



universität
wien

Masterarbeit

Titel der Masterarbeit

„Die strukturdynamische Konstitution personalen Willens
durch ein soziales Gefüge

-

Analyse einer internalistischen Autonomiekonzeption“

Verfasserin

Gloria Mähringer, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Philosophie UG2002

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Angela Kallhoff

Es gibt nicht mehr als zwei Möglichkeiten:
Entweder das Bewußtsein setzt sich doch noch
durch, baut sich seinen Naturschutzpark
namens Freiheit und Selbstbestimmung für
alle, also die einzige Umwelt, die es am Leben
halten kann, oder aber das Zeitfenster schließt
sich und das Bewußtsein vergeht.

Dietmar Dath¹

¹ Dath, Dietmar (2006): *Dirac*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 347.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit konnte nur durch die Förderung, Unterstützung und Inspiration vieler Menschen im Laufe meines Studiums entstehen, denen ich an dieser Stelle danken möchte. Mein erster Dank gilt meiner Betreuerin Angela Kallhoff, die mir die Möglichkeit gegeben hat, das im Sommersemester 2013 in ihrem Seminar *Ethische Modelle der Selbst-Referentialität* entstandene Interesse am behandelten Themenschwerpunkt und speziell am Werk Harry G. Frankfurts weiterzuverfolgen.

Ich danke für das große Engagement für meine Arbeit, die vielen klärenden Gespräche, die kontinuierliche Verfügbarkeit während des Arbeitsprozesses und auch für die Offenheit gegenüber der konzeptuellen Querverbindung, die ich im dritten Teil der Arbeit versuche.

Außerdem danke ich Hans Bernhard Schmid für die in meiner philosophischen Entwicklung sehr zentralen, kreativen Impulse aus der politischen Philosophie und Sozialphilosophie Platons und in diesem Zusammenhang auch den Mitstudierenden, die mich durch die Diskussion in den Tutorien, die ich leiten durfte, oft inspiriert haben.

Ebenso großer Dank gilt Herlinde Pauer-Studer, die mich durch die Einbindung in die Seminare *Morality and Agency* und *Practical Reasoning* in einer für mein Arbeitsthema unmittelbar relevanten Weise gefördert hat. Christoph Hanisch danke ich für motivierende Gespräche über die Thematik ebenso wie Ulrike Heuer, durch die mir in einem sehr aufschlussreichen Gespräch in der Abschlussphase dieser Arbeit noch einige wichtige, auch über die Arbeit hinausweisende Dimensionen klar geworden sind. Alfred Dunshirn möchte ich für interessante Literaturempfehlungen zur Interpretation Platons danken.

Für wichtige Beiträge zur Entstehung dieser Arbeit danke ich vor allem meinen Freunden Katharina Bernhard, Christoph Strolz, Kathi Beier, Christoph Lernpaß und Gerhard Thonhauser, die mich durch viele gemeinsame Gespräche und am Ende durch Feedbacks und Korrekturlesen unterstützt haben. Katharina Bernhard und Gerhard Thonhauser danke ich darüber hinaus für ihre vielfältige Unterstützung und Freundschaft während meiner letzten Studienjahre. Nicht zuletzt verdanke ich meine Studienzeit in Wien auch meinem Freund Stefan Horvath, dem an dieser Stelle besonderer Dank gebührt.

Gloria Mähringer
Wien, im Juni 2015

Inhaltsverzeichnis

Die strukturdynamische Konstitution personalen Willens durch ein soziales Gefüge

-

Analyse einer internalistischen Autonomiekonzeption

Einleitung:

Die Handlungswirksamkeit personalen Willens als Autonomiekonzeption, 8

I

Harry Frankfurts Begriff personaler Autonomie:

Die integrierte volitionale Einheit, 13

1. Der Begriff der Person, 15

- 1.1. Person und Wille, 16
- 1.2. Willensfreiheit, 20
- 1.3. Moralische Verantwortung, 21
- 1.4. Bedrohungen für die Personalität 23

2. Identifikation und *Wholeheartedness*, 25

- 2.1. Watsons Kritik am hierarchischen Wunschmodell, 25
- 2.2. Frankfurts Idee der Integration von Wünschen, 27

3. Die Quelle letzter Zwecke, 34

4. Sorge und Liebe, 33

- 4.1. Die Objekte der Sorge und Liebe, 35
 - 4.1.1. bedeutsam ≠ moralisch rechtens, 35
 - 4.1.2. sich um etwas kümmern ≠ etwas mögen/ haben wollen (wünschen), 36
 - 4.1.3. für eine Sache Sorge tragen ≠ einer Sache objektiven Wert beimessen, 37
 - 4.1.4. Fazit, 38
- 4.2. Die Struktur der Sorge, 39
 - 4.2.1. Die Prospektivität der Sorge, 39
 - 4.2.2. Die volitionale Notwendigkeit, 42

5. Frankfurts Autonomiebegriff, 45

II

Kritische Analyse des volitionalen Strukturmodells:

Frankfurts Dilemma, 47

1. Der Aspekt der Kontingenz, 50

1.1. Das Regress- und *ab initio*-Problem, 51

1.1.1. Problembeschreibung, 51

1.1.2. Perspektiven, die Frankfurt bietet, 52

1.1.2.1. Identifikation und volitionale Integrität, 53

1.1.2.2. Bootstrapping von Handlungsgründen, 58

1.2. Das Problem der Wunschgenese, 62

1.2.1. Problembeschreibung, 62

1.2.2. Perspektiven, die Frankfurt bietet, 65

1.2.2.1. Inwiefern kann man an die Wunschgenese überhaupt einen Standard anlegen?, 65

1.2.2.2. Die Entstehungsprozesse der volitionalen Substanz, 68

1.2.2.3. Autonomie und konkurrierende Konzepte, 69

1.3. Fazit zum „Aspekt der Kontingenz“, 71

2. Der Aspekt der Unabhängigkeit, 72

2.1. Rahmenbedingungen der volitionalen Integration –

praktisch limitierend und konstitutiv, 73

2.2. Skepsis gegenüber konstitutiven Kriterien: *Monismus*, *Purismus* und *Kognitivismus*, 75

2.3. Frankfurts Konzept der „volitionalen Vernunft“, 78

3. Das Dilemma: Frankfurt zwischen dem „Aspekt der Kontingenz“ und dem „Aspekt der Unabhängigkeit“, 87

III

Die variable und dynamische Konstitution der Willensstruktur durch eine Sozialstruktur, 89

1. **Das Teilen von Handlungsgründen, 92**
 - 1.1. Geteilte Gründe und die Wahl letzter Zwecke, 93
 - 1.2. Praktische Identität und Universalität, 101
 - 1.3. Fazit und Probleme, welche die kantische Figur ungelöst lässt, 104

2. **Die platonische „Einheit der Seele“ als Willenskonzeption, 106**
 - 2.1. Praktische Vernunft als Prinzip der Einheit: Das *Constitutional Model*, 107
 - 2.2. Die Idee unterschiedlicher Seelenteile, 111

3. **Die „Einheit der Seele“ und ihre Rahmenbedingungen, 115**
 - 3.1. Die platonische „Staat-Seele-Analogie“ neu beleuchtet, 116
 - 3.1.1. Analogie versus Isomorphie, 117
 - 3.1.2. Erkenntnisformen und Wissenserwerb durch gemeinsames Tätigsein, 120
 - 3.2. Die isomorphe Dynamik als Reaktion auf „öffentliche“ Gründe, 124
 - 3.3. Ein Teilen von Gründen als Mehrebenenprozess: Die Überwindung des *Purismus* und *Kognitivismus* konstitutiver Ansätze, 132

Schluss und Ausblick:

Die konstitutive strukturdynamische Abhängigkeit des Willens von kontingenten sozialen Gefügen, 135

Literaturverzeichnis, 138

Abstract (deutsch), 142

Abstract (english), 143

Curriculum Vitae, 144

Einleitung

Die Handlungswirksamkeit personalen Willens als Autonomiekonzeption

Konzeptionen von Autonomie können unterschiedliche Zielsetzungen und Anwendungsgebiete haben. In vielen rechtlichen und politischen Kontexten dient der Begriff der „Autonomie der Person“ als rechtlich-abstrakter Standard zur Verteidigung von Selbstbestimmungs- und Nichteingriffsrechten. In diesem Sinne kann der Autonomiebegriff als Argumentationsinstrument für den Schutz eines zentralen menschlichen Guts betrachtet werden. Das Gut, dessen Integrität gewahrt werden soll, besteht in einem eigenen, selbstbestimmten Willen, der im Leben und Handeln eines Menschen wirksam ist und dessen Wirksamkeit nicht unbegründet und willkürlich zerstört oder untergraben werden darf.

Die philosophische Auseinandersetzung mit der Autonomie der Person kann daher an verschiedenen Punkten ansetzen: Ein möglicher Ansatzpunkt wäre die Diskussion von Begründungen und Bedingungen, welche ein Eingreifen in die willentliche Aktivität eines Menschen rechtfertigen können. Ein anderer Ansatzpunkt wäre die Kritik rechtlicher, politischer oder sozialer Rahmenbedingungen unter dem Gesichtspunkt ihrer Dienlichkeit für die Entwicklung und Bewahrung personaler Autonomie. Diese Ansatzpunkte zeichnen sich dadurch aus, dass sie die psychologische Möglichkeit eines autonomen personalen Willens bereits voraussetzen und sich unmittelbar der Frage nach dem Status dieser psychischen Befähigung und der Repräsentation ihres Status in den Grundlagen der Gestaltung menschlichen Zusammenlebens zuwenden.

Für die Position, welche in dieser Arbeit analysiert wird, stellen sich diese Fragen erst sekundär. Das primäre Anliegen Harry Frankfurts, dessen Begriff personaler Autonomie im *ersten Teil* der Arbeit herausgestellt und später unter einem bestimmten Gesichtspunkt kritisch analysiert wird, ist die innere Phänomenologie eines autonomen Willens. Frankfurt bietet vor allem eine strukturelle Beschreibung des Phänomens eines personalen Willens, der als intakt und handlungswirksam erlebt wird. Erst wenn Klarheit bezüglich der Bestimmung des psychischen Guts, für dessen Integrität argumentiert wird, besteht, kann eine Debatte überzeugend geführt werden.

Die Arbeit hat Frankfurts konzeptuellen Zugang zum Phänomen des autonomen Willens gewählt, da Frankfurts Konzeption in aussagekräftiger Weise auf die empirische Tatsache Bezug nimmt, dass individuelle menschliche Willensstrukturen nicht nur in ihrer Struktur und

Dynamik sehr variabel sein können, sondern in ihrer jeweiligen Beschaffenheit als völlig kontingente Formationen innerhalb kontingenter und variabler Umweltverhältnisse anerkannt werden müssen. Frankfurt nimmt die Diskussion eines Autonomiebegriffs auf, ohne davon auszugehen, dass von einem psychischen System „Autonomie“ im Sinne frei stehender, prozeduraler Unabhängigkeit und absoluter rationaler Kontrolle und Kritikfähigkeit erworben werden kann. „Autonomie“ im Sinne Frankfurts bezeichnet die psychische Erfahrung der geschlossenen und ungebrochenen Handlungswirksamkeit einer personalen Willensstruktur, welche immer als an sich kontingentes Phänomen beschrieben werden muss.

Die Ausbildung eines wirksamen, personalen Willens kann Frankfurt zufolge in sehr unterschiedlicher Weise gelingen. Es lässt sich kein kognitiver Erkenntnisvorgang ausweisen, der in letzter Konsequenz konstitutiv für das Gelingen und die Autonomie eines Willensaktes wäre. Der Vorgang, durch den in Fällen autonomer Willensakte eine Integration des Wunschgefüges zu einem konzisen und effektiven volitionalen System geleistet wird, entzieht sich, so Frankfurts Implikation, der abschließenden externen und objektiven Begründung. Die Außenbedingungen, unter denen eine solche volitionale Integration gelingt, und die Umweltstrukturen, auf welche das psychische System in diesen Fällen reagiert, können so kontingent und unterschiedlich sein, dass sich keine klaren, konstitutiv notwendigen Kriterien für diese externen Faktoren definieren lassen. Im Zusammenhang mit diesem „Aspekt der Kontingenz“ steht deshalb im Theoriegebäude Frankfurts ein „Aspekt der Unabhängigkeit“, eine Implikation, dass personaler Wille deshalb ausschließlich auf das Vorliegen und effektive Gelingen bestimmter psychischer Mechanismen hin untersucht werden kann. Das Vorliegen und effektive Gelingen dieser Mechanismen kann, so die von Frankfurt implizierte These, letzten Endes nur als empirisches Faktum konstatiert werden. Eine exakte konzeptuelle Analyse und eindeutige definatorische Beschreibung kann sich auf die Konstitutionsprinzipien des Willens durch äußere Strukturen deshalb nicht erstrecken. Die Konzeption personaler Autonomie nach Frankfurt kann in dieser Hinsicht zunächst als strikt internalistisch bezeichnet werden.

Die eingehende kritische Analyse der Konzeption Frankfurts unter dem „Aspekt der Kontingenz“ und dem „Aspekt der Unabhängigkeit“, welche im *zweiten Teil* dieser Arbeit geleistet wird, kann aber verdeutlichen, dass Frankfurt den personalen Willen trotz allem nicht als Konglomerat betrachtet, welches prinzipiell in völliger Beliebigkeit und unabhängig von anderen Menschen emergieren kann. Frankfurt beobachtet eine „geteilte menschliche Natur“ (Frankfurt 2007a, S. 67), welche einen individuellen Willen intersubjektiv begreifbar werden lässt und formuliert eine Behauptung, dass diese geteilte menschliche Natur dem

Phänomen des Willens normativ eingeschrieben ist und ein Verlassen des Rahmens intersubjektiver Begreifbarkeit als „Defekt“ einer individuellen Willensstruktur gelten kann.

In diesem Zusammenhang zeigt die Analyse eine Unschärfe in Frankfurts Argumentation auf, die naheliegend auf ein Dilemma innerhalb seiner Theorie zurückgeführt werden kann.

Die essentielle Relevanz intersubjektiver Begreifbarkeit für den Willen eines Individuums wird nur dann angemessen verständlich, wenn ein konstitutiver Zusammenhang zwischen dem Willen einer Person und einer intersubjektiven Struktur expliziert wird. Erst wenn ausdrücklich verdeutlicht wird, dass der individuelle Wille durch das Prinzip intersubjektiver Begreifbarkeit hervorgebracht wird, werden die Probleme, welche mit dem Verlust dieser Begreifbarkeit einhergehen, als Probleme ersichtlich. Eine entsprechende Explikation unterlässt Frankfurt jedoch, da die Definition eines begrifflich scharfen, konstitutiven Kriteriums mit der für Frankfurt sehr zentralen Beobachtung der Kontingenz und Variabilität individueller Willensstrukturen und deren Ursprung und Grundlage unvereinbar scheint.

Das Dilemma besteht darin, dass die Relevanz intersubjektiver Begreifbarkeit für den Willen zwar intuitiv plausibel ist, der konstitutive Zusammenhang, der hier impliziert wird, von einer philosophischen Theorie aber schwer eindeutig herausgearbeitet werden kann, ohne die empirischen Beobachtungen der Kontingenz zu relativieren. Theoretische Ansätze, welche zum Beispiel vorschlagen, dass für einen Willensakt grundsätzlich und in allen Fällen das Moment der Erkenntnis seiner intersubjektiven Begreifbarkeit, seiner Allgemeingültigkeit, Verallgemeinerbarkeit oder gar „Moralität“ konstitutiv ausschlaggebend ist, sind ein zentrales Ziel der Kritik Frankfurts, welche mit Verweisen auf die phänomenologische Beschaffenheit der empirischen menschlichen Psychologie begründet wird.

Dieses Dilemma in der philosophischen Konzipierung des personalen Willens bildet den Ansatzpunkt für einen Vorschlag, den die Arbeit in einem *dritten Teil* formuliert. In diesem Teil der Arbeit wird ein Modell personalen Willens in Anlehnung an Platon vorgeschlagen, welches den individuellen Willen als durch eine soziale Struktur hervorgebracht begreift, ohne dabei als ausschlaggebendes Ereignis ein rein rationales Erkenntnismoment anzunehmen. Die von Platon konzipierte Unterscheidung dreier unterschiedlicher Seelenteile mit je eigenen, unterschiedlichen Erkenntnisvermögen, welche zum selben Urteil, aber auch zu abweichenden Urteilen gelangen können, eignet sich als Ausgangspunkt für ein Modell des Teilens von Handlungsgründen innerhalb eines sozialen Gefüges. Das Erkennen eines Grundes, der mit anderen geteilt wird, wird als Grundlage für das Wirksamwerden eines personalen Willens, der als spontan und isoliert auftretendes, singuläres Emergenzphänomen unplausibel ist, verteidigt. Mithilfe der platonischen Konzeption kann dieses Erkennen eines

Grundes so verstanden werden, dass es nicht gleichbedeutend ist mit der rationalen Erkenntnis einer kognitiv repräsentierten Begründung. Der individuelle Wille kann als konstituiert durch Gründe, die er mit seinem Umfeld teilt, begriffen werden, ohne dass ein rationaler Erkenntnisakt als wesentliche, notwendige Bestimmung eines wirksamen Willens definiert werden muss.

In dieser Idee deutet sich eine Theorie der Konstitution des Willens durch eine Sozialstruktur an, welche die empirischen Beobachtungen im Hintergrund von Frankfurts Kontingenzthese inkorporiert. Diese Theorie vermeidet die statische Definition einer einzigen Art und Weise, auf die ein wirksamer Wille hervorgebracht werden kann. Die Theorie unterschiedlicher Erkenntnisvermögen, welche auf unterschiedlichen psychischen Ebenen Gründe wahrnehmen, die in einem konkreten sozialen Kosmos in unterschiedlichen Explizitheitsgraden „öffentlich“ sind und die in ihrer Zugkraft, die sie auf unterschiedlichen Ebenen auf den Willen ausüben, auch inkonsistent sein können, lässt die so konstituierten Willensstrukturen in ihrer großen dynamischen Variabilität und qualitativen Verschiedenheit dennoch als klar intersubjektiv konstituiert begreiflich werden.

Das soziale Gefüge, welches die individuellen Willensstrukturen nicht nur nachträglich formt, sondern konstitutiv in ihrer innersten Struktur und Dynamik hervorbringt, kann in diesem Modell noch immer als kontingente Umweltstruktur gelten. Soziale Gefüge können in ihrer inneren Dynamik ebenso variieren, wie die Willensstrukturen der Menschen, die in ihnen operieren. Die so entstehende personale Willensstruktur kann sich weder ganz ohne Anknüpfung an ein soziales Bezugssystem rational-autonom selbst korrigieren, noch muss ihre innere Dynamik explizit rational begründet werden.

Wenn man die Möglichkeit verdeutlicht, dass das psychische System eines Menschen auch in impliziter Weise Erkenntnisse vollzieht und dass in sozialen Strukturen auch implizite Gründe „öffentlich“ sind, kann das in Frankfurts Konzeption aufgezeigte Dilemma beseitigt werden: Eine Explikation des konstitutiven Verhältnisses zwischen personalem Willen und einer intersubjektiven Struktur ist möglich, ohne den „Aspekt der Kontingenz“ zu relativieren. Es wird deutlich, warum ein personaler Wille sich notwendig durch intersubjektive Begreifbarkeit auszeichnet, ohne dass davon ausgegangen werden muss, die rationale Erkenntnis einer intersubjektiven Teil- oder Begreifbarkeit bringe ihn hervor. Die persönlichen Willensstrukturen können diesem Modell zufolge noch immer konkrete, individuelle Reaktionen auf Dinge sein, die dem jeweiligen Menschen persönlich nahestehen oder zu denen er eine starke sorgende Bindung entwickelt hat, während diese Sorge auf der rein rationalen Ebene möglicherweise nicht konsistent geteilt werden kann.

Die Arbeit wird nun zunächst im *ersten Teil* die Grundlagen der Konzeption Frankfurts, begonnen mit seinem Begriff der Person und der für eine Person charakteristischen Struktur des Willens, darstellen und den Autonomiebegriff nach Frankfurt systematisch explizieren. Bereits im ersten Teil soll im Zuge der Diskussion der Phänomene der Sorge („caring“) und Liebe („love“) deutlich werden, warum ein autonomer Wille nach Frankfurt nur eine kontingente dynamische Formation sein kann („Aspekt der Kontingenz“) und warum sich über die Außenbedingungen, innerhalb derer er sich bewegt, höchstens vage, aber keine definitiven Aussagen treffen lassen („Aspekt der Unabhängigkeit“).

Im *zweiten Teil* sollen der „Aspekt der Kontingenz“ und der „Aspekt der Unabhängigkeit“ innerhalb der konzeptuellen Arbeiten Frankfurts einer intensiveren Analyse unterzogen werden. Dieser Teil soll das Dilemma zwischen dem zentralen Kontingenzaspekt und dem durch die Relevanz intersubjektiver Begreifbarkeit relativierten Unabhängigkeitsaspekt verdeutlichen.

Der *dritte Teil* soll mit einem Vorschlag abschließen, das Dilemma durch eine Konzeption des Willens zu beseitigen, die das Willensphänomen als Reaktion unterschiedlicher psychischer Ebenen auf Gründe begreift, welche im konkreten sozialen Kosmos, in dem sich der Wille bewegt, in unterschiedlichem Explizitheitsgrad „öffentlich“ sind.

In einer ausblickenden Schlussbemerkung wird kurz die Frage nach der rechtlichen, politischen oder psychologischen Relevanz dieses strukturdynamischen Verständnisses personalen Willens angeschnitten.

I

Harry Frankfurts Begriff personaler Autonomie: Die integrierte volitionale Einheit

In diesem ersten Teil der Arbeit soll eine grundlegende Vorstellung von der Autonomiekonzeption vermittelt werden, auf welche die Arbeit aufbaut.

Das *erste Kapitel* stellt die technischen Begrifflichkeiten dar, welche für Harry Frankfurts Konzeption eines autonomen Willens grundlegend sind und welche erstmals in Frankfurts frühem Aufsatz *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971) expliziert werden.

Es handelt sich um den Begriff der Person und die für eine Person charakteristische Struktur des Willens (1.1.), sowie um den Begriff der Willensfreiheit (1.2.) und den Begriff der moralischen Verantwortung (1.3.). Letzterer ist für die Frage nach Autonomie nicht unmittelbar relevant, soll aber dennoch in einem kurzen Abschnitt vorgestellt werden, da eine Betrachtung von Frankfurts Position zur moralischen Verantwortung für das adäquate Erfassen des zugrundeliegenden Verständnisses von Personalität eine sehr hilfreiche Ergänzung ist. Der Begriff der Willensfreiheit, welcher sich nur auf die charakteristische Struktur eines personalen Willens überhaupt anwenden lässt, stellt hingegen eine zentrale Grundlage für die spätere Explikation des Autonomiebegriffs dar, welcher im Zuge dieser Ausführungen allerdings noch nicht fällt. Der hier grundlegende Begriff der Willensfreiheit kann nämlich als strukturelle Beschreibung derjenigen Form von Willensakten gelten, die – als stabil gewährleistete Grundfähigkeit – eine autonome Person charakterisieren. Erst die Auseinandersetzung mit Bedrohungen für das Gelingen der charakteristischen personalen Willensakte (1.4.) leitet den Schritt von den grundlegenden technischen Termini der Person und des freien Willens hin zum Begriff des „integrierten Selbst“ ein, welcher das Phänomen der Autonomie als Selbstwirksamkeit unmittelbar ermöglicht und welchem sich zunächst das *zweite Kapitel* widmet. Dieses Kapitel handelt zuerst den für die Entwicklung von Frankfurts Idee der Integration von Wünschen durch Identifikation wesentlichen Vorwurf Gary Watsons gegen Frankfurts ursprüngliches Personmodell ab (2.1.) und führt schließlich die Idee der Bildung einer klaren, distinkten Einheit des Selbst durch Integration und Separation von Wünschen näher aus (2.2.).

Im Zuge dieser Ausführungen ergibt sich die Notwendigkeit „letzter Zwecke“ für die

erfolgreiche Integration der Willensstruktur, welche im *dritten Kapitel* behandelt wird. Die speziellen Anforderungen, welche „letzte Zwecke“ in diesem Modell erfüllen müssen, bedingen zum einen die Vorgängigkeit der Zwecksetzung vor rationalen Entscheidungen und zum anderen die grundsätzliche Unverfügbarkeit für das willkürliche Belieben des betreffenden Menschen. Um diesen Anforderungen gerecht zu werden, führt Frankfurt die Phänomene der Sorge und der Liebe ein, durch welche Menschen letzte Zwecke gewinnen, die nicht rational gewählt und willkürlich suspendierbar sind.

Die Sorge („caring“) und die Liebe („love“) sind Gegenstand des *vierten Kapitels*, welches sich zunächst mit der Charakterisierung der Objekte der Sorge oder Liebe als solche (4.1.) und schließlich mit der spezifischen Struktur auseinandersetzt, welche das Phänomen des Sich-Sorgens dem Willen auferlegt (4.2.), nämlich mit der prospektiven Tendenz und der volitionalen Notwendigkeit, welche die Struktur der Sorge generiert. Im Zuge dessen soll das umfassende Bild einer Person mit einem autonomen Willen, mit einer stabilen Fähigkeit, die eigene klare volitionale Struktur im Handeln wirksam werden zu lassen, verständlich werden. Das *fünfte Kapitel* fasst das systematisch gewonnene Verständnis personaler Autonomie zusammen und stellt diejenigen beiden Grundaspekte heraus, welche für den weiteren Verlauf der Arbeit wichtig sind, den „Aspekt der Kontingenz“ und den „Aspekt der Unabhängigkeit“.

1. Der Begriff der Person

Um sich Frankfurts Verständnis von personaler Autonomie nähern zu können, muss man zunächst verstehen, wodurch Personalität in seiner Theorie gekennzeichnet ist. Der *erste Abschnitt* dieses Kapitels führt die beiden Bedingungen ein, die Frankfurt für Personalität definiert, die Bildung höherstufiger Wünsche und die Bildung von Volitionen, und stellt schließlich die spezifische Struktur des Willens, welche eine Person auszeichnet, dar. Der *zweite Abschnitt* erläutert die Konzeption der Willensfreiheit (und im Gegenzug der Willensunfreiheit), welche sich auf das zuvor ausgearbeitete Modell der Person anwenden lässt. Willensfreiheit besteht diesem Konzept zufolge in einer Übereinstimmung von Volition und Wille, welche als Wirkung der Volition erkennbar ist. Die stabilisierte Aktivität eines solcherart freien Willens kann als die Grundfähigkeit einer autonomen Person betrachtet werden. Im *dritten Abschnitt* soll kurz ein Blick auf das zugehörige Konzept der moralischen Verantwortung geworfen werden, da Frankfurts Position zu diesem Punkt einige Dimensionen

seines Persönlichkeitsverständnisses und damit auch seiner Autonomiekonzeption erhellt. Im *vierten Abschnitt* werden die von Frankfurt aufgezeigten Bedrohungen für freie personale Willensakte erläutert, welche schließlich die weiteren konzeptuellen Schritte Frankfurts auf den Plan rufen.

1.1. Person und Wille

Wie Frankfurt in *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971)² erstmals definitiv festlegt, ist das wesentliche Charakteristikum, das eine Person von einem Wesen ohne Persönlichkeit unterscheidet, eine bestimmte „Struktur des Willens“ (Frankfurt 2001g, S. 66). Eine Person zeichnet sich durch eine bestimmte Art von innerpsychischer Strukturierung aus. Frankfurt hat immer wieder nachdrücklich betont, wie man diesen Aspekt des Psychischen verstehen muss. Es ist ihm wichtig, dass es bei der Struktur, welche eine Person auszeichnet, weder um etwas Kognitives, noch um etwas Affektives geht, sondern um das Volitionale (vgl. Frankfurt 2001a, S. 167). Die volitionale Struktur, also die Struktur des Willens, ist für Frankfurt etwas Drittes und weder im Bereich des Kognitiven zu verorten, noch als etwas Affektives zu begreifen. Diese Behauptung steht im Hintergrund vieler kritischer Argumente Frankfurts. Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass affektive und kognitive Einstellungen vollkommen statische mentale Zustände sind (vgl. Frankfurt 2001d, S. 102), die nicht notwendigerweise Einfluss auf das Handeln haben, während ein davon unterschiedenes volitionales Vermögen die handlungswirksame Tendenz der Psyche beschreibt. Ob sich affektive und kognitive Einstellungen so streng vom Phänomen des Volitionalen trennen lassen, dass sie vorliegen können, ohne die Willensaktivität in irgendeiner Weise zu beeinflussen, ist fraglich, soll an dieser Stelle aber zunächst unkommentiert bleiben. Eine Idee, sowohl das Affektive als auch das Kognitive anders, beziehungsweise überhaupt nicht derartig kategorisch unterschieden vorzustellen und dadurch auch die charakteristischen Tendenzen des Volitionalen anders zu begreifen, wird schließlich im dritten Teil (III Kap. 2) vorgeschlagen.

Im traditionellen Dualismus zwischen Vernunft und Neigungen fehlt Frankfurt, wie es Barbara Merker prägnant darstellt, die unmittelbare Verknüpfung der psychischen Zustände zum Handeln (vgl. Merker 2000, S. 137f). Die Vorstellung von einer vernünftigen Instanz, die Neigungen bewertet und dann entweder als verfolgenswert oder als unterdrückungsbedürftig

² Für die deutsche Übersetzung, aus der die wörtlichen Zitate entnommen sind, siehe Frankfurt 2001g.

etikettiert, bleibt eine Erklärung schuldig, wie diese vernünftige Beurteilungsinstanz ein psychisches System als motivationale Kraft handlungsaktiv werden lässt. Die Vernunft hat „selber keine kausale Kraft zum Handeln, sondern nur eine Art rhetorischen Einfluss auf den Trieb“ (Merker 2000, S. 138). So erklärt Merker, dass Frankfurts Hauptaugenmerk nicht auf subjektiven psychischen Zuständen, sondern auf einem dynamischen psychischen Mechanismus liegt, welcher unmittelbar die Person als Handelnde charakterisiert. Frankfurt zufolge liegt dieser Mechanismus in der „Struktur des Willens“ (Frankfurt 2001g, S.66).

Um diese Aussage verstehen zu können, gilt es zunächst, zu erklären, wie nach Frankfurt der „Wille“ definiert ist. Ein Wille nach Frankfurt ist ein „effektiver Wunsch“, ein Wunsch, der sich wirksam in Handlungen umsetzt (vgl. Frankfurt 2001g, S. 69). Man kann auch von „dem“ Willen eines Menschen sprechen und dabei die gesamte Landschaft der psychischen Elemente, welche das Handeln bestimmen, bezeichnen.³ Es ist angemessen, den Willen nicht nur als einen innerpsychischen Vorgang vorzustellen, sondern als eine Kraft, die ohne äußere Hindernisse unmittelbar als Handlung Ausdruck finden würde, in der Paraphrase Merkers als einen konkreten „Versuch, den Wunsch in die Tat umzusetzen“ (Merker 2000, S.140). „[E]s ist der Begriff eines *effektiven* oder handlungswirksamen Wunsches, der eine Person dazu bringt (oder dazu bringen wird oder würde), den ganzen Weg bis zu einer Handlung zu gehen“ (Frankfurt 2001g, S. 69).

Einen Willen haben jedoch nicht nur Personen, sondern alle Lebewesen, die Wünsche verspüren und sich effektiv deren Befriedigung verschaffen können. Eine Person verfügt aber darüber hinaus über die Fähigkeit, ihren Willen in bestimmter Weise zu strukturieren. Diese komplexe Fähigkeit hat zwei Bedingungen:

1. Bildung einer zweiten Stufe der Wünsche
2. Bildung von „Volitionen“

Die erste Bedingung setzt das Vermögen voraus, über die eigenen Wünsche kritisch zu reflektieren. Diese Bedingung beruht auf kognitiver Vernunftfähigkeit. Obwohl Frankfurt behauptet, dass „das wesentliche Moment des Personseins nicht in der Vernunft, sondern im Willen liegt“ (Frankfurt 2001g, S. 73), ist er der Ansicht, dass die personspezifische Willensstruktur voraussetzt, dass die Person „ein vernünftiges Wesen ist“ (ebd.). Die Vernunft⁴ ermöglicht die Bewertung der unmittelbar auftauchenden Wünsche und die

³ „Der Wille eines Handelnden ist also identisch mit einem oder mehreren seiner Wünsche erster Stufe“ (Frankfurt 2001g, S. 69).

⁴ Es muss angemerkt werden, dass Frankfurt die Begriffe Rationalität (rationality) und Vernunft (reason) für

Formulierung eines reflexiven Wunsches, einen unmittelbaren Wunsch haben zu wollen oder ihn nicht haben zu wollen. Die unmittelbar, spontan und zufällig auftauchenden Wünsche nennt Frankfurt Wünsche erster Ordnung. Reflexive Wünsche, welche die Erstordnungswünsche bewerten, heißen Wünsche zweiter Ordnung (Frankfurt 2001g, S. 67).

Ein Erstordnungswunsch drückt immer entweder eine Neigung zu einer bestimmten Handlung oder eine Abneigung dagegen aus (ebd.). Ein Zweitordnungswunsch hat immer einen Erstordnungswunsch zum Inhalt, und zwar entweder in dem Sinne, dass man einen bestimmten Erstordnungswunsch haben möchte, oder in dem Sinne, dass man den Erstordnungswunsch nicht haben möchte (ebd.). Jemand könnte demnach auf erster Stufe den Wunsch haben, Schokolade zu essen, auf zweiter Stufe aber den Wunsch entwickeln, diesen Wunsch nicht mehr zu haben. Wer nicht nur Einstellungen der Zustimmung oder Ablehnung gegenüber möglichen Handlungen hat, sondern auch Einstellungen gegenüber diesen Einstellungen, kann diesen unmittelbaren Einstellungen also auf einer reflexiven Ebene noch einmal zustimmen oder sie ablehnen. Er kann sich zu seinen Wünschen verhalten, einen bestimmten Wunsch haben, einen anderen nicht haben wollen.

Dabei ist es nicht unbedingt nötig, dass ein unmittelbarer Wunsch auf der ersten Stufe den Anstoß gibt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Die Ebene der Zweitordnungswünsche stellt eine kritische Bezugnahme auf die Ebene der Erstordnungswünsche dar und kann sich aus der Reflexion heraus auch einen Wunsch dorthin wünschen, der sich von sich aus dort noch nicht bemerkbar gemacht hat. Ein Zweitordnungswunsch ist lediglich dadurch bestimmt, dass sein inhaltlicher Gegenstand immer ein möglicher Gegenstand der ersten Wunschebene ist. Das Vermögen, eine solche zweite Ebene der Wünsche zu bilden, ist die eine der zwei essentiellen Voraussetzungen für Personalität.

Eine weitere Voraussetzung ist die Fähigkeit, nicht einfach nur Zweitordnungswünsche, sondern eine spezielle Form von Zweitordnungswünschen, sogenannte „Volitionen“ zweiter Ordnung, bilden zu können (vgl. Frankfurt 2001g, S. 71). Eine Volition ist eine Form des Wunsches, die über die bloße Einstellung der Zustimmung oder Ablehnung eines Erstordnungswunsches hinaus noch den Zusatz enthält, dass die Handlungswirksamkeit dieses Wunsches mitgewollt wird. Eine Volition zweiter Ordnung ist also ein Wunsch zweiter Ordnung, der einen bestimmten Wunsch erster Ordnung nicht nur haben will, sondern auch will, dass er handlungswirksam, dass er also der Wille wird (ebd.). Wenn man also nicht nur einen Wunsch hat, keinen Wunsch nach Schokolade mehr zu haben, sondern auch den

eine Debatte in der analytischen praktischen Philosophie durchwegs sehr unscharf und oftmals austauschbar gebraucht. In Teil II und Teil III werden diese Begrifflichkeiten noch zum Thema werden.

Wunsch, dass dieser Wunsch zum Willen wird, dass er effektiv das Handeln bestimmt, dann hat man eine Volition zweiter Ordnung. Dass es wirklich einen konzeptuellen Unterschied zwischen Volitionen zweiter Ordnung und solchen Zweitordnungswünschen, bei denen Handlungswirksamkeit nicht mitgewollt wird, gibt, veranschaulicht Frankfurt mit dem Bild eines Arztes, der – um das Verlangen nach einer Droge zu suchttherapeutischen Zwecken zu verstehen – den Wunsch haben möchte, eine Droge zu nehmen, aber dennoch nicht möchte, dass er die Droge auch tatsächlich nimmt (vgl. Frankfurt 2001g, S. 69). Dieser Arzt hätte einen Zweitordnungswunsch, ohne dass dieser Wunsch den Charakter einer Volition hat. Der Wunsch hätte keinen Bezug auf den Willen, auf das Set der effektiv zur Handlung führenden Wünsche.

Wer also eine zweite Stufe der Wünsche zu bilden imstande ist, und darüber hinaus noch Volitionen bildet, ist nach Frankfurt eine Person. Dass es in entscheidender Weise auf die Bildung von Volitionen ankommt und Reflexionsvermögen allein noch keine Person ausmacht, erklärt Frankfurt mit dem Begriff des *wanton* (vgl. Frankfurt 2001g, S.72). Der *wanton* (auf Deutsch „der Triebhafte“) ist ein Lebewesen, das durchaus reflexive Einstellungen zu seinen Wünschen haben kann, dem es aber gleichgültig ist, ob sie zum Willen werden oder nicht. Der *wanton* folgt wahllos seinen spontanen Impulsen. „[S]ein Wille [ist ihm, G.M.] gleichgültig“ (ebd.). Er lässt einfach irgendetwas zu seinem Willen werden. Irgendwelche Wünsche setzen sich effektiv durch und finden im Handeln ihren Niederschlag. Unter Umständen können das sogar Wünsche sein, die er auf der reflexiven Zweitebene befürwortet und auch tatsächlich haben möchte. Dass ein effektiver Erstordnungswunsch und der sich inhaltlich auf ihn beziehende Zweitordnungswunsch miteinander im Einklang sind, ist aber nur Zufall. Der Zweitordnungswunsch ist nicht die Ursache für das Effektivwerden des Erstordnungswunsches. Er hat nicht die speziellen Eigenschaften einer Volition zweiter Ordnung. Es mag eine zweite Ebene geben, sie steht mit dem Willen, der sich in den Handlungen verwirklicht, aber nicht in Beziehung. Einem *wanton* kann es zwar auch an Reflexionsvermögen fehlen, er kann aber durchaus reflexive Tätigkeit aufweisen, ohne allerdings in der Verfassung zu sein, eine wirksame Beziehung zwischen seinen reflektierten Einstellungen und seinem Willen, der sich immer in Ausrichtung auf das Handeln befindet, herstellen zu können. Der Wille eines *wanton* unterliegt keiner reflektierten, bewussten Steuerung. Ein *wanton* weist die für eine Person kennzeichnende, von einer reflexiven Ebene aus greifende volitionale Struktur nicht auf. Er ist somit keine Person.

1.2. Willensfreiheit

Der nächste wichtige Terminus in *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971) ist der Begriff der Willensfreiheit. Willensfrei sein zu können, setzt Personalität voraus. Nur eine Person ist ein Wesen, für das „die Freiheit [des] Willens ein Problem sein kann“ (Frankfurt 2001g, S. 75). Eine Person ist ein Wesen, das Zweitordnungswünsche und insbesondere Volitionen bildet. Ein solches Wesen kann willensfrei, aber auch willensunfrei sein – Begriffe, die sich auf einen *wanton* gar nicht anwenden lassen.

An dieser Stelle soll Frankfurts erste technische Definition der Willensfreiheit aus dem Aufsatz von 1971 dargelegt werden. Dieser Definition zufolge besteht Willensfreiheit genau dann, wenn Volition zweiter Ordnung und Wille kraft der Volition übereinstimmen (vgl. Frankfurt 2001g, S.77). Eine Person realisiert ihre Willensfreiheit, wann immer eine ihrer Volitionen zweiter Ordnung erfolgreich ist, also das Ziel, einen bestimmten Wunsch zum Willen werden zu lassen, erreicht. Die willensfreie Person erreicht Übereinstimmung von Volition zweiter Ordnung und Wille und diese Übereinstimmung ist „ihr“ Werk, die Wirkung ihrer innerpsychischen volitionalen Struktur. Es wird in diesem Zusammenhang zwar oft von kausaler Verursachung gesprochen, aber es muss darauf hingewiesen werden, dass Frankfurt hier keinen Begriff von Kausalität nach Art der Naturwissenschaften im Sinne hat, sondern eine bestimmte volitionale Selbsterfahrung. In *The Problem of Action* (1988b) rückt er ausdrücklich vom Kausalitätsbegriff ab und spricht stattdessen von *guidance* (1988b, S. 72), also Leitung oder Führung der Handlung. Die Person erlebt sich als die Handlung führend (vgl. auch Stoecker 2000).

Zweierlei ist hier wichtig zu bemerken: Zum einen, dass Willensfreiheit sich von Handlungsfreiheit unterscheidet und man willensfrei sein kann, obwohl man in seinen Handlungen nicht frei ist (vgl. Frankfurt 2001g, S. 76f); und zum anderen, dass Frankfurts Konzeption der Willensfreiheit kompatibel auch mit der striktesten Form von Determinismus ist (vgl. Frankfurt 2001g, S. 79f; ausführlich vor allem auch in Frankfurt 1969). Ersteres ergibt sich daraus, dass es für Frankfurt entscheidend ist, dass man zu seinem Willen machen kann, was man möchte, und nicht, dass man tun kann, was man möchte (vgl. Frankfurt 2001g, S. 77). Wenn der Wille durch einen äußeren Umstand vereitelt wird, ändert das nach Darstellung Frankfurts nichts an der volitionalen Struktur, innerhalb derer noch immer ein bestimmter Wunsch effektiv zum Willen gemacht werden kann. Die Frage, ob psychische Vorgänge und Handlungen determiniert sind oder initiativ von Personen als physikalische Entitäten hervorgebracht werden, ist für Frankfurts Theorie deshalb unerheblich, weil er die

psychische Erfahrung der effektiven Handlungsführung im Blick hat und nicht die Kausalitätsfrage.

Den Unterschied zwischen einer willensunfreien Person und einem *wanton* versucht Frankfurt anhand des Vergleichs zweier Süchtiger zu verdeutlichen. Der eine ist ein „Süchtiger wider Willen“, der andere ein „triebhafter Süchtiger“ (vgl. Frankfurt 2001g, S. 73). Der Süchtige wider Willen hat zwei widerstreitende Wünsche erster Ordnung, nämlich die Droge zu nehmen und sie nicht zu nehmen. Er bildet zudem eine Volition zweiter Ordnung, die beinhaltet, dass der Wunsch, die Droge nicht zu nehmen, sein Wille werde. Dennoch führt der Suchtdrang zum Effektivwerden des gegenteiligen Wunsches. Der Süchtige hat es nicht geschafft, seinen Willen zu kontrollieren. Eine fremde Kraft hat stattdessen seinen Willen bestimmt. Im Unterschied zum bloß Handlungsunfreien liegt die fremde Kraft, die den Weg von der Volitionsbildung zur faktischen Handlung stört, aber innerhalb der volitionalen Struktur selbst. Der Süchtige kann nicht zu seinem Willen machen, was er möchte. Da ihm das aber nicht gleichgültig ist und er durchaus einen bestimmten Willen haben möchte, sofern er eine Volition bildet, bleibt die Personalität dieses Süchtigen intakt. Er erlebt sich jedoch als willensunfrei.

Dagegen steht der triebhafte Süchtige, welcher dem Suchtdrang einfach nachgibt. Er bildet überhaupt keine diesbezügliche Volition mehr – sei es, dass er aufgehört hat, sich reflexiv mit seiner Sucht auseinanderzusetzen, oder dass er, obzwar eine die Sucht ablehnende evaluative Haltung besitzend, den Mut oder das Selbstvertrauen verloren hat, eine Volition mit Ausrichtung auf Handlungswirksamkeit zu bilden (vgl. Frankfurt 2001g, S. 74). Bei diesem Süchtigen wäre die Personalität zerstört. Seine Psyche stellt sich dem Problem der Willensfreiheit oder -unfreiheit gar nicht.

1.3. Moralische Verantwortung

Die Frage der moralischen Verantwortung stellt sich im Zuge der Bearbeitung dieses Themas nicht auf geradem Wege. Da Frankfurt aber diesbezüglich eine interessante Position vertritt, die ein weiter erhellendes Licht auf seine Vorstellung von der Person wirft, soll das Thema kurz angesprochen werden.

Entgegen der gängigen Auffassung „ought implies can“ stellt Frankfurt die These auf, moralische Verantwortung könne unabhängig von Willensfreiheit zugeschrieben werden. Er entwirft dazu die Figur des „willigen Süchtigen“ (vgl. Frankfurt 2001g, S. 82). Dieser ist von

seinem Drogenkonsum überzeugt und hat die Volition zweiter Ordnung, dass sein Erstordnungswunsch, die Droge zu nehmen, sein Wille sei. Indem er die Droge nimmt, geschieht das auch. Volition zweiter Ordnung und Wille stimmen überein. Das ist eine Teilbedingung für Willensfreiheit. Der andere Teil der Bedingung ist jedoch, dass diese Übereinstimmung das Werk der Volition sein muss (vgl. Frankfurt 2001g, S. 77). Das ist in diesem Fall höchstens teilweise der Fall. Denn der Suchtdrang hätte auch unabhängig von der Volition bestimmt, dass sein Wunsch, die Droge zu nehmen, sein handlungswirksamer Wunsch, sein Wille, geworden wäre. Frankfurt nennt den Willen dieses Süchtigen „überbestimmt“ (vgl. Frankfurt 2001g, S. 82). Der „Wunsch ist sein handlungswirksamer Wunsch, weil der Süchtige körperlich abhängig ist. Aber er ist auch deshalb sein handlungswirksamer Wunsch, weil der willige Süchtige möchte, daß es so sei“ (Frankfurt 2001g, S. 82).

Faktisch konnte der willige Süchtige seinen Willen aber nicht bestimmen. Obwohl er auch durch die Volition gestützt wurde, hatte der Wille eine Eigenaktivität. Der Süchtige war nicht frei, einen anderen Willen zu haben. Der willige Süchtige hat also keine Willensfreiheit, denn „[d]er Wille einer Person ist nur dann frei, wenn sie frei ist, den Willen zu haben, den sie möchte“ (Frankfurt 2001g, S. 81).

Obwohl diese Person nicht frei war, anders zu wollen, ist Frankfurt der Ansicht, dass man ihr in diesem Fall moralische Verantwortung zusprechen darf. Frankfurt zufolge hat der willige Süchtige aus „eigenem freien Willen“ gehandelt. Frankfurt hält es für einen „Fehler, wenn man glaubt, [...] daß [jemand] nur dann nach seinem eigenen freien Willen handelt, wenn dieser Wille frei ist“ (Frankfurt 2001g, S. 81).

Diese Formulierung erscheint auf den ersten Blick paradox. Man muss zunächst die Unterscheidung zwischen der vollständigen „Freiheit des Willens“ und der „Eigenheit des Willens“ begreifen. Der willige Süchtige genießt keine Freiheit, anders zu wollen. Aber dennoch ist sein Wille de facto der Wille, den er haben will. Er identifiziert sich mit diesem Willen. Der Wille und damit das, was in seinem Handeln Ausdruck findet, ist Ausdruck seiner volitionalen Struktur, in der keine von ihm abgelehnte Störgröße zu Gange ist. Der willige Süchtige ist nicht frei in seinem Willen, aber dennoch ist er eine Person, die einen so gearteten Willen haben möchte. Da er nicht einfach einen solchen Willen zeigt, sondern eine solche Person ist, kann man diese Person für ihren Willen zur Verantwortung ziehen.

Diese Darstellung lässt besonders deutlich werden, was es heißt, dass das Personsein in der volitionalen Struktur liegt. Mit dem Konzept der moralischen Verantwortung lässt sich eine der zentralen Ideen in Frankfurts Denkgebäude veranschaulichen: die Idee der Intaktheit der

personenspezifischen volitionalen Struktur, welche aus einer reflexiven zweiten Ebene der Wünsche und einer Volition, welche von der zweiten auf die erste Wunschebene Durchschlag findet, besteht. Das Phänomen, dass ein bestimmter Wille zwar der eigene, wenn auch nicht im vollen Sinne freie Wille sein kann, verweist darauf, dass, um einer Person Autonomie zuzuschreiben, die Notwendigkeit besteht, die Struktur des „eigenen freien Willens“ langfristig zu stabilisieren und ganz unter die Verfügung der Person zu stellen. Mit Bedrohungen der Person und ihrer Fähigkeit zur Bildung eines freien Willens, die nicht von außen, sondern aus der Wunschstruktur selbst kommen, setzt sich der folgende Abschnitt auseinander.

1.4. Bedrohungen für die Personalität

Neben der *wantonness*, die in der Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Willen besteht und sich durch das Ausbleiben der Volitionsbildung äußert, erkennt Frankfurt noch eine weitere Gefahr für eine erfolgreiche Volitionsbildung, welche mit dem Reflexionsvermögen und der darauf beruhenden hierarchischen Wunschstruktur selbst zusammenhängt.

