[3] NAGEL 1986: THE VIEW FROM NOWHERE

THOMAS NAGEL

DER BLICK VON NIRGENDWO

Suhrkamp Verlag 1992

Übersetzt von

MICHAEL GEBAUER

INHALT

VORBERICHT

I. VORREDE

II. BEWUßTSEIN 1. Physikalische Objektivität 2. Psychische Objektivität 3. Das Fremdpsychische 4. Bewußtsein im allgemeinen 5. Die Unvollständigkeit der objektiven Realität

III. DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM 1. Die Doppelaspekt-Theorie 2. Das Ich als privater Gegenstand 3. Identität der Person und Bezeichnungsweise 4. Parfit: Identität und Überleben 5. Kripke: Identität und Notwendigkeit 6. Panpsychismus und psychische Einheit 7. Die Möglichkeit des Fortschritts

IV. DAS OBJEKTIVE SELBST 1. Jemand sein 2. Eine semantische Diagnose 3. Die azentrische Auffassung

V. ERKENNTNIS 1. Der Skeptizismus 2. Der Antiskeptizismus 3. Autotranszendenz 4. Evolutionäre Epistemologien 5. Der Rationalismus 6. Zweierlei Gesicht

VI. BEGRIFF UND REALITÄT 1. Der Realismus 2. Der Idealismus 3. Der Skeptizismus Kants und der Reduktionismus Strawsons 4. Transzendente Tatsachen und der Humanismus Wittgensteins

VII. FREIHEIT 1. Zwei Probleme 2. Autonomie 3. Verantwortlichkeit 4. Strawson über Freiheit 5. Der blinde Fleck 6. Objektive Anteilnahme 7. Moralität als Freiheit

VIII. WERTE 1. Realismus und Objektivität 2. Der Antirealismus 3. Wünsche und Gründe 4. Allgemeinheitsformen 5. Lust und Schmerz 6. Ultraobjektivität

IX. ETHIK 1. Drei Arten von Relativität 2. Gründe der Autonomie 3. Persönliche Werte und Unparteilichkeit 4. Deontologie 5. Täter und Opfer 6. Moralischer Fortschritt

X. DAS RECHTE UND DAS GUTE LEBEN 1. Die Williamssche Problematik 2. Vorfahren 3. Fünf Alternativen 4. Moralität, Rationalität und Pflichtübererfüllung 5. Politik und Konversion

XI. GEBURT, TOD UND DER SINN DES LEBENS 1. Das Leben 2. Der Sinn des Lebens 3. Der Tod

LITERATUR

NACHBEMERKUNGEN DES ÜBERSETZERS

Veröffentlichungen von Thomas Nagel

Register

VORBERICHT

‹Der Blick von Nirgendwo› wurde 1978/79 während zweier Freisemester der Princeton University begonnen und 1984/85 während zweier Freisemester der New York University abgeschlossen — beide Male mit der Unterstützung eines Stipendiums des National Endowment for the Humanities.

Die Kapitel II, VIII und IX sind aus Vorlesungen1 hervorgegangen, die ich im Mai 1979 am Brasenose College in Oxford gehalten habe und die im ersten Band der ‹Tanner Lectures on Human Values› erschienen sind. Kapitel IV geht auf meinen Beitrag zu ‹Knowledge and Mind› zurück2, einer Festschrift zu Ehren meines früheren Lehrers Norman Malcolm. Eine erste Fassung von Kapitel VII schließlich wurde im August 1981 in Oaxaca beim International Philosophy Symposium unter der Patenschaft des Instituto de Investigaciones Filosóficas vorgetragen.3 Zahlreiche Freunde, Kollegen und Studenten hatten Einfluß auf mein Denken. Den im Text erwähnten Personen möchte ich hier dankend Rogers Albritton, Thompson Clarke, Ronald Dworkin, Gilbert Harman, Shelly Kagan, Frances Myrna Kamm, John Rawls, Thomas M. Scanlon, Samuel Scheffler, Barry Stroud, Peter Unger und Susan Wolf hinzufügen. Insbesondere schulde ich Simon Blackburn und Derek Parfit Dank, die beide das gesamte Manuskript auf nützliche Weise kommentiert haben.

New York, im Februar 1985 T.N.

I VORREDE

Dieses Buch ist das Ergebnis der Bemühung um eine einzige Frage: Wie ist die ‹subjektive› Perspektive einer einzelnen und besonderen Person in der Welt mit einer ‹objektiven› Auffassung von ebendieser Welt zu vermitteln, welche die Person und ihren Standpunkt in sich schließt? Vor dieses Problem sieht jedes Wesen sich gestellt, das den Impetus und das Vermögen besitzt, seine je eigene Perspektive zu transzendieren und das Weltgeschehen als ein Ganzes zu begreifen.

Obgleich es sich um ‹ein› Problem handelt, hat es viele unterschiedliche Aspekte. Die Schwierigkeit einer Vermittlung der beiden Standpunkte stellt sich im konkreten Leben wie im Denken. Sie erweist sich als die Schlüsselfrage für die Moral, die Erkenntnis, die Freiheit, die Subjektivität und die Beziehung des Geistes zur materiellen Welt. Wie wir auf sie reagieren (oder nicht reagieren), bestimmt auf entscheidende Weise unsere Auffassung von der Welt und von uns selbst, unsere Einstellung zu unserem Leben, unsere Handlungen und unsere Beziehung zu anderen. Ich werde diesem Sachverhalt durch eine Reihe philosophischer Probleme nachgehen und hoffe zu einem Verständnis der Probleme zu gelangen, das auch anderen einleuchten mag.

Könnte man aufklären, in welcher Beziehung die interne und die externe Perspektive zueinander stehen, auf welche Weise jede von ihnen so entwickelt und verändert werden kann, daß sie der anderen Rechnung trägt, und wie beide im Zusammenspiel das Denken und das Wirken jeder einzelnen Person bestimmen können, so käme dies einer Weltanschauung gleich. Was ich über diese Fragen zu sagen habe, ist nicht einheitlich genug, um auf diesen Titel Anspruch zu haben; eine meiner Thesen wird sein, daß das Streben nach einer in hohem Grade vereinheitlichten Auffassung des Lebens und des Weltgeschehens oft einen genuinen philosophischen Irrtum nach sich zieht — verfehlte Reduktionen oder die Weigerung, irgendeinen Teil der Realität überhaupt anzuerkennen.

Doch möchte ich eine Möglichkeit beschreiben, die Welt zu betrachten und in ihr zu leben, welche komplexen Wesen angemessen ist, die von Natur aus gerade über keinen einheitlichen Standpunkt verfügen. Sie beruht auf dem Versuch einer bewußten Entgegensetzung der internen und der externen oder der subjektiven und der objektiven Auffassungen in ihrer ganzen Stärke, und will gleichermaßen zu einem integrierten Verständnis gelangen, wo dies möglich ist, wie zu der klaren Einsicht, wann und wo eine solche Zusammenführung unmöglich sein wird. Anstelle einer einheitlichen Weltanschauung erhalten wir ein dialektisches Widerspiel zweier in prekärer Weise aufeinander bezogener Auffassungsarten und die ihrem Wesen nach unabschließbare Aufgabe ihrer Vermittlung. Der Impuls zur Transzendenz ist sowohl eine kreative als auch eine destruktive Kraft.

Ich halte es für natürlich, sich über das Leben und die Welt auf gerade diese Weise zu verständigen — was die Dissonanz beider Standpunkte und das

Unbehagen einschließt, das die Behinderung ihrer Vermittlung hervorruft. Gewisse Formen der Verlegenheit — etwa über die Freiheit, die Erkenntnis oder den Sinn des Lebens — scheinen mir einen vertiefteren Aufschluß zu gewähren als irgendeine der vermeintlichen »Lösungen« des Problems. Solche Irritationen sind keineswegs das Ergebnis von Mißverständnissen der Funktionsweise der Sprache oder unserer Gedanken, und es ist nicht zu hoffen, daß man sich seine Kantische oder Wittgensteinsche Unschuld bewahren könnte, sofern man nur gewisse verführerische Fehltritte beim Gebrauch der Vernunft oder der Sprache unterließe.

Die Objektivität ist ein Verfahren des Verstandes. Es sind Überzeugungen und Einstellungen, die im primären Sinne objektiv sind; die Wahrheiten, die man auf diesem Wege gewinnt, nennen wir nur in einem derivativen Sinne objektiv. Um zu einem objektiveren Verständnis eines Aspektes des Lebens oder der Welt zu gelangen, treten wir von unserer ursprünglichen Sichtweise dieses Aspekts zurück und bilden uns eine neuartige Auffassung, welche die ältere Auffassung und ihre Weltbeziehung zum Gegenstand hat. Mit anderen Worten, wir integrieren uns selbst in die Welt, die wir gerade zu verstehen suchen. Die vorgängige Weltbeschreibung wird von nun an als eine Art von Schein gedacht, als eine subjektivere Auffassung als die neue, die mit Bezug auf diese berichtigt und bestätigt zu werden vermag. Wird dieses Verfahren jeweils wiederholt, kommt es zu weiteren, immer objektiveren Weltauffassungen.

Es wird aber nicht in jedem Falle ein Ergebnis zeitigen, und gelegentlich wird man glauben, zu einem Ergebnis gelangt zu sein, während dies in Wirklichkeit gar nicht der Fall ist: dann gilt Nietzsches Warnung, daß wir es mit einer verfehlten Objektivierung eines Aspekts der Realität zu tun haben, der aus einem objektiveren Blickwinkel heraus gerade kein besseres Verständnis zuläßt. Obgleich zwischen ‹Objektivität› und ‹Realität› durchaus auch ein Zusammenhang besteht — denn erst unter der Voraussetzung, daß auch wir selbst und unsere Erscheinungen in einer umfassenderen Realität ‹enthalten› sind, kann ja ein solches Zurücktreten von den Erscheinungen sinnvoll sein —, läßt nicht alles Wirkliche sich um so besser verstehen, je objektiver es eingefangen wird. Erscheinungen und Perspektiven sind gleichermaßen ein wesentlicher Teil dessen, was wirklich ist, und in mancher Hinsicht aus einem weniger distanzierten Blickwinkel eher begreiflich. Wohl ist der Realismus die Basis einer jeden Forderung nach Objektivität und Distanz, er trägt sie jedoch nur bis zu einem gewissen Grad.

Wenn ich auch des öfteren der Bequemlichkeit halber alternativ von zwei Standpunkten, Einstellungen, Aspekten, Gesichtspunkten oder ‹Perspektiven› — der subjektiven und der objektiven — sprechen werde und wenngleich die unterschiedlichen Gebiete, in welchen man auf Ausprägungen dieses Gegensatzes stößt, manches gemeinsam haben, handelt es sich bei der Polarität von subjektiveren und objektiveren Auffassungen im Grunde um einen graduellen Unterschied, der sich über weite Dimensionen erstreckt. Eine Auffassungs- oder Denkweise ist objektiver als eine andere, wenn sie in geringerem Maße von Besonderheiten der konstitutionellen Ausstattung eines Individuums und seiner Stellung in der Welt abhängig ist oder von Besonderheiten der Gattung, der dieses Wesen angehört: Je umfangreicher das

Spektrum der Typen von Subjektivität, die zu einer bestimmten Art des Verstehens fähig sind, je weniger ein solches Verstehen auf besondere subjektive Erkenntnisvermögen angewiesen ist, um so objektiver ist es auch; und ein Standpunkt, der im Verhältnis zur persönlichen Auffassung eines Individuums objektiv ist, kann im Verhältnis zu einem entlegeneren theoretischen Standpunkt subjektiv sein. So ist etwa der Standpunkt der Moral objektiver als der des Privatlebens, doch weniger objektiv als der der Physik. Wir können uns die Realität als ein System konzentrischer Kugeln denken, die sich uns fortlaufend erschließen, wenn wir uns stufenweise von den Kontingenzen des eigenen Selbst distanzieren. Dieses Modell wird erst einleuchtender werden, wenn wir eine Interpretation der Objektivität mit Bezug auf besondere Bereiche des Lebens und des Verstehens vornehmen.

Ich werde im gleichen Atemzug eine Rechtfertigung und eine Kritik der Objektivität geltend machen. Im gegenwärtigen intellektuellen Klima ist beides notwendig, denn die Objektivität wird sowohl unterschätzt als auch überschätzt, und gelegentlich beide Male von denselben Leuten. Sie wird von jenen unterschätzt, die sie nicht für eine Zugangsweise zur Welt halten, wie sie an sich beschaffen ist, und überschätzt wird sie von all denen, die glauben, sie könne ‹von sich aus› zu einer vollständigen Weltbeschreibung führen, welche die subjektiven Auffassungen zu ersetzen vermag, aus denen sie sich ergeben hat. Beide Irrtümer haben einen gemeinsamen Ursprung: sie verdanken sich einem nicht hinreichend robusten Sinn für die Realität und ihre Unabhängigkeit von jeder besonderen Form des menschlichen Verstehens.

Die Grundvorstellung hinter dem Gedanken der Angemessenheit wie auch der Grenzen der Objektivität besagt, daß wir winzige Geschöpfe in einem unübersehbaren Weltgeschehen sind, das wir nur sehr unvollkommen begreifen, und daß die Art und Weise, auf die uns die Dinge erscheinen, von der Welt ‹und› unserer eigenen Verfassung abhängt. Wohl vermögen wir unsere Kenntnis der Welt auf einer vorgegebenen Stufe durch die Akkumulation von Informationen zu vervollständigen — durch extensives Beobachten nach Maßgabe eines bestimmten Standpunktes. Auf eine neue Stufe können wir unser Verständnis indes nur heben, wenn wir auch jenen Zusammenhang zwischen der Welt und uns selbst erforschen, der unser vorgängiges Verständnis ermöglicht hat, und uns eine neue Auffassung erarbeiten, die einen distanzierteren Begriff von uns selbst, von der Welt und von der Wechselwirkung beider einschließt. So ermöglicht Objektivität uns die Überschreitung unserer besonderen Perspektive und die Entwicklung eines erweiterten Bewußtseins, das die Welt in einem höheren Maße in sich aufnimmt. All dies gilt gleichermaßen für Werte und Einstellungen wie für Überzeugungen und Theorien.

Jeder objektive Vorstoß erzeugt eine neue Weltbeschreibung, die uns selbst und unsere vorgängige Auffassung mitumfaßt, was unvermeidlich das Problem aufwirft, wie wir uns zu der älteren, subjektiveren Auffassung zu stellen haben, und wie diese sich mit der neueren vereinbaren läßt. Eine kontinuierliche Progression unserer Objektivität kann uns zu einer Auffassung der Realität führen, die sich von der bloß persönlichen oder von der bloß menschlichen Perspektive immer weiter entfernt. Wollen wir hingegen verstehen, wie im ‹ganzen› die Welt beschaffen ist, dürfen wir diese subjektiven Anfänge nicht in

Bausch und Bogen hinter uns lassen: wir selbst und unsere persönliche Perspektive befinden uns in dieser Welt als ein Stück von ihr. Eine der Schranken, an die der Objektivitätsdrang stößt, kommt zum Vorschein, sobald er eine Rückwendung auf das eigene Selbst vollzieht und sich anschickt, auch die ‹Subjektivität› in seine Wirklichkeitsauffassung miteinzuschließen. Die Tatsache, daß dieser Gegenstand sich gegen ein objektives Verständnis sperrt, macht es unausweichlich, sowohl die Form der Objektivität zu modifizieren als auch anzuerkennen, daß sie allein prinzipiell kein vollständiges Bild der Welt, keine vollständige Perspektive auf sie zu erbringen vermag.

Sowohl der Gehalt einer objektiven Auffassung als auch ihr Vollständigkeitsanspruch werden unvermeidlich durch den Versuch beeinträchtigt, sie mit dem Blickwinkel zu vermitteln, den wir gerade selbst einnehmen. In gleichem Maße gilt umgekehrt, daß der subjektive Standpunkt sich selbst und seine Ansprüche modifiziert, wenn er mit dem objektiven Standpunkt zu koexistieren versucht. Ein wesentlicher Teil dessen, was ich zu sagen habe, wird sich mit Integrationsmöglichkeiten befassen, und ich werde daher mit Bezug auf eine Reihe von Themen von der besonderen Form der Objektivität und ihren Grenzen handeln. Ebenso werde ich jedoch dartun, inwiefern die beiden Standpunkte sich mitnichten auf befriedigende Weise zu einem solchen Ganzen zusammenschließen lassen, und in diesen Fällen glaube ich, daß die richtige Vorgehensweise nicht einen der beiden Standpunkte zum Sieger erklärt, sondern sich vielmehr den Gegensatz beider unverstellt vor Augen führt, ‹ohne› eine der beiden Seiten ins Abseits zu drängen. Abgesehen von der Aussicht, daß ja gerade ein solches Spannungsverhältnis etwas Neuartiges zutage fördern kann, ist es, wenn die Dinge sich so verhalten, angemessener, sich der Weisen bewußt zu sein, auf die das Leben und das Denken gespalten sind.

Das prekäre Verhältnis einer solchen Innenansicht und Außenansicht durchdringt das ganze menschliche Leben, es ist jedoch in besonders beeindruckender Weise für die Entstehung philosophischer Probleme verantwortlich. Ich werde mich auf vier Gebiete konzentrieren: die Metaphysik des Geistes, die Erkenntnistheorie, das Freiheitsproblem und die Ethik. Auf nicht weniger bedeutende Weise stellt unser Problem sich aber auch in der Metaphysik von Raum und Zeit, der Philosophie der Sprache und der Ästhetik. Eigentlich gibt es wohl kaum eine philosophische Disziplin, in der es nicht eine ganz entscheidende Rolle spielt.

Unserem Ehrgeiz, aus uns herauszutreten, sind unmißverständliche Grenzen gesetzt, wenn auch nicht immer leicht zu erkennen ist, wo sie liegen oder wann wir sie überschritten haben. Wir glauben mit Recht, daß das Streben nach einer Losbindung von unserer ursprünglichen Perspektive ein unverzichtbares Verfahren ist, unser Verständnis des Weltgeschehens und unserer selbst voranzubringen, unsere Freiheit im Denken und Handeln zu erweitern und bessere Menschen zu werden. Da wir jedoch sind, wer wir sind, können wir nicht restlos neben uns treten. Was auch immer wir tun, wir bleiben ein Teil eines Teiles der Welt mit einem begrenzten Zugang zum eigentlichen Wesen unserer selbst und des übrigen Teiles. Wer wollte sagen, wieviel von der Realität

jenseits der Reichweite der gegenwärtigen oder einer künftigen Objektivität liegt — oder gar jeder erdenklichen Form menschlichen Verstehens?

Die Objektivität selbst ist es, die uns begreifen läßt, daß ihre Möglichkeiten aller Wahrscheinlichkeit nach begrenzt sind, da es sich hierbei in unserem Fall um eine menschliche Fähigkeit handelt und wir auf eine so offensichtliche Weise endliche Wesen sind. Die Radikalisierung dieser Einsicht ist der philosophische ‹Skeptizismus›, bei welchem der objektive Standpunkt sich durch die gleichen Verfahren selbst untergräbt, die er in Anspruch nimmt, wenn er die präreflexive Perspektive des gewohnten Lebens im Hinblick auf die Wahrnehmung, den Willen und das Handeln in Frage stellt. Der Skeptizismus ist der radikale Zweifel an der Möglichkeit, angesichts unseres Eingebundenseins in das Weltgeschehen und der Unmöglichkeit, uns selbst von Grund auf neu zu erschaffen, überhaupt zu Wissen, Freiheit oder ethischer Wahrheit zu gelangen.

Es wird eines meiner Anliegen sein, eine angemessene Haltung zu den verschiedenen Ausprägungen dieses Skeptizismus zu erwägen, denn sie lassen sich nicht ohne Inanspruchnahme dubioser reduktionistischer Analysen von Wahrheit, Freiheit oder Werten als sinnlos beiseite schieben. Ich bin grundsätzlich davon überzeugt, daß der Skeptizismus völlig einleuchtend und unwiderlegbar ist, daß er aber das Streben nach Objektivität nicht hinfällig macht. Auch ohne die Garantie, daß sich dies ‹unmöglich› von einem noch höheren Standpunkt aus als illusorisch herausstellen kann, bleibt es sinnvoll, unsere Überzeugungen, unsere Handlungen und unsere Werte in höherem Maße dem Einfluß einer unpersönlichen Perspektive zu unterwerfen. Jedenfalls scheinen wir keine andere Wahl zu haben, als diesen Versuch zu unternehmen.

Die Beschränkung der Objektivität, mit der ich mich vordringlich beschäftigen werde, ist jene, die sich unmittelbar aus der Dynamik der stufenweisen Distanznahme ergibt, die von der Objektivität verlangt wird. Zu einem objektiveren Standpunkt kommt es jeweils, wenn man eine subjektivere, individuellere oder bloß menschliche Perspektive hinter sich läßt. Es gibt jedoch Aspekte der Welt, des konkreten Lebens und unserer selbst, die von einem weitestgehend objektiven Standpunkt aus gerade nicht angemessen verstanden werden könnten, wie sehr er unser Verständnis auch über seinen ursprünglichen Ausgangspunkt hinaus erweitern mag. Sehr vieles ist ‹wesentlich› an eine besondere Perspektive — oder vielmehr an eine besondere Gattung von Perspektiven — gebunden, und das Unternehmen einer vollständigen Erklärung der Welt in einer bloß objektiven Begrifflichkeit, die von diesen Perspektiven sich lossagt, würde unweigerlich zu verfehlten Reduktionen oder zu der ausgesprochenen Leugnung führen, daß es gewisse offenkundig reale Phänomene überhaupt gibt.

Diese Art objektiver Blindheit zeigt sich besonders auffällig in der philosophischen Psychologie, in der zumeist die eine oder andere externe Theorie des Psychischen — vom philosophischen Materialismus bis hin zum Funktionalismus — vertreten worden ist. Was solche Theorien motiviert, ist die Unterstellung, daß alles Wirkliche auch auf eine ganz bestimmte Weise begreiflich sein muß — daß die ‹Realität› selbst mit der objektiven Realität in irgendeinem engen Sinne koinzidiert. Einigen Philosophen gilt die von der

Physik beschriebene Welt als das Muster der Wirklichkeit, also die Welt jener Wissenschaft, in welcher wir es zur weitestmöglichen Losbindung von einer spezifisch menschlichen Perspektive auf das Weltgeschehen gebracht haben. Doch aus ebendiesem Grunde muß die Physik notwendigerweise das irreduzibel subjektive Wesen bewußter psychischer Vorgänge in ihren Beschreibungen auslassen, wie eng die Beziehung dieser Prozesse zur physischen Funktionsweise des Gehirns auch sein mag. Die Subjektivität des Bewußtseins ist dagegen ein nicht weiter reduzierbarer Aspekt der Realität — ohne welchen wir weder Physik noch etwas anderes treiben könnten — , und es hat ihr in einer glaubwürdigen Weltbeschreibung ein nicht weniger grundlegender Platz eingeräumt zu werden als der Materie, der Energie, dem Raum, der Zeit und den Zahlen.

Das Verhältnis psychischer Phänomene zum Gehirn und der Identität der Person zum biologischen Fortbestehen des Organismus sind Fragen, die sich noch lange nicht entscheiden lassen, doch ist das Spektrum der einschlägigen Möglichkeiten ein würdiger Gegenstand philosophischer Spekulation. Ich halte es bereits heute für sicher, daß jede angemessene Theorie des Verhältnisses von Psyche und Körper auch eine radikale Umwandlung unserer Gesamtauffassung des Weltgeschehens bewirken und ein neuartiges Verständnis der Phänomene verlangen würde, die wir gegenwärtig für physikalische Phänomene halten. Wenn auch die Palette der uns deutlich zugänglichen Erscheinungsweisen des Psychischen begrenzt bleibt — da sie von der Verfassung unseres Gehirns und ähnlichen organischen Strukturen abhängen wird —, ist die allgemeine Grundlage dieses Aspekts der Realität keineswegs auf uns beschränkt, sondern etwas, von dem vermutet werden muß, daß es den Grundbestandteilen des Universums und den Gesetzen eignet, denen sie unterliegen.

Auch in der Ethik stellt sich ein solches Problem der Ultraobjektivität. Wie in der Wissenschaft, so ist auch in der Ethik Objektivität die treibende Kraft, denn sie ermöglicht uns die Ausbildung neuer Motive durch die Einnahme eines von unseren rein persönlichen Wünschen und Interessen entbundenen Standpunkts, wie sie uns im Feld des Denkens die Ausbildung neuer Überzeugungen ermöglicht. Die Moral gibt dem objektiven Willen eine systematische Form. Doch eine solche Distanznahme von uns selbst ist im Hinblick auf unsere Motive ein Unterfangen, das nicht weniger prekär ist als im Hinblick auf unsere Überzeugungen. Geht man zu weit, kommt man womöglich beim Skeptizismus oder beim Nihilismus an. Und auch abgesehen davon besteht eine ständige Gefahr, dem subjektiven Standpunkt bei der Rechtfertigung des Handelns jede unabhängige Wirksamkeit zu rauben.

Einige unpersönliche Theorien der Moral machen sich diese Konsequenz zu eigen, wenn sie behaupten, wir sollten soweit wie möglich versuchen, uns zum Werkzeug eines objektiv verstandenen allgemeinen Guten zu machen (wenn auch unsere eigenen Interessen im Zusammenspiel mit den Interessen aller anderen an der Definition dieses Guten Anteil nähmen). Obgleich aber die Überschreitung des eigenen Blickwinkels beim Handeln die wichtigste schöpferische Kraft in der Ethik ausmacht, bin ich fest davon überzeugt, daß ihre Ergebnisse sich den persönlichen Standpunkt und seine unreflektierten

Motive nicht vollständig unterwerfen können. Das Gute schließt ebenso wie das Wahre irreduzible subjektive Komponenten ein.

Es stellt sich dann die Frage, in welcher Weise wir bei der Kontrolle eines besonderen Lebens subjektive und objektive Werte in Einklang bringen sollen. Sie können nämlich nicht nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig zu beeinträchtigen, und es scheint unmöglich, im Konfliktfall einer der beiden Seiten die Entscheidungskompetenz zu überantworten. Dieses Problem ist in der Ethik das Pendant zu einem Problem der Metaphysik: die Vermittlung jener Aspekte der Realität, die sich unterschiedlichen Perspektiven auf verschiedenen Ebenen der Subjektivität oder Objektivität erschließen, in einer Gesamtauffassung von einer einzigen Welt. Eine realistische und antireduktionistische Theorie über einen beliebigen Gegenstand sieht sich unausweichlich mit einem Problem dieser allgemeinen Form konfrontiert. Ein Beispiel hierfür ist das psychophysische Problem, ein anderes das Problem des Entwurfs einer Ethik für ein individuelles menschliches Leben, ein drittes das Problem des Sinnes des Lebens, das sich stellt, da wir immer auch in der Lage sind, eine Perspektive einzunehmen, aus welcher selbst unsere dringlichsten persönlichen Anliegen gleichgültig erscheinen. Was beim Trachten nach Objektivität in Wahrheit geschieht, ist, daß wir eine bestimmte Komponente unserer komplexen Natur, das impersonale oder objektive Selbst, das von den besonderen Kontingenzen unserer kreatürlichen Perspektive sich freizumachen vermag, die Oberhand gewinnen lassen. Ziehen wir uns auf diesen Aspekt zurück, so distanzieren wir uns damit zugleich vom übrigen Teil und entwickeln eine unpersönliche Auffassung von der Welt und möglichst auch von jenen Komponenten des Selbst, von denen wir uns gerade gelöst haben. Dies wiederum erzeugt ein Problem der Reintegration, eine Schwierigkeit, derlei Ergebnisse wieder in das konkrete Leben und in die Aufklärung eines gewöhnlichen menschlichen Wesens über sich selbst einzubeziehen. Man hat nämlich das Wesen zu ‹sein›, das man soeben einer distanzierten Einschätzung unterzogen hat, und man hat in aller Ungeteiltheit in eben jener Welt zu ‹leben›, die sich gerade einem höchst kondensierten Bruchteil seiner selbst erschlossen hat.

Wir haben die Einsicht in unsere Kontingenz, in unsere Endlichkeit und in die Faktizität unseres Enthaltenseins im Weltgeschehen aber mit dem Ehrgeiz der Transzendenz zu vermitteln, wie partiell uns dies auch immer nur gelingen mag. Die richtige Einstellung in der Philosophie akzeptiert nämlich die Ziele, die wir nur bruchstückhaft und unvollkommen zu erreichen vermögen und noch nicht einmal bis zu diesem Grade zu erreichen versichert sein können. Das bedeutet insbesondere, daß wir auf keinen Fall die Suche nach der ‹Wahrheit› preisgeben dürfen, wenn wir auch erheblich weniger zu sagen haben, sobald wir auf Wahrheit ausgerichtet sind und nicht lediglich darauf, etwas zu sagen zu haben. Wer Wahrheit gewinnen will, der benötigt mehr als bloß Phantasie: er muß solange alternative Möglichkeiten zu entwickeln und auszuschließen suchen, bis im Idealfall nur eine einzige Möglichkeit übrig bleibt — und er muß unausgesetzt bereit sein, auch seine eigenen Überzeugungen der Kritik zu unterziehen. Nur auf diese Weise kann er dahin gelangen, etwas auch wirklich zu ‹glauben›.

In mancher Hinsicht ist das vorliegende Buch ein bewußt reaktionäres Werk, denn es herrscht in der Philosophie unserer Tage eine einflußreiche Strömung des Idealismus vor, für welche die Dimension dessen, was es gibt und was der Fall ist, nicht über die Dimension dessen hinausgehen kann, was wir im Prinzip zu denken vermögen. Diese Position ist eine Erbin der plumpen Attraktivität des logischen Positivismus, wenn auch ‹seine› besondere Variante des Idealismus inzwischen aus der Mode gekommen ist. Offenbar generiert die Philosophie mit schöner Regelmäßigkeit immer wieder die Versicherung, die Bemühungen der Philosophen der Vergangenheit seien unmöglich oder sinnlos gewesen, und eine angemessene Einschätzung der unseren Gedanken gesetzten Bedingungen werde uns eröffnen, daß es sich bei all jenen tiefen Fragen über ihr Verhältnis zur Realität bloß um Scheinfragen handelt.

Des weiteren ist die Philosophie mit dem Makel einer generellen Tendenz des zeitgenössischen intellektuellen Lebens behaftet: der des Szientismus. Eigentlich ist der Szientismus eine Variante des Idealismus, denn er überantwortet einem bestimmten Typus des menschlichen Verstehens die Obhut für das Universum und für alles, was sich über es sagen läßt. In seiner kurzsichtigsten Ausprägung unterstellt er, daß alles, was wirklich ist, unter Verwendung der bislang entwickelten wissenschaftlichen Theorien sich verstehen lassen muß — gegenwärtig sind die Physik und die evolutionäre Biologie die Paradigmen —, als sei das gegenwärtige Zeitalter nicht seinerseits bloß ein Stadium innerhalb einer Abfolge von Stadien.

Gerade infolge ihrer Dominanz sind diese Positionen nun aber sturmreif. Manche Formen des Widerstandes erscheinen freilich töricht: so kann etwa der Antiszientismus leicht zur Ablehnung von Wissenschaft degenerieren — während er in Wahrheit die Wissenschaft gegen ihre widerrechtliche Aneignung zu verteidigen hätte. Solche Überreaktionen dürfen uns jedoch nicht von einem längst fälligen Abbau der heute vorherrschenden intellektuellen Selbsteinschätzung abhalten. Zuviel Zeit ist aufgrund der Annahme bereits vergeudet worden, schon heute zur Verfügung stehende Methoden würden Probleme einer Lösung zuführen, zu deren Lösung sie ursprünglich gar nicht bestimmt waren; zu viele Hypothesen und Systeme in der Philosophie und anderswo gründen sich auf den wahnwitzigen Glauben, wir seien bereits jetzt — im ‹gegenwärtigen› Stadium der Geschichte — im Besitz der erforderlichen Mittel, absolut alles und jedes zu verstehen.

Ich bin vielmehr davon überzeugt, daß wir über die Mittel, deren wir bedürfen, um uns selbst zu verstehen, noch gar nicht verfügen. Daher enthält dieses Buch eine Vielzahl spekulativer Thesen über die Welt und über unsere Stellung in der Welt. Einige dieser Spekulationen werden manchen ohne Zweifel verstiegen vorkommen, aber die Welt ist und bleibt ein unbekanntes Gebiet und nur radikale Spekulation läßt uns hoffen, auf Kandidaten für die Wahrheit zu stoßen — was natürlich nicht einerlei ist mit der Entdeckung der Wahrheit. Zielen wir auf Wahrheit ab, müssen wir uns damit zufriedengeben, sie nur in sehr begrenztem Maße zu gewinnen, und das auch noch ohne jede Gewißheit. Definieren wir dagegen unsere Aufgabe mit den Mitteln unterschiedlicher Varianten des Reduktionismus, Relativismus oder Historismus so um, daß ihre Einlösung bereits weitgehend gewährleistet ist, dann grenzt dies

an eine Art kognitiver Selbstbefriedigung, ein Spiel, bei dem der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Philosophie darf keinesfalls zu ermäßigten Ansprüchen ihre Zuflucht nehmen. Sie hat es auch dann auf ewige und uneingeschränkte Wahrheit abgesehen, wenn wir bereits wissen, daß wir nicht sie, sondern etwas anderes erhalten werden.

Die Frage, wie wir die ‹Außen›ansicht dieser verwirrenden und doch unausweichlichen Tätigkeit mit ihrer ‹Innen›ansicht sollen vermitteln können, ist nur eine weitere Ausprägung unseres allgegenwärtigen Problems. Selbst jene Köpfe, welche die Sache der Philosophie noch für eine genuine und wichtige Aufgabe halten, sind sich darüber im klaren, daß sie inmitten eines besonderen und, wie wir wohl hoffen dürfen, frühen Stadiums ihrer Entwicklung stehen, daß sie von ihren eigenen unentwickelten intellektuellen Fähigkeiten eingeschränkt werden, und daß sie von den partiellen Einsichten einiger weniger genialer Gestalten der Vergangenheit abhängen. Wie wir ihre Ergebnisse in mancher Hinsicht als schwerwiegende Irrtümer verwerfen, haben wir gleichermaßen davon auszugehen, daß auch die hervorragendsten Anstrengungen unserer eigenen Epoche dereinst einmal für verblendet gehalten werden. Dieser Mangel an Selbstvertrauen sollte jedenfalls ein wesentliches Element unseres Philosophierens selbst sein und nicht etwas, das erst durch ein historisches Argument erzeugt werden muß. Darüber hinaus haben wir zuzugeben, daß gerade philosophische Gedanken bedenklich leicht auch durch das persönliche Temperament beeinflußbar sind — und durch unser Wunschdenken. Wo die Belege und Argumente zu schwach sind, um ein bestimmtes Ergebnis zu veranlassen, pflegen andere Faktoren sich dieses Mangels anzunehmen. Die Persönlichkeit und die persönliche Motivation der Wirklichkeitsversion eines jeden großen Philosophen sind unverkennbar; und Entsprechendes gilt auch für viele geringere Versuche.

Diesem Gesichtspunkt dürfen wir aber auf keinen Fall die Initiative überlassen. Wir können uns weder der philosophischen Tätigkeit widmen noch die Werke anderer verstehen, wenn wir sie auf bloß historistische oder klinische Weise aus einer Außenperspektive betrachten. Es ist eines, die Beschränktheit einzuräumen, die unvermeidlich mit der Einnahme einer besonderen Stellung in der Kulturgeschichte einhergeht; etwas ganz anderes ist es, hieraus eine Unbeschränktheit zu machen, indem man einen Historismus vertritt, für den die alleinige Wahrheit, die es gibt, die Wahrheit nach der Norm eines gegebenen historischen Standpunkts ist. Wie ich glaube, stoßen wir hier ebenso auf eine Kollision von Perspektiven wie in allen übrigen Fällen. In diesen Regionen waltet das Absurde, und was uns not tut, ist der Wille, es mit ihm aufzunehmen.

Und selbst ‹wenn› philosophische Probleme lediglich getragen wären von unserer besonderen historischen Situation oder der zufälligen Struktur unserer Sprache, wären wir vermutlich nicht in der Lage, uns von ihnen freizumachen. Befindet man sich ‹innerhalb› von so etwas wie einer Sprache, macht die Außenperspektive die immanente Perspektive weder gegenstandslos noch weniger bedenklich. (Ich kann etwa die Worte »‹Dieses› ist beträchtlich!«, »Wer hat ‹dieses› gesagt?«, »Wie wäre es aber mit ‹diesem›?« und dergleichen bei unseren Politikern und Journalisten1 auch dann nicht ohne ein Gefühl des Ekels mitanhören, wenn ich mir völlig darüber im klaren bin, daß der Gezeitenstrom

des schlechten Sprachgebrauchs solche Formulierungen binnen weiterer hundert Jahre unvermeidlich zu wahren Honoratioren der Grammatik werden läßt, denen in unseren besten Sprachlehren ein Ehrenplatz eingeräumt werden muß.) Die Einsicht in die objektive Kontingenz einer Sprache schränkt deren normative Realität für jene, die in ihr leben, in keiner Weise ein. Die Sache der Philosophie hat aber nichts mit einer Sprache gemein. Ihre Quellen sind vorsprachlich, und ihre Probleme häufig von der besonderen Kultur, in der sie sich ausbilden, ganz unabhängig. Eine ihrer schwierigsten Aufgaben ist es, einem unfertigen, aber intuitiv empfundenen Problem in der Sprache überhaupt Ausdruck zu verleihen, ohne es zu verlieren.

Die Geschichte dieser Disziplin bietet eine Dynamik des fortwährenden Aufdeckens von Problemen dar, die sich gegen bestehende Begrifflichkeiten und überkommene Lösungen sperren. An jedem Punkt stellt sie uns vor die Frage, wieweit wir uns eigentlich aus der relativen Sicherheit unserer gegenwärtigen Sprache herausbegeben können, ohne Gefahr zu laufen, jeden Kontakt mit der Realität zu verlieren. In gewissem Sinne machen wir auch hier den Versuch, aus unserem eigenen Bewußtsein herauszutreten, ein Unterfangen, das viele für Irrsinn halten würden, während es mir philosophisch absolut wesentlich zu sein scheint. Historistische Interpretationen bringen ein philosophisches Problem ebensowenig zum Verschwinden wie vormals die Diagnosen der logischen Positivisten oder der Sprachanalytiker. Insoweit solche Theorien mit ihren jeweiligen Sinnkriterien überhaupt Wirkung erzielen, drohen sie lediglich die intellektuelle Landschaft eine Zeitlang zu verarmen, indem sie die seriöse Diskussion bestimmter Probleme verbieten. Im Namen der Befreiung boten uns diese Strömungen immer nur intellektuelle Repression.

Dabei bleibt jedoch eine Frage offen. Wenn derlei Theorien des Gefangenseins in der Geschichte oder des Verhextseins durch die Grammatik offenbar allesamt ‹falsch› waren, warum hatten dann ausgerechnet einige unserer Philosophen das Gefühl, dank solcher Therapien von ihren metaphysischen Fragen geheilt worden zu sein? Meine Gegendiagnose lautet, daß eine ganze Reihe von Philosophen ihrer Disziplin im Grunde überdrüssig ist und seiner Probleme mit Freuden los und ledig sein möchte. Die meisten von uns halten sie wohl nicht selten für hoffnungslos, doch einige reagieren auf ihre Widerspenstigkeit eben mit der bereitwilligen Übernahme der Diagnose, das ganze Geschäft sei selber ein Mißverständnis und seine Fragen Scheinfragen. Hierdurch werden sie nicht allein für den Szientismus empfänglich, sondern auch für deflationäre metaphilosophische Theorien wie den Positivismus oder den Pragmatismus, die uns über die alten Fehden zu erheben versprechen.

In dieser Haltung liegt mehr als das übliche Bestreben, über seine Vorgänger hinauszugehen, denn sie stellt geradezu einen Widerstand gegen den philosophischen Impetus selbst dar, der als erniedrigend und unrealistisch empfunden wird. Das Bewußtsein, der Philosophie preisgegeben zu sein, ist ein natürliches Gefühl, aber diese spezielle Verteidigungsmaßnahme geht zu weit. Sie gleicht der Wut unserer Kindheit und hat die vergebliche Anstrengung zur Folge, zu schnell erwachsen zu werden — noch bevor wir all die wesentlichen persönlichkeitsbildenden Konfusionen und übertriebenen Hoffnungen durchgemacht haben, die man durchlaufen haben muß, bis man überhaupt etwas

verstehen kann. Die Philosophie ist die Kindheit des Geistes, und eine Kultur, die sie zu überspringen sucht, wird nie erwachsen werden können.

Es herrscht in unseren Tagen eine verführerische Tendenz vor, die Sache der Philosophie zu einer weitaus seichteren und weniger schwierigen Tätigkeit zu machen, als sie es in Wirklichkeit ist. Die Philosophie ist eine höchst schwierige Disziplin und keineswegs eine Ausnahme zu der Regel, daß schöpferischen Anstregungen nur in den seltensten Fällen auch Erfolg beschieden ist. Ich selbst jedenfalls fühle mich den in diesem Buch aufgeworfenen Problemen nicht gewachsen. Sie scheinen mir einen ausnahmsweisen Grad der Intelligenz zu verlangen, der sich von dem meinen gründlich unterscheidet. Wer sich wirklich schon einmal angeschickt hat, die Grundfragen der Philosophie anzusprechen, wird dieses Gefühl gut kennen.

II BEWUßTSEIN

1. Physikalische Objektivität

Der natürliche Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist die Frage nach unserer eigenen Stellung in der Welt. Man neigt so leicht zu der Annahme, die ‹objektive› Realität müsse zugleich auch immer die Gesamtheit dessen sein, was wirklich ist, daß zu einer der mächtigsten Triebfedern der Philosophie das Bedürfnis eines einheitlichen Bildes der objektiven Realität werden kann. Dieselbe Idee der objektiven Realität ist aber bereits der beste Garant dafür, daß ein solches Bild nicht schon alles enthalten kann, denn das erste Hindernis eines solchen Anspruchs sind ja wir selbst.

Soweit die Welt objektiv erkennbar ist — soweit sie von einem Standpunkt aus verstanden werden kann, der von der inneren Konstitution dieses oder jenes erkennenden Wesens oder der Spezies, der es angehört, unabhängig ist —, stellt sich die Frage: Welchen Ort in der Welt nehmen dann bewußte Wesen ein? Diese Frage läßt sich in drei Teilfragen gliedern. Erstens: Hat Bewußtsein seinerseits einen objektiven Aspekt? Zweitens: Worin besteht seine Beziehung zu all den materiellen Aspekten der Realität, deren objektiver Status weniger leicht bezweifelt werden kann? Drittens: Wie läßt sich verstehen, daß genau eine der Personen in der Welt kein anderer ist als ‹ich›?

Ich werde mich diesen Fragen im vorliegenden und den beiden folgenden Kapiteln in dieser Reihenfolge stellen. Die zweite Frage betrifft das psychophysische Problem. In der dritten Frage, der Frage, wie es möglich ist, daß wir überhaupt ‹jemand› — ein besonderes Einzelwesen — sind, kommt die reinste Form des Problems zum Ausdruck, in der Welt einen Ort für uns selbst ausfindig zu machen. Wie ist es denn möglich? Ist es wirklich möglich, daß ich — oder der Leser — ein Wesen bin, das mit einem besonderen Geschöpf in der Welt identisch sein kann? Ich möchte aber mit der ersten Frage beginnen — der Frage, ob auch das Bewußtsein objektiv begriffen werden kann. Diese Frage liegt dem psychophysischen Problem zugrunde, das sich allererst stellt, weil bestimmte Qualitäten unseres psychischen Lebens ein Hindernis für die

Ambitionen einer bestimmten, außerordentlich wichtigen Auffassung der Objektivität darstellen. Ohne ein Verständnis dieser Auffassung und eine sorgfältige Untersuchung ihrer Geltungsansprüche läßt sich das psychophysische Problem in keiner Weise voranbringen.

Der Einfachheit halber bezeichne ich sie als die ‹physikalische› Konzeption der Objektivität. Sie ist zwar nicht einerlei mit unseren Theorien über die tatsächliche Beschaffenheit der physikalischen Realität, doch hat sie sich als eine Komponente des Verfahrens entwickelt, mit dem wir zu einem immer angemesseneren Verständnis der materiellen Welt gelangt sind, einer Welt, die uns auf eine ursprüngliche und ziemlich unzutreffende Weise durch die sinnliche Wahrnehmung zugänglich wird.

Sie entfaltet sich in mehreren Schüben, wobei das jeweils folgende Stadium uns ein objektiveres Bild vermittelt als das vorangegangene: Das erste Stadium besteht in der Einsicht, daß unsere Wahrnehmungen durch die Einwirkung von Gegenständen auf uns verursacht werden und damit die kausale Folge ihrer Affektion unseres Körpers sind, der seinerseits ein Stück der materiellen Welt ist. In einem zweiten Stadium begreifen wir, daß die wahre Natur materieller Qualitäten von ihrer sinnenfälligen Erscheinungsweise unabhängig sein muß und ihr nicht notwendig zu gleichen hat, da dieselben materiellen Eigenschaften, die durch unsere Körper Empfindungen in uns hervorrufen, bei anderen physikalischen Gegenständen sowohl ganz andere Wirkungen hervorbringen als auch vorliegen können, ohne überhaupt Wahrnehmungen zu verursachen. Im dritten Stadium machen wir den Versuch, zu einer Beschreibung dieser eigentlichen Natur zu gelangen, die völlig unabhängig davon ist, wie diese uns oder Wesen mit beliebigen anderen Wahrnehmungsformen erscheint — was nicht nur bedeutet, daß wir uns die materielle Welt nicht mehr aus dem Gesichtspunkt unserer individuellen Perspektive denken, sondern daß wir sie uns ebensowenig aus dem Blickwinkel einer allgemeineren menschlichen Wahrnehmungsperspektive denken: wir erwägen nicht mehr, wie etwas aussieht, sich anfühlt, riecht, schmeckt oder klingt. Solche »sekundäre« Qualitäten scheiden von nun an aus unserem Bild von der Außenwelt aus, und die ihnen zugrunde liegenden primären Qualitäten erhalten eine strukturelle Interpretation.

Dieses Verfahren hat sich als außerordentlich fruchtbar erwiesen. Unser Verständnis der physikalischen Welt wurde mit der Hilfe von Theorien und Erklärungen, die sich einer Begrifflichkeit bedienen, welche nicht an spezifisch menschliche Wahrnehmungsformen gebunden ist, enorm erweitert. Zwar liefern uns unsere Sinne erste Daten, von denen wir auszugehen haben, doch ist die distanzierte Natur dieser Art, die Welt zu verstehen, die Gewähr dafür, daß wir über sie auch verfügen könnten, wenn wir mit keinem der Sinne ausgestattet wären, die wir faktisch besitzen — vorausgesetzt wir sind rationale Wesen, welche die mathematischen und formalen Eigenschaften dieser objektiven Auffassung der materiellen Welt verstehen können. In einem bestimmten Sinne könnten wir ein Verständnis der Physik mit anders gearteten Wesen teilen, deren Wahrnehmung der Erscheinungen grundverschieden wäre — sofern auch diese Wesen rational sind und der Mathematik kundig.

Die von dieser objektiven Auffassung beschriebene Welt kennt nicht nur kein Zentrum, sie kennt in einem ganz bestimmten Sinne eigentlich auch keine Qualitäten. Wohl haben in ihr die Dinge Eigenschaften, doch bei keiner dieser Eigenschaften handelt es sich um Wahrnehmungsaspekte. Solche Aspekte wurden insgesamt in die Dimension des ‹Bewußtseins› verlegt, ein Gebiet, das nun erst noch erforscht werden muß. Die materielle Welt, wie sie eigentlich oder an sich beschaffen sein soll, enthält keine Perspektiven; und sie enthält nichts mehr, das nur einer besonderen Perspektive erscheinen könnte. Was auch immer in ihr vorkommt, kann von einem allgemeinen rationalen Bewußtsein erfaßt werden, das seine Informationen aus gleich welcher Wahrnehmungsperspektive bezieht, durch die es kontingenterweise die Welt anschaut.1 So mächtig sie sich auch erwiesen hat, stößt diese gleichsam ausgebleichte physikalische Objektivitätsauffassung auf Schwierigkeiten, sobald sie als ein Verfahren in Anspruch genommen wird, mit dem wir zu einem vollständigen Verständnis der Realität zu gelangen beanspruchen. Sie hob nämlich mit der Feststellung an, daß die Erscheinungsweise der Dinge für uns Menschen von der Wechselwirkung unseres Körpers mit dem übrigen Inventar der Welt abhängig ist. Wir verfügen dann aber noch über keine Erklärung der Wahrnehmungen und der besonderen Perspektiven, die wir — ebenso wie die Wahrnehmungsformen andersartiger Wesen — als für die Physik gar nicht relevante Aspekte hinter uns gelassen haben; ganz zu schweigen von der psychischen Tätigkeit der Konstruktion einer objektiven Auffassung der materiellen Wirklichkeit, die nicht ihrerseits einer physikalischen Analyse zugänglich zu sein scheint.

Angesichts solcher Tatsachen sollte man doch eigentlich annehmen, der einzig denkbare Schluß ‹könne› einfach nur lauten, daß die Realität selbst wesentlich mehr als bloß all das umfassen muß, was in der physikalischen Objektivitätsauffassung untergebracht werden kann. Doch erstaunlicherweise scheint dies nicht jedermann einzuleuchten. Das Physikalische besaß seit jeher eine so unwiderstehliche Anziehungskraft und Dominanz für unsere Konzeption dessen, was es gibt, daß man immer wieder den Versuch unternahm, alles und jedes in sein Schema zu pressen und immer wieder die Realität von etwas zu leugnen, das sich nicht als auf Materielles reduzierbar erweist. Infolgedessen konnten sich in der philosophischen Psychologie einige konkurrenzlos unplausible Positionen einnisten.

Ich habe mich an anderer Stelle2 gegen die unterschiedlichen Formen des Reduktionismus ausgesprochen — behavioristische, kausale oder funktionalistische Varianten —, die von jenen Theoretikern vorgetragen wurden, deren Anliegen es war, der physikalischen Objektivität das Bewußtsein zu sichern. Solche Theorien waren allesamt durch ein wesentlich erkenntnistheoretisches Kriterium der Realität motiviert: nur das existiert, was auch auf eine ganz bestimmte Art und Weise verstanden werden kann. Es ist jedoch von vornherein aussichtslos, psychische Phänomene einer Analyse zu unterwerfen, die sie als Komponenten der Außenwelt erweist. Im Gegensatz zu ihren materiellen Ursachen und Wirkungen lassen die subjektiven Qualitäten bewußter psychischer Prozesse sich nämlich gerade nicht mit den begrifflichen Mitteln jener gereinigten Form des Denkens erfassen, welche der den Erscheinungen zugrunde liegenden physikalischen Welt angemessen ist. Und nicht nur Gefühle und Empfindungen, sondern auch intentionale psychische

Zustände — wie objektiv ihr Gehalt auch immer sein mag — müssen sich subjektiv manifestieren, um überhaupt ins Bewußtsein treten zu können.

Das gesamte reduktionistische Programm, das noch immer die Beschäftigung mit der philosophischen Psychologie dominiert, geht völlig an der Sache vorbei, denn es beruht auf der grundlosen Annahme, daß eine ganz bestimmte Konzeption der objektiven Realität alles ausschöpft, was wirklich ist. Irgendwann wird man einmal, wovon ich fest überzeugt bin, einsehen, daß es sich bei dem Versuch, den Geist nach dem Modell eines vom Menschen hergestellten Rechners zu verstehen, der auf vorzügliche Weise einige derselben externen Aufgaben verrichten kann, die ein erkennendes Wesen verrichtet, um eine einzige bombastische Zeitverschwendung gehandelt hat. Die Prinzipien, die dem Geiste tatsächlich zugrunde liegen, kann man — wenn überhaupt — nur durch einen wesentlich direkteren Ansatz aufdecken.

Stellt man aber, wie ich es immer getan habe, die Möglichkeit psychophysischer Reduktionen prinzipiell in Abrede, so hat man das Problem damit noch lange nicht aus der Welt geschafft. Man steht auch weiterhin vor der Frage, wie man es sich zu denken hat, daß die Welt, wie sie eigentlich oder an sich ist, auch subjektive psychische Vorgänge enthält. Darüber hinaus ist zu fragen, ob sich denn auch subjektive Vorgänge auf irgendeine andere Weise objektiv verstehen lassen. Hinter dem philosophischen Materialismus, wie unannehmbar er auch sein mag, ist ein weitergehender Impetus wirksam, den er auf eine entstellende Weise zum Ausdruck bringt, die sich letztlich selbst widerlegt: das Trachten nach einer Möglichkeit, sich eine Welt, wie sie eigentlich ist, zu denken, in der alles, was es in dieser Welt gibt, also nicht nur Atome und Planeten, auf ein und dieselbe Weise als wirklich verstanden werden kann. Und das heißt: nicht bloß als ein Aspekt der Erscheinungswelt, sondern als etwas, das es in ihr ‹wirklich gibt›.

Ich glaube, daß die zeitgenössische Schwäche für materialistische Reduktionen sich ein Stück weit durchaus erklären läßt: Es ist einfach so, daß man bislang über keinen weniger reduktiven und weniger minimalistischen Objektivitätsbegriff verfügte, mit dem man an die Verwirklichung des Vorhabens eines einheitlichen Weltbildes denken konnte. Die Objektivität der Physik hingegen war ein gangbarer Weg, denn bei ihr ergab es sich wirklich, daß die sukzessive Anwendung dieses Verfahrens auf Eigenschaften, die durch vorangegangene Anwendungen ins Blickfeld gerückt worden waren, zu einem immer gründlicheren Verständnis führte.

Es ist zwar richtig, daß einige neuere Überlegungen im Rahmen der Physik selbst bei manchen den Eindruck hinterlassen haben, sie sei womöglich am Ende doch nicht in der Lage, zu einer Auffassung dessen zu gelangen, was an sich — unabhängig von jeder Beobachtung — ist. Ich möchte mich aber nicht einfach darauf berufen, der Gedanke der objektiven Realität sei aufgrund der Quantenphysik ohnehin schon hinfällig, und wir könnten deshalb ebensogut aufs Ganze gehen und die Subjektivität des Psychischen einräumen. Auch wenn die Quantenphysik nach Meinung einiger Physiker nicht auf eine Weise interpretiert werden kann, die eine Beschreibung der Phänomene ohne jede Bezugnahme auf einen Beobachter erlauben würde, muß der nichteliminierbare Beobachter

gleichwohl kein Vertreter einer besonderen Gattung wie der menschlichen zu sein, für den die Dinge auf eine hochspezifische Weise aussehen oder sich anfühlen. Die genannte Einschränkung führt daher noch lange nicht zur Anerkennung des gesamten Spektrums subjektiver Erlebnisse.

Das Grundproblem ist demnach nicht so aufzufassen, als wären wir im Rahmen unserer Auffassung des ‹materiellen› Weltgeschehens auf die Anerkennung von Perspektiven angewiesen. Wie die Antwort auf diese Frage auch immer lauten mag, bleiben wir konfrontiert mit einem eigenständigen Problem des Bewußtseins. Die Phänomene des Bewußtseins selbst sind es, die gegen den Gedanken, die physikalische Objektivität stelle zugleich auch immer die allgemeine Form der Realität dar, die deutlichste Einrede erheben. Daher möchte ich die Idee der Objektivität gerade nicht verabschieden, sondern vielmehr daran erinnern, daß die physikalische Objektivität nicht ihre einzig mögliche Interpretation ist.

2. Psychische Objektivität

Das Bedürfnis einer einheitlichen Weltauffassung verschwindet allerdings auch dann nicht, wenn wir das Bestehen eigentümlicher und irreduzibler Perspektiven anerkennen; und wenn es durch die Elimination individueller Perspektiven nicht befriedigt werden konnte, bleibt zu untersuchen, in welchem Umfang wir ihm nun eigentlich Rechnung tragen können, indem wir diese Perspektiven von vornherein als Teil der Wirklichkeit zulassen. Personen und andere bewußte Wesen sind demnach Bestandteile der Ordnung der Natur, und ihre subjektiven Zustände damit ein Stück dessen, was in der Welt, wie sie an sich ist, der Fall ist. Aus der Perspektive eines Wesens irgendeines besonderen Typs indessen sind die subjektiven Merkmale der psychischen Zustände eines andersartigen Wesens weder mit den Mitteln des subjektiven Vorstellungsvermögens noch durch jene objektiven Darstellungsformen zugänglich, mit welchen wir das materielle Weltgeschehen erfassen, was die Frage aufwirft, ob diese Lücken sich zumindest teilweise durch eine andere Denkweise schließen lassen, in der wir die Wirklichkeit andersartiger Perspektiven anerkennen, ohne sie uns mit den Mitteln unserer eigenen imaginativen Fähigkeiten zu erschließen. Ein Wesen, das — und zwar auf eine ‹vollständige› Weise — in seiner Imagination flexibel wäre, könnte sich direkt in jede mögliche subjektive Perspektive hineinversetzen und bedürfte nicht eines solchen objektiven Verfahrens, um das gesamte Spektrum möglichen inneren Lebens zu verstehen. Da wir hierzu außerstande sind, wäre es von Nutzen, eine distanziertere Zugangweise zu andersartigen Formen von Subjektivität zu haben.

Sogar für den Fall unseres eigenen Bewußtseins stellt sich dieses Problem. Wir gehen naturgemäß davon aus, daß auch wir selbst uns ‹nicht nur› in der subjektiven Erscheinungswelt befinden. Sind wir jedoch in der Welt, wie sie an sich ist, als ‹Teil› von ihr enthalten, sollten wir eigentlich auch in der Lage sein, uns selbst — und nicht nur unseren Körper, sondern auch unser Bewußtsein — in eine Weltbeschreibung mitaufzunehmen, die nicht ausschließlich an unsere Eigenperspektive gebunden ist. Wir sollten, mit anderen Worten auch uns selbst aus der ‹Außen›perspektive denken können — und zwar in einer psychologischen und nicht in einer materialistischen Begrifflichkeit. Hieraus

ginge, falls so etwas sich als möglich erwiese, eine Auffassung hervor, die wir als eine ›objektive Konzeption des Bewußtseins‹ bezeichnen könnten.

Ich möchte im folgenden verdeutlichen, wie ein natürliches objektives Verständnis des Bewußtseins aussehen könnte — eine Art des Verstehens, die so objektiv sein würde, wie es sich mit der wesentlichen Subjektivität des Bewußtseins überhaupt vereinbaren ließe. Ihre Anfänge liegen, wie ich glaube, bereits im gewohnten Begriff des Bewußtseins, doch kann sie auf eine Weise weiterentwickelt werden, die darüber hinausgreift. Die Frage lautet dann allerdings: wie weit?

Rein praktisch gesehen habe ich keine Vorstellung davon, wie weit man hier gehen kann. Doch meine ich, daß es keinen prinzipiellen Vorbehalt gegen eine solche Weiterentwicklung geben kann, und daß ihre Möglichkeit bereits in unserer Konzeption unseres ‹eigenen› Bewußtseins angelegt sein sollte. Wie mir scheint, vermögen wir uns selbst, unsere Erlebnisse und alle übrigen Zustände nämlich als Teil einer Welt zu denken, die immer auch aus einer anderen als der spezifisch menschlichen Perspektive heraus begriffen werden kann, und wir vermögen dies auch zu denken, ‹ohne› das Psychische auf das Physikalische zu reduzieren. Doch darüber hinaus glaube ich, daß jede solche Auffassung ‹notwendig unvollständig› sein wird; das heißt, daß jeglicher Drang nach einer objektiven Realitätsauffassung an Schranken stößt, die nicht allein pragmatischer Natur sind: an Grenzen nämlich, die von einer bloß objektiven Intelligenz, wie reich sie auch immer wäre, gar nicht überschritten werden könnten. Zweitens möchte ich behaupten, daß dieses Faktum allein schon deshalb nicht philosophisch alarmierend sein kann, weil kein Grund zu der Annahme besteht, die Welt, wie sie eigentlich oder an sich ist, müsse überhaupt — und sei es in diesem erweiterten Sinne — ohne Rest auf objektive Weise verstanden werden können. Einiges Wirkliche ‹kann› nur aus einer ‹Innen›ansicht heraus verstanden werden, und unser Zugang zu ihm wird davon abhängen, wie weit unsere subjektive Einfühlung und Phantasie reichen können. Es ist naturgemäß unser Bestreben, soviel von der Realität wie irgend möglich zum Gegenstand unserer Fähigkeit zu distanziertem und objektiven Verstehen zu machen, doch sollte es uns nicht überraschen, wenn die Objektivität wesentlich unvollständig ist.

Das Ziel eines solchen Verstehens, das tiefere Ziel, das dieses Unternehmen auch mit den von mir verworfenen reduktionistischen Ansätzen teilt, liegt darin, den Kontrast von Erscheinung und Wirklichkeit zu überschreiten, indem man die Wirklichkeit von Erscheinungen in eine komplexer gedachte Realität mitaufnimmt. Von nun an wird ‹nichts› mehr ausgelassen werden. Und doch kennt auch eine solchermaßen erweiterte Realität ebensowenig ein Zentrum wie die materielle Realität. Wenngleich die subjektiven Qualitäten unseres Bewußtseins nachgerade der Angelpunkt ‹unserer› Welt sind, sollen wir sie uns nun als bloß ‹eine› Weise zu denken versuchen, in der das Psychische sich im Weltgeschehen manifestiert — in einer Welt, die nicht auf irgendeine privilegierte Weise der menschlichen Perspektive gegeben ist. Ich gebe zu, daß dieses Unternehmen etwas Paradoxes an sich hat, doch scheint es mir der Mühe wert zu sein.

Zunächst einmal sind wir gefordert, unser eigenes Bewußtsein lediglich als einen Spezialfall von etwas ‹Allgemeinem› aufzufassen — wie wir ja prinzipiell auch gewohnt sind, uns einzelne Dinge und Vorgänge in der materiellen Welt als Instanzen und Manifestationen eines Allgemeinen zu denken. Wir haben uns Bewußtsein als ein Phänomen zu denken, das nicht notwendig auf den Fall des Menschen beschränkt ist, wie immer auch unser eigenes Bewußtsein im Mittelpunkt unserer Welt stehen mag. Der Grundgedanke hinter dieser objektiven Anstrengung lautet: Die Welt ist nicht unsere Welt. Dieser Gedanke kann sich allerdings in sein Gegenteil verkehren, wenn wir nun die objektive Verstehbarkeit selbst zum neuen Kriterium der Realität machen. Das wäre ein Fehler, denn aus dem Umstand, daß die Realität mehr als all das enthält, was uns aus unserer ursprünglichen Perspektive heraus zugänglich werden kann, folgt nicht, daß sie in ihrer Gesamtheit irgendeiner transzendenten Perspektive zugänglich sein muß, die wir von hier aus erreichen können. Doch solange wir diesem Irrtum nicht erliegen, dürfen wir die legitime Hoffnung hegen, unser objektives Verständnis auf so viele Bereiche des Lebens und der Welt auszudehnen, wie wir eben können.

Eine ›generische Konzeption des Bewußtseins‹ nenne ich im folgenden nun nicht etwa eine anthropozentrische Auffassung, die sich jegliches Bewußtsein nach dem Muster unseres eigenen Bewußtseins denkt, sondern eine allgemeine Konzeption, der wir selbst — ohne die Implikation, daß wir privilegierte Beispiele dafür sind — als Spezialfall subsumierbar sind. Mein Widerstand gegen psychophysische Reduktionen unterscheidet sich damit grundlegend von dem der idealistischen oder der phänomenalistischen Tradition. Ich möchte mir das Psychische wie die Materie als allgemeine Qualitäten des Weltgeschehens denken können. Beide Male haben wir in unserer eingeschränkten raumzeitlichen Umgebung von bestimmten Spezialfällen solcher Qualitäten unmittelbar Kenntnis (obgleich uns im Falle der Materie nicht ausschließlich diese Spezialfälle bekannt sind). Und beide Male gibt es keine Gewähr dafür, wie weit unser Verständnis über diese Dimension des ursprünglich Bekannten hinaus mit den Mitteln von Abstraktion, Verallgemeinerung und experimenteller Forschung ausgedehnt werden kann. Die notwendige Unvollständigkeit jeder objektiven Konzeption des Bewußtseins bleibt also ziemlich offensichtlich. Es besteht allerdings ebensowenig Grund zu der Annahme, daß sich die Gesamtheit der ‹materiellen› Welt durch eine Weiterentwicklung unserer physikalischen Objektivitätsauffassung restlos verstehen läßt: Auch die Physik ist schließlich bloß eine Tätigkeit unseres Geistes, und wir dürfen nicht unterstellen, daß seine Fähigkeiten — so bemerkenswert sie sein mögen — in jeder Hinsicht der Realität vollkommen angemessen sind.

In beiden Fällen vermittelt uns ein erweitertes Verständnis, soweit wir dazu in der Lage sind, nicht allein Zugang zu Dingen, die sich nicht mehr in unserer unmittelbaren Umgebung befinden, sondern es erweitert auch unsere Erkenntnis der Dinge, mit denen wir bereits bekannt waren und von denen das Unternehmen seinen Ausgang nahm. Dies wird am Beispiel der gewohnten materiellen Gegenstände überdeutlich, die sich heute jedermann nicht bloß auf eine phänomenale oder instrumentelle Weise denkt, sondern mit den begrifflichen Mitteln der Physik und der Chemie. Im Hinblick auf psychische Phänomene ist unser objektives Verstehen noch unterentwickelt, und

möglicherweise wird es sich nie sehr weit entwickeln. Es ist eher das Ziel einer objektiven Auffassung, uns auf dem Wege einer generischen Konzeption des Psychischen eine Denkweise an die Hand zu geben, mit der wir uns dann auch unserem eigenen Fall und uns selbst zuwenden können.

3. Das Fremdpsychische

Auch ganz unabhängig vom Bedürfnis einer uneingeschränkt ‹nicht›idealistischen Realitätsauffassung tritt in der Philosophie eine einfachere Variante der Problematik auf, uns selbst als ein Stück von ihr in einer Welt befindlich zu begreifen, in der wir nicht der Mittelpunkt sind: auf der personalen Ebene manifestiert sich die gleiche Schwierigkeit nämlich als das Problem des Fremdpsychischen. Es kann gesagt werden, daß das umfassendere Problem der psychischen Objektivität das Pendant auf der Ebene unterschiedlicher Arten von Subjektivität zum Problem des Fremdpsychischen ist, das sich auf der rein personalen Ebene stellt; wir fragen nicht mehr in Beziehung auf Personen: »Wie kann ich mir ein anderes Bewußtsein denken als mein eigenes?«, sondern allgemein: »Wie kann ich mir überhaupt Fälle von Bewußtsein denken, die mit unserer Art des Bewußtseins subjektiv inkommensurabel sind?« Beide Male haben wir uns als Spezialfall eines Allgemeineren aufzufassen, um uns als einer Welt zugehörig denken zu können, die kein Zentrum besitzt.

