

|  |   |
|--|---|
| <p>e-Journal<br/>Philosophie der<br/>Psychologie</p> | <p><b>WAS IST MENSCHLICHES HANDELN?</b><br/>von Charles Taylor (Montreal)</p> |
|--|---|

I

1 Ich möchte im vorliegenden Aufsatz untersuchen, was der Begriff eines Selbst, eines verantwortlich Handelnden umfaßt. Welche Eigenschaften sprechen wir uns selbst als handelnde Akteure zu, die wir Tieren nicht zusprechen würden?

Diese Frage führt uns allerdings in ein sehr weites Gebiet und berührt dabei Probleme, die für die Philosophie von entscheidender Bedeutung sind. Ich werde nicht versuchen, sie allesamt auch nur zu sondieren. Ich würde jedoch gerne eine vorbereitende Untersuchung des Terrains vornehmen und dabei einen unlängst von Harry Frankfurt vorgestellten Grundgedanken als Leitfaden verwenden, um zu sehen, wie gut sich mit seiner Hilfe das Gebiet des Selbst kartographieren läßt. Der Grundgedanke besteht in der Unterscheidung zwischen Wünschen erster Ordnung und Wünschen zweiter Ordnung, die Frankfurt in seinem Artikel "Freedom of the will and the concept of a person" vornimmt.<sup>1</sup>

Ihm zufolge habe ich einen Wunsch zweiter Ordnung, wenn ich einen Wunsch habe, dessen Gegenstand darin besteht, daß ich einen bestimmten Wunsch (erster Ordnung) habe. Die Intuition, die Frankfurts Überlegungen zugrunde liegt, ist die, daß eine solche Unterscheidung zur Charakterisierung eines menschlichen Akteurs oder einer Person wesentlich ist. Oder wie er es formuliert:

Menschen sind nicht die einzigen Lebewesen, die Bedürfnisse und Motive haben oder Wahlen treffen. Sie teilen dies mit den Mitgliedern bestimmter anderer Spezies, von denen einige sogar Überlegungen anstellen oder überlegte Entscheidungen treffen. Es scheint jedoch ein spezifisches Charakteristikum des Menschen zu sein, daß er imstande ist, Wünsche zweiter Ordnung auszubilden...<sup>2</sup>

Mit anderen Worten, wir glauben, daß (zumindest die höheren) Tiere Wünsche haben und in manchen Fällen zwischen Wünschen wählen oder zumindest manche Wünsche zugunsten anderer zu hemmen vermögen. Was jedoch spezifisch menschlich ist, das ist die Fähigkeit, unsere Wünsche zu *bewerten*, manche als wünschenswert und andere als nicht wünschenswert zu betrachten. Dies ist der Grund dafür, daß "kein anderes Tier als der Mensch ... die Fähigkeit zu reflektierender Selbstbewertung zu haben scheint, die sich in der Ausbildung von Wünschen zweiter Ordnung manifestiert".<sup>3</sup>

Ich stimme Frankfurt darin zu, daß diese Fähigkeit zur Bewertung von Wünschen mit unserer Fähigkeit zur Selbstbewertung verknüpft ist, was wiederum ein wesentliches Charakteristikum der Art von Tätigkeit ist, die wir als menschliches Handeln begreifen. Ich glaube jedoch, daß wir einer

---

<sup>1</sup> Harry Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person", in: *Journal of Philosophy*, 67/1 (Januar 1971), S. 5-20; deutsch in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981, S. 287-302.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 6.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 7.

Definition dessen, was diese Art von Tätigkeit umfaßt, näher kommen, wenn wir eine weitere Unterscheidung treffen, nämlich zwischen zwei weitverbreiteten Arten der Bewertung von Wünschen.

So könnte jemand zwei erwünschte Handlungen abwägen, um die günstigere zu ermitteln, um herauszufinden, wie unterschiedliche Wünsche miteinander verträglich zu machen sind (zum Beispiel könnte sich jemand entschließen, das Essen zurückzustellen, obgleich er hungrig ist, weil er später sowohl essen als auch schwimmen gehen könnte) oder wie er insgesamt die größte Befriedigung erzielen könnte. Oder er könnte darüber nachsinnen, welches von zwei gewünschten Objekten ihn am meisten anzieht, so wie man eine Konditoreiauslage studiert, um zu überlegen, ob man einen Eclair oder ein Blätterteigstückchen nehmen will.

Was jedoch in den genannten Fällen fehlt, ist eine qualitative Bewertung meiner Wünsche, die beispielsweise dann vorliegt, wenn ich es unterlasse, aus einem gegebenen Motiv heraus zu handeln – etwa aus einem Groll heraus oder aus Neid –, weil ich dieses Motiv für niedrig und unwürdig erachte. In einem solchen Falle werden unsere Wünsche nach Kategorien eingeteilt wie höher oder niedriger, tugendhaft oder lasterhaft, mehr oder weniger befriedigend, mehr oder weniger verfeinert, tief oder oberflächlich, edel oder unwürdig. Sie werden als zu qualitativ verschiedenen Lebensweisen zugehörig eingestuft: fragmentiert oder integriert, entfremdet oder frei, heiligmäßig oder bloß menschlich, mutig oder kleinmütig usw.

Der Unterschied könnte intuitiv wie folgt beschrieben werden. Im ersten Falle, den wir als schwache Wertung bezeichnen könnten, beschäftigen wir uns mit den Ergebnissen; im zweiten Falle einer starken Wertung befassen wir uns mit der Beschaffenheit unserer Motivation. Aber wenn wir direkt diesen Weg einschlagen, dann geht dies doch etwas zu rasch. Denn es ist entscheidend, daß eine starke Wertung sich auf den qualitativen *Wert* unterschiedlicher Wünsche bezieht. Dies fehlt in den typischen Fällen, in denen ich mich für einen Urlaub im Süden anstatt im Norden entscheide oder es vorziehe, zum Essen an den Strand zu fahren, statt jetzt in der Stadt essen zu gehen. Denn in diesen Fällen wird die favorisierte Alternative nicht aufgrund des Wertes der zugrundeliegenden Motivationen ausgewählt. Es gibt hier zwischen den Motivationen "nichts zu wählen".

Dies bedeutet jedoch (a) nicht, daß die Motivationen im Falle einer schwachen Wertung homogen sind. Es kann sein, daß wir nicht zwei Objekte desselben Wunsches gegeneinander abwägen oder, um es etwas anders zu formulieren, zwei Ergebnisse, die demselben Erwünschtheitstypus entsprechen. Nehmen wir zum Beispiel jemanden, der angesichts der Alternative zögert, im Süden oder im Norden Urlaub zu machen. Was für den Urlaub im Norden spricht, das ist die gewaltige Schönheit der Wildnis, der wegelosen Einöde usw. Für den Urlaub im Süden spricht das üppige tropische Land, das Gefühl des Wohlbefindens, das Vergnügen, im Meer zu schwimmen usw. Oder ich könnte es für mich so formulieren: der eine Urlaub ist eher belebend, der andere eher entspannend.

Die Alternativen weisen hinsichtlich ihrer Erwünschtheit unterschiedliche Charakterisierungen auf, in diesem Sinne sind sie qualitativ verschieden. Was in diesem Fall jedoch fehlt, das ist eine Unterscheidung zwischen diesen Wünschen im Hinblick auf Werte, und dies ist der Grund, weshalb es sich nicht um eine starke Wertung handelt. Ich optiere schließlich für den Süden gegenüber dem Norden nicht deshalb, weil es irgendwie wertvoller ist, sich zu entspannen statt aktiv zu sein, sondern einfach "weil ich Lust dazu habe".

Es folgt *a fortiori* (b), daß schwache Wertungen auch nicht schlechthin quantitativer Natur sind. Das heißt, die Alternativen können nicht notwendig in irgendeiner gemeinsamen

Berechnungseinheit ausgedrückt und in diesem Sinne kommensurabel gemacht werden. Dies wurde oftmals durch den immer wiederkehrenden Ehrgeiz unserer rationalistischen Zivilisation verdunkelt, normativ-praktische Überlegungen soweit wie möglich in Kalkulation zu verwandeln, ein Ehrgeiz, dessen wichtigster Ausdruck die Doktrin des Utilitarismus geworden ist.

Die Neigung des Utilitarismus geht dahin, die qualitativen Wertunterscheidungen mit der Begründung zu beseitigen, sie repräsentierten eine verworrene Wahrnehmung der wirklichen Grundlagen unserer Präferenzen, die quantitativer Natur seien. Die Hoffnung ist die, daß wir, sobald wir starke Wertungen eliminiert haben, imstande sein werden, zu kalkulieren. Der Utilitarismus hat, wie ich glaube, in beiden Punkten unrecht. Denn Entscheidungen zwischen Alternativen, die unter Wertgesichtspunkten nicht verschieden sind, sind nicht notwendig einer Berechnung zugänglich – beispielsweise ist die Wahl zwischen den beiden obigen Urlaubsarten klarerweise keiner Berechnung unterworfen oder nur teilweise (denn *manche* der für meine Wahl relevanten Erwägungen könnten im strengen Sinne quantifizierbar sein, beispielsweise die Kosten). Noch findet irgendeine Art der Berechnung statt, wenn ich auf das Kuchenbuffet starre, um zu entscheiden, ob ich ein Eclair oder ein Blätterteigstückchen nehme.

All diese schwachen Wertungen sind "quantitativ" nur in dem schwachen Sinne, daß sie allesamt keine qualitative Wertunterscheidung erfordern. Manchmal erklären wir Wahlentscheidungen dieser Art, indem wir sagen, daß die eine Alternative "mehr Spaß" machte oder "mehr wert" war, aber hinter diesen Ausdrücken steht keine echte Quantifizierung, es handelt sich um bloße Umschreibung von "ich bevorzuge". Utilitaristen haben von ihrem Standpunkt aus sicherlich recht, wenn sie starke Wertungen ablehnen, denn deren Beseitigung ist eine notwendige Bedingung für die Reduktion praktischer Vernunft auf Berechnung. Aber dies ist noch längst keine hinreichende Bedingung.

Noch können wir (c) sagen, daß schwache Wertungen sich nur auf Ergebnisse und niemals auf Wünsche beziehen, daß alle Fälle von Wünschen zweiter Stufe somit starke Wertungen seien. Denn das von Frankfurt so bezeichnete "Wollen zweiter Stufe" ist auch auf der Grundlage schwacher Wertungen möglich. Ein Wollen zweiter Stufe liegt dann vor, wenn ich möchte, daß bestimmte Wünsche erster Stufe mich zum Handeln veranlassen. So kann ich wollen, daß der Wunsch, später essen und schwimmen zu gehen, stärker ist, da ich weiß, daß ich so alles in allem eine angenehmere Zeit verbringen werde, zugleich aber befürchten, daß ich nachgeben werde, da man mir anbietet, sofort zu Mittag zu essen. Auf einer solchen Grundlage kann ich sogar Wünsche zweiter Stufe haben: ich könnte wünschen, meine Sucht nach mächtigen Desserts loszuwerden, um imstande zu sein, mein Gewicht zu regulieren. In beiden Fällen jedoch würden sich der Annahme zufolge die Alternativen nicht in der Weise unterscheiden, daß einer der Wünsche unwürdig, niedrig, entfremdend, oberflächlich, entehrend oder etwas ähnliches wäre, kurz, es bestünde kein qualitativer Unterschied bezüglich des Wertes der Motivationen.

Und so, wie man auf der Basis schwacher Wertungen den Wunsch haben kann, einen Wunsch, den man verspürt, nicht zu haben, so kann man wünschen, einen Wunsch zu haben, den man nicht verspürt. Die Teilnehmer an römischen Banketten handelten gemäß dieser Art von Bedürfnissen zweiter Stufe, wenn sie ins *Vomitorium* gingen, um ihren Appetit wiederherzustellen, um imstande zu sein, mit Genuß weiterzuessen. Dies steht in scharfem Gegensatz zu dem Fall, in dem ich aus

einer starken Wertung heraus nach einem Wunsch strebe, wo ich diesen als bewundernswert betrachte, wenn ich beispielsweise großer und aufrichtiger Liebe oder Treue fähig sein will.<sup>4</sup>

Bei der Unterscheidung zwischen beiden Arten von Wertung geht es nicht einfach um die Differenz von quantitativer und qualitativer Bewertung oder um die Anwesenheit oder Abwesenheit von Bedürfnissen zweiter Stufe. Es handelt sich eher darum, ob die Wünsche sich hinsichtlich ihres Wertes unterscheiden. Und hierfür können wir zwei miteinander verknüpfte Kriterien aufstellen:

(1) Im Falle schwacher Wertungen genügt es, daß etwas gewünscht wird, damit es als gut beurteilt wird, während starke Wertungen eine Verwendung von "gut" oder eines anderen evaluativen Ausdrucks erfordern, für die ein Gewünschtsein allein nicht ausreicht; in der Tat können manche Wünsche oder gewünschten Ziele als schlecht, niedrig, unehrenhaft, oberflächlich, unwürdig usw. bewertet werden.

Hieraus folgt, daß wenn (2) im Falle einer schwachen Wertung auf einen der alternativen Wünsche verzichtet wird, so nur aufgrund seiner kontingenten Unvereinbarkeit mit einer stärker angestrebten Alternative. Ich gehe später zum Mittagessen, obwohl ich jetzt hungrig bin, weil ich dann sowohl zu Mittag essen als auch schwimmen kann. Ich wäre jedoch glücklich, wenn ich beides haben könnte: wenn das Schwimmbecken jetzt geöffnet wäre, dann könnte ich meinen unmittelbaren Hunger stillen und es zugleich genießen, in der Mittagszeit zu schwimmen.