Gelegentlich tritt der Fall auf, dass man über die reflexiven Beurteilungen der eigenen Wünsche, die Zweitordnungswünsche, wiederum kritisch reflektiert oder dass zwei Wünsche zweiter Ordnung schlicht und einfach miteinander im Widerstreit stehen (vgl. Frankfurt 2001g, S. 77). Ein gutes Beispiel, das man anführen könnte, wäre die Homosexuelle, die ihre homoerotischen Wünsche einerseits sozialisierungsbedingt ablehnt, andererseits aber auch die Strebung empfindet, sie anzunehmen. Solange ein Widerstreit zwischen zwei Wünschen zweiter Ordnung nicht gelöst ist, ist die Volitionsbildung gefährdet. „Wenn dieser Zustand so schlimm ist, daß er [...] daran hindert, sich in hinreichend entschiedener Form mit *irgendeinem* seiner Wünsche erster Stufe zu identifizieren, dann zerfällt die Person“ (Frankfurt 2001g, S. 77). Wenn der Konflikt so stark ist, dass auf zweiter Stufe keine Volitionsbildung möglich ist, wird oft eine Volition dritter oder höherer Stufe gebildet. Der Konflikt wird demnach auf einer höheren Reflexionsebene gelöst. Theoretisch lässt sich kein Ende der möglichen höheren Stufen festsetzen. Hierin besteht allerdings eine ebenso große Gefahr für die gelingende volitionale Strukturierung einer Person: „Die Tendenz, sich in einer [...] Reihe von Wunschbildungsakten zu verlieren, die dann ein Fall von wild-gewordenem menschlich-reflektierendem Bewußtsein wäre, führt auch zur Zerstörung der Person“ (Frankfurt 2001g, S. 78). Die eine Sackgasse, in welche das führen kann, ist die

„Willensparalyse“, die Person hat keinen Willen und ist handlungsunfähig, ist deshalb gewissermaßen in ihrem sich prozessual verwirklichenden Personsein arretiert (vgl. Frankfurt 2001g, S. 77). In der anderen Sackgasse agiert der Wille ohne Beteiligung der Person und lässt den Betroffenen „zum hilflosen Betrachter der Mächte, die ihn treiben“ (ebd.), werden. Die Reflexionsreihe würde in letzterem Fall einfach willkürlich an einem Punkt abgeschnitten und ein beliebiger Wunsch würde handlungswirksam. In *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971) erwähnt Frankfurt bereits kurz seinen Lösungsvorschlag dieses Problems, auf welchen in weiterer Folge ein Großteil seiner Arbeiten im Zusammenhang mit der Autonomiekonzeption aufbaut.

„Es ist aber möglich“, schreibt Frankfurt hier, „eine solche Reihe abzuschließen, ohne sie willkürlich abzuschneiden. Wenn sich eine Person *entschlossen* mit einem ihrer Wünsche der ersten Stufe identifiziert, dann `durchhallt` diese Bindung den ganzen potentiell endlosen Raum höherer Stufen“ (Frankfurt 2001g, S. 78).

Die Entschiedenheit, Entschlossenheit, ‚Ganzherzigkeit‘ der Zustimmung, mit welcher ein bestimmter Wunsch als der eigene, der fraglos und zweifelsfrei zu verwirklichende identifiziert wird, heißt im Englischen *wholehearted acceptance* (vgl. Frankfurt 1999c, S. 106; auch „wholehearted endorsement“ vgl. 1999a, S. 137) eines Wunsches und ist ein Begriff, der im Zuge dieser Arbeit noch einmal Beachtung finden wird (vgl. Teil II Kap. 1.1.2.1.). „Die Entschiedenheit [eines] Entschlusses bedeutet zugleich die Entscheidung, daß sich in bezug auf [eine] Volition zweiter Stufe keine Fragen irgendeiner höheren Ordnung stellen“ (Frankfurt 2001g, S. 78).

Das Bild des entschieden Handelnden, für den sich keine Fragen mehr stellen, dem sein Wille vollkommen klar ist und für den sich Drittordnungsfragen – wie die Frage, ob er diesen Willen wirklich haben will oder ob sein Wille vielleicht sozialisierungsbedingt und revisionsbedürftig ist – schlicht erübrigen, gehört zum Kern von Frankfurts Idee der autonomen Person. Bevor ich jedoch zum Autonomiebegriff selbst fortschreiten kann, muss genauer darauf eingegangen werden, was es heißt, sich mit einem Wunsch „entschlossen zu identifizieren“.

2. Identifikation und *Wholeheartedness*

Der Aufsatz *Identification and Wholeheartedness*⁵ (1987), in dem das Phänomen geschlossener Identifikation, durch welche das Regressproblem gelöst und die personale Aktivität stabilisiert wird, ausführlicher behandelt wird, entstand unter anderem als Reaktion auf die prominente Kritik Gary Watsons in seinem Aufsatz *Free Agency*⁶ (1975), in welchem dieser Frankfurts hierarchisches Wunschmodell und insbesondere seine Lösung des Regressproblems durch die entschlossene Identifikation mit einem bestimmten Wunsch angreift. Um den Ausgangspunkt für Frankfurts Darstellung besser zu verstehen, soll Watsons Kritik im *ersten Abschnitt* dieses Kapitels genauer ausgeführt werden. Diese Kritik leitet dann direkt zum *zweiten Abschnitt* über, in dem der Übergang von der technischen Figur eines personalen Aktes der Willensfreiheit zur Idee des integrierten Selbst, eines stabilisierten, volitionalen Komplexes, der willensfreie Handlungsfähigkeit gewährleistet, beschrieben wird.

2.1. Watsons Kritik am hierarchischen Wunschmodell

Watsons Hauptkritikpunkt ist, dass Frankfurts Strukturmerkmal einer Person – die Volition zweiter Ordnung – „die ihm zugewiesene Aufgabe schlicht nicht erfüllen“ (Watson 2013, S. 63) kann. Frankfurts Überlegung hatte zum Ziel, durch die Volitionsbildung *wantonness*, also Willkür und Triebhaftigkeit auszuschließen und reflektierte Willensaktivität zu ermöglichen, die von einer Person, einer bewussten Steuerungsinstanz, ihren Ausgang nimmt. Genau eine solche Instanz fehlt Watson jedoch in einem Stufenmodell von Wünschen, in dem einigen die spezielle Eigenschaft zugewiesen wird, Handlungswirksamkeit zu wollen.

Da Volitionen zweiter Stufe selbst auch bloß Wünsche sind, vergrößern wir doch nur die Anzahl der Rivalen, wenn wir diese Wünsche den einander widerstrebenden Wünschen hinzufügen. Es bedeutet nicht, dass wir einem von ihnen eine besondere Stellung verleihen. Dem Handelnden mag es ja gleichgültig sein, welcher Wunsch zweiter Stufe sich letztlich durchsetzt; und die gleiche Möglichkeit ergibt sich auch auf jeder nächsthöheren Stufe (Watson 2013, S. 64).

Die bloße Tatsache, dass ein bestimmter Wunsch eine Reflexionsstufe höher steht, verleiht ihm nicht zwangsläufig eine größere konstitutive Autorität für die Person. Und Frankfurts

⁵ Für die deutsche Übersetzung, aus der die wörtlichen Zitate entnommen sind, siehe Frankfurt 2001c.

⁶ Für die deutsche Übersetzung, aus der die wörtlichen Zitate entnommen sind, siehe Watson 2013.

Reaktion auf das Problem des endlosen Regresses der Wunschstufen, das bei einem „wildgewordenen“ reflektierenden Bewusstsein die Person entweder paralysieren oder einer willkürlichen Eigenaktivität des Wunschsystems ausliefern würde, ist Watson zufolge inadäquat:

Es hilft nichts, zu antworten, dass man sich durch sie [die Identifikation mit einer bestimmten Volition; G.M.] „entschlossen bindet“, wenn dies nur bedeutet, dass ein unbegrenzter Aufstieg zu höheren Stufen nicht erlaubt wird. *Das* wäre nämlich willkürlich (Watson 2013, S. 64).

Personen wären nach der vorgelegten Definition auch nach erfolgreicher Volitionsbildung auf der zweiten Stufe nichts anderes als *wantons* – *wantons* bezüglich ihrer Volitionen zweiter Stufe (vgl. Watson 2013, S. 63). Irgendein beliebiger Wunsch wird schließlich zur Volition. Es gibt kein auszeichnendes Merkmal solcher Volitionen, aufgrund dessen sie in irgendeiner Weise als mehr der Person zugehörig oder ihre Wirkung verkörpernd betrachtet werden müssten als jeder andere Wunsch, der spontan wirksam wird. Sie sind schließlich selbst nur Wünsche, die sich von anderen lediglich durch ihren Inhalt unterscheiden. Darum ist keine Person beschrieben, wenn man einfach nur verschiedene Wünsche unterscheidet, von denen einige höherstufig sind und niederstufige zum Inhalt haben und darunter wiederum einige darüber hinaus Handlungswirksamkeit beinhalten. Anstatt Wünsche zu stufen und nach Inhalten zu klassifizieren, müssen Watson zufolge qualitativ unterschiedliche motivationale Kräfte in der Psyche unterschieden werden (vgl. Watson 2013, S. 56).

Watson schlägt vor zu unterscheiden zwischen dem, was eine Person *will*, und dem, was sie *wertschätzt* (Watson 2013, S. 53). Während ein bloßes Wollen nur eine spontane emotionale Strebung ist, nimmt eine Wertschätzung einen Platz in einem ganzheitlichen und mehr oder weniger kohärenten „Wertesystem“ (ebd., S. 61) ein, durch das sich die Person als Einheit konstituiert. Die frei handelnde Person ist nach Watson eine, bei der das „Motivationssystem“ (ebd.), also die Gesamtheit der emotionalen Strebungen und Impulse, mit dem „Wertesystem“ im Einklang steht und das „Wertesystem“ zum Ausdruck bringt, anstatt nur in spontaner Eigenaktivität ins Leere zu laufen.

Angelehnt hat Watson diese Überlegung an das platonische Seelenmodell, in dem verschiedene Arten von motivationalen Kräften, vernünftige und nicht-vernünftige Seelenteile⁷, als Einheit zusammenspielen. Watson übt Kritik am Bild der zweigeteilten Seele

⁷ Watson begnügt sich hier mit einer Einteilung in zwei Seelenteile, den vernünftigen und den nicht-Vernünftigen. Platon unterscheidet eigentlich drei, es ist aber gut begründet, im Wesentlichen nur diese beiden systematisch zu unterscheiden; vgl. dazu auch meine umfangreicheren Ausführungen zum

mit dem nicht-vernünftigen Teil als Quelle von Motiven und dem vernünftigen Teil als rationalem Kalkulator. Watson nimmt die effektive Ganzheit eines willentlich aktiven Systems in den Blick. Damit ist das Anliegen Watsons möglicherweise gar nicht so weit von Frankfurts Anliegen, mit der separaten Konzeption des Volitionalen die effektive Tendenz zum Handeln zu betonen, entfernt. Konstitutiv für eine solche Ganzheit sind Frankfurts Zweitordnungswünsche mit dem Inhalt der Handlungswirksamkeit Watsons Auffassung nach aber nicht. Im Hinblick auf Platon hält Watson fest, dass der vernünftige Seelenteil im platonischen Modell „nicht irgendein Schlussfolgerungsmechanismus, sondern [...] selbst die Quelle von Motiven“ Watson (2013, S. 54) ist. Es gilt nämlich: „Vernünftiges Wollen ist seiner allgemeinen Form nach ein Wollen des ‚Guten‘“ (ebd.). Dass es aber auch einen nicht-vernünftigen Seelenteil, eine „konkretere“ Quelle von Motiven gibt, ist dafür verantwortlich, dass wir einen Konflikt zwischen Wünschen und Wertungen erleben können. Als frei, als volitional intakt und wirksam, erfahren wir uns allerdings nur dann, wenn das ganze volitionale System, der nicht-vernünftige Seelenteil eingeschlossen, als geschlossene Einheit entsprechend einem Bewusstsein für das Gute des Menschen als Ganzem agiert. Anstatt Rangordnungen in der Landschaft der Wünsche zu bilden und Wünsche hinsichtlich ihres *Inhalts* zu unterscheiden, wie Frankfurt das tut, sieht Watson die für die Frage nach dem Personsein wichtige Unterscheidung in der „*Quelle* des Wunsches beziehungsweise seine[r] Rolle im vollständigen ‚System‘ der Wünsche und Ziele des Handelnden“ (Watson 2013, S. 58).

Im Handeln muss die Seele, das volitionale Ganze, als Einheit wirken. Einheit stiftende Kraft sind die Wertungen, die sich auf das für die Person insgesamt Gute richten⁸ und konstitutive Autorität haben (vgl. Watson 2013, S. 61).

Watson betont: Nur „Werte liefern *Gründe* für Handlungen“ (Watson 2013, S. 55). Diese Werte müssen etwas qualitativ anderes sein als bloße Wünsche. Es genügt nicht, beliebigen Wünschen einfach durch einen Entschluss volitionale Autorität zuzuschreiben.

2.2. Frankfurts Idee der Integration von Wünschen

Die Idee einer Quelle von Gründen, die konstitutiv für eine Person sind und volitionale Autorität haben, soll für die Weiterentwicklung von Frankfurts Theoriegebäude von

platonischen Seelenmodell in Teil III dieser Arbeit und den Aufsatz von Terry Penner (1971).

⁸ Watson sieht das Gute hier eindeutig akteur-relativ, also isoliert auf die handelnde Person bezogen; dass das Gute bei Platon eine andere Dimension hat, blendet Watson für seine Konzeption aus.

entscheidender Bedeutung sein, obwohl Frankfurt Watsons Kritik nicht als Einwand gegen sein Personmodell gelten lässt.⁹ Er versucht als Reaktion auf diesen Einwand aber eingehend zu verdeutlichen, wie es in seinem Modell zu einer Stiftung von Gründen und einer Ganzheit der Person, einem „Selbst“, kommt.

In *Identification and Wholeheartedness* (1987) setzt sich Frankfurt erstmals mit dem Phänomen auseinander, dass ein bestimmter Wunsch als der eigene erfahren wird. Frankfurt arbeitet hier vor allem auf die Explikation eines Phänomens in der Selbsterfahrung hin, bei dem ein Wunsch derart als integraler Bestandteil des Selbst erlebt wird, dass sich nicht mit ihm zu identifizieren, ihn nicht als verbindlichen Handlungsgrund zu werten, keine Möglichkeit mehr ist. Wenn das gelingt, ist der Mensch als intakte, integrierte volitionale Einheit aktiv. Er hat ein Selbst, das klare Grenzen nach außen hat. Im Zusammenhang mit diesem Idealzustand verwendet Frankfurt den Begriff Autonomie (vgl. Frankfurt 2001c, S. 124, S. 130).

Stehen in *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971) noch die technischen Begriffe „Person“ und „Willensfreiheit“ im Vordergrund, so treten in späteren Schaffensperioden die Begrifflichkeiten des „Selbst“ und der „Autonomie“ immer deutlicher hervor (vgl. auch Frankfurt 1982, 1999a, 2004, 2006).

Als Einstieg in die Erläuterungen zur Tätigkeit der „Selbst“-Bildung wählt Frankfurt in *Identification and Wholeheartedness* (1987) eine Debatte über das Phänomen des Bewusstseins. Frankfurt vergleicht die Aktivität eines Selbst mit der Aktivität eines bewussten Lebewesens, das zur intakten Bewahrung bestimmter konstitutiver Merkmale eine bestimmte Form von Reaktivität zeigt: Grundlegend für Bewusstseinsaktivität ist zunächst eine einfache Form von Reaktivität auf Veränderungen der Außenwelt. Da sich diese einfache Form von Reaktivität aber auch zum Beispiel bei Metallen beobachten lässt, die auf Temperaturunterschiede mit Veränderungen ihrer Konsistenz reagieren, muss noch Reflexivität hinzugefügt werden: Neben den einfachen Reaktionen muss noch eine Reaktion auf die Reaktionen vorhanden sein, eine „immanente Reflexivität“, die nicht nur auf die Objekte aufmerksam ist, auf die reagiert wird, sondern auch auf diese Aufmerksamkeit selbst (vgl. Frankfurt 2001c, S. 120). Eine solche „sekundäre Reaktivität“ ermöglicht zielgerichtetes Verhalten. Gezielte Reaktionen erfolgen, um ein bestimmtes Gut im Zuge der ihm äußerlichen Veränderungen intakt zu halten. Wenn das bewusste Lebewesen in eine Lage gerät, in der

⁹ Vgl. Frankfurt 2001c, S. 124 Fußnote 7: Hier beteuert Frankfurt, dass es ihm weniger um eine Hierarchie innerhalb der Person als um das Vermögen von Reflexivität geht; dennoch scheint ihm das hierarchische Modell Reflexivität am besten zu veranschaulichen und Watson kann, so Frankfurt, auch nicht darauf verzichten, eine Hierarchie in der Seele zu postulieren.

dieses Gut gefährdet ist, reagiert es zu seinem Schutz mit aktiven Modifikationen der Lage.¹⁰

Der Gedanke der Interessen, die für ein Lebewesen unabdingbar sind und deren Gefährdung eine Gefährdung seiner Existenz darstellt, muss festgehalten werden. Die Tatsache, dass es solche Interessen oder Anliegen besitzt, stellt eine zentrale Eigenschaft nicht nur für das biologische Lebewesen, sondern auch für das Selbst dar.

Die Herstellung eines integrierten Selbst, dem einige mögliche Wünsche und Motive äußerlich sind, während ihm andere integral zugehören, sodass es buchstäblich ohne sie nicht sein kann, wird von Frankfurt als Tätigkeit der „Integration“ und „Separation“ bezeichnet (vgl. Frankfurt 2001c, S. 130).

Er wehrt sich gegen die Unterstellung Watsons, dass dem Wunschkonflikt durch die *wholehearted acceptance* eines bestimmten Wunsches auf willkürliche Weise entflohen wird. Frankfurt beschreibt, dass stattdessen durch die Entscheidungsfindung im Wunschkonflikt „ein Selbst aus dem Rohmaterial des inneren Lebens“ (ebd.) geschaffen wird. Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, wie ein Wunschkonflikt beschaffen sein kann: „Bei Konflikten der einen Art wetteifern Wünsche um den Vorrang oder die Stellung in einer Vorzugsordnung. [...] Bei Konflikten der anderen Art ist fraglich, ob einem Wunsch überhaupt *irgendein* Platz in der Vorzugsordnung verliehen werden soll“ (ebd.). Die Herausforderung der ersten Art von Konflikten besteht darin, „die miteinander konkurrierenden Wünsche in eine einzige Ordnung zu *integrier[en]*, innerhalb welcher jeder eine bestimmte Position einnimmt“ (ebd.). Im Konfliktfall der zweiten Art muss entschieden werden, ob dem fraglichen Wunsch „eine relativ minderbegünstigte Position zuerkannt“ (ebd.) werden kann, oder ob „er als ein outlaw ganz und gar ausgestoßen wird“ (ebd.). Ein „Element des psychischen Lebens“, also ein Wunsch oder eine Strebung, ist dann ein Strukturelement des eigenen Selbst, wenn „der Akteur dessen Integration selbst geleistet hat“ (ebd.).

Diese Aussagen deuten darauf hin, dass es eine endgültige und dauerhaft wirksame Selbstintegration solcher Art geben kann. Frankfurt vergleicht diesen Prozess mit einer Rechnung, die wir auch vernünftigerweise an einem bestimmten Punkt als gelöst betrachten dürfen, ohne sie endlos oft überprüfen zu müssen. Die Behauptung, dass keines der Ergebnisse, das am Ende eines erneuten Prüfungsprozesses steht, mit größerer Autorität

¹⁰ „Ein Lebewesen, das von sekundärer Reaktivität in Anspruch genommen ist, überwacht seine eigene Lage. In diesem Maße ist es dem Lebewesen möglich oder eher möglich, etwas an seiner Lage zu ändern. Somit kommt der Reflexivität, genau wie dem Handeln selbst, auf Grund der Gefährdungen der Existenz eine Bedeutung zu. Sie ermöglicht es einem Lebewesen, auf den Umstand zu reagieren, daß seine Interessen in widriger Weise affiziert werden. Dies macht Reaktivität zu einer unverzichtbaren Voraussetzung für ein Verhalten, das darauf angelegt ist, Umstände zu vermeiden oder zu bessern, in denen ein Konflikt zwischen den Interessen eines Lebewesens und Kräften besteht, die sie gefährden oder unterminieren“ (Frankfurt 2001c, S. 121).

Gültigkeit beanspruchen dürfe als das erste und noch nie überprüfte Ergebnis, wird ab einem bestimmten Punkt intuitiver Sicherheit absurd und kann kein erneutes Durchrechnen begründen (vgl. Frankfurt 2001c, S. 128). Wenn wir nach einer eingehenden Prüfung keinen Widerspruch und kein Indiz für einen Fehler finden, haben wir keinen Grund, in der Prüfung fortzufahren. Wir dürfen das Ergebnis begründet als endgültig annehmen. Einen Rechenprozess an einer Stelle „wo weder Widerspruch noch Zweifel vorliegen [...] zu beenden ist keine Willkür“ (ebd.). Eine ähnliche Erfahrung legt Frankfurt der Bildung des Selbst durch entschlossene Identifikation mit bestimmten, für jemanden konstitutiven Wünschen zugrunde.

Frankfurt hat damit auf den Vorwurf reagiert, dass sein Konzept der Volition nicht mit der Person als ganzer und dem sie konstituierenden „Wertesystem“ in Verbindung stünde. Mit den Ausführungen in *Identification and Wholeheartedness* (1987) hat Frankfurt Watson Genüge getan, sofern dieser nur anmerken wollte, dass eine Person in ihrem motivationalen System eine Quelle von Motiven haben muss, die sich auf die Person als Ganze beziehen, und die dadurch die nötige Autorität besitzen, um für die Person Gründe zu schaffen.

Die Quelle solcher Motive liegt Frankfurt zufolge in einem substantiellen, klar begrenzten Selbst, das durch Integration und Separation von Wünschen gebildet wird. Die integrierten Wünsche erhalten durch ihre Bedeutsamkeit für das Selbst die fragliche Autorität.

Das sich unmittelbar aufdrängende nächste Problem ist – vor allem im Hinblick auf die Frage nach der Autonomie der Person – die Frage nach dem genauen Prozess dieser „Selbst“-Bildung.

Wenn Frankfurt behauptet, dass im Prozess der Integration von Wünschen in das einheitliche Wunschsystem, das für die Einheit der Person grundlegend ist, Entscheidungen getroffen werden, die – zumindest für einen bestimmten Handlungsprozess – als endgültig und unbezweifelbar angenommen werden, bleibt noch immer zu fragen: Nach welchen Kriterien werden die Wünsche integriert oder ausgesondert? Welcher Wunsch kommt als Wunsch in Frage, für eine Person auf diese Weise grundlegend zu sein? Welcher Wunsch kann so in ein Selbst integriert werden, dass er für den Fortbestand des Selbst unabdingbar ist und seine Frustration das Selbst in seiner Existenz gefährdet? Wenn nicht angenommen werden soll, dass in diesem Prozess Willkür zur Anwendung kommt, besteht noch Klärungsbedarf. Diesem Anliegen widmet sich das nun folgende Kapitel.

3. Die Quelle von letzten Zwecken

Um eine nicht-willkürliche Integration des Wunschsystems leisten zu können, muss es für den Menschen etwas geben, das ihm endgültig und um seiner selbst willen wichtig ist. Die Tätigkeit eines Selbst, eines aktiven volitionalen Systems, hängt entscheidend davon ab, ob es für den Menschen „letzte Zwecke“ gibt, die ihn aus sich heraus motivieren. In seinem Aufsatz *On the Usefulness of Final Ends*¹¹ (1992) bekundet Frankfurt, dass es zu den allgemeinen Funktionsmechanismen des Geistes gehört, dass ihn Dinge motivieren müssen, ohne dass die Motivation zu diesen Dingen wiederum durch ein darüber hinausgehendes Ziel motiviert wird. Der Mensch muss etwas finden, das für ihn einen „endgültigen“, „letztendlichen“ Wert hat, der keiner weiteren Begründung mehr bedarf (vgl. Frankfurt 2001e, S. 138).

Nur im Lichte solcher Werte können wiederum Dinge, die ihre instrumentelle Nützlichkeit für einen bestimmten Zweck beweisen, motivieren.

Ein Anliegen Frankfurts ist in diesem Zusammenhang die Betonung, dass die Vernunft jedenfalls keine Quelle solcher letzter Zwecke sein kann. Zum einen bezweifelt Frankfurt, dass Erfordernisse der Vernunft für sich genommen motivationale Kraft oder normative Autorität im Leben eines Menschen entfalten können.¹² Zum anderen bezweifelt er, dass letzte Zwecke, welche eine klare und eindeutige, stabile Integration des Wunschsystems bewirken, Produkt einer rationalen Entscheidungsfindung sein können.

Im Hintergrund dieses Arguments muss Frankfurts Argumentation gegen das im Wesentlichen auf Kant rekurrierende rationalistische Lager in der Ethik gesehen werden, welches moralische Imperative, die als autonomiegewährend definiert werden, in der Vernunftfähigkeit angelegt sieht, sodass autonomieverleihende Leitwerte aus rationaler Überlegung heraus gewonnen werden könnten.¹³ Obwohl die Frage der Moral in diesem Zusammenhang nicht unmittelbar relevant ist, muss Frankfurts Argument gegen den von ihm in dieser Weise definierten „Rationalismus“ angesprochen werden, da die Argumentation – unabhängig von der Frage, ob die besagte Anwendung der „Rationalität“ mit „Moral“ zu assoziieren ist oder nicht – verdeutlicht, inwiefern Frankfurt bestreitet, dass „Rationalität“ konzeptuell einen notwendigen Beitrag zur Integration der menschlichen Willensstruktur

¹¹ Für die deutsche Übersetzung, aus der die wörtlichen Zitate entnommen sind, siehe Frankfurt 2001e.

¹² Vergleiche auch den Aufsatz *Rationalism in Ethics* (Frankfurt 2000), der speziell dieser These gewidmet ist. „The requirements of rationality do not account for the specific and peculiar type of authority and force that moral principles enjoy“ (Frankfurt 2000, S. 263).

¹³ Diese Auffassung wird Kant zumindest von Frankfurt (insbesondere 2000) unterstellt. Eine alternative Kantinterpretation wird im dritten Teil dieser Arbeit noch angesprochen werden.

leistet.¹⁴

Obwohl Frankfurt mit Blick auf den „ethischen Rationalismus“ beteuert, dass der Absicht, den Gefahren des moralischen Skeptizismus durch eine rationalistische Begründung der Ethik zu entkommen, Respekt gebührt (vgl. Frankfurt 2000, S. 268f), hält er das Vorhaben einer rationalen Übereinkunft auf moralische Prinzipien – selbst wenn es als Theorie denkmöglich wäre – für ein unrealistisches und der Psychologie des Menschen sehr fernliegendes Projekt.¹⁵ Zum einen könne man, so Frankfurts Argument, beobachten, dass für Menschen verschiedene Dinge intrinsisch motivierend sind, nicht allein die Moral, beziehungsweise das Anliegen, moralisch zu handeln.¹⁶ Zum anderen muss man den Unterschied anerkennen, der zwischen einem Menschen besteht, der eine rational defizitäre Entscheidung trifft, und einem Menschen, der moralisch abscheulich handelt. Grund für moralischen Abscheu vor einer Person ist in der Regel nicht, dass diese Person einen Fehler in der Anwendung der Logik gemacht hat. Es ist entweder Unverantwortlichkeit oder eine in einem anderen Sinne fehlgeleitete Motivation, die wir an einer solchen Person verurteilen.¹⁷

Als Frankfurts Hauptanliegen bei dieser Darstellung lässt sich, wie bereits oben angedeutet, weniger die Frage der Moralbegründung, oder die Frage nach der Legitimität oder Illegitimität allgemeiner Handlungsregeln erkennen, als eine Veranschaulichung der These, dass volitionale Aktivität nicht ausschließlich in einer rein formalen Erkenntnisfähigkeit im logisch-mathematischen Sinne gründen kann. Ein vitales, integriertes Selbst hat letzte Zwecke, die konkreter und persönlicher motivieren als rationale Einsichten und zu denen das Selbst auch nicht durch rationales Nachdenken gelangt. Die letzten Zwecke, welche die volitionale Struktur wirksam integrieren, können ihren Ursprung notwendigerweise nicht in den allgemeingültigen Ergebnissen logischen Schließens haben. Die volitionale Struktur ist für ihre Integration auf Dinge angewiesen, welche die Person unmittelbarer bewegen, ihr persönlichere und dringlichere Gründe geben.

Der wesentliche Unterschied zwischen Frankfurts Vorstellung von Gründen und der Vorstellung, die Frankfurt dem „ethischen Rationalismus“ unterstellt, ist wahrscheinlich der

¹⁴ Außerdem: “Reason cannot, by its own inherent powers alone, show which principles are moral principles” (Frankfurt 2000, S. 268).

¹⁵ “Even if rationally based agreement concerning moral principles should be theoretically possible, the likelihood of actually reaching that sort of agreement might nonetheless be remote. It must be acknowledged, after all, that people cannot always be counted upon to listen to reason” (Frankfurt 2000, S. 269).

¹⁶ „Nun ist es meiner Meinung nach nicht sehr wahrscheinlich, daß das, was jeder von uns auf sich selbst bezogen für das Wichtigste hält, genau das gleiche ist. Mir scheint noch unwahrscheinlicher, daß die Sache, für die jeder von uns die größte Sorge trägt, das moralische Gesetz ist“ (Frankfurt 2001a, S. 171).

¹⁷ “[...] it is plainly not the error in reasoning itself that is then the basis for the complaint. Rather the person merits condemnation because of his irresponsibility or in virtue of the motivation by which his thinking was misguided. People are not morally blameworthy just because they reason badly, nor are they morally admirable just because they reason well” (Frankfurt 2000, S. 263).

von individueller Kontingenz auf der einen und formaler Allgemeinheit auf der anderen Seite. Nach der „rationalistischen“ Auffassung können Gründe für das Handeln aus der Vernunft generiert werden und haben damit den Charakter der Verallgemeinerbarkeit und prinzipiellen Gültigkeit für jedes vernunftfähige Wesen. Für Frankfurt dagegen ist es eine entscheidende psychologische Tatsache, dass die für einen Menschen handlungsauslösenden motivationalen Gründe, welche den volitionalen Apparat in einer klaren, verlässlichen und eindeutigen Weise als letzte Zwecke zwingen können, kontingenten Ursprungs sind.

Um die Herkunft letzter Zwecke, die unbedingt und unmittelbar und ohne weitere Begründung aus sich heraus motivieren, plausibel zu erklären, rekurriert Frankfurt auf kontingente Bindungen an Objekte, die dem einzelnen Menschen wichtig sind und die sein Wollen zwingen, die eindeutig zeigen, welche Wünsche für diesen Menschen verfolgt werden müssen und welche nicht. Ein solches Objekt kann eine andere Person, eine Familie oder ein Land sein. Es kann aber auch eine abstraktere Entität, wie etwa eine bestimmte Aufgabe oder ein moralisches oder nicht-moralisches Ideal (vgl. Frankfurt 2001a, S. 167; 2005, S. 46), sein. Frankfurt hat in diesem Zusammenhang den Begriff der Liebe („love“) eingeführt (vgl. Frankfurt 1999a, 2004). Damit soll weniger eine romantische Zweierbeziehung bezeichnet sein als vielmehr eine bestimmte Art der Bindung des Willens, die selbst nicht willentlich eingegangen wurde und auch nicht willentlich wieder aufgehoben werden kann. Dabei gibt es „keine Nötigungen der Logik oder der Rationalität, die uns vorgibt, was wir lieben sollen“ (Frankfurt 2005, S. 52). In den Bindungen, in denen wir uns bewegen, befinden wir uns nicht, zumindest nicht primär, unter rationaler Kontrolle. In die Bindungsverhältnisse, die uns volitional strukturieren, geraten wir mehr oder weniger zufällig.

Es gibt „heißere“ und „kältere“ Formen der Liebe (vgl. Frankfurt 2005, S. 46ff). Andere Menschen aus dem engeren sozialen Umfeld – Frankfurt hebt vor allen Dingen die eigenen Kinder hervor (vgl. Frankfurt 2005, S. 48) – sind meist Objekte einer eher „heißen“ Liebe. Aber es gibt auch „kältere“ Objekte, wie abstrakte weltanschauliche Ideen oder Projekte, die den Willen in einer Art und Weise strukturieren können, welcher der Struktur der Liebe zu engen Bezugspersonen analog ist. Dabei ist in der Regel keine einzelne dieser Strukturen absolut. Unser Selbst besteht aus vielen solchen Strukturen, die immer wieder in eine kohärente Ordnung integriert und miteinander vereinbart werden müssen. Wir lieben Verschiedenes und „manche Dinge lieben wir mehr als andere“. „Liebe kommt in Graden“ (Frankfurt 2005, S. 51). Aber durch jedes Phänomen von Liebe wird eine Bindung geschaffen, die dazu führt, dass wir uns um das geliebte Objekt sorgen („to care“). Innerhalb eines solchen Systems hat der Wille letzte Zwecke, die einem rationalen Urteil vorgängig sind und

selbst nicht weiter begründet werden müssen.

Das Phänomen des Liebens und Sich-Sorgens kann aus zwei Gründen die für eine fortlaufende, intakte Willensaktivität charakteristische Grundstruktur gewährleisten: Erstens ermöglicht die Sorge um ein geliebtes Objekt einen Selbstentwurf in die Zukunft hinein und damit willentliche Kontinuität im Handeln. Zweitens legt die Sorge um das betreffende Objekt dem Willen die seine Autonomie ermöglichende Notwendigkeit auf. Das Konzept des Sich-Sorgens („caring“) verdient deshalb intensivere Betrachtung.¹⁸

4. Sorge und Liebe

Das vorangegangene Kapitel hat verdeutlicht, dass eine Person, um ihr Wunschsystem in klarer, verlässlicher und nicht willkürlich aufhebbarer Weise zu integrieren, letzte Zwecke benötigt, welche die Person absolut motivieren. Fazit aus diesem Kapitel war, dass rationale Überlegungen und allgemeingültige, durch Vernunft gewonnene Wertungen nicht zur Stiftung letzter Zwecke mit derartig starker und zuverlässiger Wirkung auf den volitionalen Apparat fähig sind. Als Quelle letzter Zwecke wurde stattdessen die sorgende Bindung an geliebte Objekte vorgeschlagen, welche im nun folgenden Kapitel eingehender untersucht werden soll. Seine wesentlichen Überlegungen zum Begriff der Sorge hat Frankfurt in zwei Aufsätzen konzentriert. *The Importance of What We Care About*¹⁹ (1982) beschäftigt sich vorrangig mit den konzeptuellen Eigenschaften der Dinge, die zum Objekt der Sorge werden können. Der Aufsatz *On Caring*²⁰ (1999) hebt stärker die Bedeutung hervor, welche der Sorgestruktur als solcher für den Willen und dessen Autonomie zukommt. Der *erste Abschnitt* setzt sich dementsprechend mit der näheren Charakterisierung der Sorgeobjekte, beziehungsweise der Einstellung der Person zu diesen Objekten, auseinander, während der *zweite Abschnitt* die volitionale Struktur des Sich-Sorgenden beschreibt.

¹⁸ Obwohl das Konzept der Liebe möglicherweise noch weiter reichende Implikationen zulassen kann (vgl. dazu auch den Vorschlag von Quante 2000), werden Sorge und Liebe hier nicht getrennt besprochen, da die beiden Phänomene in Frankfurts Modell an den meisten Stellen eine durchaus analoge Funktion erfüllen.

¹⁹ Für die deutsche Übersetzung, aus der die wörtlichen Zitate entnommen sind, siehe Frankfurt 2001d.

²⁰ Für die deutsche Übersetzung, aus der die wörtlichen Zitate entnommen sind, siehe Frankfurt 2001f.

4.1. Die Objekte der Sorge und Liebe

Für die wirksame Integration ihres Wunschgefüges brauchen Menschen Dinge, um die sie „sich kümmern“, für die sie „Sorge tragen“. Diese Dinge sind für sie „bedeutsam“.²¹ Es ist wichtig zu betonen, dass Frankfurt in der Auseinandersetzung mit den konzeptuellen Eigenschaften der Sorgeobjekte niemals eine positive, intrinsische Charakterisierung solcher Objekte vornimmt, sondern immer nur auf ihre strukturelle Rolle für den Menschen Bezug nimmt. Um die Bedeutsamkeit der Sorgeobjekte für den Menschen richtig zu erfassen, muss zunächst drei Missverständnissen vorgebeugt werden: *Erstens* darf Bedeutsamkeit nicht mit moralischer Bedeutung oder Rechtfertigung verwechselt werden. *Zweitens* ist das Phänomen, dass man sich um etwas kümmert, nicht gleichbedeutend damit, dass man diese Sache „mag“, das heißt dass man eine positive affektive Einstellung zu dieser Sache hat. *Drittens* ist die Sorge um etwas nicht gleichbedeutend mit einer positiven evaluativen Beurteilung im Sinne einer positiven kognitiven Einstellung dieser Sache gegenüber. Hierin zeigt sich wiederum Frankfurts Annahme, dass sich das Affektive als mentale Einstellung mit einem subjektiven phänomenalen Gehalt und das Kognitive als mentale Einstellung mit rational beurteilendem Charakter sowohl streng voneinander als auch jeweils vom Volitionalen, dem psychischen Bewegungsmechanismus, unterscheiden. Diese drei Erläuterungen bezüglich der Sorgeobjekte und der Einstellung ihnen gegenüber sollen in den folgenden Unterpunkten einzeln besprochen werden, bevor in einem weiteren Unterpunkt ein Fazit daraus gezogen wird.

4.1.1. bedeutsam ≠ moralisch rechtens

Frankfurt expliziert deutlich, „daß die Frage danach, was am bedeutsamsten ist, unterschieden werden kann von der Frage, was moralisch rechtens ist“ (Frankfurt 2001d, S. 100). Menschen „tragen vielleicht Sorge für verschiedene Ideale, denen sie eine über ihr Leben gebietende Autorität einräumen, die aber nicht spezifisch ethischer Natur sein müssen“ (Frankfurt 2001d, S. 99). Ein ethisches Ideal, etwa das Anliegen, ein moralisch rechtschaffener Mensch zu sein, mag für das Leben einiger Menschen wichtiger, für andere weniger wichtig sein. Für manche mag es durchaus im Zentrum stehen. Dennoch sind moralische Pflichten in der Regel nicht das einzige, was für jemanden bedeutsam ist. Persönliche Loyalitäten oder Traditionen können mehr Gewicht haben. Oft kann es vorkommen, dass für jemanden etwas bedeutsam

²¹ Die Übersetzung von Veit Friemert (Frankfurt 2001d) übersetzt „to care“ sowohl mit „sorgen“, „Sorge tragen“ als auch mit „sich kümmern“ und „importance“ mit „Bedeutsamkeit“. Die Begrifflichkeiten werden hier teilweise übernommen.

ist, das mit der moralischen Pflicht in Konflikt steht. Frankfurt betont, dass es in solchen Fällen nicht notwendigerweise um einen Konflikt innerhalb der Pflichtenordnung gehen muss, bei der dann einer Pflicht der Vorrang vor einer anderen eingeräumt wird. Eine Person kann sich auch über die Rangordnung ihrer moralischen Verpflichtungen im Klaren sein und dennoch von etwas anderem motiviert sein, „weil es eine alternative Handlungsweise gibt, die ihr, was sie selbst betrifft, wichtiger ist, als den Forderungen der Moral zu entsprechen“ (Frankfurt 2001d, S. 100). Frankfurt bezieht dabei noch keine Stellung zur Frage, ob und in welchem Maße so etwas moralisch zulässig ist. Er betont lediglich die Tatsache, dass wir für unsere Selbstbildung Dinge brauchen, die für uns bedeutsam sind und dass die Moral dabei höchstens ein Kandidat sein kann. Dass einem etwas bedeutsam ist, kann verschiedene Dimensionen haben. Die moralische ist weder die einzige noch die vorrangige und keinesfalls darf Empfänglichkeit für Bedeutung als identisch mit der moralischen Bewertungsfähigkeit des Menschen angesehen werden.

4.1.2. sich um etwas kümmern ≠ etwas mögen/ haben wollen (wünschen)

Die Struktur der Sorge ist eine wesentlich volitionale. Man denke daran, dass der Wille eine Kraft ist, die darauf abzielt, unmittelbar in Handlung überzugehen. Der Wille wird durch die effektiven Wünsche, diejenigen Wünsche, die tatsächlich im Handeln wirksam werden, gebildet (vgl. Frankfurt 2001g, S. 69). Hier ist auch die Anmerkung hilfreich, dass sich ein bloßer Wunsch und ein Wunsch, der Wille ist, nicht im propositionalen Gehalt unterscheiden. An der sprachlichen Formulierung ist nicht zu erkennen, ob jemand etwas nur wünscht oder auch will. „[W]enn jemand entschlossen bekunden würde, er wünsche X nicht bloß, sondern wolle es, so kann sich die Richtigkeit dessen, Frankfurt folgend, erst im Handeln zeigen“ (Kusser 2000 S. 87). Wer sich um eine Sache kümmert, hat mehr als einen bloßen Wunsch in Verbindung mit dieser Sache. Die Sache hat Bezug zu seinem Willen. Wer sich kümmert, kümmert sich aktiv. Wer sich kümmert, strukturiert sein Handeln in Ausrichtung auf das Gut, um das er sich kümmert. Frankfurt spricht ausdrücklich die Möglichkeit an, dass jemand aufhören kann, sich um eine Sache zu kümmern, ohne aufzuhören, diese Sache zu mögen und ein positives Gefühl ihr gegenüber zu haben (vgl. Frankfurt 2001d, S. 101f). Mangelndes Selbstvertrauen oder die Aussicht, dass die eigene Fürsorge keinen Unterschied macht, können eine Sorgestruktur zerstören. Die Sache vermag es nicht mehr, den Menschen volitional zu bewegen. Dennoch kann sie ihn noch emotional affizieren und Wünsche auslösen (ebd.).

Hier zeigt sich der für Frankfurt wesentliche Unterschied zwischen einer affektiven und einer volitionalen Einstellung besonders deutlich. Sich um etwas zu kümmern, bedeutet mehr als nur eine affektive Einstellung dazu zu haben. In Extremfällen kann die affektive Einstellung gegenüber einem Objekt der Sorge sogar negativ sein. Wir können aktiv für etwas Sorge tragen, das wir widerlich finden (vgl. Frankfurt 2005, S. 47). Als Beispiele, welche Frankfurt nicht ausdrücklich nennt, die aber die Plausibilität dieser These erhöhen können, ließen sich engagiert und gewissenhaft angenommene Pflegeverpflichtungen in Härtefällen anführen.

4.1.3. für eine Sache Sorge tragen ≠ einer Sache objektiven Wert beimessen

Das Phänomen der Sorge ist auch unterschieden von einer kognitiven Bewertung oder Überzeugung. Für eine Sache Sorge zu tragen, setzt kein positives Werturteil über die Sache voraus, das der sorgende Mensch für objektiv hält. Als Beispiel dafür könnte die Sorge um einen geliebten Menschen gelten, der bei einer kriminellen Unternehmung, die man selbst als moralisch und objektiv falsch beurteilt, sein Leben riskiert.

Ein sorgender Mensch braucht nicht einmal die Überzeugung, dass die umsorgte Sache überhaupt etwas wert ist (vgl. Frankfurt 2005, S. 42f). Die Bedeutsamkeit für den Sorgenden gründet allein in der Tatsache, *dass* er sich darum sorgt (ebd.). Nun mag die Möglichkeit einer solchen Tatsache, die als völlig voraussetzungslos postuliert wird, fragwürdig scheinen. Die Plausibilität einer Zugangsweise, welche ohne weitere Rückfrage bei Sorgebeziehungen als Tatsachen ansetzt, soll an dieser Stelle jedoch noch nicht in Frage gestellt werden (siehe später Teil III Kap. 1.1.). Zunächst soll Frankfurts Argument, welches zumindest aus einem bestimmten Blickwinkel der Selbsterfahrung eines Sorgenden heraus eine gewisse Überzeugungskraft gewinnt, verständlich werden:

Die Sorgebeziehung gründet nach Frankfurt nicht in einem intrinsischen Wert des Sorgeobjekts. Es ist bei Sorgebeziehungen sogar eher die Regel, dass es neben ihnen noch die rationale Einsicht gibt, dass das Objekt der Sorge die besondere Sorge nicht aufgrund einer objektiv auszeichnenden Qualität verdient (ebd.). Wir können uns für bestimmte gesellschaftliche Ziele mehr engagieren als für andere, weil sie uns persönlich wichtiger sind oder wir engeren Bezug zu ihnen haben, ohne der Überzeugung zu sein, dass ihnen allgemein und objektiv die höhere politische Priorität zusteht. Das Ausmaß unserer Sorge spiegelt keinen rational bemessenen Wert wider. Am besten lässt sich dieser Umstand wiederum am Bild der Sorge für die eigenen Kinder veranschaulichen. Die Tatsache, dass wir die eigenen Kinder viel mehr und mit größerer Unbedingtheit lieben als fremde Kinder, ist nicht davon abhängig,

dass wir davon überzeugt sind, die eigenen Kinder hätten als Menschen einen um so vieles größeren objektiven Wert als alle anderen. Wir können ein eigenes Kind sogar ohne Informationen über seine objektiven Eigenschaften lieben – etwa ein ungeborenes oder entfernt aufgewachsenes Kind (vgl. Frankfurt 2005, S. 43f).

Oftmals besteht Liebe sogar der rationalen Einsicht zuwider, dass der betreffende Mensch oder der betreffende Gegenstand „seiner inneren Natur nach vollkommen schlecht“ (Frankfurt 2005, S. 43) ist und die Liebe nicht verdient. Als Beispiel ließe sich die fortgesetzte Liebe zu einem Kind anführen, das sich als undankbar erweist oder erhaltene Ressourcen in unvertretbarer Weise einsetzt. Das ist für einen Liebenden zwar eine unglückliche Situation, greift aber nicht in die Wirksamkeit der Bindung ein.

Die Wahrnehmung [eines] Werts ist keine unverzichtbar *bildende* oder *gründende* Bedingung der Liebe. Was den Liebenden zur Liebe bringt, muss nicht der wahrgenommene Wert dessen sein, was er liebt. Die wirklich wesentliche Beziehung zwischen Liebe und dem Wert des Geliebten liegt in der entgegengesetzten Richtung. Wir lieben die Dinge nicht zwangsläufig deshalb, *weil* wir ihren Wert erkennen [...]. Vielmehr *gewinnt* das, was wir lieben, notwendig an Wert für uns, *weil* wir es lieben (Frankfurt 2005, S. 43).

4.1.4. Fazit

Die für die Integration der Willensaktivität notwendigen Bindungen sind demnach nicht nur kontingent, sie beruhen auch auf keinem außerhalb der Willensaktivität liegenden Wert, der kognitiv erfasst wird. Ebenso wenig hängen sie von affektiven Einstellungen ab. Wenn jemand sich um etwas sorgt, geht es nicht darum, was jemand „glaubt“ oder „fühlt“ (vgl. Frankfurt 2005, S. 47). Die Sorge ist eine „Konfiguration des Willens“ (ebd.). Eine solche volitionale Konfiguration „prägt die Disposition und das Verhalten“ (ebd.). Objekte der Sorge sind für einen Handelnden letzte Zwecke, die ohne weitere Rückfrage und Begründungsbedürftigkeit motivieren. Zusammenfassend ließe sich folgern: Der Akteur – die im Handeln aktive volitionale Einheit – ist in Bewegungsstruktur und innerer Konfiguration das Erzeugnis kontingenter Bindungsstrukturen, in die er eingelassen ist. Der psychische Mechanismus, welcher der personalen Struktur Handlungswirkung verleiht, ist eine kontingente, strukturell im System der Psyche angelegte Dynamik, welche nicht notwendig als subjektiver Gefühlsgehalt oder als objektives Werturteil im Bewusstsein repräsentiert sein muss und welche sich in ihrer Tendenz auch nicht notwendig mit den Gefühlsgehalten und Werturteilen decken muss. Die emotionale und kognitive Bewertung der Umweltstruktur,

innerhalb der sich der personale Wille bewegt, ist ebenso wenig unmittelbar relevant wie die unabhängigen, intrinsischen Eigenschaften dieser Umweltstruktur.

Die Struktur der inneren Dynamik, welche die Sorge generiert, soll nun im nächsten Abschnitt genauer betrachtet werden.

4.2. Die Struktur der Sorge

Nachdem mit der Besprechung der drei Abgrenzungen, welche klärend für das Verständnis der Sorgeobjekte sind, eine erste Vorstellung von Frankfurts Konzept der Sorge vermittelt wurde, sollen in diesem Abschnitt nun die inhärenten Eigenschaften der Sorgestruktur des Willens als solche expliziert werden.

Der Struktur des Sich-Sorgens sind im Wesentlichen zwei Eigenschaften inhärent: Erstens ist die Sorge grundsätzlich „prospektiv“ und gibt dem Willen Fortsetzung in die Zukunft. Zweitens schafft die Sorge „Notwendigkeit“ und ist damit wichtige Grundvoraussetzung für die Integration der Willensstruktur (vgl. Frankfurt 2001d).

Beide Eigenschaften der Sorge schaffen die Möglichkeit der Autonomie eines personalen Selbst, welche in der effektiven und zeitstabilen Intaktheit einer bestimmten internen Arbeitsstruktur des Willens besteht.

Die interne Arbeitsstruktur des Willens – unabhängig von den Elementen, an denen diese Struktur fixiert ist – bildet das Kernelement in Frankfurts konzeptueller Arbeit.

Dafür spricht auch der Umstand, dass sich Frankfurts Augenmerk von den kontingenten, für sich genommen belanglosen Objekten der Sorge hin zur abstrakten Struktur des Sich-Sorgens an sich und deren losgelöster Betrachtung verschiebt.²² Die beiden strukturellen Eigenschaften der Sorge sollen im Folgenden gesondert dargestellt werden.