Die eigentlich interessante Variante des Problems des Fremdpsychischen ist nun nicht so sehr die erkenntnistheoretische Problematik, woher ich wissen kann, daß andere Personen keine leeren Körperhülsen sind, sondern das begriffliche Problem, wie ich die Zuschreibung psychischer Zustände in bezug auf andere überhaupt ‹verstehen› kann. Und hier stellt sich im Grunde nur erneut das Problem, wie ich mir denn mein eigenes Bewußtsein als bloßen Spezialfall einer Mannigfaltigkeit in der Welt vorkommender psychischer Phänomene soll denken können. Jeder von uns ist das Subjekt einer Vielzahl von Erlebnissen, und um überhaupt verstehen zu können, daß es im Weltgeschehen auch andere Subjekte gibt, muß jeder in der Lage sein, Erlebnisse sich zu denken, deren Subjekt nicht er selbst ist: Erlebnisse, die nicht ihm gegenwärtig sind. Hierfür bedarf er notwendig des generischen Begriffs ‹eines Subjekts› des Erlebens, worunter er sich dann als einen Sonderfall zu begreifen hat. Es genügt nicht, die Vorstellung des unmittelbar Empfundenen in den Körper einer anderen Person hineinzuprojizieren, denn in diesem Falle würde er — wie Wittgenstein auffiel — sich lediglich vorstellen, ‹im Körper des anderen› etwas zu empfinden, also gerade nicht denken können, daß es das andere ‹Subjekt› selbst ist, das diese Gefühle hat. Wenngleich wir alle mit der geforderten allgemeinen Begrifflichkeit aufwachsen, die es uns ermöglicht, auch an die Existenz genuin ‹anderer› Subjekte zu glauben, bleibt sie dennoch philosophisch problematisch, und es hat immer schon erhebliche Meinungsverschiedenheiten über ihre Operationsweise gegeben. Andere Personen gehören offensichtlich der Außenwelt an, und aufgrund empiristischer Annahmen über den Sinn sprachlicher Ausdrücke gelangten manche Philosophen zu der Überzeugung, unsere Fremdzuschreibung psychischer Zustände müsse sich entweder mit den Mitteln einer Begrifflichkeit analysieren lassen, die auf die Anzeichen für solche Zustände im Verhalten Bezug nimmt, oder aber als Komponenten einer

theoretischen Erklärung, die von den Ursachen beobachtbaren Verhaltens handelt. Unglücklicherweise folgt aus beiden Analysen gleichermaßen offensichtlich, daß unsere Zuschreibung psychologischer Prädikate dann in der ersten Person und in der dritten Person nicht mehr denselben Sinn haben kann.

Es muß unbestreitbar eine Alternative zu der Annahme geben, daß alle unsere Aussagen über andere Personen strikt so zu interpretieren sind, daß wir im Grunde nur über die wohlbekannte ‹Außen›welt sprechen, die wir mit den begrifflichen Mitteln der physikalischen Objektivitätsauffassung verstehen können. Denn diese Annahme führt direkt zum Solipsismus: zum Unvermögen, sich ein vom eigenen Bewußtsein unterschiedenes genuines Bewußtsein überhaupt denken zu können.

In Wahrheit enthält aber der gewöhnliche Begriff des Bewußtseins bereits die Anfänge einer ganz anderen Konzeption der objektiven Realität. Wir vermögen den Gedanken eines anderen Bewußtseins gar nicht zu ‹verstehen›, sobald wir ihn auf eine Weise interpretieren, die mit einem Mal unverständlich wird, wenn wir ihn dann auf uns selbst anzuwenden versuchen. Denken wir uns das Bewußtsein eines anderen, dürfen wir den wesentlichen Faktor der ‹Perspektive› nicht beiseite drängen: Wir haben ihn vielmehr generisch aufzufassen und auch uns selbst als eine mögliche Perspektive unter anderen zu begreifen. Das erste Stadium der Objektivierung des Psychischen besteht damit für uns Menschen darin, die Idee der Gesamtheit aller ‹menschlichen› Perspektiven — einschließlich unserer Eigenperspektive — zu denken, und zwar ‹ohne› ihnen ihre perspektivische Natur abzusprechen. Was hier für Subjekte gilt, trifft auf analoge Weise in einer azentrischen Auffassung des Raumes, in dem kein Punkt mehr eine privilegierte Position innehat, auf materielle Gegenstände zu.

Unsere Fähigkeit, auch eigene Erlebnisse aus der ‹Außen›perspektive — als innerweltliche Vorgänge — aufzufassen, macht den Anfang einer objektiven Konzeption des Bewußtseins aus. ‹Wenn› dies möglich ist, ‹dann› sind auch andere in der Lage, diese Vorgänge sich zu denken, und umgekehrt können wir selbst dann die Erlebnisse anderer gleichermaßen aus der Außenperspektive denken. Unser Denken macht hierbei nicht etwa von einem externen Wahrnehmungsvermögen Gebrauch, sondern vom allgemeinen Gedanken subjektiver Perspektiven, wovon wir uns einen besonderen Fall und eine besondere Form vorstellen. Bislang abstrahiert diese Prozedur noch nicht von den allgemeinen Formen unserer eigenen Erlebnisse. Wir stellen uns Erlebnisse immer noch mit den Mitteln der vertrauten Perspektive vor, die wir mit anderen menschlichen Wesen teilen. Noch ist bei der externen Auffassung des Bewußtseins der imaginative Gebrauch ausschließlich dieser Perspektive im Spiel — ein Gebrauch, der auch im eigenen Fall sich partiell bei den Phänomenen der Erinnerung oder Erwartung vergangener resp. künftiger eigener Erlebnisse bemerkbar macht. Doch sind wir in der Lage, hierüber hinauszugehen, denn im Grunde ermöglicht es uns dasselbe Verfahren, uns auch Erlebnisse zu denken, die wir uns nicht mehr mit den Mitteln unserer Einbildungskraft vorstellen können. Die Vorstellung eines Erlebnisses aus der Außenperspektive mit den Mitteln der subjektiven Einbildungskraft entspricht der Vorstellung einer objektiven räumlichen Konfiguration mit Hilfe der

visuellen Einbildungskraft: Man verwendet die typische Erscheinung zwar als Medium, doch das Objekt der Vorstellung muß der Vorstellung keineswegs in jeder Hinsicht ähnlich sein. Sicherlich muß das Erlebnis mit den Mitteln gewisser allgemeiner Merkmale der subjektiven Erfahrung — ‹subjektiver Universalien› — gedacht werden, von welchen uns einige von unseren eigenen Erlebnissen her bekannt sind. Doch wie in schlechthin allen übrigen Fällen ermöglicht uns unsere Fähigkeit zur Bildung allgemeiner Begriffe nicht nur die Vorstellung einer gegenwärtigen Situation aus der Außenperspektive, sondern auch den Gedanken ‹anderer Möglichkeiten›, die wir nicht ‹selbst› erlebt haben und vielleicht nie unmittelbar erleben werden. Der vortheoretische Begriff des Bewußtseins enthält damit bereits eine Form von ‹Objektivität›, die es uns ermöglicht, ein Stück weit über die eigenen Erlebnisse und über Erlebnisse hinauszugelangen, die den unseren genau gleichen.

Es gilt also zu verstehen, daß der Begriff des Bewußtseins, obgleich an die Subjektivität gebunden, dennoch nicht auf etwas beschränkt bleibt, das wir mit den Mitteln der jeweils ‹eigenen› Subjektivität verstehen können — oder in die Begrifflichkeit unserer eigenen Erlebnisse übersetzen können. So nehmen wir offenkundig auch das subjektiv ‹un›vorstellbare innere Leben einer andersartigen Spezies, um nur ein Beispiel zu nennen, in unsere realistische Weltbeschreibung auf, und zwar ‹ohne› seine Subjektivität in behavioristische, funktionalistische oder materialistische Reduktionen aufzulösen. Wir sind uns darüber im klaren, daß im Innern solcher Wesen etwas vorgeht — etwas Perspektivisches —, selbst wenn wir nicht wissen, was es ist oder wie wir es auch nur zu denken haben. Die Frage ist nun, ob uns dieses Zugeständnis eine Möglichkeit eröffnen wird, es uns zu denken.

Eine Möglichkeit ist natürlich immer gegeben: die Möglichkeit, daß dieser Prozeß gar nicht weiter voranschreiten ‹kann›. Wir besitzen zwar einen Begriff des Bewußtseins, der allgemein genug ist, um der Gefahr des Solipsismus oder des Ethnozentrismus entgehen zu können, doch sind wir womöglich außerstande, dabei die allgemeinen Formen menschlichen Erlebens und der menschlichen Perspektive zu transzendieren. Diese Perspektive erlaubt es uns immerhin, uns infolge der Flexibilität der menschlichen Einbildungskraft, auch Erlebnisse zu denken, die wir nicht gehabt haben. Doch ermöglicht sie uns die Losbindung des Bewußtseinsbegriffes von der menschlichen Perspektive schlechthin?

Es wird also zum Problem, ob es einen generischen Erlebnisbegriff, der ‹weit› über unseren eigenen Erlebnisbegriff und über alles hinausgreift, was ihm ähnlich ist, ‹geben› kann. Falls es ihn überhaupt geben kann, sind wir vielleicht nur zu einem sehr abstrakten Verständnis dieses Begriffes in der Lage, wie wir vermutlich heute noch zu nicht mehr als einem ganz abstrakten Verständnis mancher Begriffe der objektiven physikalischen Realität imstande sind, die die Physik erst in fünfhundert Jahren ausarbeiten wird. Aber die Möglichkeit, daß es diesen Begriff ‹gibt›, wäre bereits ein hinreichendes Motiv für den Versuch, ihn zu entwickeln. Nur wenn wir von vornherein überzeugt sein könnten, daß die gesamte Idee sinnlos ist, wären wir berechtigt, der Objektivität in bezug auf das Bewußtsein eine Demarkationslinie zu ziehen, die so nahe entlang den Grenzen unserer eigenen Perspektive verläuft.

4. Bewußtsein im allgemeinen

Ich vermag nur einen einzigen Grund dafür zu erkennen, eine solche Grenze von vornherein anzuerkennen, und der wäre ein wittgensteinianischer Grund: eine solche Erweiterung des Bewußtseinsbegriffs oder der Versuch seiner Verallgemeinerung entfernt uns von den Bedingungen, die dem Begriff allererst Bedeutung verleihen. Ob Wittgenstein selbst diesen Einwand erhoben hätte, kann ich nicht wissen, er scheint sich aber ganz selbstverständlich aus seinen Ansichten zu ergeben. Wittgenstein bemerkt, daß Erlebnisbegriffe zwar in der ersten Person aus der ‹Innen›perspektive heraus Anwendung finden, ihre Selbstzuschreibung also keineswegs auf einer Selbstbeobachtung des Verhaltens, der Umstände oder anderer typischer Indizien beruht, daß sie jedoch zusätzlich äußerer Kriterien bedürfen. Um mit ihrer Anwendung auf mich selbst in der ersten Person etwas meinen zu können, muß darüber hinaus gewährleistet sein, daß diese Begriffe auf mich und auf andere Wesen aus Gründen der Umstände und des Verhaltens anwendbar sind, die ihrerseits nicht bloß privat verfügbar sind. Dies scheint ihm aus einer allgemeinen Bedingung ihrer Intersubjektivität zu folgen, der schlechterdings alle Begriffe genügen müssen, eine Bedingung, die sich aber ihrerseits wieder aus einer Bedingung ergibt, der jede Regel, gleich welcher Art, genügen muß: es muß eine ‹objektive› Unterscheidung möglich sein, ob ich der Regel folge oder sie verletze, und eine solche Unterscheidung ist nur möglich, wenn ich meine eigene Praxis auch mit der Praxis meiner Gemeinschaft vergleichen kann.

Bezüglich des zuletzt genannten »nur« möchte ich Zweifel anmelden, obgleich ich keine alternative Theorie anzubieten habe. Es scheint mir nämlich gefährlich, auf der bloßen Grundlage der Überlegung: »Wie könnte es denn ‹sonst› sein?«, irgendwelche Schlüsse ziehen zu wollen. Ich will aber nicht leugnen, daß die Erlebnisbegriffe, mit welchen wir über das eigene Bewußtsein und das Bewußtsein anderer Menschen sprechen, mehr oder weniger dem von Wittgenstein beschriebenen Muster genügen. Vorausgesetzt wir verstehen — was wir nach meiner Überzeugung auch auf keinen Fall sollten — Wittgenstein nicht als jemanden, der lehrt, es gäbe in Wirklichkeit nur Verhalten und dergleichen, und psychische Vorgänge seien nichts als sprachliche Fiktionen, scheint mir seine Auffassung, daß die Bedingungen der Zuschreibung eines Erlebnisses in der ersten und der dritten Person in jedem einzelnen intersubjektiven Begriff untrennbar miteinander verknüpft sind, auf gewöhnliche Fälle zuzutreffen.3 Die Kardinalfrage lautet, ob der Begriff eines Erlebnisses so erweitert werden kann, daß er über diese Bedingungen hinausgelangt ohne seinen Gehalt insgesamt einzubüßen, oder ob die nicht möglich ist. Eine verneinende Antwort würde unsere Gedanken über Erlebnisse auf all das einschränken, was wir uns selbst und anderen in der genannten Weise zuschreiben können. Der Einwand macht geltend, daß jenseits dieser Grenzen die Unterscheidung einer korrekten und einer inkorrekten Anwendung des Begriffes nicht mehr definiert und daher die Grundbedingung nicht erfüllt ist, unter welcher der Begriff allererst Bedeutung haben kann. An einer bekannten Stelle4 sagt Wittgenstein, daß ich die Anwendung eines psychologischen Begriffes nicht im Ausgang von meinem eigenen Fall dadurch erweitern kann, daß ich sage, der andere habe eben ‹dasselbe›, was ich schon so oft hatte:

EAEs ist als sagte ich: »Du weißt doch, was es heißt ›Es ist hier 5 Uhr‹; dann weißt du auch, was es heißt, es sei 5 Uhr auf der Sonne. Es heißt eben, es sei dort ebensoviel Uhr wie hier, wenn es hier 5 Uhr ist.«EE Dies ist zwar eine faire Erwiderung auf jemanden, der zu erklären sucht, was er damit meint, ein Ofen habe Schmerzen. Könnte man sie aber gegen jede Erweiterung des Begriffes ins Feld führen, die über den Bereich von Fällen hinausgreift, in denen wir wissen, wie er anzuwenden ist? Verliert der generische Begriff eines Erlebnisses wirklich jeden kognitiven Gehalt, wenn wir den Versuch machen, ihn in unseren Gedanken über Fälle heranzuziehen, bei welchen wir ihn gegenwärtig nicht — und vielleicht sogar prinzipiell nicht — auf eine spezifischere Weise anwenden können? Ich glaube nicht. Nicht alle dieser Fälle gleichen dem Fall der Tageszeit auf der Sonne. Wittgensteins Beispiel ist weitaus radikaler, denn es bringt einen direkten Widerspruch zu den Bedingungen ins Spiel, welche die Tageszeit bestimmen — die Position der Erdoberfläche relativ zur Sonne nämlich. Doch die Verallgemeinerung des Begriffs eines Erlebnisses über unsere Fähigkeit hinaus, ihn anzuwenden, ‹widerspricht› nicht der Anwendungsbedingung, über die sie hinauszugelangen sucht, wenn auch einige Beispiele, wie etwa das der Anwendung des Schmerzbegriffes auf einen Ofen, die Grenzen des Verständlichen überschritten haben.

Es sei zugegeben: ‹Wenn› jemand den Begriff eines bestimmten Typs bewußter psychischer Zustände besitzt ‹und› wenn er sich darüber hinaus mit einer gewissen Häufigkeit in einem Zustand dieses Typs befindet, dann wird er auch in der Lage sein, den Begriff in dem von Wittgenstein gedachten Sinne aus der Innenperspektive ‹und› aus der Außenperspektive anzuwenden. Wäre er dazu nicht in der Lage, würde dies zeigen, daß er diesen Begriff gar nicht besitzt. Wir schreiben innere Zustände aber nicht nur Wesen zu, die psychologische Begriffe besitzen: wir schreiben sie auch Kleinkindern und Tieren zu, und wir glauben von uns selbst, daß wir auch dann Erlebnisse hätten, wenn wir nicht über Sprache verfügten. Sind wir aber davon überzeugt, daß das Bestehen zahlloser Erlebnisse, über die wir sprechen können, nicht von diesen Begriffen abhängt, warum können wir uns dann eigentlich nicht in einem nächsten Schritt die Existenz von Erlebnistypen denken, von welchen wir ein vollständiges Verständnis und die Fähigkeit zur Selbst- und Fremdzuschreibung nicht haben und vielleicht niemals haben ‹könnten›?

Bedenken wir zunächst Fälle, bei denen es deutliche Anzeichen dafür gibt, daß Erlebnistatsachen im Spiel sind, obgleich wir weder wissen, wie sie beschaffen sind, noch je auf eben jenes Verständnis des inneren Wesensmerkmals solcher Erlebnisse hoffen können, das Bedingung der Möglichkeit ihrer Selbstzuschreibung sein muß. Dies trifft zumindest auf einige der Erlebnisse aller Tierarten zu, deren Konstitution und Verhalten unserer eigenen Verfassung besonders unähnlich sind. Wir verfügen jeweils über sehr reichhaltige äußere Indizien für ein bewußtes inneres Leben und sehen dennoch nur sehr eingeschränkte Anwendungsmöglichkeiten unserer eigenen psychologischen Begriffe — großenteils nur ihre ganz schematische Verwendungsweise —, um diese inneren Vorgänge zu beschreiben.5 Es ist der gewohnte vorphilosophische Begriff eines Erlebnisses, der zu diesem Ergebnis führt. Wir haben ihn nicht einfach hinter uns gelassen, um plötzlich mit dem

bloßen ‹Wort› weiterzuoperieren. Und seine Erweiterung gehört nicht zu einer Privatsprache, sondern zu einer völlig natürlichen Vorstellung, die sich die meisten Menschen von den Vorgängen machen, die in der Welt dort draußen sich abspielen. Ich glaube, wir haben uns schlicht damit abzufinden, daß all diese Wesen spezifische Erlebnisse haben, die mit den Mitteln der psychologischen Begriffe, die wir in der ersten Person — subjektiv — verstehen könnten, gar nicht darstellbar sind. Das erlaubt aber nicht den Schluß, daß wir nicht auch über diese Erlebnisse auf eine ‹allgemeine› Weise nachzudenken vermögen — oder vielleicht sogar auf eine etwas detailliertere Weise, die gleichwohl kein Verständnis in der ersten Person einschließt —, vorausgesetzt, wir fassen sie auch weiterhin als ‹subjektive Erlebnisse› auf und nicht als bloße Verhaltensdispositionen oder funktionale Zustände.

Mir scheint aber, daß wir auch hierüber prinzipiell noch hinausgehen können. Wir können die völlig allgemeinen Begriffe des Bewußtseins oder eines Erlebnisses heranziehen und über Formen bewußten Lebens spekulieren, deren äußere Anzeichen wir noch nicht einmal mit Zuversicht identifizieren könnten. Vermutlich existiert im Universum Leben in zahlreichen uns fremden Formen, die wir womöglich nur in einigen wenigen Fällen identifizieren könnten, da wir schlicht nicht in der Lage wären, die Manifestationen von Wesen, die uns hinreichend unähnlich sind, als Verhalten zu interpretieren. Wenn wir darüber spekulieren, ob es solche Wesen gibt und ob sie Bewußtsein haben, so ‹bedeuten› unsere Überlegungen doch wohl immerhin etwas.

Ein solcher Gebrauch des allgemeinen Bewußtseinsbegriffes ist eine Ausprägung eines theoretischen Verfahrens, das auch anderswo nichts Ungewohntes ist. Wir sind durchaus in der Lage, den Gedanken eines Phänomens zu denken, von dem wir nicht wissen, wie wir es feststellen können. Erst nachdem wir uns den Begriff eines neuen materiellen Teilchens gebildet haben, das wir uns mittels einer bestimmten Klasse von Eigenschaften definieren, werden es uns diese Eigenschaften ermöglichen, uns experimentelle Situationen auszudenken, die es vielleicht erlauben, das Teilchen nachzuweisen. So ist man ja in der ständig voranschreitenden Physik schon seit langem dazu übergegangen, sich physikalische Begrifflichkeiten zu schaffen, die nur unter Zuhilfenahme raffinierter Beobachtungstechniken anwendbar sind — und nicht mit den Mitteln der gewöhnlichen Wahrnehmung oder des mechanischen Messens.

Nur ein dogmatischer Verifikationist kann die Möglichkeit objektiver Begriffsbildung leugnen, die über unser gegenwärtiges Vermögen ihrer Anwendung hinausgreift. Unser Ziel einer Weltbeschreibung, in der wir uns in keiner Weise in den Mittelpunkt stellen, verlangt geradezu die Bildung solcher Begriffe. In diesem Bemühen kommt uns ein gewisser intellektueller Optimismus zu Hilfe: die Überzeugung, daß wir eine unbegrenzte Fähigkeit besitzen, auch das heute noch nicht Erdachte einmal verstehen zu können, und daß wir diese Fähigkeit aktualisieren können, indem wir uns von unserem gegenwärtigen Verständnis lösen und auf einer höheren Stufe nach einer darüber hinausgehenden Weltbeschreibung greifen, die unser ursprüngliches Verständnis als Produkt der Welt erklärt. Doch im Gegenzug müssen wir einräumen, daß die Welt aller Wahrscheinlichkeit nach — wie weit wir auch gehen mögen —

unsere Fähigkeit, sie zu verstehen, übersteigt, und dieses Eingeständnis, das wesentlich stärker ist als die bloße Negation des Verifikationismus, läßt sich nur mit den Mitteln allgemeiner Begriffe formulieren, deren Extension nicht auf das für uns im Prinzip Erkennbare eingeschränkt bleibt.

Mit Bewußtsein verhält es sich nicht anders. Es verlangt von uns, den allgemeinen Gedanken einer ‹Perspektive› anerkennen zu können, ohne ihn auf Formen einzuschränken, mit denen wir subjektiv oder anderweitig vertraut sind, um überhaupt auf Möglichkeiten aus sein zu können, uns spezifische Erlebnistypen zu denken, die weder davon abhängig ist, daß wir diese Erlebnisse selbst ‹haben› können, noch von unserer Fähigkeit, sie uns mit den Mitteln der subjektiven Einbildungskraft ‹vorzustellen›. So sollte es möglich sein, selbst die qualitative Struktur eines Sinnes zu untersuchen, den wir nicht besitzen, indem wir Wesen beobachten, die ihn haben — obgleich wir dabei immer nur zu einem partiellen Verständnis gelangen können.

Wären wir aber hierzu imstande, so würden wir auch in die Lage versetzt, denselben allgemeinen Gedanken auf uns selbst anzuwenden und auch unsere eigenen Erlebnisse so zu analysieren, daß sie jemandem verständlich würden, der solche Erlebnisse nicht selbst gehabt hat. Damit würde gewissermaßen ein objektiver Standpunkt in bezug auf unser eigenes Bewußtsein sich konstituieren und in dem Maße, in dem er uns zugänglich wäre, würden wir unser Bewußtsein als etwas begreifen können, das nicht bloß der menschlichen Welt angehört — wozu wir bereits im Hinblick auf unseren Körper in der Lage sind. Dies wiederum wäre einem natürlichen menschlichen Ziel dienlich, denn naturgemäß suchen wir ja ein allgemeines Verständnis der ‹Realität›, uns selbst nicht ausgenommen, das nicht mehr an die Tatsache gebunden ist, daß wir das besondere Einzelwesen ‹sind›, das wir nun einmal sind.

5. Die Unvollständigkeit der objektiven Realität

Auch dort, wo wir dieses Ziel mit den besten Aussichten auf Erfolg in Angriff nehmen, wird uns allerdings unvermeidlich immer etwas verlorengehen. Suchen wir Erlebnisse aus einer objektiven Perspektive heraus zu verstehen, die nicht mit der Perspektive des jeweiligen Subjekts der Erfahrung koinzidiert, werden wir — wie sehr wir auch ihre perspektivische Natur anerkennen — die ganz spezifischen Qualitäten solcher Erlebnisse nur verstehen können, wenn wir auch die Fähigkeit besitzen, sie uns subjektiv vorzustellen. Wir werden auch dann nicht wissen, wie Rührei einer Küchenschabe eigentlich genau schmeckt, wenn wir eine detaillierte objektive Phänomenologie des Geschmackssinnes von Küchenschaben ausarbeiten. Und bei Werten, Zielen und Lebensformen wird die Kluft womöglich noch tiefer sein.

Aus diesem Grund steht von vornherein fest, daß keine mögliche objektive Auffassung des psychischen Weltgeschehens auch schon vollständig sein kann. Man könnte sich daher fragen, weshalb wir dann nach einer solchen Auffassung suchen. Es war unser Ziel, Perspektiven und ihre Gehalte in eine Welt zu versetzen, die von keinem bevorzugten Standpunkt aus gesehen wird. Es stellt sich nun heraus, daß zumindest einige Aspekte solcher Perspektiven von einer

objektiven Konzeption des Bewußtseins nicht restlos verstanden werden können. Doch wenn es ohnehin immer Aspekte der Realität gibt, die keiner objektiven Weltbeschreibung zugänglich sind, warum geben wir es dann nicht einfach auf, soviel von der Realität wie möglich objektiv begreifen zu wollen? Die Welt ‹ist dann eben nicht› die Welt, wie sie einem in hohem Maße abstrakten Standpunkt sich erschließt, den jedes rationale Wesen innehaben kann. Und wenn wir es nicht zu vollständiger Objektivität bringen können, muß es dann nicht ein witzloses und unmotiviertes Vorhaben sein, mit einem objektiven Netz so viel von der Realität wie irgend möglich erbeuten zu wollen?

Ich glaube nicht, daß dieser Schluß erlaubt ist. Das Streben nach einer objektiven Weltbeschreibung, die uns nicht mehr in den Mittelpunkt stellt, ist getragen vom ‹Realismus›, und zwar vor allem auch dann, wenn wir nicht mehr davon ausgehen, daß einer solchen Beschreibung alles Wirkliche zugänglich sein kann. Die ‹Realität› ist eben nicht nur die objektive Realität, und jede objektive Wirklichkeitskonzeption hätte damit ihre eigene Unvollständigkeit einzuräumen. (Diese wichtige Einschränkung gilt für Objektivitätsansprüche auch auf anderen Gebieten.) Selbst wenn eine generische objektive Konzeption des Bewußtseins entwickelt und der physikalischen Objektivitätsauffassung zur Seite gestellt würde, hätte sie noch die Kautele zu enthalten, daß die spezifische Qualität einer jeden Erlebnisperspektive oder einer jeden intentionalen Perspektive, mit der sie es zu tun hat, nur entweder aus der Innenperspektive oder mit den Mitteln der subjektiven Einbildungskraft zugänglich ist. Ein mit einem allumfassenden imaginativen Instrumentarium ausgestattetes Wesen könnte sie zwar alle auch aus einer Innenansicht heraus verstehen, doch einem gewöhnlichen Wesen, das mit einer objektiven Konzeption des Bewußtseins zu leben hat, wird dies niemals möglich sein. Damit geben wir die Idee von einer Welt, wie sie ‹in Wirklichkeit› — also unabhängig von ihrer Erscheinungsweise für uns oder jeden anderen ihrer Bewohner — und an sich selbst beschaffen ist, gerade nicht preis. Wir verabschieden nur den Gedanken, daß das Weltgeschehen einerlei ist mit dem, was objektiv verstanden werden kann. Die Welt, wie sie eigentlich ist, enthält auch Erscheinungen, und es gibt keine privilegierte Perspektive, aus der solche Erscheinungen insgesamt vollständig erfaßt werden könnten. Eine objektive Konzeption des Bewußtseins erkennt an, daß auch all die eigenen Bewußtseinsqualitäten, die objektiv nicht verständlich sind, nichts als Beispiele einer allgemeineren Subjektivität sind, von der zahllose weitere Beispiele einem subjektiven Verständnis nicht weniger entzogen bleiben werden.

Diese These hat die Negation des Idealismus hinsichtlich des Bewußtseins zur Folge: Die Welt ist weder meine Welt, noch ist sie unsere Welt — ja, nicht einmal auf die psychische Welt trifft dies zu. Wir verwerfen hier den Idealismus auf eine besonders unzweideutige Weise, denn wir behaupten die ‹Realität› von Aspekten der Welt, die von ‹keiner› Weltbeschreibung, über die ich verfügen kann, begriffen werden ‹können› — nicht einmal von jener objektiven Beschreibung, mit der wir über die Dimension der ursprünglichen Erscheinungen hinausgreifen. Hier zeigt sich, daß auch der Materialismus letzten Endes auf einer Spielart des Idealismus beruht: auf einem Idealismus der restringierten Objektivität. Objektivität — welcher Art sie auch sein mag — ist

nicht das Kriterium für Realität. Sie ist immer nur ‹eine› Möglichkeit, die Realität zu verstehen.

Doch wenngleich objektives Verstehen prinzipiell immer nur partiell sein kann, ist der Versuch seiner Erweiterung aus einem einfachen Grunde dennoch sinnvoll. Das Bemühen um ein objektives Verständnis der Wirklichkeit ist und bleibt unsere einzige Möglichkeit, unsere Erkenntnis dessen, was ist, so zu erweitern, daß wir über seine subjektiven Erscheinungsformen für uns Menschen hinausgelangen. Selbst wenn wir die Realität zahlloser Dinge einzuräumen haben, die objektiv gar nicht verstanden werden können, und ebenso die irreduzible Subjektivität mancher Aspekte unserer eigenen Erfahrung anerkennen müssen, die ‹nur› subjektiv zugänglich sind, bleibt die Suche nach einer objektiven Konzeption des Bewußtseins einfach ein wesentlicher Teil unseres allgemeinen Strebens nach Erkenntnis. Würden wir sie preisgeben, da sie notwendig unvollständig bleiben muß, könnten wir ebensogut auf jede Axiomatisierung der Mathematik verzichten, da diese nicht vollständig sein kann.

Als ich erklären wollte, wie Bewußtsein als Teil eines schlicht vorhandenen, realen Weltgeschehens sich denken läßt, unterschied ich zwischen Realität und objektiver Realität sowie zwischen Objektivität und bestimmten Objektivitätsauffassungen. Die physikalische Auffassung der Objektivität ist ein unangemessenes Instrument der Erweiterung unseres Verständnisses des Psychischen; und selbst jene Objektivität, die diesem Zweck angemessen ist, kann uns keine vollständige Konzeption aller unterschiedlichen und inkompatiblen psychischen Perspektiven gewähren. Diese im Kontext der philosophischen Psychologie gewonnene Einsicht legt demnach ein allgemeineres Prinzip nahe, das auch in anderen Gebieten der Philosophie seine Gültigkeit hat: wir sollten jederzeit nur ‹die› Form der Objektivität anstreben, die dem zu verstehenden Gegenstand angemessen ist, und darauf vorbereitet sein, daß womöglich auch die richtige Form der Objektivität den Gegenstand nicht vollständig erschöpft.

Das Problem der Vermittlung subjektiver und objektiver Auffassungsweisen der Welt läßt sich aus jeder der beiden Richtungen in Angriff nehmen. Beginnen wir mit der subjektiven Seite, erhalten wir die traditionellen Probleme des Skeptizismus, des Idealismus und des Solipsismus. Wie kann ich im Ausgang von meiner immanenten Erlebnisperspektive eine Auffassung von der Welt besitzen, wie sie unabhängig von meiner Wahrnehmungsform beschaffen ist? Und woher kann ich wissen, daß diese Beschreibung die richtige ist? (Dieselbe Frage läßt sich allerdings auch unter dem Gesichtspunkt der kollektiven menschlichen Perspektive stellen, also nicht bloß aus der Perspektive eines einzelnen Subjekts.) Gehen wir hingegen von der objektiven Seite aus, wird zum Problem, wie wir die folgenden Gegenstände in einer Welt, die einfach vorhanden ist und keine Perspektive zu ihrem Mittelpunkt hat, unterbringen sollen: (a) uns selbst; (b) unsere Eigenperspektive; (c) die Perspektiven anderer — ähnlicher oder nicht ähnlicher — Wesen; und (d) die Gegenstände der verschiedenen Arten von Urteilen, die offenbar von diesen Perspektiven herrühren.

Es ist diese zweite Variante der Problematik, die mich besonders beschäftigt. Sie ist das Gegenteil des Skeptizismus, denn sie setzt die objektive Realität — oder zumindest die Idee einer objektiven Realität — als etwas Vorgegebenes voraus, während nun gerade die subjektive Realität zum Problem wird. Dieser Ansatz hat sich, ohne daß man sich dies überhaupt vor Augen geführt hätte, in der neueren analytischen Philosophie vor allem deshalb als so einflußreich erwiesen, weil er sich so gut mit einer Vorliebe für die Physik als Paradigma unserer Erkenntnis verträgt.

Geben wir indessen unter dem Druck des Realismus zu, daß es auch Dinge gibt, die auf diese Weise gar nicht verstanden werden können, haben wir uns nach anderen Verständnismöglichkeiten umzusehen. Und die Erweiterung unserer Objektivitätsaufassung war eine solche Möglichkeit. Insistieren wir allerdings prinzipiell darauf, daß die objektivste und distanzierteste Erklärung eines Phänomens immer auch die richtige zu sein hat, werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit schon wieder zu reduktionistischen Ergebnissen gelangen. Die verführerische Anziehungskraft der objektiven Realität beruht, wie ich gezeigt habe, auf einem Irrtum. Sie ist nicht das Gegebene. Die objektive Wirklichkeit ist ‹nicht› die gesamte Wirklichkeit. Nicht allein in der philosophischen Psychologie, sondern auch in anderen Gebieten erschließen wir uns die Wahrheit häufig gerade nicht dadurch, daß wir uns so weit wie möglich von unserer persönlichen Perspektive entfernen.

III DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

1. Die Doppelaspekt-Theorie

Auch wenn wir uns davon überzeugt haben, daß jede wahre Auffassung der psychischen Welt, wieviel Objektivität sie auch immer gewinnen mag, die irreduzibel subjektive Natur des Bewußtseins einräumen muß, haben wir Bewußtsein noch in ein und dasselbe Universum einzuordnen, dem auch die materielle Welt zugehört, die sich nach Maßgabe der physikalischen Konzeption der Objektivität beschreiben läßt. Unser Leib und insbesondere unser Zentralnervensystem gehören ebenso dieser materiellen Welt an wie der Körper jedes anderen Organismus, der zu einer Bewußtseinstätigkeit fähig ist. Nicht ohne Grund gehen wir davon aus, daß die Beziehung eines solchen inneren Lebens zum Körper eine sehr enge sein muß und daß kein psychischer Vorgang ohne eine physische Veränderung im Körper — bei Wirbeltieren im Gehirn — seines Subjekts auftreten kann.

Die physikalische Zusammensetzung unseres Körpers ist nicht einmalig; nur seine chemische und physiologische Struktur sind ungewöhnlich. Ein tierischer Organismus besteht aus gewöhnlichen Elementen, die sich ihrerseits aus subatomaren Teilchen zusammensetzen, die man im bisher bekannten materiellen Universum überall wiederfindet. Ein lebendiger menschlicher Körper ließe sich also aus einem ausreichenden Quantum beliebiger Materialien erzeugen — Büchern, Backsteinen, Gold, Erdnußbutter, einem Konzertflügel.

Die Grundelemente wären lediglich auf die richtige Weise neu anzuordnen. Wohl kann es zu dieser Anordnung in Wirklichkeit 4 nur durch den natürlichen biologischen Vorgang der Ernährung und des Wachstums, von der Empfängnis an, kommen, doch dieser Sachverhalt ändert nichts an der Tatsache, daß die Komponenten ihren Ursprung in beliebiger Materie haben können.

Unter Voraussetzung unseres objektiven Verständnisses der physikalischen Wirklichkeit stellt sich die Frage: Wie bringt eine solche Synthese elementarer materieller Bausteine, wie komplex sie auch immer sein mag, nicht allein die bemerkenswerten physischen Fähigkeiten des Organismus hervor, sondern zusätzlich ein Wesen mit einem Bewußtsein, einer subjektiven Perspektive und einem enormen Spektrum subjektiver Erlebnisse und psychischer Fähigkeiten — Aspekte, die sich der physikalischen Auffassung der objektiven Wirklichkeit insgesamt entziehen? Wenn feststeht, daß sämtliche Varianten des psychophysischen Reduktionismus falsch sind, was bleibt uns dann eigentlich noch?

Eine mögliche Antwort lautet, daß ein materieller Organismus offensichtlich für sich allein kein Bewußtsein haben kann: es ist ‹unmöglich›, aus hundertfünfzig Pfund subatomaren Materials Subjektivität zu erschaffen. Es muß etwas anderes hinzukommen, etwas, das man ebensogut eine Seele nennen könnte, und zwar als der Träger psychischer Eigenschaften, als ‹das Subjekt› der psychischen Zustände, Veränderungen und Ereignisse. Wie eng seine Wechselwirkung mit dem Körper auch immer sein mag, es bleibt etwas von ihm Verschiedenes.

Ein Dualismus dieser Art pflegt mit dem Argument vertreten zu werden, daß er einfach wahr sein müsse, und mit dem Argument verworfen zu werden, daß er gar nicht wahr sein könne. Ich selbst bin der Auffassung, daß die Wahrheit der dualistischen Auffassung von Geist und Körper wohl durchaus denkbar sein mag, daß sie jedoch unplausibel ist. Wir kennen bessere Alternativen, obgleich uns zweifellos die besten von ihnen noch gar nicht eingefallen sind. Im Kapitel über das Bewußtsein bestand ich darauf, daß die Realität nicht bloß die physikalische Realität sein kann. Unangesehen dessen ist die Beziehung zwischen dem Psychischen und dem Materiellen aber vermutlich sehr viel enger, als sie es sein würde, wenn der Dualismus die richtige Position wäre.

Ein Kardinaleinwand gegen den Dualismus macht geltend, er postuliere einfach eine zusätzliche und immaterielle Substanz, ohne auch nur im mindesten zu erklären, wie eigentlich ‹sie› denn Träger der subjektiven psychischen Zustände zu sein vermag, für die das Gehirn angeblich nicht sorgen kann. Selbst wenn wir zu dem Ergebnis gelangt sind, daß psychische Vorgänge nicht einfach materielle Vorgänge ‹sind›, folgt noch lange nicht, daß wir ihren Ort im Universum erklären können, indem wir eine Substanz herbeizitieren, die ihre einzige Funktion darin findet, die Rolle eines Mediums psychischer Vorgänge zu spielen. Hiermit ist zweierlei gemeint: Erstens erklärt die Annahme einer solchen Substanz noch immer nicht, wie sie das ‹Subjekt› psychischer Zustände sein kann. Denn gäbe es ein Etwas ohne Masse, Energie und räumliche Dimensionen — wäre dann etwa leichter zu verstehen, wie es sich auf eine ganz bestimmte Weise anfühlen kann, dieses Etwas zu ‹sein›? Die eigentliche

Schwierigkeit kommt überhaupt erst zum Vorschein, wenn wir uns fragen, wie wir die Zuschreibung wesentlich subjektiver Zustände, bezogen auf ein Etwas, verstehen sollen, das einen ‹objektiven› Status hat. Zweitens hat man uns nicht gezeigt, warum wir, wenn wir psychische Zustände im Weltgeschehen unterbringen können, indem wir sie einer immateriellen Substanz anheften, sie nicht ebensogut in etwas verorten können, dem auch materielle Qualitäten zukommen.

Psychische Zustände sind keine materiellen Zustände, da sie nicht auf die gleiche Weise objektiv beschreibbar sind wie materielle Zustände, doch daraus kann nicht geschlossen werden, daß sie Zustände irgendeines anderen Etwas sein müssen. Die Falschheit des Materialismus nötigt uns nicht schon die Setzung immaterieller Substanzen ab. Sie legt uns nur darauf fest, anzuerkennen, daß einige Bestimmungen, die auf bewußte Wesen zutreffen, sich in keiner Weise auf physikalische Bestimmungen reduzieren lassen. Warum sollte aber die Tatsache, daß der Körper physikalische Eigenschaften hat, dann nicht — kraft einer sehr engen Interdependenz beider Qualitäten — mit der Tatsache kompatibel sein, daß er zusätzlich psychische Eigenschaften hat? (Vielleicht sind diese Qualitäten, wie Spinoza glaubt, letztlich dieselben, doch dies könnte sich erst auf einer tieferen Ebene als der des Psychischen ‹oder› des Physikalischen zeigen.) Vermutlich sollte ich noch die bisweilen so genannte Theorie des »Nicht-Besitzens« berücksichtigen, für die psychische Vorgänge nicht Eigenschaften oder Modifikationen ‹von etwas› sind, sondern sich — weder in einer Seele noch in einem Leib — einfach nur ereignen, obgleich sie mit Veränderungen im Körper kausal verknüpft sind. Doch halte ich diesen Gedanken im Grunde für unverständlich. Wenn das Anzünden eines Streichholzes in einem Wahrnehmungssubjekt ein visuelles Erlebnis hervorrufen soll, muß doch immer schon ‹etwas› da sein, das von psychischen Gegebenheiten affiziert zu werden vermag. Dieses Potential muß eine immer schon vorhandene Grundlage haben: Erlebnisse lassen sich ebensowenig aus dem Nichts erschaffen wie das Feuer. Natürlich ‹könnte› dieser »Grund« von gleich welcher Art sein: es könnte sich sogar um eine alles durchdringende Seele — einen Weltgeist — handeln, dem psychischen Pendant zur Raumzeit, das durch bestimmte materielle Vorgänge, wo immer sie auftreten, aktiviert würde. Zweifellos ist bisher noch niemand auf das richtige Modell gekommen.

Aber ich möchte hier einen weniger abenteuerlichen Weg gehen. Infolge des offenbar engen Zusammenhanges zwischen dem Psychischen und seinen materiellen Bedingungen und aufgrund der Tatsache, daß ich ungeschmälert an einer Metaphysik von Ding und Eigenschaft festhalte, sehe ich mich zur Doppelaspekt-Theorie gedrängt. Vielleicht verdankt sich dies mangelnder Phantasie, doch sind es jedenfalls die Möglichkeiten und Probleme einer Theorie dieser Art, die ich untersuchen möchte. Selbst wenn nicht mehr als vorsokratisches Herumfuchteln dabei herauskäme, hielte ich es noch für nützlich, sich vor Augen zu führen, welche Konsequenzen sich ergeben, sobald wir das Psychische auf solche Weise zu begreifen suchen.1 Die Rede von einer Doppelaspekt-Theorie ist zu einem gewissen Teil ein bloßer Fingerzeig. Sie sagt uns nur ganz ungefähr, wo wir die Wahrheit zu gewinnen haben, nicht wie sie lautet. Wenn eine subjektive Perspektive ein irreduzibler Aspekt der Realität ist, dann ist kein Grund ersichtlich, warum sie nicht Dingen zukommen soll, die

gleichermaßen ein Gewicht haben, einen Raum einnehmen und sich aus Zellen und letztlich aus Atomen zusammensetzen. Wir können diese Position nun zwar so formulieren, daß wir sagen, das Hirn besitze auch ‹nichtphysikalische Eigenschaften›, doch haben wir sie damit erst plakativ beschrieben und müssen uns auch weiterhin darüber im klaren sein, daß diese Rede allein unser Verständnis nicht weiter voranbringt als die traditionelle Setzung immaterieller Substanzen. Die Hauptfrage, wie etwas in der Welt eine subjektive Innenperspektive haben kann, bleibt nach wie vor unbeantwortet.

Man lasse mich also einige der Schwierigkeiten ansprechen, vor die eine Doppelaspekt-Theorie sich gestellt sieht. Hinter all diesen Schwierigkeiten lauert zunächst einmal ein Problem, von dem ich noch nicht einmal so recht weiß, wie ich es formulieren soll. Ungeachtet meiner Verteidigung einer Ontologie des Psychischen im vorigen Kapitel vermag ich das Gefühl nicht loszuwerden, daß Wittgenstein recht hatte, als er an prominenter Stelle lehrte, der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück sei bereits getan, wenn wir von psychischen Zuständen und Vorgängen sprechen und ihre Natur unentschieden lassen — später werden wir vielleicht einmal mehr über sie wissen.2 Es ist womöglich ein radikaler Irrtum, anzunehmen, daß wir über die wahre Beschaffenheit von Gedanken und Empfindungen dereinst ebenso mehr erfahren könnten, wie wir die wahre Beschaffenheit von Wärme und Licht zu ermitteln vermögen. Das gesamte Unterfangen, subjektive Perspektiven nahtlos in eine raumzeitliche Welt von Dingen und Prozessen einzupassen, hat etwas höchst Dubioses an sich, und jede Doppelaspekt-Theorie legt sich unweigerlich auf dieses Erkenntnisziel und dieses Bild fest — schließlich gelten ihr ja Erscheinungen nicht weniger als Bestandteile der Realität.

Doch vermag ich nicht zu sagen, was daran verkehrt sein soll. Das Bewußtsein ist schließlich das Ergebnis biologischer Vorgänge. Wenn eine Katze die Türklingel hört, ‹muß› ganz einfach im buchstäblichen Sinne etwas in ihrem Kopf vorgehen und nicht bloß in ihrem pelzigen kleinen Bewußtsein. Sei dem wie es will, ich werde dieses unausgeführte Problem jedenfalls nicht direkt in Angriff nehmen, das sich Dualismus und Materialismus nicht weniger stellt als der Doppelaspekt-Theorie — denn auch die beiden anderen Positionen sehen sich motiviert durch das Bedürfnis einer ganzheitlichen Auffassung von einer einzigen Wirklichkeit, in der Psychisches und Physisches in eine klare Beziehung zueinander gebracht werden kann.

Ich ziehe es vor, einige Probleme zur Sprache zu bringen, die im besonderen die Position der Doppelaspekt-Theorie und die Verständlichkeit der Auffassung betreffen, ein und derselbe Gegenstand könne zwei Arten nicht aufeinander reduzierbarer wesentlicher Eigenschaften haben: psychische Qualitäten und physikalische Qualitäten. Nach einer solchen Theorie sind wir »subjektive Organismen«, aber hier ergeben sich natürlich erhebliche Schwierigkeiten. Wie kann ‹ich› ein komplexes materielles Objekt sein? Wie kann meine ‹subjektive› zeitliche Identität von der objektiven Identität eines Organismus abhängen? Wie können Erlebnisse etwas innewohnen, das physikalische ‹Teile› hat? Wie können ‹Empfindungen› materielle Eigenschaften haben? Geht man von den beiden wesentlichen Eigenschaften aus, die einem Bewußtsein zukommen — von seiner besonderen Einheit zu einem Zeitpunkt und durch die Zeit hindurch

und von der Subjektivität seiner Zustände —, wird unklar, wie es dann auch noch die objektiven Merkmale besitzen können soll, die ihm die Doppelaspekt-Theorie zuschreibt.

Die irreduzible Subjektivität des Psychischen kann es so aussehen lassen, als sei es von allem übrigen so grundverschieden, daß wir uns, sobald wir den psychophysischen Reduktionismus verwerfen, dazu gedrängt sehen, damit auch jede Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen dem Psychischen und dem Materiellen leugnen zu müssen. Doch sind Reduktionen nicht die einzige Form einer solchen Verknüpfung oder eines solchen Zusammenhanges, und einige der Gesichtspunkte, die es so aussehen lassen, als sei das Psychische von allem übrigen unabhängig, sind sicherlich illusorisch.

Wir haben es hier mit zwei Problembereichen zu tun, die sich beide der Subjektivität des Psychischen verdanken. Der eine geht darauf zurück, daß wir psychischen Entitäten und Ereignissen Qualitäten zuschreiben, die von den jeweiligen psychologischen Begriffen nicht impliziert werden. Der andere betrifft Eigenschaften, die anscheinend mit psychologischen Begriffen gar nicht erst vereinbart werden können. Offenkundig wird man mit dem ersten Problemtyp leichter fertig als mit dem zweiten, denn es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß ein Begriff immer auch alle wesentlichen Eigenschaften des Gegenstandes, auf den er zutrifft, beinhalten muß. Sehen wir uns also vor Probleme gestellt, die anscheinend zum zweiten Problem gehören, lohnt es sich zu fragen, ob sie nicht in Wirklichkeit dem ersten Typus zuzuordnen sind. In einigen Fällen, wenn auch nicht in allen, stellt sich, wie ich glaube, heraus, daß die augenscheinliche Inkompatibilität des Subjektiven und des Materiellen aufgelöst werden kann und unsere psychologischen Begriffe diese Möglichkeit keineswegs ausschließen.

Wie allen übrigen Begriffen, so eignet auch psychologischen Begriffen eine Objektivität, die es ihnen gestattet, mit derselben Bedeutung von verschiedenen Personen auf andere Subjekte angewandt werden zu können, und zwar in ganz unterschiedlichen Situationen. Psychische Phänomene gehören zur Welt hinzu, und jedes psychische Subjekt läßt sich wie auch jedes mentale Ereignis aus unterschiedlichen Positionen in der Welt identifizieren. Ungeachtet ihrer Subjektivität haben beide demnach einen Ort in der objektiven Ordnung der Natur. Einige psychologische Begriffe beschreiben den subjektiven Aspekt objektiv beobachtbarer Sachverhalte sogar sehr direkt: etwa der Begriff einer Handlung, einer Wahrnehmung oder einer Orientierung. Gareth Evans hat im siebenten Kapitel seines Buchs ‹The Varieties of Reference› dargetan, daß wir uns im eigenen Fall auch solcher Zustände bewußt sein können, ohne ihr Subjekt identifizieren zu müssen, wie dies grundsätzlich für Zustände gilt, die zu den »inneren« Phänomenen im strengeren Sinne zu rechnen sind. Auch eine Handlung hat also offensichtlich psychische und physikalische Aspekte.

Eine Objektivität dieser Art beantwortet aber nicht die Frage, ob eine Doppelaspekt-Theorie des eben beschriebenen Typs die richtige ist — ob also das Gehirn auch das Subjekt psychischer Zustände sein kann. Wir haben uns zu fragen, wie die Objektivität, die psychischen Subjekten und subjektiven psychischen Zuständen ‹als solchen› eignet, die Möglichkeit offenläßt, daß

ihnen auch all die physikalisch objektiven Eigenschaften zukommen, die das Gehirn aufweist. Sie impliziert jedenfalls nicht schon so etwas. Da wir im Kapitel über das Bewußtsein die grundlegende Unterscheidung einer physikalischen und einer psychischen Objektivität getroffen haben, muß dies für uns ein ernstzunehmendes Problem darstellen.

Ich möchte mich ihm nähern, indem ich mich zunächst einem besonders schwierigen psychologischen Begriff zuwende: dem Begriff der zeitlichen Identität der Person. Ich werde später auf das traditionellere psychophysische Problem — das Problem der generellen Beziehung zwischen psychischen Vorgängen und Gehirnvorgängen — zurückkommen. Doch die Frage der persönlichen Identität ist ein guter Ausgangspunkt aufgrund der Deutlichkeit, mit der das eigene Ich von allem übrigen ganz unabhängig zu sein ‹scheinen› kann: etwas vollkommen Einfaches, etwas rein Subjektives. Dies wird es uns erlauben, Argumente für die Vorstellbarkeit einer solchen Unabhängigkeit des Psychischen darzustellen und zu kritisieren, die auch anderswo eine Rolle spielen.

2. Das Ich als privater Gegenstand

Der Begriff des Selbst erscheint als ein verdächtig klarer — ein allzu klarer — Begriff, wenn wir ihn aus der Innenperspektive erwägen: Das eigene Ich ist der elementarste private Gegenstand, ein Gegenstand, der offenbar keinerlei logische Zusammenhänge mit anderem eingeht, sei dieses Andere nun psychisch, sei es materiell. Denke ich mein eigenes individuelles Leben aus einer rein immanenten Perspektive, sieht es so aus, als ob mein Sein in der Zukunft oder in der Vergangenheit — das Dasein genau dieses ›Ichs‹ nämlich — von nichts als ihm selbst abhängen würde. Um meine eigene Existenz zu erfassen, scheint es auszureichen, das Wort »ich« auszusprechen, dessen Sinn mir bei jedem Anlaß seiner Anwendung völlig transparent ist. »Ich weiß doch, was ich mit ‹›ich‹› meine. Ich meine ‹dies›!« (wie wir etwa glauben, den Begriff einer phänomenalen Qualität wie ‹süß› vollständig zu erfassen, indem wir uns auf sie konzentrieren und ›dasselbe wie ‹dies›‹ denken).

Zumindest scheint mir meine Natur dann nicht nur von meinem körperlichen Fortbestehen begrifflich unabhängig zu sein, sondern auch von schlechterdings allen subjektiven oder psychischen Bedingungen, von meinem Gedächtnis etwa und der psychischen Ähnlichkeit meiner Erlebnisse. In dieser Stimmung kann es für mich so aussehen, als sei die Tatsache selbst, daß ein beliebiger vergangener oder künftiger psychischer Zustand der meine war oder sein wird, ein Faktum, das sich durch ‹keinerlei› Relationen der Kontinuität zwischen diesem Zustand und meinem gegenwärtigen Zustand analysieren läßt, weder einer psychischen noch einer physischen Kontinuität. Es scheint selbst dann vorstellbar zu sein, daß ein und dasselbe Ich von einem Körper zum anderen wandern könnte, wenn dies in Wirklichkeit unmöglich ist; und ebenso ist offensichtlich denkbar, daß das Ich — wie in der Phantasievorstellung meiner Reinkarnation ohne jede Erinnerung an Früheres — auch eine völlige Unterbrechung jeglicher psychischen Kontinuität überdauert. Wäre all dies tatsächlich möglich, könnte

ich auf keinen Fall ein Organismus sein: Ich müßte als ein eigenschaftsloses, rein psychisches Gefäß begriffen werden.

Diese anscheinend strenge, vollkommene und unanalysierbare numerische Identität des Ich hat nicht wenige dazu verführt, sein Bestehen zu objektivieren, indem sie eine gleichermaßen ungebundene Seele postulierten, deren Existenz sie ausdrücklich zu diesem Zweck annahmen und die sie ansonsten nur negativ beschrieben. Doch eine solche Seele scheint gar nicht in der Lage zu sein, das Gewicht der Identität der Person zu tragen, die sich allen Definitionsversuchen zu entziehen scheint. Dies läßt sich an den klassischen Debatten über die Identität der Person studieren, die zwischen Locke auf der einen und Reid und Butler auf der anderen Seite stattgefunden haben. Beide Parteien scheinen mit ihrer Kritik an der jeweils anderen Seite recht zu haben, doch mit ihren eigenen positiven Theorien zu scheitern.

Locke3 hat offenkundig recht, wenn er feststellt, daß dasselbe Selbst sowohl von derselben Seele als auch von demselben Körper abweichen kann. Hier zeigt es sich, daß sich das Selbst nicht als ein Ding definieren läßt, weder als ein materielles noch als ein immaterielles Objekt, sondern daß es als dasselbe subjektive Bewußtsein gedacht werden muß.4 Locke lehrt, daß eine Seele, wollte man eine solche Substanz als dasjenige postulieren, dem das Selbst seine individuelle Identität verdankt, für die Funktionsweise dieses Gedankens völlig irrelevant und gleichgültig wäre; und Kant argumentiert im dritten Paralogismus ganz ähnlich5.

Butler6 und Reid7 auf der anderen Seite scheinen im Recht zu sein, wenn sie betonen, daß die Selbigkeit des Ichs sich nicht angemessen durch irgendeine Kontinuität des Gedächtnisses bestimmen läßt. Und sogar raffiniertere Analysen, die den Gedanken einer qualitativen psychischen Kontinuität in Anspruch nehmen, scheinen nicht den wesentlichen Aspekt des Gedankens der Selbigkeit des Bewußtsein fassen zu können: ‹dasselbe Bewußtsein› ist offensichtlich ein Merkmal, das zu allem prinzipiell noch hinzukommt und sich in keiner Weise als komplex auffassen läßt. Eine Diskontinuität des Ichs ist offenbar mit jeder wie auch immer vollständigen Kontinuität psychischer Gehalte kompatibel und umgekehrt. Doch sind Reid und Butler im Irrtum, wenn sie glauben, daß das Selbst dann eine immaterielle Substanz sein müsse, denn hierbei hätten wir es schließlich wiederum nur mit einer weiteren Komponente der objektiven Weltordnung zu tun. Das Dasein eines individuellen Bewußtseins könnte von der Existenz eines Leibes ‹oder› einer Seele abhängen, doch ist seine Identität wesentlich die eines psychischen Subjekts und daher mit nichts anderem äquivalent — nicht einmal mit etwas Psychischem.

Zugleich ist diese Identität offenbar etwas ganz Bestimmtes und Nichtkonventionelles. Damit meine ich, daß jede Anwort auf die Frage in Beziehung auf irgendein beliebiges künftiges Erlebnis — »Wird dieses Erlebnis nun aber meines sein oder nicht?« —immer nur ein entschiedenes Ja oder Nein sein kann (wie Bernard Williams in seiner Abhandlung »Das Selbst und die Zukunft« ausgeführt hat8); und diese Antwort muß durch die Tatsachen festgelegt sein und darf nicht bloß vermöge einer extern motivierten und fakultativen Entscheidung gegeben werden, wie irgendein Wort zu verwenden

oder wie denn die Welt am bequemsten aufzuteilen sei (was vielleicht bei unserer Rede von »derselben Nation«, »demselben Restaurant« oder »demselben Automobil« denkbar wäre).

Dies scheint uns offenbar zu dem Schluß zu nötigen, daß allen meinen psychischen Zuständen eine irreduzible und nicht weiter analysierbare Qualität eignet — die Eigenschaft nämlich, ‹meine› Zustände zu sein —, und daß diese Qualität weder mit einem Etwas in der objektiven Ordnung der Natur notwendig zusammenhängt, noch mit einer Verknüpfung dieser psychischen Zustände durch die Zeit hindurch.9 Auch wenn sie kausal von etwas abhängig wäre, etwa vom fortdauernden Bestand meines Gehirns, ist nicht die Möglichkeit gegeben, dies aufgrund der immanenten Idee des Ich einzusehen. Die Frage, ob ein künftiges Erlebnis das meine sein wird oder nicht, verlangt demnach einerseits eine definitive Antwort, gibt uns aber andererseits kein Entscheidungskriterium für ihre Beantwortung mit — und zwar noch nicht einmal dann, wenn ‹alle› anderen Tatsachen bereits bekannt wären.

An diesem Bild kann etwas nicht stimmen, doch läßt sich nicht leicht angeben, was eigentlich daran fehlerhaft sein soll und inwiefern eine Alternative, die eine notwendige Verknüpfung der Identität der Person mit irgendetwas anderem zuließe, vorzuziehen wäre. Wie andere psychologische Begriffe, so erzeugt auch der Begriff des Selbst einen philosophischen Schein, dem man nicht leicht widerstehen kann, ohne in einen Irrtum zurückzufallen, der mindestens so schwerwiegend wäre — und nicht selten um einiges seichter.

Diese scheinbare Unmöglichkeit, sein Selbst überhaupt mit etwas zu identifizieren oder in einen notwendigen Zusammenhang zu bringen, geht auf die cartesianische Überzeugung zurück, daß seine Natur sich der Introspektion vollständig erschließt und unsere unmittelbare subjektive Auffassungsweise dieses Gegenstandes im jeweils eigenen Fall immer schon alles enthält, was ihm mit Notwendigkeit zukommt — wenn wir es nur aus ihr entfalten könnten. Es stellt sich dann aber heraus, daß es hier nichts zu entfalten gibt, noch nicht einmal eine Cartesische Seele. Und just diese Einfachheit und scheinbare Vollständigkeit des Begriffs ist es, was die Entdeckung ausschließt, daß er etwas bezeichnet, dem auch noch andere wesentliche Eigenschaften zukämen, die dann in einer reicheren Theorie dessen, was ich in Wahrheit bin, eine Rolle spielen könnten. Es scheint sich von vornherein zu verbieten, mich mit einem objektiv fortbestehenden Ding zu identifizieren, welcher Art es auch immer sei.

Dieser Konsequenz widersetzt man sich, indem man zunächst einmal bestreitet, daß der Begriff meiner selbst — oder irgendein anderer psychologischer Begriff — so ausschließlich subjektiv sein kann oder ist, wie dies in der Voraussetzung des Cartesianismus unterstellt wird. Oben griff ich einen berühmten Gedanken Wittgensteins auf, als ich sagte, auch subjektive Begriffe hätten ihre je eigene Objektivität; und im Bewußtseinskapitel ging ich auf die Möglichkeit ein, den Gedanken psychischer Objektivität so zu erweitern, daß er gerade nicht mehr nur das Spektrum der psychischen Phänomene umfaßt, mit denen wir subjektiv vertraut sind. An dieser Stelle möchte ich mich indes auf eine eingeschränktere Objektivität konzentrieren, die sogar psychologischen

Begriffen wie dem der Identität der Person eignet, die ein jeder von uns in der ersten Person auf sich selbst anwenden kann.

Einige der radikaleren Experimente unserer Einbildungskraft, die zur vermeintlichen Scheidbarkeit des Ich von allem übrigen zu führen scheinen, verdanken sich aberwitzigen Vorstellungen von unserer begrifflichen Leistungsfähigkeit. Es ist ein Irrtum — und sei er noch so natürlich —, daß ein psychologischer Begriff wie der Begriff der persönlichen Identität sich überhaupt verstehen läßt, indem man den subjektiven Begriff des Selbst in der ersten Person betrachtet, ohne an den allgemeineren Begriff »jemand« zu denken, dessen grammatische erste Person der Begriff »ich« seinem Wesen nach nämlich ist. Ich möchte allerdings noch hinzufügen, daß die vollständigen Bedingungen der Identität der Person sich prinzipiell nicht dem Begriff der Person entnehmen lassen: man kann nicht a priori zu ihnen gelangen.

Der Begriff »jemand« ist nicht etwa eine Verallgemeinerung des Begriffs »ich«. Es kann keinen der beiden Begriffe ohne den jeweils anderen geben, und keiner der beiden ist dem anderen gegenüber vorgängig. Um den Begriff eines Subjekts des Bewußtseins zu besitzen, muß ein Wesen die Fähigkeit haben, unter bestimmten Bedingungen sich selbst und die Zustände, in denen es sich befindet, zu identifizieren, ohne sich von außen beobachten zu müssen. Doch diese Identifikationen haben zu einem überwiegenden Teil Identifikationen zu entsprechen, die sowohl andere als auch dieses Wesen selbst aufgrund äußerer Beobachtung vornehmen können. In dieser Hinsicht verhält »ich« sich nicht anders als andere psychologische Begriffe, die auf Zustände angewandt werden können, deren ihr jeweiliges Subjekt sich ohne die beobachtbaren Anzeichen bewußt werden kann, die aus dem Gesichtspunkt eines äußeren Beobachters nötig sind, um ihm diese Zustände zuzuschreiben.

Wie bei anderen Begriffen können wir jedoch nicht unmittelbar von den Bedingungen, unter denen wir über den Begriff verfügen, auf die wesentliche Natur der von ihm bezeichneten Sache schließen. Wie es auch Adrenalin gäbe, wenn niemand jemals daran gedacht hätte, so könnte es einen bewußten psychischen Zustand oder ein beständiges Selbst auch geben, wenn es diese Begriffe nicht gäbe. Wir, die wir diese Begriffe besitzen, wenden sie auf wirkliche und mögliche andere Wesen an, die nicht selbst über sie verfügen. Die selbstverständliche (und trügerische) Frage lautet dann natürlich: Was für Dinge ‹sind› sie nun eigentlich — ganz unabhängig von den Begriffen, die es uns ermöglichen, uns auf sie zu beziehen? Was für ein Ding ist insbesondere das eigene Ich, das die besondere Fähigkeit hat, sich immer wieder zu identifizieren, ohne von den beobachtbaren Anzeichen Gebrauch zu machen, die andere Personen zu seiner Reidentifikation in Anspruch nehmen? Wie über meine Empfindungen, so stellt sich auch im Hinblick auf mein Selbst die Frage, wie wir den Fehler einer falschen Vergegenständlichung vermeiden können — oder jedenfalls einer falsche Form der Objektivierung, einer Objektivierung von etwas, das sich gegen die physikalische Auffassung der objektiven Realität sperrt. Es muß einen Objektivitätsbegriff geben, der ebenso auf mein Ich wie auf phänomenale Qualitäten und andere mentale Kategorien anwendbar ist, denn es ist unbestreitbar, daß der Gedanke eines Irrtums in bezug auf meine eigene persönliche Identität oder die phänomenale Qualität eines meiner Erlebnisse

keineswegs sinnlos ist: Ich kann mich daran zu erinnern scheinen, daß ich es war, der eine bestimmte kluge Bemerkung gemacht hat, während sie in Wahrheit in meiner Gegenwart von einem anderem gemacht wurde; ich kann irrtümlich glauben, daß etwas heute genau den gleichen Geschmack hat, den es gestern für mich hatte; und ich kann glauben, daß ich jemand bin, der ich in Wirklichkeit nicht bin. Es gibt hier ebenso einen Kontrast von Erscheinung und Realität wie anderswo; doch muß die Objektivität, die diesem Gegensatz zugrunde liegt, als eine Objektivität verstanden werden, die etwas Subjektives betrifft — eben als psychische und nicht als physikalische Objektivität.

Bei Empfindungen ist diese Realität selbst eine Erscheinungsweise, und der Unterschied ist der von wirklichen und vermeintlichen Erscheinungen. Dieser Unterschied läßt sich nicht durch irgendein Etwas erklären, das sich von einem gewöhnlichen Gegenstand oder einer materiellen Qualität lediglich darin unterscheidet, nur für eine einzige Person sichtbar zu sein. Doch eine angemessene Erklärung ist außerordentlich schwierig, da die Bedingungen der Objektivität bei der Anwendbarkeit psychologischer Begriffe nicht auf augenfällige Weise in jede beliebige Anwendung dieser Begriffe eingehen, insbesondere nicht in der ersten Person. Sie bleiben verdeckt, weil die Begriffe als vollkommen einfach erscheinen.

Wenn ein psychologischer Begriff einfach und unanalysierbar zu sein scheint, unterliegen wir naturgemäß immer der philosophischen Versuchung, ihn so zu interpretieren, daß er ein rein privat zugängliches Etwas bezeichnet, ‹von› dem dann jeweils der subjektive Eindruck des Ichs oder der phänomenalen Gleichheit der Eindruck sein müßten. Es war Wittgenstein, der in seinen ‹Philosophischen Untersuchungen›, wie ich meine, auf eindrucksvolle Weise gezeigt hat, daß dieses private Etwas, wenn wir psychologische Begriffe nach einem solchen Modell interpretieren, als irrelevant aus dem Sprachspiel herausfällt, was beweist, daß an dieser Interpretation etwas falsch sein muß (man vergleiche ungefähr §§ 200 - 300 der ‹Philosophischen Untersuchungen›). Seine Überlegungen nahmen sich den Fall der Empfindungen vor und wollten zeigen, daß Ausdrücke für Empfindungen nicht Namen privater Merkmale oder Erlebnisgegenstände sind, wie dies für Sinnesdaten unterstellt worden war. Ähnlichkeit oder Verschiedenheit von Empfindungen ist vielmehr Ähnlichkeit oder Verschiedenheit sinnlicher Erscheinungen und nicht Ähnlichkeit oder Verschiedenheit von etwas, das erscheint.