Im Falle starker Wertungen jedoch ist dies nicht notwendig der Fall. Ein angestrebtes Ziel würde nicht deshalb aufgegeben, weil es mit einem anderen Ziel unverträglich ist, zumindest nicht aufgrund einer zufälligen Unvereinbarkeit. So unterlasse ich eine feige Tat, die für mich gleichwohl sehr verlockend wäre, aber nicht weil diese Tat im Augenblick eine andere angestrebte Handlung unmöglich machen würde, so wie das sofortige Einnehmen des Mittagessens mich daran hindern würde, schwimmen zu gehen, sondern ich unterlasse sie vielmehr deshalb, weil es eine gemeine Tat wäre.

Aber es gibt natürlich die Möglichkeit, diese Alternative so zu charakterisieren, daß eine Unverträglichkeit zu Tage tritt. Wenn wir meine Wertvorstellungen genauer untersuchen, dann werden wir feststellen, daß ich mutiges Handeln als Teil einer Lebensform betrachte: ich will eine bestimmte Art von Person sein. Dies würde kompromittiert, wenn ich diesem feigen Impuls nachgäbe. Hierin besteht die Inkompatibilität. Aber diese Inkompatibilität ist nicht länger kontingent. Es handelt sich nicht mehr um eine Frage der Umstände, die es unmöglich machen, dem Impuls zur Flucht nachzugeben und dennoch an einer mutigen, aufrechten Lebensweise festzuhalten. Eine solche Lebensweise *besteht* nämlich unter anderem darin, solchen "feigen" Impulsen nicht nachzugeben.

Es ist kein Zufall, daß es sich hier um eine nicht-kontingente Inkompatibilität handelt. Denn starke Wertungen entfalten eine Sprache wertender Unterscheidungen, in der Wünsche als edel oder gemein, als integriert oder fragmentiert, als mutig oder feige, als umsichtig oder blind usw. beschrieben werden. Dies bedeutet jedoch, daß sie kontrastiv charakterisiert sind. Bei sämtlichen aufgeführten Begriffspaaren läßt sich jeder Begriff nur im Verhältnis zu einem Gegenbegriff

---

<sup>4</sup> Wir könnten einen vierten Vorbehalt hinzufügen und einwenden, daß starke Wertungen sich generell nicht auf Wünsche oder Motivationen, sondern auf Eigenschaften von Handlungen beziehen. Ich vermeide eine Handlung, weil es sich um eine feige *Verhaltensweise* oder um eine niedrige *Tat* handelt. Dieser Einwand besteht zu Recht, wenn damit gemeint ist, daß wir nicht allein von Wünschen sprechen, aber es ist ein ernstliches Mißverständnis, wenn wir glauben, daß das, was hier bewertet wird, von Motivationen *getrennte* Handlungen sind. Feige oder sonstige niedrige Verhaltensweisen sind dies teilweise aufgrund ihrer Motivation. Daher ist starke Wertung notwendig mit einer qualitativen Unterscheidung von Wünschen verknüpft.

verstehen. Niemand kann eine Vorstellung von Mut besitzen, es sei denn, er weiß, was Feigheit ist, so wie niemand eine Vorstellung von "rot" ohne einige kontrastierende Farbbegriffe besitzen kann. Es ist sowohl im Falle von "rot" wie von "Mut" wesentlich, zu verstehen, wovon sie sich abheben. Natürlich besitzen Wertbegriffe ebenso wie Farbbegriffe nicht nur einen, sondern mehrere Gegenbegriffe. Tatsächlich würde eine Verfeinerung unseres Wertungsvokabulars durch die Einführung neuer Begriffe den Sinn der existierenden Begriffe ändern, ebenso wie dies bei Farbbegriffen der Fall wäre.

Dies bedeutet, daß wir bei starken Wertungen die Alternativen kontrastiv beschreiben können, und tatsächlich kann es sein, daß wir dies tun müssen, wenn wir ausdrücken wollen, was an der bevorzugten Alternative wirklich wünschenswert ist. Aber dies ist im Falle der schwachen Wertung anders.<sup>5</sup> Natürlich steht es uns in jedem Falle frei, die Alternativen auf verschiedene Weisen, kontrastiv oder nicht, auszudrücken. Folglich kann ich die erste Entscheidungssituation als die Frage beschreiben, ob ich jetzt Mittag essen gehen will oder später, und dies ist insofern eine kontrastive Beschreibung, als es für die Identität einer dieser Alternativen wesentlich ist, daß sie nicht die andere Alternative ist. Dies deshalb, weil der Begriff "jetzt" nur durch seinen Gegensatz gegen andere Begriffe wie "später", "früher", "morgen" usw. einen Sinn besitzt. Tatsächlich würde es aufgrund des vorliegenden Kontexts (daß ich beispielsweise nicht beschließen kann, in der Vergangenheit zu Mittag zu essen) und des für das Wort "jetzt" erforderlichen kontrastiven Hintergrunds zur Formulierung der Entscheidungssituation genügen, mich zu fragen, "soll ich jetzt zu Mittag essen?" (oder vielleicht "sollte ich besser später zu Mittag essen?").

Wenn ich die Alternativen jedoch unter dem Gesichtspunkt ihrer Erwünschtheit betrachten will, dann ist die Charakterisierung nicht mehr kontrastiv. Für das Mittagessen jetzt spricht, daß ich hungrig bin, daß es unangenehm ist, zu warten, während man hungrig ist, und daß mir das Essen sehr viel Freude bereitet. Für ein Verschieben des Mittagessens spricht, daß ich dann schwimmen gehen kann. Ich kann jedoch das Vergnügen des Essens völlig unabhängig von dem des Schwimmens betrachten. In der Tat, vielleicht habe ich gerne gegessen, lange bevor ich mich für das Schwimmen interessierte. Ohne eine kontrastive Beschreibung sind die beiden angestrebten Ziele, wenn überhaupt, nur kontingenterweise und zufällig miteinander unvereinbar. Umgekehrt kann ich die Ergebnisse meiner starken Wertungen nicht-kontrastiv beschreiben. Ich kann sagen, daß die Wahl darin besteht, zwischen der Rettung meines Lebens oder vielleicht der Vermeidung von Schmerz und unangenehmen Situationen auf der einen Seite und der Bewahrung meiner Ehre auf der anderen Seite zu entscheiden. Nun kann ich die Rettung meines Lebens, sowie das, was an dieser erstrebenswert ist, ohne jeden Bezug auf Ehre begreifen, und dasselbe gilt für die Vermeidung von Schmerz und unangenehmen Situationen. Auch wenn das Umgekehrte nicht ganz der Fall ist, so könnte niemand "Ehre" begreifen ohne jede Bezugnahme auf unser Bestreben, Tod, Schmerz und unangenehme Situationen zu vermeiden; denn während man Ehre bewahrt unter anderem durch eine bestimmte Haltung gegenüber diesen Dingen, ist die Bewahrung der eigenen Ehre dennoch nicht einfach kontrastiv definiert durch ihren Gegensatz gegen die Rettung des

---

<sup>5</sup> Es könnte eingewandt werden, daß auch Utilitaristen von einer qualitativen Gegenüberstellung Gebrauch machen, nämlich der zwischen Vergnügen und Schmerz. Dies ist jedoch gerade keine qualitative Gegenüberstellung von *Wünschen* im Sinne angestrebter Ziele, was wir hier ja untersuchen. Nur Vergnügen wird hier erstrebt, der utilitaristischen Theorie zufolge; dem Schmerz gegenüber sind wir feindlich eingestellt. Wir könnten natürlich die *Vermeidung von Schmerz*, die wir in gewissem Sinne anstreben, und Vergnügen einander gegenüberstellen wollen. Dies ist genau die Unterscheidung, die die Utilitaristen notorisch verfehlt haben.

eigenen Lebens, die Vermeidung von Schmerz usw. Es gibt viele Fälle, in denen man sein Leben retten kann ohne jede Beziehung zu Ehre, ohne daß in der Tat die Frage überhaupt auftaucht.

Diese nicht-contrastive Beschreibung kann sogar für bestimmte Zwecke die angemessenste sein. Da es sicherlich kontingente Bedingungen gibt, die meiner Konfrontation mit der furchtbaren Wahl zwischen Tod und Entehrung zugrundeliegen – wenn mich nur der Oberst nicht gerade in dem Augenblick, in dem der Feind angriff, an die Front geschickt hätte –, ist es tatsächlich die Folge einer kontingenten Reihe von Umständen, daß ich nun mein Leben riskieren muß, um Schande zu vermeiden. Aber wenn ich mich wieder auf das konzentriere, was die verworfene Alternative unattraktiv macht, das heißt, daß das Weglaufen in diesem Falle mit Ehre unvereinbar ist, so ist diese Unvereinbarkeit nicht mehr kontingent: ehrenhaftes Verhalten besteht einfach darin, im Angesicht einer solchen Bedrohung des Lebens standzuhalten, wenn es um einen derartigen Befehl geht. Oder, um es mit einem Wort zu sagen, wir dürfen nicht weglaufen, weil es "feige" ist, ein Wort, das einen nicht-kontingenten Gegensatz zu ehrenhaftem Verhalten bezeichnet.

Während folglich andere Wahlsituationen in der Charakterisierung der Erwünschtheit oder der Nichterwünschtheit, aufgrund deren eine Alternative verworfen wird, entweder kontrastiv oder nicht-kontrastiv beschrieben werden können, müssen die Alternativen im Falle starker Wertungen kontrastiv beschrieben werden. Denn bei starken Wertungen, bei denen wir eine Sprache von Wertunterscheidungen verwenden, wird der zurückgewiesene Wunsch nicht wegen eines kontingenten oder zufälligen Konflikts mit einem anderen Ziel zurückgewiesen. Feigheit konkurriert nicht mit anderen Gütern, indem sie die Zeit oder Energie beansprucht, die ich benötige, um ihnen nachzugehen, und sie muß meine Verhältnisse nicht in der Weise verändern, daß ich daran gehindert wäre, ihnen nachzugehen. Der Konflikt ist tiefer, er ist nicht kontingenter Natur.<sup>6</sup>

2 Der utilitaristische Strang innerhalb unserer Zivilisation möchte uns dazu veranlassen, die Sprache des qualitativen Kontrasts aufzugeben, und dies bedeutet natürlich, unsere Sprache starker Wertung aufzugeben, denn deren Begriffe sind nur kontrastiv definiert. Und wir können versucht sein, die Fragen, über die wir nachdenken, in dieser nicht-qualitativen Weise neu zu formulieren.

Nehmen wir beispielsweise an, daß ich zur Eßgier neige. Ich empfinde es als sehr schwer, darauf zu verzichten, mir mächtige Desserts zu gönnen. Indem ich mit diesem Problem ringe und darüber nachdenke, daß Mäßigkeit vorzuziehen ist, kann ich die Alternativen in einer Sprache qualitativer Kontraste betrachten. Ich könnte etwa daran denken, daß jemand, der so wenig Kontrolle über seinen Appetit hat, daß er seine Gesundheit für Sahnetorten ruinieren würde, keine großartige Person ist. Ich sehne mich danach, frei zu sein von dieser Sucht, eine Person zu sein, deren bloß körperlicher Appetit ihren höheren Bestrebungen entspricht und nicht fortfährt, sie unbarmherzig und unwiderstehlich in Unfähigkeit und Erniedrigung zu treiben.

Dann jedoch könnte ich veranlaßt sein, mein Problem in einem völlig anderen Licht zu betrachten. Ich könnte dahin gelangen, es als ein Problem der Befriedigungsquantität zu betrachten. Zuviel zu essen erhöht meinen Cholesterinspiegel, macht mich dick, ruiniert meine Gesundheit, hindert mich daran, an allen möglichen anderen erstrebten Zielen Gefallen zu finden; es ist dies daher nicht wert. Hier habe ich die contrastive Sprache starker Wertung verlassen. Einen hohen

---

<sup>6</sup> Für die vorliegende Formulierung dieses Arguments bin ich den nachdrücklichen Einwänden von Anne Wilbur Mackenzie gegen das gesamte Vorhaben einer Unterscheidung von starken und schwachen Wertungen zu Dank verpflichtet.

Cholesterinspiegel, Fettleibigkeit und einen schlechten Gesundheitszustand vermeiden oder imstande sein, Treppen zu steigen usw., all das kann völlig unabhängig von meinen Eßgewohnheiten beschrieben werden. Jemand könnte sogar ein Mittel erfinden, das es mir ermöglichen würde, weiterhin reichhaltige Desserts zu verspeisen und ebenso all die anderen Dinge zu genießen, während keine Droge es mir ermöglichen würde, den Kuchen zu essen und dennoch die Würde eines autonomen, selbstdisziplinierten Handelnden zu erreichen, nach der ich mich in meiner ersten Lesart des Problems sehnte.

Es mag sein, daß es mir hilft, mein Problem zu lösen, wenn ich überredet werde, die Dinge in diesem Licht zu betrachten; vielleicht war es aus irgendeinem Grund für mich eine allzu große innere Belastung, wenn ich das Problem in Begriffen von Würde und Erniedrigung formulierte. Aber das ist eine andere Frage als die, zu entscheiden, welche Formulierung mehr erhellt und wirklichkeitsgetreuer ist. Es geht um die Frage, worin tatsächlich unsere Motivation besteht, wie wir in Wahrheit die Bedeutung der Dinge für uns beschreiben sollten.