4.2.1. Die Prospektivität der Sorge

Wiederum ist es eine spezifische strukturelle Eigenschaft, die das Volitionale von affektiven Einstellungen wie (einfachen) Wünschen oder kognitiven Einstellungen wie Überzeugungen unterscheidet. Das Vorhandensein von einfachen Wünschen und Überzeugungen, so Frankfurt, ermöglicht noch kein „fortlaufendes Subjekt“:

²² Frankfurt begründet diese Verlagerung seines Augenmerks auch ausdrücklich: „Dass uns an etwas liegt, ist wichtiger als die Wichtigkeit dessen, woran uns liegt“ (Frankfurt 2001f, S. 210). Die Passage wird im Folgenden im Text nochmals aufgegriffen.

Wünsche und Überzeugungen können in einem Leben vorkommen, das bloß aus einer Abfolge einzelner Momente besteht, wobei das Subjekt keines dieser Momente – weder während des Eintretens noch in der Antizipation noch in der Erinnerung – als ein in seiner eigenen fortlaufenden Lebensgeschichte mit andern integriertes Element erkennt (Frankfurt 2001d, S. 102).

Frankfurt stellt affektive und kognitive Einstellungen als bloß momentane Zustände im Kopf eines Lebewesens vor. Sie können theoretisch von beliebig kurzer Dauer sein und beinhalten keinerlei Interesse an ihrem eigenen Fortbestand. Sie führen darum auch nicht zu gezielter Aktivität in der Welt. Einfache Wünsche und Überzeugungen besitzen kein „innewohnendes Beharrungsvermögen“ (ebd.). Erst die Bindung des Willens an ein Objekt der Sorge spannt die volitionale Struktur auf, die Kontinuität erzeugt:

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, der Art des Falles nach, als in komplexerer Weise miteinander verbunden. Beides bewirkt und erfordert ihre fortlaufende Sorge dahingehend, was sie mit sich selbst anfängt und was in ihrem Leben geschieht (Frankfurt 2001d, S. 102).

Ein integriertes Selbst, also eine Person, die Klarheit über ihre Prioritäten besitzt, die Klarheit darüber besitzt, mit welchen Wünschen sie sich identifiziert und welche ihr äußerlich sind, ist in wesentlicher Weise durch Sorgestrukturen charakterisiert. Sie hat Dinge, an denen ihr um ihrer selbst willen liegt und die sie auch in Zukunft erhalten möchte. Vor allem hat sie aber – vermöge dieser Dinge, an die sie gebunden ist – Wünsche, an denen ihr liegt. Dem Sorgenden liegt Frankfurt zufolge nicht nur an dem Objekt seiner Sorge, sondern ihm liegt auch an der Tatsache, dass ihm an etwas liegt. Frankfurt sagt sogar: „Dass uns an etwas liegt, ist wichtiger als die Wichtigkeit dessen, woran uns liegt“ (Frankfurt 2001f, S. 210).

Die Identifikation mit einem Wunsch in Bezug auf ein Objekt, an das eine sorgende Bindung besteht, ist mehr als eine bloße Zustimmung zu einem Wunsch und sie ist insofern prospektiv, also in die Zukunft gerichtet, als sie notwendigerweise auch damit verbunden ist, dass die sorgende Person darauf achtet, „daß jener Wunsch weiterhin eine wichtige Position in ihrer Hierarchie von Präferenzen behält“ (Frankfurt 2001f, S. 209). Selbst dann, wenn man den betreffenden Wunsch aufgrund eines konfligierenden Wunsches von höherer Priorität in der Handlungsführung zurückstellt, gibt man ihn nicht einfach auf, sondern beabsichtigt, dass er dann, wenn er an der Reihe ist, handlungswirksam werden soll (ebd.). Ist ein Wunsch integraler Bestandteil ihres Selbst, dann will ihn eine Person nicht nur befriedigen, sondern

will vor allem auch, dass dieser Wunsch fortbesteht. „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“ (Frankfurt 2001f, S. 209).

Mit der Wahl seiner Beispiele suggeriert Frankfurt, dass aufgrund dieser Zukunftsorientierung bestimmte Objekte, wie etwa Kinder oder Partner, eher dafür disponiert sind, zu Sorgeobjekten zu werden als Beiläufigkeiten oder langfristig schädliche Dinge, hält aber fest, dass die Eignung der Objekte für sich betrachtet keinen Ausschlag gibt, ob und in welchem Maße sie zu Objekten unserer Sorge werden (vgl. Frankfurt 2001f, S. 210).

Unabhängig vom Sorgeobjekt und dessen objektiven Eigenschaften hat die Sorge selbst eine innere Struktur, die für die Person einen Eigenwert besitzt.

Frankfurt geht sogar so weit, zu sagen, dass nicht die Objekte, an denen sich die Sorgestrukturen fixieren, sondern die Sorgestruktur an sich das primär Wichtige für die Person ist. Das, was für die Person intrinsisch wertvoll ist, ist die Tätigkeit des Sich-Sorgens, und nur weil „diese intrinsisch wertvolle Tätigkeit ohne einen letzten Zweck unmöglich ist, kommt ihrem letzten Zweck instrumenteller Wert zu“ (Frankfurt 2001e, S. 150).

Die Dinge, die um ihrer selbst willen und ohne weitere Begründung motivieren, sind also auf einer sich der Willkür entziehenden Ebene doch begründet in der Notwendigkeit, sich um etwas sorgen zu müssen.

Die Plausibilität dieser Zirkularität, die Frankfurt zufolge offenbar besteht, obwohl sie von der Person, damit sie funktioniert, nicht als solche wahrgenommen werden darf, wird in dieser Arbeit an anderer Stelle noch einmal in Frage gestellt (vgl. Teil III Kap. 1.1.).

An dieser Stelle soll zunächst die Bedeutung klar werden, die Frankfurt den Sorgestrukturen beimisst: Könnte ein Mensch keine Sorgestrukturen mehr generieren, würde, so Frankfurt, seine Willensaktivität den Status des Personseins verlieren. „Das allgemeine Funktionieren des Geistes vermindert sich [...] und] der bloße Fortbestand psychischer Tätigkeit [wird] untergraben“ (Frankfurt 2001e, S. 148).

Frankfurt betont auch, dass sich Personen notwendig „produktiv betätigen, also arbeiten (Frankfurt 2001f, S. 128)“ müssen. Sie müssen immer aktiv für etwas Sorge tragen, da sonst die personale Willensstruktur, die sich in die Zukunft fortsetzt, erlöschen würde. Das wiederum „droht dann [...] das tätige Selbst auszulöschen“ (Frankfurt 2001e, S. 148). Langeweile und Gleichgültigkeit sind existentielle Bedrohungen für das stabile, integrierte Selbst. Sie sind sogar „letztlich gleichbedeutend mit dem Beenden bewußter Erfahrung überhaupt“ (ebd.). Ihnen zu entfliehen ist nicht nur ein Unlustvermeiden, „sondern ein ganz elementares Bedürfnis nach psychischem Überleben“ (ebd.).

Die prospektive Struktur der Sorge ist damit ein wesentliches Strukturmerkmal von Personen, die in ihrem Selbst²³ „beharren“ (vgl. Frankfurt 2001d, S. 102) wollen.

4.2.2. Die volitionale Notwendigkeit

Die Tatsache, dass uns Dinge wichtig sind, bewirkt, dass wir unser psychisches Leben, unsere personale Willensaktivität – die wesentlich Tätigsein mit Blick in die Zukunft ist – prospektiv fortsetzen können. Im Zuge dessen muss zugleich bewirkt werden, dass für die Fortsetzung unserer Willensaktivität Notwendigkeiten geschaffen werden. Der Gedanke der Notwendigkeit spielt auch in *Identification and Wholeheartedness* (1987) eine Rolle, wo die These vertreten wird, dass man sich durch entschlossene Selbstverpflichtung so mit einem bestimmten Wunsch als dem Willen identifizieren kann, dass weder Fragen noch Zweifel im Raum stehen und jede weitere Reflexion sich schlichtweg erübrigt (vgl. Frankfurt 2001c, S. 128). Bestimmte Sorgestrukturen sind demnach integrale Konstituenten der eigenen personalen Willensstruktur, was bedeutet, dass die jeweilige Willensstruktur bestimmten Notwendigkeiten unterliegt. Notwendigkeiten in diesem Sinne sind völlig „kontingente Notwendigkeiten“ (Frankfurt 2001a, S. 179). Sie dürfen nicht in der Art von logischer oder kausaler Notwendigkeit gedacht werden (Frankfurt 2001d, S. 105). Es handelt sich um volitionale Notwendigkeit (vgl. ebd.).

Als beispielhafte Aussage, in der die menschliche Erfahrung des Genötigtseins des eigenen Willens zum Ausdruck kommt, erwähnt Frankfurt die Aussage Martin Luthers vor dem Reichstag zu Worms, als dieser sich weigert, seine Thesen zu widerrufen und dabei gesagt haben soll: „Hier stehe ich! *Ich kann nicht anders*“ (vgl. Frankfurt 2001d, S. 105). Ein Mensch, der hinter einem solchen Statement steht, erlebt sich durch diese Erfahrung des Nicht-Anders-Könnens aber keineswegs als unfrei. Subjektiv erlebt der Mensch diese Nötigung, wie Frankfurt nahelegt, sogar als höchste Steigerung seiner Freiheit. Dem Menschen ist vollkommen klar, dass der in der geschehenden Handlung wirksame Wunsch sein ureigenster Wille ist, ein integrales Konstituens seiner selbst, welches hier wirkt.

²³ Intuitiv scheint zwischen einer „Person“ und einem „Selbst“ ein geringfügiger Unterschied zu bestehen, den Frankfurt nicht genau definiert (der hier auch nicht weiter wichtig ist), den ich aber darin sehen würde, dass Personalität nur das Vorhandensein einer distinkten Willensinstanz voraussetzt, während ein Selbst zu haben, eine eindeutiger und elaboriertere, partikuläre Identität mit einer Kohärenz über eine ganze Lebensspanne zu haben bedeutet. Beide Konzepte hängen aber selbstverständlich zusammen und Personalität ist sicherlich die Grundform eines Selbst. Dass sich Frankfurt von der technischen Definition einer Person (1971) immer mehr auf die Frage nach der Entwicklung und Gestaltung eines Selbst zubewegt, ist möglicherweise der Notwendigkeit geschuldet, auf das u.a. von Watson aufgezeigte Regressproblem zu reagieren. Um ein plausibles Konzept einer in ihrer Willensfreiheit stabilisierten, autonomen Person vorzulegen, muss auf ein gehaltvolleres Konzept zurückgegriffen werden, als es der ursprüngliche technische Begriff der Person bietet.

Derart klar und eindeutig die Willensstruktur durchzusetzen, mit der man sich geschlossen identifiziert, kann als der Kerngedanke in Frankfurts Autonomiekonzeption bezeichnet werden. Dabei ist sehr wichtig festzuhalten, dass es gerade nicht darum geht, sich frei aus verschiedenen Optionen auszuwählen, welchen Willen man haben möchte – oder genauer: welche Volition zweiter Ordnung auf die Erstordnungsebene durchschlagen soll. Es geht allein um die Tatsache, *dass* man diese Volition hat und dass sie ohne Irritation durchschlägt bis ins Handeln.

Im Gegensatz zur Süchtigen wider Willen, der es nicht gelingt, den Willen zu haben, den sie (per Volition zweiter Ordnung) haben möchte, hat die volitional Genötigte genau den Willen, den sie haben will. Sie kann wollen, was sie will. Nur kann sie nicht – um im Stufenmodell die theoretisch mögliche höhere Ebene einzunehmen – wollen, was sie wollen will. Sie muss das wollen, was sie will. Ihre Willensstruktur hat eine ihr innewohnende Notwendigkeit. Obwohl diese Notwendigkeit der Willensstruktur eine kontingente Notwendigkeit ist und durch nicht willentlich eingegangene Bindungen an Elemente der Umwelt geschaffen wird, wird diese Notwendigkeit im Handlungsprozess nicht als von außen kommend wahrgenommen. Durch die Erfahrung einer solchen Notwendigkeit wird einem vielmehr erst deutlich, welches die integralen Bestandteile des eigenen Selbst sind. Das integrierte, in sich geschlossene Selbst mit klaren Grenzen nach außen ist erst das Produkt der Erfahrung einer solchen volitionalen Notwendigkeit.

So wie das Wesen eines Dreiecks aus seinen notwendigen Eigenschaften besteht, so besteht das Wesen eines Menschen aus den Unabweisbarkeiten seines Willens. Die Grenzen seines Willens bestimmen seine Gestalt als Person (Frankfurt 2001e, S. 159).

Die Erfahrung volitionaler Notwendigkeit, die Erfahrung, dass man klare Grenzen und eine notwendige Struktur hat, kann wahrscheinlich als das betrachtet werden, was die autonome Person nach Frankfurt auszeichnet. Wann immer die Zugkraft einer solchen Notwendigkeit schwächer wird oder das notwendig Gebotene weniger eindeutig empfunden wird, verliert die Person an Geschlossenheit und büßt dadurch Autonomie ein. Paradebeispiel von Bindungsstrukturen, die volitional nötigen, ist wiederum die Liebe zu einem anderen Menschen.²⁴ An diesem Beispiel kann man noch einmal klar den Charakter der volitionalen Notwendigkeit aufzeigen: Die sorgende oder liebende Bindung gibt dem Willen Notwendigkeit, unterliegt selbst aber nicht der Kontrolle des Willens. Der Liebende ist vom

²⁴ Vgl. auch Frankfurt 1999a (für die zitierte deutsche Übersetzung 2001a) – *Autonomy, Necessity, and Love*, der einzige Aufsatz, der Autonomie im Titel thematisiert.

Objekt seiner „Liebe eingenommen. Der Wille des Liebenden wird rigoros genötigt. Liebe ist keine Frage der Wahl“ (Frankfurt 2001a, S. 175). Auch „Wandlungen des Willens unterliegen nicht unserer volitionalen Kontrolle“ (Frankfurt 2001a, S. 176).

Die unterschiedlichen Bindungsverhältnisse, die den Willen konfigurieren, unterliegen also nicht dem Willen – ja, dürfen ihm gar nicht unterliegen, da sonst, so Frankfurts Annahme, dem Willen an Geschlossenheit, der Person an Integrität und klarer Identität mangeln würde. In der Liebe zu einem anderen Menschen wird das besonders deutlich: „Der Wert einer Liebe wäre verloren, könnten wir per Willensakt entscheiden, zu lieben oder nicht zu lieben“ (Frankfurt 2001b, S. 164).

Würde ein Mensch nichts so lieben oder sich so um es sorgen, dass es seinem Willen Notwendigkeiten auferlegt, würde das passieren, was bereits in *Freedom of the Will and the Concept of a Person* als Paralyse oder Zerfall der Person beschrieben wurde (vgl. Frankfurt 2001g, S. 77). Nicht in der Lage zu sein, wirksame Bindungen einzugehen, welche Notwendigkeit schaffende Sorgestrukturen aufspannen, bedeutet, eine instabile Person zu sein und keine Autonomie zu erreichen. Da man solche Bindungen nicht aus vernünftiger Überlegung heraus generieren oder mit rationaler Entscheidung einfach eingehen kann, sondern von ihnen „eingenommen“ werden muss (vgl. Frankfurt 2001a, S. 175), ist es der Ermöglichung personaler Autonomie – so Frankfurt – abträglich, in einer Gesellschaft zu viele Handlungsoptionen und zu viele verschiedene Wertkonstellationen zur Verfügung zu stellen. In *On the Necessity of Ideals*²⁵ (1993) vertritt er die These, dass „mit wachsender Bandbreite verfügbarer Optionen [...] ein Mensch die Erfahrung macht, daß sein Wille, zu entscheiden und zu wählen, geschwächt wird. [...] Die Zunahme der Optionen, die ein Mensch hat, kann sein Identitätsgefühl schwächen“ (Frankfurt 2001b, S. 157). Das legt die Interpretation nahe, dass Frankfurt in diesem Text für ein Lebensumfeld plädiert, in dem der Wille eines Menschen durch Eingelassen-Sein in fraglose und selbstverständliche Verbindlichkeiten gebunden ist. Denn

[w]enn er seinen Willen beliebig festlegt, besitzt er im eigentlichen Sinne keinen Willen, bis er festgelegt hat, welchen Willen er wählt. Und bis er diese Entscheidung trifft, scheint er keine willensmäßigen Voraussetzungen dafür zu erfüllen, eine wirklich eigene Wahl zu treffen: Er kann keine wirklich autonome Entscheidung treffen, bis er eine Entscheidung darüber trifft, wie er Entscheidungen treffen soll (Frankfurt 2001b, S.158).

Die Entscheidung, wie man Entscheidungen treffen soll, muss also gewissermaßen immer

²⁵ Für die deutsche Übersetzung, aus der die wörtlichen Zitate entnommen sind, siehe Frankfurt 2001b.

schon getroffen sein: Durch Sorgestrukturen, in die der Mensch eingelassen ist. Die konkreten Objekte der Sorge, an die man gebunden ist, sind dabei – wie bereits angesprochen – eigentlich nur instrumentelle Faktoren für die Bildung eines Selbst. Ihre Beschaffenheit und intrinsische Natur ist für diese Funktion im Grunde irrelevant.

Die Entstehung der Sorgestrukturen ist de facto kontingent, aber für Frankfurt ist dieser Punkt – wie die gesamte Außenperspektive und die objektive Qualität der sozio-relationalen Strukturen, in denen eine volitionale Einheit operiert – kein Problem, das großer Diskussion wert wäre. Die Objekte der Sorge und die Strukturen, die sie erzeugen, dürfen und müssen nach Meinung Frankfurts gar nicht evaluiert oder näher beschrieben werden. Hier die kritische Evaluation zu weit reichen zu lassen, würde nur das Auftreten als integrierte, volitionale Einheit unmöglich machen, die Intensität der erfahrbaren Selbstwirksamkeit vermindern und letztendlich die Autonomie der Person schwächen.

5. Frankfurts Autonomiebegriff

Der erste Teil dieser Arbeit hat nach Einführung der Termini „Person“ und „Willensfreiheit“ die Idee des zur Einheit integrierten Selbst vorgestellt. Als Vorkommnis personaler Autonomie kann die Aktivität einer Willensstruktur bezeichnet werden, in der ein integriertes Selbst als Einheit wirksam ist. Voraussetzung dafür ist eine erfolgreiche Integration des Wunschgefüges, wodurch klare Grenzen des Selbst gesetzt werden, die es einer Person ermöglichen, die in ihrem Handeln zum Ausdruck kommende Willensaktivität als die ihre zu erleben. Das Handeln steht unter der *guidance* der Person.

Da es sich dabei um eine Aktivität, das heißt um eine prozessuale Verwirklichung, handelt, muss der beschriebenen Willensstruktur eine Tendenz zum Fortlaufen in die Zukunft innewohnen, die darüber hinaus mit der Fähigkeit verbunden ist, sich durch eindeutige innere Nötigungen intakt und geschlossen zu halten. Diese Eigenschaften erhält die Struktur des Willens durch Bindungen, in die sie eingelassen ist, die sie aber nicht aufgrund eines rationalen Urteils frei wählen kann. Diese Bindungen bestehen zwar zu Objekten in der Umwelt, welche die Person umgibt, die Eigenschaften der Objekte selbst werden von Frankfurt aber nicht positiv definiert. Konzeptuell wichtig ist lediglich die Tatsache, dass die Objektbindungen zu einer bestimmten Struktur des Willens beitragen, nicht der Charakter der Objekte selbst.

In der Explikation des Autonomiebegriffs lassen sich zwei prominente Aspekte erkennen, unter denen Frankfurts Konzeption betrachtet werden kann:

Den ersten Aspekt möchte ich in dieser Arbeit als den „Aspekt der Kontingenz“ weiterbehandeln. Den zweiten Aspekt nenne ich den „Aspekt der Unabhängigkeit“.

Der „Aspekt der Kontingenz“ umfasst zum einen die These, dass die individuelle Willensstruktur eine Formung der Psyche unter dem Einfluss zufälliger Bindungen an zufällige Umweltstrukturen ist, und zum anderen die These, dass ein souveränes rationales Urteilsvermögen keinen privilegierten Beitrag zur Entstehung der integrierten volitionalen Einheit leistet.

Der „Aspekt der Unabhängigkeit“ beinhaltet die „Internalismusthese“, das heißt die These, dass für die Analyse des autonomen Willens keine definatorisch festlegbaren Eigenschaften der externen Gegebenheiten, sprich der Sorgeobjekte, erforderlich sind. Diese These besagt, dass sich eine Untersuchung des Phänomens „Autonomie“ nur auf die strukturelle Beschreibung interner Funktionen stützen kann und keine Möglichkeit hat, eine Analyse der externen Strukturen systematisch einzubeziehen.

Der zweite Teil der Arbeit soll Frankfurts Konzeption unter genau diesen beiden Aspekten kritischer beleuchten.

II

Kritische Analyse des volitionalen Strukturmodells: Frankfurts Dilemma

Die Darstellung von Frankfurts Konzeption personaler Autonomie als innerpsychische Bedingung der Selbstwirksamkeit hat zwei zentrale Aspekte dieser Konzeption zutage treten lassen. Zum einen wurde ein „Aspekt der Kontingenz“ deutlich. Dieser umfasst erstens die These von der zufälligen Ausbildung der Willensstruktur innerhalb kontingenter Umweltstrukturen und zweitens die These von der Unmöglichkeit souveräner rationaler Kontrolle. Mit dieser Annahme der Kontingenz und letztendlich, objektiven Unbegründbarkeit, warum es zu einem Willensphänomen und zu einer entsprechenden Ausprägung desselben gekommen ist, ist die Implikation eines „Aspektes der Unabhängigkeit“ verbunden. Dieser beinhaltet die These, dass die Beschaffenheit der Umweltstrukturen nicht unmittelbar in die Analyse der Willensstruktur einbezogen werden kann, da sich angesichts der Kontingenz keine exakte Definition geben lässt, welche Eigenschaften die Umweltstrukturen, auf denen die Ausbildung eines autonomiefähigen Willens beruht, notwendigerweise erfüllen müssen.

Im zweiten Teil dieser Arbeit soll ein Dilemma aufgezeigt werden, vor welchem die Konzeption Frankfurts im Zusammenhang mit diesen beiden Aspekten steht.

Zunächst wird die Tragweite, welche die beiden besagten Aspekte innerhalb von Frankfurts Modell der volitionalen Struktur entfalten, intensiver untersucht.

Das *erste Kapitel* widmet sich dem „Aspekt der Kontingenz“. Die zentrale Bedeutung dieses Aspektes und seine volle Tragweite innerhalb von Frankfurts Konzeption wird veranschaulicht, indem zunächst Reaktionen Frankfurts auf kritische Einwände gegen die von ihm formulierte Lösung des Regressproblems („Regress- und *ab initio*-Problem“; Abschnitt 1.1.) besprochen werden. Die Art und Weise, auf die Frankfurt argumentativ mit den Einwänden und Gegenvorschlägen umgeht, lassen eine Argumentationsstrategie deutlich werden, die mit einleuchtenden Verweisen auf die empirische Beschaffenheit der psychischen Natur des Menschen zu überzeugen versucht. Aus der Analyse dieser Argumentationsstrategie kann geschlossen werden, dass Frankfurt sich der Forderung, die Entstehung der volitionalen Strukturen und das Gelingen ihrer Integration expliziter zu begründen, aus Gründen verwehrt,

die sich unmittelbar aus dem zentralen Anliegen seines Ansatzes erklären: Die große empirische Variabilität und letztendliche Kontingenz gelingender volitionaler Integration, die aufzuzeigen als Frankfurts Hauptanliegen bezeichnet werden darf, motiviert die Schlussfolgerung, gelingende volitionale Integration und damit das Phänomen der Handlungswirksamkeit eines personalen Willens könne ausschließlich als empirisches Faktum konstatiert werden. Die Tatsache, dass es Phänomene integrierten Willens gibt, zeigt sich empirisch in der Erfahrung personaler Handlungswirksamkeit.

Die genaue Art und Weise, auf welche ein solches Phänomen entstanden ist und auf welche es durch die jeweiligen Umweltkonstellationen unmittelbar hervorgebracht wurde, entzieht sich jedoch definatorischer Theoriebildung. Diese wesentliche aus Frankfurts Argumentationsstrategie sprechende Aussage bildet das zentrale Moment des Kontingenzaspektes und begründet in weiterer Folge den strikt internalistischen Zugang zur volitionalen Struktur, der im zweiten Kapitel als „Aspekt der Unabhängigkeit“ genauer untersucht wird.

Das erste Kapitel diskutiert im Zusammenhang mit dem Kontingenzaspekt neben den Reaktionen auf das Regressproblem außerdem noch das „Problem der Wunschgenese“²⁶ (1.2.). Frankfurts Argumentationsstrategie im Umgang mit diesem Kritikstrang veranschaulicht eine weitere im Kontingenzaspekt implizierte Eigenschaft von Frankfurts Konzeption, welche sich aus der beschriebenen psychologischen Empirie ableitet, nämlich die grundsätzliche Unmöglichkeit für einen Menschen, seine Willensstruktur von einer völlig souveränen, prozedural unabhängigen Warte aus zu kontrollieren und zu steuern.

Die umfassende Bedeutung des „Aspektes der Kontingenz“ in Frankfurts Konzeption wird abschließend noch einmal zusammengefasst (1.3.).

Die anschließende Untersuchung des „Aspektes der Unabhängigkeit“ im *zweiten Kapitel* lässt zunächst eine Unklarheit in Frankfurts Position erkennen. Die Analyse ergibt, dass Frankfurt selbst den „Aspekt der Unabhängigkeit“ relativiert versteht. Zuerst lässt sich sagen, dass Frankfurts Theorie auf jeden Fall die Beschreibung eines vagen Sets *praktisch limitierender* Bedingungen, welche sich für die Entstehung eines integrierten Willens in der Außenwelt finden lassen müssen, erlaubt. Es lässt sich ein vages Bündel von solchen Umweltbedingungen herausstellen, die für die Möglichkeit eines integrierten Willens essentiell sind und von solchen, die ihn notwendig verhindern.

Hinsichtlich der Frage, ob sich in Frankfurts Theorie auch Eigenschaften der externen Struktur definieren lassen, die *konstitutiv* für die Entstehung personalen Willens sind, die ihn also unmittelbar hervorbringen, lässt sich die beschriebene Unklarheit von Frankfurts

²⁶ Die hier vorgenommene Einteilung der Kritikstränge ist angelehnt an Quante 2000.

Ausführungen herausstellen. Mit seinem Konzept der *volitionalen Vernunft* („volitional rationality“; vgl. Frankfurt 2006) rekurriert Frankfurt auf die ebenfalls dem intuitiven, psychologischen Erfahrungshorizont entnommene Beobachtung, dass sich jedes gelingende Willensphänomen zumindest in einem basalen Sinne durch intersubjektive Begreifbarkeit auszeichnet.

Anhand einer genauen Analyse dieses Konzepts wird verdeutlicht, inwiefern Frankfurt hier ein konstitutives Verhältnis zwischen dem Willen eines Individuums und seiner intersubjektiven Begreifbarkeit wahrscheinlich impliziert, dieses aber nicht deutlich und stringent herausarbeitet. Die umfassende Analyse der Position unter dem „Aspekt der Kontingenz“ zum einen und dem „Aspekt der Unabhängigkeit“ zum anderen kann die Schlussfolgerung plausibilisieren, dass sich in diesem Zusammenhang ein Dilemma innerhalb der Konzeption stellt: Die essentielle Relevanz intersubjektiver Begreifbarkeit, welche dafür spricht, dass diese Begreifbarkeit wesentlich und notwendig an der Entstehung eines personalen Willens beteiligt ist, kann nicht verständlich werden, ohne die in der Kontingenzthese implizierte Aussage zu relativieren, dass individuelle Willensphänomene auch effektiv wirksam sein können, ohne dass sie von der Überzeugung oder Einsicht getrieben werden, dass die Wünsche, die verfolgt werden, für andere nachvollziehbar und begreifbar sind. Entweder es wird ausformuliert, dass die Integration eines Willens doch in klarer Weise als Reaktion auf ein externes, intersubjektives Bezugssystem definiert werden kann, oder aber die These, dass intersubjektive Begreifbarkeit eine notwendige Eigenschaft personalen Willens sei, ist falsch. Frankfurt ist, wie die im Folgenden angestellte Analyse verdeutlichen wird, zu keinem dieser Zugeständnisse bereit. Seine Konzeption steht daher vor einem Dilemma, dem dann im dritten Teil der Arbeit mit einem Modell der intersubjektiven Konstitution von Willensstrukturen begegnet wird, welches die Kontingenzbeobachtungen trotz klarer Formulierung konstitutiver Außenbedingungen plausibilisieren kann.

1. Der Aspekt der Kontingenz

Wie der erste Teil vor allem im Verlauf des vierten Kapitels über das Phänomen der Sorge verdeutlicht hat, wird das Wunschsystem einer Person am stabilsten durch sorgende Bindungen an Objekte, die letzte Zwecke und dadurch nicht weiter begründungsbedürftige Handlungsgründe schaffen, zur autonomen, handlungsfähigen Einheit integriert.

Vom Einfluss solcher Bindungen wird das psychische System auf völlig zufällige Weise „eingenommen“ (vgl. Frankfurt 2001a, S. 175).

Die Ausführungen im nun folgenden Kapitel lassen deutlich werden, dass die Wirkung dieser Bindungen dabei als schlichtes empirisches Faktum gedacht wird, welches weder einer weiteren Begründung noch genauerer Analyse zugänglich ist. Der Vorgang der Integration erlaubt keine eindeutige kognitive Strukturanalyse, sondern muss als eine auf kontingente Weise unter kontingenten Bedingungen empirisch-faktisch gelingende Tatsache verstanden werden. Diese Behauptung wird im *ersten Abschnitt* im Zuge einer erneuten und an dieser Stelle intensiveren Wiederaufnahme von Frankfurts Reaktion auf das „Regressproblem“ belegt.

Im *zweiten Abschnitt* wird anhand der Reaktionen Frankfurts auf das „Problem der Wunschgenese“ eine weitere Implikation des Kontingenzaspektes, die Unmöglichkeit rational-autonomer Kontrolle und Korrektur der individuellen Willensstruktur, aufgezeigt und in ihrer Bedeutung erläutert.

Der *dritte Abschnitt* bietet eine kurze Zusammenfassung der Bedeutung des Kontingenzaspektes innerhalb der Konzeption Frankfurts.

1.1. Das Regress- und das *ab initio*-Problem

1.1.1. Problembeschreibung

Das Regressproblem resultiert aus dem bereits in *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971) von Frankfurt entdeckten Umstand, dass die Lösung eines Wunschkonfliktes auf einer reflexiv höherstufigen Ebene in einem hierarchischen Wunschmodell das Risiko birgt, dass potentiell unendlich viele Wunschebenen gebildet werden könnten und dieser Prozess somit nie zum Abschluss gebracht werden kann. In einem infiniten Regress höherer Reflexionsebenen „zerfällt“ die Person (vgl. Frankfurt 2001g, S. 77). Entweder eine Person bringt ihren Entscheidungsprozess tatsächlich nie zum Abschluss und ist als Folge davon entweder in ihrem Handeln paralysiert oder wird von Impulsen, die nicht in ihre personale Struktur integriert sind, zu willkürlicher Aktivität getrieben (vgl. ebd., S.77f) – oder aber sie entscheidet sich an irgendeinem Punkt spontan, die Bildung weiterer Reflexionsebenen zu unterlassen und ihre Handlung zu setzen (vgl. ebd.,S. 78).

Aus letzterer Option erwächst geradewegs das sogenannte *ab initio*-Problem, welches darin besteht, dass jede bewusst gesetzte Entscheidung, einen bestimmten Wunsch

handlungswirksam werden zu lassen, wiederum die Frage aufwirft, was diese Entscheidung als „autonom“, das heißt in diesem Fall als „weniger willkürlich“, als „mehr der Person zugehörig“ auszeichnet. Der von Watson (1975) vorgebrachte Einwand war, dass der Volition zweiter Stufe eine auszeichnende Eigenschaft fehlt, um die ihr zukommende Autorität zu begründen (vgl. Watson 2013, S. 63f). Frankfurts Konzept der Volition „impliziert die Behauptung, es gebe mentale Einstellungen, die ohne weitere Begründung (*ab initio*) als autonom angesehen werden können“ (Quante 2000, S. 120).

1.1.2. Perspektiven, die Frankfurt bietet

In diesem Unterpunkt werden Frankfurts Reaktionen auf die Kritikstränge des Regress- und *ab initio*-Problems im Detail untersucht. Es soll gezeigt werden, dass sich in der Art und Weise, wie Frankfurt das Phänomen der gelingenden Identifikation und Integration von Wünschen in ein klar umgrenztes Selbst versteht, diese Probleme im Grunde gar nicht stellen. Das heißt, sie werden zwar möglicherweise nicht durch eine Definition oder eine technische Modifikation seiner Theorie gelöst, es wird aber bei besserem Verständnis von Frankfurts Idee der Identifikation und Integration des Selbst deutlich, dass diese Probleme gar nicht definitorisch gelöst werden müssen, da sie, wie als Schlussfolgerung nahegelegt wird, eigentlich rein formal sind und sich in Frankfurts intuitivem Begriffsverständnis nicht als wirkliche Probleme präsentieren.

Die Probleme sollen, so lässt sich Frankfurts Intention charakterisieren, nicht gelöst, sondern durch den Verweis auf die Natur empirisch-psychologischer Phänomene in ihrer Relevanz widerlegt werden. Ein adäquates Verständnis von Frankfurts Argumentationsstrategie in diesem Zusammenhang kann zunächst veranschaulichen, inwiefern Frankfurt die beschriebenen Vorwürfe in ihrer Relevanz widerlegt und schließlich vor allem die Bedeutung der ersten These des „Aspektes der Kontingenz“ begreiflich machen, welche besagt, dass die Willensstruktur eine kontingente Formation ist, die unter kontingenten Bedingungen entstanden ist und die sich lediglich durch das Faktum beschreiben lässt, dass es ihr in nicht weiter begründbarer Weise gelungen ist, unter diesen Bedingungen in einer bestimmten Weise zu funktionieren. Der Frage, ob die Konstatierung gelingender Willensstrukturen als Faktum wirklich alles ist, was eine Theorie leisten kann, soll hier noch nicht nachgegangen werden. Zunächst soll Frankfurts Zugangsweise und Anliegen deutlich werden.

Zur Veranschaulichung der obigen Behauptung bezüglich Frankfurts Vorgehensweise soll in zwei weiteren Unterpunkten *als erstes* ein kritischeres Licht auf Frankfurts Idee der Identifikation und Integration des Willens geworfen werden und *als zweites* die Theorie Frankfurts unter der aussagekräftigen Bezeichnung als *bootstrapping account of reasons* untersucht werden.

1.1.2.1. Identifikation und volitionale Integrität

Dem Regress- und dem *ab initio*-Problem hat sich Frankfurt bereits gewidmet, indem er als Reaktion auf Watsons erste Kritik (vgl. Frankfurt 1987, auch 1988a) den Prozess der „Selbst“-Bildung durch Separation und Integration von Wünschen expliziert hat. Es wird beschrieben, dass in einem dynamischen Entwicklungsprozess bestimmte Einstellungen als zur Person gehörig, andere als der Person fremd definiert werden, während unter ersteren wiederum Präferenzordnungen mit unabdingbaren und beliebigeren Aspekten herausgearbeitet werden müssen. So bekommt das Selbst eine Form mit klaren Grenzen nach außen. Es wird möglich, von der volitionalen Integrität einer Person zu sprechen, die bestimmte Erfordernisse stellt und die verletzt werden kann.

Bei der Herausbildung einer solchen „volitionalen Substanz“ (*substance of the will*, vgl. Frankfurt 2006, S. 43) steht im Mittelpunkt der psychische Vorgang der „Identifikation“ (vgl. Frankfurt 1987).

Die konzeptuelle Idee der „Identifikation“ und „Bildung eines Selbst“ wurde vielfach angegriffen. Im Folgenden soll ein erneuter Kritikversuch von Gary Watson und ein weiterer, anders gelagerter von David Velleman dargestellt werden. Der Darstellung folgt jeweils eine Betrachtung der Reaktion Frankfurts und eine Analyse seiner Argumentationsstrategie.

Die Idee der „Identifikation“ als Tatsache, die sich im volitionalen Mechanismus manifestiert, und deren Ursache und Entstehung unterschiedlich und nicht definitiv analysierbar ist, zeigt sich am besten anhand einer Reaktion Frankfurts auf Gary Watsons Vorschlag im Aufsatz *Volitional Necessities* (2002). Dort schlägt Watson vor, dass der Vorgang bei der volitionalen Integration einer Person viel besser mit dem Begriff „identification as endorsement“ beschrieben wäre, als mit dem Begriff „identification as what one cares about“ (vgl. Watson 2002, S. 148). Damit nimmt Watson Bezug auf Frankfurts Theorie, der zufolge die äußere Klarheit und innere Notwendigkeit des integrierten Willens durch die kontingente Ausbildung wirksamer Sorgebeziehungen geschaffen wird (vgl. Frankfurt 1982, 1999b). Watson hält die Zugkraft solcher Sorgebeziehungen für weniger ausschlaggebend als die

normative Kraft der evaluativen Befürwortung einer Einstellung. So könnte sich beispielsweise eine Mutter in der Konfliktsituation befinden, dass sie es evaluativ für besser hielte, ihr Kind zur Adoption freizugeben, während ihre starke Bindung an das Kind dem entgegenstrebt. „Identification as endorsement“ und „identification as what one cares about“ divergieren in dieser Situation (vgl. Watson 2002, S. 149f). Der Unterschied zwischen den beiden Varianten, wie die Mutter sich entscheiden könnte, zeigt – so Watson – dass volitionale Integrität und Integrität einer Sorgebeziehung voneinander verschieden sind. Im Falle, dass sich die Mutter im beschriebenen Fall dazu durchringt, das Kind doch zur Adoption freizugeben, würde sie volitional intakt bleiben, aber sich in ihrer starken sorgenden Bindung an das Kind verletzt fühlen. Behielte sie das Kind, hätte sie die Bindungsstruktur intakt gehalten, würde diese Situation aber als Verletzung ihrer volitionalen Integrität erleben. Die wesentliche konzeptuelle Beziehung zur volitional integrierenden Identifikation besteht demzufolge also im *endorsement* und nicht im *caring* (vgl. Watson 2002, S. 150).

In einer direkten Antwort auf dieses Beispiel stellt Frankfurt klar, dass ihm nie an der Argumentation für einen konzeptuellen Zusammenhang zwischen *identification* und *caring* gelegen war (vgl. Frankfurt 2002b, S. 161). Die große Aufmerksamkeit, die Frankfurt den Sorgebeziehungen schenkt, erklärt sich ausschließlich durch den beobachteten Umstand, dass Menschen in der Regel keinen Grund für bedingungslosen Einsatz haben, wenn nichts auf dem Spiel steht, worum sie sich sorgen (vgl. ebd.). Es ist oftmals Bedingung für das Gelingen eines Identifikationsvorganges, der volitionale Notwendigkeit schafft, dass man sich um Dinge sorgt und dass man sich um manche Dinge mehr sorgt als um andere.

Für den Identifikationsvorgang, den Frankfurt in seiner Theorie im Blick hat, ist aber weder das *endorsement* noch das *caring* konzeptuell notwendig.

In vielen Alltagshandlungen können wir einen Wunsch als zu uns gehörig erleben, uns mit einem Wunsch identifizieren, obwohl nichts auf dem Spiel steht, worum wir uns sorgen. Wir können uns, wie sich als Beispiel ergänzend anführen ließe, mit dem Wunsch, ein Eis zu essen, identifizieren, ohne dass uns Eis zu essen wichtig ist im Sinne einer Sorgebeziehung. Personen können sich auch in solchen Fällen als willensfrei Handelnde erfahren.

Ebenso besteht die Möglichkeit, dass man sich mit einem Wunsch identifiziert, den man evaluativ gar nicht bestätigt (vgl. auch Frankfurt 2005, S. 43, 47).

Anstatt „identification as endorsement“ oder „identification as what one cares about“ möchte Frankfurt den für die volitionale Integration des Selbst notwendigen Vorgang „identification as acceptance“ (vgl. Frankfurt 2002b, S. 161, auch Frankfurt 1999c) nennen. Die von Watson

vorgeschlagenen Alternativen sind lediglich Formen der Identifikation, mit denen die Akzeptanz eines Wunsches oft verbunden sein kann. In einem Fall, in dem beide divergieren – wie im von Watson geschilderten Fall einer Mutter – muss eine Zugrichtung gefunden werden, die von der Person akzeptiert wird (vgl. Frankfurt 2002b, S. 163f). Andernfalls könnte und würde der Mensch nicht als Person handeln.

Frankfurt verzichtet auf eine wertende Stellungnahme, nach welchem Kriterium der vorliegende Konfliktfall hier entschieden werden soll. Weder eine bestimmte Evaluation, noch eine bestimmte emotionale Tendenz sind begründende Kriterien für eine volitionale Notwendigkeit, die jemanden als Person integriert. In definitorischer Hinsicht könnte man – ganz im Gegenteil – sagen, dass die Tatsache, dass volitionale Integration gelingt und die Person als Einheit handelt, alleiniges Kriterium für einen erfolgreichen Identifikationsvorgang ist. Dass wir Dinge finden, zu der uns eine effektive Sorgebeziehung gelingt, hilft uns dabei, uns mit etwas zu identifizieren und es in unsere volitionale Substanz aufzunehmen. Falls es auf andere Weise zu einem wirksamen Identifikationsvorgang kommt, ändert das an der Autonomie der betreffenden Willensstruktur jedoch nichts.

Aus dieser Reaktion lässt sich schließen, dass Frankfurt mit der Einführung des Konzepts der Sorge keine genauere Definition des Integrationsvorgangs vorlegen wollte, sondern lediglich veranschaulichen wollte, welche empirischen Eigenschaften der psychischen Natur die für einen integrierten Willen charakteristische Struktur, auf deren faktisches Funktionieren es einzig und allein ankommt, gewährleisten und stabilisieren können.

Frankfurts Theorie der Identifikation und volitionalen Integration ist demnach die Beschreibung eines empirisch beobachtbaren und oft faktisch gelingenden Vorgangs, für den sich in eindeutiger und begrifflich scharfer Weise keine Kriterien definieren lassen. Diese Feststellung kann als Frankfurts eigentliche Antwort auf das Regress- und *ab initio*-Problem betrachtet werden. Die Behauptung, Frankfurt brauche für die Plausibilität seiner Idee der Identifikation eine genauere Begründung dieses Phänomens, läuft ins Leere, wenn man versteht, dass eine zentrale Aussage seiner Theorie gerade die These ist, dass begrifflich schärfere Begründungen aufgrund der Kontingenz des Phänomens überhaupt nicht möglich sind. Ob der ausschließliche Verweis auf das faktische Gelingen empirisch-psychologischer Phänomene eine befriedigende Antwort auf die philosophischen Fragestellungen in diesem Zusammenhang bieten kann, ist eine andere Frage, die an dieser Stelle vorerst zurückgestellt werden soll. Zunächst soll durch die Explikation dieser Argumentationsstrategie Frankfurts dessen Anliegen deutlich werden, das psychische Phänomen integrierten und handlungswirksamen Willens in seiner Kontingenz zu betonen.

Die Interpretation, dass Frankfurt in eher empirisch-intuitiver Manier auf den psychischen Erfahrungshorizont zurückgreift, wenn er die Beschreibung einer volitionalen Substanz einführt, wird auch durch seine Reaktion auf einen Vorwurf David Vellemans bestätigt (vgl. Frankfurt 2002c):

Den Versuch, ein integriertes Selbst mit klaren Grenzen nach außen zu definieren, hält Velleman (2002) nicht für eine sinnvolle Autonomiebestrebung, sondern eher für einen potentiell pathologischen Vorgang. Er zieht den Konnex zwischen Autonomie und „personaler Essenz“ in Zweifel und hinterfragt den Glauben an ein substantielles, auffindbares oder entwickelbares „Selbst“ (vgl. ebd., S. 93). Velleman versteht den Begriff „self“ als begriffliche Möglichkeit der Reflexivität, die ein Minimum an Bewusstseins- und Handlungskohärenz voraussetzt (vgl. ebd., S. 111). „The self“ im Sinne einer inhaltlich bestimmten Entität mit ihr substantiell zugehörigen Elementen, ohne die sie buchstäblich nicht sein kann, hält Velleman für eine irreführende Vorstellung.

Sich auf diese Art ein „Selbst“ bilden zu wollen, entspringt, wie Velleman anmahnt, meist einem Abwehrverhalten gegen Teile des eigenen Gefühlslebens, die man von sich abspalten will, um ein Wunschbild der eigenen Person zu konstruieren (vgl. ebd., S. 101ff). Ein solches Wunschbild kann von einem instabilen Menschen zwar psychologisch als überlebensnotwendig erfahren werden, ist aber in Wahrheit nicht konzeptuell notwendig für den Fortbestand einer Einheit der Person, die autonome Handlungsfähigkeit ermöglicht.

Aufgrund ihrer Wurzel in pathologischen Mechanismen wertet Velleman die Konstruktion eines substantiellen Selbst sogar eher als Indiz für fehlende Autonomie als dass er darin einen Prozess erkennen würde, der zur Autonomiefähigkeit beiträgt.

Frankfurts Reaktion (2002c) auf diesen Aufsatz ist die Klarstellung, dass das, was bei der Definition der Grenzen des Selbst geschieht, nicht die Erzeugung einer „singulären Entität“ ist (ebd., S. 124). Frankfurt will das Selbst überhaupt nicht als Entität verstanden wissen. Es dient ihm als Idee zur Veranschaulichung der für eine willentliche Führung des Lebens notwendigen Erfahrung motivationaler Kontinuität. Es soll nichts über die Reifikation statischer Grenzen eines Selbst ausgesagt werden. Auch ist die Aussage, dass man sich mit bestimmten Einstellungen auf eine Weise identifiziert, dass sie zu integralen Bestandteilen des Selbst werden, nicht gleichbedeutend mit der Aussage, dass eine davon zu verraten den vollständigen Untergang des Selbst – eine Sache von Leben oder Tod – bedeutet (ebd. S.

125). Dafür sind die Quellen letzter Zwecke in der Regel zu vielfältig. Dafür ist die Psyche auch in der Regel zu dynamisch und zu flexibel.

Es ist für ein angemessenes Verständnis von Frankfurts „Selbst“ wichtig, sich die Psyche als eine ständig in Dynamik befindliche Konfiguration vorzustellen. Wichtig ist, dass diese Konfigurationsprozesse eine klare Identifikation für den Zeitraum einer Handlung ermöglichen und bei jeder Konfigurationsänderung eine stabile Kontinuität und Kohärenz erkennen lassen (ebd.).

Immer, wenn der jeweilige Status eines Wunsches im Wunschgefüge neu bedacht wird, muss dabei noch auf übergeordnete Wunschstrukturen Bezug genommen werden können, die gerade nicht zur Debatte stehen. Nur wenn alles zugleich und radikal in Frage gestellt würde, käme es zu einem völligen Zusammenbruch der Personalität. Geringere Erschütterungen können aber durchaus die Handlungsfähigkeit beeinträchtigen und die Erfahrung der Selbstbestimmtheit und Selbstwirksamkeit schwächen.

Dass wir eine volitionale Substanz haben, deren Verletzung unsere personale Essenz bedrohen kann, muss daher nicht sofort heißen, dass wir bei Frustration eines einzigen Wunsches aufhören zu existieren. Das wäre eine absurde Überbewertung des Bedürfnisses nach absoluten und unumstößlichen Definitionen unserer selbst und unseres Wertgefüges.

Die psychische Realität zeigt Frankfurt zufolge, dass es ohne letztbegründbare Definitionen das Phänomen gelingenden Handelns gibt, welches als selbstbestimmt erlebt wird.

Eine Volition zu bilden, deren Autorität logisch zu Ende erklärbar und abschließend gültig ist, ist für Frankfurt ebenso wenig möglich und notwendig wie mit der Konstruktion eines ontologisch fassbaren „Selbst“ an ein Ende zu kommen. Ebenso wie Velleman würde Frankfurt wohl einräumen, dass solche Versuche entweder ergebnislos sind oder zweifelhafte Ergebnisse liefern.

Genau weil Identifikation jedoch dynamisch gelingen kann, ohne dass die Autorität der Einstellungen, mit denen wir uns identifizieren, abschließender logisch-rationaler Begründung und definatorischer Fixierung zugänglich sein muss, sieht sich Frankfurt zu der These berechtigt, dass das Selbst eines Menschen eine variable volitionale Konfiguration ist, die sich innerhalb kontingenter Bindungsstrukturen aufspannt und nicht durch systematische Anwendung rationaler Prinzipien konstruiert wird.

Nach dieser Begriffsklärung wird deutlicher, warum das Regress- und das *ab initio*-Problem aus der argumentativen Perspektive Frankfurts gegenstandslos sind. Frankfurts Strategie zielt darauf ab, den Prozess der volitionalen Integration in seiner vielseitigen Bedingtheit und

ständigen Dynamik angemessen verständlich zu machen und dadurch mit Rekurs auf psychologische Empirie zu beweisen, dass sich die beschriebenen Probleme nicht in philosophisch ernstzunehmender Weise als Probleme stellen.

Frankfurts Reaktionen auf das Regress- und *ab initio*-Problem lassen erkennen, wie stark seine Konzeption dem empirischen Faktum der Kontingenz menschlicher Bindungs- und damit Willensstrukturen Rechnung trägt.