Wittgensteins Überlegung beruht teilweise auf einer ‹Reductio ad absurdum›: Selbst wenn eine Empfindung die Wahrnehmung eines privaten Objekts oder Merkmals wäre, würde die Empfindung keinesfalls dieses Objekt selbst sein, sondern immer noch seine spezifische Erscheinungsweise für uns. Auch wenn das Ding sich veränderte, bliebe die Empfindung die gleiche, sobald sie mir als gleich erschiene. Folglich kann dieses Objekt entfallen, da es für die Operationsweise des Begriffs nicht relevant ist. (Hieraus ergibt sich nicht schon eine Unkorrigierbarkeit im Hinblick auf unsere Empfindungen, da es Divergenzen zwischen einer Erscheinung und unseren Meinungen über sie geben kann. Es ist die Erscheinung selbst, die von einem Ausdruck für Empfindungen bezeichnet wird.) Der andere Aspekt seines Arguments — das allgemeine Privatsprachenargument — ist viel zu kompliziert, um an dieser

Stelle angemessen thematisiert werden zu können. Wittgenstein behauptet, daß es einen ‹Begriff› von einem notwendig privaten Erlebnisgegenstand schlechterdings gar nicht geben könnte — das heißt von einem Gegenstandstyp, dessen Vorliegen prinzipiell nur von einer einzigen Person festgestellt werden kann —, weil in einem solchen Fall nicht zwischen dem korrekten und dem inkorrekten nichtsimulierten Gebrauch eines solchen Begriffs unterschieden werden könne: dem Festhalten an oder der Abweichung von seiner Verwendungsregel durch seinen einzigen Anwender. Alle Begriffe, auch der Gedanke, wie uns etwas erscheint, müssen diese Unterscheidung zulassen. Ihre Verwendungregel kann nicht einfach in so etwas wie die unverstellte und nichtsimulierte Verwendung durch den einzelnen Anwender kollabieren, denn sonst gäbe es nichts, was er ‹über› etwas ‹sagen› würde, wenn er den Ausdruck auf es anwendete. Um mit einem Ausdruck etwas zu meinen, muß ich mit der Möglichkeit einen Sinn verbinden können, daß meine gegenwärtige Anwendung des Ausdrucks von dieser Bedeutung abweicht, ohne daß ich dies weiß; sonst ist in meinem Gebrauch keine andere Bedeutung im Spiel als eben dieser Gebrauch selbst.

Wittgenstein glaubt, daß psychologische Begriffe die Bedingung erfüllen, kraft einer Verknüpfung ihrer Zuschreibung in der ersten Person mit ihrer Zuschreibung in der dritten Person unter objektiven Regeln zu stehen. Es ist diese Form von Objektivität, die einem wesentlich subjektiven Sachverhalt zukommt.

Ob wir seine positive Theorie mit all ihrer notorischen Dunkelheit und Zurückhaltung nun akzeptieren oder nicht, seine Einsicht, daß es sich bei psychologischen Begriffen um Begriffe sui generis handeln muß, scheint mir triftig zu sein. Sie bezeichnen nicht private Gegenstände wie Seelen oder Sinnesdaten, sondern vielmehr subjektive Perspektiven und deren Modifikationen — wenn auch die Palette der psychischen Phänomene nicht auf Phänomene beschränkt ist, die von uns subjektiv identifiziert werden können. Es stellt sich nun die Frage, wie wir diese allgemeine Überlegung, daß psychologische Begriffe sich grundsätzlich nicht auf logisch private Gegenstände des Bewußtseins beziehen, auf den Sonderfall der Identität der Person anwenden können.

3. Identität der Person und Bezeichnungsweise

Identität ist nicht Ähnlichkeit. Die Objektivitätsbedingungen von Empfindungen lassen sich nicht ohne weiteres auf das Ich übertragen, denn hat ein Erlebnis die Eigenschaft, ‹mein› Erlebnis zu sein, so handelt es sich dabei nicht um eine phänomenale Qualität dieses Erlebnisses, und qualitative Ähnlichkeit ist hier — wie bei jedem anderen Objekt — weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung numerischer Identität. Doch muß auch die Identität des Ichs sich durch eine Form von Objektivität auszeichnen, denn andernfalls wäre die subjektive Frage, ob ein bestimmtes künftiges Erlebnis tatsächlich mein Erlebnis sein wird oder nicht, ohne jeden kognitiven Gehalt: es gäbe dann ‹nichts›, aufgrund dessen ihre künftige Beantwortung die Möglichkeit hätte, wahr oder falsch zu sein. Um welche Objektivität könnte es sich handeln?

Zwei Lösungsmöglichkeiten sind denkbar. Die eine Position erklärt die Identität des Selbst durch andere psychologische Begriffe, wodurch seine Objektivität von der Objektivität dieser anderen Begrifflichkeit abhängig wird. Hierzu gehört eine ganze Familie von Erklärungen der Identität der Person als diese oder jene Form psychischer Kontinuität — und zwar einer sehr weit gefaßten psychischen Kontinuität, die Handlungen, Stimmungen und Absichten ebenso einschließt wie Gedanken, Erinnerungen und Wahrnehmungen. Die andere behandelt persönliche Identität als einen eigenständigen psychologischen Begriff, demzufolge ein Selbst etwas ist, das psychischen Kontinuitäten — wo immer sie gegeben sind — ‹zugrundeliegt›, das aber keine in der Begrifflichkeit solcher Kontinuitäten spezifizierbaren notwendigen und hinreichenden Bedingungen hat.

Ich vertrete die zweite Position. Was auch immer man über die Kontinuität des psychischen Gehalts zweier Erlebnisstadien erfahren mag, bleibt es, wie ich glaube, jederzeit eine logisch offene Frage, ob sie dasselbe Subjekt haben oder nicht. Zweitens schließt der immanente Gedanke meiner Identität ganz offenkundig die Möglichkeit ein, daß ich von Geburt an ein anderes psychisches Leben hätte führen können. Dazu wäre es beispielsweise gekommen, wenn man mich nach meiner Geburt adoptiert hätte und ich in Argentinien aufgewachsen wäre. Das wirft die Frage auf, wie der Gedanke desselben Subjekts die Objektivitätsbedingungen für psychologische Begriffe erfüllen kann: Wie kann er eine Identität beinhalten, die subjektiv (also nicht bloß biologisch) ist, die aber zugleich die Unterscheidung korrekter und inkorrekter Selbstzuschreibung zuläßt?

Obgleich sich dieser Sachverhalt nicht durch psychische Kontinuitäten definieren läßt, wird er eng mit ihnen zusammenhängen. Die meisten meiner eigenen Reidentifikationen meines Selbst und die meisten Reidentifikationen meiner Person durch andere beziehen sich auf Stadien, die direkt oder indirekt mit dem gegenwärtigen Stadium durch Vorgänge des Erinnerns, des Beabsichtigens und dergleichen verknüpft sind. Doch wie überall kann auch hier die Wirklichkeit von den Indizien für diese Wirklichkeit abweichen. Der Gedanke meiner selbst ist der Gedanke von etwas, für das meine Erinnerung und die aus der Außenperspektive feststellbare Kontinuität meines inneren Lebens nichts als Anzeichen sind — von etwas, das sich zu bestimmter Zeit in seinen Erinnerungen, seinen Erwartungen und seinen Absichten subjektiv zu reidentifizieren vermag, das darüber hinaus durch Beobachtungen anderer als dieselbe Person reidentifizierbar ist, doch das etwas Eigenständiges ist und bleibt. Ich verwerfe — mit anderen Worten — alle Positionen, für welche die Person bloß das grammatische oder logische Subjekt der psychologischen und physikalischen Prädikate ist, die wir ihr aufgrund der üblichen Indizien zuschreiben. Solche Gründe liefern uns nur Anzeichen für die Identität der Person und auf keinen Fall Kriterien für sie.

Es fragt sich nun, ob es uns diese Reichweite des Begriffs — über introspektive und beobachtbare Anzeichen und die Korrelation beider hinaus — erlaubt, ihn so zu interpretieren, daß er etwas bezeichnet, das auch noch andere Eigenschaften hat — etwas mit einer eigenen Natur. Wäre dies der Fall, könnten diese Eigenschaften dann zu weiteren Bedingungen der persönlichen Identität

hinführen, die womöglich selbst dann eine Antwort auf die Frage erlauben würden, ob jemand mit mir identisch sein wird, wenn diese Frage durch die üblichen psychologischen Indizien gar nicht entscheidbar ist. Wir fragen also, ob die gewohnten Anwendungsbedingungen des Begriffes bereits auf etwas Zusätzliches verweisen, das der Begriff zwar ‹bezeichnet›, dessen wesentliche Natur er jedoch nicht ‹beschreibt›.

So etwas ist nur möglich, wenn wir davon ausgehen dürfen, daß der Begriff des Selbst unvollständig ist und uns nicht immer schon angibt, ‹was› wir sind. Diese Annahme scheint mir jedoch gerechtfertigt. Unser Begriff von uns selbst ist ein Begriff, dessen empirische Extension partiell von Tatsachen abhängt, die uns nicht einfach dadurch schon notwendig bekannt sind — und deren Kenntnis keine Voraussetzung dafür ist —, daß wir den Begriff besitzen: unsere wahre Natur und das Prinzip unserer eigenen Identität sind uns womöglich zum Teil verborgen. Bei anderen Begriffen ist uns so etwas nicht neu. Es gilt ganz offensichtlich für sogenannte »Kennzeichnungen« oder »identifizierende Beschreibungen«, und Kripke und Putnam haben gezeigt, daß es auch dann für Eigennamen und Ausdrücke für natürliche Arten gilt, wenn diese Ausdrücke nicht als verkappte Beschreibungen analysiert werden können.10 Beim Ich ist es aber infolge der vermeintlichen subjektiven Vollständigkeit seines Begriffs weniger leicht zu akzeptieren. Es leuchtet uns nicht unmittelbar ein, daß auch dieser Begriff wie die Begriffe ›Gold‹, ›Katze‹ oder ›Cicero‹ eine Leerstelle beinhalten soll, die durch die empirische Entdeckung der wahren internen Konstitution des Gegenstandes ausgefüllt werden könnte. Hier scheint nichts unserem generischen Begriff einer Substanz oder eines Lebewesens zu entsprechen, dessen Natur uns nicht vollständig bekannt ist; der Begriff des Selbst scheint keinerlei partielle Spezifizierung eines Gegenstandes zu leisten.

Bezeichnet ein sprachlicher Ausdruck etwas, dessen wahre Natur nicht vollständig von den subjektiven Anwendungsbedingungen dieses Ausdrucks erfaßt wird, gilt grundsätzlich, daß diese Bedingungen im allgemeinen gleichwohl diktieren, von welcher Art der Aspekt der Welt ist, der festlegt, worin die wahre Natur seines Bezugsgegenstandes besteht. So bezeichnete der Ausdruck »Gold« bereits vor der Entwicklung der Chemie ein Metall; und dies legte wiederum fest, welche weiteren Entdeckungen über die materielle Zusammensetzung dieser Substanz uns die wahre Natur des Goldes erschließen würden. Insbesondere stand damit immer schon fest, daß die wahre Natur des Goldes bestimmte allgemein beobachtbare Qualitäten des Metalls erklären und daß diese Erklärung auf alle beliebigen Vorkommnisse von Gold gleichermaßen zutreffen würde, und zwar aufgrund der inneren Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt sind.

Was könnte in unserem eigenen Fall nun die Funktion von »ein Metall« oder »eine materielle Substanz« übernehmen? Wir kennen nichts, dem ein Subjekt des Erlebens gleichen könnte. Obwohl ein Subjekt durchaus beobachtbare Eigenschaften hat, ist sein wichtigster Aspekt der immanente, ein Subjekt zu sein, und sind es seine subjektiven psychischen Qualitäten, die zu erklären wären, wollten wir es mit etwas in der objektiven Ordnung der Natur identifizieren. Aber wie im Falle des Goldes hat der Begriff des Selbst immer

auch generische Implikationen: das Selbst im eigenen Fall ist etwas von derselben ‹Art› wie das Selbst im Falle anderer Personen.

Ich behaupte nun, daß der Begriff eines Selbst in der Tat eine solche objektive »Vervollständigung« vorsieht, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß wir etwas ausfindig machen können, das als Brücke zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven dienen kann. Damit meine ich: der Begriff schließt immer schon die Möglichkeit ein, daß er etwas bezeichnet, das auch noch andere objektive Wesensmerkmale besitzt als die im psychologischen Begriff bereits enthaltenen — er kann daher etwas bezeichnen, dessen objektive Fortdauer zu den notwendigen Bedingungen der Identität der Person hinzugehört. Dies wird jedoch nur der Fall sein, wenn dieser objektiv beschreibbare Bezugsgegenstand des Begriffes in einem sehr starken Sinne die ‹Grundlage› der subjektiven Merkmale ist, die für das fortbestehende Selbst typisch sind.

An dieser Stelle kommt nun die Doppelaspekt-Theorie ins Spiel, wenngleich der Begriff des Selbst die Wahrheit der Doppelaspekt-Theorie freilich nicht impliziert. Der Begriff beinhaltet einzig und allein, daß er, wenn er überhaupt einen Bezug hat, etwas seinem Wesen nach Subjektives bezeichnen muß, von dem aber zum einen gilt, daß wir es häufig in der ersten Person ohne Selbstbeobachtung und in der dritten Person durch Beobachtung identifizieren können, und zum anderen, daß es der beharrliche Ort der psychischen Zustände und Tätigkeiten, sowie drittens das Medium ist, das die allgemein bekannten psychischen Kontinuitäten, wann immer sie auftreten, fortführt. Was nur den ‹Begriff› betrifft, könnte sich von sehr unterschiedlichen Kandidaten herausstellen, daß sie die Rolle dieses Mediums spielen — und ebenso wäre es möglich, daß es hierfür gar keinen passenden Kandidaten gibt. Doch falls die Doppelaspekt-Theorie tatsächlich wahr ist, handelt es sich ‹faktisch› bei diesem Medium um das intakt funktionierende Gehirn — ein Gehirn, das wir zwar für gewöhnlich einzig und allein bei einem Lebewesen von einer bestimmten Art antreffen, das jedoch von diesem Lebewesen nicht prinzipiell untrennbar ist. Alles an meinem Körper außer meinem intakten Gehirn könnte ich verlieren, ohne dadurch aufzuhören, ich selbst zu sein; und es wäre durch irgendein spektakuläres genetisches Verfahren möglich, sogar künstlich ein intaktes Gehirn zu erzeugen, das zu keinem Zeitpunkt jemals Bestandteil eines Lebewesens gewesen ist, das aber dennoch ein individuelles Subjekt wäre. Hiermit unternehme ich wohlgemerkt keine Analyse des Begriffs des Selbst, sondern ich wage eine empirische Hypothese über die wahre Natur der Person. Mein Begriff von mir selbst ist unvollständig und enthält insofern eine Leerstelle, die es prinzipiell erlaubt, ihn zu vervollständigen, doch nicht der Begriff selbst ist es, der eine solche Vervollständigung liefert: ‹Ich› bin dasjenige beständige Einzelding in der objektiven Ordnung der Natur, das den subjektiven Kontinuitäten des inneren psychischen Lebens zugrunde liegt, das ich das meine nenne. Doch kann eine objektive Identität Fragen nach der Identität des Ichs nur beantworten, wenn das gesuchte Einzelne sowohl Träger der inneren Zustände als auch Ursache ihrer Kontinuität ist, wo immer eine solche Kontinuität gegeben ist. Erfüllt mein Gehirn diese Bedingungen, dann ist demnach das Mark meines Ichs — das für meine Sein einzig Notwendige — mein intaktes Gehirn. Kontingenterweise ist mein übriger Leib mit ihm zu einem

Ganzen verbunden und damit gleichermaßen ein Stück von mir. Ich bin also nicht bloß mein Gehirn: ich wiege mehr als drei Pfund, bin mehr als fünfzehn Zentimeter groß, habe ein Skelett und so fort. Doch das intakte Gehirn ist der einzige Teil von mir, dessen Zerstörung ich unmöglich überleben könnte. Nur das Gehirn und nicht das übrige Lebewesen ist dann für das Selbst ‹notwendig›.

Man lasse mich diese Position dennoch mit einer gewissen Übertreibung die Hypothese nennen, daß ich mein Gehirn ‹bin›. Fragen danach, was im Zweifelsfall noch als dasselbe Gehirn gelten könnte (und eventuelle Fragen nach seiner Abhängigkeit von der Selbigkeit des Organismus), lassen wir für den Augenblick beiseite. Allem Anschein nach ist offenbar das intakte, funktionstüchtige Gehirn dasjenige, was für das Gedächtnis, die übrigen psychischen Kontinuitäten und die Einheit des Bewußtseins verantwortlich ist. Sind psychische Zustände überdies Zustände des Gehirns — und ist dieses Gehirn daher kein bloß materielles System —, dann ist das Gehirn auch dann ein ernstzunehmender Kandidat für das Selbst, wenn es, wie ich zugeben werde, nicht alle intuitiven Bedingungen erfüllt, die in unserer Vorstellung vom Selbst enthalten sind.

‹Ich› bin also dasjenige — was auch immer es sei —, was faktisch der Ort der Erlebnisse der Person TN und ihrer Fähigkeit ist, ihre Erlebnisse und sich selbst in der Erinnerung, in der Erfahrung und in ihren Gedanken subjektiv zu identifizieren und zu reidentifizieren, ohne dafür die beobachtbaren Anzeichen in Anspruch zu nehmen, die aus dem Gesichtspunkt eines anderen Subjekts nötig sind, um diese Person zu verstehen. Diese spezifische Fähigkeit muß ich notwendig besitzen, um überhaupt eine Person zu sein. Ich muß aber nicht unbedingt wissen, was sie ermöglicht. In Wirklichkeit habe ich von der objektiven Ursache dieser Fähigkeit keinerlei detaillierte Kenntnis, wie auch andere nicht mit Notwendigkeit etwas über sie wissen müssen, um wissen zu können, daß ich eine Person bin. Was ihren Begriff von mir und meinen eigenen Gedanken von mir als einem Selbst betrifft, könnte die Möglichkeit dieser subjektiven Identifikation meiner selbst von einer Seele oder von der Tätigkeit bloß eines Bruchteils meines Gehirns oder von sonst irgend etwas abhängen, das ich mir noch nicht einmal zu denken vermag. Hinge sie von einer Seele ab, so wäre die Identität meiner selbst die Identität dieser Seele, solange sie in genau der Verfassung fortbestünde, die es ihr, wenn sie TN innewohnt, ermöglicht, TNs Erlebnisse zu haben, und die es TN ermöglicht, seine Zustände und sich selbst subjektiv zu identifizieren. Könnte die Seele auch nach dem Tod des Körpers in einer solchen Verfassung fortbestehen, dann könnte auch ich nach diesem Tod weiterexistieren — und zwar möglicherweise sogar ohne jede Erinnerung an mein gegenwärtiges Leben.

Hängt mein psychisches Leben dagegen gänzlich von spezifischen Zuständen und Prozessen in meinem Gehirn ab und trifft eine Variante der Doppelaspekt-Theorie zu, dann ist es dieses Gehirn in diesen Zuständen (also wohlgemerkt nicht nur in seinen physikalischen Zuständen), was ich bin, und es ist nicht denkbar, daß ich die Zerstörung meines Gehirns überlebe. Unter Umständen weiß ich jedoch nicht, daß dies nicht denkbar ist, da ich die Bedingungen meiner eigenen Identität nicht kenne. Der subjektive Gedanke meiner selbst kann mir zu solchem Wissen nicht verhelfen. Ebensowenig

verhilft mir der Begriff, den andere von mir haben, dazu; dieser Begriff läßt immer etwas offen, das es erst noch zu entdecken gilt.

Der Grundgedanke ist nicht neu und geht auf Kripkes Theorie über den Bezug sprachlicher Ausdrücke zurück: Bezeichnet ein sprachlicher Ausdruck etwas, so hängt die wahre Natur des Bezeichneten von der faktischen Beschaffenheit der Welt ab, und nicht allein davon, was wir zu wissen haben, um den Ausdruck anzuwenden und zu verstehen. Ich könnte den Ausdruck »Gold« verstehen und gebrauchen, ohne zu wissen, was Gold seiner wesentlichen Natur nach ist und welche physikalischen und chemischen Bedingungen etwas erfüllen muß, um wirklich Gold zu sein. Der vorwissenschaftliche Begriff des Goldes, meine Kenntnis aller wahrnehmbaren Merkmale nicht ausgenommen, durch die ich Vorkommnisse von Gold identifiziere, enthält eine offene Stelle, die von empirischen Entdeckungen über die interne Natur des Goldes ausgefüllt werden muß. Auf analoge Weise könnte ich den Ausdruck »Ich« verstehen und auf mich anwenden, ohne zu wissen, was ich in Wahrheit bin. Kripke spricht in seiner Theorie davon, daß mir die Merkmale, die ich zur ‹Festlegung› des Bezugs des Ausdrucks in Anspruch nehme, nicht immer schon alles über das Wesen seines Bezugsgegenstandes aussagen.

Hierauf könnten also die oben problematisierten illusorischen Vorstellungen von der Möglichkeit der Scheidung des Selbst von allem übrigen beruhen. Da ich nicht weiß, was ich wirklich bin, erscheint es im Lichte all dessen, was ich ‹tatsächlich› weiß, als möglich — epistemisch möglich —, daß ich der eine oder der andere Gegenstand aus einer sehr heterogenen Klasse von Gegenständen bin (eine Seele, ein lebendes Gehirn usf.), die womöglich meiner Fähigkeit zur subjektiven Identifikation meiner selbst zugrunde liegen. Unterschiedliche Theorien meiner wahren Natur und daher auch unterschiedliche Bedingungen meiner zeitlichen Identität sind mit meinem Begriff von mir als einem Selbst vereinbar, da dieser Begriff eben das wahre Wesen seines Bezugsgegenstandes offenläßt. Dasselbe gilt von dem Begriff, den andere Personen von mir als einem Selbst haben, denn es gilt schlechthin allgemein vom generischen Begriff eines beständigen Subjekts des Bewußtseins oder eines Ichs.

Dergleichen kann mich also wirklich zu der Annahme verleiten, mir auch dann vorstellen zu können, daß ich den Tod meines Gehirns überlebe, wenn so etwas in Wirklichkeit gar nicht vorstellbar ist. Gleichermaßen bringt es mich aber auf den Gedanken, daß ich mir vorstellen kann, die Auslöschung meiner Seele — oder eines beliebigen anderen Gegenstandes — überleben zu können. Was ich mir dabei vorstelle, mag im Lichte dessen, was ich über meine eigene Natur weiß, möglich sein und doch aufgrund von etwas unmöglich sein, das gleichermaßen auf meine wahre Natur zutrifft. In diesem Fall hätte ich mir nicht vorgestellt, daß ‹ich› den Tod meines Gehirns überlebe, sondern ich hätte lediglich eine epistemische Möglichkeit mit einer metaphysischen Möglichkeit verwechselt. Sobald ich den Versuch mache, mir zu denken, daß ich die Auflösung meines Gehirns überlebe, werde ich mich in einer solchen Situation dann nicht mit Erfolg auf ‹mich› beziehen können, wenn ich in Wirklichkeit mein intaktes Gehirn ‹bin›. Und wenn ich mir eine mit dem nötigen Gedächtnis ausgerüstete Seele vorstelle, die den Tod meines Körpers überleben wird, stelle

ich mir damit nicht vor, daß ich überlebe, falls ich in Wahrheit keine Seele bin.$F11$ Es ist diese verfehlte Annahme — daß mir mein Begriff meiner selbst allein schon die objektiven Bedingungen meiner Identität zu erschließen vermöchte —, die das philosophische Schaudern erzeugt, meine persönliche Identität sei zur Gänze unabhängig von allem übrigen, und es sei daher gar möglich, daß wir beide unser jeweiliges Ich austauschen könnten, obgleich ‹nichts› sich — weder in materieller noch in psychischer noch in anderer Hinsicht — geändert hätte. Allerdings vollendet die Inanspruchnahme von Bedingungen der Anwendung des Begriffes in der zweiten und der dritten Person ebensowenig die Angabe seines Bezugsgegenstandes. Das Faktum, daß ich Personen zu reidentifizieren vermag, indem ich sie mir ansehe, ihr Benehmen betrachte oder mir anhöre, was sie zu sagen haben, erlaubt nicht schon den Schluß, daß mir ihre wahre Natur bekannt wäre. Vielmehr ist mir ihr Wesen gerade nicht bekannt (obgleich ich Vermutungen darüber anstellen kann), es sei denn, ich wüßte nicht nur, was sie zu den spezifischen Organismen macht, die sie sind, sondern darüber hinaus, was ihnen durch die Zeit hindurch ihr subjektives, nicht auf Beobachtung beruhendes Wissen von sich selbst allererst ermöglicht. Ohne diese Zusatzinformation wird mir der Begriff der Identität der Person weder sagen, was ich bin, noch was all die anderen sind.

4. Parfit: Identität und Überleben

Diese Betrachtungsweise der Identität der Person hat jedoch ihre eigenen Probleme. Wenn es nicht nur von unserem Begriff, sondern zusätzlich von der Welt abhängt, ‹was› wir sind, wird es auf einmal möglich, daß es im Weltgeschehen überhaupt nichts Passendes gibt, das diesen Begriff vollständig erfüllt. Auch der beste Kandidat ist womöglich in verschiedener Hinsicht unzulänglich.

In welchem Umfang könnte sich eigentlich herausstellen, daß unsere wahre Natur von unserem intuitiven Selbstverständnis abweicht? Zwingt mich insbesondere die Hypothese, daß ich mein Gehirn bin, zur Aufgabe zentraler Merkmale meines Selbstverständnisses? Und wenn ja, läßt dieser Sachverhalt dann die Hypothese zweifelhaft werden? Auch wenn mein Gehirn der beste Kandidat für das wäre, was ich bin, ist dieser Kandidat vielleicht immer noch nicht passend genug, und in einem solchen Fall müßte ich zu dem Ergebnis kommen, daß es das Ich, für das wir uns intuitiv halten, gar nicht gibt.

Ich denke hier an Probleme, die in den Schriften Derek Parfits das Ergebnis veranlaßt haben, daß der natürlichste präreflexive Begriff des Selbst ein Begriff ist, der auf uns nicht zutrifft. Sagt man einfach nur, daß ich — nicht aufgrund irgendwelcher Definitionen, sondern kraft empirischer Tatsachen — notwendig mein Gehirn bin, löst man damit noch lange nicht die schwierigen Probleme, die er im Hinblick auf die scheinbar einmalige Einfachheit und Unteilbarkeit des Selbst aufgeworfen hat.

Parfit geht von einer natürlichen Auffassung des Selbst aus, die er die »Einfache Auffassung« nennt.$F12$ Ihr zufolge kann nichts mit mir identisch sein, wenn es nicht (a) eine absolut bestimmte Antwort auf die Frage ermöglicht,

ob ein beliebiges — vergangenes, gegenwärtiges oder künftiges — Erlebnis ‹mein› Erlebnis ist oder nicht (die Alles-oder-nichts-Bedingung); und (b) die Möglichkeit ausschließt, daß zwei Erlebnisse, die beide meine Erlebnisse sind, in Subjekten auftreten können, die nicht miteinander ‹identisch› sind (die Eins-zu-eins-Bedingung). Aus subjektiver Sicht scheint es sich hierbei um zwei unaufgebbare und wesentliche Aspekte meiner selbst zu handeln.

Das Gehirn ist aber gerade ein komplexes Organ und weder einfach noch unteilbar. Obgleich wir kein Beispiel dafür kennen, daß seine Zellen sich durch die Zeit hindurch (etwa aufgrund von Transplantationen) allmählich austauschen lassen, kennen wir den spektakulären Fall seiner Zweiteilung durch operative Durchtrennung der Nervenbahnen und die erstaunlichen psychischen Auswirkungen dieser Teilung.$F13$ Parfit zeigt, daß es nun so aussieht, als könnte ich, falls mein Überleben vom Weiterfunktionieren meines Gehirns abhängig ist, in einem solchen Fall womöglich als zwei voneinander geschiedene Subjekte, die miteinander nicht identisch wären, überleben, was die Eins-zu-eins-Bedingung brechen müßte. Falls, wie er zweitens beobachtet, die Zellen meines Gehirns nach und nach durch andere Zellen ersetzt werden könnten, während mein Charakter und mein Gedächtnis sich dabei ganz allmählich übertragen würden, wäre plötzlich denkbar, daß irgendein künftiges Erlebnis zu jemandem gehörte, bezüglich dessen gar keine Antwort auf die Frage mehr möglich wäre, ob er ‹ich› wäre oder nicht — was die Alles-oder-nichts-Bedingung verletzen würde.$F14$ Parfit selbst schließt daraus, daß — sofern es sich bei diesen beiden Möglichkeiten tatsächlich um echte Möglichkeiten handelt — die Bedingungen des gewöhnlichen Begriffs der Identität der Person unerfüllbar sind. Unser gewohnter Begriff ist so eng mit der Einfachen Auffassung verknüpft, daß er in Wirklichkeit nur dann etwas bezeichnen kann, wenn das psychische Leben jedes einzelnen von uns ein Subjekt besitzt, das dergleichen ausschließt — etwas wie eine einfache, unteilbare Seele. Verhalten die Dinge sich indessen so, wie sie sich zu verhalten scheinen, und ist ein komplexes und teilbares Gehirn das Subjekt unseres psychischen Lebens, dann kann dieses Gehirn nicht auch Träger der Identität des Selbst sein, und wir haben uns nach einer komplizierteren Auffassung unseres eigenen Wesens umzusehen. Parfits Position legt uns nahe, uns aus diesen Gründen nicht mehr um die Identität des Organs zu kümmern, das die Grundlage unseres psychischen Lebens ausmacht, sondern statt dessen um die psychischen Kontinuitäten selbst — wie auch immer sie erzeugt werden —, bei denen graduelle Abstufungen möglich sind und eine Eins-zu-eins-Bedingung nicht erfüllt zu sein braucht.

Ich glaube dagegen, daß es jederzeit auf die tatsächliche Ursache ankommt, auch dann, wenn sie den Bedingungen der Einfachen Auffassung nicht gerecht wird. Wir hätten es dann eben mit einem jener Fälle zu tun, in denen einige unserer wichtigsten Überzeugungen über den Bezugsgegenstand eines unserer Begriffe falsch sein können, ohne daß daraus geschlossen werden darf, daß es keinen solchen Bezugsgegenstand gibt. Unter normalen Umständen erfüllt unser Gehirn sowohl die Eins-zu-eins- als auch die Alles-oder-nichts-Bedingung, doch es erfüllt sie nicht notwendig. Dennoch scheint es mir etwas zu sein, ohne das ich nicht überleben könnte: Könnte man irgendwie ein eigenständiges materielles Duplikat von mir erzeugen, das in einer psychischen Kontinuität mit

mir stünde, obgleich mein Gehirn zerstört worden wäre, dann wäre dieses Duplikat nicht ich und sein Überleben (für mich) nicht so gut wie mein eigenes Überleben. Wir unterstellen dabei, daß es eine Antwort auf die Frage, was ich wirklich bin, geben kann, die sich empirisch ermitteln ließe und die einige meiner grundlegendsten Überzeugungen darüber, was ich bin, falsifizieren würde.15 Die eigentliche Schwierigkeit liegt nun in der Frage, ob meine Position einige so grundlegende Überzeugungen falsifiziert, daß sie sich automatisch selbst disqualifiziert. Das Gehirn verbürgt gerade keine absolut bestimmte und eindeutige Antwort auf die Frage, ob eines der zu einem vergangenen oder künftigen Zeitpunkt vorhandenen Bewußtseinszentren das meine ist oder nicht. Die Möglichkeit, daß meine Gehirnhälften voneinander getrennt oder partiell ersetzt werden können, hat dies zur Konsequenz. Dies ist ein weiterer Grund, warum es so schwer fällt, ein Selbstverständnis auch zu verinnerlichen, wonach man mit seinem Gehirn identisch ist: Wenn man mir ankündigt, daß man meine Gehirnhälften voneinander scheiden wird und es der linken Hälfte schlecht gehen wird, während die rechte Hälfte euphorisch reagiert, so sehe ich nicht, welche Form meine subjektive Erwartung überhaupt annehmen könnte, denn mein Selbstbewußtsein sieht eine solche Spaltung nicht vor — sowenig wie meine Stimmungen des Erwartens, Befürchtens oder Hoffens.

Wenn ich mich nun angesichts solcher Widerstände bereit erkläre, die Einfache Auffassung preiszugeben, könnte man sich fragen, warum ich mich dann nicht auch aus eben diesem Grunde Parfit anschließe und davon Abstand nehme, das Selbst mit der typischen zugrundeliegenden Ursache des psychischen Lebens zu identifizieren? Warum denke ich mir nicht die psychische Kontinuität selbst, ganz gleich, wie sie zustande kommt, als das, was wirklich zählt? Was habe ich denn davon, mich weiterhin mit einem ‹Ding› zu identifizieren, dessen Überleben weder die Bedingung des Alles-oder-nichts noch die des Eins-zu-eins mit Notwendigkeit erfüllen wird? Warum genügt es mir eigentlich nicht, mich als Person in einem schwächeren Sinne zu individuieren: nicht als ein selbständig bestehendes Ding, sondern lediglich als das Subjekt psychologischer Prädikate? Warum vergleiche ich mich nicht eher mit einer Nation als mit einem Cartesischen ego?

Darauf kann ich im Grunde nur mit der Petitio principii reagieren, daß eine der Bedingungen, die das Selbst nach Möglichkeit zu erfüllen hat, die Bedingung ist, etwas zu sein, in dem der Bewußtseinsstrom und seine Überzeugungen, Wünsche, Absichten und Charakterzüge insgesamt stattfinden — etwas, das die Grundlage der Bewußtseinsinhalte wäre und sogar eine radikale Unterbrechung der Kontinuität des Bewußtseins überdauern könnte. Sollte es so etwas nicht geben, wäre der Gedanke der Identität der Person eine Illusion. Doch in dieser Lage befinden wir uns nicht. Auch dann noch, wenn wir nichts ausfindig machen könnten, das diese Rolle spielt und dabei zugleich die Bedingungen der Einfachen Auffassung erfüllt, wäre das Gehirn mit seinen problematischen Identitätsbedingungen in manchen Fällen besser als nichts. Und die Hypothese, daß ich mein Gehirn bin, formuliert nichts Unmögliches, denn die vermeintliche subjektive Vorstellbarkeit der Möglichkeit, daß ich mich dereinst in ein anderes Gehirn begebe, kann ihr nichts anhaben. So etwas scheint — soweit man es sich überhaupt vorstellen kann — nur insofern denkbar zu

sein, als mir mein unvollständiger Begriff von mir nicht alles über mich offenbart. Das ist jedoch keine verläßliche Basis für eine Entscheidung, was möglich und was unmöglich ist. Wenn irgendeine Variante der Doppelaspekt-Theorie der Wahrheit tatsächlich nahekommt, kann mein psychisches Leben sich unmöglich in einem anderen Gehirn fortsetzen.$F16

5. Kripke: Identität und Notwendigkeit

Ich komme nun auf das allgemeinere psychophysische Problem zurück, denn für die Beziehung zwischen psychischen Vorgängen und — global gesagt — dem Gehirn gilt eine analoge Verallgemeinerung dieser Thesen über das Ich: Obgleich a priori aus dem Begriff eines psychischen Vorgangs folgt, daß dieser Vorgang etwas irreduzibel Subjektives ist, besteht die Möglichkeit, daß er zusätzlich etwas Materielles ist, da der Begriff uns nicht alles über dieses Ereignis sagt. Hieraus ergibt sich zunächst einmal, daß Saul Kripkes »Vorstellbarkeitsargument« gegen den Materialismus$F17$ nicht beweisen kann, daß psychische Ereignisse nicht in dem von der Doppelaspekt-Theorie vertretenen Sinne darüber hinaus auch materielle Ereignisse sind. Da die Doppelaspekt-Theorie keine in Kripkes Sinne ‹materialistische› Theorie ist (sie behauptet nicht, daß eine physikalische Beschreibung der Welt eine ‹vollständige› Weltbeschreibung wäre), waren allerdings Kripkes Argumente auch nicht gegen sie gerichtet — und überdies schien er mit seinen Ansichten über den notwendigen Zusammenhang zwischen der Identität der Person und ihrem biologischen Ursprung einer Doppelaspekt-Theorie seinerseits sehr nahe zu kommen$F19$.

Dennoch lehrt auch die Doppelaspekt-Theorie, daß psychische Prozesse mit materiellen Prozessen identisch sind, und man könnte sie daher mit den modalen Argumenten angreifen wollen, die gegen die materialistische Variante dieser Identität erfolgreich sind. In Wahrheit ist die Doppelaspekt-Theorie jedoch gegen diese Argumente immun und erlaubt es uns, die modalen Prämissen, von denen Kripkes Beweisführung abhängig ist, als Illusionen der Kontingenz wegzuerklären; und zwar mit Gründen, die durchaus Kripkes eigene Theorie des Bezeichnens ins Spiel bringen.

Kripke besteht auf der Tatsache, daß ich mir vorstellen kann, daß Kopfschmerzen auftreten, ohne daß überhaupt ein Gehirnzustand vorläge. Und da dieser Sachverhalt nicht als Vorstellung von etwas begriffen werden kann, das sich nur wie ein Kopfschmerz anfühlt, aber keiner ist, ergibt sich daraus tatsächlich ein gravierendes Indiz für die Annahme, daß ein Kopfschmerz ohne einen Gehirnzustand ‹möglich› ist — und folglich auch, daß er kein Gehirnzustand ‹sein› kann. Doch der Anschein der mühelosen Denkbarkeit eines psychischen Vorgangs, der ohne einen Gehirnprozeß auftritt, könnte darauf zurückzuführen sein, daß psychologische Begriffe nur ‹einen› Aspekt des Psychischen erfassen. Könnte ich ‹wissen›, daß ich mir denken kann, daß mein gegenwärtiges visuelles Erlebnis auftritt, ohne daß zugleich auch ein Vorgang im Gehirn abläuft, dann wüßte ich damit freilich auch, daß diese Vorgänge nicht identisch sein können. Das kann ich aber nicht einfach bloß vermöge meines Begriffes von einem visuellen Erlebnis wissen oder aufgrund des Kriteriums,

daß ich das Erlebnis gerade habe. Ein visuelles Erlebnis ist ein Zustand, dessen phänomenale Qualitäten es mir ermöglichen, diesen Zustand aus der Innenperspektive zu identifizieren, ohne mich aus der Außenperspektive zu beobachten; doch dies erlaubt nicht den Schluß, daß ich damit das vollständige Wesen dieses Zustandes kenne. Falls dieser Zustand in Wirklichkeit ein — sowohl phänomenaler als auch materieller — Hirnvorgang ist, kann ich mir nicht denken, daß er ohne das Gehirn vorkommt, und meine Überzeugung, ich könne dies dennoch, resultiert lediglich aus einer Verwechslung epistemischer Möglichkeiten mit metaphysischen Möglichkeiten.

Betrachten wir unseren gewöhnlichen Begriff des Schmerzes oder eines visuellen Erlebnisses, so ist es ‹epistemisch möglich›, daß solche Zustände ausschließlich psychische Qualitäten zu ihren wesentlichen Eigenschaften haben. Doch unsere Begriffe erfassen womöglich eben nicht alle wesentlichen Eigenschaften dieser Phänomene. Vielleicht ist es in Wahrheit schlechterdings ‹unmöglich›, daß ein psychischer Vorgang nicht zusätzlich auch materielle Eigenschaften hat, wenn wir uns gleich von einer solchen notwendigen Verknüpfung keinen Begriff machen können. Sollte dies der Fall sein, hätte der Anschein, daß ich mir vorstellen kann, meine gegenwärtigen Erlebnisse zu haben, ohne ein Gehirn zu besitzen, nicht mehr als Vorstellung eines anderen Sachverhalts wegerklärt zu werden, der tatsächlich möglich ‹ist› (was nach Kripke nötig wäre, um dem Argument zu entgehen). Es handelte sich bei diesem Sachverhalt dann um nichts Gehaltvolleres, als um den erfolglosen Versuch, mir etwas vorzustellen, von dem ich nicht weiß, daß es ‹un›möglich ist — ein Unternehmen, dessen Erfolglosigkeit ich daher nicht erkenne.

Ebenso vermag ich mühelos zu glauben, mir denken zu können, daß andere, wenn sie sich in genau dem gleichen physischen Zustand befinden, in dem ich mich befinde, wenn ich Schmerzen leide, etwas Grundverschiedenes erleben — oder überhaupt kein Erlebnis haben. In Wirklichkeit könnte dies jedoch gerade nicht denkbar sein, da das subjektive Erlebnis und seine materiellen Bedingungen zwei Aspekte ein und derselben Sache sind. Mein Begriff des Schmerzes und mein persönliches Schmerzerlebnis können mich weder davon überzeugen, daß eine solche Unabhängigkeit des Schmerzes von einem Gehirnzustand denkbar ist, noch daß sie undenkbar ist.

Kripkes Ansichten darüber, wie die illusorische Denkbarkeit eines Sachverhalts wegzuerklären ist, sind grundsätzlich zu restriktiv. Wenn etwas in Wirklichkeit unmöglich ist und wir dennoch in der Lage zu sein scheinen, es uns zu denken, muß dies nicht bedeuten, daß wir uns demnach etwas Anderes, ihm Ähnliches, denken, das tatsächlich möglich ‹ist›. Unter Umständen denken wir uns überhaupt keine echte Möglichkeit, obgleich wir dies nicht erkennen, da wir von den Dingen, über die wir gerade nachdenken, gewisse notwendige Wahrheiten nicht kennen.

Wir können gegenwärtig nicht verstehen, wie ein und dasselbe Ereignis oder Individuum sowohl materielle als auch phänomenale Aspekte haben kann oder wie diese Aspekte in einem solchen Fall zueinander in Beziehung stünden. Doch unsere Vorstellungen von Schmerz oder Zorn oder von auditiven und visuellen Erlebnissen gewähren uns ebensowenig eine vollständige Kenntnis der Natur

dieser Zustände wie unsere Begriffe von Gold, Tiger oder Verdauung — selbst dann nicht, wenn wir uns gerade selbst in diesen Zuständen befinden.

Es gibt jedoch einen wesentlichen Unterschied zwischen psychologischen Begriffen und bestimmten anderen Begriffen für natürliche Arten. Wie Kripke gezeigt hat, wird der Bezug der Ausdrücke »Wärme« oder »Gold« ursprünglich mittels ‹kontingenter› Eigenschaften dieser Dinge festgelegt — wie sie sich anfühlen, wie sie für uns Menschen aussehen, wo man sie vorfindet und dergleichen. Dagegen wird der Bezug des Ausdrucks »Schmerz« nicht mit Hilfe einer kontingenten Eigenschaft des Schmerzes festgelegt, sondern durch sein internes phänomenales Wesensmerkmal, durch die Weise, wie er sich innerlich anfühlt. Hieraus ergibt sich eine prinzipielle Differenz für das Vorhaben, mehr über die wahre Natur von etwas herauszufinden. Legen wir den Bezug eines Ausdrucks durch eine kontingente Eigenschaft fest, dann wird auch alles, was wir über die wesentliche Natur seines Bezugsgegenstandes ermitteln, eine bloß kontingente Beziehung zu dieser Eigenschaft haben. Greift aber unser ursprünglicher Begriff den Gegenstand bereits durch eine wesentliche Eigenschaft heraus, wie dies bei »Schmerz« der Fall ist, werden weitere Entdeckungen über die wesentliche Natur dieses Gegenstandes etwas zutage fördern, das eine sehr viel engere Beziehung zu diesem Aspekt hat.

Ich bin mir nicht völlig darüber im klaren, welchen Status diese Beziehung hat. Nehmen wir an — und eine solche Annahme scheint unvermeidlich zu sein —, daß es sich für eine Doppelaspekt-Theorie bei ‹beiden› Qualitäten — dem psychischen und dem materiellen Aspekt — eines psychischen Vorganges um wesentliche Eigenschaften dieses Ereignisses handelt — um Eigenschaften, die ihm gar nicht fehlen könnten. Kann eigentlich ein und dasselbe Etwas zwei unterschiedliche ‹wesentliche› Eigenschaften haben, die dennoch ‹nicht notwendig› miteinander zusammenhängen? Dies scheint möglich zu sein, wenn die beiden Qualitäten zwei verschiedene Aspekte derselben wesentlichen Natur sind. Ein Tiger ist beispielsweise wesentlich ein Säugetier und ein Fleischfresser, doch diese beiden Eigenschaften sind nicht immer miteinander verknüpft. Sie sind es im Falle des Tigers, da die beiden Eigenschaften hier zur wesentlichen Natur der Gattung gehören — eines Säugetiers von einer spezifischen Art, das nur von ganz bestimmter Nahrung leben kann und dem noch weitere wesentliche Eigenschaften zukommen. Wir gehen hier davon aus, daß diese Eigenschaften in einem sehr viel engeren Zusammenhang stehen müssen als die Komponenten eines Erdnußbutter-und-Marmelade-Brötchens oder eines Streichquartetts.

Etwas Vergleichbares wird wohl der Fall sein müssen, wenn psychische Vorgänge materielle Eigenschaften haben. Man könnte diese Qualitäten nicht einfach wie ein Sandwich »aufeinanderklappen«; sie hätten wesentliche Komponenten einer fundamentaleren Natur zu sein. Was ihre Beziehung zueinander beträfe, erscheint es als wahrscheinlich, daß psychische Qualitäten in einer rational verfaßten Welt physikalischen Qualitäten gegenüber zumindest ‹›supervenient‹› wären — ein physikalischer Ereignistyp wäre dann eine hinreichende, doch nicht unvermeidlich eine notwendige Bedingung für einen psychischen Ereignistyp. Einige notwendigen Verknüpfungen könnten jedoch auch in beiden Richtungen verlaufen — ganz bestimmte materielle Vorgänge

könnten beispielsweise hinreichende und notwendige Bedingungen für genau das sein, was ich mit dem Ausdruck »der Geschmack von Schokolade« bezeichne.

Da ich damit die Möglichkeit eines notwendigen Zusammenhangs des Psychischen und des Materiellen einräume, sehe ich mich vor das grundsätzliche Problem gestellt, warum dieses Zugeständnis eigentlich nicht mit meiner apriorischen Voraussetzung in Konflikt gerät, daß das Psychische weder auf das Materielle reduziert noch in einer physikalischen Begrifflichkeit analysiert werden kann. (Diese Fragestellung verdanke ich Michael Gebauer.) Die Antwort lautet, daß eine psychophysische Reduktion auf eine direktere notwendige Verknüpfung angewiesen wäre als die hier erwogene. Erstens ist dazu zu sagen, daß, falls die psychischen und physikalischen Aspekte eines Prozesses zwei Erscheinungsweisen desselben fundamentaleren ›Grundes‹ wären, auch dann weder das Psychische das Physikalische zu implizieren hätte noch umgekehrt das Physikalische das Psychische, wenn beide Aspekte ihrerseits von diesem fundamentaleren Grund impliziert würden. Der interessantere Fall ist aber natürlich zweitens der Extremfall, in welchem der ‹einzig mögliche› Grund eines bestimmten psychischen Prozesses in etwas bestünde, das auch hochspezifische materielle Eigenschaften hätte — und umgekehrt. Dann läge zwar tatsächlich eine notwendige Identität des psychischen und des materiellen Prozesses vor, doch sie wäre nicht von der richtigen Art, um die herkömmlichen psychophysischen Reduktionen zu erlauben, da sie als Verbindungsglied auf einen elementareren Terminus angewiesen wäre, der weder ein psychologischer noch ein physikalischer sein könnte, und von dem wir noch keinen Begriff haben.

Wir vermögen einen notwendigen Zusammenhang, auch wenn es ihn gibt, zwischen dem phänomenalen Schmerz und einem physiologisch beschriebenen Gehirnzustand ebensowenig direkt einzusehen wie wir den notwendigen Zusammenhang zwischen der Zunahme der Temperatur und dem Druck eines Gases bei konstantem Volumen direkt einsehen können. Im zweiten Fall wird sich die Notwendigkeit der Verknüpfung erst dann zu erkennen geben, wenn wir bis hinunter zur Ebene der molekularen Beschreibung vorgedrungen sind: vorher erscheint uns dieser Zusammenhang als eine kontingente Korrelation. Im psychophysischen Fall haben wir noch nicht einmal einen Begriff davon, ob es eine solche tiefere Ebene überhaupt noch gibt oder worin sie bestehen könnte; selbst wenn es sie gibt, gilt, daß die Möglichkeit einer notwendigen Verknüpfung des Schmerzes mit einem Gehirnprozeß auf einer solchen elementareren Ebene uns nicht den Schluß erlaubt, der Schmerz müsse demnach auf direkte Weise in einer physikalischen oder neutralen Begrifflichkeit analysierbar sein.

Doch auch wenn es eine solche tiefere Ebene gäbe, wären wir womöglich auf immer und ewig außerstande, zu einem allgemeinen Verständnis dieser Ebene zu gelangen. Sie hätte sowohl subjektive als auch objektive Aspekte, und während ihre objektiven und materiellen Erscheinungsformen zwar eventuell in unserer intellektuellen Reichweite liegen könnten, hätten ihre subjektiven Erscheinungsweisen so vielfältig auszufallen wie das Spektrum möglicher bewußter Organismen. Kein Wesen irgendeines besonderen Typs von

Subjektivität könnte hoffen, sie insgesamt zu erfassen, und jegliches allgemeine Verständnis wäre jederzeit davon abhängig, wie viele dieser Qualitäten einer Verstehensart wie der zugänglich würden, die ich oben als »generische objektive Konzeption des Bewußtseins« bezeichnet habe.

6. Panpsychismus und psychische Einheit

Ich möchte nun nicht so tun, als sei die Doppelaspekt-Theorie eine absolut deutliche und verständliche Theorie und es nur noch eine empirische Frage, ob sie wahr oder falsch sei. Wenn sie sich auch als ein plausibler Vorschlag zur Vermittlung der grundverschiedenen Komponenten nahelegt, die das psychophysische Problem allererst entstehen lassen, haftet ihr eine gewisse Mutlosigkeit und der kränkliche Geruch von etwas an, das eben im metaphysischen Labor gebraut worden ist.

Es ist eine der verwirrenderen Konsequenzen einer solchen Theorie, daß sie offenbar zu einer Form des Panpsychismus führt — denn schließlich müssen sich die psychischen Eigenschaften komplexer Organismen letzten Endes aus Eigenschaften ihrer grundlegenden Bestandteile ergeben, sobald die Zusammensetzung dieser Bestandteile von der richtigen Art ist: und bei diesen elementaren Qualitäten kann es sich nicht um bloß materielle Eigenschaften handeln, da ihre Synthese sonst wiederum nichts als weitere materielle Qualitäten ergäbe. Wenn jede beliebige hundertfünfzig Pfund schwere Portion des Universums den Stoff enthält, aus dem eine Person erzeugt werden kann, und wir nicht nur den psychophysischen Reduktionismus sondern auch jede radikale Version »emergenter« Eigenschaften verwerfen, dann folgt, daß alles und jedes, wenn man es bis zu seinen Grundbestandteilen analysiert, proto-psychische Eigenschaften haben muß.$F19$ Worin könnten diese Eigenschaften bestehen und wie könnte ihre Verbindung zum Auftreten der psychischen Zustände führen, mit denen wir alle vertraut sind? Es ist schwer genug zu verstehen, wie ein Organismus psychische Zustände und damit eine Perspektive haben kann. Was für Eigenschaften könnten aber die Atome haben (selbst wenn sie die Bestandteile eines Steines wären), die man als proto-psychisch einstufen könnte; und wie könnte die Zusammensetzung ‹irgendwelcher› Qualitäten der chemischen Komponenten eines Gehirns das Auftreten eines psychischen Lebens zur Folge haben?

Das kombinatorische Problem und die scheinbare Exotik der Hypothese, auch Kohlenstoffatome hätten womöglich »psychische« Eigenschaften, sind Aspekte einer einzigen begrifflichen Schwierigkeit. Wir können gegenwärtig noch nicht verstehen, inwiefern ein psychischer Vorgang ebenso aus Myriaden von kleineren proto-psychischen Vorgängen zusammengesetzt sein soll, wie die Bewegung von Muskeln sich auf der molekularen Ebene aus Myriaden physikalisch-chemischer Vorgänge zusammensetzt. Wir verfügen im Fall des Psychischen eben über keine Konzeption einer Relation zwischen einem Komplex und seinen Bestandteilen. Psychisches mag sich zwar auf diachrone Weise, in der Zeit, als teilbar auffassen lassen, doch vermögen wir es uns nicht in irgendeinem gewöhnlichen Sinne als räumlich teilbar zu denken. Treten psychische Ereignisse dennoch in materiell komplexen, räumlich ausgedehnten

Organismen auf, müssen auch sie Teile haben, die in bestimmter Weise den Teilen des Organismus, in denen sie sich ereignen, und den organischen Vorgängen entsprechen, von denen die unterschiedlichen Aspekte des psychischen Lebens abhängen. Es muß eine psychische Entsprechung zu räumlichem Volumen und räumlicher Komplexität geben.$F20$ Ein individuelles Bewußtsein scheint nun auf eine Weise eine Einheit zu sein, die so etwas nur schwer vorstellbar macht: alles, was zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihm vorgeht, scheint kopräsent zu sein — es scheint, wie wir sagen, einem einzelnen Subjekt gegeben zu sein. Bereits diese Aussage ist natürlich weitgehend ein Mythos. Das liegt auf der Hand, wenn wir Phänomene des Abgelenktwerdens und Eindrücke und Gedanken an der Peripherie des Bewußtseins studieren$F21$, ganz zu schweigen von den radikalen Koordinationsproblemen, die bei Hirnpatienten auftreten, sobald innerhalb ein und derselben Person beispielsweise das Sprachzentrum und das visuelle Wahrnehmungszentrum oder das Zentrum für visuelle Wahrnehmungen und das für taktile Empfindungen nicht mehr miteinander kommunizieren können — oder sobald die linke Hälfte des Gesichtsfeldes keinen Kontakt mehr zur rechten hat. Und doch stellt die Einheit des Bewußtseins, wie unvollständig sie auch sein mag, jede Theorie vor ein Problem, die lehrt, daß psychische Zustände Zustände eines so komplexen Organs sein sollen, wie es das Gehirn ist. Der Panpsychismus ist lediglich eine besonders spektakuläre Ausprägung ein und desselben Problems.

Sind psychische Vorgänge nicht weniger komplex als Muskelkontraktionen, müssen auch in beliebig kleinen Teilen des Gehirns mikroskopisch kleine innere Vorgänge auftreten, die Bestandteile der uns allen vertrauten globalen psychischen Vorgänge sind und diese ermöglichen. Es ist bereits unmöglich, dies für den makroskopischen Fall der beiden Großhirnhälften zu verstehen. Ist das Corpus Callosum durchtrennt, bringt offenbar jede der beiden Großhirnhemisphären, die nun unabhängig von der jeweils anderen operiert, ihr deutlich eigenständiges inneres Leben hervor. Obgleich die Vorgänge, die hingegen im unversehrten Gehirn ablaufen, sich aller Wahrscheinlichkeit nach von den Vorgängen unterscheiden, die in den beiden voneinander getrennt operierenden Hemisphären auftreten, muß es sich auch bei ihnen um proto-psychische Vorgänge handeln. Und es müssen Vorgänge sein, die, wenn sie zu den Vorgängen in der anderen Hemisphäre hinzukommen, ein einheitliches psychisches Leben erzeugen! Was für Vorgänge könnten dies um Himmels willen sein? Wie wir das Gehirn auch immer aufteilen, kann man dieselbe Frage immer wieder von neuem aufwerfen. Die Schwierigkeit, die proto-psychischen Qualitäten kleinerer Komponenten des Nervensystems zu verstehen, ist im wesentlichen keine andere als eben dieses Problem.

Auf einer rein psychischen Ebene können wir durchaus verstehen, was mit den »Komponenten« eines psychischen Vorgangs oder einer Wahrnehmung gemeint sein mag. Wir vermögen bei einem Ton, bei einem Geschmack oder auch bei einer Emotion phänomenale und psychologische Aspekte zu trennen; und wir sind in der Lage, das Gesichtsfeld oder körperliche Wahrnehmungen dementsprechend mittels einer ‹phänomenal› räumlichen Begrifflichkeit zu analysieren. Doch Komplexität tritt hier immer nur innerhalb des

Begriffssystems subjektiver Einheit in Erscheinung. Auf solche Modelle kann sich kein Verständnis objektiver räumlicher Komplexität gründen.

Dies ist nur ein Beispiel für eine Schwierigkeit, die grundsätzlich immer auftritt, wenn wir psychische Zustände einer Entität zuschreiben, die außerdem auch noch physikalische Eigenschaften besitzt: Wie kann eine ‹psychische Einheit› materielle Teile haben? Vielleicht beruht bereits diese Frage auf falschen Voraussetzungen über die Beziehung von Teil und Ganzem. Doch gerade aufgrund ihrer Ausweglosigkeit scheint sie mir eine der Fragestellungen zu sein, auf die es sich zu konzentrieren lohnt, wenn man über das psychophysische Problem etwas Neuartiges zu sagen haben will.

7. Die Möglichkeit des Fortschritts

Wir benötigen demnach eine Theorie, die wir heute noch nicht haben: eine Theorie bewußter Organismen als materielle Systeme, die sich nicht allein aus chemischen Bausteinen zusammensetzen und einen Raum einnehmen, sondern darüber hinaus eine individuelle Perspektive auf die Welt besitzen und in manchen Fällen auch noch ein Vermögen des Selbstbewußtseins. Auf irgendeine Weise, die wir gegenwärtig nicht verstehen, fangen unsere Psyche und unser Körper an zu existieren, sobald sich diese Materie auf die richtige Art und Weise verbindet und organisiert. Es erscheint als eine seltsame und außerordentliche Wahrheit, daß bestimmte komplexe — biologisch erzeugte — materielle Systeme, für die ein jeder von uns ein Beispiel ist, reichhaltige nichtphysikalische Qualitäten besitzen. Eine Gesamtauffassung der Realität muß dieses Faktum aber erklären können. Falls es — vermutlich erst in ein paar Jahrhunderten — einmal eine solche Theorie geben wird, wird sie unsere Auffassung des Universums radikaler verändern als alles bisher Dagewesene.

Man mag vielleicht entgegnen, ich sei wohl doch etwas zu skeptisch in bezug auf die Möglichkeiten der Physik, zu einem vollständigen Verständnis der Wirklichkeit zu gelangen. Ich bin schon des öfteren allen Ernstes beschworen worden, wir hätten allein schon aus induktiven Gründen mit einer materialistischen Erklärung des Bewußtseins zu rechnen. Schließlich hätten Physik und Chemie bereits heute so vieles erklärt und verstanden — man sehe sich doch nur einmal ihre neusten Erfolge in der Biologie an. Es sei doch wohl einfach nicht zu leugnen, daß auch wir materielle Organismen sind ..., und nun hätten wir doch heute schon eine partielle biochemische Erklärung der Vererbung, des Wachstums, des Stoffwechsels, der Bewegung von Muskeln ...; und so weiter und so weiter. Warum also nicht einfach abwarten und zuhören, was uns Physik und Biochemie über das wahre Wesen des Psychischen mitteilen werden?

Die genannten Beispiele wissenschaftlichen Fortschritts sind durchaus beeindruckend, doch sind sie nicht die einzigen. In der Physik selbst finden wir noch ein ganz anderes Beispiel, das, wie ich glaube, für unser gegenwärtiges Problem relevanter ist, die einschneidenden Veränderungen nämlich, die vorzunehmen waren, um elektromagnetische Phänomene in unsere Weltbeschreibung integrieren zu können. Sie lagen jenseits der Reichweite der

älteren Begriffe und Theorien der Mechanik, einschließlich des Begriffs der Fernwirkung. Elektrizität und Magnetismus ließen sich mit den Mitteln der mechanistischen Begrifflichkeit von in Bewegung befindlicher Materie nicht analysieren.

Der Schritt vom Universum Newtons zum Universum Maxwells bedurfte der Entwicklung eines ganzen Arsenals neuer Begriffe und Theorien — neuer Begriffs‹typen› —, die ausdrücklich entwickelt wurden, um solche neuerforschten Phänomene zu beschreiben und zu erklären. Es handelte sich nicht wie bei der Molekularbiologie lediglich um eine kompliziertere Anwendung bereits unabhängig bekannter Grundsätze. Die Molekularbiologie hängt nicht wie der Begriff eines elektrischen Feldes von neuen fundamentalen Prinzipien oder Begriffen der Physik oder Chemie ab. Die Elektrodynamik dagegen schon.$F22$ Seit Maxwell hat es weitere solcher Revolutionen gegeben, und mit Einstein wurde die scheinbare Trennung radikal verschiedenartiger physikalischer Phänomene offenbar von einer tieferen Einheit abgelöst. So etwas wäre jedoch unmöglich gewesen, falls alle Wissenschaftler darauf beharrt hätten, es müsse möglich sein, jedes beliebige physikalische Phänomen ausschließlich mit den Mitteln von Begriffen zu erklären, die sich bereits bei der Erklärung des Verhaltens von Planeten, Billardkugeln, Gasen und Flüssigkeiten bewährt hatten. Jede sture Gleichsetzung des Wirklichen mit dem Mechanischen hätte den wissenschaftlichen Fortschritt hoffnungslos behindert, denn auch bei der Mechanik handelt es sich bloß um eine mögliche Verständnisweise, die einem begrenzten — wenn auch allgegenwärtigen — Gegenstandsbereich angemessen ist.

Ganz ähnlich bin ich auch im Hinblick auf die Physik davon überzeugt, daß es sich bei ihr nur um eine mögliche Art des Verstehens handelt, die einem weiter gefaßten, aber immer noch begrenzten Gegenstandsbereich adäquat ist. Besteht man darauf, das Psychische mit den Mitteln von Begriffen und Theorien erklären zu wollen, die ausdrücklich zum Zwecke der Erklärung nichtpsychischer Phänomene entwickelt worden sind, so ist eine solche Einstellung gleichermaßen intellektuell rückschrittlich wie wissenschaftlich selbstmörderisch. Zwischen dem Psychischen und dem Materiellen herrscht eine sehr viel erheblichere Differenz als zwischen elektrischen und mechanischen Vorgängen. Wir benötigen hier ein völlig neues geistiges Rüstzeug, und gerade wenn wir unser Augenmerk auf etwas richten, das uns so unmöglich vorkommt wie die Entstehung des Psychischen aus der Neuverbindung von Materie, werden wir gezwungen, uns diese Werkzeuge zu schaffen.

Vielleicht wird solche Forschung einmal eine neue Einheit nach sich ziehen, die nicht reduktiv wäre. Wie wir selbst, so bestehen auch alle anderen bewußten Wesen offensichtlich aus der gleichen Materie, aus der das gesamte übrige Universum sich zusammensetzt. Jede grundlegende Entdeckung hinsichtlich der Frage, warum wir über Bewußtsein verfügen und was wir eigentlich sind, wird uns auch fundamental neue Wahrheiten über den Baustoff des ganzen Universums gewinnen lassen. Oder anders gesagt: Würde ein psychologischer Maxwell irgendwann einmal eine allgemeine Theorie des Psychischen entwickeln, wäre es eventuell möglich, daß er von einem psychologischen

Einstein und einer Theorie abgelöst werden könnte, nach der das Psychische und das Materielle in Wirklichkeit ein und dasselbe sind. Doch wäre so etwas nur als das Endergebnis einer Dynamik denkbar, die von der Einsicht ausginge, daß das Psychische eben etwas von der materiellen Welt Grundverschiedenes ist — von der Welt, wie sie uns durch eine besondere, außerordentlich erfolgreiche Art des distanzierten objektiven Verstehens erschlossen wurde. Nur wenn wir die Einzigartigkeit des Psychischen anerkennen, werden wir ausdrücklich zum Zwecke ‹$seines› Verständnisses Begriffe und Theorien generieren. Andernfalls laufen wir Gefahr, uns auf aussichtslose Weise allein auf Begriffe zu verlassen, die zu ganz anderen Zwecken geschaffen wurden, und dadurch jede Möglichkeit eines einheitlichen Verständnisses von Geist und Körper in eine unbestimmte Zukunft zu vertagen.

IV DAS OBJEKTIVE SELBST

1. ‹JEMAND› SEIN

‹Ein› kritisches Problem der Subjektivität verläßt uns jedoch auch dann nicht, wenn wir subjektive Perspektiven und Erlebnistatsachen in die reale Welt aufnehmen — also einräumen, daß die Welt Personen und ihr Bewußtsein enthält und damit Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungen, die der physikalischen Auffassung der Objektivität nicht restlos unterworfen werden können —, denn dieses globale Zugeständnis läßt ein der ‹individuellen› Subjektivität eigentümliches ungelöstes Problem noch völlig unangetastet. Eine so begriffene Welt wird, obgleich außerordentlich reich an den verschiedenen Arten von Dingen und Perspektiven, die sie enthält, noch immer ohne jedes Zentrum sein — ohne etwas, das in ihrem Mittelpunkt stehen könnte. Sie enthält uns alle, und keiner von uns hat in ihr einen metaphysisch bevorzugten Ort. Gleichwohl muß doch jeder für sich selbst bei der Betrachtung dieser ihm koordinierten Welt ohne Zentrum zugestehen, daß ihre Beschreibung eine sehr gehaltvolle Tatsache auszulassen scheint: die Tatsache, daß eine besondere Person in ihr kein anderer ist als sie ‹selbst›.

Um was für eine Tatsache handelt es sich hierbei? Was für eine Tatsache ist es — wenn es denn eine Tatsache ist —, daß ‹ich› Thomas Nagel bin? Wie ‹kann› ich irgendeine besondere Person sein?

Diese Frage besteht eigentlich aus zwei Teilfragen, die den beiden Richtungen entsprechen, aus welchen man die Relation zwischen dem subjektiven und dem objektiven Gesichtspunkt angehen kann. Erstens: Wie kann eine bestimmte Person kein anderer sein als ‹ich›? Würde eine vollständige Weltbeschreibung — einschließlich aller in der Welt vorkommenden Menschen, wovon einer Thomas Nagel ist — von keinem besonderen Standpunkt aus gegeben, so schiene in ihr einerseits etwas noch gar nicht enthalten zu sein, etwas absolut Wesentliches erst noch angegeben werden zu müssen, nämlich welcher von ihnen ich selbst bin. Andererseits jedoch schiene eine Welt ohne Zentrum für zusätzliche Tatsachen dieser Art gar keinen Platz mehr zu haben: Die Welt, so wie sie selbst (also nicht bloß aus irgendeiner besonderen

Perspektive heraus beschrieben) ist, scheint auf eine Weise vollständig zu sein, die es gerade ausschließt, daß überhaupt noch etwas hinzukommen kann; sie bleibt ganz einfach die Welt und enthält schon alles, was auf TN zutrifft. Die erste Hälfte der Frage lautet also: Wie kann es auf irgendeine besondere Person — ein bestimmtes Individuum TN, das nur eine von vielen Personen in einer objektiv zentrumlosen Welt ist — zutreffen, daß er kein anderer ist als ich?