Es handelt sich um einen Konflikt der Selbstinterpretationen. Sobald wir uns eine von ihnen zu eigen machen, formt dies teilweise die Bedeutung, die die Dinge für uns besitzen. Es kann jedoch die Frage auftauchen, welche von diesen Selbstinterpretationen triftiger und realitätsgetreuer ist. Sich hierbei zu irren heißt nicht einfach eine falsche Beschreibung zu liefern, so wie wenn ich ein Kraftfahrzeug als Auto beschreibe, während es sich in Wirklichkeit um einen Lastwagen handelt. Wir sind davon überzeugt, daß eine Fehleinschätzung hier in gewissem Sinne die Wirklichkeit selbst verzerrt. Für jemanden, der mir auszureden sucht, mein Problem als eines von Würde und Erniedrigung zu betrachten, bin ich einer entscheidenden Fehleinschätzung erlegen. Es handelt sich jedoch nicht einfach darum, daß ich die Furcht vor einem zu hohen Cholesterinspiegel als "Erniedrigung" bezeichnet habe, es handelt sich vielmehr darum, daß kindliche Angst vor Bestrafung oder vor dem Verlust der Liebe der Eltern auf irrationale Weise auf die Fettleibigkeit, die Freude am Essen oder etwas ähnliches übertragen wurde (um einer ziemlich vulgärpsychoanalytischen Linie zu folgen). Meine Erfahrungen der Fettleibigkeit, des Essens usw. sind hiervon geprägt. Wenn ich jedoch diesen "Komplex" überwinde und die wirkliche Natur der zugrundeliegenden Angst erkenne, dann werde ich sehen, daß sie in hohem Maße unbegründet ist, d.h. nicht wirklich die Gefahr einer Bestrafung oder eines Liebesverlusts nach sich zieht. Tatsächlich sind hier ganz andere Dinge im Spiel: schlechter Gesundheitszustand, die Unfähigkeit, das Leben draußen zu genießen, vorzeitiger Tod durch Herzinfarkt usw.

So könnte eine moderne Variante des utilitaristischen Vorstoßes versuchen, unsere qualitativen Kontraste in einem homogenen Medium aufzulösen. Hierin wäre sie sehr viel plausibler und raffinierter als frühere Varianten, die so taten, als ob es sich schlicht um ein Problem der Fehleinschätzung handelte, daß das, wonach die Menschen strebten, die nach Ehre, Würde, Integrität usw. trachteten, einfach andere angenehme Zustände waren, denen sie diese hochtrabenden Namen verliehen.

Natürlich gibt es Erwiderungen gegen diese Versuche, unsere Wertungen auf eine nicht-qualitative Form zu reduzieren. Wir können die Gegenvermutung anstellen, daß die Zurückweisung qualitativer Unterscheidungen selbst eine Illusion darstellt, die vielleicht durch eine Unfähigkeit verursacht wird, das eigene Leben im Lichte einiger dieser Unterscheidungen zu betrachten, gewissermaßen durch das Fehlen moralischer Energie oder durch die Anziehungskraft einer bestimmten objektivierenden Einstellung zur Welt. Wir könnten die Ansicht vertreten, daß die hartnäckigsten Utilitaristen ihrerseits selbst von uneingestandenem qualitativen Unterscheidungen angetrieben werden, daß sie eine auf bewußter und umsichtiger Kalkulation basierende

Lebensweise als etwas bewundern, das höher steht als ein in Illusionen schwelgendes Leben, und daß sie diese Lebensweise somit nicht einfach als etwas wählen, das mehr Befriedigungen gewährt. Wir können das Problem hier nicht lösen. Der entscheidende Punkt bei der Einführung der Unterscheidung zwischen starken und schwachen Wertungen besteht in der Gegenüberstellung der unterschiedlichen Arten des Selbst, mit denen sie jeweils verknüpft sind. Wenn ich dies untersuche, so wird, wie ich glaube, völlig plausibel werden, daß wir keine Wesen sind, deren einzige authentische Wertungen nicht-qualitativer Natur sind, wie dies die utilitaristische Tradition nahelegt.

Ein Subjekt, das nur schwach wertet – das heißt, das Entscheidungen von der Art trifft, jetzt essen zu gehen oder später, Urlaub im Norden oder im Süden zu machen –, ein solches Subjekt könnten wir als ein bloß Alternativen abwägendes Subjekt bezeichnen. Und das andere, das die Sprache wertender Kontrastierungen benutzt, die sich auf unsere Wünsche beziehen, könnten wir als stark wertendes Subjekt bezeichnen.

Nun können wir darin übereinstimmen, daß bereits jemand, der lediglich Alternativen abwägt, in einem minimalen Sinne reflektiert, indem er die Handlungsverläufe bewertet und manchmal imstande ist, entsprechend dieser Wertung anstatt unter dem Eindruck unmittelbarer Wünsche zu handeln. Und dies ist ein notwendiger Wesenszug dessen, was wir als ein Selbst oder als eine Person bezeichnen. Das bloß abwägende Subjekt verfügt über Überlegung, Wertung und Willen. Aber ihm fehlt im Gegensatz zum stark wertenden Subjekt etwas anderes, das wir oft durch die Metapher der "Tiefe" umschreiben.

Das stark wertende Subjekt betrachtet seine Alternativen im Lichte einer reicheren Sprache. Das Erwünschte ist für es nicht nur durch das definiert, wonach es strebt, oder durch das, was es erstrebt plus einer Kalkulation der Folgen, es ist zugleich definiert durch eine qualitative Charakterisierung von Wünschen als höher oder niedriger, als edel oder gemein usw. Nachdenken besteht dort, wo es sich um mehr handelt als um die Kalkulation von Folgen, nicht darin, die Entscheidung zu registrieren, daß Alternative A für mich attraktiver ist oder mich stärker anzieht als Alternative B. Vielmehr ist die höhere Erwünschtheit von A gegenüber B etwas, das ich artikulieren kann, wenn ich als stark wertendes Subjekt nachdenke. Ich verfüge über ein Wertungsvokabular.

Mit anderen Worten, das Nachdenken des bloß abwägenden Subjekts endet bei der nichtartikulierbaren Erfahrung, daß A attraktiver ist als B. Mir wird die Kuchenauslage präsentiert, ich konzentriere mich darauf, schwanke zwischen einem Eclair und einem Blätterteigstückchen. Mir wird klar, daß ich jetzt lieber einen Eclair möchte, daher nehme ich einen. Natürlich läßt sich in anderen Fällen bloßen Abwägens sehr viel mehr über die Attraktivität der Alternativen sagen. Als ich beispielsweise zwischen einem Urlaub im Norden und einem Urlaub im Süden zu wählen hatte, sprach ich von der ungeheuren Schönheit des Nordens, der Wildnis, dem Gefühl unberührter Weiten usw., oder von den üppigen Tropen, dem Gefühl des Wohlbefindens, dem Vergnügen, im Meer zu baden usw. Das alles läßt sich ausdrücken. Was sich nicht ausdrücken läßt, ist, was den Süden, auf den meine Wahl schließlich fällt, überlegen sein läßt.

Wenn wir daher mit inkommensurablen Alternativen konfrontiert sind, was gewöhnlich unsere Situation ist, dann sind die Erfahrungen des bloß abwägenden Subjekts bezüglich des Vorrangs von A gegenüber B nicht artikulierbar. Die Rolle des Nachdenkens besteht nicht darin, diese zu artikulieren, sondern eher darin, einen Schritt aus der unmittelbaren Situation heraus zu treten, die Konsequenzen zu kalkulieren, die unmittelbare Kraft eines Wunsches zu kompensieren, dessen Verwirklichung nicht die günstigste Wahl bedeuten würde (wie etwa in dem Falle, in dem ich das



Mittagessen verschiebe zugunsten des Schwimmen-und-Mittagessen-Gehens), es besteht im Überwinden des Zögerns durch eine Konzentration auf das nicht-artikulierte "Gefühl" für die Alternativen (habe ich wirklich Lust auf ein Eclair oder einen Blätterteig?).

Das stark wertende Subjekt jedoch ist nicht in ähnlicher Weise artikulationsunfähig. Es gibt Ansätze einer Sprache, in der sich die Überlegenheit einer Alternative gegenüber einer anderen ausdrücken läßt, die Sprache des "Höher" und "Niedriger", des "Edel" und "Gemein", des "Mutig" und "Feige", des "Ausgeglichenen" und "Fragmentierten" usw. Das stark wertende Subjekt kann den Vorrang artikulieren, genau weil es über eine Sprache kontrastiver Charakterisierung verfügt.<sup>7</sup>

Innerhalb der Erfahrung überlegter Wahl zwischen inkommensurablen Alternativen ist starke Wertung Bedingung von Artikulierbarkeit, und die Aneignung einer stark wertenden Sprache heißt, die eigenen Präferenzen besser artikulieren zu können. Ich kann Dir vielleicht nicht sehr gewandt beschreiben, warum Bach bedeutender ist als Liszt, aber ich bin nicht völlig außerstande, dies auszudrücken: Ich kann zum Beispiel von der "Tiefe" Bachs sprechen, ein Wort, das man nur versteht vor dem Hintergrund eines korrespondierenden Gebrauchs des Wortes "oberflächlich", das unglücklicherweise auf Liszt zutrifft. In dieser Hinsicht bin ich weit entfernt von der Situation, in der ich äußere, daß ich jetzt lieber ein Eclair als einen Blätterteig hätte; darüber kann ich nichts sagen (nicht einmal, daß es besser schmeckt, was ich beispielsweise könnte, wenn ich erklären möchte, warum ich Eclairs dem Rosenkohl vorziehe, aber selbst das steht an der Grenze der Sprachlosigkeit – vergleiche unsere obige Antwort, daß Bach "besser klingt"). Und ich bin ebenfalls weiter, als wenn ich niemals eine Sprache erworben hätte, um über Musik zu sprechen, wenn es sich für mich um eine völlig unartikulierbare Erfahrung handelte (es wäre dann natürlich eine ganz andere Erfahrung).

Ein stark wertendes Subjekt zu sein heißt somit, zu einer besser artikulierbaren Reflexion imstande zu sein. Zugleich jedoch ist dieses in einem wichtigen Sinne tiefer.

Ein stark wertendes Subjekt, womit wir ein Subjekt meinen, das Wünsche stark bewertet, ist tiefer, da es seine Motivation auf einer tieferen Ebene beschreibt. Einen Wunsch oder eine Neigung als wertvoller, edler oder ausgeglichener als andere zu bezeichnen heißt, von ihm in Kategorien der Art von Lebensqualität zu sprechen, die er ausdrückt und aufrechterhält. Ich verabscheue die obige feige Tat, weil ich ein mutiger und ehrenhafter Mensch sein will. Während es für das schwach wertende Subjekt um die Erwünschtheit unterschiedlicher Ziele geht, die durch seine *De-facto*-Wünsche definiert werden, untersucht das Nachdenken des stark wertenden Subjekts auch die verschiedenen möglichen Seinsweisen des Handelnden.

Motivationen oder Wünsche zählen nicht nur aufgrund der Anziehungskraft der Ziele, sondern auch aufgrund der Lebensweise und des Subjekttypus, denen diese Wünsche eigentlich entsprechen.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Weil die Alternativen in einer Sprache qualitativer Gegenüberstellungen charakterisiert sind, weisen die auf starker Wertung beruhenden Wahlen das erwähnte Merkmal auf, daß die zurückgewiesenen Alternativen nicht nur aufgrund eines bloß kontingenten oder durch die Umstände bedingten Konflikts mit dem gewählten Ziel verworfen werden. Eine Sprache qualitativer Gegenüberstellungen zu besitzen, heißt, das Edle wesentlich durch seinen Gegensatz gegen das Gemeine, das Mutige im Unterschied zum Feigen zu bestimmen.

<sup>8</sup> Ein stark wertender Akteur zu sein heißt folglich, Wünsche in einer weiteren Dimension zu betrachten. Und dies ist in der Tat wesentlich für unsere entscheidenden Wertunterscheidungen. Es wurde zum Beispiel darauf hingewiesen, daß die Kriterien einer mutigen Tat nicht einfach in Begriffen äußeren Erfolgs in einer gegebenen Situation ausgedrückt werden können. Jemand mag aus Dummheit gegen die Maschinengewehre stürmen, weil er trunken vor Ekstase ist oder weil er lebensmüde ist. Es ist nicht hinreichend, daß er die Gefahr sieht, eine Bedingung, die auf die beiden letzten Fälle zutraf. Oder nehmen wir an, daß ein Mensch

Diese zusätzliche Dimension jedoch, so kann man sagen, fügt eine Tiefendimension hinzu, da wir nunmehr über unsere Wünsche unter dem Gesichtspunkt der Frage nachdenken, welche Art von Wesen wir sind, wenn wir diese Wünsche haben oder realisieren. Während ein Nachdenken darüber, was wir als den stärkeren Wunsch empfinden – was alles ist, was ein bloß abwägendes Subjekt beim Bewerten von Motivationen tun kann –, uns weiter an der Oberfläche festhält, führt ein Nachdenken darüber, welche Art von Wesen wir sind, uns direkt ins Zentrum unserer Existenz als Handelnde. Starke Wertung ist nicht nur eine Bedingung dafür, Präferenzen artikulieren zu können, sondern beinhaltet auch Fragen der Lebensqualität, der Art von Existenz, die wir führen und führen wollen. In diesem Sinne ist sie tiefer.