Fazit aus der Besprechung der Reaktionen auf Watson und Velleman ist nicht, dass Frankfurts Konzeption eine genauere Explikation der volitionalen Integration durch Identifikation vermissen lässt, sondern dass Frankfurt mit seiner Konzeption eines autonomen Willens gerade verdeutlichen möchte, dass sich die Erzeugung des Phänomens personalen Willens eben nicht auf die geforderte Weise explizieren lässt, da das der Natur des Phänomens, wie es Frankfurt auffasst, grundlegend widerspricht. Die Auffassung Frankfurts besitzt aus der subjektiven Erfahrungsperspektive handelnder Menschen unter Umständen eine gewisse Plausibilität. Ihre philosophische Angemessenheit soll später im dritten Teil noch einmal kritisch beleuchtet werden.

1.1.2.2. Bootstrapping von Handlungsgründen

Die empirisch evidente Irrelevanz eines Regressproblems für Handlungen, in denen sich die Wirkung eines distinkten Selbst ausdrückt, erklärt möglicherweise, dass Konzeptionen, welche auf Handlungsgründe rekurren, oftmals den Vorzug vor hierarchischen Modellen der Person erhalten.²⁷ Die Innenperspektive einer handelnden Person, welche sich darüber im Klaren ist, dass ein bestimmter Wunsch mit größerer Notwendigkeit verfolgt werden muss als ein anderer, kann möglicherweise angemessener beschrieben werden, wenn man festhält, dass die Person auf einen Grund reagiert, den sie hat, anstatt sich einfach auf ihre höherstufige Wunschebene zu berufen.

Frankfurt liegt es allerdings fern, zwischen gründe-basierten und hierarchischen Modellen eine Dichotomie zu konstruieren.²⁸

²⁷ Ein Vorschlag, sich bei einem Modell autonomer Handlungsfähigkeit der Person auf Gründe zu beziehen, anstatt, wie Frankfurt, auf eine Hierarchie der Wünsche, stammt beispielsweise von Paul Benson (1991).

²⁸ Indiz dafür ist unter anderem, dass Frankfurt bei der Ausarbeitung seiner Konzeption der Liebe dazu übergeht, von Gründen zu sprechen, welche die Liebe dem Menschen liefert (vgl. Frankfurt 2004). Sein hierarchisches Stufenmodell verteidigt er an sich zwar noch einmal mit dem Argument, dass es die Wichtigkeit der sekundären Reaktivität, das heißt der Selbstreflexivität, für die Ausbildung von Personalität am besten verdeutlichen kann (vgl. 2001c, S. 124 Fußnote 7), zeigt aber niemals ein argumentatives Bestreben, seine Überlegenheit gegenüber gründe-basierten Zugängen zum Phänomen des autonomen personalen Handelns zu behaupten. Die Tatsache, dass Frankfurts ursprüngliches Konzept der Person ein Stufenmodell ist, nimmt in der weiteren Entwicklung seines Werkes keine prominente Rolle mehr ein.

Der Figur der volitionalen Notwendigkeit, welche insbesondere durch das Phänomen der Liebe geschaffen wird, wird in *The Reasons of Love* (2004) auch der Begriff des Grundes untergelegt. Die motivationale Erfahrung eines Grundes für eine bestimmte Handlung lässt verständlich werden, warum die Handlung für die Person mit Notwendigkeit verfolgt werden muss. Betont muss jedoch werden, dass es sich bei einem Grund in diesem Sinne nicht notwendigerweise um eine rational repräsentierte – oder gar objektive – Begründung handeln muss. Am besten gelingt die Beschreibung eines Grundes in Frankfurts Sinne mit der Paraphrase als motivationale „Erfahrung“ eines Grundes. Eine solche Erfahrung kann im Phänomen entschlossener Identifikation nach Frankfurt wohl als impliziert begriffen werden. Eine Explikation der in Frankfurts Ausführungen erkennbaren Theorie von Handlungsgründen macht nicht nur Frankfurts endgültige Zurückweisung des Regress- und *ab initio*-Problems verständlich, sondern bietet darüber hinaus auch eine weitere Veranschaulichung der These, dass es sich bei einem autonomen Willen um einen unter kontingenten Bedingungen emergierten Mechanismus handelt, der sich allein dadurch auszeichnet, dass er sich innerhalb einer bestimmten kontingenten Umweltsituation aufrechterhalten kann. Das hier explizierte Verständnis von Handlungsgründen ist zentral, da es in III 1.1. noch einmal aufgegriffen und hinterfragt wird.

Frankfurts diesbezüglicher Ansatz wird in der interpretativen Sekundärliteratur auch als *bootstrapping account of reasons* bezeichnet (vgl. Herman 2002, S. 257). Diese Begrifflichkeit aus der Handlungstheorie bezeichnet das Phänomen, dass – gewissermaßen durch endogene, spontan wirkende Mechanismen – aus bereits vorliegendem „Rohmaterial“ etwas funktional Neues generiert wird (vgl. Herman 2002, S. 253). Es wird vom psychischen System ein neuer Funktionsmechanismus in Gang gesetzt – es wird also etwas als Handlungsgrund wirksam, ohne dass neuartige Elemente von außen hinzukommen müssten, wie etwa die Erkenntnis objektiver Gründe in der Struktur der Welt oder die Festlegung auf intersubjektive Werte innerhalb einer Gemeinschaft. Die Plausibilität einer solchen „Bootstrapping“-These soll an anderer Stelle (vgl. Teil III Kap. 1.1.) noch zum Thema werden. An dieser Stelle soll sie zunächst einmal dargestellt werden und Frankfurts Motivation für die Konzipierung einer solchen These deutlich werden.

Zuerst soll die Frage beleuchtet werden, wie sich im theoretischen Rahmen Frankfurts erklären ließe, dass ein Mensch zu einem Grund gelangt, aus dem heraus er handelt:

Keinesfalls ausreichend dafür ist der rationale Vollzug logischer Schlussfolgerungen und die Repräsentation einer argumentativen Begründung. Die Defizienz des rationalen Folgerns lässt sich am besten verstehen, wenn man sich vor Augen führt, dass eine Schlussfolgerung nach dem formalen Schema eines sogenannten praktischen Syllogismus sich nur unwesentlich von einem logischen Schluss in der theoretischen Rationalität unterscheidet und deshalb per se noch keinen Konnex zum Handeln hat (vgl. dazu auch Raz 2011, S. 129ff). Der Mensch muss eine Empfänglichkeit für das Ergebnis genau dieser Schlussfolgerung haben, um einen praktischen Grund für die theoretisch gebotene Handlung zu haben. Das Ergebnis eines Syllogismus – egal mit welchen Prämissen begonnen wird – ist immer in gewisser Weise theoretisch und erfordert aus sich heraus noch nicht notwendig eine Handlung. Notwendig dafür ist das Faktum, dass die handelnde Person auf genau dieses Ergebnis anspricht.

Nach Frankfurts Interpretation ließe sich die Aktivierung einer Person durch, wie Herman paraphrasiert, „things that we value“, erklären, das heißt durch Dinge, um die wir uns sorgen und welche auf dem Spiel stehen (vgl. Herman 2002, S. 260). Dabei ist der „gap“ zwischen „things that we value“ und „things of value“, den Herman in Frankfurts Konzeption beschreibt (ebd.), von entscheidender Bedeutung. Für Frankfurts Theorie der Handlungsfähigkeit ist es unerheblich, ob das Vernunftvermögen „Dinge, die Wert besitzen“ in korrekter Weise erkennen kann.

Alleiniges Konstituens der Handlungsfähigkeit ist die Tatsache, *dass* wir etwas wertschätzen. Es geht nicht um den Wahrheitsgehalt der Werturteile, noch nicht einmal um den genauen evaluativen Gehalt der geschätzten Objekte überhaupt, sondern nur um die Sicherstellung, *dass* sie für uns einen Wert besitzen, der uns zu *wholehearted willing* befähigt.

Gründe, die auf solchen Wertungen basieren, sind nur relative Gründe. Sie haben lediglich den funktionalen Charakter von Gründen und sie haben diesen Charakter nur in Abhängigkeit von der Sorgebeziehung. Es sind nicht Werte, die einen Grund für die Sorge liefern und dadurch eine Sorgebeziehung möglich und sinnvoll machen – es ist im Gegenteil die Tatsache der Sorgebeziehung, die Handlungsgründe ins Leben ruft, indem sie ihnen ihre Autorität verleiht. Unabhängige, unbedingte Gründe gibt es in Frankfurts Konzeption nicht. Insofern ist diese Konzeption mit dem Begriff *bootstrapping account* gut beschrieben.

Es lässt sich kein externes Kriterium als konstitutiv für die Gründe schaffende Sorgebeziehung ausweisen – weder die Wahrheit noch die Vernünftigkeit unabhängiger Werte. Stattdessen muss die Realität von Sorgebeziehungen vorausgesetzt werden, damit sichergestellt wird, dass darin konstituierte Wertstrukturen aus dem Material von Wünschen und Bedürfnissen Handlungsgründe schaffen. Die Frage, wie eine Sorgebeziehung entstehen

kann, die in jedem Sinne vollkommen unbegründet ist, ließe sich hier berechtigt formulieren. Ihre Diskussion soll aber noch aufgeschoben werden. Festzuhalten ist zunächst, dass Frankfurt mit dieser Idee sowohl das subjektiv erfahrbare als auch objektiv beobachtbare Phänomen zu berücksichtigen versucht, dass sich in den wenigsten Fällen personaler Willensakte eine rational bis zur letzten Konsequenz durchargumentierte und logisch vollkommen schlüssige Begründung als „Grund“ anführen lässt. „Gründe“, so ließe sich Frankfurt paraphrasieren, sind spontane motivationale Reaktionsmomente und keine rationalen Konstrukte, die eine unabhängige Struktur nach einem bestimmten Schema evaluieren. Die objektiven Ursachen von „Gründen“ im Sinne einer „Bootstrapping“-These lassen sich nicht bestimmen. Die „Erfahrung“ des Grundes ist als spontaner psychischer Mechanismus zu begreifen.

Frankfurts Skepsis gegenüber Versuchen, objektive Ursachen für die motivationale „Erfahrung“ eines Grundes zu definieren, zeigt sich immer wieder in Form von Verweisen auf die Möglichkeit einzelner Willensphänomene, welche nicht auf die von der Theorie explizierten Weise auf die beschriebene Ursache reagieren, aber dennoch als handlungswirksame Willensakte, die den Kriterien personaler Autonomie genügen, erkennbar sind.

Hermans (2002) These, die integrierende Sorgestruktur sei begründet durch die Erkenntnis eines objektiven Wertes, kann Frankfurt zufolge nicht als allgemeingültige Definition für das Phänomen des integrierten Willens an sich betrachtet werden. Rein theoretisch ließe sich, wie Frankfurt impliziert, auch auf einen Irrtum oder eine der privaten Phantasie entspringende und subjektiv als wertvoll definierte Struktur ein handlungswirksamer Wille gründen.

Frankfurt räumt zwar ein, dass solche Willensstrukturen unter Umständen mit Problemen konfrontiert werden können, die sie scheitern lassen, betont aber, dass es sich hierbei um einen empirischen Umstand, keine konzeptuell notwendige Tatsache handelt. Er räumt ein, dass dem Menschen durchaus am Wahrheitsgehalt der eigenen Sorgestrukturen gelegen ist (vgl. Frankfurt 2002a, S. 275). Die Sorgestrukturen werden jedoch nicht durch ein Wahrheitsurteil konstituiert. Es gibt schlicht und einfach einen empirischen Zusammenhang zwischen gelingenden Sorgestrukturen und der „objektiven“ Wahrheit ihrer Grundlage, da ein möglichst enger Zusammenhang viele praktische Vorteile hat, die – wie Frankfurt ausführt – solche Sorgebeziehungen in der „natürlichen Selektion“ begünstigen (vgl. Frankfurt 2002a, S. S. 276). Sich um das Leben zu sorgen, sich um seine Kinder zu sorgen, sich um den Wert der Wahrhaftigkeit zu sorgen – das sind oft günstigere Kandidaten für stabile und tragfähige Sorgestrukturen als sich um Gebilde der eigenen Phantasie zu sorgen. Deshalb zeichnen sich Sorgebeziehungen, die sich als erfolgreich im *bootstrapping* von Handlungsgründen erweisen,

oft durch ein Konglomerat von ähnlichen Eigenschaften aus. Konzeptuell notwendig sind diese Eigenschaften für ihre Konstitution jedoch nicht.

Frankfurt nimmt die Sorgebeziehungen schlicht als Faktum über die menschliche Psyche und beschreibt davon ausgehend ihre Auswirkungen auf autonome Handlungsfähigkeit. Wir können durch unsere Sorgebeziehungen zu Gründen kommen, die für uns eine Autorität haben, welche den weiteren reflexiven Regress überflüssig macht. Die Sorgebeziehungen entstehen und gelingen auf kontingente Weise - „we are simply built in such a way“ (Frankfurt 2002a, S. 275), „we are programmed by natural selection“ (ebd., S. 276).

Auch die Vergegenwärtigung, dass es in Frankfurts Konzeption auf eine Art und Weise zur volitionalen Integration durch die Erfahrung eines Grundes kommt, die man als *bootstrapping* bezeichnen kann, bestätigt Frankfurts durchgängige Perspektive auf ein empirisch-faktisch gelingendes, kontingentes Phänomen, für dessen Gelingen sich keine systematischen externen Kriterien definieren lassen.

Bisher sollte lediglich die Perspektive Frankfurts und die empirischen Beobachtungen, welche die Einnahme einer solchen Perspektive motivieren, deutlich geworden sein. Ob die Schlussfolgerung, dass sich über die Entstehung personaler Willensphänomene philosophisch wirklich nicht mehr sagen lässt, als dass sie als kontingentes, nicht weiter analysierbares Faktum konstatiert werden müssen, korrekt ist, soll an dieser Stelle noch nicht gefragt werden.

1.2. Das Problem der Wunschgenese

1.2.1. Problembeschreibung

Ein neben dem Regress- und *ab initio*-Problem ebenfalls zentraler Ansatzpunkt für Kritik an Frankfurts Konzeption ist das „Problem der Wunschgenese“. Dieser Kritikstrang betrifft eigentlich in erster Linie die Frage nach der Autonomie und deren Zuschreibung im Besonderen. Diese Frage ist für die vorliegende Arbeit nicht unmittelbar relevant, da im Zentrum der Diskussion bereits der handlungswirksame personale Wille als solcher steht und nicht die Streitfrage, ob dessen Vorliegen alleine schon zur Zuschreibung von Autonomie berechtigt. Die Betrachtung der Reaktionsweise und Argumentationsstrategie im Zusammenhang mit diesen Kritiken kann aber auch für das hier behandelte Thema zur klaren Herausstellung der zentralen Anliegen Frankfurts erhellend sein.

Das „Problem der Wunschgenese“ rührt daher, dass Frankfurt, wie Quante prägnant formuliert, personale Autonomie „in rein synchroner Weise“ analysiert, „d.h. er zieht nur die Struktur des Wunsch- und Überzeugungssystems einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt in Betracht“ (Quante 2000, S. 121).

Prinzipiell genügt es, eine Volition zweiter Stufe mit hinreichender Autorität gebildet zu haben, die erfolgreich in die handlungswirksame Willensaktivität durchschlägt, um von Willensfreiheit nach Definition von Frankfurt sprechen zu können (vgl. Frankfurt 2001g, S. 77). Die stabile Gewährleistung einer solcherart willensfreien Handlungsfähigkeit ist schließlich auch das, was eine Person in Frankfurts Sinne autonom werden lässt. Durch welche Einflüsse die entsprechende Volition entstanden ist, unter welchen Bedingungen sich die entsprechenden Wünsche entwickelt haben, bleibt dabei unberücksichtigt. Ohne die Hinzufügung eines weiteren Kriteriums für Willensfreiheit wäre Autonomie nach einem solchen Begriff kompatibel mit der Möglichkeit, dass die Volition „durch eine pervertierte Sozialisation oder durch böswillige Hirnchirurgen“ „auf manipulative Weise in der Person ‘installiert’ worden“ (ebd., S.121) ist.

Insbesondere die starke Sozialisierungsabhängigkeit der von Frankfurt beschriebenen Strukturen und ihre Anfälligkeit für Manipulation und unterdrückerische Formungsprozesse lassen es unter Umständen kritikwürdig werden, das Ergebnis solcher Prozesse mit dem Begriff Autonomie zu belegen. Erstens ist das Rohmaterial der verschiedenen Wünsche, die wir durch Identifikation in unsere volitionale Substanz integrieren, inhaltlich größtenteils vorgefunden und fremdbestimmt, zweitens ist auch der Vorgang der Identifikation oft als Reaktion auf sozialen Druck oder Anpassung an äußere Zwänge zu verstehen.

Galen Strawson (1986), der ein ähnliches Verständnis von Identifikation und Integration hat wie Frankfurt – eine Person identifiziert sich mit einem Wunsch, wenn sie ihn als integralen Bestandteil ihrer selbst empfindet und folglich in der Wirkung dieses Wunsches sich selbst als wirksam erlebt – zieht aus seinen Beobachtungen einen anderen Schluss als Frankfurt. Da es angesichts der Kontingenz sämtlicher Bezugspunkte unmöglich ist, zu einer frei gewählten Identifikation mit einem in Freiheit entwickelten Wunsch zu kommen, hält Strawson Willensfreiheit für ein unmögliches Konzept (vgl. Strawson 1986, S. 305f).

Frankfurt hingegen nimmt die Tatsache der kontingenten Entstehung unserer Wünsche und Identifikationsmomente offenbar als völlig problemlos in Kauf und setzt seine Konzeption von Willensfreiheit und Autonomie einfach auf dieses Fundament auf, indem er sich – so der Vorwurf – auf die strukturelle Analyse eines Zustandsbefunds, auf die strukturanalytische Beschreibung einer herausgegriffenen und isoliert betrachteten Momentaufnahme beschränkt.

Zur Abgrenzung lassen sich alternative Vorschläge, die von Kritikern einer solchen Betrachtungsweise formuliert wurden, anführen, wie zum Beispiel der Vorschlag von John Christman (1991), der für die Frage nach personaler Autonomie immer die Vorgeschichte der Person für relevant hält oder – auch zu nennen – von Robert Young (1980), der zwar einerseits gegen die Auffassung argumentiert, dass Autonomie und soziale Bedingtheit Gegensätze sind, sich andererseits aber Gedanken darüber macht, unter welchen Bedingungen beide vereinbar sind, anstatt das eine einfach als gegeben zu setzen und das andere strukturell unabhängig davon zu analysieren.

Christman hält es für plausibel, dass eine sorgsame Analyse der Wunschentstehung in der Geschichte einer Person manipulative oder anderweitig mit der persönlichen Freiheit unvereinbare Einwirkungen enthüllen kann (vgl. Christman 2013, S. 118). Er lehnt zwar externalistische Rationalitätsanforderungen an die Wunschentwicklung ab (vgl. ebd., S. 120ff), geht aber davon aus, dass eine bewusste und kritische Introspektion bei jeder volitionalen Konfigurationsänderung, bei jeder Änderung und Weiterentwicklung der charakterlichen Dispositionen auch aus der Perspektive der Person Anzeichen von Widerstand erkennen lässt, wenn sich die Entwicklung unter dem Einfluss von Druck oder Zwang vollzieht (vgl. ebd. S. 123f). Eine Betrachtung der personalen Geschichte ist zur Lösung des „Problems der Wunschgenese“ – zumindest in der extremen Form, in der es Frankfurt vorgeworfen wurde – sicherlich ein diskutabler Vorschlag.

Young, der die grundsätzlich „soziale Natur unserer Existenz“ betont und daher die Struktur einer autonomen Person prinzipiell nicht unabhängig von Sozialisationseinflüssen denkt (vgl. Young 1980, S. 565), plädiert für eine Förderung der Transparenz der sozialen Einflüsse, die auf die Individuen wirken. Eine Person muss den Charakter der Einflussnahme erkennen und dem Einfluss zustimmen können. Die sozialen Mechanismen, die auf eine Persönlichkeit einwirken, sollen so wenig wie möglich vor der Person selbst versteckt sein und dürfen ihren Interessen nicht zuwider laufen (vgl. ebd., S. 573ff).

Beide Vorschläge sind Beispiele dafür, wie man sich der Entstehungsbedingungen von mentalen Einstellungen annehmen kann – sei es in ihrer historischen oder in ihrer sozialen Genese.

Im nun folgenden Unterpunkt soll der Frage nachgegangen werden, wo Frankfurt in der Debatte um Wunschentstehung und im Umgang mit dem aufgezeigten Problem genau zu lokalisieren ist. Das Ergebnis dieser Untersuchung wirft ein Licht auf die zweite im „Aspekt der Kontingenz“ implizierte These, welche besagt, dass die Kontrolle der eigenen volitionalen Struktur durch eine autonome Rationalität unmöglich ist.

1.2.2. Perspektiven, die Frankfurt bietet

Dieser Unterpunkt ist in drei weitere Unterpunkte unterteilt. Im *ersten Unterpunkt* wird zunächst die grundlegende Problematik aufgezeigt, die sich in Frankfurts Konzeption hinsichtlich der Einbeziehung modifizierender personal diachroner oder interpersonaler Perspektiven stellt. Die anderen beiden Punkte stellen indirekte Reaktionen auf das Problem der Wunschgenese dar, die das Problem in gewisser Weise relativieren, es aber dennoch nicht direkt in Angriff nehmen. Der *zweite Unterpunkt* weist auf eine Möglichkeit hin, eine diachrone Perspektive, welche zwar letztendlich keine direkte Relevanz besitzt, zumindest indirekt einzubeziehen. Der *dritte Unterpunkt* stellt eine ebenfalls indirekte Reaktion Frankfurts auf die Vorwürfe im Zusammenhang mit der Wunschgenese dar. Diese Reaktion impliziert jedoch die Aussage, dass das Problem der Wunschgenese eigentlich in einen anderen Problembereich – in einen Bereich der individuellen oder politischen Moral – zu verweisen ist und die Frage der Autonomie des Willens nicht berührt. Aus der umfassenden Darstellung dieser Reaktionsmöglichkeiten auf das Problem der Wunschgenese ist zu erkennen, dass Frankfurts Autonomiekonzeption in entscheidender Weise durch die Tatsache charakterisiert ist, dass eine souveräne Rationalität als kontrollierende und korrigierende Instanz keine ausschlaggebende Rolle spielt und spielen kann. Diese Tatsache ergänzt und bestätigt den „Aspekt der Kontingenz“. Auch hier soll keine Stellungnahme zum Inhalt der Thesen Frankfurts bezogen werden, sondern lediglich anschaulicher herausgestellt werden, welche Anliegen Frankfurt mit seiner Konzeption verfolgt und welche Fragen seine Konzeption höchstens sekundär beantworten kann.

1.2.2.1. Inwiefern kann man an die Wunschgenese überhaupt einen Standard anlegen?

Verglichen mit dem Regress- und *ab initio*-Problem hat sich Frankfurt mit dem Problem der Wunschgenese nie wirklich ausdrücklich beschäftigt. Frankfurt hat zu seinen Kriterien für personale Autonomie nie das Kriterium hinzugefügt, dass Wunschkritik oder Wunschkorrektur stattfindet – nicht einmal in Fällen, in denen Wünsche die Folge eklatanter Selbst- oder Fremdtäuschung sind, geschweige denn in den alltäglicheren Fällen fragwürdiger Sozialisierung. Wie auch Martina Herrmann bemängelt: „In *Freedom of the Will and the Concept of a Person* findet man keine weiteren Argumente, warum eine solche Korrektur attraktiv sein sollte, Frankfurt selbst interessiert sich für das Problem der Fremdtäuschung auch in seinen späteren Aufsätzen nicht“ (Herrmann 2000, S. 160).

Dieser Aspekt muss wiederum im Zusammenhang mit Frankfurts Skepsis gegenüber rationalen und kritischen Fähigkeiten als Garanten für Autonomie gesehen werden. Rationale Kritikfähigkeit – egal wie weit sie entwickelt sein mag – kann nicht unmittelbar zur Integration einer handlungsfähigen personalen Struktur beitragen. Da die Einsicht in rational durchdachte und schlüssige Begründungen nicht als ausschlaggebendes Moment für volitionale Integration definiert werden kann, kann rationale Kritikfähigkeit nicht essentiell am Phänomen der autonomen Person beteiligt sein – auch wenn man für Personalität ein Mindestmaß an rationaler Reflexivität (als notwendige, aber nicht hinreichende) Bedingung zuerst einmal voraussetzen muss.

Ein freier Wille ist das Phänomen der ungebrochenen Übereinstimmung von Volition und wirksamem Willen (vgl. Frankfurt 2001g, S. 77). Diese Übereinstimmung kann – wie Herrmann herausgestellt hat – grundsätzlich auf zwei Arten entstehen, „nämlich durch eigene Aktivität oder spontan und natürlich“ (Herrmann 2000, S. 155).

Herrmann weist an dieser Stelle sofort darauf hin, dass man den Prozess der Wunschgenese schon allein deshalb betrachten müsste, weil diese Tatsache ununterscheidbar macht, ob die Übereinstimmung das Ergebnis „spontaner natürlicher Zustimmung“ oder ein „glücklicher Zufall“ ist (ebd.).

Als Reaktion auf *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971) kann man diesen Vorwurf sicherlich mit Recht formulieren. Allerdings liegt die Interpretation nahe, dass sich dieses Problem in Frankfurts weiteren Arbeiten löst – und zwar ohne dass Frankfurt die Frage der Wunschgenese berühren müsste.

Eine plötzlich entstehende und durch Zufall gelingende, singuläre Einheit aus einer Volition und einem Willensakt wäre in der Tat eine dürftige Konstellation, die zwar dem Grundmodell eines willensfreien Aktes formal entspräche, aber für die Beschreibung einer autonomen Person kaum hinreichend scheint. Damit ließe sich wieder an das von Watson formulierte Problem der *wantonness* bezüglich der Volitionen anknüpfen (vgl. Watson 2013, S. 63).

Nun hat Frankfurt mit seiner Konzeption der Bildung eines Selbst durch Identifikation und Integration aber bereits ein recht reichhaltiges Bild davon gezeichnet, was es heißt, wenn die Summe der handlungswirksamen Wünsche die Wirkung der volitionalen Substanz eines Selbst ist. Dieses umfassende Bild eines integrierten Selbst muss man sich bei der Rede von Autonomie sicherlich vor Augen führen. Eine singuläre „Wunsch-Volition-Wille“-Einheit – wenn eine solche Einheit denn überhaupt als singuläres Ereignis auftreten kann – stellt noch keine autonome Person dar.

Bei der Betrachtung eines integrierten Selbst, dessen volitionale Substanz in seinem Willen wirkt, lässt sich nun beobachten, dass die Frage, ob dieses Wirken durch Zustimmung oder glücklichen Zufall ins Leben gerufen wurde, schon deutlich weniger relevant ist: Zwar definiert Frankfurt die Identifikation mit einem Wunsch dadurch, dass dessen Integration „selbst geleistet“ wurde (vgl. Frankfurt 2001c, S. 130) – allerdings bedeutet das nur, dass sie einen Bezug zum restlichen volitionalen Komplex gefunden hat und vor diesem Hintergrund eingeordnet wurde. Es bedeutet nicht, dass die Person gemessen an einem kritischen Standard, der nicht zufällig, nicht schon dem bereits existierenden volitionalen System inhärent ist, ihre Zustimmung gegeben hat.

Insofern ist es durchaus adäquat, das Gelingen einer Selbstintegration und damit einer autonomen personalen Struktur grundsätzlich als „glücklichen Zufall“ zu bezeichnen. Das Phänomen der gelingenden Integration ist eine empirische Tatsache darüber, wie sich ein psychisches System verhält. Es handelt sich dabei um keine Tätigkeit, die eine Akteurin intentional beginnen kann.

„We are simply built in such a way“ (Frankfurt 2002a, S. 275). – Wir bilden aus den Wünschen, die wir vorfinden, das Selbst, das wir können. Wenn es gelingt, ein integriertes, volitional wirksames Selbst in unseren Lebensprozessen zu erreichen, sind wir autonom – egal auf welchem Material und unter welchen Außenbedingungen diese Autonomie gegründet ist.

Die Möglichkeit einer in einem objektiv-kritischen Sinne nicht-zufälligen Wunschintegration ist nach Auffassung Frankfurts offensichtlich gar nicht gegeben, weshalb er nur auf die Tatsache fokussiert, *dass* Wünsche entstehen, die erfolgreich integriert und volitional wirksam gemacht werden können, und nicht auf die Frage, *wie* diese Wünsche entstehen. An die Wunschentstehung kann – zumindest in einem Sinne, der die Autonomie steigern würde – kein Standard angelegt werden.

Dennoch wäre es nicht angemessen, zu folgern, dass Frankfurt alle Arten von Selbst- und Fremdtäuschung einfach gutheißen und für unproblematisch halten würde. Die Frage, wie Frankfurts Reaktion auf solche Probleme aussehen könnte, lässt sich im Grunde aus zwei verschiedenen Richtungen angehen, was im Anschluss noch einmal gesondert ausgeführt werden soll. Die erste Richtung gehört direkt zur Struktur seiner Autonomiekonzeption und knüpft bei den Entstehungsprozessen der volitionalen Substanz an, im Zuge derer Fehler unterlaufen können, die für die langfristige Stabilität der volitionalen Einheit ungünstig sind. Die zweite Richtung, aus der man Frankfurts Position zum Problem der Wunschgenese

bearbeiten könnte, wirft von außen ein Licht auf seine Autonomiekonzeption und deren Status.

1.2.2.2. Die Entstehungsprozesse der volitionalen Substanz

Die bloße Tatsache, dass eine bestimmte Wunschstruktur durch manipulative oder anderweitig freiheitsbeschränkende Einflüsse zustande gekommen ist, stellt für Frankfurt rein konzeptuell kein Hindernis für die Zuschreibung von Autonomie nach seinem Verständnis dar. Dennoch gibt es praktische Eigenschaften seiner Konzeption, die den Faktor Wunschentstehung nicht völlig irrelevant werden lassen. Die prospektive Struktur der Sorge ließe sich hierfür heranziehen. Täuschungen, die durchschaut werden oder zusammenbrechen könnten, leisten keine wirklich gute Integration. Nach Interpretation von Quante

liefert das Konzept der Sorge, in dem sich auch Frankfurt zufolge bei einer Person ein Interesse an der langfristigen Stabilität und Kohärenz ihres volitionalen Gefüges, sowie ein Interesse daran, dass die ihre Sorge und Liebe manifestierenden Wünsche nicht verschwinden oder eliminiert werden, manifestiert, einen direkten Anknüpfungspunkt zur Verankerung der diachronen Perspektive in seine Analyse personaler Autonomie (Quante 2000, S. 130).

Die menschliche Psyche kann sich natürlicherweise nicht alles einreden oder einreden lassen, ohne Konfliktpotential zu entwickeln und Einbußen hinsichtlich der Integrität des Selbst und der Fähigkeit zur *wholeheartedness* zu erleiden.²⁹

Zwang, Druck und Manipulationsversuche in der Biographie können also doch „Spuren in der Wunschstruktur“ (Hermann 2000, S. 159) hinterlassen.

Für das Gelingen der Struktur, die Frankfurt beschreibt, spielt es durchaus eine Rolle, auf welche Weise die Wünsche von der Person erworben wurden – faktisch kann nicht alles mit vollkommenem Erfolg integriert werden. Der Faktor Wunschgenese ist deshalb nicht irrelevant als Hintergrundbedingung für das Gelingen einer autonomen Lebensführung – nichtsdestotrotz wird einer faktisch erreichten strukturellen Autonomie nichts hinzugefügt

²⁹ Hier lässt sich auch die psychoanalytische Unterscheidung zwischen Internalisierung und Introjektion erwähnen (für eine gute Besprechung des Phänomens siehe Peichl 2013, insbesondere Kap. 13.3. „Das Introjekt und das Modell der ‘Strukturalen Analyse sozialer Beziehungen (SASB)’“, S. 227-233).

Beides bezeichnet die Aufnahme von zunächst von außen adaptierten Einstellungen in die eigene Psyche, wobei nur ersteres eine gelungene Identifikation und Integration in Frankfurts Sinne bezeichnet. Letzteres hingegen beschreibt das Phänomen, dass ein durch sozialen Zwang und äußeren Druck – im schlimmsten Fall traumatische Gewalt – in die Psyche aufgenommenes Element zwar Teil des Systems wird und in den Handlungen immer wieder erkennbar ist, dabei aber von der Person als Fremdkörper erlebt wird, der mitgetragen und mitproduziert wird, ohne wirklich entschlossen als Teil des eigenen Selbst erfahren zu werden. Unter solchen Introjekten zu leiden, die das eigene Verhalten (mit)bestimmen und das Verhältnis zu den eigenen Entscheidungen spalten, ist klarerweise eine Schwächung der Autonomie im Sinne Frankfurts.

oder weggenommen, wenn man als Außenstehender kritikwürdige Einflüsse auf die Wunschgenese beobachtet.

Frankfurt hat keinen konzeptuell notwendigen und definitiv scharfen Begriff von „freiheitsbegünstigenden“ und „freiheitsbeschränkenden“ Einflüssen in der Wunschgenese, wie ihn Martina Herrmann (2000, S. 163) vorschlägt und wie er möglicherweise auch aus den Ausführungen Robert Youngs (1980) erschlossen werden kann.

Es ist lediglich die Natur – die empirische Natur mit einem veränderlichen, unscharf umrissenen Pool von Eigenschaften, die sich evolutiv bewährt haben – die der Psyche in ihrer Formbarkeit gewisse Grenzen setzt. Daraus ergeben sich einige vage Vorgaben für die Wunschgenese. Wenn die Herausbildung und Ausübung einer autonomen Persönlichkeitsstruktur jedoch empirisch gelingt, dann geschieht dies ohnehin immer unter kontingenten Bedingungen – und ist immer nur das Produkt „glücklichen Zufalls“. Hier kategorisch zwischen „manipulativer Entstehung“ und „freier Entwicklung“ unterscheiden zu wollen, ist sachlich nicht möglich. Deshalb kann eine solche Unterscheidung in Frankfurts Konzeption kein essentielles Kriterium darstellen.

1.2.2.3. Autonomie und konkurrierende Konzepte

Es wäre noch immer ein vorschneller Schluss, Frankfurt aufgrund dieser Befunde die normative Behauptung zu unterstellen, dass etwa das Leben eines gebildeten und selbstständigen Bürgers dem Leben von Ehefrauen oder Sklaven, die ihre Hörigkeit gegenüber ihren Männern oder Herrn so internalisiert haben, dass sie sich tatsächlich mit deren Wünschen als ihren eigenen identifizieren, in keiner Hinsicht überlegen ist.

Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass Frankfurt nicht versucht, diese Probleme über ein psychologisches Autonomiekonzept zu lösen.

Zeigen lässt sich Frankfurts diesbezügliche Reaktion anhand des Beispiels eines Sklaven, der sich durch Liebe zu seinem Herrn mit dessen Wünschen identifiziert und dadurch sein Selbst integriert. Konstruiert wurde dieses Beispiel von Jonathan Lear (2002) in einem Aufsatz über die Autorität der Liebe (vgl. ebd., S. 187). Lears Argument in diesem Zusammenhang ist, dass die Kraft der Liebe nur als autonomieverleihend gelten kann, wenn sie sich auf etwas Gutes richtet – nicht aber auf ein pervertiertes Gut wie die Selbstunterwerfung in einer Herr-Sklave-Beziehung (vgl. ebd., S. 186f).

Frankfurt (2002d) dagegen räumt lediglich ein, dass die oft missbräuchlichen und repressiven Bedingungen in einer solchen Beziehung integrierende und autonomieverleihende Liebe erschweren – stellt aber klar, dass der Charakter der Beziehung dort, wo integrierende Liebe

faktisch entsteht, nichts an der Autonomie ändert. „The autonomy he achieves by coming to love his master is genuine autonomy” (Frankfurt 2002d, S. 295).

Möglicherweise wäre es für den Sklaven vorzuziehen – sofern er die Möglichkeit auf ein anderes Leben hat – den Herrn nicht zu lieben und sich stattdessen mit etwas anderem zu identifizieren. Ist diese andere Möglichkeit aber nicht oder nur durch unverhältnismäßige Opfer zu verwirklichen, gibt Frankfurt zu: „a slave who achieves autonomy within his slavery may thereby improve his life“ (ebd.).

Die Frage, welche Art, seine Autonomie zu begründen, besser ist, hängt von den Umständen ab und muss an anderen Bezugswerten gemessen werden als an dem der Autonomie. Man muss sich diese Frage sicher manchmal stellen, die Gründe sind aber andere als das Streben nach Autonomie. Manchmal muss man sich vielleicht sogar die Frage stellen, ob die Bewahrung der eigenen Autonomie das Opfer anderer Werte aufwiegt oder ob man – etwa aus moralischen Gründen – lieber eine Störung oder einen Bruch in seiner autonomen Selbstwirksamkeit zulassen sollte, als sich um jeden Preis volitional intakt zu halten. „Autonomy is not the only good thing in life, nor should it be assumed that it is in itself so good that nothing else matters” (ebd.).

Eine nähere Erläuterung, worin diese konkurrierenden Werte gründen und was sie für den Menschen attraktiv machen soll, bleibt Frankfurt allerdings schuldig.

Dennoch wird eine wichtige Perspektive eröffnet, wenn man sich vor Augen führt, dass das von Frankfurt entworfene Autonomiekonzept zunächst einmal nur die phänomenologische Beschreibung sehr einflussreicher psychischer Mechanismen ist, aber nicht zwangsläufig den Anspruch enthält, dass diese Mechanismen optimal, voll gerechtfertigt und absolut zu erhalten sind.³⁰

³⁰ Barbara Merker hält fest, dass Frankfurt seinen Autonomiebegriff „nicht in rein deskriptiver, sondern auch in evaluativer und normativer Absicht expliziert“ (Merker 2000, S. 150).

Mit Sicherheit hält Frankfurt die Erreichung der Struktur, die er beschreibt, für eine ganz zentrale Streben der menschlichen Psyche und wahrscheinlich auch für die Basis von Lebensglück. Dennoch darf und sollte man die von Merker aufgeworfene Frage stellen, ob diese „Konzeption von Autonomie überhaupt die uns Menschen angemessene volitionale Struktur beschreibt“ (ebd.) – oder ob man sie vielleicht eher als menschliche Schwäche und gefährliche Tendenz der Psyche betrachten muss, die man aus ethischer Perspektive möglichst nicht mit ungetrübtem Glück vervollkommen sollte. Es finden sich keinerlei Anzeichen, dass Frankfurt letzteres vertritt. Seine Ausführungen enthalten aber auch keine Hinweise, dass er sich solchen Überlegungen vehement versperren würde. Es liegt deshalb nahe, Frankfurt eher als scharfsinnigen Phänomenologen der menschlichen Psyche und normativ äußerst zurückhaltend zu beschreiben.

1.3. Fazit zum „Aspekt der Kontingenz“

Mit der intensiven Diskussion von Frankfurts Reaktionen auf das Regress- und *ab initio*-Problem sowie auf das Problem der Wunschgenese sollte hauptsächlich eines klar geworden sein: Die bemerkenswerte Tatsache, dass Frankfurt von Autonomie spricht und dabei die Kontingenz psychischer Strukturen ohne Einschränkung anerkennt.

Sowohl die Art, auf die er dem Regress- und *ab initio*-Problem begegnet, als auch die Art und Weise, wie er sich zum Problem der Wunschgenese verhält, zeigen diese beiden, im Kern zusammenhängenden, für Frankfurts Denken charakteristischen Grundfakten über die menschliche Psyche:

1. *Das Phänomen des autonomen Willens ist eine unter kontingenten Umständen entstandene Funktionseinheit, die sich dadurch auszeichnet, dass sie sich erfolgreich in eine ebenso kontingente Umweltstruktur „eingebaut“ hat. Die einzige Voraussetzung, die eine solche Umweltstruktur erfüllen muss, ist, dass sie es erlauben muss, bestimmte internale Funktionsmechanismen aufrechtzuerhalten. Weder die Entstehung dieser Mechanismen, noch die genaue Art und Weise ihrer Aufrechterhaltung kann in definitorisch eindeutiger und klarer Weise spezifiziert werden. Der Integration einer Willensstruktur liegt kein konzeptuell notwendiger, strukturell eindeutig bestimmbarer kognitiver Erkenntnis- oder Bewertungsvorgang zugrunde.*
2. *Rational-autonome Kontrolle des Individuums über seine Willensstruktur ist letzten Endes unmöglich und ein solches Autonomieverständnis ist illusorisch. Die einzige Möglichkeit, von Autonomie zu sprechen, die unter Umständen überhaupt sinnvoll sein kann, ist eine, die auf die Erfahrung der 'guidance' von Handlungen und der 'wholeheartedness' des Willens, auf das Phänomen der Psyche als integrierte volitionale Einheit, Bezug nimmt.*

Der erste Punkt kann als die wesentlichste Aussage der konzeptuellen Arbeit Frankfurts definiert werden. Der zweite Punkt leitet sich daraus ab.

2. Der Aspekt der Unabhängigkeit

Aus den im ersten Kapitel dieses Teils geschilderten Thesen zum „Aspekt der Kontingenz“ ergibt sich unmittelbar die Virulenz des „Aspektes der Unabhängigkeit“. Dahinter steht die These, dass sich eine Analyse volitionaler Strukturen ausschließlich im Sinne einer strukturellen Analyse internaler Mechanismen durchführen lässt, da es für eine sinnvolle und konzeptuell relevante Einbeziehung von Strukturen außerhalb der individuellen Willensstruktur, wie das Fazit aus dem Kontingenzaspekt suggeriert, keine Grundlagen gibt. Weder hinsichtlich der objektiven, noch hinsichtlich der intersubjektiven Grundlagen, auf welche sich der individuelle Wille stützt, können notwendige und allgemeingültige Aussagen im Rahmen einer philosophischen Theorie getroffen werden. Das hier folgende zweite Kapitel nimmt sich die genaue Analyse des Unabhängigkeitsaspektes innerhalb von Frankfurts Theorie zum Ziel. Diese Analyse soll zeigen, dass der Unabhängigkeitsaspekt bei Frankfurt mit starken Relativierungen verstanden werden muss. *Eine* Richtung der Relativierung ist klar ersichtlich, während die *andere* Fragen aufwirft und schließlich auf ein Dilemma innerhalb von Frankfurts Konzeption hinweist.

Im *ersten Abschnitt* wird zunächst die konzeptuell wichtige Unterscheidung zwischen *praktisch limitierenden* und *konstitutiven* Kriterien für die Hervorbringung personalen Willens eingeführt. Dass praktisch limitierende Kriterien in den Außenstrukturen beschrieben werden können, wird in diesem Abschnitt als von Frankfurt eindeutig bestätigt ausgewiesen.

Im *zweiten Abschnitt* wird die im Zuge der Explikation des Kontingenzaspektes bereits wiederholt hervorgetretene Skepsis Frankfurts gegen Theorien, welche versuchen, ein singuläres konstitutives Kriterium für die Erzeugung eines effektiven personalen Willens zu definieren, nochmals konzise thematisiert und mit Vorbehalten Frankfurts gegen den *Monismus*, *Purismus* und *Kognitivismus* philosophischer Theorien charakterisiert.

Der *dritte Abschnitt* analysiert schließlich das für den „Aspekt der Unabhängigkeit“ interessanteste Konzept innerhalb von Frankfurts Theoriegebäude. In Frankfurts Ausarbeitungen findet sich ein Konzept der *volitionalen Vernunft* („volitional rationality“; vgl. Frankfurt 2006), demzufolge Willensstrukturen in einem ganz spezifischen Sinne des Wortes als „vernünftig“ oder „unvernünftig“ bezeichnet werden können. Dieser von Frankfurt neu entwickelte Wortsinn hat normative Implikationen und bezieht sich auf die Eigenschaft der intersubjektiven Begreifbarkeit eines Willens.

Frankfurts Argumentation für dieses Konzept muss aufgrund seiner Schwierigkeit sehr genau und in Nähe zur Textgrundlage analysiert werden. Im Zuge dieser Analyse wird aufgezeigt,

inwiefern das Konzept eine fundamentale Unklarheit aufweist, da es, damit seine normativen Implikationen plausibilisiert werden können, von einer intersubjektiven Konstitution der integrierten Willensstruktur ausgehen muss, welcher Frankfurt, wie zuvor nahegelegt, skeptisch gegenübersteht. Zwischen dem „Aspekt der Kontingenz“ und dem auf diese Weise relativierten „Aspekt der Unabhängigkeit“ entsteht für Frankfurt ein Dilemma, welches, wie vorgeschlagen wird, für die Unklarheit des Konzeptes der *volitionalen Vernunft* verantwortlich ist.

2.1. Rahmenbedingungen der volitionalen Integration – *praktisch limitierend und konstitutiv*

Um sich der Frage nach objektiven oder intersubjektiven Rahmenbedingungen der von Frankfurt beschriebenen volitionalen Struktur in begrifflich klarer Weise nähern zu können, soll zuerst eine Unterscheidung getroffen werden zwischen Außenbedingungen, die *praktisch limitierend* und solchen die *konstitutiv* sind.

Praktisch limitierende Kriterien bestimmen, was in einer Konstellation der Fall sein muss und was nicht der Fall sein darf, damit eine gelungene integrierte volitionale Struktur in diesem Umfeld möglich ist. Solche Kriterien beschränken die Ausbildung autonomer Willensstrukturen.

Konstitutive Kriterien dagegen können als diese Willensstrukturen unmittelbar hervorbringend definiert werden. Sie lassen nicht nur zu, dass sie sich entwickeln, sondern stiften ihre Entwicklung.

Es hat sich bereits an manchen Stellen der bisherigen Kapitel abgezeichnet (vgl. vor allem Teil II Kap. 1.1.2.2.), dass die integrierte volitionale Struktur auf eine geeignete Umweltstruktur angewiesen ist.

Allerdings handelt es sich bei diesen Voraussetzungen um ein unscharf umrissenes Bündel verschiedenster Eigenschaften der praktischen Realität und des sozialen Kosmos, die die Entwicklung psychischer Systeme mit volitional integrierenden, Gründe generierenden Sorgestrukturen evolutiv ermöglicht haben. Die psychischen Systeme entwickeln keine völlig zufälligen, inhaltlich beliebigen Sorgestrukturen. Sie entwickeln – da der Sorge das prospektive Element inhärent ist – solche Sorgestrukturen, die Verlass auf zukünftige Fortsetzbarkeit bieten und die zu Vertrauen in eine umfassende Stabilität der Lebensführung

berechtigten. Zu den Voraussetzungen für das Gelingen geeigneter Sorgestrukturen können sowohl objektive Möglichkeiten als auch intersubjektive Anerkennungsstrukturen gezählt werden, die Sorge oder Liebe psychisch unterstützen. Diese Voraussetzungen lassen sich kaum sinnvoll in objektive und intersubjektive Aspekte trennen.

Eine Möglichkeit vager objektiver Charakterisierung letzter Zwecke, welche die Psyche volitional integrieren, hat Monika Betzler aufgezeigt, welche bei Frankfurt eine formale und eine substantielle Bedingung für letzte Zwecke (vgl. Betzler 2000, S. 240f), erkennt. Die formale Bedingung ist, dass ein solcher Zweck eine komplexe und umfassende, das Leben erfüllende und sinnstiftende Tätigkeit ermöglichen muss. Die substantielle Bedingung ist, dass für die Dinge, die die formale Bedingung erfüllen, eine volitionale Prädisposition vorhanden sein muss. Die Person muss so disponiert sein, dass ihr die betreffenden Dinge wichtig sind und sie von ihnen ergriffen wird.

Diese beiden Bedingungen enthalten keine Definition, die letzte Zwecke an sich strukturell bestimmen könnte. Sie beschreiben lediglich ein Bündel von funktionellen Eigenschaften, die sie faktisch erfüllen müssen.

Ambitionierteren Definitionsversuchen von objektiven Strukturen von Gründen oder letzten Zwecken, die einen Menschen personal wirksam werden lassen, steht Frankfurt, wie bereits in II 1.1.2.2. (S. 61) verdeutlicht, jedoch skeptisch gegenüber. Seine Argumentationsstrategie gegen solche exakte Definitionsversuche von konstitutiven Kriterien wird im folgenden Unterpunkt noch einmal herausgestellt.

Die obige Betrachtung verdeutlicht, dass *praktisch limitierende* Kriterien in der Umweltstruktur in Frankfurts Theorie auf jeden Fall inkludiert sind. Eine internalistische Beschreibung psychischer Strukturen bleibt seine Theorie zwar nach wie vor, jedoch kann Frankfurt nicht vorgeworfen werden, dass seine Analyse ausschließlich Aussagen bezüglich der Strukturen innerhalb der Psyche treffen kann und an deren Grenzen gänzlich stehenbleibt. Es kann lediglich angemerkt werden, dass Frankfurt bei der strukturellen Beschreibung der Außenbedingungen nicht mit derselben konzeptuellen und definatorischen Schärfe vorgeht wie bei der Beschreibung der internen Strukturen. Das kann auf das zentrale Anliegen Frankfurts zurückgeführt werden, den Willen einer Person als in eine kontingente Umweltstruktur eingelassene volitionale Dynamik verständlich zu machen, welche unterschiedliche Ursprünge und Grundlagen haben kann.

2.2. Skepsis gegenüber konstitutiven Kriterien: *Monismus, Purismus und Kognitivismus*

Während sich ein Bündel praktisch limitierender Außenkriterien für eine gelingende Wirksamkeit personalen Willens in Frankfurts Theoriegebäude problemlos beschreiben lässt, haben die bisherigen Ausführungen verdeutlicht, dass konstitutive Kriterien innerhalb von Frankfurts Theoriegebäude wahrscheinlich als ausgeschlossen gelten können.