Die zweite Hälfte meiner Fragestellung ist vielleicht weniger geläufig. Sie lautet: Wie kann ich ‹lediglich› eine besondere Person sein? Hier erscheint es mir nicht mehr nur als verwunderlich, wie es der Fall sein kann, daß ich diese und nicht jene Person bin, sondern wie ich überhaupt mit etwas so Spezifischem wie einer bestimmten Person in der Welt — irgendeiner Person — identisch sein kann. Die erste Frage stellt sich aufgrund der vermeintlichen Vollständigkeit einer Beschreibung der Welt und der Person TN, die mich nicht davon unterrichtet, ob das nun ‹ich› bin oder nicht. Unsere zweite Frage hingegen entsteht durch etwas, das die Vorstellung dieses ›Ichs‹ betrifft. Sofern es darum geht, was ich in Wahrheit bin, kann der Anschein entstehen, als werde jede Beziehung, die ich zu TN oder irgendeiner anderen objektiv beschriebenen Person haben mag, kontingent und willkürlich sein müssen. Ich mag TN zwar besetzt halten [PLATO-DESCARTES] oder die Welt durch die Augen von TN sehen [LEIBNIZ] , aber ich kann unmöglich TN ‹sein›. ‹Ich› kann keine bloße ‹Person› sein. Aus diesem Gesichtspunkt kann es sogar so aussehen, als sei das Urteil »Ich bin TN«, wenn es denn überhaupt Wahrheit beanspruchen kann, eigentlich keine Identitätsaussage, sondern vielmehr ein prädikativer Satz. Wer diesen Gedanken nicht schon selbst einmal gedacht hat, wird ihn wahrscheinlich für dunkel halten, ich hoffe ihn jedoch etwas deutlicher hervortreten zu lassen.

Die beiden Hälften der Frage entsprechen den beiden Richtungen, in die sie gestellt werden kann: Wie kann TN ‹ich sein›? Wie kann ich ‹TN sein›? Die Fragestellungen betreffen nicht nur mich und TN, denn jeder von uns kann sie in bezug auf sich selbst erwägen. Ich werde jedoch über dieses Problem in der ersten Person sprechen, im cartesianischen Stil, der von anderen so verstanden werden soll, daß es sich in der ersten Person auch für sie stellt.

Die Tatsache, daß ich überhaupt in der Welt enthalten bin, ist nicht ganz leicht zu schlucken. Es erscheint verwunderlich, daß das azentrische Universum in all seiner raumzeitlichen Unermeßlichkeit ausgerechnet mich hervorgebracht haben soll — und ausgerechnet ich daraus hervorgegangen bin, daß dieses Universum TN erzeugt hat. Unendlich lange Zeit hat es mich nicht gegeben, aber mit der Bildung eines bestimmten physischen Organismus zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort ‹gibt› es plötzlich ‹mich›, und zwar solange der Organismus überlebt. Im objektiven Geschehen des Kosmos erzeugt dieses (für mich!) erstaunliche Ereignis kaum einen Hauch. Wie kann die Vorhandenheit eines bestimmten Individuums einer bestimmten Spezies dieses bemerkenswerte Ergebnis nach sich ziehen?

Solche Fragen mögen dem Leser selbst dann lächerlich vorkommen, wenn er sie sich in bezug auf sich selbst stellt; ich versuche hier jedoch, ein geschärftes intuitives Problembewußtsein zu wecken und ihn davon zu überzeugen, daß auch dann etwas daran ist, wenn die sprachliche

Darstellungsform unvollkommen sein mag. Es mag Fälle geben, in welchen eine sprachliche Taschenspielerei uns das Trugbild einer Frage vorgaukelt, wo in Wahrheit keine Frage besteht, aber dies ist kein solcher Fall. Wir können die Frage auch unabhängig von ihrem verbalen Ausdruck in unserem Denken wahrnehmen, und die Schwierigkeit besteht gerade darin, sie so zu stellen, daß sie nicht zu einer Oberflächlichkeit wird oder dazu einlädt, daß man sie nach Maßgabe ihrer verbalen Form beantwortet, ohne wirklich dem Problem unter der Oberfläche gerecht zu werden. In der Philosophie handelt es sich niemals bloß darum, wie wir uns ausdrücken sollen. An diesen Punkt kommen wir erst, nachdem wir beträchtliche Anstrengungen darauf verwandt haben, unfertige Schwierigkeiten zu thematisieren und auszuformulieren. Bei der Verwunderung darüber, daß das Universum dahin gelangt sein soll, ein Wesen mit der einmaligen Qualität zu enthalten, ‹ich zu sein›, handelt es sich um ein sehr tief verwurzeltes Bewußtsein.

Beginnen wir mit dem Teil, den ich die erste Hälfte der Frage genannt habe — Wie kann TN ich sein? —, denn die Diskussion dieses Aspekts wird auf natürliche Weise zur zweiten Hälfte der Fragestellung überleiten.

Die Weltbeschreibung, die anscheinend keinen Raum mehr für mich hat, ist eine wohlvertraute Beschreibung, die man die meiste Zeit mit sich herumträgt. Sie fängt die Welt als schlicht vorhanden ein, aus keiner besonderen Perspektive, aus keinem bevorzugten Blickwinkel gedacht — als einfach da und eben deshalb aus unterschiedlichen Perspektiven anschaubar. Diese Welt ohne Zentrum enthält jedermann und enthält nicht nur den Körper, sondern auch die Psyche eines jeden. Daher schließt sie auch TN ein, ein Individuum, das zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt ganz bestimmten Eltern geboren wurde, das eine eigentümliche physische und psychische Geschichte hat und in diesem Augenblick über Metaphysik nachdenkt.

Sie schließt alle Individuen in der Welt ein, welcher Art sie auch immer sein mögen, sowie schlechterdings alle ihre physischen ‹und› psychischen Eigenschaften, ja sie ‹ist› die Welt, wie sie unabhängig von einem Standpunkt begriffen wird, der irgendwo in ihr gelegen wäre. Doch wie sehr damit eine solche Welt gemeint sein mag, scheint diese auch etwas an sich zu haben, das nicht zu einer Weltbeschreibung gehören kann, die frei wäre von jeder Perspektive: die Tatsache nämlich, daß eine dieser Personen, TN, der Ort gerade ‹meines› Bewußtseins ist, die Perspektive, aus welcher ‹ich› die Welt beobachte und in ihr tätig werde.

Hierbei scheint es doch deutlich um eine zusätzliche Wahrheit zu gehen, die zu jeder noch so genauen Beschreibung von TNs Geschichte, Erlebnissen und charakteristischen Eigenschaften noch hinzugefügt werden müßte. Aber allem Anschein nach kann es keine andere Möglichkeit geben, diese Wahrheit auszudrücken, als von mir oder von meinem Bewußtsein zu sprechen; folglich handelt es sich offenbar um eine Wahrheit, die nur von mir ausgesagt und aus meiner Perspektive verstanden werden kann, und zwar ausschließlich in der ersten Person. Und deshalb wiederum scheint sie etwas zu sein, das in einer als schlicht vorhanden und azentrisch aufgefaßten Welt keinen Platz haben kann. Denn nimmt man etwa an, die fragliche Eigenschaft, ‹ich zu sein›, sei eine

objektive Eigenschaft der Person TN oder irgendeine Beziehung dieser Person zu etwas anderem, so fällt diese Annahme schnell in sich zusammen. Man hat sich darauf festgelegt, diese Eigenschaft oder diese Relation in die objektive Weltbeschreibung, die TN bereits enthält, mit aufzunehmen. Sobald sie jedoch zu einem Aspekt des objektiven TN erhoben wird, vermag ich wieder nachzufragen: »Und welche dieser Personen bin ‹ich›?« — und die Antwort gibt mir erneut zusätzliche Information. Es kann schlechterdings keine weitere, ohne jede Verwendung der ersten Person beschreibbare Tatsache mehr geben, die hier zum Ziel führen könnte: wie weit man die azentrische Weltbeschreibung auch immer vervollständigte, würde das Faktum, daß ‹ich› TN bin, ausgelassen. Es scheint in einer solchen Auffassung für ein Faktum dieser eigentümlichen Art keinen Platz zu geben.

Wenn dem so ist, dann kann aber offenbar auch die Welt keinen Platz dafür haben. Denn faßt man die Welt so auf, daß nichts mehr in ihrem Mittelpunkt steht, dann faßt man sie ja gerade auf, wie sie eigentlich ist. Da ich kein Solipsist bin, glaube ich nicht, daß der Blickwinkel, aus dem ich die Welt anschaue, ‹die› Perspektive der Realität ist. Meine Eigenperspektive ist nur eine von vielen Perspektiven, aus denen die Welt wahrgenommen wird. Die Weltauffassung, die kein Zentrum mehr kennt, muß all die zahllosen Subjekte des Bewußtseins mit ungefähr der gleichen Berechtigung einschließen — wenn auch manche die Welt klarer sehen als andere. Was demnach in einer solchen azentrischen Auffassung ausgelassen würde — die unterstellte Tatsache, daß ich TN bin —, scheint also wirklich eine Tatsache zu sein, für die es keinen Platz in der Welt gibt, und nicht nur etwas, das in irgendeiner besonderen Form der Beschreibung oder Auffassung der Welt keine Berücksichtigung finden könnte. Die Welt kann keine irreduziblen Tatsachen der ersten Person enthalten. In diesem Fall kann dann aber von der azentrischen Auffassung letztlich auch nicht gesagt werden, sie lasse etwas ‹aus›. Sie schließt alles und jeden ein, und was sie nicht einschließt, ist nicht vorhanden, um überhaupt ausgelassen werden zu können. Etwas, das ausgelassen wird, muß ja vorhanden sein, und wenn die Welt im ganzen keine besondere Perspektive hat, wie kann dann eigentlich einer der Bewohner dieser Welt die fragliche hochspezifische Eigenschaft besitzen, »ich zu sein«? Ich scheine eine Tatsache bezüglich der Welt — genauer gesagt: bezüglich TN — vor mir zu haben, die einerseits vorhanden sein muß (denn die Verfassung der Welt wäre ohne sie unvollständig), die andererseits aber nicht vorhanden sein kann (denn die Verfassung der Welt kann sie nicht miteinschließen). Wenn dieses Problem überhaupt einer Lösung zugeführt werden kann, muß sie formal von einer Struktur sein, welche die subjektive und die objektive Auffassung der Welt zusammenführt. Hierfür benötigt man zum einen eine Interpretation der irreduziblen Tatsache der ersten Person, daß TN kein anderer ist als ich, und zum anderen eine Weiterentwicklung der azentrischen Weltauffassung, die dieser Interpretation Rechnung trägt. Wenn es keine Tatsache in bezug auf die zentrumlose Welt ist, daß ich TN bin, dann muß etwas darüber gesagt werden können, was es denn sonst sein kann, denn es scheint ja nicht nur wahr zu sein, sondern auch in keiner Weise trivial: ja, es scheint eines der grundlegendsten Dinge zu sein, die ich überhaupt von der Welt auszusagen vermag. Ich werde zeigen, daß uns dieser Sachverhalt nicht nur ein Paradebeispiel für die Nichteliminierbarkeit indikatorischer Ausdrücke aus einer

vollständigen Weltbeschreibung an die Hand gibt, sondern uns auch etwas Wesentliches über jeden einzelnen von uns verrät.1

2. Eine semantische Diagnose

Es besteht hier die Schwierigkeit, den kognitiven Gehalt des Gedankens und seine Wahrheit zu erklären, ohne ihn zu trivialisieren. Ich halte dies aber für möglich. Zunächst ist allerdings ein Einwand aus dem Weg zu räumen. Jemand könnte behaupten, die Aussage, daß ich TN bin, habe, wenn ich sie zum Ausdruck eines philosophischen Gedankens erhebe, in Wahrheit gar keinen informativen Gehalt — und der einzige Gedanke, zu dessen Ausdruck sie gebraucht werden könne, sei trivial oder jedenfalls nicht sonderlich bemerkenswert: abgesehen von einer simplen semantischen Frage gebe es hier kein echtes Problem. Bevor ich meine positive Erklärung anbiete, werde ich mich dieser Vermeidungsstrategie zuwenden, denn dies wird dazu beitragen, das Besondere des sich selbst lokalisierenden Gedankens in der Philosophie zu orten und darzutun, inwiefern er die mundane Semantik der ersten Person übersteigt.2 Der Einwand lautet folgendermaßen: Nur wer die Logik der grammatischen ersten Person mißversteht, kann glauben, daß das Urteil »Ich bin TN« eine interessante Wahrheit beinhaltet, die ohne die erste Person gar nicht erst ausgedrückt werden könnte. Betrachten wir, wie dieses sprachliche Gebilde in Wirklichkeit verwendet wird, so sehen wir, daß es uns nicht von einer eigentümlichen Art von Wahrheit unterrichtet, obgleich es eine besondere Art der Aussage ist — denn es steht unter Wahrheitsbedingungen, die auch ohne Indikatoren vollständig angegeben werden können.

Die Aussage »Ich bin TN« ist genau dann wahr, wenn sie von TN gemacht wird. Die Aussage »Heute ist Dienstag« ist genau dann wahr, wenn sie dienstags geäußert wird. Um die Wirkungsweise solcher Aussagen zu verstehen, muß man sie nur in den Kontext ihrer Äußerung in einer völlig azentrischen Weltbeschreibung stellen, dann sieht man auch, daß ihr Sinn und ihre Wahrheit nicht vom Bestehen zusätzlicher »Tatsachen« abhängen — Tatsachen, die nur in der ersten Person (oder nur im Präsens) ausgedrückt werden können und auf geheimnisvolle Weise sowohl als wesentliche Aspekte der Welt als auch als prinzipiell von ihr ausgeschlossen erscheinen. Der Sinn solcher Urteile setzt einzig voraus, daß die Welt gewöhnliche Menschen — wie TN — enthält, welche die erste Person auf die gewohnte Art und Weise verwenden. Zwar ist dieser Sinn, da ihre Wahrheit ja davon abhängig sein wird, wer sie äußert, nicht identisch mit dem Sinn all jener Aussagen in der dritten Person, die ihre Wahrheitsbedingungen von selbst zum Ausdruck bringen, und sie lassen sich daher nicht durch ihr Analysans in der dritten Person ‹ersetzen›; doch die Tatsachen, die solche Urteile wahr oder falsch werden lassen, können allesamt auch durch Sätze in der dritten Person ausgesagt werden.

Für diese Auffassung ist die Welt eben einzig und allein die zentrumlose Welt, und man kann unter anderem mit Ausdrucksmitteln wie »ich« aus der Innenperspektive über sie sprechen und nachdenken, mit Ausdrücken, die Aussagen erlauben, deren Wahrheitsbedingungen vom Kontext der Äußerung abhängen, einem Kontext, der umgekehrt in der azentrischen Weltauffassung

bereits restlos untergebracht wäre. Schlechterdings alles, was die Verwendungsweise der ersten Person betrifft, ist ohne jede Inanspruchnahme der ersten Person analysierbar. Diese absolut verallgemeinerbare These führt zu einer simplen Antwort auf unsere Frage, um welche Art von Wahrheit es sich denn dabei handelt, daß eine jener Personen in der Welt, TN nämlich, kein anderer ist als ich. Es handelt sich um eine höchst minimale Wahrheit: die Aussage »Ich bin TN« ist automatisch und uninteressanterweise wahr, wenn TN es ist, der sie macht. Versteht man einmal ihre Logik, tritt die zusätzliche Frage danach, was sie besagt, nicht mehr auf. Was es anfänglich so aussehen läßt, als werde man von einer geheimnisvollen zusätzlichen Tatsache über die Welt unterrichtet, ist bloß der Umstand, daß dieses Urteil sich nicht in Aussagen übersetzen läßt, die das Wort »ich« oder eine der anderen Formen der deiktischen Leistungen der Sprache nicht enthalten. Man könnte es vereinfachend mit »Die Person, die diese Aussage macht, ist TN« wiedergeben wollen, aber dann bliebe einem immer noch das Problem des Restindikators »‹diese› Aussage« und ‹seiner› Beziehung zur zentrumlosen Welt zu lösen. Es handelt sich also darum, daß Indikatoren generell nicht in objektive Termini übersetzbar sind, da sie zur Bezeichnung von Personen, Dingen, Örtern und Zeitpunkten aus einer bestimmten Position in der Welt heraus verwendet werden; eine Bezugnahme, die nicht von der objektiven Kenntnis dieser Position seitens des Verwenders abhängig ist. Es ist aber relativ trivial, daß eine Aussage, deren Wahrheit vom Kontext der Äußerung abhängig ist, sich nicht in eine Aussage übersetzen läßt, deren Wahrheit nicht von ihm abhängt. Hieraus läßt sich kein metaphysisches Geheimnis fabrizieren. Das Urteil »Ich bin TN« scheint nur deshalb eine zusätzliche Wahrheit über die Welt auszusagen, da ich nicht notwendig zu wissen brauche, ‹wer› ich bin, um mich mit »ich« auf TN zu beziehen. Wir haben es mit einem Fall der generellen Regel zu tun, daß ein Sprecher sich immer mit »ich« auf sich zu beziehen vermag, ohne objektiv zu wissen, wer er ist. Darin ist aber nur mit Mühe eine profunde Wahrheit über das Universum zu sehen.

Mein Einwand gegen eine solche semantische Diagnose lautet nun, daß sie das Problem nicht zum Verschwinden bringt.

Ein Anzeichen dafür, daß an dem Argument etwas nicht stimmen kann, sollte bereits sein, daß die entsprechende semantische Argumentation im Falle von »jetzt« jemandes Problem nicht erledigen könnte, um was für eine Art Tatsache es sich denn dabei handelt, daß ein Zeitpunkt der gegenwärtige ist. Die Wahrheitsbedingungen von Sätzen mit Tempusbestimmungen lassen sich gleichermaßen mit den Mitteln tempusloser Formen angeben, was jedoch das Gefühl nicht zum Verschwinden bringt, daß eine tempuslose Beschreibung der Geschichte der Welt (einschließlich einer Beschreibung der temporalen Aussagen von Menschen und ihrer Wahrheitswerte) prinzipiell unvollständig ist, da sie uns gar nicht erst zu sagen vermag, welcher dieser Zeiträume nun eigentlich der jetzige ‹ist›. Auf ähnliche Weise erlaubt es uns der Umstand, daß wir für Aussagen in der ersten Person impersonale Wahrheitsbedingungen angeben können, noch lange nicht, solche Aussagen ohne Verwendung der ersten Person auch zu machen. Es stellt sich damit die Kardinalfrage, ob die Elimination dieses eigentümlichen Gedankens der ersten Person zugunsten seiner impersonalen Wahrheitsbedingungen in unserer Weltbeschreibung nicht

doch eine wesentliche Lücke hinterläßt. Und ich bin der Meinung, daß sie auf jeden Fall etwas ausläßt. Es ist eigentlich nichts Fehlerhaftes an der semantischen Erklärung des Wortes »ich« als bloß eines Indikators unter anderen, obgleich sich über Einzelheiten immer noch streiten läßt. Sie sagt uns alles, was wir über die Funktion der ersten Person anläßlich gewöhnlicher Mitteilungen zu wissen brauchen — zum Beispiel wenn jemand fragt: »Wer ist der Besitzer des blauen MG-Cabriolets mit einem Kennzeichen des Département Bas Rhin, das in meiner Einfahrt geparkt wurde?«, und einer sagt: »Das bin ich«; oder wenn man fragt: »Wer von Euch ist TN?«, und ich sage: »Ich«. Hier ist man nicht geneigt, zu glauben, daß uns solche Aussagen irgendetwas sonderlich Bemerkenswertes sagen, denn ganz gewöhnliche objektive Tatsachen, die den jeweiligen Sprecher betreffen, machen sie wahr oder falsch. Und ebensowenig ist das Bestehen einer eigentümlichen Art von Tatsache im Spiel, wenn solche Aussagen gemacht werden. Es handelt sich immer nur um Äußerungen, die von gewöhnlichen Individuen wie TN hervorgebracht werden.

Aber nichts davon erklärt oder vertreibt den ganz anders gearteten — philosophischen — Gedanken, den ich hätte, würde ich mir eine Welt voller Menschen ansehen, die Dinge wie »Der Wagen gehört mir« oder »Ich bin seine Frau« von sich geben, und dann zu mir selbst sagen, daß von all den Menschen in dieser zentrumlosen Welt ausgerechnet TN kein anderer ist als ‹ich›: Es ist die Person TN, durch die nämlich ‹dieses› denkende Subjekt hier die Welt anschaut. Stellt sich dagegen TN jemandem, den er auf einer Cocktailparty trifft, mit den Worten »Guten Tag, ich bin TN« bloß vor, so teilt er gerade nicht den Gedanken mit, um den es uns im vorliegenden Kapitel geht. Alltägliche Aussagen in der ersten Person wie »Guten Tag, ich bin TN« oder »Der Wagen gehört mir« vermitteln eine Information, die andere in der dritten Person ausdrücken können, wenn sie auch nicht mit den entsprechenden Aussagen in der dritten Person synonym sind. Doch selbst dann, wenn die Gesamtheit aller intersubjektiv zugänglichen Informationen, die über die Person TN überhaupt möglich sind, in eine objektive Auffassung mitaufgenommen worden wäre, hätte der zusätzliche Gedanke, daß TN kein anderer ist als ich, offenbar noch einen weiteren, einen zusätzlichen Informationsgehalt. Und alles hängt davon ab, daß uns gerade dieser Informationsgehalt hellhörig macht. Obgleich die semantische Antwort das Problem durch ihre Diagnose nicht beseitigt, weist sie darauf hin, daß seine Lösung auf eine bestimmte Weise verallgemeinerbar sein muß; schließlich kann die Erkenntnis, aus der die gegenwärtige Verwunderung hervorgeht, in der ersten Person von jedermann ausgedrückt werden und nicht nur von mir. Also muß die Verwendung des Wortes »ich« hier unter semantischen Bedingungen stehen, die allgemein genug sind, um für jede Person, die zu dem Gedanken fähig ist, gelten zu können. Mein erstes Verständnis dieses Gedankens mag zwar durch seine Anwendung auf meinen eigenen Fall aufkommen, aber in irgendeinem Sinn verstehe ich durchaus auch, was ein anderer damit meinen würde. Wir müssen folglich über den Inhalt des Gedankens in der ersten Person so sprechen können, daß dies auch von anderen verstanden werden kann. Wollen wir erklären, warum das Urteil »Ich bin TN« zweifellos mehr über die Welt aussagt, als daß der Sprecher TN heißt, benötigen wir demnach etwas, das hier dem Informationsgehalt alltäglicher Äußerungen in der ersten Person ‹entspricht›. Und diese Bedingung wiederum macht eine bestimmte Theorie der eigentümlichen Bezeichnungsweise erforderlich, die das

Wort »ich« an sich hat, sobald es dazu verwendet wird, den philosophischen Gedanken auszudrücken.

3. Die azentrische Auffassung

Um diese besondere Bezeichnungsweise des Wortes »ich« zu erklären, müssen wir uns dem Aspekt zuwenden, den ich oben die zweite Hälfte der Frage genannt habe: die Hälfte, die nicht fragt, wie eine bestimmte Person, TN, kein anderer sein kann als ich, sondern die fragt, wie ich überhaupt etwas so Besonderes wie eine bestimmte Person (zufälligerweise TN) ‹sein› kann. Wie kann das überhaupt ein Problem sein? Was könnte ich denn anderes sein als eine bestimmte Person?

In erster Annäherung können wir sagen, daß es deshalb rätselhaft ist, weil der Umstand, daß ich TN (oder wer auch immer ich in Wirklichkeit sein mag) bin, mir als zufällig erscheint, und meine Identität nicht kontingent sein ‹kann›. Sobald ich erwäge, was ich meinem Wesen nach bin, sieht es so aus, als ob ich nur ganz ‹zufällig› die intersubjektiv identifizierbare Person TN wäre: Hätte das, was ich wesentlich bin — dieses bewußte Subjekt —, die Welt nicht ebensogut aus der Perspektive einer anderen Person heraus anschauen können? Mein eigentliches Ich hält TN sozusagen besetzt; oder anders gesagt: die intersubjektiv identifizierbare Person TN enthält das eigentliche Ich. Von einem rein objektiven Standpunkt aus erscheint mein Zusammenhang mit TN als kontingent.

Zu diesem Gedanken gelange ich, indem ich zunächst die Welt als eine Ganzheit einfange — gewissermaßen mit einem Blick von Nirgendwo —, und in diesem Meer von Raum und Zeit ist TN nur eine Person unter zahllosen anderen. Die Einnahme dieses unpersönlichen Standpunkts bringt in mir ein Gefühl der völligen Loslösung von TN hervor, der zu einem momentanen Lichtpunkt auf der kosmischen Leinwand geworden ist. Wie kann ich, der das ganze azentrische Universum denkt, etwas so Besonderes sein, wie ‹dies› da: dieses kümmerliche und überflüssige Geschöpf, das in einem winzigen Stückchen Raum und Zeit mit einer festgelegten und keineswegs universellen psychischen und physischen Organisation dahinwest? Wie kann ich etwas so ‹Geringes›, so ‹Konkretes›, so ‹Spezifisches› sein?

Ich bin mir bewußt, daß dergleichen sich wie metaphysischer Größenwahn von ungewohnt unverschämter Art anhört. Bloß TN zu sein genügt mir wohl nicht: ich muß mich für den Weltgeist hinter irgendeiner bescheidenen Maske halten. Als Entschuldigung kann ich nur vorbringen, daß der gleiche Gedanke jedem zugänglich ist. Ein jeder ist ein Subjekt des zentrumlosen Universums und eine bloß menschliche oder marsmenschliche Identität sollte jedem Betreffenden willkürlich erscheinen. Ich sage ja keineswegs, daß ich als Individuum das Subjekt des Universums sei, sondern lediglich: daß ich ‹ein› Subjekt bin, das eine Auffassung von dem zentrumlosen Universum haben kann, in dem TN ein unbedeutender Fleck ist, der auch ohne weiteres nicht hätte sein können. Das Selbst, das ungeeignet erscheint, jemand, ein Individuum, ein besonderes Einzelwesen, in der Welt zu sein, ist das Selbst, das die Welt aus der

Außenperspektive und nicht aus einer Perspektive innerhalb dieser Welt erfaßt. Es muß aber nicht nur ein einziges solches Selbst geben.

Es ergibt sich das folgende Bild: Meinem Wesen nach habe ich schlechterdings gar keine besondere Perspektive, sondern fasse die Welt azentrisch auf. Kontigenterweise schaue ich die Welt gewöhnlich aus einem bestimmten Blickwinkel an und benutze dabei die Augen, die Person, das Alltagsleben von TN als eine Art Fenster. Doch die Erlebnisse und die Perspektive von TN, die mir unmittelbar gegeben sind, machen nicht den Standpunkt des eigentlichen Selbst aus, da das eigentliche Selbst eben keine Perspektive hat, sondern TN und seine Perspektive in seiner Auffassung von einer zentrumlosen Welt als Inhalte dieser Welt mit einschließt. Dieser Aspekt des Selbst ist es, der gemeint ist, wenn ich die Welt als eine Gesamtheit denke und frage: »Wie kann TN ich sein? Wie kann ich TN sein?«; und dieser Aspekt ist es, dem der sich selbst lokalisierende philosophische Gedanke seinen eigentümlichen Gehalt verdankt. Meine Ausgangsbeschreibung des Problems ist nun jedoch zu ändern. Um die Verwunderung wachzurufen, habe ich zwanglos von dem »eigentlichen« Selbst und seinem Wesen gesprochen; im Kapitel über das psychophysische Problem wurde jedoch gelehrt, daß wir unsere wesentliche Natur gerade nicht a priori entdecken können — daß sie auch Merkmale einschließen könnte, die in unserer Selbstauffassung gar nicht vorkommen. Der Umstand, daß ich mit Hilfe der Einbildungskraft dieses perspektivenfreie oder objektive Selbst von TN isolieren zu können scheine, zeigt in keiner Weise, daß es ein für sich bestehender Gegenstand ist oder daß auf TN nicht doch noch weitaus mehr Merkmale zutreffen, die mir ‹notwendig› zugehören. Er zeigt nicht, daß — wie man zunächst glauben möchte — die Verbindung zwischen mir und TN wirklich kontingent ist; er zeigt aber sehr wohl, daß ich einen bestimmten wesentlichen Aspekt besitze, der nichts zu tun hat mit meiner Perspektive und Stellung in der Welt. Dieser Aspekt ist es, den ich hier untersuchen möchte. Wie abstrahiere ich denn das objektive Selbst von der Person TN? Indem ich die einzelnen Erlebnisse jener Person als Daten für die Konstruktion eines objektiven Weltbildes behandle. Ich ordne TN in die Welt ein als ein Ding, das mit den übrigen Komponenten der Welt zusammenwirkt, und frage mich dann, wie nun die Welt nicht von einem in ihr gelegenen Ort, sondern von nirgends her aussehen muß, um TN so zu erscheinen, wie sie ihm aus seiner Perspektive erscheint. Dafür ist meine spezifische Verbindung mit TN völlig irrelevant. Obgleich ich den Informationsgehalt seiner Perspektive direkt erfasse, versuche ich ihm zum Zwecke meiner Konstruktion eines objektiven Bildes nicht anders zu behandeln, als ich es tun würde, kämen mir all diese Informationen auf indirekte Weise zu. Ich räume ihnen keinen bevorzugten Stellenwert im Vergleich zu anderen Perspektiven mehr ein.3 Das ist natürlich eine Idealisierung. Ein erheblicher Teil meiner Weltbeschreibung entstammt unmittelbar dem, was TN mir gibt. Ich habe mich sehr auf TNs Erfahrung, Sprache und Bildung stützen müssen und unterziehe nicht fortlaufend jede seiner vortheoretischen Meinungen einer distanzierten Einschätzung. Dennoch versuche ich ganz allgemein mit seiner Perspektive auf die Welt so zu verfahren, wie es mir möglich wäre, würden mich Informationen über sie aus einer Entfernung von Tausenden von Meilen erreichen — als würden sie nicht direkt in mein Sensorium hineingeleitet, sondern wären mir aus irgendeiner Außenperspektive bekannt.

Das objektive Selbst sollte sich zu Erlebnissen aus jeder beliebigen Perspektive verhalten können. Wohl empfängt es in Wirklichkeit TNs Erlebnisse auf unmittelbare Weise, doch behandelt es unmittelbar empfangene Erlebnisse als gleichrangig mit Erlebnissen, von denen es nur indirekt Kenntnis hat. Was seine wesentliche Natur betrifft, könnte seine Weltsicht auf einer ganz anderen Klasse von Erlebnissen als gerade den Erlebnissen TNs beruhen — oder gar auf keinerlei Erlebnissen, die direkt von irgendeiner Perspektive in der Welt herrührten, denn an sich selbst besitzt es keine solche Perspektive. Es ist das Selbst, das frei ist von jeder Perspektive und das zu einer azentrischen Weltbeschreibung gelangt, indem es sämtliche Perspektiven zum Inhalt der Welt hinzurechnet.

Gesetzt den Fall, alle mein Gehirn mit Wahrnehmungsdaten beliefernden Nerven wären unterbrochen, aber ich würde irgendwie beatmet, ernährt und bei Bewußtsein gehalten. Nehmen wir weiter an, auditive und visuelle Erlebnisse könnten nun nicht durch Schall und Licht, sondern durch eine direkte Reizung der Nerven in mir so hervorgehen, daß ich mit Informationen in Wort und Bild über jenes Geschehen in der Welt versorgt würde, das beliebige andere Personen sehen, hören und dergleichen. Ich hätte dann offenbar eine Auffassung von der Welt, ohne eine Perspektive auf sie zu haben, denn auch wenn ich sie mir bildlich vorstellte, würde ich sie gerade nicht von dort anschauen, wo ich wäre. Man könnte sogar sagen, daß ich unter diesen Umständen nicht mehr in genau dem gleichen Sinne jemand sein würde, in dem ich jetzt TN bin.4 Nach Lage der Dinge ist das objektive Selbst aber nur ein Teil des Standpunkts einer gewöhnlichen Person, und seine Objektivität entwickelt sich in unterschiedlichem Maße bei verschiedenen Personen und auf verschiedenen Stufen des Lebens und der Zivilisation. Der erste Schritt, der es ins Leben ruft, ist nicht kompliziert und erfordert keine hochentwickelten wissenschaftlichen Theorien: Es handelt sich lediglich um den Schritt, die Welt als einen Ort zu denken, der die Person, die man selbst in ihr ist, bloß als einen ihrer Inhalte enthält — mit anderen Worten, um den Schritt, sich aus der Außenperspektive zu begreifen. Auf solche Weise kann ich mich von der unreflektierten Eigenperspektive der besonderen Einzelperson absetzen, die ich zu sein glaubte. Die nächste Stufe besteht darin, alle Perspektiven und Erlebnisse dieser Person und anderer Exemplare ihrer Gattung aus der Außenperspektive aufzufassen und die Welt als einen Ort zu verstehen, an dem diese Phänomene aus dem Zusammenwirken solcher Wesen mit anderen Dingen hervorgehen. Dies ist der Anfang der Wissenschaft. Und wiederum bin ich es, der diese Distanznahme vollzieht, hier durch mein Heraustreten nicht bloß aus einer individuellen Eigenperspektive, sondern aus einer ganzen Gattung spezifischer Perspektiven.

Da eine azentrische Weltauffassung eine solche ist, in der ganz unterschiedliche Personen miteinander übereinstimmen können, besteht ein enger Zusammenhang zwischen Objektivität und Intersubjektivität. Sobald ich TN zusammen mit allen anderen Personen in eine Welt integriere, ziele ich auf eine Auffassung der Person und ihrer Perspektive ab, die auch andere besitzen können. Im ersten Stadium ist diese Intersubjektivität noch eine rein menschliche und ihre Objektivität entsprechend eingeschränkt. Meine Auffassung ist derart, daß nur andere Menschen sie mit mir teilen können. Wird jedoch in der Folge die allgemeinmenschliche Perspektive ebenso als Teil der

Welt begriffen, muß der Standpunkt, der dies ermöglicht, noch wesentlich abstrakter sein. Er muß zur Bedingung haben, daß wir in uns eine Fähigkeit vorfinden, die Welt in gewisser Hinsicht so zu betrachten, wie andere Geschöpfe sie ebenfalls auffassen könnten, wenn sie ihrerseits alle für die jeweils eigene Perspektive typischen Merkmale in Abzug brächten. Das Streben nach Objektivität verlangt die Kultivierung eines ziemlich strengen, universellen objektiven Selbst. Obgleich wir es womöglich niemals restlos von der Färbung einer besonderen menschlichen Perspektive und eines besonderen geschichtlichen Stadiums freimachen können, deutet es in die Richtung einer möglichen Entwicklung, die von einer beschränkten zu einer universellen Weltbeschreibung hinführt.

Das objektive Selbst, das ich die Welt ‹durch› TN anzuschauen bemerke, ist keineswegs einzigartig: jeder besitzt ein solches. Oder vielleicht sollte ich sagen, jeder ist ein solches, denn das objektive Selbst ist ja kein für sich bestehender Gegenstand. Jeder von uns ‹ist› dann nicht nur eine gewöhnliche Person, sondern zusätzlich noch ein bestimmtes objektives Selbst, das Subjekt einer Realitätsauffassung frei von jeder Perspektive.

Wir können den Gehalt des philosophischen Gedankens »Ich bin TN« nun aufklären, indem wir hier das »ich« so verstehen, daß es mich als das Subjekt der unpersönlichen Weltbeschreibung bezeichnet, die TN unter sich begreift. Die Bezeichnungsweise des »ich« ist zwar weiterhin eine wesentlich indikatorische und läßt sich daher nicht zugunsten irgendeiner objektiven Beschreibung eliminieren, doch der Gedanke selbst entgeht der Trivialität, da er schließlich von der gehaltvollen ‹Tatsache› abhängig ist, daß diese unpersönliche Weltbeschreibung, obgleich sie TN keinen besonderen Stellenwert einräumt, dennoch an die besondere Perspektive von TN gebunden ist und von dieser Perspektive aus sich entwickelt.

Diese Position ermöglicht es mir auch, das Gefühl der Verwunderung zu erklären, das dem philosophischen Gedanken eignet — ein seltsames Bewußtsein, daß ich der Nabel des Universums sowohl bin, als auch nicht bin. Denke ich das Universum einschließlich TN in einer rein objektiven Begrifflichkeit, so betrachte ich mich als sein Subjekt oder Zentrum und identifiziere mich schlicht als das objektive Selbst, welches das Subjekt dieser Auffassung ist — also nicht als etwas innerhalb ihres Umfangs, etwa als einen spezifischen physischen Organismus oder als den Inhaber einer besonderen Position in Raum und Zeit oder als das Subjekt einer in der Welt situierten individuellen Perspektive. Ich ‹bin› aber gleichermaßen TN, und die Welt ist nicht TNs Welt: Er ist nicht ihr Subjekt. Er ist nur einer der Menschen in ihr, und keiner von ihnen ist ihr Zentrum oder Brennpunkt. Also bin ich immer einerseits der logische Brennpunkt einer objektiven Auffassung der Welt, und andererseits ein besonderes Wesen ‹in› dieser Welt, das in ihr keinerlei Schlüsselstellung innehat.

Diese Lösung erklärt, wie der Gedanke »Ich bin TN« etwas beinhalten kann, das durchaus nicht trivial und fast so bemerkenswert ist, wie es anfänglich scheint. Sie ‹übersetzt› den Gedanken zwar nicht in einen Gedanken über die rein objektiv begriffene Welt, doch macht sie eine objektive Tatsache ausfindig,

die erstens zu dem Gedanken in einer ‹Korrespondenz›beziehung stehen und zweitens erklären kann, inwiefern er einen kognitiven Gehalt hat, der interessant genug ist, um seinem philosophischen »Beigeschmack« Rechnung zu tragen. Nur weil TN ein objektives Ich besitzt oder ist, kann ich eine nichttriviale Identität zum Ausdruck bringen, indem ich mich unter diesem Aspekt auf der linken Seite mit »ich« indikatorisch auf mich beziehe, während ich auf der rechten Seite mit »TN‹ unter dem objektiven Aspekt der intersubjektiv identifizierbaren Person auf mich Bezug nehme — und beide Bezüge vermag ich allein vom Standpunkt des Autors einer objektiven Auffassung der Welt zu vollziehen, die TN enthält. Diese Auffassung enthält keinerlei Information darüber, ‹wer› ihr Subjekt ist oder daß es in der beschriebenen Welt überhaupt existiert. Sieht man sich den Inhalt der rein objektiven Auffassung an, so könnte sie auch von einer Welt handeln, in welcher ich — ihr Subjekt — nie gewesen bin und niemals sein werde. Da die objektive Auffassung jedoch immer ein Subjekt ‹besitzt›, besteht die Möglichkeit seiner ‹Anwesenheit› in der Welt, und dieser Umstand erlaubt es mir, die subjektive und die objektive Auffassung zusammenzuführen. Ohne eine solche Vermittlung wird die objektive Auffassung etwas auslassen, das nicht nur wahr ist, sondern auch verwunderlich.

Andere Weisen der Selbstbeziehung haben nicht denselben Effekt. Wohl kann ich mich auf ganz unterschiedliche Weise in der Welt lokalisieren, etwa indem ich denke: »Dieser Schwips ist TNs Schwips«. Dies vermittelt zwar gleichermaßen den subjektiven mit der objektiven Standpunkt, doch erklärt es weder die Tragweite noch das Gefühl der Unheimlichkeit, die der philosophischen Entdeckung eignen, daß ich TN bin. Das »ich« muß seinen Bezug aufgrund eines gehaltvolleren Aspekts haben, eines Aspekts, dessen Zugehörigkeit zur Welt nicht offensichtlich ist, und das objektive Selbst erfüllt dafür die notwendigen Voraussetzungen. Dieses Problem hat etwas mit anderen Fällen gemein, in denen sich informative Identitätsaussagen durch Tatsachen hinsichtlich der Welt nur schwer erklären lassen. Um was für eine Art von Tatsache handelt es sich beispielsweise dabei, daß Hesperus Phosphorus ist oder daß Wasser H2O ist? Wenn derlei Sätze wirklich Identitätssätze und ihre Termini außerdem keine Kennzeichnungen sind, sondern starre Designatoren5, so scheinen als korrespondierende Tatsachen nur die »Tatsachen« in Frage kommen zu können, daß die Venus mit sich selbst identisch ist oder daß Wasser diejenige Substanz ist, die es ist. Um zu verstehen, warum solche Aussagen dennoch in keiner Weise trivial sind, muß man über eine Erklärung der unterschiedlichen Bezeichnungsweise dieser Ausdrücke verfügen — eine Erklärung unserer unterschiedlichen Beziehung zu dem Gegenstand, von dem wir sprechen, die den Informationsgehalt solcher Aussagen begreiflich macht. Hierüber gibt es miteinander konkurrierende Theorien, doch versuchen sie alle, uns in eine objektiv verständliche Relation zu den Dingen zu bringen, von denen wir sprechen.

Der Gedanke »Ich bin TN« gibt uns ein ähnliches Problem auf, obgleich das Rätsel hier nicht in der Erklärung des doppelten Bezugs auf etwas außer mir besteht, sondern in der Erklärung meiner Doppelbeziehung zur Welt im ganzen. In gewissem Sinne sind hier zwei Weisen des Bezugs auf TN wirksam, und wir müssen in unserem philosophischen Kontext den indikatorischen Bezug in der ersten Person auf eine Weise erklären, die den Gedanken nicht trivialisiert.

Sobald ich die Welt rein objektiv begreife, tritt ein Aspekt meiner Identität in den Vordergrund, der vorher verborgen war und der ein Bewußtsein des Abstandes von der Welt hervorruft. Es erscheint dann schließlich verwunderlich, daß ich überhaupt an irgendeinem Punkt mit ihr verknüpft bin. Der kognitive Gehalt des Gedankens, daß ich TN bin, kann erst verstanden werden, wenn die objektive Auffassung sich vervollständigt, indem sie das eigene Subjekt, das sich diese Auffassung bildet, an einer bestimmten Stelle innerhalb des Bereichs lokalisiert, den sie erfaßt.

Das objektive Selbst ist der einzige wichtige Aspekt, unter dem ich mich subjektiv auf mich zu beziehen vermag, der ausschließlich durch die objektive Weltauffassung gegeben ist — denn es ist ja das Subjekt dieser Auffassung. Und es ist auch der einzige Aspekt meiner selbst, von dem überhaupt erst der Anschein entstehen kann, als sei er mit TNs Perspektive bloß kontingent verknüpft — als ein Selbst, das die Welt durch TNs Perspektive erblickt. Ich bin davon überzeugt, daß uns die Möglichkeit dieses sich selbst lokalisierenden Gedankens etwas Allgemeines offenbart, etwas über jeden von uns und nicht bloß über diejenigen, die ihn bemerkenswert finden.

Sie offenbart uns nämlich nicht nur eine eigentümliche Form der Selbstbeziehung, sondern einen Aspekt dessen, was wir sind. Das objektive Selbst operiert tatsächlich unabhängig genug, um ein Eigenleben zu besitzen. Es nimmt die unterschiedlichsten Formen der Distanzierung und Opposition gegenüber dem restlichen Teil unserer komplexen Natur an und ist einer autonomen Entwicklung fähig. In den folgenden Kapiteln werde ich deshalb gelegentlich so tun, als handle es sich um eine selbständige Komponente des Geistes. Wenn sie auch keinesfalls metaphysisch interpretiert werden sollte, ist diese Ausdrucksweise nicht ganz unschuldig. Ich gewissem Sinne glaube ich sehr wohl, daß dasselbe allgemeine Vermögen (oder derselbe Aspekt) unserer selbst an den unterschiedlichen Funktionen der Objektivität beteiligt ist, und ich halte dieses Vermögen für etwas Wirkliches. Wie immer wir dazu gekommen sein mögen und wie unvollkommen unsere Entfaltung seiner Möglichkeiten auch ausfallen mag, ortet uns das objektive Selbst sowohl innerhalb als auch außerhalb der Welt und bietet uns Möglichkeiten der Transzendenz, die im Gegenzug Probleme der Reintegration erzeugen. Die Versöhnung dieser beiden Aspekte unserer selbst ist eine primäre philosophische Aufgabe eines menschlichen Lebens, vielleicht sogar jeder Form intelligenten Lebens.

Die Vorhandenheit des Vermögens der Objektivität scheint nicht durch etwas Grundlegenderes erklärbar zu sein — es scheint sich nicht auf einfachere, weniger kreative oder reaktivere geistige Tätigkeiten zurückführen zu lassen. Es erweist sich, daß der menschliche Geist weitaus reicher ist, als er zu sein hätte, um innerhalb der Welt der Perspektive eines individuellen menschlichen Subjekts der Wahrnehmung und des Handelns Rechnung zu tragen. Er vermag sich nicht allein die Auffassung einer immer objektiveren Realität zu bilden, sondern ihr auch durch eine Progression objektiver Schritte, die bereits sehr weit über die Erscheinungen hinausgeführt hat, Gehalt zu verleihen. Und schließlich macht es ebendies auch verschiedenartigen Individuen, die ja von divergenten Eigenperspektiven ausgehen, möglich, Weltbeschreibungen sich zu nähern, die allgemein geteilt werden können. Im folgenden werde ich nicht zu erklären

versuchen, warum es das objektive Selbst gibt, sondern in unterschiedlichen Dimensionen seine Wirkungsweise und die Schwierigkeiten erforschen, die es hervorruft.

V ERKENNTNIS

1. Der Skeptizismus

Das objektive Selbst ist ebenso für die Erweiterung unseres Verständnisses verantwortlich wie für all die Zweifel daran, die sich niemals endgültig ausräumen lassen. Haben wir uns erst einmal in das Weltgeschehen eingefügt und uns angeschickt, eine Auffassung zu entwickeln, die dieser Einsicht uneingeschränkt Rechnung trägt, arbeiten die Erweiterung der Macht und die Zunahme der Unsicherheit einander zu. Der vertrauteste Schauplatz dieses Konflikts ist das Streben nach objektiver Erkenntnis, ein Ziel, das sich auf natürliche Weise in Gestalt eines Bildes ausdrücken läßt, das allerdings unverständlich wird, wenn man der Gefahr erliegt, es für bare Münze zu nehmen: wir haben aus uns herauszutreten und die Welt unabhängig von einem Standpunkt, der in ihr liegt, zu begreifen. Da es freilich unmöglich ist, seine Eigenperspektive restlos zu verlassen, ohne aufzuhören zu sein, sollten wir dem Veranschaulichungsmittel des Aus-sich-Heraustretens eher eine andere Deutung zukommen lassen: wir haben uns immer weniger auf gewisse individuelle Momente unserer Eigenperspektive und in zunehmendem Maße auf etwas anderes, etwas weniger Individuelles zu stützen, das gleichermaßen ein Teil von uns ist. Wenn jedoch schon die ursprünglich gegebenen Erscheinungen keine verläßliche Auskunft über die Realität erlauben, warum sollte es sich dann mit den Ergebnissen einer distanzierten Reflexion anders verhalten? Warum sind diese nun nicht entweder ebenso zweifelhaft oder aber bloß als Eindrücke höherer Stufe genauso gültig? Hierbei handelt es sich um ein altes Problem. Dieselben Überlegungen, die das Trachten nach Objektivität als für Wissen notwendig vorstellen, lassen bei näherer Betrachtung sowohl die Objektivität als auch dieses Wissen unerreichbar erscheinen.

Objektivität und Skeptizismus stehen in einer engen Beziehung: beide setzen bei der Annahme an, daß es eine reale Welt gibt, in der wir alle enthalten sind, und daß unsere Erscheinungen das Ergebnis unserer Interaktion mit dem übrigen Inventar der Welt sein müssen. Diese Erscheinungen sind nicht unkritisch hinzunehmen, sondern wir haben zu begreifen, welchen Beitrag unsere eigene Verfassung zu ihrer Erzeugung erbringt. Wir bilden uns daher die Idee einer Welt, die uns enthält, und eine Beschreibung unserer selbst und der Welt, die gleichermaßen erklärt, warum uns die Welt ursprünglich so erscheint, wie sie uns erscheint. Diese Weltbeschreibung ist indessen, da wir sie entwickelt haben, in gleichem Maße ein Ergebnis der Interaktion zwischen uns und der Welt, wenn auch einer komplizierteren und selbstbewußteren als anfänglich. Wenn bereits den ursprünglich gegebenen Erscheinungen mißtraut werden mußte, da sie auf Weisen von unserer eigenen Verfassung abhängen, die uns nicht restlos durchsichtig sind, sollte dieser komplexere Gedanke nun den

gleichen skeptischen Vorbehalten unterliegen, da die Mittel, welche auch immer, deren wir uns zum Verständnis bestimmter Wechselwirkungen zwischen uns und der Welt bedienen, nicht ihrerseits Thema dieses Verständnisses sind. Wie oft wir auch immer aus uns herauszutreten versuchen mögen, wird irgendetwas sich allemal noch hinter dem Objektiv befinden müssen, irgendetwas in uns selbst wird das resultierende Bild determinieren, und dies wird es dann auch sein, was uns jederzeit Grund gibt, zu zweifeln, daß wir uns der eigentlichen Realität wirklich zu nähern beginnen.

Der Gedanke der Objektivität untergräbt sich offenbar auf diese Weise selbst. Sein Ziel ist eine Realitätsbeschreibung, die uns selbst und unseren Blick auf die Dinge zum Gegenstand hat, aber offenbar kann dasjenige, was sich diese Auffassung jeweils bildet, in ihr prinzipiell nicht vorkommen. Dies scheint den Schluß zu erlauben, daß auch die objektivste Beschreibung, zu der wir fähig sind, noch auf einem unerforschten subjektiven Grund beruhen muß, und daß die Vorstellung, wir näherten uns mit jedem Schritt einer äußeren Realität, jeder Grundlage entbehrt, da wir unsere je eigene Perspektive niemals verlassen, sondern jeweils immer nur modifizieren können.

Alle Erkenntnistheorien reagieren auf dieses Problem, und wir können drei Typen unterscheiden: skeptische, reduktive und heroische Theorien.

‹Skeptische› Theorien gehen davon aus, daß die Gehalte unserer gewöhnlichen oder unserer wissenschaftlichen Meinungen über die Welt über ihr Fundament auf Weisen hinausreichen, die es völlig unmöglich machen, sie gegen den Zweifel zu verteidigen. Es ist immer die Möglichkeit gegeben, daß wir in Hinsichten irren, mit denen wir nicht rechnen können. Bemerken wir erst einmal diesen unüberbrückbaren Abstand, so können wir unser Vertrauen auf diese Meinungen einzig in einer bewußt irrationalen Weise aufrechterhalten.

‹Reduktive› Theorien gehen aus skeptischen Argumenten hervor. Ein Reduktionist nimmt an, daß wir gewisse Dinge wissen und daß wir sie gar nicht erst wissen könnten, wäre der Abstand zwischen Gehalten und Gründen so groß, wie der Skeptiker glaubt. Folglich interpretiert er die Inhalte unserer Meinungen hinsichtlich der Welt so um, daß sie weniger beanspruchen: sei es als Aussagen über mögliche Erfahrung, sei es als Behauptungen in bezug auf eine mögliche letztliche Konvergenz der Erfahrung rationaler Wesen oder gar als das Bestreben, Spannungen und Befremden zu mindern und das System der psychischen Zustände des Erkennenden in höherem Maße zu strukturieren — oder er gibt einigen dieser Inhalte womöglich einen Kantischen Sinn und versteht sie als eine Beschreibung der Grenzen jeder möglichen Erfahrung, als eine Art Innenansicht der Stäbe unseres psychischen Käfigs. In all diesen Fällen handeln unsere Überzeugungen einer reduktiven Auffassung zufolge nicht von der Welt, wie sie an sich ist — wenn dies überhaupt noch etwas bedeutet. Sie handeln von der Erscheinungswelt. Nicht alle reduktiven Theorien entziehen sich freilich dem Skeptizismus, denn es fällt schwer, für Aussagen über die Welt eine reduktive Analyse ausfindig zu machen, die überhaupt Plausibilität beanspruchen kann, ohne zwischen Inhalten und Gründen wiederum einen Abstand zu lassen — wenn auch dieses Mal in der Dimension der Erfahrung.

‹Heroische› Theorien räumen die enorme Kluft ein, die einer realistischen Interpretation zufolge zwischen den Gründen für unsere Meinungen über die Welt und dem kognitiven Gehalt dieser Meinungen besteht, und wollen sie unverkürzt überspringen. Der Abgrund ist allerdings übersät mit epistemologischen Kadavern. Heroische Theorien in diesem Sinne wären etwa die platonische Theorie der Ideen und ihrer Anamnesis und die Cartesische Rechtfertigung der grundsätzlichen Verläßlichkeit der menschlichen Erkenntnis mittels eines apriorischen Beweises des Daseins eines Gottes, der kein Betrüger ist.1 Ich bin zunächst einmal davon überzeugt, daß die Wahrheit bei einer der beiden realistischen Positionen zu gewinnen ist — dem Skeptizismus oder dem Heroismus. Meine Ausdrucksweise verdankt sich einer realistischen Tendenz; aus der Sicht eines Reduktionisten wäre eine heroische Erkenntnistheorie eher als weltfremd zu bezeichnen. Ich glaube allerdings, daß skeptische Probleme nicht auf einem Mißverständnis gewöhnlicher Wissensansprüche beruhen, sondern ihren tatsächlichen Gehalt betreffen und das Bestreben, uns selbst zu überschreiten ein Bestreben, das von der Bildung von Überzeugungen hinsichtlich der Welt untrennbar ist. Die Ansprüche des Erkennens und einige seiner Errungenschaften sind heroisch, doch ist im Lichte der offensichtlichen Schranken unserer Natur ein allgegenwärtiger Skeptizismus oder zumindest eine Vorläufigkeit des Urteilens durchaus angemessen.

Obgleich neuerdings viel Mühe auf sie verwandt wurde, können uns Definitionen des Wissens hier nicht weiterhelfen. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie stellt sich als ein Problem der ersten Person: »Was soll ich glauben, und wie soll ich meine Überzeugungen rechtfertigen?« Hierbei handelt es sich nicht um ein impersonales Problem wie bei der Frage, ob man, wenn man meine Meinungen und einige Voraussetzungen hinsichtlich ihrer Beziehung zu etwas betrachtet, das faktisch der Fall ist, von mir sagen kann, ich ›wisse‹. Die Beantwortung der Frage, was Wissen sei, verhilft mir nicht zu einer Entscheidung darüber, was ‹ich› glauben soll. Wir haben uns vielmehr zu fragen, worin unsere Weltbeziehung eigentlich besteht und wie sie sich ändern läßt.

Da wir uns nicht im buchstäblichen Sinne von uns lösen können, muß jede Vervollkommnung unserer Überzeugungen aus einer Art Selbstmetamorphose sich ergeben: am nächsten kommen wir einem Heraustreten aus uns selbst, indem wir uns eine distanzierte Idee von einer Welt bilden, die uns enthält und die den Umstand, daß wir über eine solche Betrachtungsweise verfügen, zu einem Teil dessen macht, was sie uns von uns selbst zu verstehen erlaubt. Wir befinden uns dann in dem Sinne außer uns, daß wir im Gefüge einer Weltbeschreibung vorkommen, die zwar wir selbst besitzen, die jedoch nicht von unserer je eigenen Perspektive abhängig ist. Hierin liegt die wesentliche Bestimmung des objektiven Selbst. Ich will einsichtig machen, daß sie nur im Zusammenhang einer spezifisch rationalistischen Erkenntnistheorie verstanden werden kann.

Es stellt sich also die Frage, wie endliche Wesen wie wir ihre Weltbeschreibung so verändern können, daß diese die Welt nicht mehr bloß von ihrem Standort aus begreift, sondern vielmehr in gewissem Sinne zu einem Blick von nirgends her wird, der auch die Tatsache, daß es innerhalb dieser Welt

Wesen gibt, die diese Beschreibung besitzen, vor sich hat und erfaßt und der darüber hinaus erklärt, wie sie zu ihr gelangen können. Dieses Ideal objektiver Erkenntnis hat durchaus etwas mit dem Cartesischen Projekt zu tun, denn es war Descartes, der eine Auffassung von einer Welt anstrebte, in der er enthalten war, welche die Richtigkeit dieser Auffassung ‹und› seine Fähigkeit erklären würde, zu ihr gelangt zu sein. Seine Methode sollte jedoch nur von Voraussetzungen und Schritten abhängen, die absolut gewiß waren, und die von mir beschriebene Methode der »Autotranszendenz« hat nicht notwendig diese Eigenschaft. Im Grunde hat sich eine solche Weltauffassung überhaupt nicht in der Form von Beweisschritten zu vollziehen, obgleich sie wesentlich auf apriorischen Voraussetzungen beruhen muß.2 Wenn ich die Natur dieses Prozesses und seine Fallstricke diskutiere, so möchte ich sowohl die Möglichkeit einer auf größere Objektivität gerichteten Bewegung des Erkennens verteidigen als auch ihre Grenzen verstehen. Wir sollten uns nämlich immer vergegenwärtigen, wie unglaublich es ist, daß so etwas überhaupt möglich ist. Man ermutigt uns heute dazu, uns als kontingente und von der Evolution zufällig hervorgebrachte Wesen zu denken. Es bestünde demnach kein Grund, im voraus zu erwarten, daß ein endliches Geschöpf wie dieses hier zu mehr imstande ist als zu einer Akkumulation von perzeptiven und begrifflichen Informationen auf der Ebene, auf der es sich von Natur aus befindet. Dem ist jedoch offenbar nicht so: Wir vermögen nicht nur den reinen Gedanken von einer Welt zu denken, die uns selbst und unsere Eindrücke als ein Stück dieser Welt enthält, sondern ihm auch einen Sinn zu geben, der uns sehr weit von unseren anfänglichen Eindrücken entfernt.

Der Grundgedanke des ‹Realismus› — der Gedanke, daß es eine Welt gibt, in der wir enthalten sind — besagt nichts über den Kontrast von Erscheinung und Wirklichkeit außer der Überzeugung, daß wir selbst und unser Innenleben Bestandteile der Realität sind. Die Anerkennung dieses Faktums setzt unsere Phantasie indessen unter Druck, denn von nun an müssen wir unser Weltbild so umgestalten, daß es die Welt nicht mehr bloß von ‹hier› aus darstellt. Die beiden möglichen Formen, die dieses Unternehmen annehmen kann, Skeptizismus und objektive Erkenntnis, sind Produkte ein und desselben Vermögens: unserer Fähigkeit, den Grundgedanken des Realismus mit mehr oder weniger bestimmten Auffassungen von der Welt, in die wir uns einordnen, auszufüllen. Sie hängen sehr eng zusammen. Die Suche nach objektiver Erkenntnis sieht sich aufgrund ihrer Bindung an ein realistisches Bild unausweichlich mit dem Skeptizismus konfrontiert; sie kann ihn nicht entkräften und muß sich daher in seinem Schatten weitervollziehen. Umgekehrt ist jedoch der Skeptizismus nur infolge der spezifisch realistischen Ansprüche der Objektivität überhaupt ein Problem.

‹Skeptische Möglichkeiten› sind Möglichkeiten, in welchen die Welt sich grundlegend von unserer Erscheinungswelt unterscheidet. Von der Literatur her ist uns vor allem ein Beispiel vertraut, in dem der Irrtum auf ein absichtliches Täuschungsmanöver eines »Genius malignus« zurückgeht, der unseren Geist beeinflußt, oder womöglich auf die Tätigkeit eines Wissenschaftlers, der unser (etwa in einer Retorte aufbewahrtes) Gehirn dazu reizt, zu halluzinieren. Eine weitere Variante ist die Möglichkeit, daß wir träumen. In den letzten beiden Fällen ist die Welt nicht zur Gänze anders beschaffen, als sie uns zu sein scheint,

denn sie enthält Gehirne und eventuell Personen, die schlafen, träumen und halluzinieren. Das ist jedoch unwesentlich: wir sind in der Lage, uns die Möglichkeit einer Verfassung der Welt zu denken, die sich von der Weise, in der wir sie gerade beschaffen zu sein glauben, in Hinsichten unterscheidet, die wir uns gar nicht erst vorstellen können; und wir können uns die Möglichkeit denken, daß unsere Gedanken und Eindrücke auf Weisen erzeugt werden, die wir uns gleichfalls nicht vorzustellen vermögen, uns also ausmalen, daß von unserem Standort aus kein Weg zu Überzeugungen führen kann, die der Welt wirklich angemessen sind. Diese abstrakteste Form einer skeptischen Möglichkeit ist einer realistischen Auffassung zufolge prinzipiell immer gegeben, ganz gleich, welche anderen Hypothesen wir hervorbringen und uns zu eigen machen.

2. Der Antiskeptizismus

Nicht jeder würde uns einen solchen Skeptizismus oder den Realismus einräumen, von dem er abhängig ist. Neuerdings leben wieder Argumente gegen die Möglichkeit des Skeptizismus auf, die an die Argumente der Philosophie der sogenannten »Alltagssprache« in den fünfziger Jahren erinnern, eine Schule, die durchgängig der Meinung war, die Bedeutung von Aussagen über die Welt erschließe sich durch die Umstände ihrer typischen Verwendung, und es sei infolgedessen nicht möglich, daß der überwiegende Teil des gewohntermaßen über die Welt für wahr Gehaltenen de facto auch falsch sein mag.

Zeitgenössische Varianten dieser Argumente bedienen sich gewöhnlich der Terminologie des ‹Bezeichnens› (oder des ‹Bezugs› oder der ‹Referenz›), nicht mehr jener der Bedeutung.3 Was wir mit unseren Ausdrücken in Aussagen über die Außenwelt bezeichnen — wovon wir in Wahrheit sprechen —, soll etwa dasjenige, was auch immer, sein, das faktisch immer schon in geeigneter Beziehung zur allgemein akzeptierten Verwendungsweise dieser Symbole in unserer Sprache steht. (Diese Beziehung bleibt undefiniert, soll in der Alltagswelt aber durch die Beziehung zwischen meiner Anwendung des Wortes »Baum« und wirklichen Bäumen exemplifiziert sein, falls es tatsächlich Bäume gibt.) Bei unserem Argument gegen die Möglichkeit des Skeptizismus handelt es sich um eine ‹Reductio ad absurdum›: Nehmen wir an, ich bin tatsächlich ein Gehirn in einer Tonne und werde von einem boshaften Wissenschaftler durch Reizungen dazu veranlaßt, zu glauben, ich hätte schon einmal Bäume gesehen, obgleich dies nie der Fall gewesen ist. Mein Wort »Baum« bezeichnet dann nicht das, was wir jetzt Bäume nennen, sondern was auch immer der Wissenschaftler typischerweise zur Erzeugung des Reizes verwendet, der mich zu denken veranlaßt: »Dort ist ein Baum«. Infolgedessen denke ich, wenn ich dies denke, im Normalfall etwas Wahres. Ich kann das Wort »Baum« aber nicht so verwenden, daß ich mir den Gedanken bilde, den ‹er›, der Wissenschaftler, mit der Aussage zum Ausdruck bringen würde, daß ich noch nie einen Baum gesehen habe — noch kann ich mir mit »materieller Gegenstand« den Gedanken bilden, daß ich vielleicht noch nie einen materiellen Gegenstand gesehen habe, oder mittels »Tonne« zu der Vorstellung gelangen, ich sei womöglich ein Gehirn in einer Tonne. Wäre ich demnach ein Gehirn in einer Tonne, dann würde mein Ausdruck »Tonne« keine Tonnen bezeichnen, und mein Gedanke

»Womöglich bin ich ein Gehirn in einer Tonne«, wäre kein wahrer Gedanke. Die ursprüngliche skeptische Annahme wird durch den Umstand als unmöglich erwiesen, daß sie paradoxerweise, falls sie wahr wäre, falsch wäre. Die Bedingungen des Bezugs unserer Ausdrücke erlauben uns den Gedanken, wir seien Gehirne in einer Tonne, nur dann, wenn dies nicht der Fall ist.

Dieses Argument ist keineswegs besser als seine Vorgänger im Amt. Erstens kann ich durchaus einen Ausdruck verwenden, der nichts bezeichnet, vorausgesetzt, ich habe eine Vorstellung von den Bedingungen, unter denen er etwas bezeichnen würde — wie wenn ich beispielsweise sage, daß es keine Geister gibt. Wollte man zeigen, daß ich, wenn es keine Bäume gäbe, unmöglich denken könnte, daß es keine Bäume gibt, müßte erst einmal gezeigt werden, daß dieser Gedanke sich nicht in einer elementareren Begrifflichkeit erklären läßt, die mir auch dann zur Verfügung stünde, wenn alle meine Eindrücke von Bäumen künstlich erzeugt worden wären. (Eine solche Analyse muß nicht unbedingt meine ‹bewußten› Gedanken von Bäumen beschreiben.) Entsprechendes gilt für den Ausdruck »materieller Gegenstand«. Der Skeptiker ist unter Umständen nicht sofort in der Lage, eine Erklärung solcher Ausdrücke zu geben, die von der Existenz des Bezeichneten unabhängig ist; er ist jedoch so lange nicht widerlegt, als man keinen Grund dafür gegeben hat, warum eine solche Erklärung unmöglich sein soll. Das ist nie versucht worden und scheint auch ganz offenkundig ein hoffnungsloses Unternehmen zu sein.

Ein Skeptiker behauptet nicht, daß keiner unserer Ausdrücke etwas bezeichnet; er nimmt wie jeder von uns an, daß Ausdrücke, die nichts bezeichnen, auf irgendeiner Ebene durch Ausdrücke erklärt werden können, die etwas bezeichnen. Wenn er sagt: »Womöglich habe ich noch nie einen materiellen Gegenstand gesehen«, meint er nicht (während er seine Hand hochhält): »Vielleicht gibt es ‹dies› nicht, was auch immer es sei!«. Er meint: »Womöglich habe ich noch nie etwas mit den raumzeitlichen und bewußtseinsunabhängigen Qualitäten gesehen, die einem materiellen Objekt notwendig zukommen — noch nie etwas von der Art, für die ich materielle Gegenstände halte«. Es wäre zu zeigen, daß er ‹diesen› Gedanken nicht denken könnte, wenn er wahr wäre. Wir finden uns erklärtermaßen auf die Bedingungen zurückverwiesen, unter denen wir über allgemeine Begriffe verfügen. Evident ist hier überhaupt nichts, doch scheint zumindest auf der Hand zu liegen, daß ein paar unausgeführte Annahmen über den Bezug von Symbolen nicht beweisen können, daß beispielsweise ein Gehirn in einer Tonne oder ein körperloser Geist unmöglich den Begriff der Bewußtseinsunabhängigkeit besitzen könnten. Das Kernproblem ist noch gar nicht zur Sprache gekommen.

Obgleich das Argument nicht überzeugt, würde es zweitens den Skeptizismus auch dann nicht entkräften, wenn es richtig wäre. Akzeptiere ich dieses Argument, muß ich schließen, daß das Gehirn in der Tonne nicht mit Wahrheit denken kann, daß es ein Gehirn in einer Tonne ist, obgleich andere dies von ihm denken können. Was folgt hieraus? Einzig die Tatsache, daß ich meinen Skeptizismus nicht zum Ausdruck bringen kann, indem ich sage: »Womöglich bin ich ein Gehirn in einer Tonne.« Ich muß statt dessen sagen: »Vielleicht kann ich mir die Wahrheit über das, was ich bin, noch nicht einmal ‹denken›, da mir die nötigen Begriffe nicht zur Verfügung stehen und es mir die

Umstände unmöglich machen, sie zu erwerben!« Wenn das kein Skeptizismus ist, weiß ich nicht mehr, was sonst noch ein solcher sein könnte.