Und dies ist es, was dem üblichen Gebrauch der Metapher der Tiefe in bezug auf Menschen zugrunde liegt. Jemand ist nach unserer Auffassung oberflächlich, wenn wir feststellen, daß er unsensibel ist, ohne Bewußtsein von oder ohne Interesse an den Fragen, die die Qualität seines Lebens betreffen und die uns grundlegend oder wesentlich erscheinen. Er lebt an der Oberfläche, weil er bemüht ist, Wünsche zu befriedigen, ohne die "tieferen" Fragen zu berühren, was diese Wünsche bezüglich der Lebensweisen ausdrücken und bestätigen; sein Interesse gilt solchen Fragen, die uns triviale und unwichtige Dinge zu berühren scheinen, beispielsweise sein Interesse am äußeren Glanz seines Lebens oder an seinem Erscheinungsbild, statt an den (für uns) wirklichen Fragen der Qualität des Lebens.

Der totale Utilitarist wäre ein unglaublich oberflächlicher Charakter, und wir können anhand der Bedeutung, die erklärte Utilitaristen der Tiefe zusprechen, überprüfen, in welchem Maße sie selbst wirklich ihre Ideologie leben.

3 Das stark wertende Subjekt besitzt somit Artikulationsfähigkeit und Tiefe, die dem bloß abwägenden Subjekt fehlen. Es besitzt, so könnte man sagen, Artikulationsfähigkeit in bezug auf Tiefe. Aber dort, wo es Artikulationsmöglichkeiten gibt, gibt es zugleich die Möglichkeit einer Pluralität von Vorstellungen, die es vorher nicht gab. Das bloß abwägende Subjekt mag zögern, wie im Falle der Entscheidung zwischen Eclair und Blätterteig, und seine momentane Präferenz mag hin und her schwanken. Aber wir können nicht sagen, daß es die Wahlsituation mal in der einen, mal auf die andere Weise betrachtet. Im Falle starker Wertung jedoch kann es oft eine Vielzahl von Weisen geben und gibt es auch häufig eine Vielzahl von Weisen, meine Lage zu betrachten, und die Wahl mag nicht einfach zwischen dem bestehen, was eindeutig höher oder niedriger ist, sondern zwischen zwei miteinander unverträglichen Weisen, diese Wahlsituation zu betrachten.

Nehmen wir an, daß ich im Alter von 44 Jahren die Versuchung spüre, meine Sachen zu packen, meinen Job aufzugeben und eine ganz andere Arbeit in Nepal zu übernehmen. Es ist notwendig, die Quellen der Kreativität neu zu beleben, so sage ich mir, man kann in eine abstumpfende Routine verfallen, einrostet, einfach indem man mechanisch fortfährt, dieselben eingefahrenen Bahnen zu wiederholen. Dieser Weg ist ein vorzeitiger Tod. Eine Verjüngung ist eher durch Mut und entschlossenes Handeln zu erlangen, man muß bereit sein, einen Wechsel zu vollziehen, etwas völlig Neues zu versuchen usw. All das sage ich zu mir, wenn mich die entsprechende Stimmung überkommt. Aber in anderen Momenten erscheint mir dies dann als eine Menge jugendlichen Unsinns. Man kann im Leben tatsächlich nichts ohne Disziplin erreichen, ohne sich hineinzuknien und imstande zu sein, Perioden bloßer Plackerei durchzustehen, bis dann etwas Größeres daraus

---

angetrieben wird von einer unkontrollierbaren Begierde, von Haß oder Rachedurst, so daß er in eine Gefahr hineinrennt. Dies ist auch kein Mut, solange wir ihn als *getrieben* betrachten.

erwächst. Man benötigt einen langen Atem und eine beständige Loyalität gegenüber einer bestimmten Arbeit, einer bestimmten Gemeinschaft, und das einzig bedeutungsvolle Leben ist das, das durch die Erfüllung dieser Verpflichtungen vertieft wird, durch das Durchstehen der öden Perioden, um die Grundlagen zu schaffen für die kreativen Perioden.

Wir sehen, daß wir, anders als im Falle der Wahl zwischen Eclair und Blätterteig oder dem Urlaub im Norden und dem im Süden, wo wir es mit zwei inkommensurablen Objekten zu tun haben, es hier mit "Objekten" zu tun haben – Handlungsabläufen –, die nur durch die Qualität des Lebens, die sie verkörpern, charakterisiert werden können, und zwar kontrastiv charakterisiert. Es gehört zur Beschreibung der Erwünschtheit einer Alternative, daß sie eine Geschichte über die Nichterwünschtheit der anderen zu erzählen hat. Die Auseinandersetzung verläuft hier jedoch zwischen zwei solchen Beschreibungen, und dies führt eine neue Inkommensurabilität ein. Wenn ich das Gefühl habe, daß ein Wechsel nach Nepal das Richtige ist, dann ist mein Wunsch zu bleiben eine Art von Kleinmut, ein erschöpftes Steckenbleiben in der Routine, der Fortgang einer Sklerose, die ich nur durch "Abhauen" heilen kann. Es ist weit davon entfernt, die ruhige mutige Loyalität gegenüber der eigenen Lebensrichtung darzustellen, das Festhalten an dieser während der mageren Perioden, um ein reicheres Blühen möglich zu machen. Und wenn ich für das Bleiben bin, dann sieht meine Reise nach Nepal nach einem pubertären Streich aus, nach dem Versuch, wieder jung zu werden, indem ich mich weigere, mich meinem Alter entsprechend zu verhalten, kaum jedoch nach großer Befreiung, Erneuerung und all dem.

Es handelt sich hier um ein Nachdenken darüber, was wir tun wollen, das in einen Streit der Selbstinterpretationen mündet, wie etwa bei unserem Beispiel des Menschen, der gegen seine Gier nach dem Verzehr üppiger Desserts kämpft. Die Frage ist die, welches die wahrere, authentischere, illusionsfreihere Interpretation ist und welche auf der anderen Seite zu einer Verzerrung der Bedeutung führt, die die Dinge für mich besitzen. Die Auflösung dieses Problems ist die Wiederherstellung der Kommensurabilität.

## II

1 Ausgehend von der Intuition, daß die Fähigkeit zu Wünschen zweiter Stufe oder zur Bewertung von Wünschen wesentlich ist für menschliches Handeln, habe ich zwei Arten solcher Wertungen untersucht. Ich hoffe, daß die Erörterung auch dazu beigetragen hat, diese grundlegende Intuition plausibler zu machen, soweit es ihr anfangs tatsächlich an Plausibilität gefehlt haben sollte. Es muß klar sein, daß einem Handelnden, der völlig außerstande wäre, Wünsche zu bewerten, der minimale Grad an Reflexionsfähigkeit fehlte, den wir mit einem menschlichen Akteur verbinden, und ebenso würde ihm ein entscheidender Teil des Hintergrunds dessen fehlen, was wir als Ausübung des Willens bezeichnen.

Ich möchte hinzufügen, aber vielleicht mit einer geringeren Gewißheit in bezug auf allgemeine Zustimmung, daß die Fähigkeit zu starker Wertung insbesondere für unsere Idee des menschlichen Subjekts wesentlich ist, daß einem Handelnden ohne sie die Art von Tiefe fehlen würde, die wir als entscheidend für das Menschsein betrachten, ohne die wir menschliche Kommunikation für unmöglich halten würden (eine Fähigkeit, die ein weiteres wesentliches Charakteristikum menschlichen Handelns darstellt). Ich möchte jedoch diese Frage hier nicht erörtern. Die Frage würde sich darum drehen, ob man ein überzeugendes Bild eines menschlichen Subjekts zeichnen könnte, dem starke Wertungen völlig fremd wären (ist Camus' Meursault ein solcher Fall?), da die Menschen, die wir sind und mit denen wir zusammenleben, alle stark wertende Wesen sind.

Für den Rest dieses Aufsatzes würde ich gerne einen anderen Zugang zum Selbst, den der Verantwortlichkeit, mit Hilfe des Schlüsselbegriffs der Wünsche zweiter Stufe untersuchen. Denn wir halten Personen für verantwortlich in einem Sinne, in dem Tiere dies nicht sind, und auch dies scheint mit der Fähigkeit zusammenzuhängen, Wünsche zu bewerten.

Es gibt ein Verständnis von Verantwortlichkeit, das bereits im Begriff des Willens impliziert ist. Jemand, der zur Bewertung von Wünschen imstande ist, kann unter Umständen feststellen, daß das Ergebnis einer solchen Wertung im Gegensatz steht zu einem sehr dringenden Wunsch. Wir könnten es in der Tat für ein wesentliches Charakteristikum der Fähigkeit, Wünsche zu bewerten, halten, daß jemand in der Lage ist, den wichtigeren Wunsch von dem zu unterscheiden, der den stärksten Druck ausübt.

Zumindest in unserer modernen Vorstellung des Selbst jedoch hat die Verantwortlichkeit eine stärkere Bedeutung. Wir halten den Handelnden zum Teil nicht nur für das verantwortlich, was er tut, für das Maß, in dem er in Übereinstimmung mit seinen Wertungen handelt, sondern in gewissem Sinne auch für diese Wertungen selbst.

Diese Auffassung wird sogar durch das Wort "Wertung" nahegelegt, das zum modernen, man könnte beinahe sagen post-nietzscheanischen Vokabular des moralischen Lebens gehört. Denn es bezieht sich auf das Verb "werten", und das Verb impliziert hier, daß es sich um etwas handelt, das wir tun, daß unsere Wertungen der Tätigkeit des Wertens entstammen und in diesem Sinne unserer Verantwortung unterliegen.

Diese aktive Bedeutung wird in Frankfurts Formulierung wiedergegeben, indem er von Personen sagt, daß sie "reflektierende Selbstbewertung, die sich in der Bildung von Wünschen zweiter Stufe ausdrückt", an den Tag legen.

Oder wir könnten den Vorschlag mit anderen Worten ausdrücken. Wir haben bestimmte *De-facto*-Wünsche erster Stufe. Diese sind gewissermaßen gegeben. Aber dann entwickeln wir Wertungen oder Wünsche zweiter Stufe. Diese jedoch sind nicht einfach gegeben, sie sind zugleich gutgeheißen, und in diesem Sinne betreffen sie unsere Verantwortung.

Wie sollen wir diese Verantwortlichkeit verstehen? Ein einflußreicher Strang des Denkens in der modernen Welt wollte dies unter dem Gesichtspunkt der Wahl begreifen. Der nietzscheanische Begriff der "Wertung", der durch unser "Werthen" nahegelegt wird, enthält die Idee, daß unsere "Werte" unsere Erzeugnisse sind, daß sie letztlich darauf beruhen, daß wir für sie Partei ergreifen. Das läuft jedoch auf die Behauptung hinaus, daß sie letztlich aus einer radikalen Wahl hervorgehen, das heißt aus einer Wahl, die nicht in irgendwelchen Gründen verankert ist. Denn in dem Maße, in dem eine Wahl auf Gründen basiert, sind diese schlicht als gültig aufgefaßt und nicht als ihrerseits gewählt. Wenn unsere "Werte" als gewählt aufgefaßt werden müssen, dann müssen sie letztlich auf einer radikalen Wahl im erwähnten Sinne beruhen.

Dies natürlich ist die Richtung, die Sartre in *Das Sein und das Nichts* einschlägt, wo er behauptet, daß das grundlegende Projekt, das uns definiert, auf einer radikalen Wahl beruht. Die Wahl, so sagt Sartre mit seinem charakteristischen Gespür für eindrucksvolle Formulierungen, "ist absurd in dem Sinne, daß sie das ist, wodurch ... alle Gründe zum Sein kommen."<sup>9</sup> Die Idee der radikalen Wahl wird auch durch eine einflußreiche angelsächsische Schule der Moralphilosophie verteidigt.

In Wirklichkeit jedoch können wir unsere Verantwortlichkeit für unsere Wertungen nicht im Rahmen der Vorstellung von radikaler Wahl begreifen – nicht, wenn wir uns weiterhin als stark wertende Wesen, als Handelnde, die eine innere Tiefe besitzen, begreifen wollen. Denn eine radikale Wahl

---

<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1962, S. 608.

*zwischen* starken Wertungen ist völlig verständlich, aber nicht die radikale Wahl der Wertungsalternativen selbst.

Um dies zu erkennen, könnten wir ein berühmtes Beispiel von Sartre untersuchen, bei dem sich, wie ich glaube, herausstellt, daß es das genaue Gegenteil der These Sartres illustriert: das Beispiel des jungen Mannes in *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, der hin- und hergerissen wird zwischen den Alternativen, entweder bei seiner kränkelnden Mutter zu bleiben oder wegzugehen, um sich der Résistance anzuschließen. Sartres Behauptung ist die, daß es keinen Weg gibt, um auf der Grundlage von Vernunft oder unter Berufung auf eine Art von übergreifenden Erwägungen als Schiedsrichter zwischen diesen beiden starken Ansprüchen auf seine moralische Loyalität zu entscheiden. Welche Richtung er auch immer einschlägt, er muß die Frage durch eine radikale Wahl entscheiden.

Sartres Schilderung des Dilemmas ist sehr beeindruckend. Was sie jedoch plausibel macht, ist genau das, was seine Position untergräbt. Wir sehen hier ein quälendes moralisches Dilemma, weil der junge Mann mit zwei starken moralischen Ansprüchen konfrontiert ist. Auf der einen Seite wird seine kränkelnde Mutter wahrscheinlich sterben, wenn er sie verläßt, und zwar in der furchtbaren Sorge, nicht zu wissen, ob ihr Sohn noch am Leben ist; auf der anderen Seite der Ruf seines Vaterlands, das vom Feind erobert und verwüstet wurde, und nicht nur der Ruf seines Vaterlands, denn der Feind zerstört die gesamten Grundlagen zivilisierter und ethischer Beziehungen zwischen den Menschen. In der Tat ein grausames Dilemma. Aber es ist nur deshalb ein Dilemma, weil die Ansprüche selbst nicht durch radikale Wahl zustande kamen. Wären sie das, dann würde sich der quälende Charakter der Lage auflösen, denn das würde bedeuten, daß der junge Mann das Dilemma jederzeit beseitigen könnte, indem er einfach einen der rivalisierenden Ansprüche für überholt und unwirksam erklärte. Wenn allerdings moralische Ansprüche durch radikale Wahl zustande kommen, dann könnte der junge Mann in ein quälendes Dilemma geraten, ob er eine Tüte Eiskrem holen gehen sollte, und er könnte wiederum entscheiden, dies nicht zu tun.