In diesem Kapitel soll noch einmal fokussiert dargestellt werden, in welchem Sinne Frankfurt gegenüber der Definition konstitutiver Kriterien skeptisch ist. Zu diesem Zweck sollen zuerst nochmals kurz zwei mögliche, in dieser Arbeit bereits angesprochene Vorschläge für konstitutive Kriterien charakterisiert werden, denen Frankfurt kritisch gegenübersteht. Dann soll der Grund für Frankfurts Ablehnung zusammengefasst und als Skepsis gegenüber drei Eigenschaften solcher Konstitutionstheorien des Willens charakterisiert werden. Der Grund für die Ablehnung von theoretischen Versuchen, eine Definition für die Eigenschaften zu formulieren, die außerhalb der individuellen Willensstruktur stehen und auf die ein Individuum Bezug nehmen muss, damit es einen handlungswirksamen personalen Willen ausbilden kann, kann damit paraphrasiert werden, dass Frankfurt solche Definitionen für zu *monistisch*, zu *puristisch* und zu *kognitivistisch* hält und durch die empirische Psychologie widerlegt sieht.

Ein beispielhafter Vorschlag für ein Kriterium, das konstitutiv für einen autonomen Willen ist, ist der bereits angesprochene Vorschlag von Herman (2002; vgl. II 1.1.2.2.), welche die Erkenntnis von „things of value“, also Dingen, die – innerhalb einer Gemeinschaft – Wert besitzen, als das ausschlaggebende Moment bezeichnet, das den Willen einer Person integriert und handlungswirksam macht. Ein ähnlicher Vorschlag, welcher die bei der Aktivierung des Willens erkannten Werte aber nicht als notwendig aus der Gemeinschaft bezogen versteht, ist der Vorschlag Lears (2000), welcher für die Erkenntnis einer willentlich verfolgten Sache als objektiv und absolut „gut“ als notwendige Grundlage argumentiert.

Beide Vorschläge, die externen Strukturen zu charakterisieren, auf die Bezug genommen werden muss, damit die Psyche eines Individuums personal willensfähig wird, weist Frankfurt zurück. In II 1.1.2.2. (S. 61) wurde bereits erläutert, dass Frankfurts Widerlegungsstrategie im Aufzeigen konkreter individueller Willensphänomene besteht, bei denen einem Kriterium nicht entsprochen wird, ohne dass das an der Autonomie, das heißt an der Tatsache, dass das psychische System als integrierte Einheit handlungswirksam ist, etwas ändern würde. Frankfurt verweist auf die empirische Tatsache, dass sich unter den verschiedenen, kontingenten und nicht rational bestimmten Variationen gelungener volitionaler Integration

immer Variationen finden, die einem bestimmten Kriterium nicht genügen. Ein singuläres und für alle Willensphänomene geltendes Kriterium, welches als den Willen hervorbringend gelten kann, ist daher nicht festlegbar.

Die Bezugnahme der individuellen Psyche auf objektive Werte erweist sich, wie Frankfurt behauptet, zum Beispiel als dadurch widerlegbar, dass sich jemand volitional integrierend mit etwas identifizieren kann, das objektiv klarerweise falsch ist, wie es Frankfurt am Beispiel der Identifikation eines Sklaven mit dem Willen seines Herrn verdeutlicht (vgl. Frankfurt 2002d, S. 295). Um Frankfurts Punkt zu verdeutlichen, ist es allerdings gar nicht nötig, ein derart streitbares Beispiel zu wählen. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass sich individuelle Sorgestrukturen nicht immer an dem orientieren, was aus einer unparteiischen, objektiven Drittperspektive heraus das Beste ist. Stattdessen wird die volitionale Struktur eines Menschen durch Sorgebeziehungen integriert, die sehr Unterschiedliches zum Inhalt haben können – unterschiedlich sowohl im substantiellen Sinne als auch im Sinne der objektiven Qualität dieser Inhalte. Die These, dass das psychische System eines Menschen immer nur auf eine bestimmte Sache – etwa das „objektiv Gute“ oder auch das „moralisch Gute“ – reagiert und nur dieses als volitional integrierenden letzten Zweck anerkennen kann, sieht Frankfurt dadurch widerlegt, dass sich Menschen um inhaltlich Verschiedenes sorgen (vgl. auch Frankfurt 2001a, S. 171). Dieser Vorwurf Frankfurts soll für den weiteren Verlauf der Arbeit als *Monismusvorwurf* bezeichnet werden.

Damit zusammenhängend kann Frankfurt ein *Purismusvorwurf* und ein *Kognitivismusvorwurf* zugeschrieben werden. Frankfurts Beteuerung, dass es sich bei der Identifikation mit einem Wunsch, welche zu einem autonomen Willen befähigt, weder notwendigerweise um „identification as endorsement“, noch um „identification as what one cares about“ handeln muss und dass stattdessen nur in einem viel grundlegenderen Sinne von „identification as acceptance“ gesprochen werden kann (vgl. Frankfurt 2002b, S. 161, vgl. auch II 1.1.2.1.), verdeutlicht, wie aus der Analyse des Kontingenzaspekt bereits hervorgegangen ist, dass sich die gelingende Integration der psychischen Struktur zu einem effektiven personalen Willen nur als faktisch gelingender Mechanismus begreifen lässt. Ob und in welchem Maße er von emotionalen, affektiven oder kognitiv evaluierenden psychischen Zuständen begleitet ist, kann Frankfurt zufolge variieren. Die Auffassung, die Integration der Psyche zur handlungswirksamen Einheit sei notwendig ein Akt evaluativer Zustimmung oder eine Reaktion auf einen Affekt, ist psychologisch inadäquat, da sich das Phänomen eines Willens qualitativ unterschiedlich präsentieren kann. Unter Umständen kann ein effektiver personaler

Willensakt sogar von Gefühlen der Ablehnung (vgl. Frankfurt 2005, S. 47) oder der rationalen Negativbeurteilung (vgl. ebd., S. 43) begleitet sein.

Frankfurts Ablehnung von Theorien, welche dieser psychologischen Realität nicht angemessen Rechnung tragen, kann als *Purismusvorwurf* interpretiert werden.

Der *Kognitivismusvorwurf* hängt unmittelbar damit zusammen und richtet sich gegen das Verständnis, dass der einem personalen Willensakt zugrundeliegende Mechanismus immer als klar begründet kognitiv repräsentiert ist. Es ist möglich, sich effektiv um etwas zu sorgen und dabei rational gar nicht zu verstehen, warum man sich sorgt.

Der charakterisierte Monismus, Purismus und Kognitivismus theoretischer Versuche, eindeutig anzugeben, in welcher Weise der integrierte personale Wille auf sein Umfeld reagiert und welche Art der Bezugnahme das Umfeld deshalb genau ermöglichen muss, kann auf Basis der analytischen und interpretativen Auseinandersetzung mit den Ausführungen Frankfurts als Grund für den internalistischen Zugang, das heißt für den „Aspekt der Unabhängigkeit“ in Frankfurts Konzeption gelten. Eine unabhängige Beurteilung der Art und Weise, auf die sich das individuelle psychische System und seine Mechanismen zu Strukturen in der Umwelt verhalten – seien es objektive oder intersubjektive Strukturen – ist daher aus Frankfurts Perspektive schwierig. Die Analyse und konzeptuelle Bestimmung konstitutiver Kriterien für den Willen stellt sich deshalb ebenfalls als schwierig, wenn nicht unmöglich dar.

Vor dem Hintergrund der in diesem Unterpunkt fokussiert zusammengefassten Aspekte soll nun im folgenden Unterpunkt ein bislang noch nicht angesprochenes Konzept Frankfurts dargestellt werden, welches mit den bisher belegten und gefolgerten Annahmen in Konflikt steht, welches Frankfurt aber ebenso einem intuitiven empirischen Erfahrungshorizont entnimmt.

In einer Vorlesung aus dem Jahr 2004 mit dem Titel *Getting it Right*³¹ - „Richtigliegen“, bedient sich Frankfurt eines Begriffs der „volitionalen Vernunft“³² (volitional rationality). Dieser Ausdruck suggeriert, dass gelungen integrierte volitionale Strukturen doch auf einer „vernünftigen“ Grundlage ausgebildet würden, das heißt, dass einem integrierten Willen doch

³¹ Die Vorlesung fand im Rahmen der „Tanner Lectures on Human Values“ von 14.-16. April 2004 an der Stanford University statt; online abrufbar unter: http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/f/frankfurt_2005.pdf, zuletzt abgerufen am 29.05.2015. Der Text ist später auch in Buchform erschienen (siehe Frankfurt 2006). Für die deutsche Übersetzung, aus der wörtliche Zitate entnommen sind, siehe Frankfurt 2007a.

³² Ich folge der Übersetzung von Eva Engels (Frankfurt 2007a), die „volitional rationality“ mit „volitionaler Vernunft“ übersetzt, da es – wie später deutlich werden wird – genau nicht um das formal korrekte und streng-logische Schlussfolgern geht, das Frankfurt ansonsten immer unter dem Stichwort „Rationalität“ angreift (vgl. z.B. Frankfurt 2000).

eine „Vernünftigkeit“ innewohne, die unabhängige Wahrheiten erkennt und unabhängig beurteilt werden kann. Um ein Zugeständnis an den „Kognitivismus“ handelt es sich, wie im Folgenden gleich deutlich werden soll, allerdings nicht.

Um das Konzept der „volitionalen Vernunft“ angemessen verstehen zu können, ist es notwendig, Frankfurts Argumentation zunächst sehr genau und in großer Nähe zur Textgrundlage aufzuarbeiten, um die Argumentation dann in ihren einzelnen Schritten und Implikationen beleuchten zu können. Der folgende Abschnitt ist deshalb der genauen kritischen Analyse von Frankfurts Ausführungen zu diesem Konzept gewidmet.

Im Zuge dessen soll untersucht werden, inwiefern Frankfurt hier ein Zugeständnis an die Proponenten konstitutiver Prinzipien für die integrierte volitionale Einheit macht. Im Zuge dieser Untersuchung soll auch die Unklarheit und mögliche Widersprüchlichkeit dieses Konzepts dargelegt werden. Zuletzt sollen Erklärungen dafür gesucht werden, dass Frankfurt diesen Punkt im Dunkeln belässt und nicht näher expliziert. Dadurch soll schließlich das angekündigte Dilemma innerhalb von Frankfurts Theoriegebäude ersichtlich werden.

2.3. Frankfurts Konzept der „volitionalen Vernunft“

In der Vorlesung *Getting it Right* (vgl. Frankfurt 2006) wird die Auffassung deutlich, dass ein Mensch mit dem, was er bei seiner Entscheidung wichtig nimmt, richtig liegen, aber auch falsch liegen kann. Eine solche Auffassung ist insofern innerhalb Frankfurts Theoriegebäude neuartig, als zuvor festgestellt wurde (vgl. Teil II Kap. 1), dass seine Aufmerksamkeit eigentlich nur der empirischen Tatsache gilt, dass eine Sorgebeziehung, welche volitional integriert, erfolgreich entsteht, während ihr Inhalt im Grunde keiner Beurteilung zugänglich ist – zumindest nicht innerhalb der Autonomiedebatte.

In *Getting it Right* wird nun betont: Wenn wir uns durch Identifikation ein „organisiertes Repertoire von Endzwecken“ (Frankfurt 2007a, S. 45) ausarbeiten, durch das wir unser Handeln und dadurch uns selbst regieren, so müssen diese Endzwecke „durch aussagekräftige rationale Grundlagen authentifiziert werden“ (ebd., S. 46). Dass wir dabei nach rationalen Prinzipien wählen und unsere Wahl mit den Instrumenten der Logik überprüfen, streitet Frankfurt allerdings nach wie vor ab.

Jedoch führt er an dieser Stelle ein spezifisches Verständnis von Rationalität ein, mithilfe dessen sich ein praktisches Urteil, also eine Entscheidung im Handeln, dennoch beurteilen

lässt: Die volitionale Rationalität oder auch volitionale Vernunft, im Unterschied zur „rein formalen“ Rationalität oder „reinen“ Vernunft (vgl. Frankfurt 2007a, S. 48).

Ansatzpunkt für Frankfurts Darstellung ist Humes berühmtes Beispiel, demzufolge es „der Vernunft nicht zuwider [läuft, G.M.], wenn ich lieber die Zerstörung der ganzen Welt will als einen Ritz an meinem Finger“ (Hume 1978, S. 154). Dieses Beispiel wird oft herangezogen, um die Nichteignung der Vernunft für die Wahl letzter Zwecke zu veranschaulichen, da sich kein logisch schlüssiges oder gültiges Argument finden ließe, mit dem man die Irrationalität einer solchen Präferenz – die Welt dem Schutz eines Fingers zu opfern – begründen könnte.

Hier stimmt Frankfurt teils zu, teils aber nicht: In einem „rein formalen Sinn von Rationalität“, schreibt er, ist diese Entscheidung „keineswegs irrational“ (Frankfurt 2007a, S. 46), fragt dann aber weiter:

[W]as würden wir über jemanden sagen, der einen solchen Beschluß faßt? Wir würden sagen, daß er *verrückt* sein muß. Wir würden, mit anderen Worten, trotz der logischen Unangreifbarkeit dieser Präferenz sowohl die Präferenz als auch ihn selbst für völlig irrational halten. [...] Es ist *irrsinnig*. Ein Mensch mit einer solchen Präferenz ist *unmenschlich* (Frankfurt 2007a, S.46f).

*Verrückt, irrsinnig und unmenschlich*³³ will Frankfurt hier nicht als diffuse subjektive Bewertungen verstanden wissen, sondern als substantielle und gewissermaßen universale Urteile über die Rationalität der betreffenden Person. „Es gibt demnach eine geläufige Form der Rationalität, die nicht ausschließlich durch apriorische, formale Notwendigkeiten bestimmt wird“. Die „Irrationalität [des Hume’schen Wahnsinnigen, G.M.] ist im Grunde keine kognitive Unzulänglichkeit. Er ist volitional unvernünftig“ (Frankfurt 2007a, S. 47). Frankfurt ist es wichtig zu betonen, dass es sich dabei um zwei unterschiedliche Kategorien handelt, zwischen denen jedoch trotzdem gewisse Analogien bestehen:

Zwischen den Anforderungen der volitionalen Vernunft und den rein formalen apriorischen Anforderungen der reinen Vernunft gibt es einige strukturelle Parallelen. Beide Modi der Vernunft schränken ein, was möglich ist, und bringen eine entsprechende Notwendigkeit mit sich. Die Grenzen der formalen Rationalität werden von den notwendigen Wahrheiten der Logik bestimmt, zu denen keine Alternativen vorstellbar sind. Die Grenzen der volitionalen Vernunft werden von Umständen bestimmt, die den Willen effektiv begrenzen. Sie begrenzen, um was zu sorgen uns tatsächlich möglich ist, was wir als Handlungsgründe akzeptieren können und zu welchen Handlungen wir uns tatsächlich durchringen können. Verstöße gegen die volitionale Vernunft sind nicht *unvorstellbar* [„unconceivable“; wie es Frankfurt offenbar von Dingen, die basalen logischen

³³ Die englischen Begriffe sind „crazy“, „lunatic“, „inhuman“ (vgl. Frankfurt 2006, S. 29).

Erfordernissen widersprechen, annimmt; G.M.]. Tatsächlich werden sie dadurch verhindert, daß sie *undenkbar* sind [„unthinkable“; was so viel heißt wie nicht als „echte Optionen“ in Erwägung ziehbar; G.M.] (Frankfurt 2007a, S. 48).

Diese Abgrenzung ist zentral und muss genau betrachtet werden. Die Passage evoziert das Bild einer eigenen „Logik“ der Willensfähigkeit, die zwar nicht der formalen Logik entspricht, aber dennoch ähnliche Wirkmechanismen für das Wollen zur Verfügung stellt, wie die rationale Kohärenz für das Denken.

Außerdem wird die Beobachtung festgehalten, dass es Dinge gibt, welche nicht Gegenstand eines integrierten, autonomen Willens sein können, während andere Dinge offensichtlich Gegenstand jedes autonomen Willens sein müssen. Einiges können wir nicht wollen, manches müssen wir wollen. Der menschliche Wille zeigt sich als so beschaffen. Unklarheit besteht hinsichtlich der Frage, ob es sich dabei lediglich um eine deskriptive Beobachtung handelt, oder ob die normative Aussage impliziert ist, dass ein menschlicher Wille so beschaffen sein muss, da er sonst einen Fehler macht. Bereits in *The Importance of What We Care About* (1982) gibt es eine Stelle, welche letzteres suggeriert, ohne dass diese These innerhalb von Frankfurts Gesamtgebäude verständlich würde. Die beispielhafte Sorgestruktur, in welcher ein Fehler unterläuft, ist folgende:

Nehmen wir zum Beispiel an, eine Person Sorge sich darum, den Tritt auf die Spalten des Fußweges zu vermeiden. Zweifellos macht diese Person, indem sie sich darum sorgt, irgendeinen Fehler. Aber ihr Fehler besteht nicht darin, daß sie sich um etwas sorgt, das ihr nicht wirklich wichtig wäre. Der Fehler besteht vielmehr darin, sich um etwas zu kümmern und es dadurch mit genuiner Bedeutsamkeit zu erfüllen, das der Sorge nicht wert ist. Der Grund dafür, daß es der Sorge nicht wert ist, scheint klar: Es ist für die Person nicht wichtig, dem Ausweichmanöver Wichtigkeit beizumessen (Frankfurt 2001d, S. 114).

Diese Stelle legt den Schluss nahe, dass Frankfurt einen objektiven Wert oder Unwert in möglichen Sorgeobjekten postuliert, gegen den zuerst ausdrücklich und vehement argumentiert wurde (vgl. Frankfurt 2001d, S. 113).

Verwiesen werden kann lediglich auf die Tatsache, dass einige kontingente empirische Umstände herausstellbar sind, welche volitionale Integration faktisch erfolgreich gelingen lassen, während andere Umstände die Integration faktisch nicht ermöglichen. Der Verweis auf diese praktisch limitierenden Umwelterfordernisse schlägt eine deskriptive Lesart vor. Über die praktisch limitierenden Umwelterfordernisse können zwar einige Aussagen getroffen werden, das Faktum einer gelingenden Sorgestruktur genügt aber, um ein bestimmtes

einzelnes Kriterium, das unerfüllt ist, in seiner konstitutiven Erforderlichkeit zu widerlegen. Das heißt, dass die Beobachtung empirisch vorkommender Sorgestrukturen Aussagen über praktisch limitierende Kriterien ermöglicht, dass aber kein Maßstab existiert, anhand dessen man eine individuelle Sorgestruktur, die de facto ohne diese Kriterien gelingt, als defizitär, falsch oder unvernünftig bezeichnen könnte.

Der obige Textausschnitt vermittelt jedoch den Eindruck, Frankfurts Konzeption habe zumindest implizite normative Konnotationen in dieser Richtung. Die Formulierung suggeriert, dass es Sorgestrukturen gibt, die zwar faktisch vorkommen, aber dennoch begründet als „nicht richtig“ bezeichnet werden dürfen. Bei diesem Phänomen knüpft Frankfurt in *Getting it Right* mit dem Beispiel des Hume'schen Wahnsinnigen wieder an:

Unsere Grundlage dafür, diese Person für volitional unvernünftig zu halten, ist nicht, daß ihre Präferenzen sich zufälligerweise stark von unseren unterscheiden, sondern daß der Schutz ihres Fingers und die Zerstörung der Welt für sie eine relative Bedeutsamkeit haben, die völlig inkommensurabel damit ist, wie sehr wir uns um diese Dinge sorgen (Frankfurt 2007a, S. 47).

Diese Erläuterung kann nicht vollständig ohne die Annahme von Maßstäben, die unabhängig von der subjektiven und individuellen Beschaffenheit der Willensstruktur bestehen, auskommen. Allein die Behauptung, dass die Präferenz dieses Wahnsinnigen nicht kommensurabel damit ist, wie sehr „wir“ uns um diese Dinge sorgen, berechtigt noch nicht selbstredend zur Behauptung, dass diese Person volitional unvernünftig ist, da es, sofern man keine objektiven Standards begründet hat, für sie ja immer noch subjektiv verhältnismäßig sein könnte, sich um diese Sache zu sorgen. Frankfurts Gedankengang enthält aber offenbar die Implikation, dass in einer solchen extremen Abweichung eines Einzelnen von „uns Menschen“ ein genuin volitionaler Fehler liegt.

Das lässt die Frage nach einer genaueren Bestimmung des Konzepts der volitionalen Vernunft virulent werden. Wenn jemand volitional unvernünftig ist, bedeutet das: „Sein Wille ist mangelhaft, und das hat Auswirkungen darauf, wie er zu entscheiden und zu handeln disponiert ist“ (ebd.). Die Mangelhaftigkeit eines in diesem Sinne unvernünftigen Willens wird aber nicht durch eine fehlende innere Kohärenz oder einen Kalkulationsfehler verursacht.

Eine volitional unvernünftige Person, die den Tod, die Hilflosigkeit oder das Leiden liebt, hat nichts übersehen, mißverstanden, falsch kalkuliert oder sonst irgendeinen Fehler gemacht. Von

unserer Position aus erscheint ihr Wille nicht als fehlerhaft, sondern als mißgestaltet (Frankfurt 2007a, S. 57).

Frankfurt rückt hier vom Begriff des Fehlers ab und verwendet das Bild einer vernünftigen Formation des Willens, auf dessen Kontrastfolie sich die Möglichkeit ergibt, eine abweichende Formation als einen unförmigen oder verunglückten Willen zu betrachten.

Es soll versucht werden, Frankfurts Kriterien für einen „vernünftig gestalteten“ Willen so gut wie es die Textgrundlage ermöglicht zu exzerpieren:

Eine Begründung auf objektiven, in der Welt liegenden Fakten – den normativen Realismus – lehnt Frankfurt auch in *Getting it Right* wieder ab (vgl. Frankfurt 2007a, S. 51). Dennoch stellt er spätestens in der betrachteten Auseinandersetzung klar, dass es bei einem Gegenstand des Willens einen normativen Maßstab, falsch und richtig – volitional vernünftig und unvernünftig – gibt. Ein Wille kann korrekturbedürftig sein und diese Korrekturbedürftigkeit stellt sich nicht – wie es Frankfurt an anderer Stelle nahelegt (vgl. z.B. 2002d) – Werten zuliebe, die mit dem Wert der volitionalen Intaktheit konkurrieren, sondern um der volitionalen Struktur selbst willen.

Nicht der Vergleich mit den Standards einer unabhängigen Realität allerdings lässt den Willen wohl- oder missgestaltet wirken, sondern ein Blick auf seine innere Struktur selbst: „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“ (Frankfurt 2007a, S. 51).

Eine „Realität, die in uns selbst liegt“ wird demnach als einen normativen Standard setzend bezeichnet. Sowohl der hier verwendete Begriff der „Realität“ als auch der Begriff der „Normativität“ sollen im Folgenden hinterfragt werden. Der Begriff der hier angesprochenen „Realität“ erhellt sich, der Begriff der „Normativität“ bleibt im Dunkeln.

Bezüglich der Frage, von welcher *Realität* Frankfurt hier spricht, kann aus *Getting it Right* entnommen werden, dass Frankfurt für ein Bündel stabiler und universaler Kriterien für volitionale Vernünftigkeit argumentiert, welche sich aus der empirischen Beschaffenheit der „menschlichen Natur“ ableiten lassen (vgl. Frankfurt 2007a, S. 56). Wieder fällt der Begriff der „natürlichen Selektion“, die den Menschen so gemacht hat, dass er bestimmte Dinge wichtig nehmen muss und andere nicht wirklich wichtig nehmen kann (vgl. ebd., S.55).

Wir müssen uns zum Beispiel darum sorgen, schwere Verletzungen und Krankheiten zu vermeiden, zumindest einen minimalen Kontakt mit anderen menschlichen Wesen

aufrechtzuerhalten und chronischem Leiden sowie endloser, stumpfsinniger Langeweile aus dem Weg zu gehen. Wir lieben es, heil und gesund, sowie zufrieden und im Kontakt mit anderen zu sein (Frankfurt 2007a, S. 56).

Weil diese Kriterien dadurch entstanden sind, dass sie den Menschen im Zuge der Evolution genau in dieser Form überlebensfähig gemacht haben, bleiben sie kontingente Eigenschaften der empirisch-praktischen Umwelt. Dadurch dass jedoch ein gewisser Kern von Kriterien erkennbar ist, der nicht austauschbar und essentiell genug erscheint, um als unerlässlich und notwendig dafür gelten zu können, dass überhaupt ein Phänomen wie personale Willensaktivität vorhanden ist, können diese Kernkriterien – sozusagen als die Hallmarks des Phänomens personaler Willensaktivität – als eine eigene quasi-universale und objektive Realität bezeichnet werden:

Die fundamentalen Notwendigkeiten des Willens sind kein flüchtiges Resultat sozialer Vorschriften oder kultureller Gewohnheiten. Sie werden auch nicht von den Eigenheiten des individuellen Geschmacks oder Urteils geformt. Stattdessen sind sie von Beginn an fest in der menschlichen Natur verwurzelt. Sie sind die elementaren Bestandteile der volitionalen Vernunft selbst (Frankfurt 2007a, S. 56).

Zu diesen „elementaren Bestandteilen“ zählt Frankfurt vor allem das Leben und die Gesundheit, den Kontakt mit anderen und sinnvolle Tätigkeit zu lieben (vgl. Frankfurt 2007a, S. 56). Diese Dinge zu lieben ist volitional vernünftig, obwohl die formale Rationalität sie nicht zwangsläufig gebietet.

Für eine eigene Realität des Willens, beziehungsweise eine eigene volitionale Logik, kann hier plausibel und vor allen Dingen auch vereinbar mit dem „Aspekt der Kontingenz“ argumentiert werden.

Die Frage nach der *Normativität* der hier beschriebenen Realität lässt sich dagegen nicht so einleuchtend beantworten. Diese Frage ist jedoch entscheidend, um begründen zu können, inwiefern ein von dieser Realität abweichendes Willensphänomen defizitär ist. In weiterer Folge wird diese Frage auch entscheidend sein, um die Frage beantworten zu können, ob Frankfurt mit seiner Idee der volitionalen Vernunft ein konstitutives Kriterium ausgewiesen hat, welches notwendig für das Auftreten einer volitionalen Struktur mitverantwortlich ist und durch die Abweichung von welchem sich graduelle Defizite faktischer Willensstrukturen bestimmen lassen.

Gefragt muss werden, wie Frankfurt einen Menschen, dessen Wille von „elementaren Bestandteilen“ der volitionalen Vernunft abweicht, genau beschreibt.

Nehmen wir an, ein solcher Mensch wäre als lebendes Phänomen zu beobachten. Sein Wille weicht ab von dem, was sich nahezu universal durchgesetzt hat – dennoch ist dieser einzelne Mensch lebensfähig. Es muss sicherlich zuerst gefragt werden, ob ein solcher Mensch überhaupt vorkommen kann. Wenn ja, muss gefragt werden, ob sein Wille tatsächlich als mangelhaft beurteilt werden kann oder lediglich als „andersartig“ bezeichnet werden müsste. Wollte man seinen Willen als mangelhaft beurteilen, stellt sich die Frage, worin dieses Urteil genau begründet wäre. Frankfurts Versuche, für eine begründende Autorität seiner kontingenten Quasi-Universalien zu argumentieren, bleiben meines Erachtens unbefriedigend. Dazu findet sich lediglich folgende bedingt aussagekräftige Passage:

Die Logik verbietet es nicht, sie [die elementaren Bestandteile der volitionalen Vernunft; G.M.] gänzlich abzulehnen oder sich völlig ihren Gegensätzen zuzuwenden. Den Tod, die Hilfslosigkeit, die Isolation oder eine stets leere oder verstörende Erfahrung zu lieben beinhaltet keinen Widerspruch. Aber wenn eine Person diese Dinge lieben würde, hieße das, daß wir ihr Leben nicht begreifen könnten (Frankfurt 2007a, S. 56).

Dieses ist die deutlichste Aussage, die Frankfurt in *Getting it Right* bietet. Der letzten Bemerkung kann dennoch ein wesentlicher Aspekt entnommen werden: Die Begreifbarkeit oder fundamentale Unbegreifbarkeit einer Willensregung als menschlich. Ob eine Willensregung, die nicht ansatzweise und nicht im rudimentärsten Sinne als menschlich begreifbar ist, überhaupt vorkommen kann, ist möglicherweise zweifelhaft. Sollte sie vorkommen, bleibt es jedoch offen, ob die Unbegreifbarkeit für die Allgemeinheit die besagte Willensstruktur in ihrem Inneren notwendigerweise beeinträchtigt.

Eine These, dass die individuelle Willensstruktur durch intersubjektive Begreifbarkeit konstituiert wird, wird von Frankfurt nicht expliziert. Behauptet wird allerdings, „Normativität häng[e] [...] mit der geteilten menschlichen Natur [...] zusammen“ (Frankfurt 2007a, S. 67).

An dieser Stelle lässt sich eine Unschärfe in Frankfurts Argumentation markieren:

Erstens expliziert Frankfurt einen objektiven Begriff von einer grundlegenden Form gelingenden und gedeihlichen menschlichen Lebens. Er spricht von einer Form und Gestalt des Willens, welche diesen Willen als menschlich begreifbar macht. Dieser objektive Begriff wurde als Destillat aus verschiedenartigen, empirisch vorkommenden Lebensformen gewonnen. Die Grundlage dieses Begriffs muss in ihrer Entstehung als Resultat kontingenter

Evolutionsprozesse verstanden werden. Die Objektivität des Begriffs ist dabei nirgendwo manifestiert als nur in der Natur des Willens als solchem, der sich durch intersubjektive Verstehbarkeit und Teilbarkeit auszeichnet.

Zweitens formuliert Frankfurt die These, dass aus der Realität einer solchen gemeinsamen Natur des Willens eine Normativität folgt, welche das Urteil begründet, dass eine von der gemeinsamen menschlichen Natur abweichende Willensstruktur defizitär ist.

Frankfurts Argumentation in *Getting it Right* muss demzufolge der implizite Schluss zugrunde liegen, dass aus der Tatsache, dass der überwiegende Teil einer menschlichen Gemeinschaft eine Willensstruktur nicht begreifen kann, folgt, dass diese Struktur eine „unvernünftige“ und „missgestaltete“ Willensformation ist. Diesem Schluss fehlen jedoch Prämissen, welche von Frankfurt nicht ausgearbeitet werden.

Die Normativität in Frankfurts Konzept der volitionalen Vernunft bleibt in seinen Ausführungen unbegründet. Das Konzept bleibt damit unterbestimmt.

Eine zu den vorgenommenen Urteilen berechtigende Normativität ließe sich nur dann begründen, wenn ein klares konstitutives Verhältnis zwischen der intersubjektiven Begreifbarkeit oder Gemeinsamkeit eines natürlichen Willensfundamentes und der Integration und Autonomie des einzelnen Willens ausgearbeitet wird. Die einfache Beobachtung, dass sich unter den praktischen Limitierungen der Umwelt ein Kern von Eigenschaften durchsetzt, die allen Willensstrukturen in der Regel gemeinsam sind, genügt nicht.

Abschließend darf die Vermutung in den Raum gestellt werden, dass Frankfurt, indem er der intersubjektiven Begreifbarkeit eine Bedeutsamkeit verleiht, die nur ein konstitutives Kriterium erfüllen kann, möglicherweise implizit einen konstitutiven Zusammenhang annimmt, aber auf dessen definitorische und eindeutige Herausstellung verzichtet. Da das jedoch eine Vermutung bleiben muss, die auf Basis von Frankfurts Ausführungen weder eindeutig bestätigbar, noch klar widerlegbar ist, ergibt die Analyse des Konzepts der volitionalen Vernunft unter dem Gesichtspunkt der Frage nach konstitutiven Kriterien für den integrierten Willen ein in einem wesentlichen Punkt unbefriedigendes Resultat.

Als mögliche Erklärung für diese Unschärfe liegt eine Interpretation nahe, die sich aus der Analyse von Frankfurts Konzept unter dem „Aspekt der Kontingenz“ ergibt. Im Zuge dieser Analyse wurde nahegelegt, dass eine der wesentlichen Aussagen Frankfurts gerade die These ist, dass eine definitorische Begriffsschärfe in der Begründung, warum und wodurch es zu einer Integration des Wunschsystems und damit zur Autonomiefähigkeit kommt, unmöglich ist (vgl. Teil II Kap. 1). Weder das Integration stiftende Kriterium der Erkenntnis eines objektiv Guten, noch das Kriterium der Erkenntnis eines intersubjektiv geteilten Wertes kann

Frankfurt zufolge als *das* Konstituens für eine integrierte volitionale Einheit verabsolutiert werden (vgl. Frankfurt 2002a, 2002d, 2002g). Als begriffliche Fixierung dieses Aspektes in Frankfurts konzeptueller Arbeit wurde im vorhergehenden Unterpunkt als Bezeichnung derjenigen definitiven Fehler, welche Frankfurt mit seiner Theorie vermeiden will, die Begriffstrias *Monismus*, *Purismus* und *Kognitivismus* vorgeschlagen.

Das nimmt *erstens* Bezug auf Frankfurts Betonung, dass es ebenso viele verschiedene Formen der volitionalen Integration gibt wie es verschiedene Sorgebeziehungen gibt (vgl. Frankfurt 2001a, S. 171).

Es nimmt *zweitens* Bezug auf die Tatsache, dass diese Sorgebeziehungen qualitativ sehr unterschiedlich sein können und sich keine Reinform davon bestimmen lässt, die sich etwa zur Gänze durch ihre Moralität oder ihre Vernünftigkeit auszeichnen würde (vgl. Frankfurt 2000, S. 269). Stattdessen gibt es faktisch effektive Sorgestrukturen, die in unterschiedlichem Grade von verschiedenen Formen affektiver oder kognitiver Ablehnung begleitet sein können (vgl. Frankfurt 2005, S. 43).

Drittens wird Bezug genommen auf die Tatsache, dass zur Begründung einer Sorgestruktur kein kognitives Erkenntnismoment herangezogen werden kann (vgl. Frankfurt 2000, Frankfurt 2005, S. 43).

Monistisch, puristisch und kognitivistisch verabsolutierende Definitionen des volitionalen Integrationsvorgangs widersprechen offensichtlich zunächst den zentralen Annahmen des „Aspektes der Kontingenz“. Daraus ergibt sich, dass die Formulierung eines konstitutiven Prinzips für den autonomen Willen nicht ohne Einschränkung mit dem „Aspekt der Kontingenz“ vereinbar ist.

Die Theorie stünde demnach vor der Entscheidung, entweder den „Aspekt der Kontingenz“ zu relativieren oder auf die Definition eines konstitutiven Kriteriums für den Willen zu verzichten. Ersteres liegt im Hinblick auf Frankfurts gesamtes bisher begründetes und veranschaulichtes Theoriegebäude nicht nahe, letzteres würde die normativen Implikationen von Frankfurts Konzept der volitionalen Vernunft unhaltbar werden lassen.

Einen Versuch, dieses Dilemma zu lösen, bietet der dritte Teil dieser Arbeit, in dem ein Modell vorgeschlagen wird, das den „Aspekt der Kontingenz“ in seinem vollen Bedeutungsumfang mit einer Theorie der intersubjektiven Konstitution des Willens in Verbindung bringt. Vorher sollen die Ergebnisse der Analysen, welche im zweiten Teil durchgeführt wurden, kurz zusammengefasst werden.

3. Das Dilemma: Frankfurt zwischen dem „Aspekt der Kontingenz“ und dem „Aspekt der Unabhängigkeit“

Dieser zweite Teil der Arbeit hat Frankfurts Konzept des autonomen Willens als einer integrierten volitionalen Einheit unter den beiden im ersten Teil herausgestellten Hauptaspekten, dem „Aspekt der Kontingenz“ und dem „Aspekt der Unabhängigkeit“, kritisch untersucht.

Die Aufarbeitung von Frankfurts Denksystem hat eine implizite Schlussfolgerungsstruktur innerhalb seines Theoriegebäudes erkennbar werden lassen, welche, allerdings sehr stark verkürzend, wie folgt charakterisiert werden kann:

Prämisse 1 („Aspekt der Kontingenz“):

Die Annahme, dass als Triebkraft eines effektiven personalen Willens in allen Fällen und in erster Linie ein kognitiv explizit repräsentierter Grund gelten kann, welcher logisch schlüssig hergeleitet und rational argumentierbar ist, ist psychologisch unplausibel. Individuelle personale Willensstrukturen haben stattdessen qualitativ sehr unterschiedliche und völlig kontingente Triebkräfte.

Prämisse 2:

Ohne die Annahme einer in P1 beschriebenen Bedeutung eines explizit kognitiv verfügbaren Grundes, der eine logische und rationale Struktur aufweist, lässt sich im Rahmen der praktischen Philosophie keine Theorie der Konstitution des personalen Willens formulieren, welche allgemein und konzeptuell notwendig die Erzeugung menschlicher Willensphänomene als solcher beschreibt.

Konklusion („Aspekt der Unabhängigkeit“):

Die Umweltstrukturen (objektiv oder intersubjektiv), innerhalb welcher sich der Wille einer individuellen Person bewegt und welche ihn hervorbringen, lassen sich zwar vage deskriptiv eingrenzen, erlauben aber keine Ausformulierung einer systematischen Theorie der Konstitution des Willens innerhalb derselben.

Prämisse 3:

Die Tatsache, dass die intersubjektive Begreifbarkeit einer Willensstruktur für das Phänomen personalen Willens essentiell notwendig ist, ist evident.

Die hier zusammengefassten Denkschritte können im Einzelnen sicher alle noch einmal hinterfragt werden und ergeben sich aus Frankfurts Arbeiten auch nur sehr unscharf. Dennoch deuten sie sich, wie die durchgeführte Analyse nahelegt, als implizite Annahmen in Frankfurts Argumentationsweise an. Die verkürzte Darstellung dieser impliziten Denkschritte dient hier vor allem der prägnanten Herausstellung von Frankfurts Dilemma:

P3, welche sich auf eine intuitiv plausible empirische Beobachtung stützt, kann, wie in II 2.2. dargelegt wurde, nur dann angemessen verständlich werden, wenn von einer Konstitution des individuellen Willens durch ein Moment des intersubjektiven Begreifens ausgegangen wird. Sowohl P1, welche eigentlich ein ganzes Spektrum von Prämissen umfasst, als auch P3 werden von Frankfurt, und auch für den Rahmen dieser Arbeit, als plausibel betrachtet.

Das Dilemma besteht nun darin, dass die Implikation von P3 mit der Konklusion aus P1 und P2 im Widerspruch steht. Wenn davon ausgegangen wird, dass sich P1 und P3 nicht relativieren lassen, muss zur Lösung des Dilemmas P2 modifiziert werden.

Diesem Versuch wird sich der nun folgende Teil der Arbeit widmen. In diesem Teil soll ein Modell des Willens als einer integrierten Einheit angedacht werden, deren Konstitution auf intersubjektiv geteilten Gründen beruht und dennoch weder allein in einem rationalen Erkenntnismoment gründet, noch die Möglichkeit verschiedener Formen der volitionalen Einheit ausschließt, welche sich sowohl in inhaltlich verschiedenen Sorgebeziehungen als auch in qualitativ unterschiedlichen Formen der Integration manifestieren können.

III

Die variable und dynamische Konstitution der Willensstruktur durch eine Sozialstruktur

Die Analyse einer Konzeption von Autonomie als geschlossene Wirksamkeit des Willens am Beispiel der Autonomiekonzeption Harry Frankfurt hat eine Schwierigkeit expliziert, die Beschreibung einer Integration des Wunschgefüges zu einem handlungswirksamen personalen Willen als kontingentes und variabel gestaltetes Phänomen innerhalb einer kontingenten und variablen Umweltstruktur mit der Ausformulierung eines klaren intersubjektiven Konstitutionsverhältnisses des Willens zu verbinden.

Die definatorische Festsetzung eines singulären konstitutiven Kriteriums für den Willen, wie etwa die Tatsache intersubjektiver Begreifbarkeit oder das Erkenntnismoment eines objektiven oder intersubjektiv einsehbaren Wertes in den konkreten Objekten der Sorge, welche den personalen Willen nach Frankfurt zu einem klaren und kontinuierlichen Selbst integrieren, wäre – wie am Ende des zweiten Teils paraphrasiert wurde – in psychologisch inadäquater Weise *monistisch*, *puristisch* und *kognitivistisch*.

Die Integration zu einem Selbst wird erstens durch sehr partikuläre, persönliche Identifikationsmomente, das heißt durch inhaltlich sehr unterschiedliche Sorgebeziehungen, geleistet (Monismusvorwurf). Diese Sorgebeziehungen können *zweitens* in ihrer psychologischen Qualität, das heißt hinsichtlich der Frage, ob es vorrangig affektive oder rationale Zugkräfte sind, welche die volitionale Konfiguration bestimmen, sehr unterschiedlich sein (Purismusvorwurf). *Drittens* gehört zum Konglomerat des Kontingenzaspektes die These, dass für erfolgreiche volitionale Integration niemals eine kognitiv explizit repräsentierte Erkenntnis als in allen Fällen ausschlaggebend betrachtet werden kann (Kognitivismusvorwurf).

Da sich, wie Frankfurt mit dem intuitiv plausiblen Konzept der „volitionalen Vernunft“ nahegelegt hat, eine gemeinsame Realität des menschlichen Willens beobachten lässt, welche einen menschlichen Willen grundsätzlich als Phänomen kennzeichnet, das intersubjektiv begreifbar ist und damit in klarer Abhängigkeit von einer intersubjektiven Struktur steht, stellt sich angesichts der obigen Annahmen ein Dilemma in der Konzipierung des Willens: Es wird entweder die essentielle Relevanz, welche intersubjektive Begreifbarkeit für einen Willen

besitzt, nicht verständlich, oder aber es werden durch die Annahme einer Konstitution des Willens durch das kognitive Moment intersubjektiven Begreifens eine oder mehrere der obigen Thesen in Frage gestellt.

Der vorliegende Teil der Arbeit soll daher versuchen, eine konzeptuelle Möglichkeit anzudenken, die intersubjektive Konstitution des Willens mit dem durch diese Thesen repräsentierten Kontingenzaspekt zu vereinbaren.

Im Folgenden soll ein Vorschlag eines Modells angeboten werden, demzufolge der personale Wille innerhalb sozialer Strukturen durch Intersubjektivität hervorgebracht wird, ohne dass dabei notwendig ein rationaler Erkenntnisvorgang am Werk ist. Die Beschaffenheit der so hervorgebrachten volitionalen Einheit zeigt darüber hinaus, dass die betreffende Willensstruktur als kontingentes Gebilde in kontingente Umweltstrukturen eingepasst ist, mit deren qualitativer und struktureller Veränderung sich auch Qualität und Struktur der hervorgebrachten Einheit verändern kann.

Für die Argumentation wird zunächst auf die Idee des Teilens von Handlungsgründen von Christine Korsgaard zurückgegriffen. Das *erste Kapitel* erläutert, inwiefern die „letzten Zwecke“ für den Willen, die Frankfurt zufolge je individuellen Ursprungs sind und der kontingenten Tatsache einer Sorgebeziehung entspringen, notwendigerweise mit anderen geteilte Gründe sein müssen.

Hier wird unter anderem ein kritisches Licht auf Frankfurts Schlussfolgerung aus den Kontingenzbeobachtungen geworfen. Frankfurt hat, wie in II 1.1.2. interpretativ nahegelegt, aus den empirischen Beobachtungen variabel und kontingent erzeugter Willensphänomene geschlossen, das Gelingen volitionaler Integration könne ausschließlich als Faktum konstatiert werden. Korsgaards Kritikpunkt ist genau, dass ein solches Faktum ohne weitere Begründung fragwürdig ist. Diese Fragwürdigkeit aufzuzeigen, ist der erste wichtige Schritt in der Argumentation.

Korsgaards Vorschlag löst auch das Problem, welches die Partikularität und inhaltlich kontingente Verschiedenheit der Sorgebeziehungen (Monismusvorwurf), oder auch der „praktischen Identitäten“, welche volitionale Integration stiften, für einen Ansatz intersubjektiver Teilbarkeit von Gründen darstellt.

Die von Korsgaard verwendeten Argumentationsfiguren sind das von Kant entlehnte „Reich der Zwecke“ und der ebenfalls von Kant entlehnte kategorische Imperativ als formales Prinzip, welches die Gesamtheit aller geteilten Gründe strukturell kennzeichnet.

Korsgaards diesbezügliche Ausführungen können den beschriebenen Monismusvorwurf unmittelbar entkräften. Bezüglich der Entkräftung des Kognitivismusvorwurfs zeigen

Korsgaards Ausführungen Potential, müssen aber zur plausiblen vollständigen Überwindung des Kognitivismus und vor allen Dingen des Purismus in der Theorie der intersubjektiven Konstitution, wie vorgeschlagen wird, den Rahmen der kantischen Argumentationsfiguren verlassen.

Im *zweiten Kapitel* wird daher eine Willenskonzeption nach dem Modell der „Einheit der Seele“ Platons eingeführt, welche ebenfalls Korsgaard als metaphorisches Bild für den Willen und die in ihm wirksame praktische Vernunft vorgeschlagen hat. Die hier explizierte Willenskonzeption nach Platon wird allerdings um einige über Korsgaard hinausgehende, in der Rezeption Platons aber gängige Implikationen erweitert, um die platonische „Einheit der Seele“ schließlich im *dritten Kapitel* nicht nur als schematische Darstellung der Struktur eines einzelnen, zum autonomen Willen integrierten psychischen Systems zu verwenden, sondern auch im weiteren Rückgriff auf Platon ihre genuin sozialen, intersubjektiven Rahmenbedingungen zu explizieren. Grundmotiv des vorgeschlagenen Modells der Konstitution des Willens durch eine intersubjektive Struktur bleibt die Idee des Teilens von Gründen. Jedoch bietet der Abschluss dieser Arbeit eine Idee von einem Teilen von Gründen, das weder als Vollzug eines rationalen Erkenntnismoments, noch als Einsicht in die allgemein-rationale strukturelle Teilbarkeit eines kognitiv repräsentierten Grundes zu verstehen ist.

Dabei werden Möglichkeiten aufgezeigt, die volitionale Integration als einen Vorgang zu denken, der eine Variabilität innerhalb kontingenter Rahmenbedingungen besitzt und zu dem unterschiedliche psychische Vermögen den Ausschlag geben können.

1. Das Teilen von Handlungsgründen

Dieses Kapitel revidiert das Verständnis „letzter Zwecke“, welche der Wille benötigt, um eine Integration zur handlungswirksamen Einheit zu erfahren. Dem Verständnis Frankfurts zufolge gewinnt der Wille seine letzten Zwecke aus der Tatsache, dass er sich um etwas sorgt.³⁴ Christine Korsgaard argumentiert gegen die Vorstellung, dass eine Sorgebeziehung, welche letzte Zwecke zur Verfügung stellen kann, spontan und sozial isoliert auftritt. Bevor bei

³⁴ Vgl. dazu Teil II Kap. 2.1.2.1., wo dargestellt wird, inwiefern Frankfurt begründet, dass die gelingende Sorgebeziehung nur als empirisches Faktum hingenommen werden kann, über dessen Konstitution keine allgemeingültigen Aussagen getroffen werden können, oder auch die Zuschreibung eines *bootstrapping account of reasons* in II 2.1.2.2..

Sorgebeziehungen als empirischem Faktum angesetzt werden kann, muss die Quelle der Gründe für Sorgebeziehungen erkannt werden. Korsgaard, deren Zugangsweise im *ersten Abschnitt* vorgestellt werden soll, vertritt die These, dass der Mensch dabei nur auf ein Fundament von Gründen zurückgreifen kann, das „öffentlich“ und „universell“ ist und mit anderen geteilt wird.

Im *zweiten Abschnitt* wird die Verbindung zwischen einer integrierten personalen Willensstruktur und einer Teilhabe an „öffentlichen Gründen“ abschließend in ihrer konzeptuellen Notwendigkeit begründet und im selben Zuge gezeigt, wie sich partikuläre und kontingente praktische Identitäten uneingeschränkt mit der Öffentlichkeit aller letzten Zwecke vereinbaren lassen. Dadurch wird der Monismusvorwurf, welcher auf die inhaltlich verschiedenen Sorgebeziehungen, welche für volitionale Integration verantwortlich sein können, verweist, entkräftet.

Der *dritte Abschnitt* fasst zusammen und setzt sich mit der Dienlichkeit der kantischen Argumentationsfiguren Korsgaards für das Anliegen der Vereinbarung von Kontingenzaspekt und intersubjektiver Konstitution im weiteren Hinblick auf den Purismus- und Kognitivismusvorwurf auseinander.

1.1. Geteilte Gründe und die Wahl letzter Zwecke

Eine Integration der volitionalen Struktur zur handlungswirksamen Einheit, der Kerngedanke des Autonomiebegriffs nach Frankfurt, setzt letzte Zwecke voraus. Autonome Willensfähigkeit ist auf Gründe angewiesen, welche absolut und ohne weitere Bedingung zum Handeln motivieren (vgl. Frankfurt 1992).

Frankfurt sieht die Quelle solcher Gründe in der Sorge um Dinge, die einem wichtig sind oder die man liebt (vgl. vor allem Frankfurt 1982, 1999b, 2004). Allein die kontingente Tatsache, dass eine Person liebt, gibt ihr einen Grund (vgl. auch „Bootstrapping“). Die Erkenntnis eines intrinsischen, objektiven Wertes des geliebten oder umsorgten Objekts ist für die Schaffung eines Grundes unerheblich.

Korsgaard beleuchtet diese von Frankfurt formulierte Theorie in ihrem Kommentar *Morality and the Logic of Caring*³⁵ (2006) kritisch. In der Bewertung des normativen Realismus, das heißt der These, dass die Existenz und Autorität einer Sorgestruktur als Reaktion auf einen objektiven Wert in den Dingen selbst zu verstehen ist, erklärt sich Korsgaard mit Frankfurt

³⁵ Für die deutsche Übersetzung, aus der die wörtlichen Zitate entnommen sind, siehe Korsgaard 2007.

einverstanden (vgl. Korsgaard 2007, S. 75). Auch Korsgaard sieht den „Ursprung aller Normativität“, also die Generierung praktischer Gründe, nur im Willen mit seiner spezifischen Natur, nicht aber in der Welt und den Dingen (ebd.).