Die Möglichkeit des Skeptizismus wohnt allen unseren gewohnten Gedanken vermöge des Realismus, den sie automatisch annehmen, sowie ihres Anspruchs inne, die Erfahrung zu überschreiten. Einiges von dem, was wir für wahr halten, muß wahr sein, damit wir überhaupt die Fähigkeit haben, zu denken, was jedoch nicht heißt, daß wir uns nicht über sehr weite Strecken im Irrtum befinden können. Wohl bedürfen unsere Gedanken und unsere Sprache irgendeines Zugriffs auf die Welt, doch bedeutet das nicht, daß sie mit ihr an jedem Punkt direkt verbunden sein müssen; und das Geschöpf in einer der alptraumhaften Situationen des Skeptikers sollte eigentlich in der Lage sein, sich auf eine ausreichende Portion der Welt zu beziehen, um seine Fragen formulieren zu können.4 Kritiker des Skeptizismus führen die unterschiedlichsten Theorien über die Operationsweise der Sprache gegen ihn ins Feld — Verifikationstheorien, kausale Theorien des Bezeichnens und Nachsichtigkeitsprinzipien. Ich glaube aber, daß man vielmehr in die Gegenrichtung argumentieren muß5: Es ist die evidente Möglichkeit und Verständlichkeit des Skeptizismus, die solche Theorien widerlegt, denn er macht deutlich, daß ich mit »Baum« gerade nicht nur etwas — was auch immer es sei — meine, das für meine Eindrücke von Bäumen kausal verantwortlich ist, oder etwas, das wie ein Baum aussieht oder sich wie ein Baum anfühlt, oder daß ich damit gar bloß das — was auch immer —bezeichne, was ich und andere bisher Bäume genannt haben. Da denkbar ist, daß all diese Dinge auch nicht Bäume sein könnten, muß jede Theorie fehlerhaft sein, die lehrt, daß sie notwendigerweise Bäume sind.

Die traditionellen skeptischen Möglichkeiten, die wir uns ausdenken können, vertreten zahllose Möglichkeiten, die wir uns nicht vorzustellen vermögen. Indem wir sie zulassen, erkennen wir an, daß unsere Gedanken über die Welt, wie differenziert sie auch immer sein mögen, das Ergebnis der Interaktion eines Teiles der Welt mit einem Teil ihres übrigen Teiles auf eine Weise ist, die wir nicht sonderlich gut verstehen. All das, wovon wir uns überzeugen können, muß infolgedessen in einer großen Höhle skeptischer Dunkelheit in der Schwebe bleiben.

Ist die Pforte erst einmal offen, läßt sie sich nicht wieder schließen. Wir können nur den Versuch machen, die Beschreibung unserer eigenen Stellung in der Welt ein Stück weit zu vervollständigen — also einen objektiven Standpunkt zu entwickeln. Die Grenze, auf die eine solche Entwicklung sich zubewegt, ist vermutlich unerreichbar: eine Weltauffassung, die restlos in sich geschlossen wäre, indem sie eine Welt beschriebe, die ein Wesen enthält, das über ganz genau diese Auffassung verfügt, und die überdies erklärt, wie dieses Wesen von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt zu dieser Weltbeschreibung gelangen konnte. Auch wenn wir es einmal zu einer solchen »autotranszendenten« (damit meine ich: zu einer sich selbst transzendierenden) Weltbeschreibung brächten, gäbe es für ihre Richtigkeit nie eine Gewähr. Sie würde sich zwar als ‹eine› Möglichkeit nahelegen, doch die skeptischen Möglichkeiten blieben immer noch offen. Wir könnten niemals mehr tun als ein Weltbild erzeugen, das korrekt sein ‹könnte›. In Wirklichkeit ist also der Skeptizismus eine Position, die sich über

unsere Lage im klaren ist, wenn er uns auch nicht davon abhalten wird, so etwas wie das Projekt des Erkennens weiterzuverfolgen; denn es ist unser natürlicher Realismus, der es uns unmöglich macht, uns mit einer rein subjektiven Auffassung zufriedenzugeben.

3. Autotranszendenz

Eine »autotranszendente« Weltbeschreibung hätte, um eine Alternative zu den vorstellbaren und nicht vorstellbaren skeptischen Möglichkeiten darzustellen, im Idealfall die folgenden vier Fragen zu klären: (1) wie die Welt beschaffen ist; (2) wie wir selbst verfaßt sind; (3) warum die Welt Wesen wie uns in bestimmten Hinsichten erscheint, wie sie ist, und in anderen Hinsichten, wie sie nicht ist; (4) wie Wesen wie wir zu einer solchen Weltbeschreibung gelangen können. In der Praxis wird diese vierte Bedingung allerdings selten erfüllt. Wir neigen dazu, unsere Verstandesfähigkeiten auf die Konstruktion von Theorien zu richten, ohne sogleich eine epistemologische Erklärung zu suchen, wie diese Fähigkeiten eigentlich arbeiten. Dennoch besteht gerade hierin ein wesentliches Moment der Objektivität. Wir wollen zu einer Position gelangen, die so unabhängig wie möglich davon ist, wer wir sind und wovon wir ausgegangen sind, eine Position, die aber nicht weniger zu erklären in der Lage ist, wie wir dorthin gekommen sind. In gewissem Sinne könnten diese Bedingungen auch von einer Beschreibung der Welt und unserer Stellung in der Welt erfüllt werden, die von ganz andersartigen Wesen entwickelt wurde, obgleich die vierte Bedingung dann natürlich nicht wie im Falle unseres eigenen Verständnisses unserer selbst ein selbstbezügliches Verstehen beinhalten würde. Am nächsten kommen wir einem solchen externen Verständnis unserer Weltbeziehung demnach durch die Entwicklung des selbstbezüglichen Analogons eines externen Verständnisses. Hierbei sind wir keineswegs in einer schlechteren Lage als ein äußerer Beobachter, denn jedes Wesen, das uns aus der Außenperspektive betrachtete, wäre ja auch in seinem ‹eigenen› Fall mit dem Problem des Selbstverständnisses konfrontiert, wenn es in seinem Anspruch, uns Menschen oder irgend etwas anderes zu verstehen, einigermaßen sichergehen wollte. Ziel der Objektivität wäre der Gewinn einer Weltbeschreibung, deren Geltungsbereich uns mitumfassen würde, in der die Eigenperspektive aber nicht wesentlich, sondern sozusagen bloß instrumentell wirksam wäre: typisch für uns wäre hier nur die Form unseres Verständnisses, nicht aber sein Gehalt.

Der überwiegende Teil dessen, was wir unserer Erkenntnis jeweils hinzufügen, verlangt keine Erweiterung der Objektivität: wir addieren immer nur auf einer bereits vorhandenen Ebene Informationen hinzu. Entdeckt man einen bislang unbekannten Planeten oder die chemische Zusammensetzung eines Hormons, die Ursache einer Krankheit oder frühe Einflüsse auf eine historisch bedeutende Persönlichkeit, so füllt man im wesentlichen nur die Lücken eines bereits vorhandenen Verständnisses aus. Selbst eine so fruchtbare Einsicht wie die Entdeckung der Struktur des DNS-Moleküls gehört in diese Kategorie, denn sie überträgt lediglich die Methoden der Chemie auf die Genetik. Solche Entdeckungen mögen ihre eigenen Schwierigkeiten haben, doch erfordern sie keine grundlegende Änderung der Auffassung unserer epistemischen Beziehung

zur Welt. Hier werden einfach Erkenntnisse hinzugefügt, ohne daß eine auf gesteigerte Objektivität gerichtete Bewegung stattfände.

Für eine Erweiterung der Objektivität dagegen müssen bereits vorhandene Verstehensarten ihrerseits zum Gegenstand einer neuen Form des Verstehens werden, die im übrigen die Gegenstände der ursprünglichen Theorien in gleichem Maße in ihren Geltungsbereich miteinbezieht. Dies gilt auch dann für jedes neue objektive Stadium, wenn es das ehrgeizigere Ziel, sich selbst zu erklären, nicht zu erreichen vermag. Jede echte Erweiterung der Objektivität subsumiert unser vorgängiges Verständnis einer genuin neuartigen Beschreibung unserer geistigen Weltbeziehung.

Man führe sich etwa eine der Voraussetzungen der Entwicklung der modernen Physik und Chemie vor Augen: die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten. Hier haben wir es mit einem besonders deutlichen Beispiel dafür zu tun, wie wir uns in ein neues Weltbild integrieren können. Wir erkennen nämlich, daß unsere Wahrnehmung äußerer Gegenstände nicht allein von den Eigenschaften dieser Gegenstände, sondern auch von unseren eigenen Eigenschaften abhängt und daß eine Erklärung sowohl ihrer kausalen Einwirkung auf uns als auch ihrer Wechselwirkungen untereinander diesen Gegenständen weniger Arten von Qualitäten zuzuschreiben braucht, als sie ursprünglich zu haben scheinen.

Colin McGinn hat auf überzeugende Weise gezeigt, daß es sich hierbei in erster Linie nicht um eine empirisch-wissenschaftliche Entdeckung handelt, sondern um eine apriorisch-philosophische Einsicht. Ob Gegenstände eine Farbe, einen Geschmack oder einen Geruch haben, hängt davon ab, wie sie uns erscheinen: rot zu sein ‹ist› schlechterdings nichts anderes als die relative Eigenschaft, zu der Art Gegenständen zu gehören, die für einen gewöhnlichen menschlichen Beobachter in den Wahrnehmungssituationen, die wir in der wirklichen Welt normalerweise vorfinden, rot aussehen oder rot aussehen würden. Quadratisch zu sein ist dagegen eine unabhängige Eigenschaft, die zur Erklärung vieler anderer Fakten hinsichtlich eines Gegenstands herangezogen werden kann, sogar zur Erklärung des Umstandes, daß ein Gegenstand so oder so aussieht oder sich so oder so anfühlt.6 Hat man dies einmal erkannt und legt sich dann die Frage vor, wie die unterschiedlichen sinnenfälligen Qualitäten von Gegenständen erklärt werden müssen, wird deutlich, daß die beste Erklärung der Erscheinungweise von Farben den Gegenständen keine internen Farbeigenschaften zuschreiben wird, die in der Erklärung der Erscheinungen eine nicht mehr eliminierbare Rolle zu spielen hätten. Die objektiven Qualitäten der Form und Größe hingegen gehen auf selbstverständliche Weise in die Erklärung der unterschiedlichen Erscheinungsweisen von Form und Größe ein. Soviel ist bereits dann klar, wenn wir bloß über eine ganz grobe Vorstellung von der kausalen Einwirkung der Außenwelt auf unseren Wahrnehmungsapparat verfügen — eine Vorstellung, die sich in erster Linie mit der Frage befaßt, welcher Art die jeweilige periphere Einwirkung ist. Von hier aus ist es nicht mehr weit zu der Vermutung, daß die Erscheinungsweise sekundärer Qualitäten von anderen, primären Qualitäten der Gegenstände bewirkt wird, die wir nun zu entdecken versuchen können.

Wie immer geht der Zwang zur Erweiterung der Objektivität auf das Unvermögen der vormaligen Weltbeschreibung zurück, auch ihre eigenen Besonderheiten miteinzubeziehen und zu erklären — also zu erklären, warum die Dinge uns so erscheinen, wie sie uns erscheinen. Diese Unzulänglichkeit läßt uns nach einer neuen Beschreibung suchen, die nicht nur die vormaligen Erscheinungen erklären würde, sondern auch die neu hinzugekommene Tatsache, daß wir von nun an die neue Auffassung für die richtige und wahre Weltbeschreibung halten. Die Hypothese, Gegenstände hätten zusätzlich zu ihren primären Qualitäten noch interne Farben, würde an diesem Prüfstein deutlich scheitern, denn sie erklärt auf eine sehr viel weniger plausible Weise, warum diese Gegenstände farbig zu sein scheinen und warum ihre Erscheinungsweise sich unter gewissen inneren und äußeren Bedingungen ändert. Die Hypothese, daß die primären Qualitäten der Gegenstände und ihre Wirkungen auf uns für ausnahmslos alle Erscheinungsmodalitäten der Gegenstände verantwortlich sind, leistet indessen sehr viel mehr.

Betrachten wir noch ein weiteres Beispiel. Nicht jeder objektive Fortschritt wurde so einmütig verinnerlicht wie dieser. Manche Erweiterungen, wie etwa die der allgemeinen Relativitätstheorie und der Quantenmechanik, sind Erweiterungen über bereits erweiterte Theorien hinaus, die nicht zum Allgemeingut gehören. Doch kennen wir einen sehr bedeutenden Schritt, der über die allgemeine Erscheinungswelt hinausgreift und tatsächlich vollzogen wurde, und zwar von Einstein mit seiner speziellen Relativitätstheorie. Er setzte an die Stelle der vertrauten Vorstellung von absoluten zeitlichen und räumlichen Relationen zwischen Ereignissen, Dingen und Vorgängen eine relativistische Auffassung, nach welcher Ereignisse nicht absolut zum gleichen Zeitpunkt stattfinden oder aufeinander folgen und Gegenstände nicht absolut gleich groß oder nicht gleich groß sind, sondern immer nur relativ auf ein Bezugssystem. Was bisher wie eine objektive Auffassung des absoluten Raumes und der absoluten Zeit ausgesehen hatte, begann von nun an als bloßer Schein zu gelten: als die Erscheinungsform — aus der Perspektive eines besonderen Bezugssystems — einer Welt, deren objektive Beschreibung — unabhängig von jedem Bezugssystem — überhaupt nicht durch ein vierdimensionales Koordinatensystem unabhängiger räumlicher und zeitlicher Dimensionen erfolgen kann. Ereignisse haben vielmehr einen objektiven Ort in der relativistischen Raumzeit, deren Aufteilung in eigenständige räumliche und zeitliche Dimensionen relativ auf die jeweilige Perspektive bezogen ist. In diesem Fall war es nicht die gewöhnliche Wahrnehmung, die zeigte, daß man über die Erscheinungen hinauszugehen hatte, sondern das Nachdenken über elektrodynamische Phänomene. Doch wie schon bei der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten hatte die Entdeckung den wichtigen philosophischen Aspekt, daß es sich bei der absoluten Gleichzeitigkeit räumlich getrennter Ereignisse, von der unser Begriffssystem ausging, um keinen wohlbestimmten Gedanken gehandelt hat.

Solche Beispiele zeigen die Fähigkeit des Menschen, den Grenzen seiner ursprünglichen menschlichen Situation nicht schon dadurch zu entkommen, daß er sich umherbewegt und die Welt aus immer neuen Perspektiven beobachtet, sondern durch den Aufstieg zu neuen Ebenen, die ihm die allgemeine Form einer ursprünglichen Perspektive zu verstehen und zu kritisieren erlauben. In

jedem einzelnen Fall geht der Aufstieg zu einer neuen Ebene auf eine Einsicht in unsere Erkenntnissituation zurück.

Selbstverständlich ist er in manchen Fällen auch das Ergebnis neuer Beobachtungen, welchen die alte Weltbeschreibung gar nicht Rechnung tragen konnte. Doch hängt die Akzeptabilität einer neuen Außenansicht von der Frage ab, ob sie die Innenansicht auf eine Weise in die Welt einfügen kann, die es uns ermöglicht, beide Perspektiven zugleich einzunehmen, und zwar so, daß wir erkennen, inwiefern uns die Außenperspektive einen Zugang zu eben jener objektiven Realität ermöglicht, die unsere subjektiven Eindrücke hervorgebracht hat. Wohl ist die Erfahrung keineswegs die einzige Grundlage unserer Erkenntnis der Welt, doch muß auch sie in die Welt integriert werden können, wie sehr diese Welt sich auch von ihrer Erscheinungsweise in unserer Erfahrung unterscheiden mag.

Nur Objektivität vermag dem Gedanken eines intellektuellen Fortschritts überhaupt einen Sinn zu verleihen. Dies wird besonders deutlich, wenn wir uns irgendeine allgemein akzeptierte objektive Erweiterung vornehmen und die Frage stellen, ob man sie rückgängig machen könnte. Könnte eine Theorie, welche den Dingen so etwas wie interne Eigenschaften der Farbe, des Geschmacks, des Geruchs, des Klangs oder des Sich-Anfühlens zuschriebe, überhaupt dem Anschein Rechnung tragen, daß sich diese Eigenschaften als die kausalen Folgen der Einwirkung primärer Qualitäten auf unsere Sinnesorgane erklären lassen? Oder könnte eine Theorie des absoluten Raumes und der absoluten Zeit die Überzeugung erklären, daß wir in einer relativistischen Raumzeit lokalisiert sind? In beiden Fällen fällt die Antwort negativ aus. Jede objektive Erweiterung kann ihrerseits wieder von einer auf größere Objektivität gerichteten Theorie abgelöst werden, die sie dann zu einer bloßen Erscheinungsform degradiert, doch sie befindet sich nicht auf der gleichen Ebene wie ihre Vorgänger und kann sehr wohl eine notwendige Stufe auf dem Weg zu ihren Nachfolgern gewesen sein.

Doch trotz alldem: Das Faktum, daß wir es auf die objektive Realität abgesehen haben, verbürgt der auf gesteigerte Objektivität gerichteten Bewegung unseres Denkens a priori keinen anderen Erfolg als den, das Innere unseres eigenen Geistes zu erforschen und zu reorganisieren. Für eine realistische Auffassung läßt sich derlei zumindest als eine ganz abstrakte Möglichkeit niemals ausschließen, auch dann nicht, wenn wir keine speziellen Irrtumsmöglichkeiten ins Auge fassen. Und eine weniger radikale skeptische Möglichkeit ergibt sich jederzeit aus dem Umstand, daß wir uns lediglich in einem vorübergehenden Stadium der intellektuellen Entwicklung befinden, und ein Großteil dessen, wovon wir heute fest überzeugt sind, von späteren Entdeckungen und Theorien annulliert werden wird.

Eine gewisse Erwartung neuer objektiver Erweiterungen und gelegentlicher Retraktationen ist durchaus rational: es hat genug Anlässe gegeben, vormalige, anscheinend weitestgehend objektive Realitätsbeschreibungen im Rahmen einer noch objektiveren Beschreibung dem subjektiven Schein zuzurechnen, und es wäre daher einfältig, anzunehmen, dieser Prozeß könne so nicht weitergehen. Wir sollten vielmehr wollen, daß er weiter voranschreite, denn ganz

offensichtlich befinden wir uns erst am Anfang unserer Fahrt nach draußen, so minimalistisch und gering fällt das Verständnis unserer selbst aus, zu dem wir es bisher zu bringen vermochten.

4. Evolutionäre Epistemologien

Da es also unser eigenes Selbstverständnis ist, welches das eigentliche Kernstück der Objektivität ausmacht, stellen sich diesem Unterfangen ernsthafte Schwierigkeiten in den Weg. Das Streben nach objektiver Erkenntnis verlangt eine sehr viel weiter fortentwickelte Theorie der Situation des erkennenden Wesens in der Welt als wir sie gegenwärtig besitzen, eine Theorie nämlich, welche die Möglichkeit der Objektivität selbst erklären würde. Man benötigt ein Verständnis der Operationsweise des eigenen Bewußtseins, jedoch ein Verständnis, das sich aus einer Perspektive heraus vollzieht, die nicht bloß die jeweils eigene ist. Hierbei würde es sich gerade nicht um ein Selbstverständnis handeln, wie Kant es anstrebte, nicht um ein internes Verständnis der Form und Grenzen jeder möglichen Erfahrung oder eines jeden möglichen Gedankens (obgleich auch so etwas schon erstaunlich genug wäre und es keinen Grund dafür gäbe, daß man a priori zu ihm gelangen könnte). Man benötigt vielmehr eine sehr viel stärkere Erklärung: eine Erklärung der Möglichkeit objektiver Erkenntnisse über die reale Welt, die ihrerseits ein Fall objektiver Erkenntnis der Welt und unserer Weltbeziehung wäre. Kann es Wesen geben, die zu solcher Autotranszendenz in der Lage sind? Nun haben wir zumindest einige Schritte in diese Richtung getan, wenn auch unklar ist, wie weit man hier gehen kann. Wie sind jedoch auch nur diese wenigen Schritte möglich? Im Grunde ist unsere Fähigkeit zur Objektivität ein großes Geheimnis. Obgleich es sie offenkundig gibt und wir von ihr Gebrauch machen können, besitzen wir für sie keine glaubhafte Erklärung durch einen grundlegenderen Sachverhalt, und solange wir sie nicht verstehen können, werden ihre Ergebnisse auch weiterhin im Dunkeln bleiben.

Manche Leute mögen versucht sein, wenigstens eine evolutionäre Erklärung zu geben oder vielmehr zu erahnen, wie man dies ja heute für alle Dinge zwischen Himmel und Erde zu tun pflegt. Gehaltloses Herumfuchteln mit evolutionären Thesen ist ein weiteres Beispiel für die Tendenz, eine Theorie, die anderswo erfolgreich war, heranzuziehen, um sie auf etwas anzuwenden, das man gerade nicht versteht — oder vielmehr wendet man diese Theorie nicht eigentlich an, sondern stellt sich ihre Anwendung bloß vage vor. Auch dieser Versuch ist ein Beleg für den allgegenwärtigen reduktionistischen Naturalismus unserer Kultur. »Überlebenswert« ist in unseren Tagen eine magische Formel für alles und jedes, von der Ethik bis zum Verständnis der Sprache. Ich bin mir im klaren darüber, wie gefährlich es ist, an Diskussionen über eine Sache sich zu beteiligen, in der man kein Experte ist, doch da ich solche Spekulationen nicht ignorieren kann und da sie auch dann den Charakter von ‹obiter dicta› haben, wenn sie von professionellen Biologen stammen, möchte ich etwas über sie zu sagen versuchen.

Auch wenn wir die Wahrheit ihrer historischen Aussagen über die Entstehung von Organismen unterstellen könnten, würde Darwins Theorie der

natürlichen Selektion nur eine sehr eingeschränkte Erklärung der Tatsache erlauben, daß wir so sind, wie wir sind; denn sie sucht zwar die Selektion aus dem Bereich der organischen Möglichkeiten zu erklären, die tatsächlich generiert wurden, doch erklärt sie nicht diese Möglichkeiten selbst. Es handelt sich bei ihr um eine diachrone Theorie, die den besonderen Weg zu erklären versucht, den die Evolution durch eine bestimmte Menge von Möglichkeiten hindurch unter bestimmten Bedingungen nehmen wird. Sie mag vielleicht erklären, warum Wesen mit visueller Wahrnehmung oder mit der Fähigkeit zum logischen Schließen überleben werden, doch sie erklärt nicht, warum das Sehen selbst oder das logische Schließen möglich werden. Hierfür bedarf man nicht diachroner, sondern vielmehr zeitloser Erklärungen. Der Bereich der biologischen Optionen, über den die natürliche Selektion zu operieren vermag, ist überaus reich, und doch ist er auf entscheidende Weise restringiert. Selbst wenn der Zufall bei der Auswahl, welche Mutation wann erfolgen wird, eine Rolle spielt (und das Ausmaß dieses Zufalls ist offensichtlich strittig), ist gleichwohl die Palette der genetischen Möglichkeiten nicht ihrerseits ein Zufallsprodukt, sondern vielmehr die notwendige Folge der Ordnung der Natur. Die Möglichkeit von erkennenden Wesen, die sich stufenweise immer objektivere Realitätsbeschreibungen bilden, gehört also nicht zu dem hinzu, was die Theorie der natürlichen Selektion zu erklären suchen kann, da eine solche Theorie nicht Möglichkeiten als solche erklärt, sondern immer nur die Selektion aus einem vorgegebenen Bereich von Möglichkeiten.7 Doch selbst wenn wir die unerklärte Möglichkeit eines objektiven Bewußtseins als gegeben voraussetzen, bietet uns die Theorie der natürlichen Selektion keine sonderlich plausible Erklärung für das Faktum seiner Vorhandenheit. Im Gegensatz zu anatomischen, physiologischen, perzeptiven und noch elementareren kognitiven Merkmalen sind die fortgeschritteneren intellektuellen Fähigkeiten menschlicher Wesen sehr ungeeignete Kandidaten für eine evolutionäre Erklärung, ja, sie würden durch jede solche Erklärung im Grunde höchst zweifelhaft werden. Ich sage damit nicht, wie Kant einmal lehrte8, die Vernunft habe einen negativen Überlebenswert und könne von daher durch den Instinkt ersetzt werden. Doch entfernt uns die Fähigkeit, kosmologische oder subatomare Theorien zu formulieren, so weit von den Umständen, in welchen unser Denkvermögen seine evolutionären Aufgaben zu erfüllen gehabt hätte, daß es keinen aus der Evolutionstheorie stammenden Grund mehr geben kann, sich auch in bezug auf solche Dinge auf diese Theorie zu verlassen. Würden wir also ‹per impossibile› zu der Überzeugung gelangen, unsere Fähigkeit zu objektivem Theoretisieren sei das Resultat natürlicher Selektion, wäre gegenüber allen ihren Ergebnissen, mit Ausnahme eines sehr eingeschränkten und alltäglichen Bereiches, der strengste Skeptizismus angebracht. Evolutionäre Erklärungen unserer theoretischen Fähigkeiten könnten jedenfalls in keiner Weise ihr Vermögen garantieren, in den Besitz der Wahrheit zu gelangen. Hier hätte etwas ganz anderes am Werk sein, wenn dieser Prozeß uns denn wirklich zu einem immer zutreffenderen und distanzierteren Verständnis der Welt führen soll.

Auf einen solchen Skeptizismus hinsichtlich evolutionärer Erklärungen unseres Intellekts lautet die Standarderwiderung, die darwinistische Theorie verlange ja nicht, daß jedes einzelne Merkmal eines Organismus für sich betrachtet Gegenstand adaptiver Selektion sein muß. Manche Merkmale könnten auch, einzeln oder im Verband, Begleiterscheinungen anderer, tatsächlich

selektierter Merkmale sein und mitüberleben, solange sie nicht schaden. Im Falle des Intellekts besagt eine altbekannte Spekulation, daß die Entwicklung des aufrechten Gangs und der Fähigkeit, Werkzeuge herzustellen, ein größeres Gehirn von Vorteil werden ließ und es infolgedessen kraft natürlicher Selektion zu einer rapiden Vergrößerung des menschlichen Gehirns kam. Dies wiederum ermöglichte den Erwerb der Sprache und der Fähigkeit zu schließen, was wiederum immer größeren Gehirnen einen gesteigerten Überlebenswert garantierte. Wie im Falle eines reprogrammierbaren Computers stellte sich dann heraus, daß dieses komplexe Gehirn noch zahlreiche andere Aufgaben verrichten konnte, die die Evolution nicht speziell für es »vorgesehen« hatte: es konnte Astronomie studieren, Gedichte verfassen und Musik komponieren, den Verbrennungsmotor und die Langspielplatte erfinden und Gödels Theorem beweisen. Die unerhörte Geschwindigkeit, mit welcher die zivilisierte kulturelle Evolution ablief, hatte zur Voraussetzung, daß die beteiligten Gehirne sich bereits von Anfang an zu ihrer vollen Kapazität entwickelt hatten.

Da solche Aussagen rein spekulativer Natur sind, läßt sich wenig darüber sagen, ob sie sich mit den empirischen Daten vereinbaren lassen. Wir wissen nicht, welche Arbeiten das Gehirn im einzelnen verrichtet hat, um unseren sammelnden und jagenden Vorfahren das Überleben möglich zu machen, noch wissen wir das Mindeste darüber, wie es die Operationen ausführt, welche die Entwicklung und das Verständnis der mathematischen und physikalischen Theorien der letzten Jahrhunderte ermöglicht haben. Es fehlt uns also die entscheidende Grundlage für die Bewertung der vorgeschlagenen Hypothese, daß die Eigenschaften, die nötig waren, um das Gehirn für die ersteren Zwecke auszurüsten, sich auch für all die anderen Zwecke und für alle kulturellen Entwicklungen als hinreichend erwiesen, die zu ihnen geführt haben.

Spinoza beschreibt den Prozeß der intellektuellen Evolution so: EA»Wie die Menschen im Anfange mit angeborenen Werkzeugen gewisse sehr leichte Dinge, obwohl mühsam und unvollkommen machen konnten und nach deren Verfertigung andere schwierigere mit geringerer Mühe und vollkommener verfertigten und so stufenweise von den einfachsten Werken zu Werkzeugen und von Werkzeugen zu anderen Werken und Werkzeugen fortfahrend dahin gelangten, daß sie so viele schwierige Dinge mit kleiner Mühe verfertigen, so macht sich auch der Verstand mit seiner angeborenen Kraft Verstandeswerkzeuge, womit er andere Kräfte zu anderen Verstandeszwecken erlangt und aus diesen Werken andere Werkzeuge oder das Vermögen weiter nachzuforschen; und so schreitet er stufenweise fort, bis er den Gipfel der Weisheit erreicht.«$F* Dies wirft die Frage auf, ob nicht nur die physische, sondern auch die geistige Fähigkeit zur Herstellung einer Steinaxt automatisch das Vermögen mit sich bringt, jeden einzelnen der Schritte zu vollziehen, die von dort bis zum Bau der Atombombe geführt haben, oder ob nicht vielmehr eine ernorme — durch natürliche Selektion gar nicht erklärbare — überschüssige geistige Kapazität für die Erzeugung und Verbreitung der rapiden Abfolge der intellektuellen Mittel verantwortlich war, die sich in den vergangenen dreißigtausend Jahren ereignet hat. Diese Frage ist auf unvergeßliche Weise durch die phantastische Transformation eines Knochens in ein Raumschiff in Stanley Kubricks Film ‹2001› veranschaulicht worden.

Ich sehe absolut keinen Grund dafür, daß die Wahrheit bei der ersten der beiden Möglichkeiten liegen soll. Viele Leute sind nur deshalb von der ersten Hypothese überzeugt, weil die höheren intellektuellen Fähigkeiten eben unbestreitbar existieren und diese Erklärung den einzig gangbaren Weg zu einer darwinistischen Erklärung ihrer Vorhandenheit zu bahnen scheint. Alles hängt also von der Unterstellung ab, daß schlechterdings jedes bemerkenswerte Merkmal menschlicher oder anderer Organismen auch eine darwinistische Erklärung haben müsse. Doch welchen Grund gibt es eigentlich dafür, an so etwas zu glauben? Selbst wenn die natürliche Selektion die gesamte adaptive Evolution erklärte, könnte es gleichwohl in der Geschichte der Arten immer noch Entwicklungen geben, die nichts mit Anpassung zu tun haben und sich durch natürliche Selektion nicht erklären lassen.9 Warum gilt eigentlich die Entwicklung des menschlichen Intellekts nicht immer schon als ein außerordentlich wahrscheinlicher Vorbehalt gegen das Gesetz, daß natürliche Selektion alles und jedes erklärt? Warum zwingt man diese Entwicklung statt dessen mit wenig wahrscheinlichen Spekulationen, die in keiner Weise durch Daten abgesichert sind, unter ein solches Gesetz? Wir haben es hier mit einem jener einflußreichen Dogmen zu tun, die offensichtlich in der intellektuellen Luft liegen, die wir gegenwärtig atmen.

Man wird mich fragen, wie meine Alternative aussieht. Kreationismus? Erschaffung der Welt? Ich antworte hierauf, daß ich keine Alternative zur Hand habe und daß ich keine Alternative benötige, um alle bisherigen Hypothesen als höchst unwahrscheinlich auszuschließen. Wir sollten eben nicht davon ausgehen, die Wahrheit über diese Dinge sei bereits heute schon gedacht und gewonnen worden — oder uns an eine bestimmte Hypothese klammern, weil noch niemand eine bessere Alternative auf den Tisch gelegt hat. Glauben ist etwas anderes als Handeln. Wir sind nicht gezwungen, etwas zu glauben, und nichts zu glauben bedeutet nicht, etwas zu glauben.

Ich weiß nicht, wie eine Erklärung sowohl der Möglichkeit objektiver Theoriebildung als auch der tatsächlichen Entwicklung von Wesen aussehen könnte, die dazu fähig sind. Ich habe aber das Gefühl, daß diese Entwicklung zunächst einmal so unwahrscheinlich ist, daß die einzig mögliche Erklärung darin bestehen muß, daß sie mit Notwendigkeit erfolgt. Sie gehört nicht zu den Dingen, die entweder ein schlichtes Faktum oder bloßer Zufall sein könnten. Die Gleichheit von schwerer und träger Masse kann auch kein bloßer Zufall sein. Das Universum muß elementare Qualitäten besitzen, die im Verlauf der physikalischen und biologischen Evolution unvermeidlich komplexe Organismen erzeugen, die imstande sind, Theorien über sich selbst und über dieses Universum hervorzubringen. Diese Annahme ist keine Erklärung; sie formuliert lediglich eine Bedingung, die jede akzeptable Erklärung zu erfüllen hätte: eine solche Erklärung sollte zeigen, warum so etwas in der relativ kurzen Zeitspanne seit dem Urknall erfolgen ‹mußte› — und nicht nur, warum es sich, wie von den darwinistischen Hypothesen beschrieben, ereignen konnte. (Und eine Erklärung der ursprünglichen Entstehung organischen Lebens sollte, wie ich meine, derselben Bedingung genügen.) Es besteht kein Anlaß zu erwarten, daß sie uns je gelingen wird, doch befindet sich unser biologisches Verständnis noch in einem so elementaren Stadium, daß hier jede Prognose sinnlos wäre.10

5. Der Rationalismus

Man zitiert neuerdings gern ein bestimmtes Modell unserer Erkenntnissituation, das einigen Philosophen sehr imponiert hat, das Bild Neuraths nämlich: Wir sind wie Seeleute, die auf hoher See bestrebt sind, ihr Schiff Planke für Planke zu erneuern. Dieses Bild läßt sich unterschiedlich deuten. Wir könnten uns vorstellen, daß wir die Planken lediglich neu anordnen und ihnen vielleicht eine neue Gestalt geben, indem wir nach und nach kleine Veränderungen vornehmen und hierfür vom unmittelbar vorgegebenen Material Gebrauch machen.$F11$ Ein solches Bild stimmt möglicherweise für den mundanen Fall, bei dem sich unsere Erkenntnis auf einer vorgegebenen Stufe der Objektivität allmählich und Stück für Stück erweitert. Doch sobald wir die eigentliche, auf größere Objektivität gerichtete Bewegung darstellen wollen, von der jeder echte Erkenntnisfortschritt abhängig ist, benötigen wir ein modifiziertes Bild: Obgleich wir einige Stücke des ursprünglichen Schiffes in das im Bau befindliche neue Schiff einbauen können, beziehen wir den überwiegenden Teil des zum Bau benötigten Materials aus uns selbst. Der Ort, den wir hierbei einnehmen, mag ein Ort sein, zu dem wir nur mit dem alten Schiff gelangen konnten, doch liegt er in Wahrheit gleichsam in einer neuen Welt, in der das Gesuchte, wie ich glaube, gewissermaßen immer schon vorhanden ist. Ein jeder von uns ist ein Mikrokosmos. Distanziert er sich Schritt für Schritt von seiner Perspektive und erzeugt er ein Kontinuum immer höherstufiger Auffassungen seiner selbst in der Welt, so ergreift er von einem bereits vorhandenen Territorium Besitz: gleichsam von einem latenten Reich des Objektiven.

Oben habe ich darauf hingewiesen, daß ich mich zu einer rationalistischen Position gedrängt sehe. Damit ist zwar nicht etwa gemeint, daß wir über angeborenes Wissen der Wahrheit über die Welt verfügen, doch durchaus, daß wir eine nicht auf irgendwelchen spezifischen Erfahrungen beruhende Fähigkeit besitzen, a priori Hypothesen darüber zu generieren, wie die Welt im allgemeinen beschaffen sein könnte, und Möglichkeiten auszuschließen, von denen wir erkennen, daß sie nicht auch uns selbst und unsere Erlebnisse einschließen könnten. Ebenso wichtig ist jedoch, daß wir in der Lage sein müssen, Hypothesen zu verwerfen, die sich uns ursprünglich als Möglichkeiten darstellen, die jedoch gar keine echten Möglichkeiten sind. Die Bedingungen der Objektivität, von denen ich hier ausgegangen bin, lassen darauf schließen, daß die Grundlage der meisten eigentlichen Erkenntnisse a priori verfügbar sein muß und aus uns selbst stammt. Die Rolle, die bestimmte einzelne Erkenntnisse einerseits und andererseits eine Einwirkung der Welt auf uns spielen, die sich durch unsere individuelle Perspektive hindurch vollzieht, kann nur eine selektive sein — ein gleichwohl sehr wichtiger Faktor, der den Erwerb aller Erkenntnisse, über die wir verfügen können, zu einem beträchtlichen Teil vom Zufall abhängig macht: vom Zufall der Beobachtungen nämlich, die uns möglich sind, der Daten, die uns verfügbar sind, und des Zeitpunkts, zu dem wir gerade leben. Und ebenso wichtig für die apriorische Komponente unserer Erkenntnis ist, welche Möglichkeiten und Fragen, die wir uns gar nicht selbst vorgelegt hätten, an uns — wie an den Knaben in Platons ‹Menon› — herangetragen worden sind.

Nur falls erstens die Möglichkeiten — oder zumindest einige von ihnen — jedem hinreichend komplexen erkennenden Wesen a priori verfügbar sind und zweitens die allgemeinen Eigenschaften der Realität eine ausreichende Uniformität aufweisen, ist überhaupt zu erwarten, daß der objektive Erkenntnisprozeß, der von unterschiedlichen Ausgangspunkten seinen Anfang nimmt, allmählich zu einer Konvergenz führt. Doch ist ein solcher Grenzwert der Konvergenz keineswegs, wie Peirce uns glauben machen will, die Definition der Wahrheit: er ist vielmehr eine Folge der Beziehung zwischen der Wirklichkeit und dem Geiste, die ihrerseits nur mit Bezug auf Qualitäten des Wirklichkeitsausschnitts erklärt werden kann, der unser Geist ist. Offensichtlich unterscheiden sich die Fähigkeiten unterschiedlicher erkennender Wesen und unterschiedlicher Typen des Geistes. Doch in unserem eigenen Fall gehen diese Fähigkeiten jedenfalls weit über bloße Anpassungsfähigkeit hinaus. Ein hinreichend intelligentes menschliches Wesen ist, wenn es sie auch nicht selbst generieren kann, in der Lage, ein außerordentlich reiches Spektrum begrifflicher Möglichkeiten zu erfassen — wie bereits heute Gelerntes beweist. Wohl haben wir keinen Grund zu der Annahme, daß unsere geistigen Fähigkeiten die Realität restlos widerspiegeln, doch gehe ich davon aus, daß wir alle in unseren Köpfen zumindest die Möglichkeiten mit uns herumtragen, die von den wissenschaftlichen und anderen Entwicklungen der kommenden paar tausend Jahre erschlossen werden: wenn wir auch bei dieser Reise — oder vielmehr bei diesem Erwachen — nicht mehr dabei sein können.

Diese Auffassung des Erkennens steht in der rationalistischen Tradition, ohne allerdings zu behaupten, die Vernunft sei das vorbehaltlos unbezweifelbare Fundament unserer Überzeugungen. Sogar empirische Erkenntnisse — oder vielmehr empirische Überzeugungen — benötigen eine apriorische Grundlage, und sobald man aus begrenzten empirischen Daten sehr weitreichende Schlüsse zieht, hat die direkte und apriorische Formulierung und Selektion von Hypothesen eine der Hauptlasten zu übernehmen, wenn Erkenntnis überhaupt möglich sein soll.$F12$ Daraus erklärt sich auch das auffallend ungleiche Verhältnis rationaler und empirischer Gründe im Falle aller großen theoretischen Erweiterungen, wie etwa die der Newtonschen Gravitationstheorie oder der speziellen und der allgemeinen Relativitätstheorie: Obgleich die empirischen Prognosen solcher Theorien gewaltig waren, gelangte man zu den Theorien nur vermöge relativ eingeschränkter Beobachtungsdaten, von denen sie keineswegs abgeleitet werden konnten. Und ich würde sagen: gerade auch die Induktion, diese bevorzugte Handelsware des Empirismus, ist nur verständlich, sofern sie ein rationalistisches Fundament besitzt. Beobachtete Regelmäßigkeiten geben uns nur insoweit Grund zu der Überzeugung, daß sie sich wiederholen werden, als sie uns Anzeichen für verborgene ‹notwendige› Zusammenhänge liefern, die zeitlos gültig sind. Es geht hier keinesfalls nur um den Glauben, eine kontingente Zukunft werde einer kontingenten Vergangenheit ähnlich sein.

Die Fähigkeit, sich neue verborgene Strukturen zu denken und von anderen geschaffene neue Begrifflichkeiten verstehen zu können, scheint tatsächlich angeboren zu sein. Wie ältere Materie sich neuverbinden kann, um einen neuen bewußten und denkenden Organismus zu verkörpern, so vermag dieser Organismus sich so zu reorganisieren, daß er immer weiterreichende und

objektivere geistige Darstellungen einer Welt verkörpert, deren Bestandteil er ist — und auch diese Möglichkeit muß immer schon im voraus gegeben sein. Obgleich die Denkvorgänge, durch die wir voranschreiten, nicht etwa auch ihren eigenen Erfolg verbürgen können, sind sie nur verständlich, wenn wir die natürliche Fähigkeit besitzen, zu einer Übereinstimmung mit der Welt zu gelangen, und hierbei handelt es sich um eine Fähigkeit, die weit über den beschränkten Bereich unserer spezifischen Erlebnisse und unserer eigenen Umgebung hinausreicht. Gebrauchen wir unseren Geist, um über die Wirklichkeit nachzudenken, so tun wir sicherlich keinen unmöglichen Sprung aus unserem je eigenen Inneren hinaus in die Außenwelt, sondern wir aktualisieren eine Weltbeziehung, die in unserer psychischen und physischen Konstitution bereits enthalten war. So etwas kann nur gelingen, wenn irgendwelche uns heute noch unbekannten Tatsachen für diese Möglichkeit verantwortlich sind. Unsere Erkenntnissituation wird so lange ein Problem bleiben, als uns noch nicht einmal ein einziger Kandidat für eine solche Erklärung bekannt ist.

Descartes versuchte sie uns, und zwar gleich mit Gründen für die Gewißheit ihrer Wahrheit, durch einen Beweis der Existenz eines Gottes von der richtigen Struktur zu geben. Wenngleich er damit keinen Erfolg haben konnte, besteht das Problem in unseren Tagen fort: daß wir ungeachtet solcher Einsichten so unambivalent an unseren Überzeugungen festhalten, hat unseren Glauben zur Voraussetzung, irgend etwas — wir wissen nicht was — müsse ganz einfach im Gefüge unserer Weltbeziehung die Rolle spielen, die Descartes seinem Gott zugedacht hatte. (Vielleicht sollte man geradezu sagen: der Cartesische Gott ist nichts anderes als die Personifizierung jener Übereinstimmung zwischen uns und der Welt, für die wir keine Erklärung besitzen, die es aber dennoch geben muß, soll ein Gedanke überhaupt zu Erkenntnis werden können.) Ich habe keinen Begriff davon, um welche unerhörte Eigenschaft der Ordnung der Natur es sich hierbei handeln könnte. Doch ohne irgendeine ziemlich spektakuläre Erklärung bleibt menschliche Erkenntnis unbegreiflich. Meine Position ist nicht deshalb eine antiempiristische und rationalistische, weil ich an ein sicheres Fundament unserer Überzeugungen glaube, das wir a priori zu entdecken vermögen, sondern aus dem realistischen Grund, daß unsere Überzeugungen gar nicht sinnvoll sein könnten, wenn sie nicht irgendein globales (und nicht nur menschliches) Fundament besäßen, dessen wir uns nicht bewußt sind — und sie ‹sind› sinnvoll. Jede ernstzunehmende rationalistische Erkenntnistheorie hätte dieses Bild zu vervollständigen — obgleich unsere Überzeugungen natürlich auch dann auf einem solchen Fundament beruhen können, wenn wir es nicht zu entdecken vermögen. Wir wären dann zwar so verfaßt, daß wir es zu einem partiellen Verständnis der Welt bringen können, aber wir dürften nicht annehmen, uns deshalb auch schon Zugang zu all jenen uns selbst betreffenden Tatsachen verschaffen zu können, die die Leerstellen dieses Verständnisses ausfüllen würden.$F13$ Eine Theorie der Realität, die Vollständigkeit beanspruchen könnte, hätte jedenfalls eine Theorie des Geistes einzuschließen, doch auch diese Theorie wäre nichts als eine vom Geiste erzeugte Hypothese und könnte daher ihre eigene Wahrheit nicht gewährleisten. So lautet Strouds Diagnose im Hinblick auf Quines Vorschlag einer naturalisierten Erkenntnistheorie, ein Vorhaben, das im wesentlichen in einer empirisch-psychologischen Theorie der Erzeugung empirischer Theorien bestünde.$F14$

Sie gilt gleichermaßen für jede rationalistische Theorie der Fähigkeit des Geistes, a priori zu theoretisieren. Doch besitzen wir bislang freilich noch keine einzige der beiden Theorien: wir verfügen noch nicht einmal über eine hypothetische Erklärung unserer Fähigkeit, über unmittelbar gegebene Erscheinungen hinauszugelangen. Das Ideal einer vollständigen Realitätsbeschreibung, die auch unser Vermögen erklären würde, zu dieser Auffassung gelangt zu sein, bleibt nichts als ein Traum.

Dennoch ist nichts anderes als dieser Traum unser Ziel: eine allmählich fortschreitende Befreiung des schlafenden objektiven Selbst aus dem ursprünglichen Gefängnis einer individuellen Perspektive der menschlichen Erfahrung. Unsere Hoffnungen bleiben auf eine distanzierte Perspektive ausgerichtet, welche die individuelle Perspektive sowohl zu begreifen als auch mit ihr zu koexistieren vermag.

6. Zweierlei Gesicht

Was wir mit einem solchen Verfahren erzielen können, wird immer in vier Hinsichten eingeschränkt bleiben. Ich möchte sie wie folgt zusammenfassen: Zunächst einmal sind wir endliche Wesen, und wenn auch jeder von uns über eine wichtige ungenutzte Fähigkeit zur objektiven Transzendenz seiner selbst verfügt, wird unsere Erkenntnis der Welt immer fragmentarisch bleiben, wie weit wir sie auch ausdehnen mögen. Zweitens werden auch die besten unserer Bemühungen bald von neueren Ergebnissen abgelöst werden, denn das objektive Selbst vermag sich der menschlichen Perspektive zwar zu entziehen, doch ist es nicht langlebiger als wir selbst. Drittens ist das Weltverständnis, zu dem wir unserer eigenen Natur nach fähig sind — einmal abgesehen von der Begrenztheit unserer Zeit und unserer Technologie —, vermutlich ebensowenig unbeschränkt. Wie ich im Kapitel über Begriff und Realität erklären werde, reicht die Realität aller Wahrscheinlichkeit nach über alles hinaus, was wir uns überhaupt zu denken vermögen. Und viertens kann die Entwicklung immer reicherer und mächtigerer objektiver Hypothesen in keiner Weise die Vielzahl bekannter und unbekannter skeptischer Möglichkeiten ausschließen, die fortwährend die Kehrseite der Medaille jeder realistischen Betrachtungsweise sind.

Nichts von alldem wird den objektiven Fortschrittsdrang aufhalten können, den uns unser Intellekt, unsere Kultur und unsere Epoche gestatten. Doch ist unsere Zielstrebigkeit darüber hinaus noch ganz anderen Gefahren ausgesetzt — nicht nur Gefahren des Mißerfolgs, sondern auch solchen unseres eigenen Anspruchs und Ehrgeizes. Hier können wir dreierlei unterscheiden: eine Gefahr ‹übertriebener Impersonalität›, eine Gefahr ‹verfehlter Objektivierungen› und eine Gefahr ‹unauflösbarer Konflikte› zwischen der subjektiven und der objektiven Auffassung ein und desselben Gegenstandes.

Der ersten Gefahr sind wir ausgesetzt, sobald wir das Bild vom wahren Selbst als dem Gefangenen einer individuellen menschlichen Perspektive allzu wörtlich nehmen. Es handelt sich um ein durchaus zwingendes Bild, und nicht wenige erlagen seiner Anziehungskraft. Faßt das eigentliche Ich die Welt

unabhängig von einem Standpunkt auf, der in ihr gelegen ist, und rechnet es die empirische Perspektive und die besonderen Anliegen von TN gleichsam nur als kurzes Aufleuchten von einem unter Myriaden bewußtseinsbegabter Lichtpunkte auf der kosmischen Leinwand zur so verstandenen Welt hinzu, kann es so aussehen, als sollte ‹ich› mich demnach für das Leben und die Perspektive dieses TN sowenig interessieren wie nur irgend möglich und mich vielleicht sogar von ihm loszusagen versuchen. Doch beweist die Entdeckung und das Erwachen des objektiven Selbst und seiner universalistischen Natur nicht, daß man nicht zusätzlich immer auch ein Geschöpf mit einer empirischen Perspektive und einem individuellen Leben ist. Die auf gesteigerte Objektivität gerichtete Bewegung unserer Gedanken erzeugt eine Differenzierung im Selbst, die sich allmählich vergrößert und hierdurch für die beiden Standpunkte Integrationsprobleme schafft, die immer schärfer werden — vor allem in der Ethik und im persönlichen Leben. Man muß sich ganz einfach irgendwie arrangieren und die Welt ebenso von nirgendwo aus wie von hier aus betrachten — und entsprechend leben.

Vor der zweiten Gefahr, der Gefahr verfehlter Objektivierungen, habe ich bereits im Kontext der philosophischen Psychologie gewarnt — obgleich sie sich auch in anderen Gebieten ergibt. Der Umstand, daß eine bestimmte Form der Objektivität unser Verständnis einiger Aspekte der Realität mit Erfolg erweitert, kann uns verleiten, dieselben Verfahren auch auf Gebiete zu übertragen, auf denen sie wirkungslos bleiben müssen, sei es, weil diese anderen Bereiche eine neue Art von Objektivität erfordern, sei es, weil sie in irgendeiner Hinsicht irreduzibel subjektiv sind. Übersieht man, daß es hier allemal Grenzen gibt, so zieht dies unterschiedliche Formen jener objektiven Sturheit nach sich, für die all die reduktiven Analysen ein prominentes Beispiel liefern, die irgendeinen Gegenstand mit den Mitteln einer Begrifflichkeit analysieren, die dem objektiven Verständnis eines ganz andersartigen Gegenstandsbereiches entlehnt wurde. Ich habe bereits unterstrichen, daß die objektive Realität nicht die gesamte Realität sein kann und es überdies nicht nur eine Art von Objektivität gibt. Von den unterschiedlichen Typen objektiver Begriffe und Theorien, die wir bislang generiert haben, ist anzunehmen, daß sie bloß einen Bruchteil eines möglichen objektiven Verständnisses ausmachen. Und überdies läßt die von der Objektivität verlangte Distanznahme zwangsläufig immer etwas hinter sich.

Das dritte Problem, das Problem einer unaufhebbaren Kollision des Subjektiven und des Objektiven, stellt sich, sobald es uns tatsächlich gelingt, eine objektive Auffassung eines Gegenstandsbereiches zu erzielen, wir jedoch dann nicht mehr wissen, was wir überhaupt mit ihr anfangen sollen, da sie sich nicht auf harmonische Weise mit der subjektiven Auffassung vermitteln läßt, die wir von ein und derselben Sache daneben immer beibehalten werden. Manchmal kann eine interne Art des Verstehens weder ihre eigene Subjektivität einräumen und dennoch überleben, noch kann sie so einfach verschwinden.

Eine auf größere Objektivität gerichtete Erkenntnisbewegung wird oft das Eingeständnis enthalten müssen, daß einige Aspekte unseres vorgängigen Verständnisses zum Reich der Erscheinungen zu rechnen sind. Statt uns die Welt als eine Welt voller farbiger Gegenstände zu denken, denken wir sie uns

vielmehr als eine Gesamtheit von Objekten mit primären Qualitäten, die auf bestimmte, rein subjektiv verstehbare Weisen auf den menschlichen Wahrnehmungsapparat einwirken. Der Kontrast von Erscheinungsweise und objektiver Wirklichkeit wird alsdann zum Gegenstand eines neuen, wesentlich heterogenen Verständnisses, das subjektive und objektive Komponenten zueinander in Beziehung setzt und auf Einsichten in die Grenzen der Objektivität beruht. Hierbei kommt es zu keinem Konflikt.15 Manchmal jedoch läßt der Gegenstand, den wir zu verstehen suchen, sich nicht so säuberlich auseinanderdividieren. Es kann vorkommen, daß einige Gebiete ganz offensichtlich subjektive ‹und› objektive Verständnisarten fordern, die dann nicht zu einem komplexen und dennoch konsistenten Ganzen verbunden werden können. Besonders wahrscheinlich ist dies zweifellos im Zusammenhang des Verständnisses, das wir von uns selbst haben, und dort ist es der Ursprung einiger der schwierigsten philosophischen Probleme: des Problems der Identität der Person, des Problems der Willensfreiheit und des Problems des Sinnes des Lebens. Doch auch in der Erkenntnistheorie ist dieselbe Schwierigkeit gegenwärtig, und hier nimmt sie die Form eines Unvermögens an, in ein und demselben Bewußtsein zugleich und auf konsistente Weise an der Möglichkeit des Skeptizismus und an den zahllosen gewohnten Überzeugungen festzuhalten, die unser ganzes Leben durchdringen.

Denn welche Beziehung soll eigentlich bestehen zwischen den Überzeugungen, die wir uns — mit einem deutlichen Objektivitätsanspruch — über die Welt bilden, und dem Eingeständnis, daß sich das, was in der Welt wirklich der Fall ist, womöglich auf eine von uns gar nicht denkbare Weise von allem unterscheidet, was unseren Überzeugungen zufolge in ihr der Fall wäre? Ich glaube, daß wir diese beiden Perspektiven nicht auf befriedigende Weise miteinander zu verbinden vermögen. Der objektive Standpunkt erzeugt hier eine Teilung im Selbst, die nie wieder verschwinden wird. Wir werden entweder zwischen der einen und der anderen Verständnisweise zu schwanken beginnen oder anfangen, die Dinge doppelt zu sehen.

Dieses zweifache Gesicht ist das Los jedes Wesens mit einem Einblick in die Betrachtungsweise ‹sub specie aeternitatis›. Betrachten wir uns von außen, so erscheint uns ein naturalistisches Bild unserer eigenen Funktionsweise schlechterdings unausweichlich. Es wird uns klar, daß unsere Überzeugungen auf ganz besondere Dispositionen und Erfahrungen zurückgehen, die — nach allem, was wir wissen — ihre Wahrheit nicht verbürgen und mit der Möglichkeit des radikalen Irrtums zusammen bestehen können. Doch ist das Beunruhigende daran nun, daß wir den Skeptizismus, der aus alldem folgt, nicht unverkürzt in uns aufnehmen können, da wir unseren Hunger nach Überzeugungen zu stillen haben und daher nicht zugleich auch eine skeptische Einstellung zu den Überzeugungen einnehmen können, die wir uns gerade zu bilden im Begriffe sind. Unsere Überzeugungen handeln von etwas, das aller Wahrscheinlichkeit nach in der Welt der Fall ist, und nicht von etwas, das in ihr der Fall sein könnte, weshalb es uns unmöglich sein muß, unsere gewohnten Überzeugungen hinsichtlich der Welt gleichsam auf eine Weise einzuklammern, die sie ohne weiteres mit der Möglichkeit des Skeptizismus verträglich macht. Der Gedanke »Ich bin ein Philosophieprofessor an der New York University, es sei denn, ich bin ein Gehirn in einer Tonne« ist kein Gedanke, mit dem ich

meine allgemeine geistige Gesamtverfassung wiedergeben könnte.$F16$ Die Problematiken der Freiheit des Willens und der Identität der Person führen zu nicht weniger unharmonischen Ergebnissen. In mancher Hinsicht fügen sich die Dinge, die wir tun und die uns widerfahren, auf ganz natürliche Weise in ein objektives Weltbild ein, da sie uns mit dem Verhalten der übrigen Objekte und Organismen auf eine Stufe stellen. Unsere Handlungen scheinen Ereignisse zu sein, die aus Ursachen und Bedingungen hervorgehen, von denen gar manche nicht ihrerseits wieder von unserem Wirken abhängen. Und auch wir scheinen auf dieselbe Weise in der Zeit fortzubestehen und uns zu verändern wie andere komplexe Organismen. Doch sobald wir derlei objektive Überlegungen wirklich ernst nehmen, scheinen damit fundamentale Selbstauffassungen bedroht und untergraben zu werden, die wir nur sehr widerwillig aufgeben würden.

Oben sprach ich davon, daß es mir gar nicht möglich wäre, eine Auffassung zu verinnerlichen, wonach meine eigene persönliche Identität von der organischen Kontinuität eines Gehirns abhinge. Für gewöhnlich zwingt uns eine objektive Auffassung eines Gebiets, das auch subjektive Aspekte hat, nicht zur Aufgabe der subjektiven Betrachtungsweise, da diese nunmehr den Stellenwert einer Erscheinung erhält und insofern mit jener zu koexistieren vermag. Doch hier scheint uns eine solche Option gar nicht erst zur Verfügung zu stehen. Wir sind außerstande, unsere internen Gedanken des eigenen freien Wirkens oder der reinen persönlichen Identität durch die Zeit hindurch als bloßen Schein oder als einen bloßen Eindruck aufzufassen, denn damit hätten wir sie immer schon aufgegeben. Wohl gehen unsere intuitiven Überzeugungen hinsichtlich dieser Dinge sehr deutlich auf unsere Eigenperspektive zurück, doch beanspruchen sie weit mehr: nicht nur darzustellen, wie wir uns jeweils erscheinen, sondern wie wir sind, und zwar in jenem noch undurchsichtigen Sinne, der offenbar mit jedem objektiven Bild davon, was wir sind, in Konflikt geraten muß. Dieses Problem stellt sich auch dann, wenn die objektive Darstellung keinerlei Vollständigkeit beansprucht — denn das von ihr freiwillig Ausgelassene gilt ihr bloß als subjektiver Schein, und ein solcher reicht hier eben nicht aus. Sowohl das objektive Selbst ‹als auch das subjektive Selbst› erheben viel zu starke Ansprüche, um einfach friedlich nebeneinander herleben zu können.

In den folgenden Kapiteln wird uns dieses Problem immer wieder begegnen, doch möchte ich an dieser Stelle noch ein weiteres Beispiel dafür erwähnen: Wittgensteins uneingestandenen Skeptizismus in bezug auf die Deduktion. Mit Recht betrachtet Kripke, wie ich meine, Wittgensteins Ansichten als eine Variante des Skeptizismus, denn ihre externe Darstellung der Vorgänge, die sich tatsächlich abspielen, wenn wir eine Formel oder einen Begriff auf eine unbestimmte Anzahl von Fällen anwenden — worauf also die scheinbar unendliche Reichweite der Bedeutung unserer Begriffe in Wirklichkeit beruht —, ist keine Darstellung, die wir uns jemals innerlich zu eigen machen könnten. Wir vermögen uns zum Beispiel nicht vorzustellen, daß die korrekte Anwendung von »+ 2« durch weiter nichts bestimmt sein soll als durch das Faktum, daß eine bestimmte Anwendungsweise für Wesen, die unsere Sprache oder unsere Lebensform oder dergleichen mit uns teilen, die natürliche ist. Wenn wir den Begriff der Addition anwenden, haben wir ihn uns immer als einen Begriff zu denken, der eine eindeutige Funktion über unendlich viele Fälle festlegt, und damit eine Funktion, die über die Gesamtheit unserer

Anwendungen und die unserer Gemeinschaft hinausreichen wird und von ihnen unabhängig ist. Andernfalls würde es sich überhaupt nicht um diesen Begriff handeln können. ‹Selbst wenn Wittgenstein recht hätte›, könnten wir uns unsere Gedanken nicht auf seine Weise denken, während wir sie hätten. Und auch im Zuge philosophischer Akte des naturalistischen Nachdenkens darüber, wie Sprache und Logik operieren, können wir uns ‹diesen› Gedanken gegenüber eine Wittgensteinsche Interpretation nicht zu eigen machen, sondern haben sie direkt und unmittelbar zu denken.

Mir scheint, eine Auffassung verdient sehr wohl eine ‹skeptische› genannt zu werden, sobald sie uns eine Theorie unserer alltäglichen Gedanken anbietet, die sich nicht in diese Gedanken einfügen läßt, ohne sie zu aufzulösen. Wie aufrichtig jemand auch immer auf der Überzeugung bestehen mag, er leugne die Existenz von ‹x› keineswegs, sondern zeige lediglich auf, worin ‹x› in Wirklichkeit besteht, ist er dennoch im Hinblick auf ‹x› womöglich nichts weiter als ein Skeptiker.

VI BEGRIFF UND REALITÄT

1. Der Realismus

Ich habe verschiedentlich zum Ausdruck gebracht, daß ich eine realistische Position vertrete, und sollte nun etwas mehr darüber sagen. Der Realismus ist, wenn wir ihn auf eine einfache Formel bringen, die Auffassung, daß die Welt von unserem Geist unabhängig ist. Es ist aber nicht leicht, dieser Aussage eine nichttriviale Lesart zu geben, der nicht jedermann ohne weiteres zustimmen wird — um hierdurch zu zeigen, inwiefern er im Gegensatz zu einer bestimmten Form eines Idealismus steht, der von vielen zeitgenössischen Philosophen heute noch vertreten wird.

Erst der Realismus macht den Skeptizismus verständlich. Während wir es im vorigen Kapitel mit einem Skeptizismus zu tun hatten, der primär aufs Erkennen abzielte, möchte ich nun einen weiteren Skeptizismus einführen: er betrifft nicht das, was wir zu erkennen oder zu wissen vermögen, sondern die Frage, wie weit überhaupt unsere ‹Gedanken› reichen können. Ich werde einen Realismus verteidigen, für den unser Zugriff auf die Welt nicht nur hinsichtlich des für uns Erkennbaren eingeschränkt ist, sondern auch im Hinblick auf das für uns Denkbare. Die Welt geht in einem sehr starken Sinne über unser gesamtes Bewußtsein hinaus.1 Der Idealismus, gegen den sich diese Position richtet, behauptet dagegen, daß erstens die Gesamtheit dessen, was wirklich ist, mit der Gesamtheit all dessen identisch ist, was wir uns vorstellen können oder was wir zu denken vermögen — oder was wir oder unsere Nachfahren dereinst einmal denken könnten —, und daß es sich bei dieser Aussage zweitens um eine notwendige Wahrheit handelt, da der Gedanke von etwas, das wir prinzipiell nicht zu denken vermögen oder das wir uns prinzipiell nicht vorstellen könnten, ein sinnloser Gedanke sei. Entscheidend ist hierbei der Bezug des ‹»wir«›. Ich lasse hier Formen des Idealismus beiseite, für welche die Realität in einem sehr

viel entfernteren Sinne das Korrelat des Geistes ist — etwa eines unendlichen Geistes, falls es so etwas gibt. Vielleicht könnte es für jede mögliche Welt einen Geist geben, der diese Welt adäquat zu denken vermag; ich weiß nicht, wie die Schranken eines überhaupt möglichen Geistes beschaffen sind. Der von mir verteidigte Realismus jedenfalls hält es für möglich, daß die Welt von unserem Geist nicht adäquat gedacht werden kann, während der ihm entgegengesetzte Idealismus davon überzeugt ist, daß dies unmöglich der Fall sein kann.

Es gibt noch andere, radikalere Formen des Idealismus, etwa Positionen, die besagen: daß etwas existiert, bedeutet, daß es wahrgenommen wird; etwas, das existiert, muß auch ein Gegenstand unserer möglichen Erfahrung sein können; etwas, das wirklich oder der Fall ist, muß Gegenstand unserer möglichen Erkenntnis sein oder von uns verifiziert werden können oder so beschaffen sein, daß wir es zumindest im Prinzip bestätigen könnten. Alle diese Ansichten haben ihre Anhänger gefunden, doch im Zusammenspiel mit unterschiedlichen spezifischen Annahmen über die Bedingungen des menschlichen Denkens sind sie, wie mir scheint, im Grunde von der oben beschriebenen allgemeineren Form des Idealismus abhängig. Ihr gemeinsamer Nenner ist ein im weiteren Sinne erkenntnistheoretisches Kriterium der Realität, das trotz der Bedeutungslosigkeit des logischen Positivismus, die geradezu seinem Ableben gleichkommt, seine Anziehungskraft zu keinem Zeitpunkt eingebüßt hat.

Dieser allgemeinen Position möchte ich eine andere Auffassung der Beziehung unserer Gedanken zur Realität entgegensetzen, insbesondere von Gedanken, welche die Welt objektiv darzustellen beanspruchen. Wenn es uns um Objektivität geht, verändern wir unsere Weltbeziehung und steigern die Korrektheit mancher unserer Darstellungen der Welt gerade dadurch, daß wir den Besonderheiten unserer Eigenperspektive Rechnung tragen. Aber die Welt ist von allen Darstellungsformen, die uns möglich sind, in einem sehr starken Sinne unabhängig und kann sehr wohl über sie hinausgehen. Dieser Umstand hat Folgen, sowohl für das, was der Objektivität zugänglich ist, wenn sie Erfolg hat, als auch für eventuelle Grenzen dessen, was sie erreichen kann. Ihr Ziel und ihre ‹raison d'etre› ist die Erweiterung unseres Verständnisses der Realität, doch dieses Ziel ist seinerseits nur verständlich, wenn der Gedanke der Realität gerade nicht nur der Gedanke von etwas ist, das wir mit diesen Methoden erkennen können. Ich möchte, mit anderen Worten, der natürlichen Versuchung widerstehen, den Gedanken von der Welt, wie sie eigentlich oder wirklich ist, mit dem Gedanken dessen gleichzusetzen, was wir uns an irgendeinem Konvergenzpunkt durch eine unbegrenzte Erweiterung der Objektivität unserer Perspektive erschließen könnten.

Ich habe bereits gezeigt, wie eine Steigerung der Objektivität gelegentlich auch zu weit gehen und sich von der zu gewinnenden Wahrheit entfernen kann, wenn sie auf verfehlte Weise oder in bezug auf die falschen Gegenstände erfolgt. Hier haben wir es mit einer der Hinsichten zu tun, in welchen es keine Entsprechung von Objektivität und Realität gibt: Objektivität ist nicht immer die beste Verstehensweise. Menschliche Objektivität schöpft aber die Realität vielleicht noch aus einem ganz anderen Grund nicht aus: es könnte Aspekte der Realität geben, die sich ihr entziehen, da sie prinzipiell jenseits unserer begrifflichen Fähigkeiten liegen. Dasjenige, was es gibt, und das, worüber wir

Menschen kraft unserer eigenen Natur zu denken vermögen, sind womöglich zwei grundverschiedene Bereiche, und der zweite Bereich könnte einen wesentlich kleineren Umfang haben als der erste. Mit Sicherheit sind ‹wir› kleiner, und dies sollte uns daher nicht überraschen. Vielleicht erfaßt die menschliche Objektivität also nur einen Teil der Welt, und doch sollte sie uns, wenn sie Erfolg hat, ein Verständnis von Aspekten der Realität erlauben, deren Wirklichkeit völlig unabhängig von unserer Fähigkeit ist, über sie zu denken — so unabhängig wie die Existenz von Dingen, die wir uns nicht vorstellen können.

Man sieht der Vorstellung, die Gehalte des Universums würden von unserem Denkvermögen eingeschränkt, leicht an, daß es sich hierbei um einen philosophischen Gedanken handelt, der auf den ersten Blick verrückt und selbstherrlich zu sein scheint, bedenkt man, welch kleine und kontingente Bestandteile des Universums wir schließlich sind. Niemand würde jemals einer solchen Auffassung Glauben schenken, gäbe es nicht philosophische Gründe, das natürliche Weltbild vermeintlich in Frage stellen zu sollen.