Die Existenz moralischer Dilemmata ist kein Argument gegen die Auffassung, daß Wertungen nicht auf radikaler Wahl beruhen. Warum sollte es nämlich überraschend sein, daß die Wertungen, denen wir zustimmen genötigt sind, einander in manchen Situationen widersprechen, sogar quälend widersprechen? Ich möchte behaupten, daß umgekehrt moralische Dilemmata im Rahmen einer Theorie radikaler Wahl nicht begriffen werden können.

Nun hat der junge Mann in diesem hypothetischen Falle die Angelegenheit durch radikale Wahl zu entscheiden. Er muß sich einfach zwischen der Résistance und dem Zuhausebleiben bei seiner Mutter entscheiden. Er verfügt über keine Sprache, in der der Vorrang der einen Alternative gegenüber der anderen artikuliert werden könnte. Tatsächlich besitzt er noch nicht einmal ein Gefühl für die Überlegenheit der einen Alternative gegenüber der anderen, sie erscheinen ihm völlig inkommensurabel. Er stürzt sich einfach in eine Richtung.

Dies ist ein völlig verständlicher Sinn von radikaler Wahl. Stellen wir uns dann jedoch vor, dies auf alle Fälle moralischen Handelns auszudehnen. Wenden wir es an auf den Fall, in dem ich eine kränkelnde Mutter habe und keine konkurrierenden Verpflichtungen. Bleibe ich bei ihr oder mache ich Urlaub an der Riviera? Kein Zweifel, daß ich bleiben sollte. Natürlich kann es sein, daß ich nicht bleibe. In diesem Sinne steht auch eine "radikale Wahl" offen: zu tun, was wir sollten oder es nicht zu tun (obgleich ich hier alle möglichen Arten von Rationalisierungen dafür vorbringen könnte, daß ich an die Côte d'Azur fahre: ich schulde es mir, schließlich habe ich mich all die Jahre treu um sie gekümmert, während all meine Brüder und Schwestern weggelaufen sind usw.). Die Frage ist

jedoch die, ob wir die Bestimmung dessen, was wir hier tun sollten, so interpretieren können, daß sie aus einer radikalen Wahl hervorgeht.

Wie würde dies aussehen? Nehmen wir an, ich würde mit den beiden Alternativen konfrontiert, entweder bei meiner Mutter zu bleiben oder in den Süden zu fahren. Auf der Ebene radikaler Wahl sind diese Alternativen nicht kontrastiv charakterisiert, das heißt, es ist nicht die eine Alternative der Pfad der Pflicht und die andere der selbstsüchtiger Maßlosigkeit.

Diese kontrastive Beschreibung wird durch radikale Wahl erzeugt. Worin besteht diese Wahl? Nun, ich könnte die beiden Möglichkeiten abwägen und dann einfach feststellen, daß ich lieber die eine als die andere verwirklichen würde. Aber dies führt uns an die Grenze, wo die Wahl in Nicht-Wahl übergeht. Wähle ich wirklich, wenn ich einfach anfangs, eine der Alternativen zu realisieren? Und vor allem, diese Art von Lösung hat keinen Platz für das Urteil "Ich schulde es meiner Mutter zu bleiben", von dem wir hoffen, daß es das Ergebnis der Wahl sein wird.

Was heißt es, daß dieses Urteil aus einer radikalen Wahl hervorgeht? Jedenfalls nicht, daß beim Abwägen der Alternativen die Überzeugung immer stärker würde, daß dieses Urteil *richtig* ist, denn dies wäre keine Beschreibung einer radikalen Wahl, sondern eher der Einsicht, daß hierin unsere Verpflichtung besteht. Diese Darstellung würde Verpflichtungen nicht als Ergebnis einer radikalen Wahl, sondern als Ergebnis einer bestimmten Sicht unserer moralischen Situation betrachten. Diese Wahl wäre begründet. Was bedeutet es dann für eine radikale Wahl, in dieses Urteil zu münden? Handelt es sich einfach darum, daß ich selbst unwillkürlich dahin gelange, dem Urteil zuzustimmen, so wie ich im vorherigen Absatz dahin gelangte, eine der beiden Handlungen auszuführen? Aber welche Bedeutung hat dann dieses "dem Urteil zustimmen"? Ich kann sicherlich spontan dahin gelangen, zu sagen "ich schulde es meiner Mutter", aber das ist etwas anderes als diesem Urteil zuzustimmen. Ich kann plötzlich überzeugt sein: "ich schulde es meiner Mutter", aber welche Gründe gibt es dann dafür, dies als eine Wahl zu begreifen?

Damit wir von einer Wahl sprechen können, dürfen wir uns nicht einfach auf einer der beiden Seiten befinden. Wir müssen in gewissem Sinne die Anziehungskraft beider Alternativen spüren und uns für eine von ihnen entscheiden. Welche Art von Anziehungskraft üben jedoch die Alternativen hier aus? Was mich an die Côte d'Azur zieht, ist vielleicht unproblematisch genug, aber das, was mich dazu drängt, bei meiner Mutter zu bleiben, kann nicht die Überzeugung sein, daß ich es ihr schuldig bin, denn das muß *ex hypothesi* aus der Wahl hervorgehen. Es kann nur ein *De-facto*-Wunsch sein, wie mein Wunsch nach Sonne und Meer an der Côte d'Azur. Aber dann ist die Wahl hier vom gleichen Typus wie die Wahl zwischen den beiden genannten Arten von Urlaub. Ich spüre die Anziehungskraft dieser beiden inkommensurablen Alternativen, und nachdem ich sie gegeneinander abgewägt habe, stelle ich fest, daß die eine das Übergewicht zu bekommen beginnt, mich stärker anzieht. Oder vielleicht widersetzt sich die Angelegenheit hartnäckig einer Lösung, und ich sage mir: "Zum Teufel, ich bleibe".

Der der radikalen Wahl verpflichtete Handelnde muß, wenn er überhaupt wählt, wie jemand wählen, der bloß abwägt. Und dies bedeutet, daß er nicht wirklich stark werten kann. Denn all seine vermeintlich starken Wertungen entstammen bloßem Abwägen. Die Anwendung einer kontrastiven Sprache, die eine Präferenz artikulierbar macht, beruht auf einem *fiat*, einer Wahl zwischen inkommensurablen Möglichkeiten. Dann jedoch wäre die Anwendung einer kontrastiven Sprache in einer wichtigen Hinsicht bloßer Schein. Denn der Voraussetzung zufolge würde die Erfahrung, auf der die Anwendung beruhte, angemessener als eine Präferenz angesichts inkommensurabler Alternativen charakterisiert. Die grundlegende Erfahrung, durch die diese Sprache gerechtfertigt werden sollte, wäre in der Tat die eines bloßen abwägenden, nicht eines

stark wertenden Akteurs. Denn das, was ihn dazu veranlaßt, die eine Alternative als höher oder wertvoller zu bezeichnen, ist – wiederum der Voraussetzung zufolge – nicht, daß dies in seiner Wahrnehmung so erscheint, denn dann wären seine Wertungen Urteile, nicht Wahlen; es handelt sich vielmehr darum, daß er sich genötigt sah, sich in Anbetracht der Attraktivität beider Alternativen eher für die eine als für die andere zu entscheiden.

Selbstverständlich jedoch wäre selbst diese Darstellung der Wahlsituation für einen Theoretiker radikaler Wahl nicht akzeptabel. Er würde die Angleichung dieser Art von Wahl an Entscheidungen wie die, ob ich im Urlaub in den Süden oder in den Norden fahre, verwerfen. Denn diese Wahlen sollen kein schlichtes Registrieren meiner Präferenzen sein, sondern radikale Wahlen. Was aber ist eine radikale Wahl, wenn sie nicht einmal im Registrieren von Präferenzen besteht? Nun, es kann sein, daß ich einfach entscheide, mich einfach auf die eine Seite schlage statt auf die andere. Ich sage einfach "zum Teufel, ich bleibe". Aber das kann ich selbstverständlich auch tun im Falle der Wahl zwischen den verschiedenen Weisen, den Urlaub zu verbringen, wo ich mir beispielsweise nicht darüber klar werden kann, welche von ihnen vorzuziehen ist. Dies unterscheidet die beiden Fälle nicht.

Vielleicht berücksichtige ich in Fällen radikaler Wahl überhaupt keine Präferenzen. Dies bedeutet nicht, daß ich zu erkennen versuche, welche Alternative ich vorziehe, und dabei zu keinem Ergebnis gelange und mich dann einfach auf die eine oder die andere Seite schlage, sondern vielmehr, daß diese Art von Wahl nicht mit Rücksicht auf Präferenzen getroffen wird. Aber mit Rücksicht worauf wird sie dann getroffen? Hier stoßen wir auf eine Inkohärenz. Eine Wahl, die nicht mit Rücksicht auf etwas getroffen wird, ohne daß der Handelnde sich zur einen oder zur anderen Alternative hingezogen fühlt, oder bei der er eine solche Neigung völlig unbeachtet läßt: ist dies noch eine Wahl? Worum könnte es sich handeln? Nun, der Handelnde ergreift plötzlich eine der Alternativen. Aber das könnte er auch aus einer entsprechenden Geistesabwesenheit heraus tun. Was macht dies zu einer Wahl? Es muß etwas mit dem zu tun haben, woraus nach seiner Auffassung dieser Akt hervorgeht. Was jedoch könnte das sein? Könnte es sein, daß er so etwas denkt wie "ich muß mich für eine der beiden entscheiden, ich muß mich für eine der beiden entscheiden", und dies wie im Fieber wiederholt? Sicherlich nicht. Vielmehr muß der Handelnde die Alternativen abwägen, muß auf irgendeine Weise ihre Erwünschtheit abwägen, und die Wahl muß auf irgendeine Weise damit verknüpft sein. Vielleicht urteilt er, daß nach allen Kriterien A wünschenswerter ist, und wählt dann B. Aber wenn dies eine Wahl ist und nicht bloß ein unerklärliches Tun, dann muß es von etwas ähnlichem begleitet werden wie: "verdammte, warum sollte ich mich immer an die Regeln halten, ich nehme B", oder vielleicht spürte er plötzlich, daß er in Wirklichkeit B wollte. In jedem Fall bezieht sich seine Wahl deutlich auf seine Präferenz, wie plötzlich oder aus welcher Umkehrung der Kriterien auch immer sie entstehen mag. Eine Wahl jedoch, die letztlich ohne jeden Bezug zur Erwünschtheit der Alternativen wäre, wäre nicht als Wahl verstehbar.

Die Theorie radikaler Wahl ist in der Tat zutiefst inkohärent, denn sie will sowohl starke Wertung als auch radikale Wahl beibehalten. Sie will starke Wertungen haben und dennoch deren Status als Urteile leugnen. Und das Ergebnis ist, daß sie sich bei näherem Hinblicken auflöst. Anstatt ihre Kohärenz zu wahren, verwandelt sich die Theorie radikaler Wahl in Wirklichkeit in etwas völlig anderes. Entweder nehmen wir die Überlegungen von der Art, wie sie bei unseren moralischen Entscheidungen eine Rolle spielen, ernst, und dann sind wir gezwungen, anzuerkennen, daß diese zum größten Teil Wertungen sind, die nicht aus radikaler Wahl hervorgehen; oder aber wir versuchen, unsere radikale Wahl um jeden Preis von allen solchen Wertungen frei zu halten, jedoch

handelt es sich nicht länger um eine Wahl zwischen starken Wertungen, sie wird zu einem bloßen Ausdruck von Präferenzen, und wenn wir noch weiter gehen und sie sogar als unabhängig von unseren *De-facto*-Präferenzen begreifen wollen, dann landen wir letztlich bei einem kriterienlosen unvermittelten Sprung, der überhaupt nicht mehr als Wahl beschrieben werden kann.

Tatsächlich wahrt die Theorie den Anschein von Plausibilität, indem sie insgeheim jenseits des Bereichs radikaler Wahl starke Wertung voraussetzt, und dies in zweierlei Hinsicht.

Erstens besteht die wirkliche Antwort auf unseren Versuch, radikale moralische Wahl an die bloße Präferenz des einfachen Abwägens anzugleichen, darin, daß die Wahlsituationen, die die Theorie behandelt, grundlegende und fundamentale Probleme betrifft, wie die erwähnte Wahl des jungen Mannes zwischen seiner Mutter und der Résistance. Diese Probleme jedoch sind grundlegend und fundamental aufgrund der radikalen Wahl, ihre Bedeutsamkeit bestimmt sich oder offenbart sich durch eine Wertung, die ihrerseits konstatiert und nicht gewählt wird. Die eigentliche Überzeugungskraft der Theorie radikaler Wahl kommt aus dem Gefühl, daß es unterschiedliche moralische Perspektiven gibt, daß es, wie wir im vorigen Abschnitt feststellten, eine Vielzahl moralischer Vorstellungen gibt, zwischen denen eine Entscheidung sehr schwierig zu sein scheint. Wir können zu der Schlußfolgerung gelangen, daß die einzige Weise, zwischen ihnen zu entscheiden, in der Art von radikaler Wahl besteht, wie sie der junge Mann zu treffen hatte.