In weiterer Folge greift Korsgaard jedoch Frankfurts These an, dass der Entstehung einer Sorgebeziehung, welche die volitionale Struktur integriert, lediglich die kontingente Tatsache einer psychischen Bindung vorausgeht (vgl. ebd., S.76). Sie entwickelt die These, dass die gelingende individuelle Sorgebeziehung eines Menschen darauf angewiesen ist, dass der Mensch Gründe mit anderen Menschen teilt.

Bei der Darstellung von Korsgaards Argumentation soll zuerst veranschaulicht werden, dass ein durch eine Sorgestruktur gekennzeichnete Wille als singuläres und sozial isoliert auftretendes Phänomen unmöglich ist. In diesem Kontext wird zuerst die Angewiesenheit auf letzte Zwecke, welche *nicht relativ zur individuellen Akteurin* sind, argumentiert und deren Herkunft aus einem Fundament geteilter Gründe vorgeschlagen. Anschließend soll dargestellt werden, auf welche Weise *geteilte Gründe* am Prozess des Sorgens, den Frankfurt durch die Eigenschaften der Prospektivität und der volitionalen Nötigung definiert hat, notwendig beteiligt sein müssen. Am Ende dieses Abschnitts wird gezeigt, dass Korsgaards Idee geteilter Gründe, welche bei der Wahl letzter Zwecke essentiell sind, eine notwendige theoretische Voraussetzung für Frankfurts Konzept der volitionalen Vernunft darstellt.

Korsgaards Hauptargument gegen Frankfurt ist die Widerlegung seiner These, dass die kontingente Tatsache einer Bindung den Ausgangspunkt für eine Sorgestruktur des Willens bildet und aus sich heraus Gründe schafft (vgl. Korsgaard 2007, S. 76). Die kontingente Tatsache einer Bindung kann, zumindest allein qua Tatsache, keine Gründe schaffen. Es ist unangemessen, sich die sorgende Bindung als eine spontan auftretende und nicht näher begründbare Tatsache vorzustellen, die aus ungeklärter Ursache beginnt, Gründe zu generieren.

Ein personaler Wille – das heißt die volitionale Struktur, die für ein integriertes Selbst charakteristisch ist³⁶ – hat komplexere Ermöglichungsbedingungen, als es in Frankfurts Theorie, welche mit dem Faktum einer Bindung beginnt, suggeriert wird. Der Wille ist so

³⁶ Während Frankfurt 1971 den Willen noch als die Summe aller handlungswirksamen Wünsche definiert hat, und somit die Möglichkeit eingeschlossen hat, einen Willen zu haben ohne Personalität aufzuweisen (von Personalität spricht man erst bei einer bestimmten „volitionalen Struktur“), scheint es ihm auf diese Definition in späteren Arbeiten nicht mehr so stark anzukommen, sodass er (u.a. in *Getting it Right* 2006) einfach von der für personale Aktivität charakteristischen volitionalen Struktur als dem (menschlichen) Willen spricht.

beschaffen, dass er bereits Gründe braucht, um sich mit derartiger Wirkung an eine Sache zu binden, dass sie ihm als letzter Zweck dienen kann.

Um den Hintergrund dieses Arguments nachvollziehen zu können, ist es hilfreich, zunächst Korsgaards Argumentation gegen ein Modell der praktischen Vernunft zu verstehen, welches Korsgaard David Hume zuschreibt (vgl. Korsgaard 2011b, S. 32). Dieses Modell geht stark vereinfachend von Wünschen aus, die innerhalb des psychischen Systems in Erscheinung treten, ohne weiter begründbar zu sein. Diese Wünsche stellen an den Akteur den Anspruch, die Mittel zu ihrer Befriedigung zu ergreifen. Durch diesen Anspruch entsteht Normativität. Dabei handelt es sich um eine rein instrumentelle Normativität, die dem kritisierten Modell zufolge die einzige im psychischen System herrschende Prinzipienhaftigkeit ist – in der von Korsgaard gewählten kantischen Terminologie wäre das die Normativität des hypothetischen Imperativs (vgl. Korsgaard 2011b, S. 27ff). Ein kategorischer Imperativ, das heißt ein Prinzip, das auf die Wahl letzter Zwecke anwendbar ist, kann im Hume zugeschriebenen Modell nicht begründet werden, während sich die Gültigkeit des hypothetischen Imperativs in diesem Modell als unproblematisch präsentiert (vgl. ebd., S. 29). Letzte Zwecke werden einem solchen Modell zufolge ausschließlich von den vorfindlichen Wünschen gesetzt, die ähnlich kontingent und letztlich unbegründet auftreten wie Frankfurts Bindungen, aus denen Sorgebeziehungen erwachsen.

In *The Normativity of Instrumental Reason* (2011b) argumentiert Korsgaard dafür, dass der Wille sowohl durch den hypothetischen als auch durch den kategorischen Imperativ konstituiert wird und verdeutlicht, dass die Existenz des kategorischen Imperativs, entgegen der Annahme des kritisierten Modells, keineswegs problematischer nachzuweisen ist als die Existenz des hypothetischen Imperativs. Korsgaard zeigt auf, dass der kategorische Imperativ dem hypothetischen sogar konzeptuell vorgängig ist (vgl. Korsgaard 2011b, S. 47), da die Gültigkeit eines hypothetischen Imperativs fragwürdig wird, wenn das volitionale System kein Prinzip zur Entscheidung für oder gegen einen bestimmten letzten Zweck hat (vgl. Korsgaard 2011b, S. 35). Ein Komplex zwischen einem Wunsch und der normativen Forderung, die Mittel zu seiner Befriedigung zu ergreifen, tritt nicht als singuläres, für sich stehendes Phänomen auf. Die Wahl eines solchen Komplexes ist immer Handlung einer Person, die sich für genau diesen Komplex entscheidet, die sich also dafür entscheidet, diesen Wunsch zu verfolgen und dafür diese und jene Mittel zu billigen (vgl. ebd., S. 45f).

Die Realität personalen Handelns wird verfehlt, wenn man sich Handeln nach einem Modell vorstellt, in dem das faktische Vorliegen eines Wunsches genügt, um daraus unmittelbar und ohne weitere Bedingung die Notwendigkeit abzuleiten, jedes gerade verfügbare Mittel zu

ergreifen (ebd.). Willensaktivität ist durch wesentlich mehr gekennzeichnet als durch gewissermaßen zwanghaftes Ergreifen von Mitteln als Reaktion auf die Kraft zufällig auftretender innerer Zustände. Beide Komponenten einer Handlung – sowohl konkreter letzter Zweck als auch im Lichte aller letzten Zwecke geeignetes Mittel – werden ihrerseits aus Gründen gewählt (vgl. Korsgaard 2011b, S. 48ff).

Übertragen auf Frankfurts Konzept der Sorge würde das heißen: Bevor unsere Sorge uns Gründe liefern kann, müssen wir die Sorge als begründet erfahren.

Nun wurde bereits ausführlich dargelegt (vgl. Teil I Kap. 3 und 4), dass Frankfurt das Bild vom Sorgen und Lieben nur deshalb eingeführt hat, weil er die Unmöglichkeit erkennt, eine Sorge oder Liebe zu begründen, und diese Phänomene aus eben diesem Grund für geeignete Quellen letzter Zwecke hält. An dieser Stelle erst begründen und evaluieren zu müssen, würde die charakteristische Struktur der Sorge mit der inhärenten Notwendigkeitserfahrung gerade zerstören. Darum schließlich folgert Frankfurt auch, dass der Ursprung des autonomen Willens nicht in Vernunft oder vernünftigen Prinzipien, sondern in der Kraft der (kontingenten) Liebe liegt (vgl. Frankfurt 1999a; 2000).

Zunächst kann eine Erläuterung Korsgaards bezüglich des Vernunftbegriffs, den Frankfurt bei dieser Überlegung zur Anwendung kommen lässt, Klarheit schaffen:

Korsgaard sieht Frankfurts Hauptproblem darin, dass er „die Vernunft und den Willen als getrennte Vermögen“ (Korsgaard 2007, S. 80) betrachtet. Korsgaard argumentiert dagegen „im Anschluß an Kant, daß zumindest beim Menschen die praktische Vernunft dem Willen entspricht“ (ebd.). Aus Frankfurts Argumenten gegen die Vernunft als integrierendes Prinzip geht allerdings hervor, dass „Frankfurt die Vernunft [...] einfach mit einem Vermeiden von Widersprüchen und Fehlschlüssen“ (Korsgaard 2007, S. 82) gleichsetzt.

Vernunft, zumindest praktische Vernunft, ist nach Korsgaards Verständnis aber nicht die Anwendung logisch-rationaler Prinzipien auf der kognitiven Ebene eines Menschen. Die Prinzipien der praktischen Vernunft, wozu sie den hypothetischen ebenso wie den kategorischen Imperativ zählt, sind Korsgaard zufolge einfach die inneren Konstituentien des Willens (vgl. Korsgaard 2007, S. 80). Die Imperative sind sozusagen Strukturmerkmale einer integrierten volitionalen Einheit und treten immer schon mit in Erscheinung, wann immer ein psychisches System als eine solche Einheit auftritt, wann immer es also willentlich aktiv wird. Sie stellen keine rationalen Überlegungen dar, welche vor oder zusätzlich zu einem Willensakt auftreten. Dadurch erhellt sich der Umstand, dass die Anwendung eines Prinzips auf die Wahl letzter Zwecke, gewissermaßen das „Haben eines Grundes“ für eine

Sorgebeziehung, nicht als Resultat eines rationalen Deliberationsprozesses gedacht werden darf. Der Wille muss auf andere Weise zu diesem Grund kommen.

Die sorgende und damit integrierte volitionale Struktur braucht Gründe, die nicht – wie Korsgaard das nennt – *akteur-relativ* („agent-relative“) sind, die nicht nur in Abhängigkeit von den zufällig bei der Akteurin vorfindlichen Einstellungen oder Bindungen gelten, sondern Gründe, die *akteur-neutral* („agent-neutral“) sind, die auch unabhängig von der konkreten Akteurin Gründe darstellen (vgl. dazu auch Korsgaard 1996d, S. 276). Akteur-neutrale Gründe sind demnach per definitionem Gründe, die nicht den individuellen rationalen Überlegungen eines Einzelnen im Lichte seiner konkreten Präferenzen entspringen und die nicht durch das Belieben des einzelnen Akteurs aufgehoben werden können.

Ein wesentlicher Schritt in Korsgaards Argumentation ist zunächst die Betonung, dass akteur-neutrale Gründe nicht unbedingt auf objektive Werte in der Struktur der externen Welt rekurrieren müssen (ebd.). Akteur-neutral ist ein Grund, wie Korsgaard betont, auch dann, wenn er Teil eines intersubjektiv geteilten Fundaments von Gründen ist (ebd.). Damit etabliert Korsgaard eine These, welche die zur Integration der volitionalen Einheit erforderliche Normativität zwar ausschließlich in der spezifischen Struktur des Willens verortet (vgl. auch Korsgaard 1996e), welche aber dennoch impliziert, dass der Wille eines Einzelnen nicht in Isolation stehen kann, sondern auf ein soziales Reziprozitätsverhältnis angewiesen ist, in dem Handlungsgründe geteilt werden können.

Eine Analyse des Willens kann nicht beim Faktum der individuellen Sorge ansetzen, die akteur-relative Gründe für das jeweilige Individuum hervorbringt. Der Sorge, wie sie Frankfurt beschreibt, wohnt – so Korsgaards Hauptthese gegen Frankfurt – eine sie konstituierende „Logik“ inne (vgl. Korsgaard 2007, S. 77), die voraussetzt, dass die aus ihr generierten Gründe als „universell und öffentlich“ erfahren werden. Ohne *öffentliche Gründe* („public reasons“; vgl. Korsgaard 1996e, S. 135f), ohne die Erfahrung eines Grundes, der für andere Wesen, mit denen man in einer reziproken Gemeinschaft lebt, ebenso normativ ist wie für einen selbst, ist die spezifische Struktur der Sorge gar nicht möglich, beziehungsweise kann sie ihre das Selbst integrierende Rolle nicht spielen (vgl. Korsgaard 2007, S. 88; siehe auch Korsgaard 1996d). Die Teilbarkeit des Grundes für die Sorge ist konstitutiv für eine Sorge, die Gründe aus sich generieren kann. Der Wille in seiner spezifischen Struktur wird also erst konstituiert durch das Teilen von Gründen.

Korsgaard zeigt nicht nur, dass eine Sorgestruktur ohne einen vom Akteur unabhängigen Grund fragwürdig ist, sondern führt auch im Detail aus, inwiefern die Implikation struktureller Teilbarkeit wesentlich am Phänomen der Sorge nach Frankfurt beteiligt ist.

Dafür setzt sie einzeln bei den beiden für die Sorgestruktur nach Frankfurt wesentlichen Eigenschaften an, welche bekanntlich zum einen die prospektive, also in die Zukunft und auf ihren Fortbestand gerichtete Struktur und zum anderen die Fähigkeit zur Schaffung volitionaler Notwendigkeiten ist (vgl. Frankfurt 2001d; 2001f):

Anknüpfend an die Beschreibung der Sorgestruktur als *prospektiv*, stellt Korsgaard die These auf, dass eine Sorgestruktur nicht einfach nur den Wunsch beinhaltet, dass die Struktur fortbestehen soll, sondern dass der Sorge damit auch eine Norm inhärent ist (vgl. Korsgaard 2007, S. 77, Fußnote 4). Gerade weil die Vorstellung eines integrierten Selbst nicht nur das punktuelle Vorkommen einer den in *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971) explizierten Kriterien der Willensfreiheit genügenden Handlung ist, sondern immer auch eine diachrone Perspektive umfasst, weil mit der volitionalen Struktur eines Menschen immer eine kohärente Lebensbewegung als Ganze beschrieben wird, ergibt sich laut Korsgaard das Erfordernis, dass unsere Sorgestrukturen auf teilbaren Gründen beruhen: Wir müssen den Grund nicht nur jetzt gerade als Grund sehen, sondern es muss gewährleistet sein, dass wir ihn auch zu einem anderen Zeitpunkt als Grund erkennen können. Die Erkennbarkeit von etwas als Grund kann nicht einfach dem Zufall obliegen. Nur wenn ein Grund aber öffentlich, seiner Struktur nach teilbar ist, kann Korsgaard zufolge gewährleistet werden, dass er auch von unserem zukünftigen Selbst, von uns in jedem beliebigen anderen Zustand, als Grund erkannt wird (vgl. Korsgaard 2007, S. 87f, Fußnote 12). Die Sorge in ihrer prospektiven Eigenschaft setzt deshalb als teilbar begriffene Gründe voraus.

Der zweite Anknüpfungspunkt ist das Problem der Dysfunktionalität einer Sorgebeziehung, die selbst-referentiell ist, also in der bloßen Tatsache, dass einem die Sache wichtig ist, gründet. Eine solche Sorgebeziehung hat Probleme bei der Schaffung *bedingungsloser, nicht in Referenz auf sich selbst suspendierbarer Notwendigkeiten*.

Ein Beispiel, das Korsgaard von Scanlon entlehnt, ist eine Mutter, welcher die Liebe zu ihrem Kind einen Grund gibt, ihm ein Organ zu spenden, wenn es das braucht (vgl. Scanlon 1998, S. 164f). Allerdings, so das Argument, wäre die Schlussfolgerung absurd, dass die Bedürftigkeit ihres Kindes einer Mutter den Grund gibt, ein anderes Kind zu töten, um ihm das Organ für ihr eigenes zu rauben. Das „wäre, als ob ich den Eindruck hätte, daß das Recht meines Kindes auf seine eigenen Organ aus meiner Liebe zu ihm abgeleitet ist, und das wäre nicht die richtige Weise, sich um *mein Kind* zu sorgen“ (Korsgaard 2007, S. 102). Dieses Verhalten

würde zeigen, dass nicht nur mit „meiner Einstellung zu anderen Kindern, sondern auch mit meiner Einstellung zu meinem eigenen Kind etwas nicht stimmt“ (ebd.). Einer solchen „Sorgebeziehung“ fehlt die der Sorge nach Frankfurt inhärente Eigenschaft, dem Willen bedingungslose, nicht nach eigenem Belieben suspendierbare Notwendigkeiten aufzuerlegen. Es ist zwar korrekt, dass die Mutterliebe solche bedingungslos nötigen Gründe schaffen kann. Sie kann das aber nur, wenn die geschaffenen Gründe nicht akteur-relative, sondern öffentliche, von allen teilbare Gründe sind. Die Gründe im Fall des Organraubs könnten von den Müttern der betroffenen Kinder nicht geteilt werden. Sie referieren nur auf die Gefühle der einen Mutter und unterstehen damit im Grunde deren Willkür, was eine solche Sorge unfähig zur Schaffung wirklich bedingungsloser Gründe macht.

Beide Argumente zeigen, dass Frankfurts Konzept der Sorge sowohl in seiner prospektiven Struktur als auch in seiner Eigenschaft, volitionale Notwendigkeiten zu schaffen, auf die Teilbarkeit von Gründen angewiesen ist.

Die Ausführungen Korsgaards verdeutlichen zum einen, *dass* eine integrierte Willensstruktur Gründe außerhalb ihrer selbst benötigt und zum anderen, dass *deren Teilbarkeit mit anderen* für diese Gründe ein wesentliches Kriterium ist, da nur durch Teilbarkeit die charakteristische Struktur der Sorge gewährleistet werden kann.

Daraus folgt, dass das Phänomen eines integrierten Selbst außerhalb eines sozialen Reziprozitätsverhältnisses, in welchem Handlungsgründe geteilt werden können, schon rein konzeptuell nicht möglich ist. Der menschliche Wille ist ein Phänomen, für den intersubjektivität eine wesentliche strukturelle Ermöglichungsbedingung ist. Ein Lebewesen mit einer zur handlungsfähigen Einheit integrierten psychischen Struktur ist nicht möglich, wenn die integrierenden Gründe nicht mit Lebewesen geteilt werden, die ebenfalls an der Natur eines solchen Willens teilhaben.

Die Unklarheit, welche sich im Zuge der Analyse von Frankfurts Konzeption der volitionalen Vernunft ergeben hat, lässt sich erst im Lichte eines Konzepts geteilter Gründe, welche die individuelle Willensstruktur konstitutiv hervorbringen, sinnvoll erhellen.

Wären Sorgestrukturen, wie in Frankfurts Theoriegebäude vorgeschlagen, abgeleitet von faktischen Bindungen, die akteur-relative Gründe liefern, würde die Tatsache „daß eine Person volitional unvernünftig ist, wenn sie sich um bestimmte Dinge sorgt, während wir anderen den Eindruck haben, daß es ‚verrückt‘, ‚wahnsinnig‘ oder ‚unmenschlich‘ ist, sich um diese Dinge zu sorgen“ (Korsgaard 2007, S. 84, Fußnote 11) wirklich nur durch eine willkürliche Setzung des Beobachters als volitionaler Defekt gelten können. Auch Korsgaard

merkt an, es sei „schwer, einzusehen, warum [das, G.M.] überhaupt eine Form der 'Irrationalität' darstellt“ (ebd.).

Das Problem eines Willens, der volitional unvernünftig ist, muss demzufolge mit der Tatsache in Zusammenhang gebracht werden, dass ohne einen teilbaren Grund streng genommen gar kein personaler Willensakt gelingen kann und dass ein Willensakt, der unter diesen Umständen trotzdem gelingt, in gewisser Weise defizitär ist, weil er, so müsste weitergedacht werden, etwas als teilbar nimmt und erfährt – entweder in einer Art „Shortcut“ oder in einer anderen Form von (Selbst)täuschung oder epistemischer Unredlichkeit –, was redlich und aufrichtig zu Ende gedacht eigentlich nicht geteilt werden kann. Die Defizienz eines Willens, der vom teilbaren Fundament abweicht, steht vor dem Hintergrund der Annahme, dass ein solcher Wille, um überhaupt aktiv werden zu können, zumindest in rudimentärer Weise vom geteilten Fundament Gebrauch machen muss, dabei aber einem Irrtum unterliegt (vgl. Korsgaard 2009, 161ff). Jedoch lässt sich selbst im Irrtum bezüglich eines Grundes noch die implizite Annahme seiner Teilbarkeit erkennen. Eine detaillierte Diskussion des Phänomens defizienter Willensakte (vgl. Korsgaard 2009, S.159-176) muss an dieser Stelle nicht geleistet werden, um anzudeuten, worin die notwendige konstitutive Bedeutung des Reziprozitätsverhältnisses besteht und inwiefern graduell abweichende Formen als problematisch gelten können.

Korsgaards Ausführungen erweisen sich damit zunächst als sinnvolle Hintergrundtheorie zur Erhellung des innerhalb von Frankfurts Theoriegebäude unklar bleibenden Konzeptes der volitionalen Vernunft.

Im weiteren Verlauf der Arbeit soll der Frage nachgegangen werden, ob die vorgeschlagene Theorie der Konstitution des Willens durch geteilte Gründe auch mit den anderweitigen Implikationen von Frankfurts Konzeption vereinbar ist. Frankfurts Vorbehalte gegen die Definition eindeutiger konstitutiver Kriterien des Willens wurden mit den Vorwürfen paraphrasiert, dass solche Definitionen monistisch, puristisch und kognitivistisch seien, während Frankfurt zum einen sowohl von inhaltlich als auch qualitativ unterschiedlichen Sorgestrukturen ausgeht und zum anderen keine prominente Rolle eines kognitiven Erkenntnismoments bei der volitionalen Integration erkennen kann.

Im folgenden Abschnitt wird verdeutlicht, dass sich das Problem inhaltlich verschiedener Sorgebeziehungen durch direkten Rekurs auf Korsgaard lösen lässt. Bezüglich der weiteren beiden Aspekte erweisen sich die Ausführungen Korsgaards als unzureichend. Die kantischen Argumentationsfiguren, welcher sich Korsgaard bedient, müssen demnach durch ein geeigneteres Modell des Willens ersetzt werden.

1.2. Praktische Identität und Universalität

Die Beobachtung, dass ein integrierter Wille durch die Ausbildung eines klar umgrenzten Selbst, anders gesprochen durch die Entwicklung einer persönlichen Identität gelingt und dass die Objekte der integrierenden Sorge deshalb zum einen kontingente und zum anderen oft sehr persönliche Dinge sind, deren normative Kraft nicht für alle gleichermaßen gelten kann (vgl. Frankfurt 2000, S. 269; 2001a, S. 171), lässt die These, dass die Sorge auf öffentlichen und für alle geltenden Gründen beruht, zunächst kontraintuitiv erscheinen.

Interessanterweise lässt Korsgaard jedoch, trotz ihrer Annahme öffentlicher Gründe, eine ganz ähnliche Auffassung bezüglich praktischer Identität erkennen wie Frankfurt bezüglich seiner Idee des Selbst, das sich durch die Aneignung einer „volitionalen Substanz“ kontingente, aber effektive Notwendigkeiten schafft. Das beweist unter anderem folgende Passage aus *Self-Constitution*:

Making the contingent necessary is one of the tasks of human life and the ability to do it is arguably a mark of a good human being. To do your job as if it were the most important thing in the world, love your spouse as if your marriage was made in heaven, treat your friends as if they were the most important people in the world – is to treat your contingent identities as the sources of absolute inviolable laws (Korsgaard 2009, S. 23).

Daraus geht deutlich hervor, dass Korsgaard ebenso stark wie Frankfurt betont, dass Menschen auf im Grunde völlig zufällige Weise zu dem finden, was ihr Leben prägt, und dass das, was geschieht, wenn man sich mit einem dieser Aspekte – einem Beruf, einer Beziehung, einem Freundeskreis – identifiziert, nichts anderes bedeutet, als aus dem Kontingenten subjektiv notwendige Normen abzuleiten, welche daraufhin einen Status gewinnen, den sie objektiv – und natürlich auch für den Rest der Gesellschaft – nicht besitzen.

Trotzdem grenzt sich Korsgaard von einer Theorie ab, gemäß welcher die Gesetzmäßigkeiten, welche eine menschliche Identität bestimmen, ohne nähere Explikation aus der Begegnung mit einem zufälligen Faktum erwachsend konzipiert werden. Korsgaard betrachtet die Analyse am Punkt der Begegnung mit einem identitätsprägenden Faktum nicht als beendet. Sie untersucht die Bedingungen, welche dazu führen, dass die Ausbildung einer partikularen praktischen Identität überhaupt notwendig wird. Dazu findet sich folgende Bemerkung:

We must act, and we need reasons in order to act. And unless there are *some* principles with which we identify we will have no reasons to act. Every human being must make himself into someone in

particular, in order to have reasons to act and to live. Carving out a personal identity for which we are responsible is one of the inescapable tasks of human life (Korsgaard 2009, S. 23f).

In dieser Passage wird zum einen das Verhältnis zwischen Gründen und Identität angesprochen und zum anderen ein grundlegendes existentialistisches Faktum über das menschliche Dasein benannt.

Handeln zu müssen und sich im Leben zu jemand Bestimmtem machen zu müssen, stellt eine Zwangslage der menschlichen Existenz dar. Korsgaard bezeichnet diese Zwangslage auch als „human plight“ (vgl. Korsgaard 2009, S. 2 und S. 23). Dabei muss festgehalten werden, dass sich Handeln und sich als ein Selbst definieren wechselseitig bedingen: Wir müssen uns – jedenfalls im unmittelbaren Prozess einer Handlung oder Entscheidung – als eine klare, distinkte Einheit, als ein Selbst erleben, um überhaupt handeln zu können. Gleichzeitig entwickeln wir ein Selbst erst genau durch unsere Handlungen (vgl. Korsgaard 2009, S. 19f). Das Paradox, dass wir das Selbst durch etwas gewinnen, was eigentlich schon ein Selbst voraussetzt, stellt sich nicht wirklich (vgl. ebd., S. 41f). Ein solcher Vorwurf würde das „Selbst“ zu statisch und zu prädikativ denken. „Carving out a personal identity“ muss als ein ständig implizit mitlaufender, dynamischer Prozess verstanden werden – wir brauchen nicht notwendigerweise immer explizit an ihn zu denken oder irgendwann ein ausformuliertes Resultat dieses Prozesses vorzulegen (vgl. Korsgaard 2009, S. 43f).

Als ein solcher Prozess ist die Selbstkonstitution im Handeln niemals aussetzbar – sie präsentiert sich dem Menschen als Zwangslage. Würden wir uns entscheiden wollen, diesen Prozess bewusst auszusetzen und die Verantwortung dafür abzugeben, so würden wir auch in dieser Entscheidung bereits eine bestimmte Identität zum Ausdruck bringen. Korsgaard geht davon aus, dass der Mensch dieser Bedingung, solange er Bewusstsein hat, sich bewusst in der Welt findet, nicht entgehen kann (vgl. Korsgaard 2009, S. 1f).

Den Ursprung dieser Bedingung genauer zu verstehen, führt an die Wurzel des Zusammenhangs zwischen persönlicher, kontingenter Identität und geteilten, öffentlichen Gründen. Korsgaard argumentiert für eine Interdependenz von Handlungsfähigkeit und dem Erfassen seiner selbst als einem Mitglied der Menschheit als solcher (vgl. Korsgaard 1996e, S. 100). Das ergibt sich aus der Verknüpfung des Handelns mit dem Prozess persönlicher Identitätsentwicklung, mit „carving out a personal identity“ (Korsgaard 2009, S. 24). Der Prozess der Identitätsentwicklung kann daher immer nur vor dem Hintergrund einer Idee der Menschheit als solcher ablaufend vorgestellt werden (vgl. Korsgaard 1996e, S. 127).

Nur indem sich ein Mensch als ein Mensch unter anderen Menschen begreift, nur indem sich ein Mensch als ein Mitglied in einem Verbund freier und gleicher Wesen erfährt, die einander

reziprok verantwortlich sind (ebd.), ergibt sich die “human plight”, die menschliche Zwangslage, sich zu jemand Bestimmtem zu machen – und nur aus dieser Zwangslage, so muss man ergänzen, ergibt sich auch erst die Möglichkeit, sich zu jemand Bestimmtem zu machen. Die “human plight” kann damit sowohl als Nötigung als auch als Ermöglichungs- oder Befähigungsbedingung interpretiert werden.

Wesen, die sich nicht als eines unter Gleichen, als verantwortliches Mitglied einer Gemeinschaft Freier und Gleicher, erfassen können, weisen das Phänomen individueller Selbstentwürfe gar nicht auf. Das Erlebnis von Identität und, viel fundamentaler, das Erlebnis einer selbstbestimmten Willensaktivität, tritt bei solchen Wesen nicht auf.

Korsgaard verwendet zur Veranschaulichung der Bedingung, welche das Phänomen eines autonomen, personalen Willens und einer distinkten persönlichen Identität hervorbringt, die kantische Figur des “Reichs der Zwecke” (vgl. Korsgaard 1996e, S. 127; auch 1996a, 1996b). Das „Reich der Zwecke“ ist die hypothetische, ideale Konzeption eines Verbunds vollkommen freier und gleicher und in vollem Umfang verantwortungsfähiger Individuen (vgl. 1996a, S. 196). Jede empirische soziale Situation bleibt aufgrund von verschiedenen Spannungen, Fehleinschätzungen, schlechten Erziehungsverhältnissen und unvollkommenen Charakteren hinter diesem Ideal zurück (vgl. ebd., S. 206), dennoch ist dieser Begriff regulativ und konstitutiv für unser Menschsein, so wie wir es erleben – die Konzeption des „Reichs der Zwecke“ leitet unsere praktische Vernunft, also dasjenige psychische Vermögen, mit dem es verbunden ist, aus Gründen handeln zu können und auch zu müssen und dabei eine praktische Identität, ein autonomes Selbst zu gewinnen.

Korsgaards Idee vom „Reich der Zwecke“ kann paraphrasiert werden als eine Gemeinschaft der uneingeschränkten Öffentlichkeit der Gründe, als eine Gemeinschaft, in der alle Mitglieder alle Gründe teilen – was heißen würde, dass die Gründe eines jeden von jedem anderen ebenfalls als Gründe anerkannt werden. Durch unsere Mitgliedschaft in einem Reich geteilter Gründe erwerben wir dasjenige Prinzip, das Korsgaard als „law of free will“ bezeichnet hat und dass sie mit Kants kategorischem Imperativ identifiziert, welcher einen autonomen Willen kennzeichnet (vgl. Korsgaard 1996e, S. 98f). Korsgaard identifiziert dieses „law of free will“ aufgrund seines konzeptuellen Zusammenhangs mit der Konstitution einer eigenen praktischen Identität und seiner Herkunft aus der Anerkennung der Gründe aller auch mit dem „moral law“ (vgl. Korsgaard 1996e, S. 100ff). Das „moral law“ wird nun wie folgt definiert:

The moral law, in the Kantian system, is the law of what Kant calls the Kingdom of Ends, the republic of all rational beings. The moral law tells us to act only on maxims that all rational beings could agree to act on together in a workable cooperative system (Korsgaard 1996e, S. 99).

Insbesondere die Interpretation “act[ing] together in a workable cooperative system” erhellt die Frage, wie es möglich ist, seine Handlungsgründe aus partikularen, persönlichen Identifikationsmomenten zu gewinnen und dabei dennoch immer an öffentlichen Gründen Anteil zu haben. Gründe mit anderen zu teilen, bedeutet demnach nicht, sich mit jeweils genau denselben Dingen zu identifizieren, sondern anzuerkennen, dass es im Gesamtsystem (der Menschheit, oder zumindest der Gesellschaft, in der man sich findet) für den Platz oder die Rolle, die man einnimmt, dieselbe Berechtigung gibt wie für den Platz oder die Rolle der jeweils anderen. Einen solchen Platz zu finden – beziehungsweise sich in der Möglichkeit zu finden, einen solchen Platz zu erwerben – den man als einen anerkannten und respektierten Teil einer Gemeinschaft begreifen kann, ist konstitutiv für die Fähigkeit, eine bestimmte praktische Identität auszubilden. Ebenso lässt das Begreifen seiner Stellung als Teil einer Gemeinschaft, in der man Erwartungen ausgesetzt ist, die Stellungnahme zur eigenen praktischen Identität unausweichlich werden und begründet dadurch die existentielle Bedingung der „human plight“, der erfahrenen Zwangslage, dem Wählen und der Übernahme von Verantwortung für die Gestaltung des eigenen Lebens nicht entfliehen zu können.

Hierin besteht die konzeptuelle Interdependenz von praktischer Identität und Universalität, der Zusammenhang zwischen der Identifikation mit etwas Konkretem und Partikulärem und der Fähigkeit, dieses Konkrete und Partikuläre vor dem Hintergrund der Allgemeinheit der Menschen zu denken. „The agent must think of herself as a citizen of the Kingdom of Ends“ (Korsgaard 1996e, S. 100), um erfolgreich eine praktische Identität ausbilden zu können. Eine so verstandene Idee des Teilens von Gründen mit anderen ist demnach vereinbar mit der Erfahrung einer großen Diversität von inhaltlich unterschiedenen Sorgestrukturen, welche für die volitionale Integration eines individuellen Menschen verantwortlich sein können.

1.3. Fazit und Probleme, welche die kantische Figur ungelöst lässt

Korsgaard hat verdeutlicht, dass eine intersubjektive Struktur notwendige Voraussetzung für die Entstehung volitionaler Einheiten, welche durch konkrete und persönliche Sorgestrukturen integriert werden, bildet. Außerdem bedeutet die Partikularität und Kontingenz individueller Sorgestrukturen nicht, dass persönliche Identitäten unter dem Ausschluss der Allgemeinheit

entstehen. Der Einwand, dass die Existenz eines einzelnen konstitutiven Kriteriums (Monismus) durch die Beobachtung widerlegt würde, dass sich Menschen um sehr Verschiedenes sorgen und ihre Autonomie aus unterschiedlichen Quellen beziehen (vgl. Frankfurt 2000, S. 269; sowie 2001a, S. 171), kann damit entkräftet werden. Dieser Einwand stellt kein Problem für eine Theorie der intersubjektiven Konstitution des Willens mehr dar.

Vor dem Hintergrund der Interpretation, dass praktische Vernunft, wie Korsgaard vorschlägt, nichts anderes ist als der Wille, beziehungsweise das Integrationsprinzip der volitionalen Struktur, lässt sich darauf schließen, dass auch die Unmöglichkeit rational-autonomer Kontrolle (Kognitivismus) nicht bedeutet, dass es keine eindeutigen konstitutiven Kriterien für den Willen gibt.

Der hier vorgeschlagene Vernunftbegriff, demzufolge Vernunft, zumindest praktische Vernunft, lediglich im Vermögen besteht, seine volitionale Struktur zu integrieren, muss deshalb noch intensiverer Betrachtung unterzogen werden. Die Universalismus- und die Reich-der-Zwecke-Formel, welche Korsgaard begrifflich von Kant entlehnt und welche den autonomen Willen bestimmen, suggerieren trotz allem, dass bei der volitionalen Integration ein formales rationales Prinzip zur Anwendung kommt.

Die Konzeption eines formalen „law of free will“, welches man durch Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft und eine entsprechende Erziehung zu einem reziproken Verantwortungsbegriff erwirbt, vermittelt nach wie vor den Eindruck, dass der autonome Wille von einem kognitiven Algorithmus, von einer Art Logik im Denken gebildet wird. Zum anderen impliziert die vorgestellte Konzeption nicht, dass ein Grund faktisch geteilt wird, sondern lediglich, dass ein Grund seiner rationalen Struktur nach *teilbar* sein muss, was bedeuten würde, dass das Integrationsmoment nichtsdestotrotz in der Einsicht in eine rational nachvollziehbare Eignung der jeweiligen Sorgeobjekte besteht.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Korsgaards auf kantische Argumentationsfiguren gestützte Konzeption geteilter Gründe auf jeden Fall den Monismusvorwurf entkräften kann, hinsichtlich der Entkräftung des Kognitivismusvorwurfs trotz einer entsprechenden Intention noch unbefriedigend bleibt und im Hinblick auf den Purismusvorwurf, welcher auf die Tatsache verweist, dass volitionale Integration auf qualitativ unterschiedliche Arten und durch das vorrangige Wirken unterschiedlicher psychischer Vermögen gelingen kann, keinerlei Lösungspotential bietet.

Zur Konfrontation der beiden letzteren Problemstellungen soll darum im folgenden Kapitel auf ein Modell des Willens zurückgegriffen werden, welches dem an Kant angelehnten

Modell gegenüber einige Vorzüge mit Blick auf die Inkorporation des Kontingenzaspektes bietet.

2. Die platonische „Einheit der Seele“ als Willenskonzeption

Zur Veranschaulichung der These, dass die Integration eines volitionalen Systems zur autonomen handlungswirksamen Einheit nicht in privilegierter Weise durch die Anwendung von Rationalität vollbracht wird, legt Korsgaard ein beachtenswertes, an Platon angelehntes Modell der Seele als zusammenspielende Einheit verschiedener Seelenteile vor. Dieses Modell lässt sich, als Willenskonzeption verstanden, gut zur Charakterisierung des als integrierendes Prinzip verstandenen Vernunftvermögens und zur Vorbeugung einer Verwechslung mit der Anwendung von Logik oder Rationalität heranziehen. Anhand dieses Modells wird deutlich, dass sich der Begriff „Wille“, welcher in diesem Zusammenhang gleichbedeutend ist mit einer integrierten volitionalen Struktur nach Frankfurt, auf die Struktur und Bewegung des gesamten psychischen Systems bezieht und nicht nur auf ein rationales, kognitives Gerüst. Der *erste Abschnitt* stellt das betreffende Modell zunächst dar.

Dieses von Korsgaard (1999; 2009, S. 133-158) als *Constitutional Model* bezeichnete Seelen- und Vernunftmodell, welches gleichzeitig als Willenskonzeption gelten kann, stellt potentiell einen Schritt in Richtung Überwindung des Kognitivismus und ferner auch des Purismus der Theorie dar. Der Gedanke, dass die Integration des Willens viel komplexeren und psychisch mehrdimensionalen Mechanismen gehorcht als nur einer Logik, die man einmal mithilfe anderer erlernt und dann unabhängig von anderen kognitiv anwendet, kann darin potentiell bewahrt werden.

Allerdings erweist sich dafür eine Interpretation als notwendig, die über die Ausführungen Korsgaards noch einen Schritt hinaus geht und die Beziehung zwischen der Einheit der Seele und dem sie umgebenden sozialen Kosmos expliziert, wofür Platon weitere – von Korsgaard ungenutzte – Ressourcen bieten kann. Korsgaard verwendet das platonische Seelenmodell, in dem die Konstitution der Einzelseele als analog zur Konstitution eines Stadtstaates entworfen wird, lediglich als Metapher für die innere Struktur der volitionalen Einheit und die Rolle, welche die von ihr als Prinzip der Einheit definierte praktische Vernunft in diesem System spielt.

Im Zuge ihrer Explikation der Art und Weise der intersubjektiven Konstitution des in diesem Modell versinnbildlichten Willens, fällt Korsgaard aber auf die Verwendung der kantischen Formeln zurück. Eine naheliegende Erklärung dafür ist, dass sich die Idee der Reziprozität und des Teilens von Gründen am besten auf Basis eines strukturell rationalen Gerüsts denken lässt. Um die von Korsgaard im *Constitutional Model* des Willens angedeuteten Vorteile in die Explikation der Theorie der intersubjektiven Konstitution unmittelbar hineinholen zu können, soll darum im anschließenden vierten Kapitel eine Interpretation des als „Staat-Seele-Analogie“ bei Platon bekannten Verhältnisses präsentiert werden, aus welchem sich ein Begriff geteilter Gründe gewinnen lässt, der das Teilen von Gründen auf einer psychisch umfassenderen und mehrdimensionalen Ebene veranschaulicht. Bevor dazu fortgeschritten werden kann, muss dieses Kapitel in einem *zweiten Abschnitt* der Interpretation der platonischen Einheit der Seele als Konzeption des Einzelwillens zuerst noch einige Annahmen über die Bedeutung der unterschiedlichen Seelenteile bei Platon hinzufügen. Im nächsten Abschnitt soll nun zunächst Korsgaards Idee des *Constitutional Model* vorgestellt werden. Im darauf folgenden Abschnitt sollen die Modifikationen erklärt werden.

2.1. Praktische Vernunft als Prinzip der Einheit: Das *Constitutional Model*

Dem von Korsgaard betonten Verständnis nach ist praktische Vernunft nicht die Fähigkeit, rational zu schließen, sondern das Vermögen, die psychische Struktur als integrierte, handlungswirksame Einheit zu aktivieren. In *Acting for a Reason* (2011a) schreibt Korsgaard: „Reason refers to the active rather than the passive or receptive aspect of the mind“ (2011a, S. 207).

Wer aus einem Grund heraus handelt – wer also einen Akt als sein Handeln erfährt, es für sich als begründet erlebt und sich geschlossen damit identifiziert – ist nicht nur zu einer theoretischen Einsicht gelangt. Sein gesamtes motivationales System ist geschlossen in Bewegung, bekommt eine Form und Richtung, die sich in der Welt durchsetzen will. Diese Beobachtung lässt eine Verknüpfung mit Frankfurts Definition des Volitionalen in Abgrenzung zum Kognitiven und Affektiven zu (vgl. Frankfurt 2001a, S. 167). Etwas kognitiv durchzudenken und logisch für schlüssig zu halten, ist nicht hinreichend. Ebenfalls unzureichend ist ein „träges“ Gefühl mit unentschiedener oder unklarer intentionaler Ausrichtung.

Die „Einsicht“, dass etwas gut, verfolgenswert und begründet ist, ist ein Vollzug, ein Aktivwerden des ganzen psychischen Systems. Diese Idee bezieht Korsgaard (1999, auch 2009) von Platon, dem sie ein *Constitutional Model of the Soul* zuschreibt – *constitutional* deshalb, weil Platon die innere Konstitution der Seele mit der Konstitution oder Verfassung eines Stadtstaates gleichsetzt.

Diese berühmte Analogie zwischen Seele und Staat wird in der *Politeia*³⁷ im Zuge eines Versuchs, Gerechtigkeit zu definieren, dargelegt. Es wird nahegelegt, dass Gerechtigkeit in der einzelnen Seele genau dasselbe bedeutet wie Gerechtigkeit im Staat (vgl. rep 368e). Platon – beziehungsweise seine Figur Sokrates – greift nicht auf eine substantielle Definition von Gerechtigkeit zurück. Stattdessen nähert er sich einem Gerechtigkeitsbegriff mit der Frage an, was einen Körper wirksam macht, was einen Körper dazu befähigt, etwas zu vollbringen, das ihm als das, was er ist, zuzuschreiben ist, das also als Wirkung der Struktur, die ihn als genau diesen Körper auszeichnet, begreifbar wird.

Platon wählt den Körper eines kollektiven Akteurs, der Polis oder des Stadtstaates, um zu veranschaulichen, was das bedeutet. Im Stadtstaat – oder zumindest in Platons idealisierter Konzeption davon – werden drei Stände nach ihrer vorrangigen Fähigkeit und Tätigkeit unterschieden: Zum einen die Herrscher (Philosophenkönige), zum anderen die Wächter (Helfer) und des Weiteren die Arbeiter, Bauern und Handwerker. Wenn unter diesen Ständen keine Eintracht herrscht, so die Idee, kann die Stadt nichts als Einheit erreichen (vgl. rep 351b-352c). Wenn die Stadt nicht als Einheit auftritt, gibt es genau genommen „viele Städte, aber nicht eine Stadt“ (rep 422d-423c). Es gibt im Grunde keinen einzelnen, distinkten kollektiven Akteur (vgl. Korsgaard 2009, S. 142), dem die Geschehnisse als Handlungen zuzuschreiben wären. Es mag in diesem Zustand Verschiedenstes geschehen, aber es kann nicht unter einer konzisen Beschreibung als die Wirkung eines bestimmten Körpers mit einer bestimmten inneren Struktur begriffen werden. Eine handlungswirksame Einheit wird erst dadurch erreicht, dass die verschiedenen Stände – so paraphrasiert Korsgaard – sich auf eine Verfassung einigen, die jedem Stand eine Aufgabe zuweist. Demzufolge wird in der Verfassung das Verfahren, nach dem die kollektive Handlung zu erfolgen hat, festgelegt (vgl. Korsgaard 2009, S. 140f). Nach Korsgaards Interpretation könnte ein solches Verfahren wie folgt aussehen: Der dritte Stand macht einen Vorschlag, die Herrscher entscheiden über den Vorschlag und die Wächter gewährleisten die Umsetzung dieser Entscheidung (vgl. ebd., S.141f). Wenn im Stadtstaat dieser deliberative Prozess eingesetzt wird und die Stadt zu ihren

³⁷ Für Zitate aus der *Politeia* wird in der Folge die übliche Stephanus-Paginierung verwendet. Gearbeitet wurde mit der Ausgabe Eigler 2005c [Übersetzung Friedrich Schleiermacher].

Entscheidungen und Handlungen durch dieses Verfahren gelangt, dann ergibt die Aussage Sinn, es sei „die Stadt“ als Ganze gewesen, die hier entschieden hat. Wenn beispielsweise Athen diesem Verfahren gemäß zur Entscheidung gelangt, Sparta den Krieg zu erklären, dann kann man sagen, „Athen“ habe als Akteur Sparta den Krieg erklärt. Würden einfach nur einige Athener ohne Wissen und Beteiligung der anderen in Sparta einfallen, wäre es unangemessen, zu behaupten, „Athen“ habe etwas getan (vgl. ebd., S. 142). In einem gerechten Stadtstaat, so die Essenz, welche Korsgaard aus der Darstellung zieht, sind alle politischen Entscheidungen und öffentlichen Handlungen das Ergebnis eines von einer Verfassung, der alle Teile des Staates zustimmen, vorgeschriebenen Verfahrens (vgl. Korsgaard 2009, S. 146f). Die Verfassung weist jedem Teil eine bestimmte Aufgabe zu und gerecht ist es für jeden „das Seinige zu tun und sich nicht in vielerlei einzumischen“ – beziehungsweise besser noch: wenn „einem jeden weder Fremdes zugeteilt noch ihm das Seinige genommen werde“ (rep 433a b).

Auf analoge Weise gibt es Platon zufolge in der Seele drei Teile: den vernünftigen (gr. „λογιστικόν“; rep 439d), den mutartigen (gr. „θυμοειδές“; rep 440e) und den begehrliehen Teil (gr. „ἐπιθυμητικόν“; rep 439d). Platon selbst gibt eine Erklärung, warum es genau diese drei sind und warum der mutartige Teil zwischen den beiden anderen steht (vgl. rep 439e-440a). Korsgaard betont aber, dass es für ihr Argument im Grunde unerheblich ist, wie viele Teile es gibt und wodurch sie jeweils charakterisiert und voneinander unterschieden sind (vgl. Korsgaard 2009, S. 145). Im Hinblick auf Platons Ausführungen trifft jedenfalls zu, dass die Seele – in Analogie zum Stadtstaat – genau dann gerecht ist, wenn jeder Seelenteil „das Seinige tut“ und sich „nicht in Fremdes einmischt“ (rep 433a-b). In Korsgaards Variante des platonischen Bilds würde das heißen: Die Begierden machen einen Vorschlag, die Vernunft entscheidet darüber und das Gemüt treibt die Umsetzung an (vgl. Korsgaard 2009, S. 141). Wenn die einzelnen Kräfte innerhalb der Seele so miteinander in Verbindung stehen, dass sie eine klare prozedurale Struktur aufweisen, kann die Seele als volitionale Einheit auftreten. Die Seele zeigt, mit anderen Worten, einen klaren und distinkten Willen, den man als den ihren begreifen, den man als auf sie zurückgehend verstehen kann. Sie hat einen „Willen“ in Korsgaards Sinn – sie ist handlungsfähig, fähig zu personal hervorgebrachten und zuschreibbaren Wirkungen. Die Seele selbst – ihre eigene integrierte Struktur – kommt in ihren Handlungen zum Ausdruck.

Was Korsgaard anhand dieses Bildes veranschaulichen will, ist die Möglichkeit, die Konstitution eines Akteurs, also einer integrierten Person, so zu denken, dass die Akteurin zwar als etwas beschreibbar ist, das „over and above her parts“, also mehr als nur die Summe

ihrer Teile, ist – dabei aber ohne die Voraussetzung eines abstrakten Selbst, „a separately existing entity who chooses to identify with one of those parts“, auszukommen (vgl. Korsgaard 2009, S. 134f).

Die handelnde Person wird demnach immer unmittelbar im Prozess des Handelns mitkonstituiert. Die Erzeugung der Person ist dynamisch. Das Paradox der Selbstkonstitution (vgl. Korsgaard 2009, S. 20) – dass man nämlich schon eine Art „leeres“ Selbst (ebd., S. 43) als abstrakte Entität voraussetzen müsste, damit diese sich mit konkreten Eigenschaften identifizieren und konkrete Dinge wählen kann – ist in dieser prozessualen Vorstellung der Selbstkonstitution in der gelingenden Handlung beseitigt. Entscheidend ist, dass das im Handlungsprozess konstituierte Selbst mit keinem der einzelnen Teile in der Seele in besonderer Weise identifiziert ist (vgl. Korsgaard 2009, S. 140f). Das personale Selbst ist nicht in besonderer Weise das Produkt der Vernunft, es ist Produkt aller seelischen Kräfte, die sich in bestimmter Weise wirksam formieren. Die Art dieser strukturellen Formierung, dieser Konstitution, ist es, was zum Phänomen eines wirksamen Willens führt – ein fixiertes, manifestes Selbst, dem man Autonomie zuschreiben könnte, gibt es nicht.