Für das natürliche Weltbild sind das Universum und die meisten in ihm ablaufenden Vorgänge von unserem Denken völlig unabhängig. Seit der Zeit, da unsere Urahnen auf diesem Planeten in Erscheinung getreten sind, hat sich nach und nach eine gewisse Fähigkeit ausgebildet, immer neue Aspekte der Realität zum Gegenstand des Denkens, Erkennens und der Darstellung zu machen. Es gibt zahllose Dinge, die wir uns heute noch nicht zu denken vermögen, die aber irgendwann einmal verstanden werden könnten; und ebenso gibt es sicherlich manch anderes, das wir uns zu keiner Zeit je werden denken können, nicht aber, weil wir uns noch in einem zu frühen Stadium der geschichtlichen Entwicklung befänden, sondern vielmehr aufgrund von Besonderheiten des Wesens, das wir sind. Über einiges, das von uns nicht gedacht werden kann, sind wir imstande, vage zu sprechen — so etwa über das innere Leben andersartiger Wesen oder über irgendwelche Ereignisse vor dem Urknall —, doch über vieles andere werden wir nicht mehr zu sagen vermögen, als daß es solche Dinge geben ‹könnte›. Der einzige Sinn, in dem wir sie uns zu denken vermögen, vollzieht sich unter der Beschreibung »Dinge, die wir uns nicht denken können« — oder unter dem umfassenden Gedanken »Alles« und dem Parmenideischen »Was ist«.

Ich behaupte nun nicht, daß manches von dem, was uns als ‹positiv undenkbar› gilt — von dem wir sozusagen wie im Falle des runden Vierecks einsehen, daß es ‹un›möglich ist —, dennoch möglich sein könnte. Obgleich es Fälle geben mag, in welchen unsere feste Überzeugung seiner positiven Undenkbarkeit nicht als endgültige Beglaubigung der Unmöglichkeit von etwas gelten muß, gehe ich davon aus, daß sie selten sind. Mir geht es hier vielmehr um das Zugeständnis, daß es Mögliches und Wirkliches gibt, das für uns ‹negativ undenkbar› ist, da wir schlechterdings keinen Begriff von ihm besitzen oder besitzen können. (Das ist etwas anderes, als wenn wir positiv einsehen, daß ein solcher Begriff nicht kohärent sein kann, da er einen Widerspruch einschlösse.) Nicht alles, was auf das Universum zutrifft, muß auch auf dem Weg unserer eigenen möglichen kognitiven Entwicklung liegen oder auf dem der Entwicklung unserer Nachkommen — selbst dann nicht, wenn Wesen wie

wir für immer fortbestünden. Es ist ein legitimes philosophisches Problem, wie wir eigentlich über die Aspekte der Realität, über die wir offensichtlich nachzudenken vermögen, überhaupt Gedanken fassen können. Eine weitere Frage ist, ob wir über diese Dinge denn nur als »Dinge, wie sie uns erscheinen« denken können, oder auch als »Dinge, wie sie an sich sind«. Doch der Bereich dessen, was wirklich oder der Fall ist, ist jedenfalls nicht immer schon einerlei mit dem Bereich möglicher Gegenstände unseres Denkens. Selbst wenn wir wie durch ein Wunder einmal in die Lage kämen, alles zu denken, was es gibt, wäre es nicht aufgrund dieses Umstandes gleichsam mit einem Mal wirklich geworden.

2. Der Idealismus

Die philosophische Kritik dieser natürlichen Auffassung ist simpel. Sie entspricht einem der Argumente George Berkeleys zugunsten seiner These, daß für Gegenstände, die selbst nicht denken, Existieren und Wahrgenommenwerden zusammenfallen. Berkeley behauptet, man sehe dies ein, sobald man sich einen Gegenstand vorzustellen versucht, der nicht wahrgenommen wird. Dergleichen stelle sich, wie er sagt, als unmöglich heraus, denn wenn wir uns einen nicht wahrgenommenen Baum zu denken versuchen, werde uns klar, daß wir immer nur ein Vorstellungsbild von einem Baum in uns erzeugen können und daß dieses Bild gerade kein Gegenstand sei, der von niemandem wahrgenommen wird.2 Heute wird allgemein anerkannt, daß dieses Argument defekt ist; es krankt an einer Verwechslung von Wahrnehmungsbildern als Vehikeln unserer Gedanken mit perzeptiven Erlebnissen als vermeintlichen Komponenten der Gegenstände dieser Gedanken. Auch wenn ich ein visuelles Vorstellungsbild erzeuge, um mir einen Baum zu denken, erlaubt dies nicht den Schluß, daß ich mir daher einen visuellen Eindruck von einem Baum denke. Zeichne ich einen Baum, so zeichne ich doch damit nicht eine Zeichnung von einem Baum.3 Einen ähnlichen Fehler beginge man, wenn man lehrte, wir könnten nicht den Gedanken von etwas fassen, über das gegenwärtig niemand nachdenkt, oder den Begriff von etwas, wovon niemand eine Vorstellung hat. Wir können uns doch sicherlich mögliche Umstände denken und auch über sie sprechen, in denen niemand über Bischof Berkeley spricht oder nachdenkt. Das Faktum, daß wir von Berkeley sprechen müssen, wenn wir von den Umständen sprechen wollen, in denen niemand von Berkeley spricht, macht diese Umstände weder unmöglich noch unaussprechlich.

Aber die Variante des Idealismus, um die es mir hier geht, beruht auf keinem solchen Irrtum: sie behauptet nicht, daß es von allem, was wirklich ist, eine faktisch vorhandene Vorstellung gibt oder geben können muß. Sie vertritt vielmehr die Position, daß es in bezug auf alles, was es gibt, ‹möglich› sein muß, daß es von uns gedacht werden kann — oder sogar möglich, daß wir empirisch zu ihm Zugang haben können. Ein Argument zur Rechtfertigung dieser allgemeinen Form des Idealismus hätte zu zeigen, daß der Gedanke von etwas, das wir oder Wesen wie wir sich gar nicht denken ‹könnten›, kein verständlicher Gedanke ist.

Nun lautet dieses Argument folgendermaßen: Wollen wir mit der Vorstellung von etwas, das wir uns nie denken könnten, einen Sinn verbinden, haben wir uns gewisser allgemeiner Gedanken zu bedienen: des Gedankens, daß etwas existiert, daß ein gewisser Sachverhalt besteht, daß etwas der Fall ist, daß etwas wahr ist. Und wir müssen annehmen, daß es Aspekte der Wirklichkeit gibt, auf die diese Gedanken, die wir ja tatsächlich besitzen, anwendbar sind, auf die jedoch keinerlei andere Begriffe, die wir besitzen ‹könnten›, zuträfen. Denken wir uns aber einfach nur, daß es solche Aspekte ‹geben› könnte, dann denken wir sie uns noch nicht adäquat. Nun will der Realist jedoch gerade sagen, daß alles übrige, das auf diese Aspekte zuträfe, von uns womöglich nicht gedacht werden kann; worauf der Idealist antwortet, daß unsere absolut allgemeinen Ideen von dem, was existiert oder der Fall ist oder wahr ist, keine größere Reichweite haben können als unsere weniger allgemeinen Ideen der ‹Arten› von Dingen, die vielleicht existieren oder der Fall sind oder wahr sind. Wir verfügen also, mit anderen Worten, grundsätzlich nicht über einen vollständig allgemeinen Begriff der Realität, der über alles, mit dem wir ihm einmal einen (uns prinzipiell verständlichen) Inhalt geben könnten, hinausreicht.

Übertragen wir dieses Argument, wie Davidson es tut, in den sprachanalytischen Jargon, verfügen wir demnach über keinen absolut allgemeinen Wahrheitsbegriff, der über die Wahrheit der Gesamtheit der möglichen Sätze in jeder Sprache hinausreicht, die ‹wir› verstehen könnten oder die in eine Sprache übersetzt werden könnten, die von uns und unseresgleichen verstanden werden kann. Unser allgemeiner Gedanke von etwas, das der Fall ist, gelangt gar nicht erst über die Summe all dessen hinaus, wovon wir wahrheitsgemäß sagen könnten, es sei der Fall. Damit weist Davidson die Idee eines Systems von Begriffen zurück, das vom System unserer eigenen Begriffe verschieden wäre und gleichwohl alle Bedingungen erfüllte, auf die Welt anwendbar zu sein: »... das Kriterium eines Begriffsschemas, das von unserem eigenen verschieden ist, lautet nun: großenteils wahr, aber nicht übersetzbar. Die Frage, ob dies ein nützliches Kriterium ist, besagt genau das gleiche wie die Frage, inwieweit wir imstande sind, den Begriff der Wahrheit mit Bezug auf die Sprache unabhängig vom Begriff der Übersetzung zu verstehen. Meiner Meinung nach lautet die Antwort, daß wir ihn unabhängig davon gar nicht verstehen.«4 Das Argument, das hierbei dem Argument Berkeleys entspricht, besagt demnach, daß wir, sobald wir uns den Gedanken von etwas zu bilden suchen, das wir niemals zu denken vermögen oder von dem wir niemals sprechen könnten, immer schon Begriffe verwenden müssen, deren Gebrauch den Schluß erlaubt, daß wir im Prinzip also doch davon sprechen könnten (obgleich wir es vielleicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht können): Denn sogar in unsere absolut allgemeinen Gedanken der Wahrheit oder der Existenz von etwas ist eine solche Implikation eingebaut. Wir können nicht unter Verwendung unserer Sprache über die Dimension ihrer möglichen Anwendung hinausgreifen. Machen wir dennoch einen solchen Versuch, so handelt es sich hierbei entweder um einen unsinnigen Gebrauch der Sprache oder um einen Gebrauch, der sich auf etwas bezieht, das letztlich also doch von uns gedacht werden könnte.

Dieses Argument begeht nicht den Fehler Berkeleys. Es schreibt dem Gegenstand des Gedankens nicht etwas zu, das lediglich ein Aspekt des

Vehikels des Gedankens wäre. Es behauptet nicht, daß zu existieren nichts anderes sei als gedacht zu werden oder gedacht worden zu sein oder in Zukunft gedacht zu werden. Dennoch operiert das Argument ganz ähnlich, denn es behauptet, daß bestimmte Anstrengungen, einen sinnvollen Gedanken zu fassen, scheitern ‹müssen›, da sie an die Grenzen stoßen, die ihnen von den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens gesetzt werden. In Berkeleys Argument soll die Hypothese von etwas, das unabhängig vom Bewußtsein besteht, mit den Bedingungen ebendieses Gedankens selbst in Konflikt geraten. Dasselbe wird hier von der Hypothese des Undenkbaren behauptet. Der Realist unterliegt, mit anderen Worten, einer Selbsttäuschung, wenn er glaubt, er besitze die Idee einer Realität jenseits der Reichweite jedes möglichen menschlichen Denkens. Der einzige Gedanke, den er hierbei hat, ist kein anderer als der besagte Gedanke selbst. Untersucht man sorgfältig, worin ihm dieser Gedanke zu bestehen scheint, wird man entdecken, daß es sich entweder um den Gedanken von etwas handelt, das prinzipiell doch in unserer Reichweite liegt, oder um überhaupt keinen genuinen Gedanken.

Um diesem Einwand zu begegnen, hat man — wie im Falle von Berkeleys Argument — die Auffassung vom Denken selbst anzufechten, von der er abhängt. Doch zunächst möchte ich deutlich zu machen versuchen, wie paradox das Ergebnis des idealistischen Arguments im Grunde ist. Eine Untersuchung der Unzulänglichkeit des Ergebnisses wird dann auch klarer werden lassen, was an dem Argument selbst verfehlt ist. Ich will von vornherein betonen, daß ich keinen Ersatz für die Theorie des Denkens anzubieten weiß, die dem Idealismus zugrunde liegt. Ich werde daher im wesentlichen via negationis argumentieren. Ich glaube, man kann die Formulierung der realistischen Position nur aus Gründen als unverständlich verwerfen, die uns darüber hinaus zwingen würden, auch bestimmte andere, weit weniger kontroverse Ansprüche zu verabschieden. Meine Position besagt, daß der Realismus im Prinzip so verständlich ist, wie es andere nichtverifizierbare Aussagen sind, obgleich uns alle diese Aussagen — und unsere Gedanken überhaupt — grundlegende philosophische Rätsel aufgeben, die wir gegenwärtig nicht lösen können.

Es hat jedenfalls deutlich den Anschein, als könnte ich ohne Schwierigkeiten davon ausgehen, daß die Realität über die Dimension möglicher menschlicher Gedanken hinausgeht, denn etwas dieser Annahme sehr Ähnliches ist nicht nur möglich, sondern tatsächlich der Fall: Erstens nämlich gibt es zahllose ansonsten ganz gewöhnliche Menschen, die infolge irgendeines konstitutionell bedingten Mangels nicht die ‹Fähigkeit› besitzen, sich einige der Dinge zu denken, die anderen Menschen vertraut sind. Personen, die von Geburt an blind oder taub gewesen sind, ‹können› nicht verstehen, von welcher Art Farben oder Töne sind. Zweitens gilt, daß Personen, die sich ihr Leben lang im geistigen Alter eines neunjährigen Kindes befinden, nicht zu einem Verständnis der Maxwellschen Gleichungen, der allgemeinen Relativitätstheorie oder des Gödelschen Theorems gelangen ‹können›. Sie alle sind Menschen, doch wir vermögen uns leicht eine Spezies zu denken, bei der solche Privationen ‹normal› wären und die von einigen, aber nicht allen Aspekten der Welt Gedanken fassen und Erkenntnisse haben könnten. Auch solche Wesen könnten eine Sprache besitzen und uns hinreichend ähnlich sein, um ihre Sprache in die unsere übersetzbar werden zu lassen.

Wenn solche Personen tatsächlich mit uns zusammen in einer Welt existieren können, dann könnte es sie doch wohl auch geben, wenn wir nicht existierten — wenn es also niemanden gäbe, der sich die Dinge denken kann, die ihnen nicht zugänglich sind. Ihre Stellung in der Welt wäre dann jener Lage vergleichbar, von der ich behauptet habe, daß sie mit großer Wahrscheinlichkeit die unsere ist.

Die Analogie läßt sich noch weiterführen. Wir stellen uns zunächst vor, es gäbe irgendwelche höheren Wesen, die zu uns in dem gleichen Verhältnis stünden wie wir zu den Neunjährigen und die gewisse Aspekte der Realität verstehen könnten, die sich unserem Verständnis entzögen. Solche Wesen könnten dann von uns sagen, was wir von den defizienten Wesen sagen können, nämlich daß es Aspekte der Welt gibt, die wir uns noch nicht einmal zu denken vermögen. Alsdann haben wir uns nur noch vorzustellen, daß unsere Welt keine andere Welt ist als die eben beschriebene, mit der einzigen Ausnahme, daß es in ihr solche höheren Wesen eben nicht gibt. Was diese Wesen dann sagen könnten, wenn sie existierten, würde demnach ein Faktum sein und bleiben, und die Existenz unzugänglicher Aspekte der Realität wäre offensichtlich unabhängig von ihrer Denkbarkeit durch irgendein wirklich vorhandenes Bewußtsein.

Ist diese Analogie triftig? Oder besteht irgendeine Asymmetrie zwischen unserer Situation und der Situation der hypothetischen Neunjährigen?

Man könnte einwenden, ich habe mir, als ich über solche Wesen spekulierte, die Welt immer schon in der Begrifflichkeit von etwas gedacht, das im Grunde wiederum wir über die Welt wissen — auch als ich über eine mögliche Welt nachdachte, in der wir nicht vorkämen. Die Aspekte, die sich diese Wesen nicht zu denken vermögen, werden ausschließlich mit den Mitteln gerade unserer Sprache spezifiziert. Man könnte es für illegitim halten, lediglich durch eine Analogie hierzu den Gedanken unserer eigenen Stellung in einer Welt erklären zu wollen, über die wir in mancher Hinsicht keine Gedanken bilden könnten. Wir können nicht einfach dadurch schon ‹sinnvoll› sprechen, daß wir bestimmen, solche Personen verhielten sich zu den Gesetzen der allgemeinen Relativitätstheorie ebenso wie wir uns zu verschiedenen anderen Aspekten der Welt verhalten — ohne jede unabhängige Angabe, was mit dem allgemeinen Ausdruck »Aspekte der Welt« in dieser Aussage gemeint sein könnte. Wie kann denn etwas, das nicht immer schon unabhängig von einer Analogie sinnvoll ist, vermöge einer solchen Analogie einen Sinn erhalten?

Ich möchte dieser Einrede antworten, indem ich ihr Rechnung trage und meine Geschichte über die konstitutionell bedingten Neunjährigen erweitere. Nehmen wir an, in einer Welt, in der es uns nicht gäbe, bildete einer von ihnen (nennen wir ihn Realist den Jüngeren) gewisse philosophische Neigungen aus (warum eigentlich auch nicht?) und stellte sich die Frage, ob denn in der Welt etwas vorhanden sei, das er und die anderen prinzipiell nie verstehen oder herausfinden könnten. Ist so etwas denn unmöglich? Und wäre es etwa verkehrt, seine Äußerung eben dieser Worte (wenn wir annehmen, seine Sprache wäre ansonsten wie ein Teil unserer eigenen Sprache beschaffen) als eine Hypothese zu interpretieren, die in dieser Situation tatsächlich wahr wäre? Würde er denn

etwa Sinnloses äußern, ohne dies zu bemerken? Wäre er am Ende außerstande, sich mit allgemeinen Begriffen eine Möglichkeit über seine eigene Situation zu denken, von der wir wissen, daß sie gegeben ist (eine Möglichkeit, von der wir in unseren Spekulationen ja stipuliert haben, daß sie verwirklicht ist)? Hier operiert die Analogie in die Gegenrichtung. Würden wir etwas Sinnloses formulieren, sobald wir über die betreffende Situation spekulieren, dann auch er.

Wir fragen also, ob wir Realist dem Jüngeren einen allgemeinen Realitätsbegriff zuschreiben können, der die Gesetze der allgemeinen Relativitätstheorie und all die übrigen Eigenschaften des Universums, die wir Menschen begreifen können, auch dann mitumfaßt, wenn er davon nie etwas wissen kann. Kann er auf der Basis des Ausschnitts der Realität, mit dem er vertraut ist, einen allgemeinen Begriff besitzen, der auf mehr als bloß auf all das zutrifft, mit dem er und seinesgleichen jemals vertraut sein können? Wenn er einen solchen Begriff besitzen kann, dann können auch wir diesen Begriff besitzen, der sich demnach auf Eigenschaften des Universums beziehen wird, die unseren Verstandesfähigkeiten unzugänglich sind.

Gesetzt den Fall, Realist der Jüngere spekulierte weiter, es könnte doch andere Wesen geben, die über Fähigkeiten verfügen, die dem Neunjährigen selbst mangeln, und die daher gewisse ihm unzugängliche Aspekte der Wirklichkeit verstehen können — obgleich es diesen höheren Wesen freilich aufgrund des enormen intellektuellen Abstandes nicht möglich wäre, einem primitiveren Wesen ihre Erkenntnisse mitzuteilen. (Ich unterstelle hier eine intellektuelle Distanz, die so groß wäre, daß sich die primitiveren Wesen keinen Ersatzbegriff gewisser Dinge bilden können, mittels dessen sie sich dann etwa auf das Expertenurteil der höheren Wesen bezögen. Denn ein großer Ausschnitt unseres gewohnten Weltbildes ist in diesem Sinne tatsächlich eine Ersatzbeschreibung, gleichsam ein Stellvertreter, der vom Expertenwissen und von der Intelligenz anderer abhängt. Doch der bloße Glaube, daß es etwas geben könnte, das von anderen Wesen verstanden würde, ist noch kein Begriff von etwas, noch nicht einmal ein Ersatzbegriff.) Zugegebenermaßen hängt der Gehalt des Gedankens einer höheren Art des Verstehens vom Gedanken eines zu Verstehenden ab, und die Streitfrage betrifft ja gerade diesen Punkt: Verfügen wir über einen solchen Gedanken? Es scheint mir aber dennoch ein sehr künstliches Manöver zu sein, an dieser Stelle behaupten zu wollen, ein Wesen, das sich in dieser Lage befände, könne etwas nicht glauben, von dem wir wissen, daß es nicht nur sinnvoll wäre, sondern auch der Fall: daß ein anders geartetes Bewußtsein ‹Begriffe› besitzt, die auf die Welt angewandt werden können und wahre Aussagen über die Welt erlauben, die jedoch weder in die Sprache des defizienten Wesens noch in irgendeine andere Sprache übersetzbar sind, die es verstehen könnte. Würde sich ein aus der Gemeinschaft solcher Wesen hervorgegangener neunjähriger Davidson mit seinen Spekulationen denn irren?

Ja, würde denn nicht Davidson selbst sagen, daß sich dieser primitivere Davidson gerade dann irrte, wenn er die Verständlichkeit des Realismus leugnete? Wie wäre eigentlich Davidsons berühmtes Nachsichtigkeitsprinzip auf die Streitfrage zwischen Davidson dem Jüngeren und Realist dem Jüngeren anzuwenden? Würde aus diesem Prinzip nicht folgen müssen, daß Realist der

Jüngere im Recht wäre, da seine Äußerung in eine Aussage übersetzt werden könnte, die auch wir behaupten würden, während die Äußerung Davidson des Jüngeren in nichts übersetzbar wäre, das auch von uns behauptet werden würde? Ich bin mir nicht sicher. Das Problem liegt hier darin, daß der Davidsonsche Begriff der Übersetzung offenbar asymmetrisch ist. Ich könnte einen Satz aus jemandes Sprache in einen Satz meiner Sprache übersetzen, obgleich er meinen Satz nicht in seine Sprache übersetzen kann. Nach Davidson kann ich (soweit ich sehe) sagen, daß Realist der Jüngere recht hat und Davidson der Jüngere unrecht, doch Realist der Jüngere würde mir zu Unrecht zustimmen — worauf ihn Davidson der Jüngere zweifellos hinweisen würde. Aber hierdurch wird Davidsons Doktrin nicht etwa weniger paradox. Und wenn die Konsequenzen dieser Doktrin im Falle unseres Neunjährigen nicht akzeptiert werden können, dann sind sie auch in unserem eigenen Fall nicht akzeptabel.

Dieses Problem erinnert an das im zweiten Abschnitt des Erkenntniskapitels diskutierte Problem der Verständlichkeit des Skeptizismus. Beide Male stellt sich die Frage, wie weit wir mit unserem Gedanken von einer Welt, mit der unserer Bewußtsein nicht in Kontakt treten kann, eigentlich gehen können. Ich möchte an dieser Stelle gegen jede restriktive Theorie dessen, was denkbar ist, folgendes geltend machen: Jeder unserer Begriffe enthält potentiell den Gedanken seines eigenen Komplements — der Klasse genau der Dinge, auf die er nicht zutrifft. Solange man mir nicht positiv gezeigt hat, daß es dieses Komplement nicht geben kann — daß sein Gedanke (wie der Begriff von Dingen, die nicht mit sich selbst identisch sind) einen Widerspruch einschließt —, darf ich auch dann davon ausgehen, daß es sinnvoll ist, wenn ich über die Elemente dieser Klasse nichts anderes zu sagen vermag und niemals mit ihnen in Kontakt gestanden bin.

Damit etwas Wert einer Variablen sein kann, die wir durch Quantoren binden, müssen wir darauf nicht unbedingt mit Namen oder Kennzeichnungen unserer Sprache Bezug nehmen, denn wir verfügen ja bereits über den allgemeinen Begriff ‹alles›, der sowohl all die Dinge umfaßt, die wir benennen oder beschreiben können, als auch all die Dinge, für die uns dies nicht möglich ist. Vor diesem Hintergrund können wir von dem Komplement eines jeden beliebigen Begriffes sprechen, solange man uns nicht gezeigt hat, daß dieses Komplement positiv undenkbar ist. Wir können von ›allen Dingen, die wir nicht beschreiben können‹ ebenso sprechen, wie von ›allen Dingen, die wir uns nicht vorstellen können‹ oder ›allen Dingen, die Menschen sich nicht denken können‹ und schließlich ›allen Dingen, die ein Mensch sich aufgrund konstitutioneller Beschränkungen prinzipiell nicht wird denken können‹. Der Allquantor besitzt keine eingebaute Restriktion seines Umfangs auf Dinge, die wir auf irgendeine andere Art bezeichnen können. Er kann sogar zur Bildung des Gedankens ›aller Dinge, von denen sich kein endliches Bewußtsein jemals einen Begriff machen kann‹, herangezogen werden. Daß wir uns solche Begriffe bilden können, ist sicherlich keine Garantie dafür, daß ihnen auch etwas entspricht. Doch wie die Dinge hier liegen, ist es sehr unwahrscheinlich, daß wir je Grund zu der Annahme haben könnten, diesen Begriffen entspreche nichts.

Wesen, welche die Schranken ihrer eigenen Natur und ihr Eingebundensein in die Welt begreifen, müssen gleichermaßen einsehen, daß die Wirklichkeit

über ihre je eigene begriffliche Reichweite hinausgeht und es daher Begriffe geben kann, die sie unmöglich verstünden. Diese Bedingung wird von einem allgemeinen Realitätsbegriff erfüllt, dem unser tatsächliches Weltbild und alle möglichen Fortsetzungen unserer Weltbeschreibung als Spezialfälle subsumierbar sind. Dieser Begriff scheint mir hinreichend erklärbar durch den Gedanken einer hierarchisch geordneten Menge von Weltbeschreibungen, die bei gewissen weitaus eingeschränkteren Weltauffassungen als der eigenen anhebt, die noch in der eigenen Weltbeschreibung enthalten sind, und bis zu erweiterten Auffassungen reicht, die wiederum die eigene Weltbeschreibung in sich enthalten. Einige dieser erweiterten Weltbeschreibungen sind uns durch mögliche künftige Entdeckungen zugänglich, andere nicht. (Diese Hierarchie könnte im übrigen parallele Weltbeschreibungen enthalten, die sich mit unserer eigenen Weltbeschreibung nicht überschneiden, jedoch gemeinsam mit ihr wiederum in einer erweiterten Weltbeschreibung enthalten wären.) Eben diesen Begriff können wir in unserem Beispiel dem philosophierenden Neunjährigen zuschreiben, und ich behaupte, daß es sich hierbei um keinen anderen Begriff handelt als um unseren allgemeinen Begriff dessen, was es gibt. Es scheint mir so evident zu sein, daß wir über diesen Begriff verfügen, daß jede Theorie des Denkens oder des Bezeichnens, die impliziert, daß wir diesen Begriff nicht besitzen können, aus eben diesem Grunde höchst zweifelhaft wird.

Sind wir unterwegs zu einer objektiveren Auffassung, mit der wir uns in die Welt integrieren und unsere Weltbeziehung zu verstehen beginnen, so machen wir von unserem leistungsfähigsten Verfahren Gebrauch, unsere jeweilige Wirklichkeitsversion zu erweitern und zu vervollständigen. Der allgemeine Begriff der Realität hat aber die Implikation, daß es keine Gewähr für eine Koinzidenz all dessen, was wirklich ist, mit einer Weltbeschreibung geben kann, zu der wir Menschen oder Wesen wie wir gelangen könnten, würden sie die Objektivität bis an ihre Grenze vorantreiben — bis zur Konvergenz aller Weltbeschreibungen, die an jenem mythologischen Endpunkt allen Staunens erreicht wäre, der »Ziel der Forschung« genannt worden ist.

Als Art und Weise des Verstehens sind der Objektivität Grenzen gesetzt, die mit der Tatsache einhergehen, daß sie das Subjektive hinter sich läßt. Solche Grenzen sind ihre inneren Grenzen. Die Objektivität hat jedoch auch äußere Grenzen, die für unterschiedliche Arten erkennender Wesen verschieden ausfallen werden und die nicht von der Natur der Objektivität selbst abhängen, sondern von der Frage, wie weit sie von einem bestimmten Wesen vorangetrieben werden kann. Sie ist nur ‹ein› Verfahren, unser Verständnis der Welt zu erweitern. Nicht nur läßt sie Aspekte der Realität hinter sich, sondern einige Aspekte werden ihr gar nicht erst zugänglich — obgleich auch diese Aspekte im Prinzip in einer stärkeren und umfassenderen Objektivität enthalten sein könnten.

3. Der Skeptizismus Kants und der Reduktionismus Strawsons

Wie im Falle des Erkenntnisproblems, gibt es, wie ich glaube, auch beim Problem des Denkens eine Alternative zum Dilemma von Skeptizismus und Reduktionismus. Beim Erkenntnisproblem taucht, sobald wir darauf

aufmerksam werden, daß Überzeugungen unvermeidlich über unsere Gründe für sie hinausgreifen, der Skeptizismus am Horizont auf. Wollen wir dem Skeptizismus dann entgehen, indem wir uns dieses Abstands entledigen, kann dies am Ende den Reduktionismus nach sich ziehen, falls wir den kognitiven Gehalt unserer Überzeugungen mit den Mitteln einer Begrifflichkeit uminterpretieren, die sich bloß auf unsere Gründe für diese Überzeugungen bezieht.

Beim Problem des Denkens stellt sich nun die Frage nach der Beziehung zwischen unseren Begriffen und der Dimension des Möglichen. Denken erhebt den Anspruch, Tatsachen und Möglichkeiten jenseits seiner darzustellen, und hier ist der Skeptizismus davon überzeugt, daß uns unsere Gedanken allein kein Entscheidungskriterium dafür an die Hand geben, daß sie der wahren Natur der wirklichen und möglichen Realität hinreichend entsprechen, um mit ihr überhaupt in Kontakt treten zu können, — und sei es nur bis zu dem Grade, daß falsche Überzeugungen in bezug auf die Welt möglich werden. Um diesem Skeptizismus zu entgehen, deutet der Reduktionist nun auch die Dimension des Möglichen so um, daß sie zum Bereich dessen wird, was wir Menschen uns zu denken vermögen oder was wir uns prinzipiell einmal werden denken können — was ihm dann (endlich) garantiert, daß unsere Gedanken mit dieser Dimension Kontakt haben können.

Meine Alternative hierzu möchte ich beschreiben, indem ich sie zu zwei sehr gegensätzlichen Positionen in Beziehung setze: Kants Skeptizismus und Strawsons Reduktionismus. (Ich muß nicht ausdrücklich betonen, daß Strawson selbst dieses Epitheton nicht zur Beschreibung seiner Auffassung verwenden würde.) Beide sind insofern aufeinander bezogen, als Strawsons Position aus einer empiristischen Kritik an Kant hervorgegangen ist. Da Strawsons Reduktionismus höchst großzügig ist und vieles ins Reich seiner Möglichkeiten aufnimmt, ist es von Wichtigkeit zu zeigen, was er meiner Meinung nach ausläßt.

Nach Kant können wir uns Dinge immer nur denken, wie sie uns erscheinen und nie, wie sie an sich sind; wie Dinge an sich beschaffen sind, bleibt auf immer und ewig gänzlich außerhalb unserer kognitiven Reichweite: »Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus.«5 Strawson will nun den Kantischen Gegensatz eines Denkens von Dingen, wie sie uns erscheinen, und eines Denkens von Dingen, wie sie an sich sind, zum Verschwinden bringen, indem er den zweiten Gedanken (in seiner Kantischen Fassung) für sinnlos erklärt. Er lehrt, daß es zwar ‹innerhalb› dessen, was Kant als Reich der Erscheinungen begreift, einen Kontrast von Erscheinung und Wirklichkeit gibt, daß es sich dabei im Grunde aber um den Unterschied zwischen der Weise handelt, auf welche die Dinge uns zu einem bestimmten Zeitpunkt und von einem besonderen Standpunkt aus erscheinen, und der Weise,

auf die sie uns infolge einer verbesserten Weltbeschreibung oder fortgesetzter Forschung dereinst einmal erscheinen würden. Die Anwendbarkeit der Unterscheidung hängt, wie er sagt, zum einen von der Identität des Bezugs ab und zum anderen von einer berichtigten Auffassung: die Welt, die mir jetzt auf bestimmte Weise erscheint, könnte mir und anderen, die mir ähnlich sind, aufgrund gewisser Revisionsprozeduren in Zukunft einmal anders erscheinen — auf eine neue Weise, die sich als Korrektur der früheren Beschreibungsart begreifen läßt. Diese Erklärung nimmt nicht den Gedanken von einer beständigen Wirklichkeit in Anspruch, den wir auf etwas außerhalb der Reichweite möglicher menschlicher Begriffe, Daten oder Entdeckungen anwenden können.

Strawson behauptet allerdings nicht, die Realität sei umfangsgleich mit der Klasse genau der Tatsachen, von denen wir uns ‹faktisch› eine Auffassung bilden können. Er sagt vielmehr: »Wenn wir auch das sinnlose Dogma zurückweisen, daß unser Begriffssystem nirgends mit der Wirklichkeit korrespondiert, müssen wir doch nicht das restriktive Dogma akzeptieren, daß die Wirklichkeit in unserem Begriffssystem, wie es tatsächlich ist, schon vollständig begriffen ist. Wir geben schnell zu, daß es Fakten gibt, die wir nicht kennen. Wir müssen aber auch zugeben, daß es ‹Arten› von Tatsachen geben mag, für die wir gegenwärtig ebensowenig eine Konzeption haben, wie unsere menschlichen Vorfahren sie für einige Arten von Tatsachen hatten, die in unserem Begriffssystem zugelassen sind, aber in ihrem nicht zugelassen waren. Wir lernen nicht nur, alte Fragen zu beantworten, sondern lernen auch, neue Fragen zu stellen. Die Idee von Aspekten der Realität, die in Antworten auf Fragen beschrieben würden, die wir noch nicht zu stellen wissen, ist wie die Idee eines Bereichs des Noumenalen, wenn auch nicht im selben drastischen Stil, eine Idee, die die Ansprüche gegenwärtiger menschlicher Erkenntnis und Erfahrung begrenzt, ›mit dem Realen koextensiv‹ zu sein.

Dies scheint die notwendige und nicht sehr weit herausgeschobene Grenze für Sympathie mit der Metaphysik des transzendentalen Idealismus zu sein.«6 Damit bietet er uns, wie ich bereits sagte, eine sehr weit gefaßte Interpretation der Dimension des Möglichen. Doch der Umfang der Realität, soweit sie über das hinausreicht, was wir uns heute denken können, wird immer noch als all das verstanden, was ‹uns› zugänglich wäre, brächten wir es zu neuen Erfahrungen oder Denkweisen und daher zu Begriffen neuer Arten von Individuen, Eigenschaften und Beziehungen, die wir dann auf die Grundlage möglicher Erfahrung anwenden würden. Der implizite Bezug auf uns und unsere Welt bleibt auch dann in Kraft, wenn man sich die Abfolge der Entdeckungen als einen unabschließbaren Prozeß denkt. Hierauf gründet sich auch Strawsons Behauptung, man könne ‹deshalb› nicht sagen, daß wir die Dinge nur kennen, wie sie uns erscheinen oder erscheinen würden, weil der Kontrastgedanke von etwas, das uns niemals erscheinen könnte, sinnlos sei.

Ich möchte mit Strawson insofern übereinstimmen, als ich bestreite, daß wir Dinge ‹nur› so erkennen, wie sie uns erscheinen, doch ich sage mit Kant, daß die Welt der Dinge an sich über die Gesamtheit möglicher Erfahrungen oder menschlicher Begriffe hinausreicht. Unsere Erkenntnis der Erscheinungswelt ist eine partielle Erkenntnis der Welt, wie sie an sich ist, und wir können nicht

einfach die Gesamtheit der Welt mit der Erscheinungswelt gleichsetzen, denn die Welt enthält höchstwahrscheinlich Dinge, die wir Menschen uns nie denken werden noch denken könnten, gleichviel, wie weit wir das menschliche Verstehen, wie Strawson meint, in Richtungen erweitern, die wir uns heute nicht vorstellen können. Die Schwierigkeit ist hier die, unsere Einsicht auf eine Weise vorzutragen, die ‹jede› idealistische Reinterpretation ihres Gehalts ein für allemal verunmöglicht. Realisten ist es schon immer schwer gefallen, etwas so zum Ausdruck zu bringen, daß Idealisten ihm nicht einfach wieder dadurch zustimmen konnten, daß sie ihm ihre eigene Lesart gaben.

Zunächst möchte ich näher erläutern, was mich von Kant trennt.7 Ich schließe mich der prominenten Position an, daß sekundäre Qualitäten nur die Welt, wie sie uns erscheint, charakterisieren, während dies für primäre Qualitäten gerade nicht gilt. Rot zu sein ‹ist› nämlich keine andere Qualität von Objekten als die Eigenschaft, so beschaffen zu sein, daß sie uns unter normalen Bedingungen rot erscheinen würden — eine Eigenschaft, deren Kennzeichnung wesentlich relational ist. Quadratisch zu sein hingegen ist nicht bloß die Eigenschaft, uns quadratisch zu erscheinen, obgleich uns ein Objekt, das quadratisch ist, bekanntlich auch quadratisch erscheinen kann. Daß uns etwas quadratisch erscheint, läßt sich erklären mit Bezug auf die kausale Einwirkung der Eigenschaft des Quadratischseins auf uns, die gewisse Objekte wirklich besitzen, wobei es sich dabei um eine Qualität handelt, die nicht wiederum als Erscheinung des Quadratischseins zu analysieren ist. Die rote Erscheinung roter Objekte läßt sich dagegen nicht auf nichtzirkuläre Weise mit deren Rotsein erklären, da ihr Rotsein ja gerade als Roterscheinen analysiert wird. Um zu erklären, warum uns gewisse Objekte rot erscheinen, haben wir uns aus dem Kreis der Farbqualitäten herauszubegeben.

Die Kantische Position, wonach auch primäre Qualitäten nur die Erscheinungswelt charakterisien, ist davon abhängig, daß wir das gesamte System der wissenschaftlichen Erklärung beobachtbarer Phänomene selbst zu den Erscheinungen hinzurechnen, deren letzte Erklärung sich nicht zirkelfrei auf primäre Qualitäten beziehen kann, da diese primären Qualitäten vielmehr ihrerseits als Erscheinungen erklärt werden müssen. Primäre Qualitäten sind für eine solche Position nichts weiter als Aspekte ‹unseres› Weltbildes, und wenn dieses Weltbild überhaupt eine Erklärung hat, muß sie sich auf etwas beziehen, das außerhalb dieses Bildes liegt und von uns daher nicht dargestellt werden kann — auf eine Welt von ‹Noumena›.

Die Behauptung, dies sei mit Notwendigkeit so, geht aber auf die Weigerung zurück, zweierlei Weise zu unterscheiden, auf welche die menschliche Perspektive in unsere Gedanken Eingang findet: als Form und als Gehalt. Der Gehalt eines Gedankens kann von seiner eigentümlichen Form unabhängig sein — unabhängig etwa von der besonderen Sprache, in der er zum Ausdruck gebracht wird. Sämtliche unserer Gedanken besitzen notwendig eine Form, die sie allererst ‹aus› einer menschlichen Perspektive zugänglich macht, doch dies bedeutet nicht, daß sie insgesamt ‹von› unserer jeweiligen Perspektive oder von der Beziehung handeln müssen, die zwischen der Welt und dieser Perspektive besteht. ‹Wovon› unsere Gedanken handeln, ist ein Sachverhalt, der nicht von ihrer subjektiven Form abhängt, sondern von den Gegenständen, die

im Rahmen jeder Erklärung der Umstände, die diese Gedanken zu wahren Gedanken machen, bezeichnet werden müssen.

Der Gehalt einiger Gedanken geht über jede Form hinaus, die sie im menschlichen Bewußtsein annehmen können. Wären primäre Qualitäten einzig und allein aus der menschlichen Perspektive denkbar, könnte man sich in einer endgültigen Erklärung der Tatsache, daß uns die Welt erscheint, wie sie uns erscheint, freilich nicht auf die primären Qualitäten von Dingen an sich berufen. Doch da primäre Qualitäten ebensogut aus anderen Perspektiven verstanden werden können, die mit der unseren subjektiv nichts gemeinsam haben, ist eine Beschreibung der Welt, die sich auf primäre Qualitäten beruft, nicht bloß relativ auf unsere jeweilige Perspektive bezogen. Sie sind damit nicht lediglich Aspekte der phänomenalen Welt, sondern können im Gegenteil von uns wie auch von ganz andersartigen Wesen zur Erklärung der jeweiligen Erscheinungsweise der Welt in Anspruch genommen werden.

Dies wirft die Frage auf, ob jede mögliche Erklärung unserer Kenntnis primärer Qualitäten, sei diese Kenntnis perzeptiv oder theoretisch, auf die primären Qualitäten von Dingen außer uns Bezug nehmen muß oder ob diese Qualitäten aus der endgültigen Erklärung vielmehr verschwinden, indem sie — als ihrerseits Erscheinungen — ganz und gar vom zu Erklärenden verschluckt werden. Sofern nicht letzteres der Fall ist, ist die Analogie mit sekundären Qualitäten sinnlos. Der bloße Umstand, daß alle Gedanken, die wir über primäre Qualitäten fassen können, in einer Sprache oder in Bildern ausgedrückt werden müssen, die wir verstehen, erledigt die Angelegenheit ebensowenig wie das triviale Faktum, daß jede für uns akzeptable Erklärung immer auch unsere eigene Erklärung sein wird. Man hätte vielmehr zu erklären, inwiefern primäre Qualitäten in der endgültigen Erklärung ihrer eigenen Erscheinungsweise — ob wir nun zu ihr gelangen können oder nicht — keine Rolle mehr spielen würden.

Es besteht jedoch kein Grund zu der Annahme, daß aus unserer Erklärung der Erscheinungsweise primärer Qualitäten von einem bestimmten Punkt an jeder Bezug auf primäre Qualitäten verschwinden wird — wie kompliziert wir die zu erklärende »Erscheinung« auch auffassen. Wir können die Tatsache, daß uns Gegenstände räumlich ausgedehnt erscheinen, nur damit erklären, daß sie ausgedehnt sind. Und wir können die Tatsache, daß uns diese Erklärung die richtige zu sein scheint, wiederum nur dadurch erklären, daß es ausgedehnte Dinge gibt, daß ihre Ausdehnung unsere Wahrnehmung auf bestimmte Weise affiziert und daß das Bestehen einer solchen Kausalbeziehung für die Ergebnisse unserer Untersuchung der Ursachen unserer Wahrnehmungseindrücke von Ausdehnung verantwortlich ist. Und so fort. Gilt jede Erklärung der Erscheinung räumlicher Ausdehnung durch Ausdehnung in der Welt selbst wieder als eine neue, höherstufige Erscheinung von Ausdehnung, muß auch dieser Umstand durch so etwas wie Ausdehnung in der Welt erklärbar sein. Wie weit wir im Kontinuum der »Erscheinungen« von Ausdehnung auch immer hinaufsteigen mögen, wird die Ausdehnung von Dingen an sich uns prinzipiell einen Schritt voraus sein und bei der Erklärung solcher Erscheinungen wieder auftreten.8 Diese Position läßt sich nur durch eine bessere Alternative entkräften. Eine solche Alternative wäre durchaus denkbar — auf irgendeiner Ebene könnte sich das Faktum, daß alle bisherigen Theorien der physikalischen Welt auf räumliche

Ausdehnung Bezug nehmen, vielleicht einmal durch etwas Grundverschiedenes erklären lassen, etwas, das für uns Menschen dann begreiflich oder aber unbegreiflich wäre. Doch Kants Rekurs auf eine mit Sicherheit unbegreifliche noumenale Welt liefert keine solche Erklärung und ist daher auch keine bessere Alternative. Diese Welt ist ihr lediglich ein Platzhalter für irgend etwas jenseits unseres Verständnisses, und wir haben solange keinen Grund, sie zu akzeptieren, wie uns die Unmöglichkeit, Dingen an sich Ausdehnung zuzuschreiben, nicht positiv nachgewiesen werden kann.

Räumen wir aber die Verständlichkeit des Gedankens von Dingen an sich überhaupt ein, welchen Grund könnte es dann geben, zu bestreiten, daß sie räumlich ausgedehnt sein können? Keinen einzigen guten Grund — lediglich ein defektes Berkeleysches Argument: der Schritt nämlich von der Subjektivität der Form zur Subjektivität des Gehalts. Man hätte, mit anderen Worten, zu behaupten, daß primäre Qualitäten deshalb ihrem Wesen nach relativ auf unsere Eigenperspektive bezogen seien, weil ‹wir› den Begriff primärer Qualitäten besitzen, sie mittels ‹unserer› Beobachtungen entdecken und in ‹unseren› Erklärungen von ihnen Gebrauch machen, daß sie aber im Grunde nur auf eine etwas kompliziertere Weise relativ auf unsere Perspektive bezogen seien als sekundäre Qualitäten: sie hingen nicht nur von unserer Wahrnehmungsperspektive ab, sondern von unserer gesamten kognitiven Perspektive. Ich bin sicher, daß jede Verteidigung dieser Position auf eine Petitio principii hinauslaufen würde.

Es ist jedoch wichtig, noch auf wenigstens ein kantianisches Argument für den Zweifel daran hinzuweisen, daß Dinge an sich primäre Qualiäten besitzen, wenn es auch nicht beweisen kann, daß so etwas unmöglich ist. Das Argument lautet: Nehmen wir an, Kants These, primäre Qualitäten seien nur wesentliche Merkmale unseres Weltbildes und wir Menschen könnten uns daher keine Welt ohne primäre Qualitäten denken, wäre tatsächlich wahr. Wohl würde daraus keineswegs folgen, daß sie nicht darüber hinaus auch Eigenschaften der Welt an sich sein könnten, doch müßte geschlossen werden, daß wir Menschen eine Erklärung der Erscheinungsweise primärer Qualitäten, die Dingen in der Welt keinerlei primäre Qualitäten zuschriebe, gar nicht erst verstehen könnten. Und wenn uns jede solche alternative Erklärungsart unverständlich wäre, handelte es sich bei der bloßen Tatsache, daß jede uns mögliche Erklärung auf primäre Qualitäten Bezug nähme, gerade um kein sonderlich brauchbares Indiz dafür, daß es eine grundverschiedene und bessere Erklärungsart nicht gäbe.

Das ist wahr. Auf der anderen Seite gilt jedoch ganz unabhängig von der Frage, wie die Grenzen unseres Weltbildes beschaffen sind (und ob es primäre Qualitäten zu enthalten hätte oder nicht), daß es ohnehin keine Gewähr dafür gibt, daß wir es innerhalb dieser Grenzen zu einer glaubhaften Erklärung der Erscheinungen bringen können. In dem Maße, in dem wir Erfolg haben, haben wir auch Grund zu der Annahme, daß unser Weltbild tatsächlich — so weit es eben reicht — Dinge an sich beschreibt. Zumindest ist dies ‹möglich›. Darüber hinaus besitzt unsere Konzeption der Arten primärer Qualitäten, die es gibt, heute eine beachtliche Flexibilität, die weit über alles hinausgeht, was Kant für denkbar gehalten hätte, und nur diese Flexibilität hat es uns ermöglicht, Theorien über die materielle Welt zu bilden, die sich immer weiter von unserer

unmittelbaren Erfahrung entfernten. Gerade wenn wir mit Kant darin übereinstimmen, den Gedanken einer Welt an sich für sinnvoll zu halten, besteht kein Grund, abzustreiten, daß wir etwas über sie wissen.

Ich gehe nun zu einem anderen Aspekt der Position über, die ich hier vertreten werde: der Behauptung, daß es aller Wahrscheinlichkeit nach Aspekte der Welt gibt, die wir uns gar nicht zu denken vermögen (der Mensch sich nicht zu denken vermag). Sie ergibt sich unmittelbar aus dem bisher Gesagten. Ist unsere Konzeption primärer Qualitäten eine partielle Beschreibung von Dingen an sich, dann ist die Vorhandenheit einer solchen Weltbeschreibung auch eine kausale Folge der Einwirkung dieser Dinge: sie hängt ihrerseits von den Wirkungen solcher Dinge aufeinander und auf uns ab, und zwar wesentlich im Zusammenspiel mit unserer geistigen Tätigkeit. Der Umfang unseres Verständnisses der Welt hängt von der Beziehung zwischen uns und dem übrigen Inventar der Welt ab, das uns von Natur aus auf eine bestimmte Weise erscheint. Mit den Mitteln von Vernunft und geregelter Beobachtung vermögen wir Hypothesen über die objektive Realität zu generieren, die diesen Erscheinungen zugrundeliegt. Doch die Frage, wie umfassend der Ausschnitt dessen ist, was es gibt, der uns durch solche Methoden prinzipiell zugänglich werden kann, verweist auf einen kontingenten Faktor, der von unserer eigenen geistigen Konstitution und von den Hypothesen abhängt, die sie uns ermöglicht. Unsere Möglichkeiten, das, was es gibt, zu verstehen, sind also vielleicht nur partiell, denn auch dort, wo sie gegeben sind, hängen sie nicht allein von der Verfassung von Dingen an sich ab, sondern auch von unserer eigenen konstitutionellen Ausstattung, und die Verfassung der Dinge ist von unserer eigenen Verfassung völlig unabhängig. Ein solches Weltbild enthält uns Menschen zwar als Bestandteile der Welt, die in der Lage sind, ein Stück von ihr objektiv zu erfassen, aber ein wesentlicher Ausschnitt der Welt könnte uns aus konstitutionell bedingten Gründen für immer unzugänglich bleiben. Auch diese Aussage gehört naturgemäß zu ‹unserer› Weltbeschreibung, doch erlaubt dies nicht den Schluß, daß es sich hierbei doch wieder nur um eine höherstufige Beschreibung der Erscheinungswelt handeln kann. Wer das Gegenteil annimmt, muß voraussetzen, daß jede Weltbeschreibung, die einen Besitzer hat, notwendig auch ‹von› der Perspektive ihres Besitzers handeln muß — und damit von der Subjektivität der Form auf die Subjektivität des Gehalts schließen. Gäbe es andersartige intelligente Wesen, deren Perspektiven mit unserer Perspektive inkommensurabel wären, so wäre nicht einzusehen, warum nicht auch diese Wesen begreifen könnten, daß wir auf die erklärte Weise in der Welt enthalten sind.

Ich widerspreche also ganz prinzipiell der Interpretation, die Strawson dem Gedanken unserer Zugehörigkeit zu einer Welt angedeihen läßt, die umfangreicher ist, als wir sie uns zu denken vermögen. Die Dimension des unserem gegenwärtigen Verständnis Unzugänglichen wird mit der Rede von Antworten auf Fragen, die wir noch nicht zu stellen wissen, keineswegs angemessen beschrieben, denn sie könnte auch etwas umfassen, über das sowohl wir als auch Wesen wie wir zu keinem Zeitpunkt überhaupt Fragen stellen könnten.

Ob diese Möglichkeit gegeben ist oder nicht, ist ganz zentral. Ist sie gegeben, setzt sie eine Norm der Unabhängigkeit der Realität vom Geiste, der auch weniger entlegene Gegenstände genügen können. Wir dürfen dann sagen, daß die Realität jener Merkmale von Dingen an sich, die uns tatsächlich zugänglich geworden sind, von unserer Fähigkeit, sie zu entdecken, ebenso unabhängig ist wie die Realität von Gegenständen, die außerhalb unserer — faktischen oder möglichen — begrifflichen Reichweite liegen. Dann wäre die Dimension dessen, was wir erkennen oder worüber wir nachdenken, wenn wir über die Struktur der Materie oder über die materielle Natur des Lichts oder des Schalls reflektieren, eine eigenständige Dimension von Gegenständen, deren Erscheinungsweise, in welcher Form auch immer, kontingent ist und bleibt und deren Vorhandenheit sich nicht bloß als die Existenz von gleichsam dramatis personae in unseren bestmöglichen Theorien verstehen läßt.

4. Transzendente Tatsachen und der Humanismus Wittgensteins

Abschließend möchte ich auf eine der bedeutendsten Quellen des heute vorherrschenden Idealismus zu sprechen kommen, nämlich auf Wittgenstein.9 Seine späteren Ansichten über die Bedingungen des Sinnes sprachlicher Symbole scheinen den Schluß zu erlauben, daß kein Satz Sinn haben könnte, der über die äußeren Grenzen der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Lebens hinauszureichen suchte, da nur infolge einer Gemeinschaft tatsächlicher oder möglicher Anwender von Sprache auch jene Möglichkeit der Übereinstimmung in bezug auf ihre Anwendung gegeben sein könnte, welche Bedingung der Möglichkeit von Regeln und der Unterscheidung einer richtigen von einer unrichtigen Auffassung dieses Sinnes wäre. Offenbar wären damit nicht allein Sprachen ausgeschlossen, die nur von einer einzigen Person verstanden werden könnten, sondern auch jeglicher Gebrauch der Sprache — auch die ganz allgemeine Rede vom Bestehen von Sachverhalten —, der überhaupt von etwas zu handeln versuchte, über das wir uns prinzipiell kein Urteil erlauben könnten.

Wittgenstein nennt uns ebensowenig gesellschaftliche Wahrheitsbedingungen für Aussagen über Regeln oder über Bedeutung, wie er uns aufs Verhalten bezogene Wahrheitsbedingungen für Aussagen über Psychisches anbietet. Die »Kriterien«, von denen Wittgenstein spricht, sind vielmehr Behauptbarkeitsbedingungen — denn Wahrheitsbedingungen wurden in den ‹Philosophischen Untersuchungen› mittlerweile als Vehikel der philosophischen Analyse verabschiedet.10 Dennoch können wir, wenn er recht hat, nur dann sinnvoll sagen, jemand verwende einen bestimmten Begriff richtig oder unrichtig, wenn es auch einen Hintergrund möglicher Übereinstimmung und identifizierbarer Nichtübereinstimmung in bezug auf Urteile gibt, die von diesem Begriff Gebrauch machen. Was folgt aus all dem für meine Behauptung, daß der Existenzbegriff und der Realitätsbegriff in meinem Gedanken, daß es Dinge geben kann, die wir uns prinzipiell nicht denken können, durchaus sinnvoll gebraucht werden können?

Ein Verzweiflungsargument könnte darauf hinweisen, Wittgensteins Thesen über Regeln hätten, auch wenn sie wahr wären, gar nicht die so häufig

unterstellten restriktiven Konsequenzen. Die Möglichkeit der Übereinstimmung in unseren Urteilen sei eine sehr weit gefaßte Bedingung, die auf mehr als nur eine Weise erfüllt sein könne. Sie habe nicht die Implikation — und solle sie nach Wittgenstein auch nicht haben —, daß wir nur verstehen könnten, was sich auch verifizieren oder bestätigen läßt. Dies wäre nur dann der Fall, wenn es sich bei den Urteilen, in bezug auf die wir miteinander übereinstimmen müssen, um spezielle Tatsachenaussagen handeln würde. Das sei aber keine notwendige Bedingung. Im Hinblick auf die Möglichkeit von Aspekten der Welt, die wir uns nicht zu denken vermögen, oder von Bereichsgrenzen dessen, was wirklich ist, die höchstwahrscheinlich mehr in sich beschließen als den Bereich möglicher menschlicher Gedanken, könnte gesagt werden, daß Wittgensteins Bedingungen der Intersubjektivität und der möglichen Übereinstimmung anderweitig erfüllt sein könnten: Übereinstimmung in Urteilen über das, was wir nicht wissen und uns auch nicht denken können, sei ebenso wichtig wie Übereinstimmung in Urteilen über das, was wir wissen und was der Fall ist.

Die Verteidigung meiner Position würde dann folgendermaßen aussehen: Wenn aus einigen der Dinge, die Menschen ganz allgemein zugeben würden, wie selbstverständlich folgt, daß die Dimension dessen, was es gibt und was der Fall ist, über die Dimension dessen hinausreichen kann, was sie selbst oder ihre menschlichen Nachkommen je entdecken, denken oder in einer Fortsetzung der menschlichen Sprache beschreiben könnten, dann läßt dieser Sachverhalt auch alle philosophischen Argumente fragwürdig werden, die zu beweisen suchen, daß diese Rede die Regeln unserer Sprache übertritt. Solche Argumente müßten nämlich Wahrheitsbedingungen in Anspruch nehmen, die wesentlich stärker sind als die von Wittgenstein in Anspruch genommenen Behauptbarkeitsbedingungen. Man könnte sogar sagen, daß Wittgensteins sporadische Anspielungen auf mögliche Lebensformen, die sich auf eine uns unbegreifliche Weise von unserer eigenen Lebensform unterscheiden, eine Geste in die Richtung einer Position gewesen ist, die die Realität des für uns Undenkbaren anerkennt.

Was mich von der Aussichtslosigkeit jeder solchen Vermittlung meiner realistischen Position mit Wittgensteins Bild von der Sprache überzeugt, ist die Tatsache, daß dieselbe Interpretation ein ähnliches Argument gegen einige — wenn auch keineswegs alle — von Wittgensteins eigenen Ergebnissen über das vermeintlich sprachlich Illegitime stützt. Im Kapitel über Erkenntnis sagte ich, daß wir etwa bestimmte Formen des Skeptizismus keineswegs als Übertretungen der Regeln der Sprache ausschließen dürfen, da sie ein wesentlicher Teil des Datenmaterials darüber sind, wie Menschen die Sprache normalerweise verwenden würden: der Urteile — über Nichtwissen, Möglichkeiten, Zweifel —, denen sie unter bestimmten Umständen auf ganz selbstverständliche Weise zustimmen. Handelt es sich hierbei um Irrtümer, werden es jedenfalls keine sprachlichen sein, und die Disposition, solche Irrtümer zu begehen, wäre ein weiterer wichtiger Beleg dafür, wie die Sprache überhaupt arbeitet: was nämlich Tatsachenaussagen und Erkenntnisansprüche bedeuten — und insbesondere, wie ehrgeizig solche Aussagen über ihre Datenbasis hinausgreifen.

Die Position, die ich vertreten möchte, ist mit Wittgensteins Bild von der Beziehung von Sprache und Welt nicht wirklich zu vereinbaren, wenn sich auch

für einige seiner Aussagen über Regeln eine Interpretation finden läßt, die mit ihr kompatibel ist. Seine Reflexionen darüber, wie Denken möglich ist, haben erklärtermaßen die Implikation, daß alle Gedanken, die wir im Hinblick auf eine bewußtseinsunabhängige Realität fassen können, innerhalb der Grenzen des Gefüges der Leistungen sich zu halten hätten, die uns mit einer menschlichen Lebensform vorgegeben wären, und wir daher nie unter Berufung auf einen uneingeschränkt allgemeinen Begriff dessen, was es gibt, das Bestehen von Tatsachen annehmen könnten, die jeder menschlichen Bestätigung oder Übereinstimmung prinzipiell entzogen sind. Wittgenstein ist davon überzeugt, daß wir in die Regionen des Sinnlosen hineingeraten, wenn wir die Sprache allzu weit von diesen Bedingungen zu entfernen suchen. Wir Menschen können uns unsere Welt demnach nicht als Teil eines größeren Universums denken, das auch Dinge enthält, die sich nur aus der Perspektive uns unzugänglicher Lebensformen erschlössen; wir können den Begriff des Glaubens oder auch den Wahrheitsbegriff nicht auf Perspektiven anwenden, die unserer Eigenperspektive prinzipiell unzugänglich sind.

Die ausgesprochen radikale Frage, auf die Wittgensteins Position reagiert — die Frage, wie endliche Wesen die Fähigkeit besitzen, Begriffe und Regeln zu erfassen, die eine ‹Unendlichkeit› potentieller Anwendungen haben —, ist von Kripke eindringlich dargestellt worden, und ich weiß ebensowenig, wie man mit diesem Problem verfahren soll. Wenn Wittgenstein recht hätte, könnte ich mir in keinem Fall einen Gedanken gebildet haben, der Sinn hätte und doch von etwas handelte, das prinzipiell jenseits der Reichweite unseres Bewußtseins läge. Der Glaube, daß es transzendente ›Tatsachen‹ dieser Art gibt, ‹kann› dann in einem menschlichen Leben nicht verwurzelt sein. Doch obgleich ich über keine alternative Theorie verfüge, halte ich es für völlig unmöglich — psychologisch unmöglich — Wittgenstein hier Glauben zu schenken. Irgend etwas kann doch einfach nicht mit rechten Dingen zugehen, wenn Wittgenstein später beispielsweise so weit geht, daran zu zweifeln, daß die Frage, ob in der nicht abbrechenden Entwicklung der Zahl pi die Zahlenfolge 7777 auftritt, auch eine Antwort haben muß.$F11$ Wenn er recht hat, bestimmt ‹nichts› in meinem Bewußtsein die unendlichen Anwendungsmöglichkeiten meiner Begriffe. Wir wenden sie einfach — ohne zu zögern — auf bestimmte Weise an und berichtigen andere, wenn sie nicht dasselbe tun.

Akzeptieren wir dies als letztes Wort, dann ist, wie mir scheint, sogar unser ganzes Denken illusorisch. Haben Gedanken nicht in einem sehr viel stärkeren Sinne als dem eben erwogenen eine unendliche Reichweite, dann ist auch der mundanste dieser Gedanken nicht das, was er zu sein vorgibt. Es ist, als würde ein natürlicher Platonismus jeden Versuch, die Welt anders betrachten zu wollen, wie faulen Zauber aussehen lassen. Wittgensteins Angriff auf transzendente Gedanken hängt von einer Position ab, die so radikal ist, daß sie auch noch die weitaus schwächeren transzendenten Ansprüche selbst des unphilosophischsten unserer Gedanken untergräbt. Ich kann mir gar nicht vorstellen, wie es wäre, so etwas tatsächlich zu glauben und nicht bloß ein Lippenbekenntnis dafür abzugeben.

Ich weiß nicht, wie Denken möglich ist. Doch da ich davon ausgehe, daß es möglich ist, glaube ich auch weiterhin, daß unser allgemeiner Begriff der

Realität, der über alles hinausgreift, was wir Menschen leisten können, um ihn auszufüllen, weder einen sprachlichen noch einen sonstigen Irrtum einschließt. Er gehört ebenso zu unserem gemeinsamen System von Begriffen hinzu wie all die unerkennbaren Details der Vergangenheit, die uns gar nicht als Indizien oder als Verifikationsbasen zur Verfügung stehen können — oder wie die Wahrheitswerte unentscheidbarer Aussagen in der Mathematik. Ganz gleich, ob wir je in die Lage kommen werden oder nicht, uns zu denken — oder gar zu wissen —, wie die Welt zum Beispiel vor dem Urknall ausgesehen hat: der Gedanke, ‹was der Fall war›, hält auch ohne ein solches elaboriertes Beiwerk stand, ja sogar ohne jede Möglichkeit dazu. Der allgemeine Gedanke dessen, was wir uns nie denken könnten, ist lediglich eine andere Ausprägung ebendieser Erweiterung.

Der Realismus ist vor allem dann am zwingendsten, wenn wir uns genötigt sehen, die Realität von etwas einzuräumen, das von uns nicht restlos beschrieben oder erkannt werden kann, da es unserer Sprache, unseren Beweisverfahren, unseren Daten oder unserem empirischen Verständnis entzogen bleibt. ‹Irgend etwas› muß ganz einfach in bezug auf ein Auftreten oder Nichtauftreten der 7er in der Entwicklung von pi der Fall sein, wenn wir es auch nicht belegen können; und ebenso muß es sich ‹irgendwie› anfühlen, eine Fledermaus zu sein, wenn wir es uns auch nie angemessen werden vorstellen können. Akzeptieren wir dieses Faktum jedoch erst einmal in solchen Fällen, wird der Realismus auch in den Fällen, die wir tatsächlich verstehen ‹können›, zu einer möglichen Position.

Wenngleich Zustimmung, Kritik und Rechtfertigung unverzichtbare Mittel sind, überhaupt zu einer objektiven Weltbeschreibung zu gelangen, weist das Ideal der Objektivität jederzeit über bloße intersubjektive Übereinstimmung hinaus. Die Sprache, über die wir kraft einer vorgegebenen Übereinstimmung in unseren Reaktionen allererst verfügen können, erlaubt uns den Zugriff über diese Reaktionen hinaus auf die Welt selbst. Nahezu jedermann würde mir darin zustimmen, daß sie es uns daher auch dann ermöglicht, wahr oder falsch zu urteilen, daß es heute vor genau fünfzigtausend Jahren am Gibraltarfelsen geregnet hat, wenn in bezug auf die Anwendung des Ausdrucks auf einen solchen Fall keine Übereinstimmung dieser Art möglich ist. Meine Position stellt sich einfach als radikale Erweiterung dieses geradlinigen Antiverifikationismus ein, und ich sehe nicht, mit welchen Argumenten Wittgenstein hier zwischen legitimen und illegitimen Erweiterungen über die Bereichsgrenzen faktischer Übereinstimmung in unseren Urteilen hinaus eine Demarkationslinie ziehen kann. Die Sprache weist mit dem Begriff des Regens ebenso über sich hinaus wie mit dem Begriff dessen, was es gibt, obwohl wir das, worauf sie verweist, natürlich immer nur mit den Mitteln der Sprache oder anderer Darstellungsformen bezeichnen können.

Jede Weltbeschreibung muß das Eingeständnis ihrer eigenen Unvollständigkeit einschließen: zumindest jedoch muß sie die Realität von Dingen und Ereignissen einräumen, über die wir jetzt noch nichts wissen können. Die Frage ist dann nur, wie weit die Welt unserer jeweiligen Auffassung nach über unsere tatsächliche Weltbeschreibung hinausgehen kann. Und ich behaupte, daß sie nicht nur etwas enthalten kann, das wir noch nicht

kennen und uns noch nicht einmal vorstellen können, sondern auch Bereiche, die wir Menschen uns zu keinem Zeitpunkt je denken könnten — und daß ein solches Eingeständnis der Wahrscheinlichkeit ihrer eigenen Schranken in unsere Wirklichkeitsversion geradezu eingebaut sein muß. Hieraus ergibt sich ein sehr starker Antihumanismus: die Welt ist keineswegs nur unsere Welt — noch nicht einmal der Möglichkeit nach. Sie könnte uns infolge unserer eigenen Natur teilweise oder weitgehend unbegreiflich sein, und damit gerade nicht bloß aufgrund der Tatsache, daß es uns an der Zeit oder an den technischen Fähigkeiten mangeln wird, die nötig wären, um zu einem vollen Verständnis der Welt zu gelangen.

Manche werden hierin ein ganz extremes Beispiel für die Gefahr sehen, daß eine objektive Weltauffassung über ihr eigenes Ziel hinaus schießen kann. Denn wir gestehen einer Perspektive, die so weit außerhalb angesiedelt ist, daß wir sie noch nicht einmal direkt einnehmen können und uns vielmehr eine sekundäre Auffassung von ihr bilden müssen — als etwas, das uns entzogen bleibt, das aber möglichen anderen Wesen zugänglich wäre, die uns aus der Außenperspektive beobachten könnten —, Priorität gegenüber einer Perspektive zu, die unser Leben und unsere Sprache von innen her einfängt. Doch in Wahrheit ist mein Rekurs auf eine Außenansicht hier unwesentlich: Er ist nur eine Eselsbrücke, die den Gedanken einer Welt, in der wir enthalten sind, lebhafter hervortreten lassen soll. Diese Welt hängt weder von der Beschreibung ab, die wir von ihr besitzen, noch von irgendeiner anderen Weltbeschreibung: Die Abhängigkeitsbeziehung verläuft vielmehr in umgekehrter Richtung. Wenn wir auch die Sprache verwenden müssen, um von der Welt und unserer Weltbeziehung zu sprechen, und wenn es auch Bedingungen der Übereinstimmung sind, die uns solche Rede ermöglichen, macht der Bereich möglicher Übereinstimmung allemal nur einen sehr eingeschränkten Ausschnitt der Welt aus.