Und dies führt nun umgekehrt zu einer zweiten starken Wertung jenseits des Bereichs der Wahl. Wenn die Lage des Menschen so beschaffen ist, dann ist es offensichtlich ehrlicher, klarsichtiger, weniger konfus und selbstillusionierend, sich dessen bewußt zu sein und die volle Verantwortung für die radikale Wahl zu übernehmen. Die Haltung des "guten Glaubens" steht höher, und dies nicht aufgrund radikaler Wahl, sondern dank unserer Beschreibung der Situation des Menschen, innerhalb deren der radikalen Wahl ein so entscheidender Platz zukommt. Angenommen, dies ist die moralische Situation des Menschen, dann ist es ehrlicher, mutiger und verkörpert mehr Selbsterkenntnis und somit eine höhere Lebensweise, die Klarheit zu wählen, anstatt die eigenen Wahlentscheidungen hinter dem angeblichen Wesen der Dinge zu verbergen, vor der eigenen Verantwortlichkeit zu fliehen um den Preis einer Selbstlüge, einer tiefen Zweideutigkeit des Selbst. Wenn wir erkennen, was die Theorie radikaler Wahl plausibel macht, dann erkennen wir, daß starke Wertung in unserer Konzeption des Handelnden und seiner Erfahrung zwangsläufig eine Rolle spielt, und dies, weil sie mit unserer Vorstellung des Selbst verbunden ist. Somit schleicht sie sich sogar dort wieder ein, wo man sie ausgeschlossen zu haben glaubt.

2 Wir können dies aus einem anderen Blickwinkel erkennen, wenn wir einen anderen Weg betrachten, die Unangemessenheit der Theorie radikaler Wahl nachzuweisen. Ich erwähnte im letzten Abschnitt, daß Handelnde, die starke Wertungen vornehmen, als tief bezeichnet werden können, weil das, was für sie ausschlaggebend ist, nicht nur die gewünschten Ziele, sondern auch ihre Lebensweise, ihre Natur als Handelnde umfaßt. Dies ist eng mit der Vorstellung von Identität verknüpft.

Mit "Identität" meine ich diejenige Verwendungsweise des Begriffs, von der wir Gebrauch machen, wenn wir davon sprechen, "seine Identität zu finden" oder eine "Identitätskrise" zu durchleben. Nun wird unsere Identität durch unsere fundamentalen Wertungen definiert. Die Antwort auf die Frage "Was ist meine Identität?" kann nicht durch irgendeine Liste von Eigenschaften aus anderen Bereichen gegeben werden, etwa durch eine Beschreibung meiner physischen Verfassung, meiner Herkunft, meines Hintergrunds, meiner Fähigkeiten usw. Sie alle können für meine Identität eine Rolle spielen, aber nur, wenn sie in einer bestimmten Weise übernommen werden. Wenn für mich



die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie von entscheidender Bedeutung ist, wenn ich stolz darauf bin und glaube, daß sie mir die Mitgliedschaft in einer bestimmten Klasse von Menschen verleiht, von denen ich glaube, daß sie sich durch bestimmte Qualitäten auszeichnen, die ich selbst an mir als Handelndem sehr hoch bewerte und die mir aufgrund dieses Hintergrunds zuwachsen, dann wird diese Zugehörigkeit Teil meiner Identität sein. Dies wird sich verstärken, wenn ich glaube, daß die moralischen Qualitäten der Menschen in großem Umfang von ihrem Hintergrund abhängen, so daß ein Sich-gegen-den-eigenen-Hintergrund-Richten bedeutete, sich selbst in einer wesentlichen Hinsicht abzulehnen.

So ist meine Abstammung Teil meiner Identität, weil sie mit bestimmten Eigenschaften verknüpft ist, die ich schätze, oder weil ich glaube, daß ich diese Qualitäten schätzen muß, da sie ein integraler Bestandteil meiner selbst sind, so daß ihre Ablehnung bedeuten würde, mich selbst abzulehnen. In jedem Falle ist das Konzept der Identität verknüpft mit dem bestimmter starker Wertungen, die untrennbar mit mir verbunden sind. Dies ist entweder der Fall, weil ich mich selbst aufgrund meiner starken Wertungen als jemand begreife, der diese Überzeugungen aufgrund seines Wesens besitzt, oder aber weil ich erkenne, daß bestimmte meiner sonstigen Eigenschaften nur möglich sind aufgrund einer Art starker Wertung durch mich selbst, weil diese Eigenschaften so entscheidend das berühren, was mich als Handelnden ausmacht, das heißt, als ein stark wertendes Wesen, daß ich sie nicht allesamt vollständig zurückweisen kann. Denn dann würde ich mich selbst zurückweisen, wäre innerlich zerrissen und folglich unfähig zu wirklich authentischer Wertung.

Unsere Identität ist daher durch bestimmte Wertungen definiert, die untrennbar mit uns als Handelnden verknüpft sind. Würden wir dieser Wertungen beraubt, so wären wir nicht länger wir selbst. Damit meinen wir nicht, daß wir in dem trivialen Sinne anders wären, daß wir andere Eigenschaften hätten als die, die wir jetzt haben – dies wäre tatsächlich nach jeder noch so kleinen Veränderung der Fall –, sondern daß wir in diesem Fall insgesamt die Möglichkeit verlieren würden, ein Handelnder zu sein, der wertet. Unsere Existenz als Personen und damit unsere Fähigkeit, als Personen an bestimmten Wertungen festzuhalten, würde außerhalb des Horizonts dieser wesentlichen Wertungen unmöglich, wir würden als Personen zerbrechen, wären unfähig, Personen im vollen Sinne zu sein.

Wenn ich daher durch Folter oder Gehirnwäsche gezwungen würde, diejenigen Überzeugungen aufzugeben, die meine Identität definieren, dann wäre ich zerstört, dann wäre ich nicht länger ein Subjekt, das imstande ist, zu wissen, wo es steht und welche Bedeutung die Dinge für es besitzen, ich würde einen schrecklichen Zusammenbruch genau der Fähigkeiten erleiden, die mich als Handelnden definieren. Oder wenn ich, um das andere Beispiel zu nehmen, irgendwie dazu gebracht würde, meine Familie zu verleugnen, dann wäre ich als Person verkrüppelt, denn ich würde einen Großteil dessen verleugnen, aus dem heraus ich die Bedeutung der Dinge für mich bewerte und bestimme. Eine solche Verleugnung würde sowohl in sich selbst inauthentisch sein als auch mich unfähig machen zu sonstigen authentischen Wertungen.

Der Begriff der Identität verweist uns auf gewisse Wertungen, die wesentlich sind, weil sie den unerläßlichen Horizont oder die Grundlage bilden, von wo aus wir als Personen reflektieren und werten. Diesen Horizont zu verlieren oder nicht gefunden zu haben, bedeutet in der Tat eine schreckliche Erfahrung von Auflösung und Verlust. Deshalb können wir von einer Identitätskrise sprechen, wenn wir nicht mehr im Griff haben, wer wir sind. Ein Subjekt entscheidet und handelt aus bestimmten grundlegenden Wahlen heraus.

Das gerade ist es, was innerhalb der Theorie radikaler Wahl nicht möglich ist. Der Akteur der radikalen Wahl hätte im Augenblick der Wahl *ex hypothesi* keinen Werthorizont. Er wäre völlig ohne

Identität. Er wäre eine Art ausdehnungsloser Punkt, ein bloßer Sprung ins Leere. So etwas jedoch ist eine Unmöglichkeit oder könnte vielmehr nur die Beschreibung der allerschrecklichsten mentalen Entfremdung sein. Das Subjekt radikaler Wahl ist eine weitere Manifestation jener immer wiederkehrenden Figur, die unsere Kultur zu realisieren trachtet – das entkörperlichte Ego, das Subjekt, das alles Sein objektivieren kann, einschließlich seines eigenen Seins, und das in radikaler Freiheit wählen kann. Aber dieses Versprechen des totalen Selbstbesitzes bedeutet in Wahrheit den totalen Selbstverlust.

3 Welchen Sinn können wir dann der Verantwortlichkeit des Handelnden zusprechen, wenn wir uns nicht in Begriffen radikaler Wahl beschreiben lassen? Müssen wir folgern, daß wir nicht in irgendeinem Sinne für unsere Wertungen verantwortlich sind?

Ich glaube nicht. Denn es gibt einen anderen Sinn, in dem wir verantwortlich sind. Unsere Wertungen sind nicht gewählt. Im Gegenteil, sie sind Artikulationen unserer Auffassung davon, was wertvoll ist, höher, ausgeglichener oder befriedigender usw. Als *Artikulationen* jedoch bieten sie uns einen anderen Ansatzpunkt für den Begriff der Verantwortung. Untersuchen wir dies.

Ein Großteil unserer Motivation – unserer Wünsche, Bestrebungen und Wertungen – ist nicht einfach gegeben. Wir formulieren sie in Worten oder Bildern. Tatsächlich müssen unsere Wünsche und Bestrebungen aufgrund der Tatsache, daß wir sprachbegabte Tiere sind, auf die eine oder andere Weise artikuliert werden.

Daher werden wir nicht einfach von psychischen Kräften bewegt, die der Wirkungsweise der Schwerkraft oder des Elektromagnetismus analog wären, die wir als unmittelbar gegeben betrachten können, sondern vielmehr durch psychische "Kräfte"<sup>10</sup>, die in einer bestimmten Weise artikuliert oder interpretiert sind.

Nun sind diese Artikulationen nicht einfach Beschreibungen, wenn wir damit die Charakterisierung eines völlig unabhängigen Gegenstands meinen, das heißt eines Gegenstands, der durch die Beschreibung weder in dem, was er ist, noch in dem Grade oder in der Weise seiner Erkennbarkeit für uns verändert wird. In diesem Sinne ist meine Charakterisierung dieses Tisches als braun oder dieser Bergkette als gezackt eine einfache Beschreibung.

Im Gegensatz hierzu stellen Artikulationen Versuche dar, etwas zu formulieren, das anfangs unvollständig, konfus oder schlecht formuliert ist. Diese Art der Formulierung oder Reformulierung jedoch läßt ihren Gegenstand nicht unverändert. Etwas eine bestimmte Artikulation zu verleihen bedeutet, unser Verständnis von dem zu formen, was wir wünschen oder was wir in einer bestimmten Weise für wichtig halten.

Nehmen wir den erwähnten Fall des Mannes, der gegen seine Fettleibigkeit kämpft und dem man sagt, er solle es eher als eine rein quantitative Frage der größeren Befriedigung betrachten denn als ein Problem der Würde und der Entwürdigung. Als Resultat dieses Wandels verändert sich sein innerer Kampf selbst und stellt nunmehr eine ganz andere Erfahrung dar.

Die einander entgegengesetzten Motivationen – das Verlangen nach Sahnetorte und die Unzufriedenheit mit sich selbst ob solcher Unbeherrschtheit –, die hier die "Gegenstände" der Neubeschreibung sind, sind nicht im skizzierten Sinne unabhängig. Wenn der Betreffende dahin

---

<sup>10</sup> Ich setze den Ausdruck hier in Anführungszeichen, da die zugrundeliegende Motivation, die wir hier in Begriffen psychischer "Kräfte" oder "Triebe" beschreiben wollen, nur durch die Interpretation von Verhalten oder von Gefühlen zugänglich ist. Es ist hier schwer, die Grenze zwischen Metapher und grundlegender Theorie zu ziehen. Vgl. Paul Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1974, sowie meinen Artikel "Force et sens" in: G. Madison (Hg.), *Sens et Existence*, Paris 1975.

gelangt, die neue Interpretation seines Wunsches, sich selbst zu beherrschen, zu akzeptieren, dann hat sich dieser Wunsch selbst verändert. Gewiß läßt sich auf einer bestimmten Ebene sagen, daß beide Interpretationen dasselbe Ziel haben, nämlich daß der Handelnde aufhört, Sahnetorte zu essen, aber da dies nicht länger als Streben nach Würde und Selbstachtung begriffen wird, hat sich dieses Ziel in eine Motivation ganz anderer Art verwandelt.

Natürlich versuchen wir sogar hier oft die Identität der Gegenstände aufrechtzuerhalten, die einer Neubeschreibung unterzogen werden – so tief ist das übliche deskriptive Modell verankert. Wir könnten uns den Wandel im Sinne irgendeines unreifen Gefühls der Scham und der Erniedrigung vorstellen, von dem sich der Wunsch, der übertriebenen Genußsucht zu widerstehen, befreit, der sich nunmehr einfach an dem rationalen Ziel zunehmender Gesamtbefriedigung orientiert. Auf diese Weise könnten wir den Eindruck aufrechterhalten, daß die Elemente nur neu arrangiert werden, aber dieselben bleiben. Bei näherem Hinblick jedoch erkennen wir, daß auch bei dieser Deutung der Sinn von Scham nicht durch den Wandel hindurch mit sich selbst identisch bleibt. Er zerstreut sich vollständig oder wird zu etwas ganz Verschiedenem.