Korsgaard grenzt ihr *Constitutional Model* damit von einem *Combat Model* ab, welches von einem ständigen Konflikt zwischen der Vernunft und den Begierden ausgeht und die Person dann als autonom bezeichnet, wenn sich die Vernunft durchsetzt (vgl. Korsgaard 2009, S. 133ff). Das würde bedeuten, dass die Person eigentlich mit ihrer Vernunft identifiziert ist und die Begierden als der Person äußerlich beschrieben werden, sodass sie, um Autonomie nicht zu behindern, um zu verhindern, dass die Person zum „Spielball“ ihrer gewissermaßen „blinden“ Begierden wird, durch die Vernunft unterdrückt oder zumindest gezügelt werden müssen.

Im *Constitutional Model* sind dagegen all die qualitativ unterschiedlichen Komponenten der Seele – egal wie viele es nun sind – in gleicher Weise in die autonome Handlung involviert: Die Handlung ist eine Auswirkung des psychischen Vermögens, alle Komponenten des Systems als kohärente und zusammenspielende Einheit zu aktivieren. Dieses psychische Vermögen kann als praktische Vernunft bezeichnet werden. In diesem Sinne ist praktische Vernunft dasjenige Vermögen, das den Menschen willentlich wirksam und autonom macht – das damit als konstitutiv für den Willen und als konstitutiv für Autonomie gesehen werden muss.

Im beschriebenen Modell wird der Charakter des Volitionalen, das durch wirksame Bewegung gekennzeichnet ist, verdeutlicht. Die effektive Einheit der Seele nach dieser Beschreibung kann als Konzeption des Willens betrachtet werden. Anknüpfend an Frankfurt

(vor allem 2001g, S. 73) lässt sich dieser Konzeption gut entnehmen, dass Persönlichkeit zwar Vernunftvermögen voraussetzt, welches aber nicht in privilegierter Weise repräsentativ für die volitionale Einheit und deren Wirken ist. Die Wahl dieses Modells weist daher in eine geeignete Richtung.

Dennoch lassen die Ausführungen Korsgaards die Genealogie des Willens in diesem Modell unberücksichtigt. Als genealogische Erklärung für das beschriebene integrierte Phänomen bietet sich angesichts der vorgenommenen Charakterisierung wiederum nur die Idee des Erwerbs einer Integrationsfähigkeit durch kognitives Erlernen, welches, einmal abgeschlossen, der Person rationale Souveränität verleiht. Bevor im vierten Kapitel das Potential des platonischen Modells zur Überwindung des Kognitivismus und Purismus vorgestellt wird, werden an der Konzeption des Willens als Einheit der Seele noch einige über Korsgaard hinausgehende Modifikationen vorgenommen, welche im weiteren Verlauf für die Möglichkeit, qualitativ unterschiedliche Formen der Integration und ein Teilen von Gründen auf unterschiedlichen psychischen Ebenen zu veranschaulichen, benötigt werden.

2.2. Die Idee unterschiedlicher Seelenteile

Korsgaard weist darauf hin, dass es auf die Unterteilung in eben jene drei Seelenteile, die Platon unterscheidet, im Grunde nicht ankommt und dass sie das platonische Seelenmodell nur gewählt hat, um zu zeigen, dass durch die Art des Zusammenspiels verschiedener psychischer Komponenten ein eigenes neues Phänomen entstehen kann und dass dieses Phänomen zu erzeugen, die Eigenschaft der praktischen Vernunft ist (vgl. 2009, S. 145). Korsgaards Interpretationsvariante, der zufolge ein Seelenteil vorschlägt, ein anderer entscheidet und wieder ein anderer ausführt (ebd., S. 141), lässt sich im Hinblick auf eine adäquate psychologische Beschreibung des Ablaufs von Entscheidungsprozessen als grobe Vereinfachung bezeichnen, wobei kein Zweifel besteht, dass Korsgaard hier lediglich schematisch die Konstitution einer Einheit veranschaulicht hat.

Das platonische Bild der Einheit der Seele durch eine bestimmte Form des Zusammenspiels „vernünftiger“ und „triebhafter“ Seelenteile psychologisch ernster zu nehmen, kann aber zunächst auf Frankfurts Unterscheidung zwischen dem Volitionalen, dem Kognitiven und dem Affektiven ein Licht werfen und dadurch vor allem bei der Entkräftung des Purismusvorwurfs hilfreich sein. Affektive und kognitive Einstellungen werden Frankfurt zufolge als grundsätzlich träge und ineffektiv beschrieben. Lediglich das davon abgegrenzte

und unabhängig vom Gehalt dieser Einstellungen bewegliche Volitionale besitzt Handlungswirkung (vgl. Frankfurt 2001a, S. 167). Damit argumentiert Frankfurt dafür, dass effektive volitionale Konfigurationen mit unterschiedlichen Graden an Befürwortung oder Ablehnung auf affektiver oder kognitiver Ebene verbunden sein können (vgl. Frankfurt 2005, S. 43-47). Selbstwirksame Systeme können daher auf qualitativ unterschiedliche Weise integriert sein.

Als wesentlichste Idee Platons gilt es dagegen festzuhalten, dass das Phänomen der Integration zwar Wirkung des Volitionalen ist, aber nicht des Volitionalen im Unterschied zum Kognitiven und auch nicht im Unterschied zum Affektiven. Die Interpretation nach Terry Penner, auf welche sich diese Ausführungen stützen, betont dezidiert, dass „rationaler“ (reason) und „irrationaler“ Seelenteil (desire) nicht nur metaphorische Bedeutung haben, sondern als konzeptuell notwendige und scharf trennbare psychologische Entitäten ernst genommen werden müssen (vgl. Penner 1971, S. 96). Der dritte, mutartige Teil wird in dieser Konzeption jedoch nicht als irreduzibel und konzeptuell notwendig ausgewiesen (vgl. ebd. S. 104ff).

Bevor im Ausgang von der Unterscheidung eines vernünftigen und eines triebhaften Seelenteils das platonische Modell der Seele betrachtet wird, muss verstanden werden, warum sich das platonische Denken vielen Interpreten zufolge in besonderer Weise dadurch auszeichnet, dass zwischen Gefühlen und Rationalität nicht auf dieselbe Art unterschieden wird, wie es später, möglicherweise auch von Frankfurt, unterstellt wird: Nämlich so, dass man annimmt, Rationalität und Gefühl seien ihrem Charakter nach grundverschieden insofern, dass ersteres urteilende, streng logische und objektivierbare Struktur schafft, während letzteres ein für sich genommen blindes, nicht urteilendes „Strömen“ mit einem subjektiven phänomenalen Gehalt ist (vgl. auch Schmitt 2003).

Stattdessen sind für Platon sowohl der triebhafte als auch der vernünftige Teil eigenständige seelische Kräfte, von denen jede sowohl ein Strebevermögen, also eine Bewegungstendenz – die Frankfurt bekanntlich weder dem Kognitiven, noch dem Affektiven, sondern allein dem Volitionalen zugesteht – besitzt, als auch ein Urteilsvermögen (vgl. Penner 1971, S. 100f). Das heißt, dass auch der triebhafte Teil eine kognitive Struktur hat, er hat einen Begriff von seinem Objekt und sein Streben nach diesem Objekt beinhaltet ein Urteil (vgl. Penner 1971, S. 110). Gleichwohl ist das Urteilen des vernünftigen Teils nicht statisch-prädikativ, sondern der vernünftige Teil bewegt sich auf das, was er als gut beurteilt, zu – und das unmittelbar indem er es als gut beurteilt. Das Kriterium, anhand dessen man den vernünftigen und triebhaften Teil doch auseinander halten kann, ist der Umstand, dass der vernünftige Teil auf

das Gute des Ganzen hin beurteilt und strebt, während der triebhafte Teil das Unmittelbare und Konkrete vor Augen hat (vgl. Penner 1971, S. 99). Urteil und Zugrichtung der beiden können voneinander abweichen (ebd.).

Eine nähere Betrachtung von Willensphänomenen, bei denen diese Urteile voneinander abweichen, lohnt sich deshalb, weil die – im Wesentlichen zwei – unterschiedlichen Scheiternsformen einer geschlossenen volitionalen Integration auch auf – im Wesentlichen zwei – unterschiedlich akzentuierte gelingende Formen der Integration verweisen können.

Die *erste Scheiternsform*, der Fall, dass triebhafter und vernünftiger Teil unterschiedlich urteilen und der triebhafte Teil gewinnt (während der vernünftige nicht mitzieht), wurde von Penner (1971) unter dem Begriff der „Willensschwäche“ beschrieben.

Die *zweite Scheiternsform*, welche ich hier als analoge Interpretation vorschlagen möchte, beschreibt den Fall, in dem triebhafter und vernünftiger Teil unterschiedlich urteilen und der vernünftige gewinnt (während der triebhafte nicht mitzieht). Dass es sich hierbei ebenfalls um eine Pathologie handelt und dass eine volitionale Integration unter der vorrangigen Aktivität des triebhaften Teils, welche durch den vernünftigen lediglich begleitet wird, ebenfalls als gelungen bezeichnet werden kann, wird im Anschluss noch zu zeigen sein.

Im Falle der *ersten Scheiternsform*, der „Willensschwäche“, vermeint man in einer subjektiven Handlungserfahrung etwas zu tun – durchaus intentional – und dabei „eigentlich“, das heißt rational gedacht, etwas anderes für besser zu halten. Diese Handlungserfahrung verteidigt Penner als kompatibel mit der platonischen These, dass Für-Gut-Halten immer zu einer dementsprechenden Handlung führt, während dem Guten entgegengesetztes Handeln immer nur einen Irrtum, ein Unwissen über das Gute beweist (vgl. Menon 77b-78c), indem er beschreibt, dass hier durchaus eine willentliche Bewegung auf Basis eines Gutheitsurteils geschieht. Der Eindruck, es sei nicht der eigene Wille, entsteht dabei dadurch, dass allein das Urteil des nicht-vernünftigen Teils, welches vom vernünftigen Teil nicht bestätigt wird, handlungsleitend ist (vgl. Penner 1971, S. 99).

Als Pathologie in einem solchen Willensakt kann im Grunde das Phänomen beschrieben werden, dass es nicht einen personalen Willen, sondern zwei unterschiedliche Willen in einer Seele gibt. Die Seele ist nicht als Einheit aktiv, erlebt sich nicht als geschlossen wollend und autonom. Folgt die Handelnde dem isolierten Urteil des triebhaften Teils, kann es sein, dass sie nach Reflexion über sich selbst den Eindruck gewinnt, dass sie das, was sie tut, „eigentlich“ nicht will, sich ihr Wille aber nicht durchsetzt. In Wahrheit hat sie jedoch diesen Willen und auch ein entsprechendes Urteil, dem eine Erkenntnis zugrunde liegt. Allerdings ist

lediglich eine der verschiedenen Willensformen und Erkenntnisformen, zu der die Psyche fähig ist, in den Willensakt involviert. Der subjektive Eindruck, dass bei der akratischen Handlung nicht gemäß des „eigentlichen Urteils“ gehandelt wird, sondern widerstrebende Kräfte dazwischen greifen, rührt dabei daher, dass man sich in kritischer Reflexion verstärkt und einseitig aus der Perspektive des vernünftigen Teils betrachtet und sich mit dessen Urteil identifiziert.

Eine stärkere Identifikation mit dem vernünftigen Teil als mit dem anderen ergibt aber nichtsdestotrotz – wie man im Anschluss an Korsgaard (vgl. 2009, S. 140) betonen kann – kein integriertes, geschlossen wollendes psychisches System, sondern stellt lediglich eine passive und theoretische Drittperspektive auf sich selbst dar.

Vor dem Hintergrund von Korsgaards Idee lässt sich in Ergänzung zu den Ausführungen Penners eine *zweite Scheiternsform* hinzufügen: Die besprochene Pathologie des Willens kann auch in umgekehrter Weise auftreten. Es ist möglich, dass eine Akteurin einem rationalen Urteil folgt, aber dennoch die subjektive Erfahrung macht, dass das „nicht wirklich ihr Wille“ ist, dass sie „eigentlich“ lieber anders wollte, da ihr triebhafter Seelenteil grundlegend widerspricht und widerstrebt, obwohl er folgt und der vernünftige Teil sich nach außen durchsetzt. Das Ergebnis ist die Durchsetzung einer Prinzipienhaftigkeit im Handeln, für die zwar strikt rational argumentiert werden kann, die sich aber im vitalen praktischen Handeln und in der Reaktion auf konkrete, empirische und soziale Realitäten als „unverstanden“ oder in psychisch „unreifer“ Weise vollzogen erkennbar zeigt, da sie nicht von allen Erkenntnisvermögen, zu denen ein Mensch fähig ist, „verinnerlicht“, beziehungsweise mitvollzogen wird.

Beide Weisen, auf welche volitionale Integration demzufolge scheitern kann, können als Hindernis für Autonomie als geschlossene Selbstwirksamkeit des psychischen Systems im Handeln betrachtet werden. Dass eine der misslungenen Varianten der Integration des psychischen Systems näher an das Ideal der Autonomie, der Selbstwirksamkeit und *wholeheartedness* im Sinne Frankfurts, heranreichen sollte als die andere, lässt sich nicht unmittelbar begründen.

Die Theorie Platons, der zufolge es im „Staat“ dieselben drei Teile gibt wie in der Seele jedes Einzelnen, bringt mit sich, dass einige Individuen als Vertreter des intellektuellen Standes als individuelle Systeme integriert werden, während andere Individuen als Vertreter weniger

intellektuell akzentuierter Stände in genau analoger Weise – drei psychische Vermögen, darunter auch Vernunft, besitzend – als individuelle volitionale Systeme Integration finden. Damit kann man die These verbinden, dass ein integriertes System, in welchem vorrangig nicht-rationale Seelenteile aktiv sind, die die Vernunft lediglich bei ihrer Tätigkeit begleitet, in gleichwertiger Weise als autonomes psychisches System bezeichnet werden kann wie ein unter dem vorrangigen Wirken des rationalen Seelenteils integriertes System – und das genau dann und genau solange, wie die Vernunft diesen Prozess begleiten kann. Unter welchen Bedingungen ein System möglich ist, in dem nicht-rationale Seelenteile eine Aktivität realisieren können, welche von einem vernünftigen Seelenteil begleitet werden kann, obwohl dieser keine prominentere Ausprägung hat als die anderen Teile, muss, ebenso wie der Hintergrund dieser gesamten Theorie, allerdings noch genauer untersucht werden. Eine von Bernard Williams (1973) als *Analogy of City and Soul* identifizierte und von Jonathan Lear (1992) sozialpsychologisch als strukturelle Isomorphie uminterpretierte Theorie Platons verdient deshalb im folgenden Kapitel eingehendere Betrachtung.

3. Die „Einheit der Seele“ und ihre Rahmenbedingungen

In den beiden vorausgehenden Kapiteln wurde unter Rückgriff auf Korsgaard für geteilte Handlungsgründe als Voraussetzung für die Fähigkeit, einen integrierten, als autonom und selbstwirksam erfahrenen Willen zu bilden, argumentiert. Korsgaards an Platon angelehntes *Constitutional Model* als Metapher für den Willen, in dem unterschiedliche psychische Komponenten zu einer distinkten, wirksamen Einheit integriert werden, ohne dass eine rationale Erkenntnis dabei eine übergeordnete Rolle spielt, wurde als grundsätzlich viabler Vorschlag für eine Willenskonzeption diskutiert, die den im zweiten Teil der Arbeit kritisierten *Kognitivismus* und *Purismus* vermeidet. Im Zuge des Versuchs, den auf diese Weise integrierten Willen als konstituiert durch eine intersubjektive Struktur zu beschreiben, wurde jedoch festgestellt, dass ein Teilen von Gründen nach dem kantischen Modell Korsgaards die intersubjektive Konstitution des Willens nicht beschreiben kann, ohne auf ein rationales Erkenntnismoment von Reziprozität als konstitutives Kriterium für jeden autonomen Willensakt zu rekurrieren. Die Vorteile des platonischen Modells treten bei der Betrachtung der Einzelseele, das heißt des individuellen integrierten Willens, hervor, gehen in

der Ausarbeitung der Abhängigkeit eines solchen Willens von einer intersubjektiven Struktur jedoch wieder verloren.

Dieses abschließende Kapitel setzt sich aus diesem Grund mit den Rahmenbedingungen der „Einheit der Seele“, für welche sich bei Platon eine eindruckliche Beschreibung findet, näher auseinander. Mit dem Argument einer Analogie zwischen der Einzelseele und dem Stadtstaat im Hinblick auf die innere Struktur und die Art der Konstitution, wird in der *Politeia*, wie der *erste Abschnitt* verdeutlichen wird, nicht nur ein metaphorisch gestütztes Bild von der individuellen psychischen Einheit beschrieben, sondern eine Theorie vorgelegt, der zufolge die individuelle psychische Einheit als Element begriffen werden muss, das ausschließlich innerhalb einer sozialen Struktur entstehen und aktiv sein kann, wobei die soziale Struktur seine strukturelle Beschaffenheit wesentlich bestimmt.

Im *zweiten Abschnitt* wird schließlich erläutert, inwiefern sich diese Interdependenz zwischen dem Einzelwillen und der Sozialstruktur, in welche der einzelne Wille eingelassen ist und mit welcher sich der Einzelwille auch strukturell verändern kann, als ein Teilen von Handlungsgründen beschreiben lässt, das kein rein kognitiver Erkenntnisakt ist. Durch die Beschreibung der isomorphen psychologischen Dynamik als Reaktion auf „öffentliche“ Gründe innerhalb einer konkreten Sozialstruktur wird explizit, dass mit der Beschreibung der Isomorphie nicht nur konstatiert wird, dass sich in individuellen Willensstrukturen die Einwirkung formender Kräfte aus der Außenwelt abbildet, sondern dass die aufgezeigte Interdependenz tatsächlich für eine unmittelbare Konstitution des individuellen Willens durch die Sozialstruktur, beziehungsweise durch die in ihr auf mehreren psychischen Ebenen geteilten Handlungsgründe spricht.

Mit diesem Begriff des Teilens von Gründen, welcher im *dritten Abschnitt* noch einmal fokussiert zusammengefasst wird, kann die These der Kontingenz und qualitativen Variabilität individueller Willensstrukturen ohne Einschränkung aufrechterhalten werden.

3.1. Die platonische „Staat-Seele-Analogie“ neu beleuchtet

Dieser Abschnitt arbeitet die strukturelle Interdependenz zwischen der „Einheit der Seele“ und der „Einheit des Staates“, welche man den Ausführungen Platons interpretativ entnehmen kann, aus.

Im *ersten Unterpunkt* werden zunächst die Stellen aus der *Politeia* betrachtet, welche Bernard Williams (1973) zur Ausformulierung der von Platon implizierten, aber nicht ausdrücklich

benannten Analogiethese bewogen haben. Die Analogiethese beinhaltet zum einen die These, dass die Makrostruktur des Staates in den Mikrostrukturen der Einzelseelen jeweils wieder enthalten ist (vgl. ebd., S. 197f) und zum anderen die These, dass Seelenteile und Teile des Staates in ihrer Bedeutung analog sind (vgl. ebd., S. 196f). Während Williams die beiden Thesen als nicht stringent kritisiert, bietet Jonathan Lear (1992) eine neue Interpretation dieser Thesen an, welche die aufgezeigte strukturelle Analogie zwischen Mikro- und Makrokosmos nicht als fragwürdigen Versuch auffasst, auf Basis einer unbegründeten semantischen Analogieannahme logische Schlussfolgerungen über das Kleine aus dem Großen zu ziehen, sondern welche in der „Analogiethese“ die Beobachtung einer Strukturähnlichkeit zwischen der psychischen Struktur eines Menschen und der Struktur des sozialen Kosmos, in welchem der Mensch aufwächst und lebt, erkennt. Anstatt einer semantischen „Analogie“ wird eine „strukturdynamische Isomorphie“³⁸ beobachtet, also eine Ähnlichkeit in innerer Bewegungsform und Struktur zwischen einem Individuum und seinem sozialen Bezugssystem, welche Lear zufolge durch die psychologischen Vorgänge der Internalisierung und Externalisierung hervorgebracht wird.

In einem *zweiten Unterpunkt* wird, zunächst um die sozialpsychologischen Hintergründe dieser Interpretation zu erhellen, auf einige wichtige Aspekte zum Verständnis von Erkenntnis und Wissenserwerb hingedeutet, welche Interpretationen von Platon anbieten können. Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnistheorie, die verschiedene Formen des Wissens und verschiedene Erkenntnisformen in der Psyche unterscheidet, soll auch das Erkennen und Teilen von Gründen als psychologischer Mehrebenenprozess verstehbar werden, wodurch es schließlich ermöglicht wird, die Beobachtung einer sich zur Sozialstruktur isomorph verhaltenden Dynamik der Psyche als Reaktion auf Gründe zu interpretieren.

3.1.1. Analogie versus Isomorphie

Korsgaard hat die platonische „Analogie zwischen Seele und Stadtstaat“ als eine bloße, zur Veranschaulichung der Integration des Willens dienende Metapher eingesetzt. In diesem Unterpunkt soll zunächst betrachtet werden, auf welche Formulierungen Platons sich die These einer „Analogie“, welche von Platon nicht ausdrücklich so benannt wird, stützt.

Der Terminus *Analogy of City and Soul* wurde ursprünglich von Bernard Williams (1973) geprägt, der in der *Politeia* zwei Aspekte erkennt, durch welche sich diese Analogie charakterisieren lässt: Die *whole-part rule* und die *analogy of meaning* (vgl. Williams 1973,

³⁸ „Dynamic account of the psychological transactions“ (Lear 1992, S. 184), „isomorphism“ (ebd., S. 193).

S. 196ff). Nach einer Darstellung dieser beiden Thesen und ihrer Grundlagen in der *Politeia* werden zwei Möglichkeiten aufgezeigt, diese Formulierungen Platons über eine bloß metaphorische Bedeutung hinaus interpretativ einzuordnen. Williams Vorschlag einer sozialontologischen Gleichheit, welche von Platon postuliert wird, um anschließend logische Schlussfolgerungen daraus zu ziehen, stellt eine Kritik an Platons Ausführungen dar. Dieser Vorschlag soll an dieser Stelle nur verkürzt, aber dennoch, Erwähnung finden, da der Vorschlag, mit dem weiter gearbeitet wird, auf die von Williams formulierten Thesen Bezug nimmt.

Der für die These der Arbeit weiterverfolgte Vorschlag stammt von Jonathan Lear (1992), welcher in den relevanten Passagen aus der *Politeia* sozialpsychologische Prozesse der Internalisierung von sozialen, interpersonalen Umweltstrukturen und Externalisierung von psychischen, intrapersonalen Strukturen beschrieben sieht, die für eine strukturelle Isomorphie zwischen Psyche und sozialer Umwelt verantwortlich sind (vgl. ebd. S. 201).

Zunächst sollen nun die beiden von Williams formulierten Analogiethesen besprochen werden:

Die *whole-part rule* besagt, dass sich die Eigenschaft F der Gemeinschaft aus der Eigenschaft F der Mitglieder ableitet (vgl. Williams 1993, S. 197f). Ein Ganzes ist F, genau dann wenn seine Teile F sind. Belegt kann das mit folgender Stelle werden (später mit A bezeichnet):

A: Ist es nun nicht [...] ganz notwendig, [...] daß in einem jeden von uns diese nämlichen drei Arten und Handlungsweisen sich finden wie auch im Staat? Denn nirgends anders her können sie ja dorthin gekommen sein. Denn es wäre ja lächerlich, wenn jemand glauben wollte, das Mutige sei nicht aus den Einzelnen in die Staaten hineingekommen, die vorzüglich diese Kraft in sich haben, wie die in Thrakien und Skythien und fast überall in den oberen Gegenden, oder das Wißbegierige, was man vorzüglich unseren Gegenden zuschreiben kann, oder das Erwerbslustige, wovon man sagen könnte, daß man es nicht am schlechtesten bei den Phoinikiern und Ägyptern antrifft (rep 435e-436a).

Die *analogy of meaning* besagt hingegen, dass eine Eigenschaft F im Staat semantisch genau dasselbe darstellt wie die Eigenschaft F in der Seele (vgl. Williams 1973, S. 196f). Das heißt, jeder der drei Stände im Staat entspricht je einem Teil der Seele, Stand und Seelenteil sind jeweils bedeutungsanalog. Das heißt auch, dass die Form der Einheit einer Gemeinschaft dieselbe Form von Einheit darstellt – also auf analoge Weise als Einheit zustande kommt – wie die Einheit einer Seele. Belegen lässt sich diese Annahme vor allem mit folgender Stelle (später mit B bezeichnet):

B: Jetzt aber laß uns die Untersuchung vollenden, die wir in der Meinung angefangen haben, daß, wenn wir zuvor in irgendeinem Größeren, welches auch Gerechtigkeit an sich hat, diese anzuschauen versuchten, wir dann leichter an dem einzelnen Menschen sehen würden, was sie ist. [...] Was sich uns also dort [in der Polis, G.M.] gezeigt hat, das laß uns auf den einzelnen übertragen; und wenn es übereinstimmt, soll es gut sein, wenn sie sich aber in dem einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurückgehen, um die Sache noch einmal zu prüfen (rep 434d-e).

Die von Williams durch diese beiden Annahmen gekennzeichnete platonische Analogie these kann nun auf mindestens zwei Weisen aufgefasst werden. Auf der einen Seite steht Williams, welcher in diesem Vorgehen Platons zum einen das unbegründete Postulat einer semantischen Analogie, die zur Ableitung von Schlussfolgerungen vom „Großen“ auf das „Kleine“ berechtige, erkennt, und zum anderen eine nicht stringent durchführbare These der Konstitution von Eigenschaften einer Entität durch die Eigenschaften ihrer Teile. Eine alternative Position in diesem Zusammenhang nimmt Lear ein, welcher zunächst bezweifelt, dass Passage A belegt, man nenne einen Staat einfach nur *deshalb* F, weil seine Mitglieder F sind (vgl. Lear 1992, S. 194). Vielmehr spricht die Stelle, die oben ausführlich zitiert wurde, für eine kultur- und sozialanthropologische Beobachtung. Jonathan Lear deutet diese Formulierungen in der *Politeia* als Beobachtung einer strukturellen Isomorphie von Seele und Gemeinschaft, die daher rührt, dass ein Individuum seine psychische Struktur durch Internalisierung von Gemeinschaftsstrukturen entwickelt, und die Gemeinschaftsstruktur wiederum geprägt wird durch Externalisierung der seelischen Verfassungen der einzelnen Menschen.³⁹ Soziale Räume als Makroentitäten können demnach unterschiedliche Binnenstrukturen haben, die auf der Mikroebene durch die Verhaltensweisen – als Ausdruck der Denkweisen und psychischen Einstellungen – der beteiligten Personen erzeugt werden.⁴⁰ Die so erzeugten soziokulturellen Strukturen erzeugen wiederum die psychische Struktur des Einzelnen. Die innere Struktur der Seele kann als eine durch Kommunikation und gemeinsames Tätigsein aus der sozialen Umwelt aufgenommene Struktur erkannt werden. Äußere und innere Struktur gleichen sich deshalb.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Passage B modifiziert verstehen. Die Deutung, dass an dieser Stelle einer zweifelhaften Logik folgend die Eigenschaften der Makroebene als bedeutungsanalog zu den Eigenschaften der Mikroebene gesetzt werden, ist nicht haltbar (vgl.

³⁹ “Internalization and externalization are basic psychological activities“(Lear 1992, S 207) – “psyche is internalized polis”, “polis is externalized psyche“(ebd., S. 208).

⁴⁰ “For Plato suggests that cultural products in general are externalizations”(Lear 1992, S. 192).

Lear 1992, S. 196). Die „Analogie“ in Platons *Politeia* ist demzufolge nicht als versuchte logische Ableitung einer Semantik in sozialontologischen Entitäten zu verstehen, sondern als Darstellung eines wechselseitigen Formungsprozesses, der zur strukturellen „Isomorphie“ von innen und außen, zur Widerspiegelung „interpsychischer“ Beziehungen in den „intrapyschischen“ Strukturen, führt (vgl. ebd. S. 201). Eine psychische Struktur ist deshalb ebenso das Produkt der sie umgebenden und formenden Strukturen, wie die Struktur sozialer Räume das Produkt der jeweiligen Persönlichkeitsstrukturen ist.

3.1.2. Erkenntnis und Wissenserwerb durch gemeinsames Tätigsein

Im vorhergehenden Unterpunkt wurde die bei Platon vorfindliche „Analogie zwischen Seele und Staat“ als „Isomorphie“ gedeutet. Die Ausführungen Platons wurden als Beschreibung eines wechselseitigen Formungsprozesses zwischen Psyche und sozialer Umwelt verständlich. Für die Frage nach der Entstehung der Einzelseele und damit nach der Konstitution des individuellen integrierten Willens ist vor allem die Formung der Seele unter dem Einfluss der sozialen Umwelt relevant. Um Erzeugung und Gestaltung der psychischen Struktur innerhalb einer Sozialstruktur, in welche die Psyche als strukturelles Element funktional und dynamisch eingelassen ist, zu veranschaulichen, soll auf einige zentrale Annahmen der platonischen Psychologie hinsichtlich der Prozesse des Lernens, des Wissenserwerbs und des Vollzugs von Erkenntnis verwiesen werden. Obgleich die Theorien diesbezüglich hier nicht im Detail ausgeführt werden, sondern lediglich einige wichtige Implikationen benannt werden, lässt sich verdeutlichen, dass sich im Rekurs auf Platon sozialpsychologische Annahmen plausibilisieren lassen, denen zufolge der Erwerb von Wissen zum einen als aktive Tätigkeit begriffen werden muss und zum anderen als genuin sozial begleitet und kommunikativ vermittelt verstanden werden kann. Damit lässt sich darüber hinaus veranschaulichen, dass der Vollzug einer Erkenntnis zum einen auf unterschiedliche Weise gelingen kann und zum anderen immer auf mehreren psychischen Ebenen stattfindet. Dieser Aspekt wird für das „Erkennen“ und damit Teilen eines Handlungsgrundes, das im darauf folgenden Kapitel in einer modifizierten Variante präsentiert wird und das qualitativ unterschiedliche Arten des Gelingens volitionaler Integration erklären kann, von essentieller Bedeutung sein.

Zunächst sollen Charakter und Bedeutung der unterschiedlichen Seelenteile, welche bereits im Zuge der Darstellung der platonischen Willenskonzeption in III 2.2. thematisiert wurden, ins Gedächtnis gerufen werden. Dort wurde erläutert, dass sowohl vernünftige als auch nicht-

vernünftige Seelenteile ein je eigenes Strebevermögen ebenso wie ein je eigenes Erkenntnisvermögen besitzen. Beide Komponenten der Psyche können zu Urteilen gelangen, welche auch voneinander abweichen können. Es ist sowohl möglich, dass nicht-vernünftige Seelenteile ihr Urteil im Widerspruch zum rational repräsentierten Urteil fällen und dieses Urteil handlungswirksam werden lassen, als auch, dass der vernünftige Seelenteil ein Urteil im Handeln durchsetzt, welches von den nicht-vernünftigen Anteilen unverstanden und unbegleitet bleibt. In beiden Fällen handelt es sich um defizitäre Willensakte, die nicht Ausdruck von Autonomie und geschlossener Selbstwirksamkeit sein können und damit der praktischen Vernunft, wenn man diese als psychische Triebkraft der volitionalen Integration versteht, widersprechen.

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption des Willens lassen sich die Ausführungen, die Platon in der *Politeia* bezüglich der Erziehung und des Lernens in der dort konzipierten Polis bietet, einleuchtend erklären. Erziehung beruht Platon zufolge in hohem Maße auf struktureller Prägung und Formung der Seele durch gute Literatur und geeignete Musik (vgl. rep 376e-403c), wodurch Tendenzen im psychischen Apparat angelegt, in die Psyche „aufgenommen“ werden (vgl. rep 377b-c). Die Entwicklung der Psyche gleicht weniger einem Lernen im Sinne des Erwerbs eines kognitiven Verstehenshorizontes, als der sukzessiven Annahme einer Form unter dem Wirken von Umwelteinflüssen. Die immense Bedeutung einer Erziehung, welche über die Vermittlung rationaler Denkfähigkeiten und die verbale Weitergabe kognitiv herstellbarer Zusammenhänge hinausgeht, lässt sich als Implikation des dargestellten Bildes der Seele verstehen. Damit eine in der beschriebenen Weise mehrteilig konzipierte Seele zu im vollen Sinne selbstbestimmten Willensakten befähigt wird, ist der Erwerb von „Einsichten“ durch alle psychischen Vermögen gleichermaßen notwendig. Als „Wissen“ der nicht-vernünftigen Anteile der Seele können implizite und intuitive Verstehensdimensionen ebenso wie praktische Fertigkeiten betrachtet werden. Diese Fertigkeiten und Verstehensdimensionen werden ausschließlich in der durch ein befähigtes Vorbild begleiteten aktiven Anwendung erworben. Als Beleg dafür lassen sich die in Platons Dialogen gängigen Vergleiche mit Handwerkskünsten anführen, welche als exemplarisch für die Art und Weise, in der eine Tätigkeit gelingt, dargestellt werden. Nur in der aktiven Begleitung fähiger Handwerker, Künstler oder allgemein Vorbilder kann Wissen auf allen psychischen Ebenen effektiv erworben werden (vgl. Protagoras 327b-328a). Ebenso kann als aussagekräftige Manifestation von Wissen ausschließlich das konkrete, vorzeigbare „Werk“ gelten (vgl. Laches 185d-186b), nicht aber die bloße Fähigkeit, eine logisch schlüssige, rational nachvollziehbare Erklärung oder Definition zu geben.

Die These, dass Wissenserwerb und Erkenntnisvollzug sowohl genuin aktive als auch genuin kommunikative Vorgänge sind, lässt sich im Rückgriff auf die Rezeption Platons noch anhand vieler weiterer Beispiele belegen und veranschaulichen: Die Eigenheit Platons, seine philosophischen Erkenntnisse nicht in thetischer Weise als Abhandlungen zu präsentieren, sondern in dramaturgisch komponierten Dialogen mit mehreren Bedeutungsebenen zu verarbeiten, hat dazu geführt, dass der Kern seiner Lehren oft als „ungeschrieben“ bezeichnet wird (vgl. Wieland 1982, S. 38ff), dass das eigentliche philosophische Wissen nur als „hinter dem Text durchscheinend“ erkannt wird: Das spricht für einen Wissensbegriff, dem zufolge Wissen in seinem vollen Umfang implizit und von verschiedenen, darunter auch nicht-rationalen, psychischen Erkenntnisvermögen erworben ist.

Nur „Meinungen“ (gr. „δόξα“), die hinter „wahrem Wissen“ (gr. „ἐπιστήμη“) graduell an Gewissheit und Wirklichkeit zurückbleiben, haben stets einen klar konturierten propositionalen Gehalt und sind als Antworten auf Fragen formulierbar (Wieland 1982, S. 300f). Wahres Wissen ist nicht-propositional, entzieht sich sowohl schriftlicher Objektivierung als auch thetischer Prädikation und ist in gewisser Weise näher am Gebrauchswissen des Handwerkers als an der wissenschaftlichen Formulierung von Sätzen (vgl. ebd. S. 301). Auch das „Gute“ bei Platon lässt sich im Grunde nicht auf eine definitorische und substantielle Weise inhaltlich bestimmen (vgl. ebd., S. 160) – es wird nur intuitiv als funktionelles Prinzip im Handeln erfassbar. Dadurch erlaubt die Idee des Guten keine Lehrbarkeit durch schriftliche Dokumentation oder verbale Erklärung. Die Idee des Guten ist nur durch Mitvollzug in gelebter Kommunikation von der Seele sukzessive übernehmbar und entwickelbar. Die Seele zur Tugend auszubilden ist am ehesten dem Erlernen eines Handwerks vergleichbar, welches ausschließlich durch aktives gemeinsames Tun zusammen mit einer erfahrenen Person erfolgreich vollzogen werden kann (vgl. Protagoras 325c-328d).

Auf Basis des Wissens- und Erkenntnisbegriffs, welcher mit dem Seelenmodell nach Platon in Verbindung gebracht werden kann, lässt sich, vor allem vor dem Hintergrund des Vergleichs von Erkenntnisvollzug mit der Ausübung einer handwerklichen Befähigung, dafür argumentieren, dass – wie in III 2.2. bereits angedeutet – die Integration zu einem autonomen Selbst in ganz gleichwertiger Weise durch die Ausübung intellektueller Tätigkeit wie durch die Ausübung technisch, praktisch, emotional oder sozial geprägter Tätigkeiten gelingen kann. Welches psychische Vermögen vorrangig wirkt, ist unerheblich, solange es die Umstände und Rahmenbedingungen erlauben, dass die anderen Vermögen die Tätigkeit

begleiten. Rückgebunden an die Arbeit mit Frankfurt kann gefolgert werden, dass die Art und Weise, wie es zur Identifikation mit einem Wunsch und damit zur volitionalen Integration kommt – die Frage, ob die volitionale Konfiguration in enger Verbindung mit einer affektiv gefärbten Sorgebeziehung steht oder als Reaktion auf eine kognitive Evaluation erlebt wird (vgl. Teil II Kap. 1.1.2.1.) – nicht ausschlaggebend ist, da die Tatsache volitionaler Integration qualitativ unterschiedlich gelingen kann. Das bedeutet aber nicht, wie in II 1.1.2.1. suggeriert, dass die Tatsache der Integration als schlichtes empirisches Faktum konstatiert werden muss, welches nicht näher im Hinblick auf seine Konstitutionsbedingungen analysiert werden kann. Die in diesem Abschnitt nahegebrachte platonische Sozialpsychologie zeigt eine Vielzahl in ihrer subjektiven Erfahrungsqualität unterschiedlich gestalteter Formen eines integrierten Willens als innerhalb eines aktiven gemeinsamen Prozesses entstehend.

Vor dem Hintergrund der beschriebenen platonischen Sozialpsychologie wird die Abhängigkeit der individuellen Willensstruktur von der sie umgebenden, sie begleitenden und formenden Sozialstruktur verständlich. Aus dieser Sozialpsychologie erklärt sich die Tatsache, dass sich Tendenzen und Verhaltensweisen aus dem sozialen Umfeld in den Tendenzen der individuellen Psyche widerspiegeln. Eine Frage, welche die Beobachtung einer isomorphen Dynamik in der Psyche und im sozialen Kosmos, wie sie von Lear herausgestellt wurde, offen lässt, ist die Frage, ob sich hier lediglich ein mehr oder weniger starker formender Einfluss der Außenwelt auf die Psyche bemerkbar macht oder ob sich in diesem Zusammenhang wirklich berechtigt von einer Konstitution, einer unmittelbaren Hervorbringung des individuellen Willens in seiner jeweiligen Form durch die jeweilige Sozialstruktur sprechen lässt.

Im folgenden Kapitel soll die Hervorbringung der individuellen psychischen Struktur durch die sie umgebende soziale Struktur nach dem platonischen Modell deshalb als Reaktion der Psyche auf einen „öffentlichen“ Grund vorgestellt werden, der innerhalb des konkreten sozialen Kosmos geteilt wird, ohne dass dieses Teilen als Erkenntnis der abstrakt verallgemeinerbaren, rationalen Struktur eines kognitiv repräsentierten Grundes begriffen wird. Die Tatsache, dass die Seele mit ihren unterschiedlichen Erkenntnisvermögen auch auf unterschiedlichen Ebenen auf Gründe reagiert, welche wiederum unterschiedliche Grade an Explizitheit aufweisen, eröffnet ein über Korgaards Idee hinausgehendes Verständnis des Teilens von Gründen. Die auf diese Art geteilten Gründe stiften unmittelbar die volitionale Integration des Individuums und weisen den Weg zu einer intersubjektiven Konstitutionstheorie des Willens, welche uneingeschränkt mit dem Kontingenzaspekt vereinbar ist.

3.2. Die isomorphe Dynamik als Reaktion auf „öffentliche“ Gründe

Das vorhergehende Kapitel hat verdeutlicht, dass die „Einheit der Seele“, der Wille nach Platon, als dynamisches Strukturelement innerhalb einer übergeordneten Sozialstruktur zu begreifen ist. Das Wirken dieses Willens muss sowohl prozessual als auch kommunikativ verstanden werden. Da der Wille als Zusammenspiel unterschiedlicher vernünftiger und nicht-vernünftiger Seelenteile mit je eigenen Erkenntnisvermögen und Wissensformen zu verstehen ist, kann die Aktivität eines Willens nur begleitet, geformt und geprägt durch ein soziales Bezugssystem begriffen werden. Es leuchtet unmittelbar ein, dass die individuelle Willensstruktur deshalb strukturell isomorph zur Sozialstruktur gestaltet ist. In diesem Kapitel soll die These expliziert werden, dass die individuelle Willensstruktur in ihrer der Sozialstruktur ähnelnden Form und Gestalt nicht nur eine entsprechende Prägung von außen erhalten hat, sondern unmittelbar durch die entsprechend gestaltete Sozialstruktur in dieser Form konstituiert wurde. Der konstitutive Zusammenhang besteht in Handlungsgründen, welche, wie dieses Kapitel vorschlagen wird, innerhalb des betreffenden sozialen Kosmos auf mehreren psychischen Ebenen und in unterschiedlichen Explizitheitsgraden geteilt werden.

Die Dimension dieses dynamischen und kommunikativen Mehrebenenprozesses wird am besten erfassbar, wenn man den Prozess nicht nur in seiner idealen Form konzipiert, sondern ihn vor allem auch in seiner Vulnerabilität und damit in seinen möglichen Scheiternsformen betrachtet. Dafür bietet die *Politeia*, in welcher neben der „besten“ Form des Staates und der Seele auch vier verschiedene „Verfallsstufen“ des Staates mit vier korrespondierenden „Verfallsstufen“ der Seele dargestellt werden, eine gute Grundlage.

Die Betrachtung der Verfallsstufen eignet sich deshalb zur Veranschaulichung der These, da, wie die nun folgende Interpretation zeigen wird, erst innerhalb gestörter, pathologischer Willensstrukturen richtig deutlich wird, inwiefern alle psychischen Ebenen eine erkenntnistheoretische Eigenaktivität aufweisen, bei deren Divergenz sich keine höhere Autorität etwa eines rationalen Urteilsvermögen ausweisen lässt. In der Idealstruktur, die vollkommen integriert ist und auf allen Ebenen konsistente Gründe mit ihrem Umfeld teilt, tritt dieser Aspekt nicht so deutlich in Erscheinung.

Im Folgenden soll die besagte „Verfallsgeschichte“ nun kurz skizziert werden, bevor beispielhaft anhand von zwei der vier „Verfallsstufen“ oder Pathologien („Krankheiten“; rep 544c) von Seele und Staat die Interpretation nahegelegt wird, dass es sich bei der Reaktion der Seele auf die entsprechende soziale Umweltsituation um eine Reaktion auf Gründe handelt. Es soll für die These argumentiert werden, dass sowohl der aus der verfallenden

Aristokratie erwachsende Timokrat als auch der aus der Demokratie erwachsende Tyrann als Handelnde aus Gründen begriffen werden können. Die psychische Struktur sowohl des Timokraten als auch des Tyrannen sind vor dem Hintergrund der Sozialstruktur, aus welcher sie ihre Gründe beziehen, als Wirkungen praktischer Vernunft, wie sie Korsgaard definiert, zu erkennen. Korsgaard zufolge ist praktische Vernunft das psychische Vermögen zur Generierung von Einheit und geschlossener Wirksamkeit, das Vermögen zur Integration der volitionalen Struktur und damit die Grundlage autonomer Willensfähigkeit (Korsgaard 2009, S. 133-158). Die Interpretation des Timokraten und des Tyrannen soll zeigen, dass das jeweilige Verhalten auf die im psychischen System angelegte Triebkraft einer so verstandenen praktischen Vernunft zurückführbar ist.

Nach der Darstellung des besten Staates und der besten Seele, welche analog aus drei Teilen bestehen, die als Einheit zusammenspielen, indem jeder Teil das jeweils Seinige tut (vgl. rep 433e-434a), widmet sich Platon in der *Politeia* den Pathologien von Staats- und Seelenverfassung (vgl. rep 543a-576b). In der Seele finden sich die Vernunft (gr. „λογιστικόν“; rep 439d), welche idealerweise handlungsleitend ist, der mutartige Teil (gr. „θυμοειδές“; rep 440e), welcher die Handlungsausführung unterstützt, und der begehrlische Teil (gr. „ἐπιθυμητικόν“; rep 439d), welcher auf die Bedürfnisbefriedigung achtet. Im Staat finden sich in Analogie dazu der Stand der Philosophenköniginnen, welche in der idealen Staatsform Regierungsangelegenheiten und „Rechtssachen“ (rep 433e) im Hinblick auf das Gute für alle (rep 412d-e) besorgen, der Stand der Wächterinnen oder Helfer, welche „beschützen“ und „beraten“ (rep 434c) und der Stand der Arbeiter, Handwerkerinnen und Bauern, welche besonnen und „geschäftstreu“ die reproduktiven Tätigkeiten erfüllen (vgl. rep 434 a und c).

Diese beste Staatsform, Aristokratie genannt, wird durch Diskrepanzen zwischen Herrschern und Helfern gefährdet. Je mehr Status letztere erringen und je mehr sie erstere in Frage stellen können, desto weniger Gewicht hat die Vernunft, welche mit Blick auf das Gute für alle regiert, und desto weniger zählen Vernunft und Tugend an sich. Umso mehr rückt das Streben nach gesellschaftlicher Reputation ins Zentrum des öffentlichen Lebens: Der timokratische Staat entsteht, in welchem die Mächtigen zwar noch gewissen äußeren Schemata moralischer Größe gehorchen, das aber nicht aus unmittelbarem Interesse am Guten für alle und aus unmittelbarer Einsicht heraus, sondern nur um der Ehre willen tun (vgl. rep 545d-e). Platon beschreibt an dieser Stelle, wie sich der dieser Verfassung korrespondierende Mensch entwickelt: Der timokratische Mensch ist „der erwachsene Sohn eines trefflichen, nur in

einem nicht gut verwalteten Staat lebenden und daher Ehrenstellungen, Ämter, Rechtssachen und aller solcher Geschäftigkeit so aus dem Wege gehenden Vaters, daß er lieber zu kurz kommen will, um nur keine Händel zu haben“ (rep 549c).

Dieser Sohn fühlt sich abgestoßen von der Tugendhaftigkeit seines Vaters, da sie für ihn feige und schändlich wirkt und der Vater sogar von der eigenen Frau in der Familie verspottet wird (rep 549c-d). Der Sohn entwickelt einen verstärkten Ehrgeiz und verschafft sich eine angesehene Stellung im Gemeinwesen. Er verfügt noch über einen Ehrbegriff, dieser ist aber nicht an der Tugend, sondern an der gesellschaftlichen Reputation als Maßstab orientiert.

Sind Gemeinwesen und Menschen erst einmal timokratisch, merken die Nachkommen dieser Menschen schnell, dass der Ehrenkodex ihrer Eltern nur dem eigenen Vorteil dient – die Lebensform der Vernunft und Tugend haben sie nie erlebt – und gehen dazu über, unverhohlen nur noch Reichtum und Besitz zu verfolgen: Die psychische Struktur der Oligarchen ist entstanden und mit ihr die oligarchische Staatsverfassung mit tiefer Spaltung in Arm und Reich und hohem Konfliktpotential (vgl. rep 550c-551b). Diese geht über in die demokratische Verfassung – ein Ausdruck, den Platon für das Fehlen jeder Sicherheit und Ordnung benutzt (vgl. rep 555b-556a). Aus diesem Nährboden kann nun die Tyrannis erwachsen: Die Menschen verlangen nach einer sicheren Ordnung und einer starken Herrschaft. Diese erringt jemand, der es vermag, Einheit zu schaffen – jedoch auf gewaltsame und fundamental eigeninteressierte, von Machtgier getriebene Weise, die dem Gemeinwesen keinerlei echten Vorteil bringt (vgl. rep 562a-566d). Eine tyrannische Seele erringt die Herrschaft. Die Seelenverfassung der radikal eigeninteressierten Tyrannin ist demnach das Gegenteil der besten Seelenverfassung des Philosophenkönigs, der mit der Kenntnis des Guten für alle regiert. Die Tyrannis ist das Gegenteil der besten Staatsform, der Aristokratie. Die anderen drei Staatsformen, die Timokratie mit der Herrschaft eines reputationsbetonten Geldadels, die Oligarchie mit der Spaltung in Arm und Reich und die Demokratie ohne Recht und Ordnung sind graduell von der Aristokratie abweichende Verfallsformen, denen jeweils graduell von der besten Seele abweichende Formen der Seele korrespondieren.

Im Folgenden sollen nun zwei der pathologischen Seelenformen, die erste Verfallsstufe des Timokraten und die invertierte Stufe des Tyrannen, exemplarisch herausgegriffen werden, um zu zeigen, dass die psychische Struktur dieser beiden Typen, wie im Grunde alle defizitären Strukturen, als Reaktion auf Gründe verstanden werden kann, die im betreffenden Gemeinwesen „öffentlich“ geteilt werden. In dieser Reaktion lässt sich nicht nur ein Erkenntnisvollzug, das Erkennen eines geteilten Grundes, beobachten, sondern auch die

Wirkung der praktischen Vernunft als innere Triebkraft eines mit inhärenter Notwendigkeit nach Autonomie und Handlungswirksamkeit strebenden Willens erkennen.

Den Typus des *Timokraten* kennzeichnet die jugendliche Erfahrung eines tugendhaften, aber machtlosen und verspotteten Vaters (rep 549c-d). Zuerst muss in Erinnerung gerufen werden, dass die Entwicklung einer tugendhaften Seele keine rationale Einsicht ist, sondern ein aktiver und begleiteter Prozess, den alle Teile der Seele in der Art ihrer jeweiligen Erkenntnisvermögen mitvollziehen müssen (vgl. Teil III Kap. 3.1.2.).