Vielleicht gibt es durchaus Regionen unseres Diskurses, in denen bereits mit dem Sprachspiel selbst und den gemeinsamen Reaktionen, von denen es abhängt, der endgültige feste Grund erreicht ist, und es weder einen echten Bezug auf eine Welt außerhalb unserer Reaktionen gibt noch Objektivität jenseits solcher Übereinstimmung in den Reaktionen. Dieses Problem tritt in der Ethik und der Ästhetik tatsächlich auf, und hier kann man sich wirklich darüber streiten, wo die Demarkationslinie zwischen einer realistischen Deutung und bloßer Intersubjektivität ohne jeden externen Bezug zu verlaufen hätte. Doch auch dann wird noch, wie mir scheint, ein ganz erheblicher Teil unseres Sprechens und Denkens übrig bleiben, der in einem starken Sinne »realistisch« interpretiert werden muß.

Wittgenstein weist uns darauf hin$F12$, daß zwischen den Bedingungen von Bedeutung und den Bedingungen des Messens eine Parallele besteht. Wir könnten nicht mit einem Thermometer Temperatur messen, wenn es keinerlei Konstanz in den Meßergebnissen gäbe. Das heißt aber nicht, daß Temperatur nichts anderes ist als ein Phänomen der Übereinstimmung von Thermometermessungen. Temperatur hätte es auch gegeben, wenn es keine Thermometer gegeben hätte, und die faktische Übereinstimmung von Thermometern miteinander läßt sich durch eine gleichbleibende Einwirkung der

Temperatur auf solche Thermometer auch erklären. Führen wir dieses Beispiel an, so machen wir vom Begriff der Temperatur Gebrauch, also von einem Begriff, den wir wiederum nur besitzen, da wir Temperatur messen können. Doch damit wird unsere Erklärung ebensowenig zirkulär, wie es eine zirkuläre Angelegenheit ist, eine Vorlesung über die Funktion der Larynx zu halten. Die Inanspruchnahme von etwas, das man zu erklären sucht, ist mitnichten eine Erklärung dieses Etwas durch sich selbst.

Wenden wir die Sprache an, gleichen wir ein wenig Meßinstrumenten, die auf bestimmte Aspekte der Welt gleichförmig reagieren können und daher in der Lage sind, von ihnen zu sprechen. Diese Reaktionen lassen sich ohne jede Zirkularität durch die Ereignisse erklären, von denen sie bewirkt werden, wobei wir dabei von Begriffen Gebrauch machen, deren Besitz uns diese Reaktionen allererst ermöglichen. Wie uns unsere Begriffe die Einsicht erlauben, daß diese Dinge auch da wären, wenn es die Reaktionen nicht gäbe, die es uns ermöglichen, von ihnen zu sprechen, so behaupte ich nun, daß uns unsere Begriffe die Einsicht erlauben, daß es Dinge gibt, mit denen wir Menschen bisher noch nicht in Kontakt gelangen konnten, und daß es außerdem noch Dinge geben kann (ja, beinahe mit Sicherheit gibt), mit denen Wesen wie wir nie in Kontakt treten können, da sie nie die dafür nötigen Reaktionen und Begriffe ausbilden könnten. Ich sehe nicht, inwiefern eine solche Annahme die Bedingungen sinnvollen Denkens verletzen sollte.

Wer dies in Abrede stellt, der zeigt damit, daß es ihm vor allem an Demut gebricht, wie sehr er seine Meinung auch auf eine Theorie des Existenzbegriffs oder des Wahrheitsbegriffs gründen mag. Der philosophische Idealismus — die Position, daß das, was im weitesten Sinne des Wortes existiert, schlechthin zu identifizieren ist mit dem, was wir uns im weitesten Sinne des Wortes zu denken vermögen — ist nichts weiter als der Versuch, sich das Universum auf das eigene Format zurechtzuschneidern.

VII FREIHEIT

1. Zwei Probleme

Ich komme nun zu der Frage nach der Beziehung zwischen Objektivität und Handeln. Dies wird uns am Ende auf das Gebiet der Ethik führen, doch zunächst will ich über Freiheit sprechen.

Betrachten wir eine Handlung unter einem objektiven oder externen Gesichtspunkt, geschieht etwas Eigenartiges. Einige ihrer wichtigsten Eigenschaften scheinen sich vor dem objektiven Blick zu verflüchtigen. Handlungen scheinen nun nicht mehr individuellen Subjekten als ihren Urhebern zurechenbar zu sein, sondern werden zu Komponenten des Flusses der Ereignisse in der Welt, von welcher der Handelnde ein Teil ist. Am leichtsten läßt sich dieser Effekt erzeugen, indem man an die Möglichkeit denkt, daß alle Handlungen von vornherein kausal festgelegt sind. Aber er läßt sich nicht nur

auf solche Weise hervorrufen. Der springende Punkt ist vielmehr, daß das Problem entsteht, sobald unsere Perspektive Personen und ihre Wirkungen als Bestandteile der Ordnung der Natur einfängt, sei diese nun kausal determiniert oder nicht. Treibt man diese Auffassung nämlich konsequent voran, stellt sich das Bewußtsein ein, daß wir überhaupt nicht handeln, daß wir hilflos und nicht für das verantwortlich sind, was wir tun. Gegen diesen Gedanken empört sich freilich die Innenperspektive des Handelnden, und es stellt sich dann die Frage, ob sie sich gegen die Entkräftung behaupten kann, die ihr durch eine naturalistische Weltbeschreibung beigebracht zu werden droht.

Im Grunde sind es drei Probleme, die der objektive Standpunkt für das Handeln mit sich bringt, von denen ich aber nur zwei aufgreifen will. Beide haben im besonderen mit Freiheit zu tun. Das erste Problem hingegen, das ich hier einfach nur beschreiben und dann zu den Akten legen werde, ist die allgemeine metaphysische Frage nach der Natur des Handelns. Es gehört in die philosophische Psychologie. Die Frage »Was ist das Handeln?« umfaßt weitaus mehr als das Problem der Willensfreiheit, denn sie betrifft beispielsweise auch das Wirken einer Spinne und all die peripheren, unbewußten oder subintentionalen Bewegungen, die Menschen im Zuge einer überlegteren Tätigkeit vollführen.1 Sie bezieht jede Tätigkeit ein, die eben nicht unwillkürlich erfolgt. Diese Frage hängt mit unserem Thema zusammen, da sich ‹mein Vollzug› einer Handlung — oder der Vollzug einer Handlung durch jemand anderen — zu verflüchtigen scheint, wenn wir die Welt objektiv auffassen. Es scheint in einer Welt neuronaler Impulse, chemischer Reaktionen und der Bewegungen von Muskeln und Knochen für Handeln keinen Platz mehr zu geben. Selbst wenn wir Empfindungen, Wahrnehmungen und Gefühle hinzufügen, erhalten wir kein Wirken oder Tun — sondern lediglich ein Geschehen.

Entsprechend meinen bisherigen Ausführungen zur philosophischen Psychologie scheint mir die einzige Lösung darin zu bestehen, Handeln als eine elementare psychische oder, genauer, als eine elementare psychophysische Kategorie aufzufassen — als ‹weder› auf physikalische ‹noch› auf andere mentale Begriffe reduzierbar. Brian O'Shaughnessys erschöpfender Verteidigung dieser Position habe ich nichts hinzuzusetzen. Das Handeln hat wie andere psychische Phänomene seinen eigenen irreduziblen Innenaspekt: es liegt eine charakteristische psychische Asymmetrie vor zwischen meiner Wahrnehmung meiner eigenen Handlungen und meiner Wahrnehmung der Handlungen anderer. Doch ist mein Wirken nichts anderes, das hier erst noch hinzuzukommen hätte, weder allein noch in Verbindung mit einer körperlichen Bewegung: es ist keine Empfindung, kein Gefühl, keine Meinung, keine Absicht, kein Wunsch. Solange wir unsere Begriffspalette auf solche Dinge und materielle Ereignisse beschränken, wird es kein Handeln in unserem Bild von der Welt geben.

Aber selbst wenn wir Handeln als etwas Irreduzibles zur Welt hinzufügen, indem wir Subjekte von Erfahrung zusätzlich (und nach O'Shaughnessy gezwungenermaßen) zu Subjekten von Handeln machen, bleibt uns noch das Problem des ‹freien› Handelns. Wir können nämlich handeln, ohne frei zu sein, und wir können die Freiheit anderer anzweifeln, ohne in Zweifel zu ziehen, daß

sie handeln. Was unser Gefühl untergräbt, frei zu sein, untergräbt nicht automatisch auch unser Wirken.2 Ich will das allgemeine Problem des Handelns im folgenden beiseite lassen und einfach voraussetzen, daß es so etwas wie Handeln gibt.

Objektivität bedroht die üblichen Annahmen über menschliche Freiheit auf zweierlei Art, und diese beiden Aspekte des Problems der Willensfreiheit werde ich diskutieren. Den einen bezeichne ich als das ‹Problem der Autonomie›, den anderen als das ‹Problem der Verantwortlichkeit›: das erste Problem stellt sich ursprünglich als ein Problem in bezug auf unsere eigene Freiheit, das zweite als ein Problem in bezug auf die Freiheit anderer.3 Jede objektive Auffassung von Handlungen als (determinierten oder nicht determinierten) Ereignissen in der Ordnung der Natur erzeugt ein Bewußtsein des Unvermögens und der Vergeblichkeit angesichts dessen, was wir tun. Es untergräbt gleichermaßen bestimmte elementare Einstellungen gegenüber anderen — all jene Reaktionsweisen4 nämlich, die davon abhängig sind, daß wir einem anderen Verantwortlichkeit zuschreiben. Es ist der zweite Effekt, den man gewohntermaßen als das Problem der Willensfreiheit bezeichnet. Doch die Bedrohung der Auffassung, die wir von unseren eigenen Handlungen haben — das Gefühl, daß uns das Universum wie winziges Treibgut mit sich fortreißt —, ist genauso wichtig und dieses Titels ebenso würdig. Beide Aspekte hängen zusammen. Denn dieselbe externe Auffassung, die meine eigene Autonomie bedroht, bedroht schließlich mein Gefühl für die Autonomie anderer, und das wiederum macht diese dann zu Gegenständen, denen gegenüber es unangemessen scheint, ihnen mit Bewunderung oder Verachtung, Groll oder Dankbarkeit, Tadel oder Lob zu begegnen. Das Problem der Willensfreiheit ist, wie andere Grundprobleme der Philosophie, nicht in erster Linie ein Problem, das die Sprache betrifft. Es geht nicht darum, was wir ‹sagen› sollen über Handeln oder über Verantwortlichkeit oder über das, was jemand hätte tun oder nicht hätte tun können, und so fort. Es handelt sich vielmehr um eine Verwirrung unserer Gefühle und Einstellungen — um einen Verlust des Vertrauens, der Selbstgewißheit, des Gleichgewichts. Wie das Grundproblem der Erkenntnistheorie nicht darin besteht, ob man von uns ‹sagen› kann, daß wir überhaupt etwas wissen, sondern vielmehr im Verlust des Glaubens und im Hereinbrechen des Zweifels, so besteht das Problem der Willensfreiheit in einer Erosion unserer interpersonellen Einstellungen und unseres Bewußtseins der Autonomie. Fragen danach, was wir über Handeln und Verantwortlichkeit sagen sollen, dienen nur dazu, diesen Gefühlen nachträglich Ausdruck zu verleihen — Gefühlen des Unvermögens, der verlorenen Balance und des affektiven Abgeschnittenseins von anderen Menschen. Wird man durch die Hypothese des Determinismus mit dem Problem der Willensfreiheit konfrontiert, stellen sich diese wohlbekannten Formen des Unbehagens wie von selbst ein. Wir sind verunsichert und zugleich ambivalent, da die entfesselten Einstellungen nicht verschwinden wollen: sie drängen sich (ungeachtet dessen, daß sie nunmehr ihren Halt verloren haben) auch weiterhin ins Bewußtsein. Eine ‹philosophische› Behandlung des Problems hat sich dieser Wirrnis des Geistes zuzuwenden und nicht bloß ihrem verbalen Ausdruck.

Jedesmal, wenn ich über das Problem der Willensfreiheit nachdenke, ändere ich meine Meinung darüber. Deshalb kann ich noch nicht einmal mit ermäßigter

Überzeugung eine positive These anbieten. Gegenwärtig glaube ich, daß keine einzige der bisher vorgelegten Positionen etwas beschrieben hat, das als Lösung in Frage kommen kann. Wir haben es hier nicht mit einem Fall zu tun, für den es verschiedene Lösungsmöglichkeiten gibt und wir nur nicht wissen, welche die richtige ist. Vielmehr ist in der gesamten ausgedehnten öffentlichen Diskussion dieses Themas (soweit ich sehe) noch von niemandem ein glaubhafter Lösungsvorschlag gemacht worden.

Wie ich im folgenden zu erklären versuche, besteht die Schwierigkeit darin, daß wir wohl mit Leichtigkeit den Effekt der Verunsicherung hervorrufen können, indem wir einen externen Standpunkt im Hinblick auf unsere eigenen Handlungen und die Handlungen anderer einnehmen, daß es jedoch unmöglich ist, eine kohärente Erklärung der ‹Innen›perspektive des Handelns zu geben, die das Ziel dieser Bedrohung ist. Versuchen wir die Überzeugungen zu erklären, die von der Auffassung einer Handlung als ein — determiniertes oder nicht determiniertes — innerweltliches Ereignis, wie es wirklich scheint, untergraben werden, gelangen wir zu einem Ergebnis, das entweder unverständlich ist oder offensichtlich unangemessen.

Dies legt natürlich den Gedanken nahe, daß die Bedrohung gar nicht wirklich statthat und eine Erklärung der Freiheit gegeben werden kann, die mit der objektiven Auffassung verträglich ist — und vielleicht sogar mit dem Determinismus. Doch das scheint mir nicht richtig zu sein. Keine dieser Theorien vermag das Gefühl zu beschwichtigen, daß der Handelnde, wenn er nur von weit genug außerhalb gesehen wird, hilflos und nicht verantwortlich ist. Kompatibilistische Erklärungen der Freiheit neigen dazu, noch um einiges unplausibler auszufallen als indeterministische Freiheitstheorien. Ebensowenig können wir aber unser unanalysiertes Bewußtsein der Autonomie oder der Verantwortlichkeit so einfach zum Verschwinden bringen. Es ist ein Gefühl, das wir nicht loswerden können, weder bei uns selbst noch im Hinblick auf andere. Wir sind anscheinend dazu verdammt, uns etwas herbeizuwünschen, das es gar nicht geben kann.

2. Autonomie

Als erstes wenden wir uns dem Problem der Autonomie zu. Wie entsteht es? Als Handelnde nehmen wir grundsätzlich die Innenperspektive ein, jene interne Betrachtungsweise, die wir allerdings gleichermaßen im Falle der Handlungen anderer einnehmen können, wenn mir mitfühlen oder mitleiden. Distanzieren wir uns dann aber von unserem persönlichen Blickwinkel und betrachten unsere Handlungen und die Handlungen anderer von außerhalb, schlicht als Komponenten des Ereignisverlaufes in einer Welt, in der wir wie andere Geschöpfe und Gegenstände enthalten sind, beginnt es so auszusehen, als würden wir in Wirklichkeit zu diesem Verlauf niemals unseren eigenen Beitrag leisten. Aus der immanenten Perspektive heraus scheinen uns beim Handeln alternative Möglichkeiten offen zu stehen: nach links oder nach rechts abzubiegen, dieses oder jenes Menü zu bestellen, diesen oder jenen Kandidaten zu wählen — und was wir tun, verwirklicht jeweils eine dieser Möglichkeiten. Entsprechendes gilt, wenn wir die Handlungen anderer aus der Innenperspektive

betrachten. Aus einer Außenperspektive dagegen sieht alles ganz anders aus. In diese Perspektive finden nicht nur die Umstände der Handlung, wie sie sich für den Handelnden darstellen, Eingang, sondern auch die Bedingungen und Einflüsse, die hinter seinem Wirken stehen, die Persönlichkeit des Handelnden selbst inbegriffen. Zwar können wir beim Handeln diese Perspektive uns selbst gegenüber nicht ohne Rest einnehmen, es ist jedoch offensichtlich denkbar, daß nach Maßgabe dieses äußerlichen Standpunktes, könnten wir ihn uns zu eigen machen, viele der Alternativen, die aus der immanenten Perspektive offen zu sein scheinen, in Wahrheit gar keine offenen Möglichkeiten sind. Und selbst wenn einige von ihnen auch im Rahmen einer vollständigen Beschreibung der Verfassung des Handelnden und der Umstände der Handlung noch offen stünden, wäre immer noch nicht ausgemacht, inwiefern es dieser Umstand eigentlich dem Handelnden — der Person, um deren Tat es geht — ermöglichen würde, doch noch das Seine zu dem Ergebnis beizutragen, eine Leistung, die er als Urheber und nicht lediglich als Schauplatz des Ergebnisses erbringen würde. Denn wenn diese Möglichkeiten auch im Lichte der ‹Gesamtheit› der über ihn möglichen Informationen noch offenstehen, was hat ‹er› dann noch mit dem Ergebnis zu tun?

Aus einer Außenperspektive betrachtet scheint der Handelnde und alles, was auf ihn zutrifft, von den Umständen der Handlung aufgesogen worden zu sein; es bleibt nichts mehr übrig, das in diese Umstände eingreifen könnte. Und dies ist der Fall, ob wir uns die Beziehung zwischen der Handlung und ihren Antezedenzien nun als eine deterministische denken oder nicht. Beide Male treten wir der Welt nicht mehr entgegen, sondern werden statt dessen zu einem ihrer Bestandteile; wir selbst und unser Leben werden als Ergebnis und Manifestation der Welt im ganzen aufgefaßt. Alles, was ich tue oder was ein anderer tut, ist ein Stück eines größeren Ereignisverlaufes, den niemand vollzieht, der vielmehr — mit oder ohne Erklärung — geschieht. Alles, was ich tue, ist ein Stück von etwas, das ich nicht tue, da ja auch ich ein Teil der Welt unter anderen Teilen der Welt bin. Wir können dieses externe Weltbild zwar durch eine Beschreibung der biologischen, psychologischen und soziologischen Faktoren immer weiter vervollständigen, die für die Entstehung unserer selbst und anderer Handlungssubjekte verantwortlich waren, doch muß es nicht vollständig sein, um eine Bedrohung darzustellen. Es reicht durchaus hin, sich einen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Bildes zu machen. Wenn es von uns auch nicht erreicht werden kann, ein Beobachter, der sich im buchstäblichen Sinne außer uns befände, könnte zu ihm gelangen.

Warum ist das bedrohlich, und was wird eigentlich bedroht? Warum geben wir uns nicht damit zufrieden, die Innenansicht des Handelns als eine Art getrübten subjektiven Scheins zu begreifen, der, wie es nicht anders sein kann, unserer unvollständigen Kenntnis der Umstände geschuldet ist? Die Alternativen sind ja immer nur bezogen auf unser Wissen Alternativen, und unsere Entscheidungen die Wirkung von Einflüssen, die uns nur teilweise bewußt werden; die Außenansicht würde uns demgegenüber eine vollständigere und der Innenansicht überlegene Auffassung vermitteln. Schließlich akzeptieren wir auch in anderen Bereichen eine entsprechende Subordination des subjektiven Scheins unter die objektive Realität.

Wir können sie hier deshalb nicht akzeptieren — zumindest nicht als allgemeine Lösung —, weil Handeln zu ehrgeizig ist. Wir beanspruchen mit einigen unserer Handlungen eine Autonomie, die nicht nur subjektiver Schein ist — keine bloße Unkenntnis ihrer Quellen —, und auf ebensolche Weise betrachten wir auch andere Wesen, die so sind wie wir. Unser Bewußtsein, die Urheber unserer Handlungen zu sein, ist nicht bloß ein Gefühl, sondern eine Überzeugung, und wir könnten es uns niemals als Schein denken, ohne es bereits samt und sonders preisgegeben zu haben. Um welche Überzeugung geht es jedoch hierbei?

Ich äußerte bereits den Verdacht, daß es sich keineswegs um eine verständliche Überzeugung handelt; doch das muß erst noch gezeigt werden. Was ich nun sagen werde, ist zwar hochkontrovers, man lasse mich jedoch einmal darlegen, wie mir unsere gewohnte Auffassung der Autonomie auszusehen scheint. Sie stellt sich uns ursprünglich als die Überzeugung dar, daß die vorgegebenen Umstände, den psychischen Apparat des Handelnden eingeschlossen, gleichwohl einiges von dem, was wir tun, noch nicht festlegen: es wird einzig und allein durch unsere Entscheidungen festgelegt, die dann wohl ihrerseits mit Bezug auf unsere Motivation erklärt werden können, die jedoch auf gar keinen Fall kausal vorherbestimmt sind. Obgleich viele der äußeren und inneren Bedingungen dieser Entscheidungen von der Welt festgelegt worden sind und damit nicht meiner Kontrolle unterliegen, ist anläßlich einer Handlung für mich typischerweise immer ein Spektrum offener Möglichkeiten gegeben; und wenn ich durch mein Wirken schließlich eine dieser Möglichkeiten verwirkliche, ist die intentionale Erklärung meiner Handlung gleichzeitig auch ihre endgültige Erklärung (hat man erst einmal die zugrundeliegenden Umstände einbezogen, die das Spektrum der Möglichkeiten definieren) — und diese intentionale Erklärung ist nicht anders als mit Bezug auf meine Eigenperspektive verständlich. Mein Grund für die Handlung ist der ‹alleinige› Grund dafür, warum sie erfolgt, und eine weitere Erklärung ist weder notwendig noch möglich. (Und wenn ich etwas aus keinem besonderen Grund tue, haben wir es mit einem Grenzfall einer Erklärung zu tun.) Die objektive Perspektive nun scheint diese Autonomie vom Tisch zu wischen, da sie nur eine einzige Erklärungsart für ein Geschehen kennt — seine kausale Erklärung — und da sie das Fehlen einer kausalen Erklärung mit dem Fehlen jeglicher Erklärung gleichsetzt. Sie mag zwar in der Lage sein, auch kausale Erklärungen anzuerkennen, die wesentlich probabilistisch sind, doch ihrem grundlegenden Ansatz nach muß jede Erklärung eines Vorkommnisses oder des Bereiches der Möglichkeiten, in den es fällt, zeigen, daß es mit Notwendigkeit aus den zuvor gegebenen Umständen und Ereignissen hervorgegangen ist. (Über die wichtige Frage, wie wir denn diesen Notwendigkeitsgedanken zu interpretieren haben, möchte ich an dieser Stelle nichts sagen.) Soweit eine solche Notwendigkeit nicht gegeben ist, bleibt das Vorkommnis unerklärt. Ein objektives Weltbild hat keinen Platz für Erklärungen, die nicht kausal wären. Jede Verteidigung der Freiheit hingegen ist darauf angewiesen, daß eine andere Erklärungsmöglichkeit eingeräumt wird, und zwar immer eine solche, die wesentlich mit der Perspektive des Wirkenden zu tun hat.

Obgleich mir nicht jedermann zustimmen wird, glaube ich, daß wir wirklich über eine solche Idee der Autonomie verfügen. Nicht wenige Philosophen haben

Varianten dieser Position geradezu als ‹die› Wahrheit über unsere Freiheit verteidigt, zum Beispiel Austin Farrer, Elizabeth Anscombe und David Wiggins. (Die metaphysischen Theorien einer sogenannten »Kausalität des Wirkenden« oder »Urheberkausalität« von Roderick Chisholm und Richard Taylor sind hiervon verschieden, da sie die Autonomie nur in die objektive kausale Ordnung hineinzuzwingen versuchen, indem sie dem Mysterium lediglich ein Namensschild umhängen.) Doch für welche Version man sich auch immer entscheidet, gerät man in die Schwierigkeit, daß sie wohl eine zutreffende Oberflächenbeschreibung unseres präreflexiven Autonomiebewußtseins geben mag, daß dieses Gefühl sich jedoch bei näherem Hinsehen verflüchtigt. In Wirklichkeit wird die Handlung durch die alternative Erklärungsart nämlich gar nicht erklärt.

Unser intuitiver Autonomiegedanke besitzt widerstreitende Komponenten, die zur Folge haben, daß er sowohl erklärt als auch nicht erklärt, warum eine Handlung erfolgt. Eine freie Handlung sollte durch vorangegangene Umstände nicht immer schon von vornherein determiniert sein, und sie sollte sich schlechterdings nur auf eine intentionale Weise, durch rechtfertigende Gründe und Zwecke, vollständig erklären lassen. Fällt jemand eine autonome Entscheidung, etwa ob er eine bestimmte Stelle annehmen soll, und gibt es für beide Entscheidungsmöglichkeiten Gründe, sollten wir seine Handlungsweise also durch die Angabe seiner Gründe für seinen Entschluß auch erklären können. Doch hätte er die Stelle nicht angenommen, so hätten wir seine Ablehnung gleichermaßen durch die Angabe der Gründe für die zweite Möglichkeit erklären können — und er hätte die Stelle aus diesen anderen Gründen tatsächlich ablehnen können: hierin besteht im wesentlichen sein Anspruch auf Autonomie. Er wäre auch dann statthaft, wenn eine der beiden Entscheidungen sehr viel weniger rational wäre als die andere. Auch schlechte Gründe sind Gründe.5 Eine intentionale Erklärung, wenn es dergleichen denn gibt, vermag jede der beiden Entscheidungen durch Nennung der entsprechenden Gründe zu erklären, da beide Entscheidungen verständlich wären, falls sie getroffen würden. Doch eben deshalb kann sie prinzipiell nicht erklären, warum der Betreffende aus dem einen Grund die Stelle angenommen und sie nicht aus dem anderen Grund abgelehnt hat. Sie kann nicht mit Bezug auf die Verständlichkeit erklären, warum einer von zwei verständlichen Handlungsverläufen, die beide gleichermaßen möglich waren, eingetreten ist. Und auch dort, wo ihr dies im Rückgang auf weitere Gründe gelingt, wird man an einen Punkt kommen, an dem die Erklärung versagt. Man sagt etwa, daß der Charakter und die Werte einer Person sich in den Entscheidungen äußern, die sie unter solchen Umständen trifft, doch wenn es sich hierbei wirklich um unabhängige Bedingungen handeln soll, muß auch für sie eine Erklärung möglich oder unmöglich sein.

Wenn für Autonomie notwendig ist, daß die elementare Komponente der Entscheidung in einer Weise erklärt werden muß, die nicht auf etwas außerhalb der Perspektive des Wirkenden hinausweist (sehen wir einmal von der Erklärung der Situation ab, die ihn allererst vor die Wahl stellt), müssen intentionale Erklärungen schlicht und einfach an ihr Ende gelangen, sobald sie alle verfügbaren Gründe angegeben haben, und nichts kann mehr dort ansetzen, wo sie enden. Das bedeutet aber offenbar, daß eine autonome intentionale Erklärung

gerade das nicht erklären kann, was sie erklären soll, nämlich ‹warum ich das getan habe, was ich tat, statt mich für die Alternative zu entschließen, die mir angeblich kausal freistand›. Die Erklärung sagt, daß ich es aus bestimmten Gründen getan habe, doch sie erklärt nicht, warum ich mich nicht dazu entschloß, es aus gewissen anderen Gründen nicht zu tun. Sie mag die Handlung vielleicht subjektiv verständlich machen, doch sie ‹erklärt› nicht, warum gerade diese und nicht eine andere, gleichermaßen mögliche und ähnlich verständliche Handlung ausgeführt wurde. Hierbei scheint es sich um etwas zu handeln, das offenbar keine Erklärung hat, weder eine intentionale noch eine kausale.

Eine triviale intentionale Erklärung gibt es freilich: meine Gründe für die Ausführung der Handlung waren gleichzeitig meine Gründe dagegen, sie aus anderen Gründen zu unterlassen. Doch da das Entsprechende gesagt werden könnte, hätte ich das Gegenteil getan, »erklärt« diese Erklärung das Geschehene durch nicht mehr als die Rede davon, daß es geschah. Sie kann eben die Frage nicht abwenden, warum mich gerade diese Gründe und nicht die anderen motiviert haben. An irgendeinem Punkt wird es auf diese Frage entweder keine Antwort mehr geben oder es wird sich um eine Antwort handeln, die uns aus der Dimension subjektiver normativer Gründe herausträgt und in die Dimension der formativen Ursachen meines Charakters und meiner Persönlichkeit hineinzwingt.6 Ich bin somit außerstande anzugeben, was wir eigentlich glauben, wenn wir autonom zu sein glauben — welche verständliche Überzeugung es denn ist, die durch die externe Auffassung untergraben wird. Das bedeutet, daß ich nicht sagen kann, was, wenn es zuträfe, unser Gefühl dafür beglaubigen könnte, die Urheber unserer freien Handlungen zu sein. Dennoch verläßt uns das Bewußtsein einer internen Erklärung nicht — einer von der externen Auffassung isolierten Erklärung, die für sich allein bereits vollständig ist und jede weitere Forderung nach einer Erklärung meiner Handlungen als innerweltliche Ereignisse illegitim erscheinen läßt.

Als letzte Zuflucht könnte der Freiheitsfreund sagen, daß jeder, der die Angabe dessen, worum es mir ging, nicht als eine basale Erklärung meiner Handlung akzeptierte, Opfer eines höchst eingeschränkten Erklärungsbegriffes sei — eines ausschließlich auf die objektive Perspektive fixierten Begriffs der Erklärung — und daß er somit eine Petitio principii begehe. Er benötigt jedoch eine bessere Erwiderung. Warum sind solche autonomen subjektiven Erklärungen nicht einfach bloß Beschreibungen — davon, wie es für den Wirkenden beim Handeln ausgesehen hat — vor, während und nach seiner Handlung? Warum sollen sie mehr beinhalten als rein subjektive Eindrücke? Um solche Eindrücke handelt es sich natürlich zumindest, doch halten wir sie allenthalben für Eindrücke ‹von› etwas — etwas, dessen Realität durch den Eindruck nicht immer schon verbürgt ist. Unfähig zu sagen, worin denn dieses Etwas besteht, und dennoch verstört durch die Möglichkeit seiner Absenz, fühle ich mich wie in einer Sackgasse.

Ich komme notgedrungen zu dem Ergebnis, daß wir etwas suchen, das es gar nicht geben kann, und daß eben jene objektive Auffassung unserer selbst uns dieses Etwas herbeiwünschen läßt, die uns auf der anderen Seite seine Unmöglichkeit eröffnet. Sobald wir uns aus der Außenperspektive heraus als ein Stück der Welt begreifen, geschieht zweierlei: wir sind auf einmal beim Handeln

mit nicht weniger zufrieden als einem Eingreifen in die Welt von außerhalb; und wir sehen zugleich klar und deutlich, daß dies Unsinn ist. Dasselbe Vermögen, das die Wurzel dieses Übels ist — unser Vermögen, uns von außen zu sehen —, ermutigt geradezu unsere Autonomieansprüche, indem es uns das Bewußtsein gibt, wir sollten eigentlich in der Lage sein, uns vollständig in uns zu verschließen, um dadurch zum absoluten Ursprung des eigenen Wirkens zu werden. Jedenfalls werden wir mit allen ermäßigteren Ansprüchen immer unzufrieden bleiben.

Wir sind aber beim Handeln nicht von jeglicher Erkenntnis unserer selbst abgeschnitten, die uns die Außenansicht aufdeckt, soweit wir sie einnehmen können. Schließlich ist sie ebensogut ‹unsere› Perspektive wie die Innenansicht, und nehmen wir sie erst einmal ein, können wir nicht mehr umhin, die Gesamtheit dessen, was sie uns aufdeckt, in ein neues und erweitertes Fundament des Handelns mitaufzunehmen. Wir wirken nach Möglichkeit auf der Grundlage der vollständigsten Beschreibung der Handlungsumstände, deren wir fähig sind, und diese wird immer auch eine möglichst vollständige Beschreibung unserer selbst einschließen. Und doch können wir uns beim Handeln nicht als einer externen Selbstauffassung untergeordnet betrachten, da wir die externe Sichtweise automatisch den Zwecken unseres Wirkens unterordnen. Wir haben das Bewußtsein, beim Handeln nicht nur unsere Entscheidungen autonom bestimmen können zu sollen, sondern auch noch die inneren Bedingungen dieser Entscheidungen — wenn wir nur weit genug aus uns heraustreten.

So nährt der externe Standpunkt also unsere Hoffnung auf wahre Autonomie und macht sie im gleichen Atemzug wieder zunichte. Durch eine Erweiterung unserer Objektivität und unseres Selbstbewußtseins scheinen wir in zunehmendem Maße die Kontrolle über das zu haben, was unsere Handlungen beeinflussen wird, und damit unser Leben in die eigene Hand zu nehmen. Indessen ist das logische Ziel solcher Ansprüche gar nicht kohärent, denn um wahrhaft frei zu sein, hätten wir aus einer Perspektive heraus zu wirken, die sich prinzipiell außerhalb unserer selbst befände, eine Perspektive, aus der wir uns für alles uns Betreffende, auch für unsere eigenen Entscheidungskriterien, selbst entscheiden könnten — wodurch wir uns sozusagen aus dem Nichts erschaffen würden.

Hierin liegt der Widerspruch. Um etwas zu tun, müssen wir bereits etwas sein. Wieviel wir auch von der externen Auffassung in die Gründe für unser Wirken und Entscheiden mitaufnehmen, dieselbe externe Auffassung macht uns unmißverständlich, daß wir ein Stück der Welt und ein Produkt ihrer Geschichte sind, sei dieses Produkt nun von vornherein festgelegt oder sei es nicht vorherbestimmt. Hier wie auch anderswo schafft der objektive Standpunkt ein Bedürfnis, dessen Befriedigung er im Gegenzug als unmöglich erweist.

In dieser Hinsicht gleicht das Freiheitsproblem deutlich dem Problem des erkenntnistheoretischen Skeptizismus. Beim Glauben wie beim Handeln streben rationale Wesen nach Autonomie. Sie wollen zu ihren Überzeugungen auf der Grundlage von Prinzipien und Methoden der Überlegung und Bestätigung gelangen, die sie selbst als die richtigen bestimmen können, und nicht aufgrund

von Einflüssen, die sie nicht durchschauen, deren sie sich nicht bewußt sind oder die sie nicht zu beurteilen vermögen. Hierin liegt ja die Absicht von Erkenntnis. Dieses Vorhaben ist jedoch inkohärent, wenn man es bis an seine logische Grenze treibt. Wir können eben nicht das gesamte System unserer Gedanken und Urteile aus der Außenperspektive bewerten und revidieren oder bestätigen, denn womit sollten wir dies denn noch tun? In unserem Drang nach Erkenntnis bleiben wir allemal Gefangene, Geschöpfe der Welt, die sich nicht selbst erschaffen und deren Denkprozesse ihnen zumindest zu einem wesentlichen Teil vorgegeben sind.

Wie beim Handeln gehören wir beim Ausbilden einer Überzeugung immer einer Welt an, die wir nicht selbst geschaffen haben und deren Produkt wir sind; es ist die externe Auffassung, die uns dies einsichtig macht und uns zugleich nach Höherem streben läßt. Wie objektiv ein Standpunkt auch sei, den wir der Grundlage des eigenen Wirkens und Glaubens einverleiben können, wir werden immer vom Gedanken einer noch externeren und umfassenderen Selbstbeschreibung bedroht, die nicht bereits mitenthalten sein kann, die jedoch gewisse nicht von uns selbst gewählte Einflüsse auch noch unserer autonomsten Bemühungen aufdecken würde. Dieselbe Objektivität also, die uns eine immer weitergehende Kontrolle anzubieten scheint, offenbart uns das letztliche Vorgegebensein des Selbst.

Können wir den einladenden Pfad der Objektivität ein Stück weiterverfolgen, ohne in einen Abgrund zu gleiten, in dem das Streben nach Objektivität sich selbst und alles übrige untergräbt? In der Praxis, außerhalb der Philosophie, finden wir auf unserem Weg Stellen, an denen wir wie selbstverständlich haltmachen, ja wir denken noch nicht einmal darüber nach, wie die Dinge womöglich aussähen, wenn wir weiter voranschritten. Auch in dieser Hinsicht gleicht die Situation der in der Erkenntnistheorie, wo Rechtfertigung und Kritik im täglichen Leben in recht friedfertiger Weise an ein Ende kommen. Unsere Zufriedenheit erscheint jedoch leider als ungerechtfertigt, denn sobald wir uns vor Augen führen, was sich womöglich einer noch externeren Weltbeschreibung erschlösse, wird unbegreiflich, wie diese natürlichen Aufenthalte von uns auf einer neuen Basis überhaupt wieder in ihr Recht gesetzt werden könnten, nachdem sie in Zweifel gezogen worden sind.

Wir benötigen eine Alternative zu dieser im buchstäblichen Sinne gar nicht verständlichen Ambition, von außen in die Welt einzugreifen (ein Anspruch, den Kant mit dem unverständlichen Gedanken eines noumenalen Subjekts zum Ausdruck bringt, das völlig außerhalb des zeitlichen und kausalen Weltgeschehens steht). Solcher Ehrgeiz ist im Grunde einer natürlichen Erweiterung oder Verlängerung des Strebens nach Freiheit im täglichen Leben geschuldet. Ich will nicht bloß im Lichte der äußeren Umstände wirken, mit denen ich mich konfrontiert sehe, und der Möglichkeiten, die sie offenlassen, sondern auch im Lichte meiner »inneren Umstände«: meiner Wünsche, Überzeugungen, Gefühle und Regungen. Ich will gleichermaßen in der Lage sein, alle meine Motive, Grundsätze und Gewohnheiten auf eine Weise kritisch zu hinterfragen, daß mich nichts mehr zum Handeln drängt, dem ich nicht zustimmen könnte. Der Hintergrund, vor dem ich dann wirke, expandiert so

immer weiter nach innen, bis er mehr und mehr von mir selbst einschließt — von mir selbst im Sinne eines Stücks der Welt.

In seinen früheren Stadien erweitert dieses Verfahren unsere Freiheit auch wirklich, da es das Selbstbewußtsein und die Objektivität in die Grundlagen meines Wirkens miteinbezieht. Doch die Gefahr ist offensichtlich. Je vollständiger das Selbst in den Umständen des Handelns aufgeht, um so weniger steht mir zum Handeln zur Verfügung. Ich kann nicht ohne Rest aus mir heraustreten. Die Dynamik, die um einer Erweiterung der Freiheit willen einsetzt, scheint ihre Auflösung zur Folge zu haben. Fange ich die Welt in ihrer Gesamtheit in ein objektives Bild ein, so betrachte ich mein Wirken auch dort, wo es empirisch am »freiesten« ist, noch als Bestandteil des Naturverlaufs, und dieser ist weder mein Tun noch das eines anderen. Das objektive Selbst ist ebensowenig wie TN imstande, von außen die Fäden meines Lebens zu ziehen.

Am Ende des Weges, der zu Freiheit und Erkenntnis zu führen scheint, warten Skeptizismus und Hilflosigkeit. Wir können nur von innerhalb der Welt wirken; doch wenn wir uns von außen begreifen, erscheint uns die Autonomie, die wir von innen spüren, als eine Täuschung, und wir, die wir von außen die Betrachtung anstellen, vermögen überhaupt nicht mehr zu handeln.

3. Verantwortlichkeit

Das Problem der Verantwortlichkeit scheint mir aus ähnlichen Gründen unlösbar — oder jedenfalls ungelöst — zu sein. Wir machen uns und andere zumindest für einige Handlungen moralisch verantwortlich, solange wir diese aus der Innenperspektive betrachten, aber wir sind außerstande zu erklären, was der Fall zu sein hätte, damit solche Urteile gerechtfertigt wären. Denn sobald wir einen Menschen als ein Stück der Welt, sei sie nun determiniert oder nicht, begreifen, scheint es keine Möglichkeit mehr zu geben, an ihnen festzuhalten und ihn für das, was er tut, verantwortlich zu machen. Alles, was ihn betrifft, letztlich ja auch seine Handlungen selbst, scheint mit den Umständen zu verschmelzen, die sich seiner Kontrolle entziehen. Mit einem Mal vermögen wir, wenn wir daraufhin zu einer Betrachtung seiner Handlungen aus der Innenperspektive zurückkehren, bei näherem Zusehen der Vorstellung, daß das Wirken eines Menschen letztlich allein von ihm abhängt, prinzipiell keinen Sinn mehr abzugewinnen. Und dennoch vergleichen wir weiterhin das, was er tut, mit Alternativen, die er verwirft, und loben oder tadeln ihn dafür. (Meine Beispiele werden zwar meist Fälle negativer Wertung sein, aber alles, was ich zu sagen habe, ist für die Praxis des Lobens wie des Tadelns gleichermaßen gedacht.) Was geht hier vor? Beginnen wir mit einem vorphilosophischen Bild davon, was eigentlich geschieht, wenn jemand für etwas verantwortlich gemacht wird. Wir haben es immer mit zwei Parteien zu tun, die ich mit den Metaphern ‹›Richter‹› und ‹›Angeklagter‹› bezeichnen möchte. Es kann sich bei diesen beiden Parteien durchaus auch um ein und dieselbe Person handeln, etwa wenn man sich selbst dafür verantwortlich macht, etwas zu tun oder etwas bewirkt zu haben. Wir verständigen uns dennoch leichter über die Verwicklungen dieses Phänomens, wenn wir uns zunächst an den interpersonellen Fall halten und zusehen, wie er letztlich in sich zusammenfällt.

Der ›Angeklagte‹ ist ein Subjekt des Handelns, ein Täter, und in einem Zurechnungsurteil, worunter wir ein Urteil verstehen wollen, das ihn für etwas verantwortlich macht, entscheidet der ›Richter‹ nicht nur, daß das Ergebnis einer Handlungsweise etwas Gutes oder etwas Schlechtes ist, sondern er macht den Versuch, in die Perspektive des Angeklagten als Täter einzutreten. Er interessiert sich allerdings nicht allein dafür, wie sich das Ganze wohl für den Angeklagten angefühlt haben mag: er versucht vielmehr, die Handlung im Lichte der ‹Alternativen› zu bewerten, die sich ihm dargeboten haben und zwischen denen er gewählt oder zu wählen unterlassen hat — sowie im Lichte gewisser Erwägungen und Versuchungen, die mit seinem Entschluß zu tun haben und die er in Betracht gezogen oder in Betracht zu ziehen versäumt hat. Lob oder Tadel ist nicht bloß das Urteil, irgendetwas Geschehenes sei gut oder schlecht, sondern eine Wertung der Person hinsichtlich ihres Wirkens, und zwar im Lichte der Umstände und Bedingungen, unter denen es erfolgte. Die Schwierigkeit besteht darin, zu erklären, wie dies möglich ist — inwiefern wir eigentlich mehr tun können, als das Ereignis oder vielleicht auch die psychische Situation des Täters zu begrüßen oder zu bedauern. Vor allem jedoch vergleichen wir hier den Akt oder die Motivation mit besseren oder schlechteren Alternativen, die wohlüberlegt oder auch implizit verworfen wurden, obgleich es von der Motivation her ebenso möglich und verständlich gewesen wäre, wenn sie unter den gegebenen Umständen nicht verworfen worden wären. Auf diesen Hintergrund projizieren wir sowohl ein innerliches Verständnis der Handlung als auch eine Beurteilung, was man hätte tun sollen. Es ist die Bedeutung der Handlung im Kontrast zu diesen verworfenen Alternativen, die zusammen mit einer normativen Einschätzung der Alternativen — welche wir gleichermaßen in die Perspektive des Angeklagten hineinprojizieren — ein internes Zurechnungsurteil ergibt. Wir denken uns die Handlung so, als hätte der Angeklagte aus einem Spektrum von Möglichkeiten, die sich ihm darboten, eine Möglichkeit ausgewählt, und definieren die Handlung durch ihren Kontrast zu diesen Möglichkeiten.

Machen wir den Angeklagten für etwas verantwortlich, so beschreiben wir damit nicht allein seinen Charakter, sondern nehmen auch stellvertretend seinen Standpunkt ein und bewerten seine Handlung von dieser subjektiven Perspektive her. Obgleich diese Dynamik eigentlich nicht von starken Gefühlen begleitet zu sein braucht, kommt dies oft vor, und welche Gefühle es sein werden, hängt von der Befindlichkeit und psychischen Verfassung des Richters ab. Mit einem tadelnden Urteil können etwa Gefühle der Rache und der Vergeltung für die Tat verbunden sein. In voller Heftigkeit brechen diese Gefühle gewöhnlich dann aus, wenn sein psychischer Zuschnitt den Richter die Lage, in der der Angeklagte zu wählen hatte, selbst als einen starken Konflikt empfinden läßt. Ein Zurechnungsurteil enthält also immer eine doppelte Projektion: eine Einfühlung in die tatsächlich getroffene Wahl und eine weitere Projektion in die — schlechteren oder besseren — alternativen Möglichkeiten. Identifiziert sich der Richter besonders stark mit der ausgeführten oder vermiedenen schlechten Tat, wird seine Verachtung oder Bewunderung entsprechend heftig ausfallen. Es ist nicht ganz unbekannt, daß wir Sünden, die zu begehen wir am meisten versucht sind, auch am meisten verabscheuen und vor allem die Tugenden bewundern, die wir für die schwierigsten halten.

Wir bewerten andere Wesen auf völlig unterschiedliche Weise. Eine Klapperschlange tadeln wir wegen nichts und eine Katze wegen nahezu nichts. Unser Verständnis für ihre Aktivitäten oder gar für ihre Perspektive auf die Welt endet in einer zu großen Entfernung von ihnen, als daß wir beurteilen könnten, was sie hätten tun sollen. Wir können lediglich verstehen, warum sie es getan haben, und darüber glücklich oder unglücklich sein. Bei Kleinkindern sind die Möglichkeiten moralischer Wertung etwas reicher, doch auch hier können wir uns nicht ausreichend in ihre Perspektive hineinprojizieren, um uns darüber klarzuwerden, was sie — und nicht etwa ein Erwachsener in gleicher Lage — denn tun ‹sollen›. Ähnliche Grenzen sind unserer Wertung der Intelligenz oder der Dummheit anderer gesetzt. Wer es versäumt, aus verfügbaren Daten einen korrekten Schluß zu ziehen, weil er das dafür nötige Denkvermögen nicht besitzt, begeht ebendeshalb keinen dummen Fehler. Je größer jedoch seine intellektuellen Fähigkeiten sind, desto mehr Möglichkeiten hat er auch zu Dummheit oder Intelligenz. Mit Gut und Böse verhält es sich nicht anders. Wohl kann man einen Fünfjährigen tadeln, weil er die Katze aus dem Fenster geworfen hat, aber nicht weil er irgendeine grobe Taktlosigkeit begangen hat.

Ein Zurechnungsurteil kann von zweierlei Sachverhalten untergraben werden, und auf diese beiden lassen sich dann bekanntlich auch die gewohnten entschuldigenden Umstände verteilen. Erstens nämlich kann sich herausstellen, daß die Art der Entscheidung oder auch die Handlungsumstände, mit denen der Angeklagte konfrontiert war, ganz anders waren, als es zunächst den Anschein hatte. Vielleicht kannte er die Folgen seines Handelns nicht vollständig, vielleicht wurde er gar genötigt oder handelte extrem zwanghaft; eventuell standen ihm gewisse Alternativen, dem ersten Anschein entgegen, so nicht zur Verfügung; oder aber er konnte womöglich von ihnen nicht wissen. Solche Entdeckungen verändern immer die Natur der zu bewertenden Handlung (wenn sie deren Zurechnung gleich nicht vollständig blockieren können).

Zweitens kann etwas eintreten, das den Richter geradezu daran hindert, seine eigenen Normen in die Perspektive des Angeklagten hineinzuprojizieren — und dies war ja der erste Schritt einer jeden Beurteilung seitens der Verantwortlichkeit. Im Lichte bestimmter Entdeckungen kann jede Projektion des Richters in die Perspektive des Angeklagten für eine Wertung der Tat des Angeklagten irrelevant werden, da sich der Richter vom Angeklagten in entscheidenden Hinsichten unterscheidet. Beispielsweise handelte der Täter womöglich unter Hypnose oder unter dem Einfluß einer starken Droge; vielleicht handelte er sogar, wie in Science-Fiction-Romanen beschrieben, unter dem direkten Einfluß irgendeines wahnsinnigen Wissenschaftlers, der sein Gehirn manipuliert hatte; oder es stellt sich heraus, daß er noch nicht einmal ein Vernunftwesen ist. In all diesen Fällen wird der Richter nicht die Perspektive des Angeklagten als diejenige ansehen, die er für seine Bewertung einzunehmen hat. Er wird sich nicht in die Perspektive des Täters einfühlen, sondern sich vielmehr von ihr lösen — und seine Erwägung alternativer Möglichkeiten damit nicht mehr Billigung oder Mißbilligung veranlassen, sondern allenfalls noch Erleichterung oder Bedauern.

Das philosophisch induzierte Verschwinden der Verantwortlichkeit ist nun eine Erweiterung und Fortsetzung dieser zweiten Art der Losbindung. Das

Wesentliche an einem Zurechnungsurteil besteht immer in einem ‹internen› Vergleich mit Alternativen — all den Entscheidungsmöglichkeiten, die der Angeklagte nicht verwirklichte und die wir mit seiner Handlung kontrastieren, zum Guten oder zum Schlechten. Und in gewöhnlichen Zurechnungssurteilen kann eine objektive Betrachtung des Täters durchaus dazu führen, daß wir unsere Annahmen darüber revidieren, welche Alternativen für einen solchen Vergleich in Frage kommen, ja sogar Alternativen, die für den Täter selbst zum Zeitpunkt seines Handelns verfügbar zu sein schienen, kommen für uns womöglich nicht mehr in Betracht, sobald sich unsere externe Auffassung von ihm in zunehmendem Maße vervollständigt hat.

Der radikal externe Standpunkt, der das philosophische Dilemma der Verantwortlichkeit erzeugt, scheint schließlich gar keine der Alternativen mehr in Frage kommen zu lassen. Wir denken uns den Täter dann als ein aus der Welt, deren Teil er schließlich ist, hervorgegangenes Phänomen. Und ein Aspekt dieses Phänomens ist eben sein Bewußtsein, vermeintlich aus guten oder schlechten Gründen zwischen Alternativen zu wählen. Dieses Bewußtsein macht jedoch keinen Unterschied. Ob wir seine praktischen Überlegungen und Entscheidungen nun als kausal determiniert begreifen oder nicht, können wir — wenn wir einmal zu dem radikal objektiven Standpunkt aufgestiegen sind, der ihn ausschließlich als ein Stück der Welt betrachtet — nicht mehr uns selbst so in seine Perspektive hineinprojizieren, daß überhaupt noch Alternativen miteinander verglichen werden können. Vom objektiven Standpunkt aus begriffen, sind die Alternativen, von denen er glaubt, sie stünden ihm offen, nichts weiter als alternative Verläufe, die die Welt genommen haben könnte. Die Tatsache, daß etwas, das in Wirklichkeit gar nicht geschehen ist, besser oder schlechter gewesen wäre als etwas Geschehenes, begründet aber ein internes Zurechnungsurteil über einen Menschen ebensowenig wie über eine Klapperschlange.

Und wie im Falle der Autonomie ist auch hier schlechterdings nichts mehr vorstellbar, das auf den Täter zutreffen könnte — noch nicht einmal, wenn wir die Inhalte seiner Eigenperspektive berücksichtigen —, womit ein solches Urteil zu stützen wäre. Befinden wir uns erst einmal in dieser externen Position, so kann uns ja aus der internen Erklärung der Handlung dafür nichts mehr zur Verfügung stehen. Entweder erklärt dann etwas von den Gründen, die der Täter mitbringt, wesentlich Verschiedenes, warum er aus diesen Gründen gehandelt hat, oder aber es gibt dafür keine Erklärung. In beiden Fällen denkt sich der externe Standpunkt die Alternativen nicht mehr als Alternativen für den Handelnden, sondern geradezu als Alternativen für die ‹Welt›, in welchen der Wirkende bloß ‹vorkommt›. Aber die Welt ist freilich kein Subjekt des Handelns; sie läßt sich nicht für etwas verantwortlich machen.

Das eigentliche Problem ist immer der externe Standpunkt. In gewöhnlichen Zurechnungsurteilen bewegen wir uns nicht sehr weit nach außen, sondern halten uns innerhalb unserer natürlichen menschlichen Perspektive, die wir in andere, ähnliche Wesen hineinprojizieren — so weit es eben geht. Doch ein so begründetes Urteil ist jederzeit durch eine Betrachtung aus einem externeren Gesichtspunkt anfechtbar, die sowohl den Angeklagten als auch den Richter gleichermaßen miteinbeziehen kann. Dann wird der gesamte Komplex — der

Entschluß des Angeklagten wie auch die Projektion des Richters und sein resultierendes Urteil — zu einem Phänomen. Das Gefühl des Richters für die Alternativen des Angeklagten wird als eine Illusion entlarvt, die auf dem Umstand beruht, daß der Richter sein eigenes illusorisches — ja völlig unverständliches — Gefühl der Autonomie in die Perspektive des Angeklagten hineinlegt.

Ungeachtet dessen vermag ich im alltäglichen Leben ebensowenig davon Abstand zu nehmen, mich und andere für verantwortlich zu halten, wie ich mich des Bewußtseins entledigen kann, der Urheber meiner Handlungen zu sein. Dies ist jedoch bloß eine weitere Möglichkeit, mir eben — von weit genug außerhalb gesehen — wieder wie in einer Falle vorzukommen.

Wie immer stellt mich eine radikal externe Weltauffassung vor eine unlösbare Aufgabe. Sie legt mir den Gedanken nahe, daß ich nur dann in Wahrheit autonom bin, wenn ich im Lichte der Gesamtheit dessen wirken kann, was auf mich zutrifft — von außerhalb meiner selbst und sogar von außerhalb der Welt. Und sie läßt jede Projektion in die Perspektive eines gewöhnlichen Handlungssubjekts illusorisch erscheinen. Die Möglichkeiten, die dieses Subjekt für seine Alternativen hält und von denen es glaubt, daß es in der Lage ist, unter ihnen zu wählen, erweisen sich der externen Auffassung in Wirklichkeit als alternative Verläufe, die die Welt genommen haben könnte, als Ereignisverläufe, die seine Handlungen zu Bestandteilen haben. Wohl kann ich immer den Ereignisverlauf, der das tatsächliche Verhalten des Subjekts einschließt, mit einer Handlungsalternative vergleichen, in der es etwas anderes tut, doch wird mein Vergleich dieser Alternativen nun keine interne Beurteilung seiner Handlung mehr sein. Alternativen für die Welt sind nicht deshalb schon Alternativen ‹für› den Betreffenden, weil sie ihn enthalten. In dieser Hinsicht ist der radikal externe Standpunkt gar keine Perspektive mehr, aus der heraus noch eine Wahlmöglichkeit besteht. Nur indem ich ihn bewußt außer acht lasse und zu meinem Status als Kreatur unter anderen Kreaturen zurückkehre, kann ich mich so in die Perspektive eines anderen Handlungssubjekts hineinprojizieren, daß eine Zuschreibung von Verantwortlichkeit überhaupt möglich wird. Nur so kann ich die Alternativen bewerten, mit denen das ‹Subjekt› konfrontiert ist, und es nach seinen Taten bewerten.

Die Vereitelung moralischer Wertung aufgrund objektiver Distanzierung ist nichts Beständiges. Vielleicht sind wir zeitweilig in der Lage, uns beispielsweise William Calley als ein bloßes Phänomen, ein verheerendes und gefährliches Exemplar der Zoosphäre zu denken, ohne ihn noch — durch eine Projektion unseres eigenen Bewußtseins echter Handlungsalternativen in seine Perspektive — anzuklagen. Doch ist es nahezu unmöglich, diese Einstellung, die uns daran hindert, Leutnant Calley wegen des Massakers von My Lai zu verurteilen, wirklich durchzuhalten: noch bevor die Tinte des Arguments trocken ist, das wir anführen mögen, stellen unsere Gefühle sich wieder ein, und zwar deshalb, weil wir uns gar nicht in dieser dünnen objektiven Atmosphäre halten können, sondern jederzeit auf unsere Perspektive als Subjekte des Handelns zurückgeworfen werden. Dieser Rückfall ermöglicht es uns dann erst, Calleys Perspektive, als er in das Dorf kam und lediglich wehrlose Bauern beim Frühstück antraf, als die Perspektive anzusehen, von der die Beurteilung

auszugehen hat.7 Wir können nicht außerhalb von Leutnant Calley verharren, weil wir eben nicht außerhalb von uns selbst stehen bleiben können — und dennoch ist der externe Standpunkt als Möglichkeit immer da. Und haben wir ihn erst einmal eingenommen, können wir unsere interne Zuschreibung von Verantwortlichkeit nicht mehr so betrachten wie zuvor. Aus einer uns durchaus immer möglichen Perspektive heraus verdankt sie sich womöglich mit einem Mal einer Täuschung — wir haben schlicht vergessen, daß auch wir nichts anderes sind als ein Stück der natürlichen Welt und unser Leben nichts weiter als eine Episode aus dem Buch ihrer Geschichte.

4. Strawson über Freiheit

Es bietet sich an, meiner Version des Problems und insbesondere meiner Auffassung, daß es sich tatsächlich um ein echtes Problem handelt, die Ansichten Strawsons gegenüberzustellen. In seiner klassischen Abhandlung »Freedom and Resentment« von 1962 lehrt er, wir könnten anderen gegenüber die objektive Haltung zwar zeitweilig einnehmen, es sei jedoch nicht möglich, daß unsere Reaktionsweisen ganz ‹im allgemeinen› von irgendeiner Überzeugung über das Universum oder über das menschliche Handeln philosophisch untergraben werden könnten, auch nicht vom Glauben an den Determinismus. Die wesentliche Pointe seiner Position kommt erst gegen Ende des Essays zum Vorschein: EAIm Innern der allgemeinen Struktur oder des Gewebes der menschlichen Haltungen und Gefühle, von denen ich gesprochen habe, gibt es endlos Raum für Modifikation, Umorientierung, Kritik und Rechtfertigung. Aber Fragen der Rechtfertigung sind hinsichtlich der Struktur intern oder beziehen sich auf Modifikationen die hinsichtlich ihrer Struktur intern sind. Die Existenz des allgemeinen Bezugsrahmens von Haltungen selbst ist etwas, das uns mit der Tatsache der menschlichen Gesellschaft gegeben wird. Als ein Ganzes fordert es weder, noch erlaubt es eine externe »rationale« Rechtfertigung.8EE Strawson vertritt hier die gleichen Ansichten, die er auch in der Erkenntnistheorie verteidigt (und in einer Fußnote zu diesem Text stellt er einen expliziten Vergleich mit dem Induktionsproblem her): Rechtfertigung und Kritik sind ausschließlich innerhalb des Systems sinnvoll; eine Rechtfertigung des Systems von außen ist unnötig und eine Kritik des Systems von außen unmöglich.

Ich halte diese Position nun deshalb für so falsch, weil es uns, sobald wir einmal im Besitz einer externen Auffassung sind, gar nicht gelingen kann, ein solches Übergehen von der ‹internen› in die ‹externe› Kritik zu vermeiden. Es bedarf dafür nicht mehr als des alltäglichen Gedankens der Verantwortlichkeit. Das Problem der Willensfreiheit entsteht wie das Problem des Skeptizismus nicht infolge irgendeiner aufgepfropften philosophischen Forderung nach einer externen Rechtfertigung des Gesamtsystems unserer gewohnten Urteile und Einstellungen. Es entsteht, weil da eben ein Kontinuum ist, das von der vertrauten »innerlichen« Kritik unserer reaktiven Einstellungen aufgrund besonderer Gegebenheiten bis hin zur philosophischen Kritik aufgrund mutmaßlich allgemeiner Fakten reicht. Erwägen wir erst einmal die Möglichkeit, daß alle menschlichen Handlungen in Wahrheit durch Vererbung und Umwelt determiniert sind, droht dies unsere reaktiven Einstellungen nicht

weniger wirkungsvoll zu entschärfen wie es die Information tun würde, daß eine Tat unter der Einwirkung einer Droge erfolgt war — und zwar ungeachtet der Verschiedenheit der beiden Annahmen. Die Projektion in die Perspektive des Angeklagten, von der unsere Reaktionsweisen abhängig sind, wird durch eine solche Annahme neutralisiert. Erst recht trifft dies zu, wenn wir den Gedanken dergestalt erweitern, daß er nunmehr alle Hinsichten umfaßt, in welchen wir uns unser Leben als Teil des Naturverlaufs denken können, sei dieser kausal festgelegt oder nicht. Wir bringen hierdurch in keiner Weise neue Maßstäbe ins Spiel. Wir bringen noch nicht einmal eine Forderung nach Rechtfertigung ins Spiel, denn in Wirklichkeit verallgemeinert unser Zweifel nur die gewöhnlichen Normen der Kritik. Sobald wir die Alternativen nicht mehr als Alternativen für einen Handelnden sehen, nehmen wir endgültig davon Abstand, ihm seine Handlung übelzunehmen.

Die Parallele zum Skeptizismus in der Erkenntnistheorie ist wiederum offensichtlich. Jene überaus allgemeinen Möglichkeiten des Irrtums, die der Skeptiker sich vorstellt, untergraben unser Vertrauen auf alle unsere Überzeugungen in derselben Weise, in der eine weniger weit hergeholte Möglichkeit des Irrtums unser Vertrauen auf irgendeine besondere Überzeugung zu untergraben vermag. Die Möglichkeit einer totalen Erosion durch skeptische Möglichkeiten wohnt unseren gewohnten Überzeugungen von Anfang an inne; sie wird nicht etwa dadurch erst geschaffen, daß die Philosophie daherkommt und neue Maßstäbe der Rechtfertigung oder der Gewißheit an sie anlegt. Im Gegenteil: erst als Reaktion auf die Bedrohung der Erosion durch eine hinreichend verallgemeinerte normale Kritik scheinen neuartige Rechtfertigungen nötig zu werden.

Entsprechendes gilt für das Handeln. Einige der uns von außen auferlegten Beschränkungen und Bedingungen unseres Wirkens sind uns ja offensichtlich. Sobald wir aber neue, innere und daher weniger offensichtliche Schranken entdecken, pflegen unsere Reaktionsweisen auf die betreffende Handlung durch diese Entdeckung gleichermaßen entschärft zu werden, denn man scheint die Handlung nun nicht mehr in der erforderlichen Weise der Person zuschreiben zu können, die das Angriffsziel solcher Einstellungen zu sein hat. Der philosophische Zweifel an der Willensfreiheit ist nichts anderes als eine radikale Erweiterung dieser Verlegenheit. Sobald eine radikalere Objektivität die vom Wirkenden nicht selbst gewählten Bedingungen seines Tuns bis in die innere Verfassung und den psychischen Apparat des Subjekts hineinverfolgt, schließen diese Bedingungen offenbar ‹alles› ein, und der Freiheitsraum, der ihm noch bleibt, scheint gegen Null zu streben. Und da dies anscheinend ganz unabhängig davon ist, ob der Determinismus wahr ist oder nicht, droht uns die Konsequenz, daß der Gedanke des freien Handelns, von dem wir ausgegangen waren, in Wahrheit unverständlich ist. Er schien nur solange etwas zu bedeuten, als wir ihn auf bloß den Bereich bezogen, der von den uns von der Außenwelt auferlegten wohlbekannten Schranken unseres Handelns offen gelassen wird — und dies nur, weil wir nicht ausreichend reflektiert haben, was den Freiraum eigentlich auszufüllen hätte. Es sieht so aus, als könnte es prinzipiell nichts geben, das ihn auszufüllen geeignet wäre.

Hierin liegt eine echte Herausforderung für unsere Freiheit und all die Einstellungen, die unsere Freiheit zur Voraussetzung haben, und man kann dieser Herausforderung nicht mit der Versicherung begegnen, nur eine interne Kritik sei legitim — es sei denn, man kann für diese These auch unabhängige Gründe beibringen. Der Drang zur Objektivität ist schließlich eine wesentliche Komponente des Rahmens, in den das menschliche Leben eingespannt ist. Zu einem Einhalt, noch bevor all diese skeptischen Konsequenzen erreicht wären, könnte er nur gebracht werden, wenn es auch möglich wäre, förmlich zu beweisen, daß die Betrachtung des menschlichen Lebens aus einer radikal externen Perspektive schlechterdings illegitim ist — so daß wir unserem Nachfragen ein Ende zu bereiten hätten, noch bevor wir überhaupt dorthin gelangen.9

5. Der blinde Fleck

Ich werde nun das Thema wechseln. Ich habe behauptet, daß dieses Problem keine Lösung hat, und werde es jetzt nicht einer Lösung zuführen, um mir selbst zu widersprechen. Aber ich werde etwas anderes versuchen; und zwar möchte ich eine Art Vermittlung des objektiven Standpunkts mit der internen Handlungsperspektive beschreiben, eine Vermittlung, welche die radikale Distanzierung abschwächt, die sich aus unserem Selbstverständnis als Geschöpfe in der Welt ergibt. Wohl zielt sie nicht auf das Grundproblem der Willensfreiheit ab, doch immerhin reduziert sie den Grad, bis zu welchem sich das objektive Selbst als handlungsunfähigen Zuschauer zu begreifen genötigt ist, und verleiht ihm insofern eine Art Freiheit. Die Problemlage gleicht ein wenig dem Verhältnis zwischen unserem alltäglichen Streben nach objektiver Erkenntnis und dem philosophischen Skeptizismus. Wollte ich das Dunkle durch das nicht weniger Dunkle erklären, könnte ich sagen, daß wir es hier mit einer eingeschränkten Harmonie von Innenansicht und Außenansicht im Schatten einer ‹noch› externeren Perspektive zu tun haben.

Wir können nicht von außerhalb unserer selbst wirken und wir können uns nicht ‹ex nihilo› selbst erschaffen. Doch das Streben nach diesem logisch unmöglichen Ziel drängt uns in eine andere Richtung, die nicht logisch unmöglich ist: in die Richtung von etwas, das, soweit wir es überhaupt zu erreichen vermögen, das ursprüngliche Streben ein Stück weit befriedigen könnte. Wir wollen die externe Auffassung von uns selbst nach Möglichkeit wieder mit unserem Wirken ‹vermitteln›. Wir müssen daher lernen, von einem objektiven Standpunkt aus zu handeln und uns selbst aus einem objektiven Blickwinkel zu begreifen.

Unser Problem folgt hier der vorphilosophischen Schwierigkeit des Strebens nach Freiheit von den eigenen inneren Zwängen im täglichen Leben. Wir alle wollen natürlich äußere Freiheit: Freiheit von allem, was uns daran hindert zu tun, was wir tun wollen. Wir wollen weder eingesperrt oder gefesselt sein noch abgeschnitten von jedweden Möglichkeiten — noch zu arm oder zu schwach, um überhaupt tun zu können, was wir gern tun würden. Doch reflektierte Menschen wollen wesentlich mehr. Sie wollen in der Lage sein, sich auch von den Motiven, Gründen und Werten zu distanzieren, die ihre eigenen

Entscheidungen im Griff haben, um ihnen nur dort nachzugeben, wo sie wirklich gebilligt werden können. Und da wir nicht im Lichte der ‹Gesamtheit› der uns betreffenden Tatsachen handeln können, ist es gleichsam am zweitbesten, wenn wir auf eine Weise leben, die wir angesichts möglicher neuartiger Erkenntnisse über uns nicht zu verwerfen hätten. Es handelt sich also um ein praktisches Analogon zu der erkenntnistheoretischen Hoffnung auf Übereinstimmung mit der Welt.