Wir können daher sagen, daß unsere Selbstinterpretationen teilweise für unsere Erfahrung konstitutiv sind. Es kann nämlich sein, daß eine veränderte Beschreibung unserer Motivationen untrennbar mit einer Veränderung dieser Motivation selbst verknüpft ist. Die Behauptung dieses Zusammenhangs bedeutet nicht, eine kausale Hypothese aufzustellen: sie besagt nicht, daß wir unsere Beschreibungen ändern und daß sich dann *als Resultat* unsere Situationserfahrung ändert. Es handelt sich eher darum, daß bestimmte Erfahrungsmodi ohne bestimmte Selbstbeschreibungen nicht möglich sind. Die besondere Qualität der Erfahrung im Falle der Fettleibigkeit, wo ich die Alternative rein als Nutzenbalance betrachte, wo ich von der Drohung der Erniedrigung und der Selbstverachtung befreit bin, ist nicht möglich, ohne daß ich die beiden rivalisierenden Wünsche auf diese "deflationäre" Weise charakterisiere, als zwei unterschiedliche Arten des Nutzens. Diese deflationäre Beschreibung ist Teil der objektivierenden, kalkulierenden Weise, in der ich jetzt die Wahl begreife. Wir können sagen, daß sie für diese Erfahrung "konstitutiv" ist, und dies ist der Begriff, den ich für diese Beziehung verwenden werde.

Der Umstand jedoch, daß Selbstinterpretationen erfahrungskonstitutiv sind, sagt noch nichts darüber aus, wie der Wandel sowohl der Beschreibungen als auch der Erfahrung zustande kommt. Es hat tatsächlich den Anschein, als könnte Wandel auf zwei unterschiedliche Weisen zustandekommen. Unter bestimmten Umständen werden wir – allein oder im Austausch mit anderen – zum Nachdenken veranlaßt und können uns dadurch gelegentlich zu einer neuen Erkenntnis unserer Lage durchringen und folglich zu einem Wandel unserer Erfahrungen gelangen. Auf einer grundsätzlicheren Ebene jedoch hat es den Anschein, daß bestimmte Beschreibungen von Erfahrungen für manche Menschen aufgrund des Charakters ihrer Erfahrungen inakzeptabel oder unverständlich sind. Für jemanden, der den Kampf gegen seine Fettleibigkeit sehr stark in Kategorien der Erniedrigung begreift, erscheinen die "deflationären" Beschreibungen als eine üble Travestie, eine schamlose Umgehung der moralischen Wirklichkeit – so wie wir etwa auf die Verschleierung politischer Verbrechen durch eine Orwellsche Sprache reagieren, etwa auf die Umbenennung von Massenmord in "Endlösung".

Daß Beschreibung und Erfahrung in diesem konstitutiven Verhältnis zueinander stehen, läßt kausale Einflüsse in beide Richtungen zu: manchmal kann uns dies ermöglichen, unsere Erfahrungen dadurch zu verändern, daß wir zu neuen Einsichten gelangen; darüber hinaus jedoch definiert dies im wesentlichen Einsichten durch die tief verankerte Form der Erfahrung für uns.

Aufgrund dieser konstitutiven Beziehung sind unsere Beschreibungen unserer Motivationen und unsere Versuche, zu formulieren, was wir für uns für wichtig halten, nicht einfach Beschreibungen, da ihre Gegenstände nicht völlig unabhängig sind. Und dennoch sind sie ebensowenig entsprechend dem Prinzip des "anything goes" völlig willkürlich. Es gibt mehr oder weniger adäquate, mehr oder weniger aufrichtige, eher zur Selbsterkenntnis oder eher zur Selbsttäuschung tendierende Interpretationen. Aufgrund dieser doppelten Tatsache, weil eine Artikulation *falsch* sein kann und dennoch dasjenige prägt, in bezug auf das sie falsch ist, glauben wir manchmal, daß falsche Artikulationen zu einer Verzerrung der betreffenden Realität führen. Wir sprechen nicht einfach von Irrtum, sondern ebenso von Illusion oder Verblendung.

Wir könnten dies wie folgt ausdrücken. Unsere Versuche, das zu formulieren, was wir für wichtig halten, streben ähnlich wie Beschreibungen danach, etwas wahrheitsgetreu wiederzugeben. Dasjenige jedoch, das sie sich wahrheitsgemäß wiederzugeben bemühen, ist nicht ein unabhängiges Objekt, das einen bestimmten Evidenzgrad und einen bestimmten Evidenztypus aufweist, sondern vielmehr ein größtenteils unartikulierte Gefühl von dem, was von entscheidender Bedeutung ist. Eine Artikulation dieses "Objekts" führt dazu, es zu etwas anderem zu machen als dem, was es zuvor war.

Und aus dem gleichen Grunde läßt eine neue Artikulation ihren "Gegenstand" für uns nicht in derselben Weise oder in demselben Maße klar oder unklar. Indem sie ihn formt, macht sie ihn auf neue Weise zugänglich oder unzugänglich. Dies wird in der Tat durch das Beispiel des Mannes, der gegen Fettleibigkeit kämpft, sehr gut illustriert.

Nun berühren unsere Artikulationen, gerade weil sie teilweise ihre Gegenstände formen, unsere Verantwortlichkeit in einer Weise, in der bloße Beschreibungen dies nicht tun. Dies geschieht auf zwei miteinander verknüpfte Arten, die den beiden erwähnten Richtungen kausaler Beeinflussung entsprechen.

Erstens wird, da unsere Einsicht in unsere eigenen Motivationen und in das, was wichtig und bedeutsam ist, häufig durch die Form unserer Erfahrung beschränkt ist, das Unvermögen, eine bestimmte Einsicht zu begreifen oder den entscheidenden Punkt irgendeines angebotenen moralischen Ratschlags zu erkennen, oftmals als ein Urteil über den Charakter der betreffenden Person aufgefaßt. Eine unsensible Person oder ein Fanatiker können nicht erkennen, was sie anderen antun, die Leiden, die sie anderen zufügen. Beide können beispielsweise nicht sehen, daß diese Tat ein schwerer Affront gegen das Ehrgefühl eines anderen ist oder vielleicht dessen Wertgefühl zutiefst untergräbt. All unsere Vorhaltungen können ihnen nichts anhaben.

Sie können uns nicht zuhören, da sie in sich selbst jedwede Empfänglichkeit für Fragen der Ehre oder vielleicht für das Gefühl persönlichen Wertes abblocken, und dies könnte wiederum mit ihren früheren Erfahrungen zusammenhängen. Diese früheren Erfahrungen sind für den Zustand ihrer jeweiligen gegenwärtigen Erfahrung verantwortlich, in der diese Probleme als trügerisch und bedeutungslos erscheinen, und dieser gegenwärtige Zustand macht es ihnen unmöglich, die Einsichten zuzulassen, die wir ihnen nahezubringen versuchen. Sie können sie nicht anerkennen, ohne daß ihre ganze Haltung diesen Dingen gegenüber zerbröckelte, und diese Einstellung ist für sie möglicherweise von großer Wichtigkeit.

In Fällen dieser Art jedoch betrachten wir die Grenzen der Einsicht eines Menschen als ein Urteil über ihn. Auf Grund dessen, was er geworden ist – vielleicht wirklich in Reaktion auf irgendeinen schrecklichen Druck oder eine Schwierigkeit, aber dennoch aufgrund dessen, was er geworden ist – , kann er bestimmte Dinge nicht sehen, kann die Pointe bestimmter Beschreibungen von Erfahrungen nicht begreifen. Wir sollten hier nicht in dem Sinne von "Verantwortlichkeit" sprechen,

in dem wir sie Menschen nur in bezug auf diejenigen Handlungsfolgen zusprechen, die sie aktuell herbeiführen oder vermeiden können. Und selbst wenn wir in Betracht ziehen, was der Handelnde in der Vergangenheit hätte anders machen können, kann die Verantwortlichkeit in diesem Sinne sehr abgeschwächt sein, wenn Menschen beispielsweise durch wirklich quälende frühe Erfahrungen gezeichnet wurden.

In einem anderen Sinne von "Verantwortlichkeit" jedoch, der älter ist als unsere moderne Vorstellung von moralischem Handeln, halten wir diese Menschen insofern für verantwortlich, als wir sie moralisch beurteilen auf der Grundlage dessen, was sie sehen oder nicht sehen. So daß ein Mensch über sich selbst das Urteil sprechen kann, indem er seine aufrichtig vertretene Auffassung vom Wesen der Erfahrung äußert, die er oder andere durchleben, oder von dem, was für ihn wichtig ist oder was er für die Menschen im allgemeinen als wichtig ansieht.

Dies ist ein Gesichtspunkt, unter dem wir die Menschen für verantwortlich für ihre Wertungen halten, ein Gesichtspunkt, der nichts mit der Theorie radikaler Wahl zu tun hat. Wir halten uns jedoch für unsere Wertungen auch in einem unmittelbaren "modernen" Sinne für verantwortlich.

Dies hat mit der anderen Richtung kausaler Beeinflussung zu tun, derzufolge wir uns und unsere Erfahrungen manchmal aufgrund neuer Einsichten ändern können. Jedenfalls wären unsere Wertungen stets anfechtbar. Auf Grund des Tiefencharakters des Selbst sind unsere Wertungen Artikulationen von Einsichten, die häufig einseitig, dunkel und unzuverlässig sind. Sie sind jedoch noch anfechtbarer, wenn wir bedenken, daß diese Einsichten häufig durch die Unvollkommenheiten unseres Charakters verzerrt sind. Aus diesen beiden Gründen läßt jede Wertung Raum für Neubewertung.

Verantwortlichkeit fällt uns in dem Sinne zu, daß es stets möglich ist, daß eine neue Einsicht meine Wertung und somit sogar mich selbst zum Besseren ändern kann. So daß ich innerhalb der Grenzen meiner Fähigkeit, mich selbst auf der Grundlage neuer Einsicht zu verändern, innerhalb der Grenzen der ersten Richtung kausaler Einwirkung im ganz direkten "modernen" Sinne verantwortlich bin für meine Wertungen.

Was wir über die Anfechtbarkeit von Wertungen sagten, trifft um so nachdrücklicher auch auf unsere grundlegendsten Wertungen zu, die die Kategorien liefern, aus denen die weniger grundlegenden gebildet sind. Es sind die Wertungen, die meine Identität in dem im vorherigen Abschnitt beschriebenen Sinne beeinflussen. Dort sprach ich vom Selbst, das eine Identität besitzt, die in Kategorien bestimmter wesentlicher Wertungen definiert ist, die den Horizont oder die Grundlage der sonstigen Wertungen liefern, die wir treffen.

Nun sind genau diese tiefsten Wertungen diejenigen, die am wenigsten klar, am wenigsten artikuliert, die am leichtesten Illusionen und Verzerrungen ausgesetzt sind. Es sind diejenigen, die dem, was ich als Subjekt bin, am nächsten stehen, in dem Sinne, daß ich, ihrer beraubt, mich als Person auflösen würde, die zu denen gehören, über die man sich am schwersten klar werden kann. Daher kann stets die Frage gestellt werden: sollte ich meine fundamentalsten Wertungen umwerten? Habe ich wirklich verstanden, was für meine Identität wesentlich ist? Habe ich das, was ich als höchste Weise des Lebens empfinde, wahrheitsgemäß bestimmt?

Nun wird eine Umwertung dieser Art radikal sein, jedoch nicht im Sinne radikaler Wahl, demzufolge wir ohne Kriterien wählen, sondern vielmehr in dem Sinne, daß unsere Neubetrachtung so erfolgt, daß im Prinzip keine Formulierungen als unrevidierbar angesehen werden.

Was für uns von grundlegender Bedeutung ist, besitzt bereits eine Artikulation, eine Vorstellung von einer bestimmten Lebensweise, die höher steht als andere, oder der Glaube, daß eine bestimmte Sache es am meisten wert ist, daß man ihr dient, oder ein Gefühl, daß die

Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft wesentlich ist für meine Identität. Eine radikale Umwertung wird diese Formulierungen in Frage stellen.

Eine Umwertung dieses Typus jedoch ist, einmal in Gang gesetzt, von besonderer Art. Sie ist verschieden von einer weniger radikalen Wertung, die innerhalb des Bezugsrahmens einer fundamentalen Wertung erfolgt, wenn ich mich frage, ob es ehrlich wäre, aus diesem Schlupfloch der Einkommenssteuer einen Vorteil zu ziehen oder etwas durch den Zoll zu schmuggeln. Wertungen dieser Art können in einer Sprache vorgenommen werden, die nicht umstritten ist. Zur Beantwortung der erwähnten Fragen wird der Begriff der "Rechtschaffenheit" unproblematisiert verwendet. Im Falle radikaler Umwertungen stehen per Definition genau die fundamentalsten Kategorien in Frage, die anderen Wertungen zugrunde liegen. Genau weil alle Formulierungen potentiell im Verdacht stehen, ihre Objekte zu verzerren, haben wir sie alle als revidierbar zu betrachten, sind wir gezwungen, sozusagen zu dem nichtartikulierten Bereich dessen zurückzugehen, von dem sie ihren Ausgang nehmen.

Wie können dann solche Umwertungen vorangetrieben werden? Es gibt gewiß keine verfügbare Metasprache, innerhalb derer ich konkurrierende Selbstinterpretationen, wie etwa die beiden Beschreibungen meines Wunsches, nach Nepal zu gehen, abwägen kann. Wenn es sie gäbe, dann würde es sich nicht um eine radikale Umwertung handeln. Im Gegenteil, die Umwertung erfolgt innerhalb der gegebenen Formulierungen, jedoch sozusagen in abwartender Haltung hinsichtlich dessen, was diese Formulierungen artikulieren sollen, und mit einer Bereitschaft, einen Gestaltwandel unserer Auffassung der Situation zu erleben, ein radikal neues Kategoriensystem, innerhalb dessen wir unsere Lage zu begreifen haben, das uns vielleicht auf dem Wege der Inspiration begegnen könnte.