Das Versagen des Vaters ist für die sich entwickelnde Vernunft des Sohnes zunächst irritierend. Der Sohn kann die tugendhafte Seelenverfassung seines Vaters durch dessen missliche Lage eigentlich gar nicht angemessen als Verkörperung der Tugend begreifen. Der mutartige Teil in ihm, das *θυμοειδές*, wird notwendigerweise von den Haltungen des Vaters abgestoßen, da dem *θυμοειδές* mit seinem Erkenntnisvermögen die Machtlosigkeit, Lächerlichkeit und Würdelosigkeit dieser Haltungen evident ist. Die Psyche des Jugendlichen kann unter diesen Umständen den Prozess des Tugenderwerbs nicht vollziehen und die Seelenverfassung des Vaters nicht übernehmen, weil für diesen Vorgang ein unterstützter, vom Umfeld geteilter und begleiteter Erkenntnisvollzug auf allen psychischen Ebenen notwendig wäre. Würde der Sohn auf Basis eines rein rationalen, durch Nachdenken und logisches Folgern gewonnen Urteils über die Richtigkeit und in letzter Konsequenz beste Gemeinverträglichkeit der Haltungen seines Vaters dessen Verhalten imitieren, könnte im Zuge der sozialen Geschehnisse in der Umgebung und weiteren Lebensgeschichte des jungen Mannes sogar eine psychische Struktur entstehen, die als durchaus nicht vernünftig gelten kann.

Natürlich muss die Möglichkeit offen gelassen werden, dass einem Menschen in der Realität durch ein zunächst nur rational befürwortetes Bekenntnis zur „Tugend“ der Anschluss an einen geeigneteren sozialen Mikrokosmos oder sogar die effektive Verbesserung seines aktuellen Mikrokosmos gelingt, wodurch sich die Möglichkeiten zum effektiven Erwerb der Tugend ebenfalls verbessern würden.

Im Falle, dass diese Möglichkeit jedoch nicht greifbar ist, ist der Vorschlag, einem theoretischen Verständnis folgend den Vater zu imitieren, schlicht kein vitaler und praktisch vernünftiger Vorschlag für den Jugendlichen. Diese Lebensform ist dem Jugendlichen nicht als Verkörperung praktischer Vernunft zugänglich. Die Lebensform des Vaters ist für den Sohn nicht als vernünftige Form lebbar. Er kann das Verhalten des Vaters nicht *nachvollziehen* – und die Ausübung praktischer Vernunft ist *genuin* aktiver, das ganze

psychische System geschlossen integrierender Vollzug der Seele. Die sture Umsetzung eines rational eingesehenen Grundes, welcher aufgrund des Fehlens von Elementen, die durch andere Erkenntnisformen als Gründe wahrgenommen werden können, nur von einem Seelenteil erkannt und umgesetzt wird, ist keine Form eines durch die praktische Vernunft integrierten Willens.

Die Seelenstruktur des im absoluten Sinne vernünftigen, aristokratischen Vaters ist demnach nur eingebettet in ein entsprechendes Gemeinwesen überhaupt als das, was sie eigentlich ist, verstehbar: Nur wenn die „Vernünftigkeit“ dieser Seelenstruktur durch alle Erkenntnisvermögen einer in ihrer Nähe aufwachsenden Seele erkannt werden kann, wenn also alle Erkenntnisvermögen einen Grund für diese Seelenstruktur sehen, ist die aristokratische Seelenstruktur erst im eigentlichen Sinne ein Vollzug der Vernunft. Nur in diesem Fall ist sie auch für einen Jüngeren mitvollziehbar und übernehmbar.

Der Jugendliche, dessen psychisches System sich nicht in dieser glücklichen Lage vorfindet, steht angesichts des Schicksals seines Vaters vor einem gravierenden Konflikt. Dabei muss betont werden, dass das Hindernis, das sich dem jungen Mann im Verfolgen der Tugend stellt, nicht nur ein motivationales Hindernis ist, das man ihm durch Selbstbeherrschung und Anstrengung zu überwinden raten könnte. Das Hindernis ist ernster zu nehmen, da der Widerstand der Psyche begründet ist. Das $\theta\upsilon\mu\omicron\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ gewinnt eine Erkenntnis. Es reagiert auf einen im Gemeinwesen geteilten Grund. Die Erkenntnis des $\theta\upsilon\mu\omicron\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ äußert sich für den Mann als deutliches Gefühl einer Verpflichtung. Der Mann fühlt eine „Pflicht“ in sich, sich einen gebührenden Platz in seinem Gemeinwesen zu verschaffen und das richtig „anzustellen“ („ein Mann zu sein“; rep 550a). Das abschreckende Vorbild seines Vaters evoziert in ihm nicht nur ein Unlustempfinden gegenüber der sozial geächteten Tugend, sondern ein Gefühl der Verpflichtung zu größerem öffentlichen Engagement, welcher nur durch ein in diesem Gemeinwesen effektiveres Vorgehen nachgekommen werden kann. Der persönliche Werthorizont verschiebt sich also von der Tugend, die im Idealfall von Ansehen begleitet ist, in Richtung der Reputation als absolutem Maßstab, wenn das Gemeinwesen, in dem der Mensch lebt, ein Zusammenfallen von Tugend und Ansehen nicht ermöglicht.

Aus der reduzierten Perspektive des individuellen psychischen Systems ist diese Reaktion, so darf als Interpretation nahegelegt werden, „vernünftig“, da sie dem Streben nach einer intakten und ins soziale Gefüge tragfähig eingebauten Seelenverfassung entspringt. Diese aus der übergeordneten Perspektive als pathologisch beschreibbare Entwicklung kann plausibel auf das Vernunftbedürfnis, einen in der Außenwelt beobachteten Widerspruch zu überbrücken und dadurch geschlossen wirksam zu werden, zurückgeführt werden.

Die effektive Generierung von Einheit gelingt, wie im Falle des Timokraten naheliegt, nur unvollkommen, da ein Konflikt zwischen innerer Gier nach Ansehen und dem äußeren Schein der Tugendhaftigkeit, welchen er wahren will (er fühlt sich „von beiden angezogen“; rep 550a-b), bestehen bleibt. Die defizitäre Willensstruktur ist aber nichtsdestotrotz als geleitet vom inhärenten Streben praktischer Vernunft begreifbar.

Der Widerspruch in der Gemeinschaftsstruktur ist für die Diskrepanz in der Seele unmittelbar verantwortlich und es erscheint fragwürdig, ob der Konflikt einseitig – etwa durch rationales Nachdenken über Gründe – gelöst werden kann. Der timokratische Wille ist konstituiert durch die Sozialstruktur, welche Verfallserscheinungen zeigt, und kann sich nur gemeinsam mit dieser Sozialstruktur, welche allen unterschiedlichen psychischen Vermögen Gründe bietet, effektiv verändern. Ähnliches ließe sich auch für die Seele der Oligarchin und der Demokratin ausführen.

Der Typus des *Tyrannen* kann nach diesem Interpretationsschema im Unterschied zu den anderen graduellen Verfallsstufen, welche zwar auf in ihrem jeweiligen sozialen Kosmos „öffentliche“ Gründe reagieren, aber dennoch keine widerspruchsfreie geschlossene Integration vollziehen können, als eine Pathologie des Willens gelten, welcher eine in sich vollkommene Integration gelingt.

Es liegt nahe, die tyrannische Einheit als das letztendliche Gelingen einer pseudo-vernünftigen Struktur zu interpretieren. Sie *ist* nicht vernünftig, da sie als Körper in der Sozialstruktur die Gemeinschaft als Ganze langfristig zerstört, wenn sie nicht beseitigt wird (siehe auch Platons Vergleich mit den Drohnen in rep 564b). Allerdings besitzt die tyrannische Seele das zentrale Strukturmerkmal der Vernunft: die wirksame Einheit. Nur dass ihre Wirkung auf Dauer die Bühne ihres Wirkens unterhöhlt, macht sie zu einer letztlich doch *vernunftwidrigen* Einheit.

Der Tyrannin gelingt nichtsdestotrotz im unmittelbaren Vollzug ihres Willensaktes eine erfolgreiche Generierung von ungebrochener, handlungswirksamer psychischer Einheit. Ihre innere Einheit wird von der Außenwelt getragen – zerstört aber die soziale Einheit, die sie trägt, im selben Zuge. Diese Seelenverfassung ist demzufolge instabil und desaströs – trägt aber dennoch die strukturellen Merkmale des Vernunftvermögens.

Um zu plausibilisieren, dass ein Willensakt, in welchem sich die moralische Inversion des Tyrannen ausdrückt, als Reaktion auf die Erkenntnis eines geteilten Grundes begriffen werden kann, muss die individuelle Genese der tyrannischen Seele genauer betrachtet werden:

Das charakteristische Publikum eines tyrannischen Gesellschaftssystems ist Platon zufolge „jenes Geschlecht fauler und verschwenderischer Menschen, wovon die tapferen anführen und die feigeren ihnen folgen und welches wir mit den Drohnen verglichen, jene mit solchen, die einen Stachel führen, diese mit stachellosen“ (rep 564b). Es sind demzufolge die Besten, die innerhalb eines solchen Staates übrig geblieben sind, die Tapferen, welche sich als Anführer unter den widrigen Umständen behaupten können. Zu Tyrannen werden diejenigen, die unmittelbar vor dem Abgrund der physischen oder psychischen Vernichtung (vor der Wahl zwischen Ermordung oder Verknechtung durch andere Tyrannen) die starke Notwendigkeit erfahren, Leben und Wirken emphatisch zu bejahen („entweder durch seine Feinde unterzugehen oder ein Tyrann [...] zu werden“ rep 566a). Die Tyrannen sind Menschen, die über keine andere Erkenntnis verfügen als über die „nackte“, lapidare Erkenntnis einer Notwendigkeit zu handeln, einer Notwendigkeit zu reagieren und Leben und Welt effektiv zu gestalten. Trotz des Fehlens jeder konstruktiven Vorstellung gelingt diesen Menschen eine effektive Gestaltung. Einem tyrannischen Menschen, welcher in einem System aufgewachsen ist, in dem alle positiven Wertstrukturen erodiert und der Beliebigkeit verfallen sind (die Beschreibung der „Demokratie“ in rep 562e-563b), ist kein weiterer Handlungsgrund greifbar als der vom lapidarsten und fundamentalsten Erkenntnisvermögen, dem ἐπιθυμητικόν, das die unmittelbaren Grundbedürfnisse und Erfordernisse des Lebens wahrnimmt, erkannte Grund, effektiv zu handeln. Dass auch ein solcher Grund ein geteilter und aus der Erfahrung der Gemeinschaft bezogener Grund ist, und Reaktionen des ἐπιθυμητικόν nicht etwa als rein biologische Mechanismen verstanden werden dürfen, kann ein erneuter Rückgriff auf Korsgaard plausibilisieren, welche es als fundamentale und nicht aussetzbare existentielle Bedingung bewusster Lebensformen ausweist, „handeln zu müssen und sich zu jemand Bestimmtem machen zu müssen“ (vgl. Korsgaard 2009, S. 23f; auch „human plight“, ebd.). Wie in III 1.2. dargelegt, liegt der Ursprung dieser existentiellen Bedingung des menschlichen Daseins in der Erfahrung seiner selbst als Mitglied im „Reich der Zwecke“ (vgl. Korsgaard 1996e, S. 100), also in der Erfahrung seiner selbst in einem reziproken Erwartungsverhältnis, welche ein Handeln, ein effektives Gestalten und Sich-Positionieren sowohl ermöglicht als auch erfordert. Eine Reaktion auf dieses Erfordernis kann daher als die basale Reaktion des Vernunftvermögens auf den basalen Grund, zu handeln, sich zu positionieren und zu behaupten, den Tod oder die Versklavung nicht geschehen zu lassen, verstanden werden. Dieser Grund ist der fundamentalste Grund, welcher aus einer sozialen Gemeinschaft gewonnen werden kann. Im Falle des platonischen Tyrannen wird auf diesen

Grund, und ausschließlich auf diesen Grund, reagiert. Die einzige Form von „Wissen“, über welche der Tyrann demzufolge verfügt, ist die klare Einsicht, dass er handeln muss.

Die tyrannische Seele erreicht unter den vorgefundenen Bedingungen das einzige, was durch das Vernunftvermögen in der Seele erreicht werden kann: Autonome Einheit und Wirksamkeit.

In der alleinigen Reichweite des individuellen Vernunftvermögens liegt allerdings lediglich eine pseudo-autonome Einheit. Ihre Autonomie ist keine wirkliche Autonomie, da sie ihre Grundlage zerstört und sich irgendwann nicht mehr halten können, was für einen integrierten Willen unvermeidlich ein Selbstwiderspruch ist. Dennoch steht es nicht in der Macht einer individuellen Psyche, der auf keiner expliziteren und substantielleren Erkenntnisebene geteilte Gründe verfügbar sind, diesen Widerspruch zu beheben. Um das vollbringen zu können, ist die Psyche auf die Begegnung und den zumindest gelegentlichen Umgang mit Mitgliedern eines besseren sozialen Mikrokosmos angewiesen, in welchem explizitere, auch für das Denkvermögen, das λογιστικόν, und das Gemüt, das θυμοειδές, erkennbare Gründe öffentlich erfahrbar sind.

Die vorgestellte Interpretation der Verfallsstufen der Seele in der *Politeia* am Beispiel der Seelenstrukturen des Timokraten und des Tyrannen hat gezeigt, dass gerade im Phänomen des Auseinanderfallens der Urteile verschiedener Erkenntnisvermögen oder des Wegfallens von Gründen auf bestimmten Explizitheitsebenen sichtbar wird, dass die psychische Struktur im Idealfall in eine Sozialstruktur eingelassen ist, in welcher integrierende Handlungsgründe auf allen wesentlichen Erkenntnisebenen, zu welchen die menschliche Psyche fähig ist, geteilt werden.

Die isomorphe Dynamik zwischen Psyche und Sozialstruktur ist deshalb nicht nur Indiz für einen wechselseitigen Formungsprozess, sondern bringt ein unmittelbares konstitutives Verhältnis zwischen dem Willen und der Sozialstruktur, in welche er strukturell eingelassen ist und innerhalb welcher er operiert, zum Ausdruck. Der letzte Abschnitt wird das gewonnene Verständnis von Handlungsgründen zusammenfassen und zeigen, inwiefern mit einem solchen Begriff des Teilens von Gründen die Konstitution des Willens durch eine intersubjektive Struktur auf eine Weise beschrieben werden kann, welche den Ansatz mit dem „Aspekt der Kontingenz“ und seinen Vorbehalten gegen den „Purismus“ und „Kognitivismus“ konstitutiver Theorien vereinbar macht.

3.3. Ein Teilen von Gründen als Mehrebenenprozess: Die Überwindung des *Purismus* und *Kognitivismus* konstitutiver Ansätze

Die Idee, dass letzte Zwecke, welche den Willen zur wirksamen Einheit integrieren, nur aus einer Gemeinschaft bezogene Gründe sein können, da eine isoliert und unbegründet auftretende Bindung an einen letzten Zweck fragwürdig ist, konnte bereits in III 1.1. mithilfe der Kritik Korsgaards an Frankfurts Vorschlag, eine Sorgebeziehung lediglich als kontingentes empirisches Faktum zu betrachten, plausibilisiert werden. Die aus der Gemeinschaft bezogenen Gründe sind Korsgaard zufolge kraft einer allgemein einsehbaren rationalen Struktur teilbare Gründe, welche in ihrer konkreten und partikulären Form nichtsdestotrotz kontingent und persönlich sind.

Der erste mit Frankfurt formulierte Vorbehalt gegen eine Theorie, welche einen Prozess der Konstitution des Willens durch eine externe, intersubjektive Struktur klar, eindeutig und allgemein beschreiben will, stützte sich auf die Beobachtung, dass wirksame letzte Zwecke aus inhaltlich sehr unterschiedlichen Sorgestrukturen, das heißt aus Bindungen an sehr unterschiedliche persönliche Dinge, erwachsen. Diese zutreffende Beobachtung wurde in Teil II als *Monismusvorwurf* gegen konstitutive Theorien thematisiert. Der Monismusvorwurf konnte bereits in III 1.2. durch Korsgaards Konzeption partikulärer und inhaltlich kontingenter praktischer Identitäten und damit persönlicher Gründe, welche nichtsdestotrotz durch eine teilbare Struktur als „öffentlich“ charakterisiert werden, entkräftet werden. Korsgaard kann plausibilisieren, dass kontingente und persönliche Handlungsgründe und die „Öffentlichkeit“ oder Universalität ihrer Struktur nicht nur kompatibel sind, sondern sogar konzeptuell notwendig zusammenhängen, da die Möglichkeit der Ausbildung einer persönlichen praktischen Identität unmittelbar mit der Notwendigkeit einer Stellungnahme zur eigenen praktischen Identität einher geht und diese Notwendigkeit der Stellungnahme sich erst stellt, wenn man sich als Mitglied einer durch reziproke Verantwortungsverhältnisse geprägten Gemeinschaft versteht.

Neben dem Monismusvorwurf konnten mit Frankfurt noch zwei weitere, eng miteinander verbundene Vorbehalte gegen definatorische Theorien der Konstitution des Willens formuliert werden. Der *Kognitivismusvorwurf* greift die These an, dass die volitionale Integration grundsätzlich durch ein kognitives Erkenntnismoment hervorgebracht wird. Widerlegungen dieser These sind zum Beispiel die von Frankfurt angedachten Fälle von Liebe zu einer Person, welche wirksam und eindeutig volitional konfiguriert, ohne mit der kognitiven Erkenntnis eines Wertes, der die Liebe begründet, zusammenzufallen. In „unglücklichen“,

aber deshalb nicht weniger wirksamen Fällen volitionaler Integration durch Liebe, kann die Liebe sogar mit der Erkenntnis verbunden sein, dass die geliebte Sache ihrer „inneren Natur nach vollkommen schlecht ist“ (Frankfurt 2005, S. 43) und die Liebe nicht verdient. Die empirische Beobachtung unterschiedlicher volitionaler Konfigurationen dieser und ähnlicher Art evoziert unter anderem auch den *Purismusvorwurf*, welcher an konstitutiven Theorien deshalb Anstoß nimmt, weil sie suggerieren, die volitionale Integration könne nur in einer einzigen, durch eine ganz bestimmte subjektive Qualität gekennzeichneten Form vollbracht werden. Stattdessen können integrierte Willensakte, welche faktisch eine klare Konfiguration aufweisen, von sehr unterschiedlicher subjektiver Erfahrungsqualität sein. Unterschiedliche Grade affektiver Abneigung können einen wirksamen Willensakt ebenso begleiten wie rationale oder moralische Ablehnung des verwirklichten Wunsches.

In III 1.3. wurde aufgezeigt, dass sich Korsgaards Konzept von geteilten Gründen, die sich einem von Kant entlehnten Reziprozitäts- und Universalitätsgedanken folgend durch eine rational teilbare Struktur auszeichnen, nicht unmittelbar dazu eignet, dem als psychologisch inadäquat ausgewiesenen Purismus und Kognitivismus vollständig zu entgehen.

Die sich im Rahmen der kantischen Argumentationsfiguren bietende Veranschaulichung des konstitutiven Prozesses kann schwerlich anders denn als Reaktion auf die Erkenntnis der Teilbarkeit, als Einsicht in die teilbare Struktur eines kognitiv repräsentierten Grundes verstanden werden. Korsgaard bietet zwar mit der Beschreibung des an Platon angelehnten *Constitutional Model of the Soul* einen Vorschlag, die durch die Gemeinschaft gestiftete Integration des Willens alternativ zu denken, führt aber gerade im Hinblick auf die Art der Stiftung der beschriebenen Einheit durch die Sozialstruktur den platonischen Gedanken nicht weiter aus und bleibt deshalb mit ihrer Konstitutionstheorie des Willens im besagten Purismus und Kognitivismus verhaftet.

Das letzte Kapitel hat deshalb versucht, unter Rückgriff auf weitere Komponenten der platonischen Seelenlehre und Erkenntnistheorie einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der individuellen Willenstruktur und der Sozialstruktur, in die sie strukturell und dynamisch eingelassen ist, auszuarbeiten. Ergebnis dieser Ausarbeitung ist ein Begriff des Teilens von Gründen, das sich dynamisch auf mehreren Ebenen abspielt. Die platonische Dreiteilung in ein λογιστικόν, welches allgemeingültige Vernunftstrukturen nachvollzieht, ein θυμοειδές, welches deutliche Verpflichtungsgefühle empfinden kann, und ein ἐπιθυμητικόν, das, kognitiv nahezu „begrifflos“, dennoch eindeutig bewusste Erfordernisse innerhalb einer sozialen Situation wahrnimmt, erhebt keinen definitiven Anspruch auf Vollständigkeit, kann aber als in vielen Fällen sinnvoller Vorschlag zur Veranschaulichung des sozialen

Erkenntnisprozesses auf mehreren psychischen Ebenen dienen. Die drei psychischen Erkenntnisvermögen nach Platon können eindeutig auf Gründe reagieren, die sie innerhalb der jeweiligen sozialen Umwelt mit anderen teilen. Die in unterschiedlichem Grade expliziten Gründe sind im jeweiligen sozialen Kosmos „öffentlich“, obgleich sie nicht in einer kognitiven Form repräsentiert werden können, die eine statisch allgemeingültige rationale Struktur aufweist. Fälle, in denen zwei gleichermaßen auf berechnete Gründe reagierende Erkenntnisvermögen in ihrem Urteil divergieren, wie exemplarisch am platonischen Konzept des „Timokraten“ gezeigt, oder Fälle, in denen einige Erkenntnisvermögen keinerlei adäquates Bild der ihnen eigenen Erkenntnisinhalte gewinnen können, wie anhand des Konzepts des „Tyranen“ veranschaulicht, können verdeutlichen, dass eine vollständig gelingende und stabile Integration des Willens darauf angewiesen ist, dass das psychische System auf allen relevanten Ebenen aus dem sozialen Bezugssystem heraus Gründe erfährt, welche kohärent miteinander vereinbar sind. Die Erfahrung einer langfristig tragbaren Intaktheit und Selbstwirksamkeit des Willens ist demnach ein auf verschiedenen psychischen Ebenen begleiteter und kommunikativer Prozess. Die autonome Person lässt sich in diesem Sinne als strukturdynamisches Element innerhalb eines sozialen Gefüges am besten beschreiben.

In einer solchen Konzeption personaler Autonomie können die Beobachtungen bewahrt werden, dass als autonomieverleihend in manchen Fällen stärker affektiv behaftete, in anderen Fällen in höherem Grade kognitiv bewertete Identifikationsmomente mit Objekten persönlicher Sorge und Liebe gelten können. Lediglich der effektive Widerstand anderer psychischer Vermögen muss ausgeschlossen sein. Bei effektiver kognitiver oder affektiver Ablehnung eines Sorgeobjekts kann der dadurch konstituierte Wille nur schwächer und fragiler integriert werden. Die dominierende subjektive Erfahrungsqualität der Sorge- oder Liebesbeziehung, aus welcher die Psyche integrierende letzte Zwecke gewinnt, ist für das Faktum der volitionalen Integration aber nicht von essentieller Bedeutung. Dennoch wurde gezeigt, dass die Analyse dieses Faktums nicht mit seiner empirisch-faktischen Konstatierung beendet werden muss. Obgleich sich der Integrationsvorgang aus der Innenperspektive nicht immer klar argumentativ darstellen lässt, kann eine Theorie unterschiedlicher psychischer Erkenntnisebenen hierin einen klar von außen gestifteten Vorgang erkennen. Die Konfigurationen des Willens in ihrer Diversität und qualitativen Variabilität werden als unmittelbar konstituiert durch das soziale Bezugssystem erkennbar.

Schluss und Ausblick:

Die konstitutive strukturdynamische Abhängigkeit des Willens vom sozialen Gefüge

Die Arbeit hat einen Lösungsvorschlag für das Problem einer Konzeption personalen Willens, die empirisch erfahrbare Kontingenz individueller Willensstrukturen konsequent mit der essentiellen Bedeutung ihrer intersubjektiven Begreifbarkeit zusammenzubringen, formuliert. Die Beobachtung, dass individuelle Willensphänomene kontingente Formationen sind, welche auf unterschiedliche Weise entstehen und nicht notwendig als folgerichtige Reaktionen auf objektive und rational nachvollziehbare Gründe erkennbar sein müssen, steht vor einer Schwierigkeit, die intuitiv klare Tatsache zu erklären, dass intersubjektive Begreifbarkeit eine niemals ganz unverzichtbare Bedingung für einen personalen Willen darstellt.

Die Arbeit hat die Natur dieses Problems zuerst anhand einer Analyse der Konzeption Harry Frankfurts verdeutlicht und schließlich ein Modell des Willens vorgeschlagen, mit welchem das Problem gelöst werden kann.

Die These ist, dass der Wille eines Menschen, wann immer er effektiv handlungswirksam wird, dafür einen Grund wahrnimmt, der unabhängig von seiner individuellen Psyche ist. Als Ursprung dieses Grundes konnte eine soziale Gemeinschaft ausgewiesen werden, in welcher Gründe geteilt werden. Mithilfe der Argumentation Christine Korsgaards konnte zunächst die grundsätzliche Notwendigkeit geteilter Gründe plausibilisiert werden. Ihr Vorschlag, demzufolge die Teilbarkeit eines Grundes durch seine rational verallgemeinerbare Struktur gegeben ist, welche von allen rationalen Wesen einsehbar und damit „öffentlich“ ist, erweist sich allerdings als ungeeignet, um die Entstehung von Willensphänomenen zu erklären, welche nur schwer als Reaktionen auf Gründe verständlich werden können, die rational teilbar sind.

Frankfurt hat immer wieder einleuchtend veranschaulicht, dass das psychische Phänomen eines handlungswirksamen Willens, dem eine subjektive Notwendigkeit innewohnt, auch im Widerspruch zu rational teilbaren oder überhaupt nur rudimentär rational erklärbaren Gründen stehen kann.

Der Vorschlag der Arbeit ist ein Modell des Willens, für welches diese beiden Ansätze – Korsgaards Idee geteilter Gründe und Frankfurts These der Kontingenz und rationalen Unzugänglichkeit – keinen unvereinbaren Widerspruch darstellen.

Das an eine Idee Platons angelehnte Modell des Willens betont die Tatsache, dass das psychische System eines Menschen über qualitativ unterschiedliche Erkenntnisvermögen verfügt. Diese Erkenntnisvermögen unterscheiden sich durch den Grad ihrer Expliztheit, der von vollkommen klarem kognitivem Verständnis über intuitives, praktisches Begreifen bis hin zu kognitiv fast „begrifflosem“, aber doch noch bewusstem Wahrnehmen von Erfordernissen reicht. Auf allen psychischen Ebenen, deren Reaktivität in die Willensdynamik involviert ist, können Menschen Gründe mit anderen teilen. Menschen teilen Gründe nicht nur in Form einer rationalen Struktur, welche die Gründe als kognitiv repräsentierte Begründungen allgemein nachvollziehbar und dadurch „öffentlich“ zugänglich macht. Innerhalb eines sozialen Kosmos sind Gründe auch auf impliziten Ebenen „öffentlich“.

Mithilfe Platons kann darüber hinaus die Möglichkeit veranschaulicht werden, dass sich aufgrund von Störungen innerhalb des sozialen Gefüges die auf unterschiedlichen Ebenen wahrgenommenen Gründe widersprechen. Eine wesentliche These, die darauf aufbauend formuliert wurde, ist die These, dass sich innerhalb der Psyche keine Rangordnung der unterschiedlichen Vermögen findet, wodurch ein impliziter Grund nicht notwendig als autoritativ schwächerer Grund gekennzeichnet werden kann als ein kognitiv expliziter. Die Imperfektion konkreter, empirischer Sozialstrukturen bringt es mit sich, dass explizite und implizite Gründe in der Regel kaum jemals vollständig deckungsgleich wahrgenommen werden können. Empirische Willensstrukturen zeichnen sich in der Regel immer durch mehr oder weniger stark divergierende Reaktionen auf unterschiedliche Formen von Gründen aus. Die individuelle Konfiguration eines Willens ist in ihrer Dynamik vollkommen kontingent und kann strukturell variieren. Nichtsdestotrotz ist die Dynamik dieser Konfiguration hervorgebracht durch die Beschaffenheit des sozialen Gefüges, in welches sie eingelassen ist. Die individuelle Willensstruktur ist deshalb fundamental abhängig von der Sozialstruktur, innerhalb derer sie sich bewegt. Die prozedurale Unabhängigkeit eines personalen Willens oder seine in einem absoluten, objektiv betrachteten Sinne autonome Kritikfähigkeit kann daher niemals uneingeschränkt vorausgesetzt werden.

Die Realität einer solchen strukturdynamischen Willenskonzeption könnte neue Dimensionen in unterschiedlichen Anwendungsbereichen entfalten. Die strukturdynamische Abhängigkeit des Willens von einem sozialen Gefüge wirft sowohl ein kritisches Licht auf juristische Konzeptionen von Schuld als auch auf den sozialmedizinischen Umgang mit „nicht rationalen“ Willensphänomenen, wie sie etwa im Falle von Suchtverhalten oder einem breiten Spektrum von anderen psychiatrischen Krankheitsbildern in Erscheinung treten.

Darüber hinaus kann das beschriebene Verständnis des Willens, vor allem unter dem Gesichtspunkt seiner Autonomie, auch als Instrument in der Argumentation für ein umfassendes intentionales Design gesellschaftlicher und ökonomischer Institutionen, welche die Bewegungen innerhalb sozialer Räume mitbestimmen, dienen.

Berührt wird vor allem auch der sozialpolitische Umgang mit dem menschlichen Willen: Konzepte wie „Anstrengungsbereitschaft“, „Arbeitsbereitschaft“ oder die umgangssprachliche Rede von einem „starken“ oder einem „schwachen“ Willen können hinterfragt werden.

Vor dem Hintergrund der vorgestellten Willenskonzeption kann begreiflich werden, dass weder die Unfähigkeit, etwas effektiv als Grund wahrzunehmen, das argumentativ gut begründbar ist, noch das Phänomen, dass in einer Weise reagiert wird, die rational als nicht stringent begründet erscheint, auf ein individuell zuschreibbares Defizit hinweisen muss. Unter bestimmten sozialen Rahmenbedingungen kann es, wie das letzte Kapitel nahegelegt hat, sogar sinnvoll sein, bei gewissen schwer rationalisierbaren Willensphänomenen von einem „Wirken“ der Vernunft zu sprechen, deren zentrales inhärentes Streben die Autonomie personaler Willensakte ist. Die Willensstruktur kann als Reaktion auf Gründe beschrieben werden, die innerhalb des sozialen Mikrokosmos, in welchem sich der betreffende Wille konstituiert, „öffentlich“ sind. Die Explikation der Genese solcher Phänomene und ihre strukturdynamische Analyse bietet großes, über diese Arbeit hinausreichendes Potential.

Literaturverzeichnis

- Benson, Paul (1991): "Autonomy and Oppressive Socialization." In: *Social Theory and Practice* 17. Nr. 3, S. 385-408.
- Betzler, Monika (2000): "Warum sollen wir Ziele verfolgen?" In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin: Akademie Verlag, S. 237-258.
- Betzler, Monika (2013) (Hrsg.): *Autonomie der Person*. Münster: mentis.
- Buss, Sarah/Overton, Lee (Hrsg.) (2002): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press.
- Christman, John (1989): *The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy*. New York: Oxford University Press.
- Christman, John (1991): "Autonomy and Personal History". In: *Canadian Journal of Philosophy* 21. Nr. 1, S. 1-24. [für die dt. Übersetzung siehe Christman 2013]
- Christman, John (2013): "Autonomie und die Vorgeschichte einer Person". In: Monika Betzler (Hrsg.): *Autonomie der Person*. Münster: mentis, S. 109-130. [für die engl. Originalversion siehe Christman 1991]
- Cooper, John M. (1997): "The Psychology of Justice in Plato". In: Richard Kraut (Hrsg.): *Plato's Republic. Critical Essays*. Oxford: Rowman and Littlefield, S. 17-30.
- Dan-Cohen, Meir (2007): „Socializing Harry“. In: Debra Satz (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Sich selbst ernst nehmen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 125-139.
- Eigler, Gunther (2005a) (Hrsg.): *Ion. Hippias II. Protagoras. Laches. Charmides. Euthyphron. Lysis. Hippias I. Alkibiades I*. Platon. Werke. Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Eigler, Gunther (2005b) (Hrsg.): *Apologie Sokratous. Kriton. Euthydemos. Menexenos. Gorgias. Menon*. Platon. Werke. Band 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Eigler, Gunther (2005c) (Hrsg.): *Politeia. Der Staat*. Platon. Werke. Band 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Feinberg, Joel (1989): „Autonomy“. In: John Christman (Hrsg.): *The Inner Citadel. Essays in Individual Autonomy*. New York: Oxford University Press, S. 27-53.
- Frankfurt, Harry G. (1969): "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". In: *The Journal of Philosophy* 66. Nr. 23, S. 829-839.
- Frankfurt, Harry G. (1971): "Freedom of the Will and the Concept of a Person". In: *The Journal of Philosophy* 68. Nr. 1, S. 5-20. [dt. Übersetzung siehe Frankfurt 2001g]
- Frankfurt, Harry G. (1982): "The Importance of What We Care About". In: *Synthese* 53. Nr. 2, S. 257-272. [dt. Übersetzung siehe Frankfurt 2001d]
- Frankfurt, Harry G. (1987): "Identification and Wholeheartedness". In: F. D. Schoemann (Hrsg.): *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, S. 34-56. [dt. Übersetzung siehe Frankfurt 2001c]
- Frankfurt, Harry G. (1988a): "Identification and Externality". In: Harry G. Frankfurt (Hrsg.): *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press, S. 58-68.
- Frankfurt, Harry G. (1988b): "The Problem of Action". In: Harry G. Frankfurt (Hrsg.): *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press, S. 69-79.
- Frankfurt, Harry G. (1992): "On the Usefulness of Final Ends". In: *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 41, S. 3-19. [dt. Übersetzung siehe Frankfurt 2001e]
- Frankfurt, Harry G. (1993): "On the Necessity of Ideals". In: G. C. Noam/T. Wren (Hrsg.): *The Moral Self*. Cambridge MA: MIT Press [dt. Übersetzung siehe Frankfurt 2001b].
- Frankfurt, Harry G. (1997): "Equality and Respect". In: *Social Research* 64, S. 3-15.

- Frankfurt, Harry G. (1999a): "Autonomy, Necessity and Love". In: Harry G. Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*. New York: Cambridge University Press, S. 129-141. [dt. Übersetzung siehe Frankfurt 2001a]
- Frankfurt, Harry G. (1999b): "On Caring". In: Harry G. Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*. New York: Cambridge University Press, S. 155-180. [dt. Übersetzung siehe Frankfurt 2001f]
- Frankfurt, Harry G. (1999c): "The Faintest Passion". In: Harry G. Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*. New York: Cambridge University Press, S. 95-107.
- Frankfurt, Harry G. (2000): „Rationalism in Ethics“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin: Akademie Verlag, S. 259-274.
- Frankfurt, Harry G. (2001a): „Autonomie, Nötigung und Liebe“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 166-183. [engl. Original siehe Frankfurt 1999a]
- Frankfurt, Harry G. (2001b): „Die Notwendigkeit von Idealen“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 156-165. [engl. Original siehe Frankfurt 1993]
- Frankfurt, Harry G. (2001c): „Identifikation und ungeteilter Wille“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 116-137. [engl. Original siehe Frankfurt 1987]
- Frankfurt, Harry G. (2001d): „Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 98-115. [engl. Original siehe Frankfurt 1982]
- Frankfurt, Harry G. (2001e): „Über die Nützlichkeit letzter Zwecke“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 138-155. [engl. Original siehe Frankfurt 1992]
- Frankfurt, Harry G. (2001f): „Vom Sorgen oder: Woran uns liegt“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 201-231. [engl. Original siehe Frankfurt 1999b]
- Frankfurt, Harry G. (2001g): „Willensfreiheit und der Begriff der Person“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Freiheit und Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 65-83. [engl. Original siehe Frankfurt 1971]
- Frankfurt, Harry G. (2002a): "Reply to Barbara Herman". In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 275-278.
- Frankfurt, Harry G. (2002b): "Reply to Gary Watson". In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 160-164.
- Frankfurt, Harry G. (2002c): "Reply to J. David Velleman". In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 124-128.
- Frankfurt, Harry G. (2002d): "Reply to Jonathan Lear". In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 293-297.
- Frankfurt, Harry G. (2002e): "Reply to Joseph Raz". In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 316-320.
- Frankfurt, Harry G. (2002f): "Reply to T. M. Scanlon". In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 184-188.
- Frankfurt, Harry G. (2002g): "Reply to Susan Wolf". In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 245-252 .
- Frankfurt, Harry G. (2004): *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press. [dt. Übersetzung siehe Frankfurt 2005]
- Frankfurt, Harry G. (2005): *Gründe der Liebe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [engl. Original siehe Frankfurt 2004]
- Frankfurt, Harry G. (2006): *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*. Stanford: Stanford University Press.
- Frankfurt, Harry G. (2007a): "Richtigliegen". In: Debra Satz (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Sich selbst ernst nehmen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 44-72. [engl. Original siehe Frankfurt 2006]
- Frankfurt, Harry G. (2007b): „Uns selbst ernst nehmen“. In: Debra Satz (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Sich selbst ernst nehmen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 15-43. [engl. Original siehe Frankfurt 2006]
- Herman, Barbara (2002): „Bootstrapping“. In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 253-274

- Herrmann, Martina (2000): „Freier Wille ohne Wunschkritik – Autonomie als Zustimmung zum eigenen Wünschen“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin: Akademie Verlag, S. 153-166.
- Hume, David (1978): *Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Irwin, Terence (1995): *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Kelsen, Hans (1985): *Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*. Wien: Manz'sche Verlags- und Universitätsbuchhandlung.
- Korsgaard, Christine M. (1996a): „Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and responsibility in personal relations“. In: Christine M. Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, S.188-221.
- Korsgaard, Christine M. (1996b): „Kant's Formula of Humanity“. In: Christine M. Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, S.106-132.
- Korsgaard, Christine M. (1996c): „Kant's Formula of Universal Law“. In: Christine M. Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, S. 77-105.
- Korsgaard, Christine M. (1996d): „The reasons we can share: An attack on the distinction between agent- relative and agent-neutral values“. In: Christine M. Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, S. 275-310.
- Korsgaard, Christine M. (1996e): *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. (1999): „Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant“. In: *Journal of Ethics* 3. Nr. 1, S. 1-29.
- Korsgaard, Christine M. (2006): „Morality and the Logic of Caring“. In: Debra Satz (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*. Stanford: Stanford University Press, S. 55-76. [dt. Übersetzung siehe Korsgaard 2007]
- Korsgaard, Christine M. (2007): „Die Moral und die Logik der Sorge“. In: Debra Satz (Hrsg.): *Harry G. Frankfurt. Sich selbst ernst nehmen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 75-108. [engl. Original siehe Korsgaard 2006]
- Korsgaard, Christine M. (2009): *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine M. (2011a): „Acting for a Reason“. In: Christine M. Korsgaard: *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, S. 201-229.
- Korsgaard, Christine M. (2011b): „The Normativity of Instrumental Reason“. In: Christine M. Korsgaard: *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, S. 27-68.
- Kraut, Richard (1997): „The Defense of Justice in Plato's Republic“. In: Richard Kraut (Hrsg.): *Plato's Republic. Critical Essays*. Oxford: Rowman and Littlefield, S. 197-222.
- Kusser, Anna (2000): „Zwei-Stufen-Theorie und praktische Überlegung“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin: Akademie Verlag, S.85-99.
- Lear, Jonathan (1992): „Inside and Outside the Republic“. In: *Phronesis* 37. Nr. 2, S. 184-215.
- Lear, Jonathan (2002): „Love's Authority“. In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 279-292
- Lehrer, Keith (2003): „Reason and Autonomy“. In: *Social Philosophy and Policy* 20. Nr. 2, S. 177-198.
- Merker, Barbara (2000): „Der Wille – Eigenheit, Freiheit, Notwendigkeit und Autonomie“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin: Akademie Verlag, S. 137-152.
- Meyer-Drawe, Käte (1990): *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. München: P. Kirchheim.
- Oshana, Marina A.L. (1998): „Personal Autonomy in Society“. In: *Journal of Social Philosophy*. 23. Nr. 2, S. 81-102.
- Peichl, Jochen (2013): *Die inneren Traumalandschaften. Borderline. Ego-State. Täter-Introjekt*. Stuttgart: Schattauer Verlag.
- Penner, Terry (1971): „Thought and Desire in Plato“. In: Gregory Vlastos (Hrsg.): *Plato: A Collection of Critical Essays Vol. II*. New York: Anchor.

- Popper, Karl (1975): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I – Der Zauber Platons*. München: Francke Verlag.
- Quante, Michael (2000): „The Things we do for love. Zur Weiterentwicklung von Frankfurts Analyse personaler Autonomie“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin: Akademie Verlag, S. 117-136.
- Raz, Joseph (2002): „On Frankfurt’s Explanation of Respect for People“. In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 299-315
- Raz, Joseph (2011): *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, Thomas M. (1998): *What We Owe To Each Other*. Harvard: Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas M. (2002): “Reasons and Passions“. In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 165-183.
- Scanlon, Thomas M. (2014): *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, Arbogast (2003): *Die Moderne und Platon*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- Stoecker, Ralf (2000): “Guidance. Ein Führer durch Frankfurts Handlungstheorie“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin: Akademie Verlag, S.101-115.
- Strawson, Galen (1986): *Freedom and Belief*. New York: Oxford University Press.
- Tugendhat, Ernst (1992): “Korreferat zu Harry Frankfurt: ‘On the Necessity of Ideals‘“. In: Ernst Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 464-467.
- Velleman, J. David (2002): „Identification and Identity“. In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 91-123.
- Wallace, R. Jay (2000): „Caring, Reflexivity, and the Structure of Volition“. In: Monika Betzler/ Barbara Guckes (Hrsg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin: Akademie Verlag, S. 215-236.
- Watson, Gary (1975): “Free Agency“. In: *The Journal of Philosophy* 72. Nr. 8, S. 205-220. [dt. Übersetzung siehe Watson 2013]
- Watson, Gary (2013): „Freies Handeln“. In: Monika Betzler (Hrsg.): *Autonomie der Person*. Münster: mentis, S.52-66. [engl. Original siehe Watson 1975]
- Watson, Gary (1987): “Free Action and Free Will“. In: *Mind* 96. Nr. 382, S. 145-172.
- Watson, Gary (2002): „Volitional Necessities“. In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 129-159.
- Wieland, Wolfgang (1982): *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Williams, Bernard (1973): „The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic“. In: Lee/Mourelatos/Rorty (Hrsg.): *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen: van Gorcum & Co, S. 196-206.
- Wolf, Susan (2002): “The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt’s Avoidance of Objectivity“. In: Sarah Buss/Lee Overton (Hrsg.): *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press. S. 226-244.
- Young, Robert (1980): “Autonomy and Socialisation“. In: *Mind* 89. Nr. 356, S. 565–76.

Abstract (deutsch)

Die Arbeit zeigt zuerst eine Problemstellung innerhalb der Konzeption einer autonomen personalen Willensstruktur nach H. Frankfurt auf und schlägt dann eine Lösung vor.

Frankfurts Konzeption des autonomen Willens wird in der Arbeit besonders unter dem starken „Aspekt der Kontingenz“ charakterisiert, welcher die Thesen umfasst, dass Willensstrukturen kontingente psychische Formationen in kontingenten Umweltverhältnissen sind und dass rational-autonome Kontrolle über die eigene Willensstruktur unmöglich ist. Damit zusammenhängend kann ein innerhalb des Systems Frankfurts ebenso charakteristischer „Aspekt der Unabhängigkeit“ beschrieben werden, welcher die These beinhaltet, dass die Struktur des autonomen Willens strenger konzeptueller Analyse nur internalistisch zugänglich ist und das Verhältnis zwischen dem individuellen Willen und den Umweltstrukturen sich nicht allgemeingültig definieren lässt.

Die gleichzeitige Beobachtung einer Relevanz intersubjektiver Begreifbarkeit für den Willen stellt die analysierte Position vor ein Dilemma: Entweder kann keine wirkliche Relevanz intersubjektiver Begreifbarkeit erwiesen werden, oder der „Aspekt der Kontingenz“, welcher für eine grundsätzliche Ablehnung klar definierbarer konstitutiver Kriterien außerhalb des Willens spricht, muss relativiert werden. Frankfurts Position weist eine argumentative Unschärfe auf, indem eine Relevanz intersubjektiver Begreifbarkeit zwar impliziert wird, eine schlüssige Begründung durch die Explikation einer Konstitution des Willens durch eine intersubjektive Struktur aber ausbleibt.

Die Arbeit formuliert einen Vorschlag zur Beseitigung des Dilemmas, indem sie ein Modell des Willens vorstellt, welches die Willensstruktur als Reaktion auf mit anderen geteilte Gründe und damit als konstituiert durch eine Sozialstruktur verstehbar werden lässt. Der Rückgriff auf Platons Seelenmodell, in dem verschiedene Erkenntnisvermögen dynamisch auf in unterschiedlichem Grade explizite „öffentliche“ Gründe reagieren, kann einen Weg zu einer konstitutiven Theorie des Willens durch Gründe andeuten, welche die wesentlichen Aussagen von Frankfurts Kontingenzthesen inkorporiert. Die Willensstruktur kann nach diesem Modell als Dynamik begriffen werden, welche durch eine variable und kontingente soziale Umweltstruktur konstituiert wird.

Abstract (english)

This thesis first points out a problem within the conception of an autonomous personal structure of the will according to H. Frankfurt and then suggests a solution.

Frankfurt's conception of the autonomous will is especially considered with regard to its strong "contingency aspect" which involves the theses that volitional structures are contingent formations in contingent environmental settings and that rationally autonomous control over one's volitional structure is ultimately impossible. Related to that aspect there is an "independency aspect" equally distinctive of Frankfurt's system of thought which says that the relevant volitional structure can only be analyzed internally and that the relation between an individual will and its environmental structures cannot be defined universally.

The observation that intersubjective understanding is central to the will poses a problem to the analyzed position: Either there is no real relevance of intersubjective understanding or the "contingency aspect" which proposes a general rejection of clearly definable constitutive criteria external to the will must be relativized. Frankfurt's position reveals a certain vagueness in its argument because it implies a relevance of intersubjective understanding, but fails to explain this relevance by making explicit that the will is constituted by an intersubjective structure.

This thesis makes a suggestion to eradicate the problem by presenting a model of the will which allows for the volitional structure to be conceived as a reaction to reasons shared with others and, thus, as being constituted by a social structure.

The recourse to Plato's model of the soul in which different cognitive capacities react to "public" reasons in various degrees of explicitness can point towards a theory of the will being constituted by reasons which includes the central claims of Frankfurt's contingency theses. The volitional structure according to that model can be conceived as a dynamics which is constituted by a variable and contingent social environmental structure.

Curriculum Vitae

Gloria Mähringer

geb. Aug. 1988 in Kronach (Oberfranken)

Ausbildung

Jun. 2008: Abitur am Kaiser-Heinrich-Gymnasium in Bamberg

Okt. 2012: Bachelor in Philosophie an der Universität Wien

seit Okt. 2012: Masterstudium in Philosophie an der Universität Wien

seit Okt. 2013: Studium der Humanmedizin an der Medizinischen Universität Wien (1. Abschnitt Jun. 2014)

Universitäre Anstellungen

Feb. – Aug. 2012: Studentische Hilfskraft bei Hans Bernhard Schmid im SNF-Projekt „Kollektive Intentionalität“ (Universität Basel)

WS 2012, SS 2013, WS 2013, SS 2014, SS 2015: Tutorin bei Hans Bernhard Schmid (Universität Wien)

Okt. 2013 – Aug. 2015: Studienassistentin bei Angela Kallhoff (Universität Wien)

Sep. 2014 – Aug. 2015: Studienassistentin bei Herlinde Pauer-Studer (Universität Wien)

Lehrerfahrung

- SS 2012, SS 2013, SS 2014, SS 2015:
Tutorium zu StEOP „Einführung in die Praktische Philosophie“ bei Hans Bernhard Schmid, Universität Wien
 - WS 2012: Tutorium zu VO-L „Böses Tun“ bei Hans Bernhard Schmid, Universität Wien
 - SS 2013: Tutorium zu VO-L „Praktische Rationalität“ bei Hans Bernhard Schmid, Universität Wien
 - WS 2013: Tutorium zu VO-L „Platons *Politeia* – Eine Einführung in die politische Philosophie“ bei Hans Bernhard Schmid, Universität Wien
 - WS 2014: Tutorien im SE „Morality and Agency“ und SE „Law and Morality“ bei Herlinde Pauer-Studer, Universität Wien (englischsprachig)
 - Stundenvertretungen von Angela Kallhoff in SE “Wirtschafts- und Unternehmensethik zur Einführung” (SS 2014) und SE „Ökologische Ethik II: Systemische Güter“ (WS 2014)
-

Übersetzungstätigkeiten

Aufsätze aus dem Englischen (erscheinen in Kallhoff, Angela (Hrsg.): *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*.

Wiener Reihe. De Gruyter 2015):

- Dale Jamieson/ Marcello Di Paola: „Klimawandel und globale Gerechtigkeit: Neues Problem, altes Paradigma?“
- Henry Shue: „Klimahoffnung: Die Ausstiegsstrategie in die Tat umsetzen.“
- Stephen M. Gardiner: „Geo-Engineering und moralische Schizophrenie. Was ist die Frage?“