Jeder, der mit einem philosophischen Problem gerungen hat, weiß, wie diese Art von Untersuchung aussieht. In der Philosophie beginnen wir typischerweise mit einer Frage, von der wir wissen, daß sie zu Beginn unzureichend formuliert ist. Wir hoffen, daß wir im Verlaufe unserer Auseinandersetzung mit ihr feststellen werden, daß sich ihre Begriffe verändert haben, so daß wir schließlich eine Frage beantworten werden, die wir zu Anfang gar nicht präzise ausdrücken konnten. Wir ringen um eine begriffliche Neuerung, die es uns gestatten wird, eine Angelegenheit zu erhellen, zum Beispiel einen Bereich menschlicher Erfahrung, der andernfalls dunkel und verworren bleiben würde. Die Alternative hierzu besteht darin, sich hartnäckig an bestimmte Begriffe zu klammern und zu versuchen, die Realität dadurch zu erfassen, daß man sie in diesen Begriffen klassifiziert (sind diese Propositionen synthetisch oder analytisch, handelt es sich hier um eine psychologische oder um eine philosophische Frage, ist diese Auffassung monistisch oder dualistisch?).

Derselbe Gegensatz kann im Bereich unserer Wertungen bestehen. Wir können eine radikale Umwertung versuchen, wobei wir hoffen, daß unsere Begriffe in deren Verlauf sich wandeln werden, oder wir klammern uns an bestimmte favorisierte Begriffe und insistieren darauf, daß alle Wertungen innerhalb ihrer Grenzen getroffen werden, und weisen jede radikale Infragestellung zurück. Im Extremfall kann jemand sich das Nutzenkriterium zu eigen machen und dann beanspruchen, alle weiteren Probleme des Handelns durch Kalkulation zu lösen. Von Kritikern des Naturalismus, von Existentialisten und anderen wurde immer wieder betont, daß diejenigen, die eine solche Position einnehmen, einer entscheidenden Frage ausweichen: sollte ich wirklich auf der Grundlage des Nutzenkriteriums entscheiden? Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Alternative zu dieser Haltung in einer radikalen Wahl bestünde. Sie besteht vielmehr darin, wieder auf unsere fundamentalsten Formulierungen zu blicken und auf das, was sie zu artikulieren beanspruchen, in

einer Haltung der Offenheit, in der wir bereit sind, einen möglicherweise auftretenden kategorialen Wandel zu akzeptieren, wie radikal er auch sei. Tatsächlich werden wir natürlich damit beginnen, daß wir über besondere Fälle nachdenken, wenn uns unsere momentanen Wertungen Dinge empfehlen, die uns beunruhigen, und wir versuchen uns weiter den Kopf zu zerbrechen. Indem wir dies tun, sind wir in der Situation des Philosophen angesichts einer ursprünglich unzureichend formulierten Fragestellung. Aber wir können zu einer tieferen Ebene vordringen.

Diese Haltung der Offenheit ist in der Tat sehr schwierig. Sie kann Disziplin und Zeit erfordern. Sie ist schwierig, weil diese Form der Wertung in einem Sinne tief und total ist, in dem dies auf sonstige weniger radikale Wertungen nicht zutrifft. Wenn ich frage, ob es ehrlich ist, ein Radio ins Land zu schmuggeln, oder wenn ich alles entsprechend dem Nutzenkriterium beurteile, dann habe ich einen Maßstab, einen eindeutigen Maßstab. Wenn ich jedoch zur radikalen Infragestellung übergehe, dann handelt es sich genaugenommen nicht darum, daß ich über keinen Maßstab verfüge, in dem Sinne, daß alles erlaubt wäre, sondern vielmehr darum, daß das, was an die Stelle des Maßstabs tritt, mein innerstes Gefühl ist für das, was wichtig ist, das bis jetzt unentfaltet ist und das ich näher zu bestimmen versuche. Ich versuche die Realität neu zu sehen und adäquatere Kategorien zu ihrer Beschreibung zu entwickeln. Um dies zu tun, versuche ich mich zu öffnen und durch den Einsatz meiner innersten, unstrukturierten Empfindung zu neuer Klarheit zu gelangen.

Nun erfaßt mich dies in einer Tiefe, wie dies ein feststehender Maßstab nicht tut. Ich stelle in gewisser Weise die unentfaltete Empfindung in Frage, die mich zum Gebrauch des Maßstabs veranlaßte. Und zugleich nimmt dies mein gesamtes Selbst auf eine Weise in Anspruch, in der dies ein Urteilen auf der Grundlage eines Maßstabes nicht tut. Das ist es, was es so ungewöhnlich schwierig macht, über unsere fundamentalen Wertungen nachzudenken. Es ist sehr viel leichter, die Formulierungen aufzugreifen, die am einfachsten zur Hand sind, üblicherweise diejenigen, die in unserem Milieu oder in unserer Gesellschaft verbreitet sind, und innerhalb dieses Rahmens zu leben, ohne ihm allzu sehr auf den Grund zu gehen. Die Zahl der Hindernisse, die einem tieferen Eindringen im Wege stehen, ist Legion. Es handelt sich nicht nur um die Schwierigkeit einer solchen Konzentration und um den Schmerz der Ungewißheit, sondern auch um all die Verzerrungen und Verdrängungen, die in uns den Wunsch entstehen lassen, von dieser Untersuchung Abstand zu nehmen, und die uns selbst dann dazu veranlassen, dem Wandel Widerstand entgegenzusetzen, wenn wir uns selbst einer nochmaligen Prüfung unterziehen. Einige unserer Wertungen können sich tatsächlich verfestigen und zwanghaft werden, so daß wir nicht anders können, als uns wegen X schuldig zu fühlen oder Menschen wie Y zu verachten, obgleich wir mit der äußersten Offenheit, die uns zu Gebote steht, und aus unserer innersten Tiefe heraus urteilen, daß X völlig in Ordnung und Y eine äußerst bewunderungswürdige Person ist. Dies wirft ein Licht auf einen weiteren Aspekt des Terminus "tief" in seiner Anwendung auf Menschen. Wir betrachten Menschen in dem Maße als tief, in dem sie unter anderem zu dieser Art radikaler Selbstreflexion fähig sind.

Diese radikale Wertung stellt eine tiefe Reflexion und eine Selbstreflexion in einem besonderen Sinne dar: es handelt sich um eine Reflexion über das Selbst, seine allerfundamentalsten Belange, und eine Reflexion, die das Selbst vollständig und in seiner ganzen Tiefe in Beschlag nimmt. Da sie das gesamte Selbst ohne fixiertes Maß in Beschlag nimmt, kann es als eine persönliche Reflexion bezeichnet werden (die Parallele zu Polanyis Begriff des *personal knowledge* ist hier beabsichtigt). Was hieraus hervorgeht, ist ein Selbst-Entschluß im starken Sinne, denn in dieser Reflexion steht das Selbst selbst in Frage. Was auf dem Spiel steht, ist die Definition derjenigen unentfalteten Wertungen, die wir als wesentlich für unsere Identität empfinden.

Denn der Selbstentschluß ist etwas, das wir tun – wenn wir ihn fassen, können wir für uns selbst verantwortlich gemacht werden; und da es in gewissen Grenzen immer an uns ist, ihn zu fassen, sogar dann, wenn wir ihn nicht fassen – in der Tat läßt das Wesen unserer tiefsten Wertungen beständig die Frage aufkommen, ob wir mit ihnen recht haben –, können wir in einem anderen Sinne für uns selbst verantwortlich gemacht werden, ob wir diese radikale Wertung nun vornehmen oder nicht.

4 Ich habe einige Aspekte eines Selbst oder eines menschlichen Akteurs erforscht, indem ich der Schlüsselvorstellung gefolgt bin, daß ein wesentliches Charakteristikum menschlichen Handelns in der Fähigkeit zu Wünschen zweiter Stufe oder zur Bewertung von Wünschen besteht. Ich hoffe, daß es im Verlaufe der Diskussion mehr und mehr plausibel geworden ist, daß die Fähigkeit zu dem, was ich als starke Wertung bezeichnet habe, ein wesentliches Merkmal einer Person ist.

Ich glaube, daß dies dazu beigetragen hat, den Sinn zu erhellen, in dem wir menschlichen Akteuren Reflexion, Willen und ebenso Verantwortlichkeit zuschreiben. Unsere Konzeption menschlichen Handelns ist jedoch auch für jede mögliche Wissenschaft vom menschlichen Subjekt, insbesondere für die Psychologie, von entscheidender Bedeutung.

Abschließend möchte ich gerne einige der Konsequenzen dieser Konzeption für die Psychologie andeuten. Erstens bedeutet es offenkundig, daß ein Begriff wie der des "Triebes", der in der Theorie der Motivation im Sinne einer psychischen Kraft verwendet wird, die unter Abstraktion von jeder Interpretation wirkt, keine fruchtbare Anwendung finden kann. Die Vorstellung, Triebe wie eine Kraft in den Naturwissenschaften zu messen, ist prinzipiell irreführend. Stattdessen hätten wir anzuerkennen, daß diejenigen Zweige der Psychologie, die den Versuch unternehmen, voll motiviertes Verhalten zu erklären, die Tatsache berücksichtigen müssen, daß das menschliche Tier ein selbstinterpretierendes Subjekt ist. Und dies bedeutet, daß diese Zweige der Disziplin eine "hermeneutische" Wissenschaft bilden müssen.

Einige der damit verknüpften Fragen habe ich an anderer Stelle erörtert.<sup>11</sup> Eine der Konsequenzen betrifft das Studium der Persönlichkeit. Wenn wir uns die Auffassung zu eigen machen, die den Menschen als sich selbst interpretierendes Wesen betrachtet, dann werden wir akzeptieren, daß eine Persönlichkeitsforschung, die versucht, ausschließlich mit allgemeinen Merkmalen auszukommen, nur einen beschränkten Wert haben kann. Denn in vielen Fällen können wir die wirkliche Bedeutung der Artikulationen des Subjekts nur durch "idiographische" Studien ermitteln, die geeignet sind, die besonderen Ausdrucksformen der Selbstinterpretationen eines Individuums zu erforschen. Studien, die ausschließlich in Begriffen allgemeiner Merkmale verfaßt sind, können leer sein oder schließlich in verwirrenden Inkonsistenzen enden. Ich glaube, daß es hier eine gemeinsame Grundlage gibt in bezug auf einen Aspekt, den W. und H. Mischel in einem sehr anregenden Diskussionsbeitrag<sup>12</sup> hervorgehoben haben, nämlich, daß solche Funktionen wie die der Selbstkontrolle diskriminativer ausgeführt werden, als wir dies in Begriffen wie "ein einheitlicher Merkmalskomplex des Gewissens oder Rechtschaffenheit" beschreiben können.

Aber vielleicht könnten die wertvollsten Resultate einer auf der skizzierten Linie entfalteten entwickelteren Konzeption des Selbst, die den Reduktionismus der Triebtheorie vermeidet, mit

---

<sup>11</sup> Vgl. "Peaceful coexistence in psychology", in: Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, S. 117-138.

<sup>12</sup> W. Mischel und H. N. Mischei, "Self-control and the self", in: T. Mischel (Hg.), *The Self*, Oxford 1977, S. 11-64.



denjenigen Strömungen innerhalb der Psychoanalyse in Dialog treten, die sich besonders mit der Entwicklung des Selbst beschäftigen, worüber der Diskussionsbeitrag von Ernest Wolf einen außerordentlich interessanten Bericht liefert.<sup>13</sup> Denn offensichtlich muß jede Theorie der Ontogenese des Selbst und jede Identifikation seiner potentiellen Störungen implizit oder explizit ein Bild des voll verantwortlichen menschlichen Akteurs entwerfen und nachzeichnen. Der Versuch, unsere zugrundeliegende Vorstellung von Verantwortlichkeit zu erforschen, könnte daher eine Untersuchung der Entwicklung und der Pathologien des Selbst unterstützen und von ihr unterstützt werden.

Daher glaube ich, daß es Verbindungen gibt zwischen den ziemlich tastenden Bemerkungen über Identität im vorliegenden Aufsatz und dem sehr viel entwickelteren Begriff eines "kohärenten Selbst", den Heinz Kohut und Ernest Wolf eingeführt haben. Diese Verbindungen würden eine weitere Erforschung sehr lohnend machen. Sie sind um so enger, als Kohut und Wolf nicht mit einer auf Trieben und psychischen "Kräften" basierenden Auffassung von Motivation arbeiten. Die sexuelle Libido wird nicht als ein konstanter Faktor betrachtet, vielmehr besitzen sexuelle Begierde und Erregbarkeit jeweils einen anderen Einfluß auf ein einheitliches Selbst als auf eines, das seine Kohärenz verloren hat.<sup>14</sup> Der Ausblick einer psychoanalytischen Theorie, die eine adäquate Darstellung der Genese voller menschlicher Verantwortlichkeit liefern könnte, ohne auf so globale und verdinglichte Mechanismen wie das Über-Ich zu rekurren, mit einer wirklich plausiblen Darstellung der gemeinsam geteilten Subjektivität, aus der das reife kohärente Selbst entstehen muß, dies ist in der Tat ein sehr faszinierender Ausblick.

\*

**Erstpublikation in: Charles Taylor: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Suhrkamp: Frankfurt/Main 1999 (3. Aufl.). S. 9-51. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages.**

---

<sup>13</sup> Vgl. E. S. Wolf, "Irrationality in a psychoanalytic psychology of the self", in: L Mischel (Hg.), *The Self*, S. 203-223.

<sup>14</sup> A. a. O.; siehe auch zum Beispiel Heinz Kohut, *Die Heilung des Selbst*, Frankfurt 1979.