Es sei erneut betont, daß es dabei nicht um Autonomie geht oder um eine Lösung des Problems der Willensfreiheit, sondern um einen Ersatz für sie — um ein Substitut, das zwar hinter dem unmöglichen Anspruch eines Wirkens von außerhalb unserer selbst weit zurückbleibt, das aber allemal seinen eigenen Wert hat. Ich möchte nun einige Möglichkeiten beschreiben, wie wir jene Distanzierung von unseren Handlungen, die sich ursprünglich durch die Einnahme des objektiven Standpunktes ergibt, abschwächen können, indem wir von diesem Standpunkt aus zu handeln beginnen.

Wir könnten uns zunächst eine objektive Beschreibung unserer selbst abzuringen versuchen, die so vollständig wäre wie irgend möglich, um sie dann in die Grundlagen unseres Wirkens einzubeziehen, wo immer sie relevant wäre. Dies würde bedeuten, daß wir uns ständig konsequent über die eigene Schulter blickten (obgleich es sich dabei oft nur um eine Formalität handeln würde): Was tun wir und weshalb tun wir es eigentlich? Doch jede objektive Selbstbeobachtung dieser Art wäre unvermeidlich unvollständig, da sich ja immer wenn etwas erkannt werden soll hinter dem Objektiv noch ein Erkennender befinden muß. Und überdies ist dies einem jeden klar — wir alle wissen ja, daß ein Großteil der Quellen unserer Handlungen nicht zugleich Gegenstand unserer Aufmerksamkeit oder unserer eigenen Entscheidung ist. Unsere objektive Auffassung von uns selbst umfaßt sowohl das, was wir erkennen und uns zunutze machen können, als auch das, wovon wir wissen, daß wir es nicht wissen, und wovon wir wissen, daß wir daher nicht davon Gebrauch machen können.

Nennen wir sie also die ‹wesentlich unvollständige Auffassung› (oder kurz: »die unvollständige Auffassung«). Die unvollständige Auffassung unserer selbst in der Welt enthält immer gleichsam einen großen »blinden Fleck«$F*$ hinter unseren Augen, der uns etwas am Handeln verbirgt, das wir nicht in Betracht ziehen können, weil es dasjenige ist, was handelt. Da dieser blinde Fleck wesentlich zu unserem objektiven Weltbild hinzugehört, müssen wir ihn also, wenn wir aus einer Außenperspektive heraus wirken wollen, die so weit reicht wie möglich, in gewissem Umfang an den Gründen für unser Handeln zu beteiligen.

Fördert uns die objektive Auffassung etwa einen irrationalen Beweggrund zutage, dessen Einfluß auf unser Verhalten wir nicht verhindern können, obgleich wir einsehen, daß er irrational und ungerechtfertigt ist, machen wir die Entdeckung, daß unserer Freiheit Schranken gesetzt sind. Doch ebenso könnten wir durch die Reflexion zu der Einsicht gelangen, daß unsere Handlungen unter einem Einfluß stehen können, über den wir nicht das Geringste wissen: sei es ein Einfluß, gegen den wir uns erfolgreich wehren könnten, sobald wir etwas

darüber wüßten, sei es ein Einfluß, dem wir auch dann nicht widerstehen könnten — jedenfalls ein Einfluß, den wir keineswegs als einen legitimen Grund für unser Handeln anerkennen könnten.

Die unvollständige Auffassung konfrontiert uns mit der Möglichkeit, daß wir auf eine solche Weise Zwängen, die im blinden Fleck am Werk sind, unterliegen könnten, ohne es zu wissen. Gleichermaßen konfrontiert sie uns mit der Gewißheit, daß, wie sehr wir auch unsere objektive Selbstbeschreibung erweitern mögen, immer etwas übrig bleiben wird, das prinzipiell jenseits jeder Möglichkeit der Billigung oder Mißbilligung liegt, denn wir können ja auch dann nicht restlos neben uns treten, wenn wir mit Sicherheit wissen, daß es ein solches Draußen gibt.

Wir hoffen zwar sicherlich, nicht Einflüssen ausgeliefert zu sein, die wir zurückzuweisen hätten, würden wir uns ihrer bewußt — nicht irgendwelchen Vorurteilen zu unterliegen oder von Borniertheit oder Irrationalität regiert zu werden. Hierbei geht es um eine uns allen relativ vertraute Schranke unserer Freiheit, gegen die wir etwas tun können. Einige der Maßnahmen, die wir ergreifen können, verlangen uns eine Erweiterung des Umfangs unseres Selbstbewußtseins ab, andere erfordern eher eine Einstimmung auf das selektive Bedürfnis, ein solches Selbstbewußtsein zu suchen. Doch das eigentliche Problem liegt in der Schwierigkeit, wissen zu können, was wir uns denn im Hinblick auf dieses Innerste des Selbst, das sich im Zentrum des blinden Flecks befindet, rationalerweise erhoffen können.

Es liegt auf der Hand, daß wir — aus der jeweils objektivsten Perspektive heraus, die wir uns selbst gegenüber einzunehmen in der Lage sind — unsere Handlungen ebensowenig mit Endgültigkeit und Eindeutigkeit ‹billigen› können wie unsere Überzeugungen, denn was sich uns aus dieser Perspektive darbietet, kann ja immer nur die unvollständige Auffassung sein. Wir können nun gegen die Gefahr, daß sich diese Perspektive ein für allemal von unserem Handeln losbindet, nur angehen, indem wir eine wesentlich negative Bedingung zu erfüllen suchen: nämlich die der Abwesenheit positiver Gründe für eine Distanznahme. Die beste Handlungsweise, die wir uns überhaupt erhoffen können, wäre dann ein Wirken, von dem wir mit weitgehender Zuversicht überzeugt sein könnten, daß es sich auch dann nicht als unannehmbar herausstellen würde, wenn sich unsere objektive Perspektive immer weiter vervollständigte — ein Handeln, das, wie viele Schritte aus uns heraus wir auch tun würden, ja, wie viele solcher Schritte uns faktisch überhaupt möglich wären, von uns immer noch gebilligt werden könnte.

Dies setzt den Gedanken einer unbegrenzten hypothetischen Fortsetzung des Weges unserer Selbsterkenntnis und Selbstkritik voraus, eines Weges, den wir in Wirklichkeit nur ein kleines Stück weit verfolgen werden. Wir gehen davon aus, daß der Fortschritt unserer Objektivität immer in einem Kontinuum steht, das unsere eigene Entwicklung und unsere eigenen Fähigkeiten bei weitem übersteigt. Doch selbst wenn wir unendlich viel Zeit zur Verfügung hätten oder es eine unendliche Abfolge von Generationen gäbe, die beliebig viele dieser objektiven Schritte tun könnten, wäre diese Dynamik der Erweiterung der Objektivität notwendig unabschließbar, solange wir keine Allwissenheit

voraussetzen könnten. Erstens nämlich besitzt jede mögliche objektive Weltbeschreibung einen solchen blinden Fleck und kann daher nicht die Gesamtheit aller Tatsachen über das erkennende Wesen beinhalten. Doch zweitens könnte es noch nicht einmal einen Konvergenzpunkt geben, über den hinaus eine zusätzliche Erweiterung unmöglich wäre. Der Grund hierfür ist, daß jeder unserer Schritte in die Richtung einer neuen Perspektive zwar einen größeren Bereich des Selbst zum Gegenstand unserer Beobachtung macht, daß er den Dimensionen des Beobachters damit aber jedesmal auch etwas Neues hinzufügt, das nicht seinerseits unmittelbar beobachtet wird. Dieses neue Material wird dann zum möglichen Gegenstand der Beobachtung und Bewertung aus einer noch objektiveren Perspektive als der vorgängigen. Die Arbeit des Geistes ist niemals getan.

Aus diesem Grunde ist die Ausbildung eines objektiven Willens auch eine wesentlich unabschließbare Aufgabe. Gesucht wird ein Verfahren, das den jeweils objektivsten Standpunkt zur Grundlage unseres Wirkens macht: Ich habe diese objektive Perspektive an der Rationalität meines Handelns zu beteiligen, statt es ihr — und daher mir — zu erlauben, als hilflose Beobachterin außerhalb meiner Handlungen stehen zu bleiben. Da ich dies nicht leisten kann, indem ich auf der Grundlage einer vollständigen objektiven Auffassung meiner selbst und der Welt von außerhalb der Welt zu wirken beginne, vermag ich zunächst nichts Besseres zu tun, als auf der Basis der objektivsten Auffassung, zu der ich momentan fähig bin — der unvollständigen Auffassung also —, von innerhalb der Welt zu handeln, und zwar so, daß ich darauf achte, daß diese Handlungsweise nicht von ihren Nachfolgern im Kontinuum objektiver Perspektiven mißbilligt und zurückgewiesen werden könnte — sowohl all der Perspektiven, die mir faktisch möglich sein werden, als auch der Perspektiven, die jenseits meiner Möglichkeiten liegen. Das Bestreben, mich gegen künftige objektive Revisionen zu immunisieren (ganz unabhängig davon, ob ich spätere objektive Stadien faktisch erleben werde oder nicht), ist die einzige Möglichkeit, die unvollständige objektive Auffassung zu einer bleibenden Komponente der Rationalität meines Handelns zu machen. Näher kann ich einem Handeln, mit dem ich von außerhalb meiner selbst auf die Welt wirke und dabei zugleich ein Stück der Welt bleibe, nicht kommen. Diese Form der Integration von Perspektiven ist von der Lage eines Wesens zu unterscheiden, das unser Gefühl der Hilflosigkeit nicht kennt, da es sich selbst gegenüber eine externe Perspektive gar nicht innehaben kann. Schleicht ein Kater auf einen Vogel zu, ist es nicht möglich, daß sich ein Teil seines Selbst als anteilnahmsloser Zuschauer aus der Situation heraushält, und es kann daher für den Kater auch nicht das Bewußtsein aufkommen, daß nicht ‹er› es ist, der all dies tut. Da jedoch auf mich einiges mehr zutrifft als auf den Kater, vermag mich das Gefühl zu bedrohen, daß in Wirklichkeit nicht ‹ich› es bin, der handelt, wenn ich bloß auf der Grundlage einer Innenansicht handle, die für eine Katze ausreichen würde.

Die Tatsache, daß eine Katze gegen das Problem der Autonomie immun ist, läßt aber nicht den Schluß zu, sie sei frei. Wir können die Katze aus der Außenperspektive beobachten und vielleicht sogar sehen, wie sie in gewisser Hinsicht von Unwissenheit, Angst und Instinkt beherrscht wird. Der Katze ist

ihre eigene Natur vorgegeben, sie vermag sie weder zu billigen noch zu mißbilligen oder zu ändern. Sie kann ihre eigene Rationalität nicht erweitern.

Wir wären schwerlich in einer besseren Lage als die Katze, wenn es — obgleich sich unser Wirken jederzeit aus der objektivsten Perspektive heraus vollzöge, die uns gerade möglich wäre — immer eine noch objektivere Perspektive gäbe als die, die uns selbst verfügbar wäre, aus welcher wir einem äußeren Beobachter nicht anders erschienen, als uns die Katze erscheint. Doch im Unterschied zur Katze vermögen wir mit dem Gedanken eines Kontinuums von Selbstauffassungen, die objektiver sind als alles, was wir gerade erreichen können, einen Sinn zu verbinden und können unsere Distanznahme oder unsere Anteilnahme von etwas abhängig machen, das uns diese Auffassungen unserer Überzeugung nach aufdecken ‹würden›. Denn wir wollen ja immer auch glauben, daß die Möglichkeit einer solchen Anteilnahme nicht auf irgendein kontingentes Maximum, das wir faktisch zu erreichen vermögen, beschränkt ist, und wir würden uns dieses Maximum gern als ein Verbindungsstück zu einer hypothetischen uneingeschränkten Objektivität denken — so daß es schlechterdings keine externe Ansicht von uns, wie extern sie auch immer wäre, geben ‹könnte›, der eine vollständige Losbindung erlaubt wäre. Damit geht der Anspruch des Rationalismus auf die praktische Vernunft über.

Descartes versuchte die Erkenntnis »wiederzugewinnen«, indem er sich seine Weltbeziehung aus dem Gesichtspunkt Gottes vorstellte. Insofern auch wir in der Welt auf eine Weise Fuß fassen wollen, die sich gegenüber jeder Kritik aus einer objektiveren Perspektive als der eigenen behaupten wird, verfolgen wir ein wesentlich cartesianisches Ziel, und wie Descartes können wir uns allenfalls einen partiellen Erfolg erhoffen. Obgleich wir diese Einschränkung hinzunehmen haben, stehen uns aber immer noch eine ganze Reihe von Strategien zur Verfügung, die Anteilnahme der Objektivität beim Handeln zu steigern — oder zumindest das Ausmaß zu reduzieren, in dem die Objektivität sich aus unserem Handeln herauszuhalten droht.

6. Objektive Anteilnahme

Am ehrgeizigsten wäre erstens eine Strategie, die jederzeit nach positiven Gründen für meine Entscheidungen suchen würde, die mit absoluter Notwendigkeit die Zustimmung des objektiven Willens hätten, gleichviel, wie weit sie sich von meiner ursprünglichen Perspektive entfernten. Eine solche Handlungsweise wäre, wenn sie denn überhaupt möglich wäre, ein Wirken ‹sub specie aeternitatis› und der erkenntnistheoretischen Strategie analog, meine Überzeugungen auf apriorische Gewißheiten zu gründen: auf mathematische oder logische Wahrheiten oder auf sichere Denkweisen, deren Falschheit man sich erst gar nicht denken kann — bei welchen man sich noch nicht einmal vorstellen kann, daß eine sehr viel klügere Intelligenz als wir einsehen könnte, daß sie falsch sind, während uns dies versagt bliebe.

Da absolut objektive Gründe aber im Feld praktischer Rationalität noch schwerer zu finden sind als im Bereich der theoretischen, benötigen wir offenbar eine weniger ehrgeizige Strategie. Eine erste Möglichkeit — eine Strategie

objektiver Toleranz im Unterschied zu objektiver Affirmation — bestünde darin, Gründe für eine Handlungsweise im Rahmen seiner persönlichen Perspektive zu suchen, die aus einer umfassenderen Perspektive ‹nicht verworfen› werden würden: Gründe, die das objektive Selbst tolerieren kann, weil sie nur einen sehr beschränkten Anspruch auf Objektivität erheben. Ein solcher Freiheitsspielraum wäre dann im Rahmen der Bedingungen tolerierbar, die uns von den positiveren Ergebnissen der objektiven Auffassung auferlegt würden.

Das erkenntnistheoretische Analogon hierzu würde darin bestehen, gewisse Überzeugungen als solche zu identifizieren, die nur eingeschränkte Ansprüche auf Objektivität erheben. Solche Überzeugungen würden bloß von der Erscheinungswelt handeln, und die objektive Auffassung könnte ihnen in diesem Sinne einen Stellenwert einräumen. Diese Strategie droht allerdings generell als bequemer Ausweg zur Vermeidung skeptischer Konsequenzen mißbraucht zu werden, der in der Folge alle offensichtlich objektiven Urteile auf subjektive Aussagen über Erscheinungen reduziert. Doch sofern wir derlei eskapistische Reduktionismen vermeiden, gibt es sicherlich eine Vielzahl von Überzeugungen, die lediglich von Erscheinungen handeln. Meinungen über den subjektiven Charakter meiner sinnlichen Erlebnisse etwa laufen nicht Gefahr, aus einer weitaus objektiveren Perspektive heraus revidiert zu werden. Bei Entscheidungen und Handlungen ist die Strategie der objektiven Toleranz immer dort angebracht, wo ich nicht die höchste Norm der Selbstbestimmung anstrebe. Wähle ich beispielsweise von einer Speisekarte ein Gericht aus, so bin ich lediglich daran interessiert, dem Spiel meiner Neigungen und Gelüste nachzugeben und zuzusehen, was ich denn wohl am liebsten essen würde (vorausgesetzt, wir sprechen hier nicht von einem überteuerten Restaurant und ich bin nicht gerade auf Diät). Hier bin ich damit zufrieden, mich von meinem jeweils stärksten Verlangen leiten zu lassen, und befürchte nicht, daß — aus einer distanzierteren Perspektive betrachtet — eher eines der schwächeren Motive vorgezogen werden wollte. Tatsächlich weiß ich noch nicht einmal, was es eigentlich heißen würde, mich auch nur zu fragen, ob ‹sub specie aeterni› gesehen denn mein Verlangen nach Geflügelsalat meinem Verlangen nach Spargel à la Vinaigrette als Handlungsgrund nicht etwa vorzuziehen wäre. Begebe ich mich aus der Dimension dieser Interessen heraus und bedenke ich meine Entscheidung von außerhalb, so geschieht gar nichts: die Entscheidung läßt sich nur aus der immanenten Perspektive treffen, denn die Außenansicht kann meine Präferenzen hier weder verneinen noch bejahen. Möglicherweise könnte es so etwas wie eine objektive Affirmation der Befriedigung von Bedürfnissen und Präferenzen durchaus geben, die nicht die einzelnen Präferenzen für sich bejaht. Doch auch ein solches Prinzip des »Prima-facie-Hedonismus« erschiene solange überflüssig, als ich mich nicht dem Problem gegenübersähe, diese Präferenzen gegen andere Motive und Werte abzuwägen. In solchen Fällen fühle ich mich also nicht als ein gefangenes oder hilfloses Wesen, sobald ich meine Lage objektiv bedenke, denn ich beanspruche die Situation ja nicht in höherem Maße zu kontrollieren, als ich es tue, wenn mir meine Wahl von meinen spontanen Neigungen diktiert wird. Ich bin mit der Freiheit der Katze zufrieden, die es sich einfach aussucht, welchen Sessel sie in Beschlag nimmt. Eine externe Beurteilung kann dazu nichts beisteuern noch etwas dagegen einwenden. Doch die Strategie, Bereiche zu ermitteln, in denen nicht objektive Affirmation, sondern objektive Toleranz angemessen ist, läßt

sich auch auf Dinge übertragen, die auf einer höheren Ebene liegen als die Auswahl eines Gerichts von der Speisekarte. Es ist möglich, daß aus einer Perspektive heraus, die im Verhältnis zur Perspektive des gewöhnlichen menschlichen Lebens hinreichend extern wäre, nicht allein dem Geflügelsalat und den Spargeln à la Vinaigrette, sondern auch vielen anderen Dingen, die einem menschlichen Wesen wichtig sind — seinen Hoffnungen, Vorhaben, seinem Ehrgeiz, selbst seinem Überleben — kein positiver Wert mehr zugesprochen werden kann, und soweit ich in diesem Standpunkt einen Teil meines eigenen Standpunkts erkenne, vermag ich womöglich objektiv nahezu keine meiner Handlungen mehr zu bejahen. Ob einer damit zu einem hilflosen Opfer der überwiegenden Mehrheit der Motive und Werte wird, die sein Leben im Griff haben, hängt davon ab, ob sich seine Werte aus dieser denkbar objektivsten Perspektive heraus als verfehlt erweisen würden oder ob sie womöglich wie eine private Vorliebe für Brünette als Werte tolerierbar wären, deren objektive Prätentionen beschränkt sind und die daher subjektiv durchaus legitime Handlungsgründe sein können. Falls diese Werte im Kontinuum immer externerer Perspektiven bis zu einem gewissen Punkt bejaht und danach toleriert würden, hätte er keinerlei radikale Losbindung der Objektivität von den Handlungen zu befürchten, die von ihnen abhängig sind — eine gewisse Distanzierung von sich wird sich allerdings einstellen. Wenn ich in dieser Weise »wieder Anteil nehme«, befinde ich mich in bezug auf meine eigenen Regungen und Antriebe in einer anderen Lage als der, in der ich mich präreflexiv befunden habe. Denn nun steht im Hintergrund meiner Motive immer auch die Überzeugung, daß sie keinen wirklich objektiven Anspruch erheben und daher aus einer objektiveren Perspektive gerade nicht diskreditiert oder berichtigt würden. Wie Sinneseindrücke erhalten sie dann in unserem Weltbild einen anderen Status, sobald wir zwischen Erscheinung und Realität unterschieden haben. Handeln wir aus solchen Beweggründen, so empfinden wir uns nicht als objektiv entzweit oder dissoziiert, da wir nunmehr, wenn wir die Möglichkeit erwägen, daß sie von einem höheren Standpunkt aus zurückgewiesen werden könnten, wirklich davon überzeugt sein können, daß dies infolge der Eingeschränktheit ihrer Ansprüche nicht der Fall sein würde. Während jedoch viele unserer Entscheidungen diesen unkomplizierten Charakter haben, ergeben sich im Kontext des eigentümlich menschlichen Vermögens, zu einem höheren Standpunkt aufzusteigen und Wünsche und Interessen höherer Stufe auszubilden, einige schwierigere Fragen — insbesondere dort, wo ganz unterschiedliche Interessen der ersten Stufe miteinander in Dissonanz geraten. Hier bildet sich nämlich infolge des objektiven Standpunkts eine praktische Urteilskraft aus, und wir streben nach einer gewissen Sicherheit, daß ihre Ergebnisse nicht wiederum durch eine noch objektivere oder distanziertere Auffassung revidiert werden können.

Eine wichtige zweite Methode objektiver Integration ist daher die alltägliche praktische Rationalität, die, grob gesagt, der Dynamik analog ist, durch die wir unsere präreflexiven persönlichen Eindrücke zu einem kohärenten und systematischen Ganzen von Überzeugungen organisieren. Hierbei ist daher nicht nur Toleranz sondern tatsächliche Affirmation einiger unserer Motive im Spiel sowie die Unterdrückung und die Änderung anderer Motive und die Akzeptanz wiederum anderer, und zwar aus einer Perspektive heraus, die wesentlich außerhalb der Perspektive liegt, in welcher die primären Beweggründe,

Neigungen und Abneigungen sich ausbilden. Geraten diese nämlich miteinander in Konflikt, vermögen wir neben uns zu treten und uns zwischen ihnen zu entscheiden. Obgleich man von dieser Rationalität auch bloß im Hinblick auf rein gegenwärtige Interessen Gebrauch machen kann, läßt sie sich naturgemäß zu einer Rationalität der Lebensklugheit ausweiten, die von einem objektiven Standpunkt aus vollzogen wird, der sich von der Gegenwart zu lösen und eine prinzipielle Gewichtung sämtlicher unserer gegenwärtigen wie zukünftigen Interessen vorzunehmen sucht. Diese Rationalität der Klugheit kann allerdings ihrerseits mit anderen Motiven in Dissonanz geraten, und dann wird derlei Klugheit selbst zu einem Gegenstand, den wir aus der Außenperspektive beurteilen. Solange jedoch nur die eigenen gegenwärtigen und künftigen Wünsche zur Debatte stehen, besteht Klugheit einfach darin, einen Standpunkt außerhalb der Gegenwart einzunehmen — um nach Möglichkeit zu verhindern, daß unsere Entscheidungen uns von unseren stärksten gegenwärtigen Begehren aufdiktiert werden. In einfachen Fällen würde man dabei wohl der Erfüllung stärkerer und längerfristig erwarteter Wünsche den Vorzug geben, doch auch andere Interessen könnten eine Rolle spielen. Die Dissonanz, die zwischen meiner Klugheit und meinen momentanen Neigungen herrscht, ist eine ganz andere als der Konflikt zwischen Spargel und Geflügelsalat, da es bei ihr um eine Kollision unterschiedlicher Ebenen geht: der unmittelbaren Dimension des gegenwärtigen Zeitpunkts und der (relativ) transzendenten und objektiveren Dimension der zeitlichen Neutralität gewissen überschaubaren Zeitpunkten meines Lebens gegenüber. Klugheit ist Teil unseres Strebens nach Freiheit, denn durch sie versuchen wir uns von den Beweggründen loszubinden, die uns unmittelbar antreiben, um in einem ‹temporalen› Sinne von außerhalb unserer selbst zu wirken. Wären wir hierzu prinzipiell nicht in der Lage, würden wir als Handelnde zu Gefangenen des gegenwärtigen Augenblicks, und unsere zeitliche Neutralität bliebe immer nur auf den Beobachterstandpunkt beschränkt.10 Und in noch höherem Maße wären wir unfrei, könnten wir die praktische Rationalität noch nicht einmal zur Harmonisierung unserer Wünsche mit dem gegenwärtigen Zeitpunkt einsetzen: wir könnten uns in diesem Falle bloß noch teilnahmslos dabei zusehen, wie wir von unseren Begehren umgetrieben würden. Klugheit birgt keine solchen Gefahren, es sei denn, man denkt sie aus einer umfassenderen Perspektive heraus und im Konflikt mit Motiven ganz anderer Art. Man hat hier acht zu geben, denn auch Klugheit kann uns versklaven, wenn wir sie übertreiben. Die Tyrannei einer zeitlosen Betrachtung des eigenen Lebens kann objektiv alles andere als weise sein. Nur allzu leicht läßt sich zwanghaftes und neurotisches Vermeidungsverhalten infolge der Verdrängung eigener Wünsche als rationale Selbstkontrolle kaschieren. Doch in ihrer normalen Form erweitert Klugheit meine Freiheit wirklich, insofern sie gleichsam durch einen objektiven Willen meine Kontrolle über den Einfluß von Wünschen erster Stufe steigert. Hier ist der objektive Standpunkt nun wesentlich aktiv und nicht bloß permissiv. Klugheitsmotive dieser Art sind nicht immer schon vor der Einnahme des objektiven Standpunktes vorhanden, sondern werden durch ihn erst erzeugt. Stellen wir sie mit künftigen Interessen auf eine Stufe, so ersetzen wir damit sogar die direkte Motivation momentaner Interessen noch durch das objektive Gewicht, das ihnen auf einer nunmehr zeitlosen Rationalitätsskala zugesprochen wird. (Ich mache hier nicht den Versuch, auf die schwierigen Probleme einzugehen, die sich bei der Analyse der Klugheit im Hinblick auf Interessen der Vergangenheit stellen — Probleme, die

von Derek Parfit anschaulich dargestellt und eingehend erforscht worden sind.$F11$) Obgleich Klugheit immer nur der Anfang der Ausbildung eines objektiven Willens sein kann, ist ihre Affirmation spontaner Motive und Präferenzen bereits äußerst selektiv. Aus einer Perspektive von außerhalb des gegenwärtigen Zeitraums können nicht alle Beweggründe und Ziele eines jeden gegenwärtigen Zeitpunkts gleichermaßen bejaht werden, insbesondere dann nicht, wenn sie miteinander in Konflikt geraten. Affirmation aus Gründen der Klugheit wird sich demnach immer auf bestimmte basale und dauerhafte Interessen und Bedürfnisse richten und nicht auf vorübergehende Extravaganzen als solche — obgleich grundsätzlich auch die Veranlagung und die Spontaneität, deren Zusammenspiel uns zu solchen Capriccios befähigt, einen objektiven Wert haben können. (Parfit hat mich darauf hingewiesen, daß diese Unterscheidung in der Ethik wieder auftreten könnte, da wir möglicherweise gerade die Interessen, die Gegenstand von Klugheit sind, zu berücksichtigen haben, wenn wir die Interessen anderer objektiv gewichten.) Das heißt aber nicht, daß jetzt Motive, die sich aus einer zeitlosen Perspektive heraus nicht bejahen lassen, »eingestampft« werden müßten. Ihr spontaner Einfluß ist objektiv durchaus tolerierbar, doch von nun an müssen sie eben auch mit Motiven der Klugheit konkurrieren, bei deren Ausbildung sie sozusagen kein Stimmrecht mehr haben. Sogar wenn ich mich entscheide, meine momentanen Beweggründe nicht restlos Klugheitserwägungen zu unterwerfen, ist mein Entschluß von der Vermittlung meiner Handlungsweise mit der objektiven Auffassung abhängig, denn ich muß diese Beweggründe und ihren Erfolg ja nun selbst dann objektiv tolerieren, wenn ich sie nicht in ihrer vollen Stärke bejahe. Andernfalls wäre es nicht Freiheit, sondern Willensschwäche, die ich an den Tag legte. Der zeitlose Standpunkt kann bis zu einem gewissen Grad gegenüber den Motiven des gegenwärtigen Augenblicks auch die Einstellung »Hände weg von den unmittelbaren Motiven!« einnehmen. Solche Selbstbeherrschung der Objektivität ist eine Ausprägung eines allgemeineren Phänomens und im Hinblick auf die Beziehung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven von größter Wichtigkeit: Das Ausmaß, in dem der objektive Standpunkt die ursprünglichen Perspektiven, die er transzendiert, vereinnahmen und ersetzen kann, hat deutliche Grenzen. Gleichwohl werden wir nun aus der Perspektive der Gegenwart herausgetragen und gelangen zu einer Position, aus der wir zumindest unsere unmittelbaren Beweggründe immer auch einer objektiven Einschätzung unterziehen können; und diesen ersten Schritt in die objektive Zeit unternehmen wir in der Hoffnung, daß seine Ergebnisse nicht von fortgeschritteneren Stadien, die wir noch nicht erreicht haben und vielleicht noch nicht einmal erreichen können, revidiert würden. Die wesentliche Leistung des objektiven Willens, wenn er unmittelbare Beweggründe beurteilt, bejaht, verneint oder toleriert, besteht darin, daß von nun an Werte und nicht bloß Präferenzen anerkannt und ausgebildet werden.$F12$

7. Moralität als Freiheit

Eine dritte und noch externere Perspektive als die der zeitlichen Neutralität ist die Perspektive, aus der heraus wir uns lediglich als irgendein Individuum unter anderen denken und unsere Interessen und Anliegen ausschließlich von außen betrachten. Zu einem solchen Standpunkt mag in mancher Hinsicht eher

die Einstellung der Toleranz passen als die der Affirmation. Doch weder sind wir, sobald wir den externen Standpunkt eingenommen haben, uneingeschränkt damit zufrieden, unser eigenes Leben ausschließlich aus dieser Perspektive heraus einzufangen, noch werden wir uns damit begnügen, ohne jegliche positive Affirmation von Seiten des objektiven Selbst zu handeln.

Überdies gerät solche Toleranz immer dann in Schwierigkeiten, wenn die Interessen unterschiedlicher Individuen einander widerstreiten. Verfolge ich meine Interessen notgedrungen im Gegensatz zu den Interessen anderer, kann ich mir meine Beweggründe und Neigungen nicht weiterhin so denken, als würden sie keinerlei Objektivitätsanspruch erheben — es sei denn, ich bin bereit, auch die Folgen eines jeden Konflikts dieser Art mit derselben objektiven Indifferenz zur Kenntnis zu nehmen wie die Wahl zwischen Spargel und Geflügelsalat. Doch erwäge ich mit einiger Skepsis aus einer externen Perspektive heraus eine Situation, in der ich überhaupt nichts zu essen bekomme, weil da irgendein Vielfraß neben mir bereits das gesamte Picknick verschlungen hat, werde ich wohl von objektiver Toleranz zu objektiver Affirmation schreiten müssen. Wir haben es jetzt mit einer anderen Verknüpfung des objektiven Standpunkts mit unserem Handeln zu tun: einer Anteilnahme nicht nur von außerhalb des gegenwärtigen Augenblicks, sondern sogar von außerhalb unseres eigenen Lebens.$F13$ In gewissem Sinne beginne ich nun also durch meine Handlungen auf die Welt von außerhalb meines besonderen persönlichen Orts in ihr einzuwirken — und das Verhalten von TN aus einem Blickwinkel heraus zu steuern, der nicht qua TN meine eigene Perspektive ist. Das objektive Selbst, dem sich ja das Problem der Willensfreiheit stellt, wird auf diese Weise schließlich zur Beteiligung beim Handeln gebracht. All dies zeigt sich an der Ausbildung unpersönlicher Werte und der Änderung meines Verhaltens und meiner Motive nach Maßgabe solcher Werte. Dergleichen stellt erhebliche Anforderungen an uns. Werte sind Urteile aus einer uns selbst gegenüber externen Perspektive: Urteile darüber, wie wir sein oder leben sollen. Da sie aus einem unpersönlichen Gesichtspunkt akzeptiert werden, gelten sie nicht bloß für die besondere Person, die ich kontingenterweise nun einmal bin, sondern sie gelten allgemein: Sie geben an, wie ich leben sollte, da sie angeben, wie schlechterdings jeder leben sollte. Die eigentliche Diskussion dieser Integrationsform des Inneren und des Äußeren gehört in die Ethik, und ich werde mich später näher mit ihr befassen. In einem bedingten Sinne stimme ich Kants Position zu, daß zwischen Ethik und Freiheit ein innerer Zusammenhang gegeben ist: meine Unterwerfung unter die Moral ist getragen von meiner Hoffnung auf Autonomie, wenn es sich gleich um eine Hoffnung handelt, die in ihrer ursprünglichen Form gar nicht realisierbar ist. Wir können eben nicht von außen auf die Welt einwirken, doch können wir gleichsam sowohl von innerhalb als auch von außerhalb unserer besonderen individuellen Position in der Welt zu handeln beginnen. Die Ethik erweitert wirklich den Umfang all dessen, was wir in bezug auf uns wollen können — da sie es von unseren Handlungen auch auf all die Motive, Charaktereigenschaften und Dispositionen ausdehnt, von welchen unsere Handlungsweisen herrühren. Wir wollen auch die Ursprünge unserer eigenen Handlungen bis auf den Grund wollen können, um damit den Abstand zwischen Erklärung und Rechtfertigung unseres Handelns zu verringern. Oder anders gesagt: wir wollen den Einfluß genau der Determinanten unserer Handlungen verringern, die wir nicht selbst

wieder zu wollen vermögen, sondern die wir nur noch beobachten können — nur noch aus einer teilnahmslosen Außenperspektive gleichsam »anschauen« können. Unser Handeln ist freilich immer noch unzähligen Einflüssen unterworfen, die gar nicht erst Gegenstand unseres Willens werden könnten. Die Ethik kann uns keine Allmacht verleihen; wollten wir die Kluft zwischen Erklärung und Rechtfertigung restlos schließen, würde dies bedeuten, daß wir auch die gesamte Geschichte der Welt zu wollen hätten, die uns erzeugt und mit den Bedingungen konfrontiert hat, unter denen wir leben, handeln und uns entscheiden müssen. Die überwiegende Mehrheit von uns hat jedenfalls keinerlei Ehrgeiz zu einem solchen ‹amor fati›.

Es gibt dennoch eine Möglichkeit, den Willen über uns selbst hinaus auch auf die Umstände des Handelns auszudehnen, aber sie läßt sich nur verwirklichen, wenn wir die Ethik wesentlich auch auf die Politik ausdehnen. Anteilnahme der Objektivität wird nämlich nicht nur dadurch gesteigert, daß wir die Ursprünge unseres Wirkens im Verhältnis zu ihren Umständen wollen können, sondern auch dann, wenn die Umstände unseres Lebens so beschaffen sind, daß wir von einem objektiven Standpunkt affirmativ wollen können, die Bedingungen, unter welchen wir handeln müssen, sollten auch immer so sein, wie sie sind. In solchen Fällen dehnt sich gewissermaßen die Übereinstimmung von Beobachtung und Wille — oder von Erklärung und Rechtfertigung — zusätzlich auf die Welt aus. (Das erkenntnistheoretische Analogon hierzu wäre meine objektive Bejahung des intellektuellen Umfeldes, das für die Ausbildung meiner Fähigkeit verantwortlich ist, überhaupt Überlegungen anzustellen, Daten einzuschätzen und zu Überzeugungen zu gelangen.) Wir erhoffen uns nicht nur, unter den gegebenen Umständen jeweils tun zu können, was wir tun wollen, sondern darüber hinaus auch — auf einer Ebene, die so weit hinunter reicht wie irgend möglich —, zu sein, wie wir sein wollen, und uns vor die Entscheidungen gestellt zu sehen, vor die wir gestellt sein wollen — und all dies eben in einer Welt, in der wir leben wollen. Wären wir bloß daran interessiert, äußere Hindernisse unserer Freiheit zu beseitigen, würden wir nicht in die Ethik geraten, sondern lediglich darum bemüht sein, unsere Kontrolle über die Umwelt zu steigern. Auch dafür wäre zwar Politik nötig, doch wäre sie bloß eine, die sich wie die Hobbessche Politik ausschließlich auf unser Eigeninteresse gründete, und damit keine ethische Politik. Es ist vielmehr der Angriff auf die ‹inneren› Schranken unserer Freiheit, der zur Ausbildung der Ethik führt, denn durch ihn hoffen wir in die Lage zu kommen, wollen zu können, daß unsere Persönlichkeit und unsere Motive genauso sein sollen, wie sie sind — wodurch, wenn wir uns dann aus der objektiven Perspektive einfangen, das Gefühl verschwinden würde, auf sie geradewegs festgelegt zu sein. Werte sind Ausdruck des objektiven Willens. Insbesondere ethische Werte resultieren aus der Kombination zahlloser Leben und Interessengruppen zu einem einheitlichen System des Urteilens. Die Anforderungen der Ausgewogenheit, Koordination und Integration, die sich hieraus ergeben, haben Auswirkungen darauf, was ein jedes Individuum objektiv wollen kann, und daher auch auf uns selbst. Die Ethik erweist sich als eine Möglichkeit zur Beteiligung der Objektivität, da sie uns eine Alternative zur bloßen Beobachtung unserer selbst aus der Außenperspektive an die Hand gibt. Sie ermöglicht es dem Willen, zumindest ein Stück weit den Weg der Transzendenz zu verfolgen, der dem Verstand offensteht. Wie weit wir diesem Weg indes folgen können, ist reine

Glückssache. Womöglich sind wir so verfaßt, daß unsere objektive Urteilskraft mit unserer Fähigkeit zu zweifeln gar nicht mithalten kann. Und sicherlich ist uns jederzeit der ganz abstrakte Zweifel möglich, daß auch das stärkste Bewußtsein einer Übereinstimmung von Innenperspektive und Außenperspektive eine Illusion sein könnte, die sich ausschließlich von einer höheren Warte, die wir niemals zu erreichen vermögen, als solche erkennen ließe.

Ich sagte bereits, daß nichts dergleichen das traditionelle Problem der Willensfreiheit lösen kann. Wie vollkommen die Übereinstimmung mit einer objektiven Auffassung auch immer sein mag, die wir beim Handeln erzielen können, vermögen wir das Bewußtsein unserer eigenen Autonomie jederzeit durch die Reflexion zu untergraben, daß sich die Kette der Erklärungen oder Nichterklärungen von derlei Übereinstimmung immer weiter zurückverfolgen läßt — bis sie schließlich gar aus unserem eigenen Leben hinausführt.

Am Problem moralischer Verantwortlichkeit dagegen und der Frage nach einem internen Vergleich der Handlung mit ihren Alternativen können die beschriebenen Möglichkeiten der Anteilnahme der Objektivität nichts ändern. Gäbe es so etwas wie Verantwortlichkeit, so wäre sie bei guten wie bei schlechten Handlungen zu suchen — also auch bei Handlungen, die man von einem objektiven Standpunkt aus gerade nicht bejahen könnte. Jeder Versuch, Freiheit am Vollzug rationaler und moralischer Selbstkontrolle festzumachen, sieht sich folglich einem Problem gegenüber, das Henry Sidgwick als Einrede gegen Kant vorgebracht hat: Ist Freiheit nur durch die Verwirklichung objektiver und letztlich ethischer Werte erreichbar und vollziehbar, dann ist nicht einzusehen, wie jemand sowohl frei als auch schlecht sein kann, und daher auch unbegreiflich, wie jemand — sollte Freiheit eine Bedingung für Verantwortlichkeit sein — dafür verantwortlich sein kann, etwas Schlechtes getan zu haben.$F14$ In der Praxis projizieren wir uns zum Zwecke der Bewertung in die Perspektive eines jeden Wesens hinein, dessen Handlungsweisen wir subjektiv als Ausdruck seiner Werte interpretieren können.15 Dies ist ein völlig alltäglicher Vorgang, doch vermag er das Problem der Verantwortlichkeit keinesfalls zum Verschwinden zu bringen, das sich sowohl im Hinblick auf uns selbst als auch im Hinblick auf die Menschen, die wir aus einer Innenperspektive verstehen und beurteilen zu können glauben, immer wieder von neuem stellt.

Ich sehe keinerlei Möglichkeit, auch Zurechnungsurteile wieder mit der externen Auffassung zu vermitteln — keine Möglichkeit also einer nachträglichen Bindung der Außenperspektive an solche Urteile, die ihrer erneuten Anteilnahme am Handeln gliche. Zurechnungsurteile haben eine Projektion in die immanente Perspektive des Angeklagten zur Voraussetzung, die wir überhaupt nur vollziehen können, wenn wir die externe Auffassung weitestgehend verdrängen. Ich kann mir nicht Leutnant Calley aus der Außenperspektive als ein Naturereignis denken und seine Handlungen zugleich aus der Innenperspektive heraus bewerten, indem ich ihnen die Alternativen gegenüberstelle, die ihm damals subjektiv verfügbar zu sein schienen. Hier ist nichts denkbar, das einer partiellen Beteiligung der Objektivität entsprechen könnte. Ist es unmöglich, den Aufstieg zur externen Auffassung ein für allemal

zu blockieren, so ist es auch unmöglich, in der Welt einen archimedischen Punkt ausfindig zu machen, der es erlauben würde, solche Urteile zu fällen, ohne dem Risiko ausgesetzt zu sein, daß sie sich von einem noch externeren Standpunkt wieder als unsinnig erweisen könnten. Wir sind damit offenbar zu einer Praxis der Projektion verdammt, die wir gar nicht vollziehen können, ohne das zweifelhafte Bewußtsein unserer eigenen Autonomie — wie unverständlich derlei Autonomie auch immer sein mag — zur Norm unserer Bewertung anderer zu machen.

Wie eingangs bereits bemerkt, habe ich den Eindruck, daß wir es bei der Freiheit mit einem Gegenstand zu tun haben, über den noch niemand etwas gelehrt hat, das geeignet wäre, auch nur in die Nähe der Wahrheit zu gelangen.

VIII WERTE

1. Realismus und Objektivität

Das Grundproblem der Ethik ist die Objektivität, und zwar nicht allein für die Theorie sondern auch im konkreten Leben. Es ist problematisch, wie eigentlich der Gedanke der Objektivität — wenn überhaupt — auf praktische Fragen anwendbar sein soll, auf Fragen danach, was einer tun oder wollen soll: In welchem Umfang lassen sich auch solche Fragen von einem distanzierten Standpunkt uns selbst und der Welt gegenüber beantworten? In meinen Überlegungen zur Freiheit habe ich bereits einen Zusammenhang zwischen der Ethik und dem objektiven Standpunkt aufgewiesen. Ich möchte nun die Objektivität der Ethik rechtfertigen, indem ich darlege, wie dieser Standpunkt unsere Motivation verändert und an sich bindet. Die Möglichkeit der Ethik selbst und viele ihrer Probleme lassen sich am besten verstehen, indem man den Einfluß der Objektivität auf unseren Willen betrachtet. Falls wir auch dann noch darüber urteilen können, wie wir leben sollen, wenn wir aus uns heraustreten und zu uns selbst auf Distanz gehen, wird gerade aus solchen Wertungen der Stoff für ethische Theorien sich ergeben.

In der Dimension der theoretischen Vernunft steigern wir unsere Objektivität durch den Entwurf einer neuen Realitätskonzeption, die auch uns selbst als dieser Realität zugehörig in sich begreift. Dieses Verfahren schließt eine Veränderung oder zumindest eine Erweiterung dessen ein, was wir glauben. In der Dimension von Werten und praktischer Vernunft ist die Problematik nun aber eine andere. Wie im theoretischen Fall haben wir auch hier, nachdem wir die Distanznahme vollzogen und die vorangegangene Perspektive in das zu Verstehende aufgenommen haben, einen neuen und umfassenderen Standpunkt einzunehmen. Doch nun erzeugt dieser neue Standpunkt gerade kein neues System deskriptiver Überzeugungen, sondern ein neues oder erweitertes System von Werten. Wir sind bemüht, von einem unpersönlichen Standpunkt aus zu normativen Urteilen zu gelangen, zu Urteilen, die einen motivierenden Gehalt haben. Ein nichtnormatives Kriterium der Objektivität ist hier unbrauchbar, denn wenn Werte objektiv sind, so ist dies keineswegs ein ererbter Status, der

sich ihrer Reduzierbarkeit auf objektive Tatsachen verdankt. Bei einem objektiven Wert muß es sich allemal um einen ‹Wert› handeln, nicht um irgendein anderes objektives Etwas.

Hier wie anderswo besteht zwischen Objektivität und Realismus ein Zusammenhang, wenngleich der Werterealismus vom empirischen Tatsachenrealismus verschieden ist. Der normative Realismus ist die Position, daß Aussagen darüber, was uns Gründe für unser Handeln gibt, ganz unabhängig davon, wie uns etwas erscheint, wahr oder falsch sein können, und wir durch die Überschreitung und Kritik von Erscheinungen darauf hoffen können, die Wahrheit zu gewinnen. Was wir durch ein solches Verfahren aber aufzudecken suchen ist keine neue Qualität der Außenwelt, die wir nunmehr einen »Wert« nennen, sondern schlicht und einfach die Wahrheit darüber, was wir und andere tun und wollen ‹sollen›.

Es ist wichtig, diesen Realismus nicht mit einem unangemessenen metaphysischen Modell in Verbindung zu bringen: es geht dabei um keinen Platonismus. Der normative Realismus besagt, daß es für bestimmte Handlungsweisen Gründe gibt, daß wir diese Gründe ‹entdecken›, also nicht aus immer schon mitgebrachten subjektiven Motiven herleiten — und daß wir auf diese Weise neue Motive ausbilden können, die den alten Motiven überlegen sind. Wir tun im Grunde nichts anderes, als unseren Motiven eine Richtung zu geben, die sie akzeptabler macht für die Beurteilung aus einer externen Perspektive. Statt unser Denken mit einer vorgegebenen externen Realität in Einklang zu bringen, sind wir nun bemüht, unser Wirken von einer externen Auffassung bestimmt sein zu lassen.

Der Zusammenhang von Objektivität und Wahrheit ist daher in der Ethik enger als in der Wissenschaft. Ich glaube nicht, daß die Wahrheit darüber, wie wir leben sollen, unser Vermögen, diese Wahrheit zu gewinnen, radikal übersteigen kann (wenn wir einmal davon absehen, daß sie durchaus auch von nichtevaluativen Tatsachen abhängen mag, die wir womöglich nie aufdecken werden). Der Stoff zur Ethik ist kein anderer als die Frage, wie wir von unserer praktischen Rationalität Gebrauch machen und unser Handeln rechtfertigen sollen, nachdem wir unser Bewußtsein erweitert und den objektiven Standpunkt eingenommen haben. Die Ethik fragt nicht nach Tatsachen, die unser Wirken betreffen und die uns der objektive Standpunkt nun besser zu verstehen erlaubt. Ethisches Denken ist vielmehr ein dynamischer Vorgang, durch den der Objektivität ein Einfluß auf den Willen ermöglicht werden soll, und über ethische Wahrheit im allgemeinen vermag ich nicht mehr zu sagen, als daß sie das mögliches Ergebnis dieser Dynamik sein muß, wenn sie sich angemessen entfaltet. Ich gebe zu, daß diese Auskunft dünn ist. Wollen wir jedoch mehr sagen, können wir nur noch auf die Argumente hinweisen, die uns von der objektiven Richtigkeit eines Grundes oder von der Richtigkeit eines normativen Grundsatzes überzeugen (und ein solcher Grundsatz läßt sich immer auf mehr als nur eine Weise legitimieren, da von unterschiedlichen Ausgangspunkten und auf ganz verschiedenen Argumentationswegen zu ihm gelangt werden kann).

Vielleicht könnte man auch eine etwas gehaltvollere Metaphysik der Moral entwerfen, doch sehe ich nicht, wie sie aussehen würde. Das Modell, das ich mit

dem normativen Realismus verbinde, verzeichnet keine zusätzlichen Qualitäten von Dingen und Ereignissen in der Welt, sondern eine Abfolge möglicher Stufen der Entfaltung der menschlichen Motivation, und damit der möglichen Verbesserung unserer Lebensweise — ob wir diese Schritte nun tun werden oder nicht. Wir gehen aus von einer parteilichen und ungenauen Auffassung, doch indem wir neben uns treten, um Alternativen zu generieren und zu vergleichen, setzen wir uns zugleich instand, auf einer höheren Stufe der Objektivität eine neue Motivationsverfassung zu erreichen. Obgleich das Ziel hier ein wesentlich normatives und kein deskriptives ist, gleicht das Verfahren unserer Untersuchung in gewisser Hinsicht der Methode, die wir anwenden, wenn wir uns in objektiver Einstellung fragen, was es gibt. Wir bilden uns zunächst wieder eine Auffassung von einer Welt ohne Zentrum — von einer Welt, der wir und andere Wesen mit spezifischen Eigenperspektiven gleichermaßen angehören. Doch dann versuchen wir nicht mehr auf die Frage zu antworten: »Was enthält nun die Welt, sobald wir sie aus einer unpersönlichen Perspektive heraus einfangen?«, sondern auf die Frage, »Was für Gründe gibt es überhaupt, dies oder jenes zu tun oder zu wollen, wenn wir die Frage von diesem unpersönlichen Standpunkt aus erwägen?« Die Antwort wird komplex ausfallen. Wie in der Metaphysik, so läßt sich auch in der Dimension praktischer Vernunft die Wahrheit häufig allein aus einer distanzierten Perspektive heraus gewinnen, obgleich sie andererseits manchmal wieder nur aus einer besonderen Perspektive in der Welt heraus voll verständlich ist. Wenn es subjektive Werte wirklich gibt, muß ihnen eine objektive Auffassung davon, welche Gründe ein menschliches Handeln mitbringen kann und mitbringt, natürlich einen Platz einräumen. (Im Freiheitskapitel habe ich dazu bereits etwas unter der Überschrift »Objektive Toleranz« zu sagen gehabt.) Doch ist der objektive Schritt erst einmal vollzogen, wird es möglich, auch Werte und Gründe sich zu eigen zu machen, die von unserer persönlichen Perspektive so unabhängig sind, daß sie ‹jeden› motivieren können, der die Welt unpersönlich auffassen kann — als einen Ort, der ihn enthält. Wenn Objektivität hier überhaupt etwas heißt, bedeutet sie, daß wir, wenn wir uns von unserer individuellen Perspektive und den Werten und Gründen lossagen, die aus dieser Perspektive heraus akzeptabel zu sein scheinen, oft zu einem neuen Standpunkt gelangen können, der einige der ursprünglichen Gründe beglaubigt, andere jedoch als einen falschen subjektiven Schein zurückweist, und der vor allem neue Motive und Gründe erschließt und hinzufügt. Ohne also das Ergebnis zu präjudizieren — ohne im voraus festzulegen, wieviel in der Dimension praktischer Gründe als objektiv verstanden werden kann — erkennen wir, wovon der objektivierende Impetus abhängt. Zum elementarsten Begriff praktischer Objektivität gelangen wir durch ein Analogon zur Negation des Solipsismus im Bereich der theoretischen Vernunft. Wie sein Tatsachenrealismus einen Menschen nach einem distanzierten Standpunkt suchen läßt, von dem aus er die Realität zu bestimmen und die Erscheinungen zu berichtigen vermag, so läßt ihn sein Werterealismus nach einer distanzierten Perspektive greifen, aus der es möglich wird, seine Neigungen zu berichtigen und zu bestimmen, was er in Wahrheit tun soll. Praktische Objektivität bedeutet hier, daß eine praktische Vernunft von einem objektiven Selbst verstanden und sogar vollzogen werden kann.

Diese sehr weitreichende Annahme ergibt jedoch noch keine ethische Theorie. Sie nimmt nur eine Ortsbestimmung der ethischen Theorie vor, sollten

wir mit einer solchen einen Sinn verbinden können. Sie besagt, daß die Welt von Gründen, auch der Gründe, die ich mitbringe, nicht nur von meinen eigenen Standpunkt aus besteht. Ich existiere als ein Stück von ihr in einer Welt, deren Natur in beträchtlichem Maße unabhängig davon ist, was ich denke; und wenn ich für meine Handlungsweise Gründe habe, dann deshalb, weil die Person, die ich bin, kraft ihrer inneren Verfassung und der vorgegebenen Umstände über diese Gründe verfügt. Die Grundfrage, von der die Ethik ihren Ausgang nimmt, lautet also nicht etwa »Was soll ich tun?«, sondern vielmehr: »Was soll diese Person tun?«.

Hieraus ergeben sich sowohl ein Problem als auch eine Methode, es in Angriff zu nehmen. Es handelt sich um das Problem, zu ermitteln, welche Form solche Gründe für Handeln annehmen und ob diese Form sich tatsächlich in Abstraktion von jeder Eigenperspektive beschreiben läßt. Die Methode besteht darin, mit den Gründen zu beginnen, die es aus meiner Eigenperspektive und den Perspektiven anderer Individuen heraus zu geben ‹scheint›, und nach der besten perspektivenfreien Auffassung dieser Gründe zu suchen. Wie auf anderen Gebieten beginnen wir mit unserer Situation in der Welt und sind bemüht, sie zu transzendieren, indem wir das Vorgefundene als einen Spezialfall des Ganzen betrachten. So hoffen wir jedenfalls. Doch die Voraussetzung, daß es objektive Werte wirklich gibt, wird immer aufgrund der Leichtigkeit kontrovers bleiben, mit der Werte und Gründe sich offenbar verflüchtigen, sobald wir den subjektiven Gesichtspunkt unseres Eigeninteresses hinter uns lassen. Für eine Betrachtung des Lebens aus der Außenperspektive kann es so aussehen, als könne es in der Welt für Werte gar keinen Ort geben. So kann man fortwährend Stimmen hören, die sagen: »Hier gibt es nur für eines Platz: für Personen mit ihren eigentümlichen ‹Motiven›, Neigungen und Abneigungen, von denen sie einige in einer evaluativen Sprache zum Ausdruck bringen können; betrachten wir all dies von außen, so erblicken wir nichts als psychische Tatsachen. Durch den Aufstieg zur objektiven Einstellung entdecken wir nicht nur, daß keine neuen Werte auftauchen, die die subjektiven Erscheinungen berichtigen, wir entdecken sogar, daß es hier überhaupt nichts anderes geben kann als Erscheinungen: wohl können wir unsere eigene, subjektive Motivation endlich beobachten und beschreiben, neue Werte werden dadurch aber nicht erzeugt. Objektivität ist in dieser Dimension ausschließlich als von theoretischen und tatsachenrelevanten Komponenten ererbte Objektivität wirksam, und zwar eben jener theoretischen Komponenten, die auch in der praktischen Überlegung am Werk sind. Jenseits dieser Grenze hat sie eine nihilistische Konsequenz: Nichts ist objektiv recht oder unrecht, denn objektiv betrachtet ist alles gerade indifferent; und wenn es so etwas wie Recht oder Unrecht überhaupt gibt, muß dieser Sachverhalt daher auf subjektiven Tatsachen beruhen.« Ich glaube, dieses Ergebnis verdankt sich einem ähnlichen Irrtum wie dem, der zum Materialismus und seinen reduktionistischen Elaboraten führt. Es wird ein erkenntnistheoretisches Kriterium der Realität vorausgesetzt, das umfassend zu sein vorgibt, das aber de facto große Ausschnitte der Wirklichkeit ohne Argument von vornherein ausschließt.

Solche Voraussetzungen sind zwar erschlichen, sie sind aber höchst natürlich. Es kann tatsächlich so aussehen, als müßten, sind wir erst einmal aus unserer eigenen Haut geschlüpft, damit notwendigerweise auch alle Werte

verschwinden — als machten wir die philosophische ‹Entdeckung›: Werte sind illusorisch. Es handelt sich um einen typischen Zug einer jeden Position, die an David Hume sich anlehnt: Wir beobachten das Phänomen, daß Menschen aus etwas heraus wirken, das sie für Gründe halten, und wir sehen nichts als (man vergleiche Humes Behandlung der Kausalität) natürliche Tatsachen: Menschen werden von Motiven angetrieben oder würden von ihnen in die eine oder andere Richtung gezogen, wenn sie bestimmte Dinge wüßten.

Machen wir dann den Versuch, Humes Position zu überwinden, so sind es vor allem die Schwierigkeiten, auf die wir dabei stoßen, die uns ständig in Versuchung führen, sie wieder einzunehmen. Skeptizismus, Platonismus und Reduktionismus gehören zu den vertrauten philosophischen Exzessen, die nun auch in der Ethik ihren Auftritt haben. Besonders verführerisch ist wiederum eine Reaktion auf den Skeptizismus, die der gesamten Dimension praktischer Rationalität, also auch der Ethik, eine Reformulierung in einer ausschließlich subjektiven Begrifflichkeit angedeihen läßt. Wie beim Phänomenalismus in der Erkenntnistheorie wird auch hier der Rückzug vom Realismus indessen durch die Substitution eines Systems von Ersatzaussagen verdeckt, die den ursprünglichen Aussagen in bestimmten Hinsichten gleichen.

Man vermag dem Humeschen Subjektivismus in bezug auf unsere Wünsche und Handlungsgründe nur zu widerstehen, indem man nach einer neuen und dem Gegenstand angemessenen Form der Objektivität Ausschau hält. Dabei wird es sich gerade nicht um die Objektivität der naturalistischen Psychologie handeln. Es muß konstatiert werden, daß eine objektive Auffassung, die nur auf solche Beobachtungen sich einschränkt, nicht richtig ist — oder zumindest daß sie nicht notwendigerweise richtig ist, da auch eine objektive Selbstbeschreibung unserer Apprehension von Gründen einen Platz einzuräumen hat. Sie sollte sie jedenfalls nicht von vornherein ausschließen.

Setzen wir voraus, daß der objektive Standpunkt hier mit dem Standpunkt des bloßen Zuschauens oder Beschreibens identisch sein muß, dann schließen wir Gründe aber von vornherein aus.1 Richten wir unsere Aufmerksamkeit in objektiver Einstellung auf ein Wirken, das uns subjektiv als begründetes Handeln oder als ein am Guten oder Bösen orientiertes Handeln erscheint, erhalten wir eine naturalistische Darstellung, die uns eine objektive Beschreibung dessen zu geben scheint, was sich »wirklich abspielt«. Statt normativer Gründe gewahren wir lediglich eine psychologische Erklärung.

Ich halte es jedoch für einen Irrtum, den Erscheinungen, sobald wir sie aus der Außenperspektive betrachten, eine rein psychologische Lesart zu geben. Wenn wir nicht künstlich blind sind, sehen wir nicht nur Menschen, die von ihren ‹Wünschen› zu ihren Handlungen getrieben werden, sondern Menschen, die begründet handeln und aus guten oder schlechten ‹Gründen› Absichten und Wünsche ausbilden. Wir begreifen ihre Gründe also als Gründe — vielleicht halten wir sie auch für schlechte Gründe —, jedenfalls geben wir, wenn wir den subjektiven Standpunkt verlassen, die evaluative Form der Rede sicherlich nicht auf. Ihre Gründe als Gründe zu begreifen ist etwas ganz anderes, als sie zum Zwecke der psychologischen Erklärung herbeizuzitieren.2 Im zweiten Fall verknüpfen wir lediglich die Handlung mit den Wünschen und Überzeugungen

des Subjekts, ohne die wesentlich normative Frage auch nur zu berühren, ob es tatsächlich einen Grund für seine Handlungsweise ‹hatte› — ob dieses Subjekt so handeln sollte, wie es gehandelt hat. Könnte man hierüber auch im Anschluß an die Abstraktion vom subjektiven Standpunkt eines Menschen nicht mehr sagen als eine psychologische Erklärung zu sagen hätte, wäre meines Erachtens zu konstatieren, daß wir überhaupt nicht aus Gründen handeln; unser Handeln wäre statt dessen von unseren Wünschen und Überzeugungen verursacht, und von Gründen könnte nur noch in einem ganz schwachen und nichtnormativen Sinne die Rede sein: Wir brächten mit dieser Redeweise nichts als eine solche Erklärung zum Ausdruck.

Eine Ersatztheorie, in der Werte und normative Gründe keine Rolle mehr spielen, ist jedoch keine Position, die sich aus der objektiven Einstellung einfach so zwanglos ergibt. Sie hängt von einer besonderen objektiven Voraussetzung ab, die wir nur akzeptieren können, sofern sie glaubhafter ist als ihre Negation: daß erstens unser Bewußtsein, die Welt statte uns mit Gründen für unser Wirken aus, nichts als eine subjektive Täuschung ist, die darauf zurückgeht, daß wir unsere eigenen präexistenten Motive in die Welt hineinprojizieren, und daß es zweitens aus objektiver Sicht für unser Wirken keine Gründe gibt — obgleich es freilich ‹Motive› gibt, die teilweise ihrer Form nach solche normativen Gründe imitieren.

Das hätte jedoch gezeigt zu werden; es geht nicht bereits aus dem Gedanken der Objektivität selbst hervor. Begeben wir uns in objektive Einstellung, so lassen wir unser evaluatives Vermögen keineswegs automatisch hinter uns, denn dieses Vermögen hängt nicht von präformierten Wünschen ab. Es könnte sich herausstellen, daß es auch vom externen Standpunkt aus wirksam ist, und dies könnte darauf schließen lassen, daß hier gerade nicht wieder nur subjektive Interessen in objektiver Verpackung zum Vorschein kommen. Ich bin mir der Gefahr der verfehlten Objektivierung wohl bewußt, die persönliche Vorlieben und Vorurteile in den Rang kosmischer Werte hebt. Doch handelt es sich dabei nicht um die einzige Möglichkeit.

2. Der Antirealismus

Wie ist überhaupt die Beweislast in bezug auf die Möglichkeit objektiver Werte verteilt? Muß man ihre Möglichkeit etwa erst förmlich beweisen, bevor man eingehender darüber reflektieren darf, welche Werte der objektive Standpunkt erschließt und welche er tilgt? Oder bleibt eine solche Untersuchung im Gegenteil solange legitim, wie uns nicht bewiesen wurde, daß objektive Werte ‹un›möglich sind?

Ich bin davon überzeugt, daß die Beweislast in dieser Debatte häufig falsch verteilt worden ist und es — bis man uns eben das Gegenteil bewiesen hat — völlig rational ist, von der gleichsam annullierbaren Voraussetzung auszugehen, daß Werte nicht mit Notwendigkeit illusorisch sind. Die Annahme, daß es Werte und Gründe wirklich gibt, läßt sich wie die Annahme, daß es in der Außenwelt bestimmte Dinge gibt, in einigen besonderen Fällen zwar dort anfechten, wo eine rein subjektive Auffassung der Erscheinungen glaubhafter ist. Und wie bei

der Voraussetzung einer Außenwelt ist die Möglichkeit der radikalen Falschheit dieser Annahme nicht widersprüchlich. Doch impliziert die Totalität der Erscheinungen ebensowenig die Realität von Werten, seien es neutrale oder andere Werte, wie sie die Realität eines materiellen Universums impliziert. Und sobald wir die Realität beider als ‹möglich› anerkennen, vermag diese Realität von den Erscheinungen im einzelnen bestätigt zu werden — zumindest insoweit, daß einige Annahmen plausibler werden als ihre Alternativen. Vieles hängt also davon ab, ob man den Realismus zunächst einmal als Möglichkeit anerkennt.

Es fällt außerordentlich schwer, zugunsten seiner Möglichkeit anders zu argumentieren als durch die Widerlegung von Argumenten gegen sie. (Berkeleys Argument gegen die Vorstellbarkeit einer von der Erfahrung unabhängigen Welt ist zum Beispiel auf dem Gebiet der Metaphysik ein solches Unmöglichkeitsargument.) Doch welches Ergebnis liegt eigentlich vor, wenn eines dieser Argumente widerlegt worden ist? Befindet die fragliche Möglichkeit sich dann in einer stärkeren Position? Ich glaube dies sehr wohl. Ich bin grundsätzlich davon überzeugt, daß sich die Möglichkeit des Realismus durch schlechterdings nichts beweisen läßt. Wir können einzig und allein Argumente für seine Unmöglichkeit widerlegen, und je mehr dieser Argumente wir widerlegen, um so größer wird auch unser Vertrauen in die realistische Alternative werden. Wollen wir also zu einem Urteil über die Verdienste der Anerkennung des Werterealismus gelangen, haben wir uns mit Einwänden gegen diesen Realismus — gegen seine Möglichkeit oder gegen seine seine Wahrheit — zu befassen. Ich möchte hier auf drei Varianten solcher Einwände eingehen, die ich nach Maßgabe ihrer vermeintlichen Überzeugungskraft ausgewählt habe.

Das erste Argument gründet auf einer ungerechtfertigten Voraussetzung: der Annahme, daß Werte, sollen sie der Realität zugehörig sein, reale Gegenstände einer ontologisch höchst exotischen Art sein müssen. So argumentiert beispielsweise John Leslie Mackie in seinem Buch ‹Ethik› gegen die Objektivität von Werten, indem er lehrt, sie seien »nicht Teil des Gewebes der Welt«, und wären sie es, hätte es sich bei ihnen um »Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen von sehr seltsamer Art [zu] handeln, die von allen anderen Dingen in der Welt verschieden wären«.3 Offensichtlich ist er im Besitz eines ganz bestimmten Bildes von der Beschaffenheit des Universums und geht davon aus, daß der Werterealismus die Welt mit zusätzlichen Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen übervölkern würde — mit Dingen wie den Ideen Platons oder den nichtnatürlichen Qualitäten Moores. Doch ist diese Annahme nicht richtig. Der Aspekt, objektiv schlecht zu sein, den wir etwa Schmerzen zuschreiben, ist keine geheimnisvolle zusätzliche Qualität, die Schmerzen besitzen, sondern lediglich das Faktum, daß jeder, der in der Lage ist, die Welt objektiv zu betrachten, Gründe hat zu wollen, daß sie aufhören. Die Position, die Werte als wirklich anerkennt, besagt keineswegs, daß sie reale okkulte Wesenheiten oder Qualitäten sind, sondern daß sie reale Werte sind: daß ein Urteil über diese Werte und über die Gründe, die Menschen für ihr Wirken haben, auch unabhängig von unseren Überzeugungen oder Neigungen wahr sein oder falsch sein kann. Es kommen keine anderen Arten von Wahrheiten ins Spiel. Ja, andere Arten von Wahrheiten ‹könnten› die Realität von Werten gar nicht implizieren. Dies gilt nicht nur für ethische Werte, sondern auch für Klugheitsgründe und

sogar für die simplen Gründe, aus denen Menschen tun, was ihren gegenwärtigen Zielen dient.

In einer Diskussionsrunde bestand Mackie auf der Diagnose, ich hätte ihn falsch dargestellt, und sein Zweifel an der Realität von Werten und Gründen sei nicht von der Annahme abhängig, sie müßten absonderliche Entitäten oder Qualitäten sein, um wirklich sein zu können. Sein Zweifel beziehe sich, wie er in seinem Buch sagt, auf Gründe selbst, denn, was sie auch immer sie sind, würden sie nicht benötigt, um irgendetwas zu erklären, das geschieht, weshalb es auch keine Veranlassung gebe, an ihr Bestehen zu glauben.

Aber damit stellt sich das Problem doch nur von neuem. Mackie meinte, daß Gründe keine Rolle in Kausalerklärungen spielen. Aber die Unterstellung, ihre Brauchbarkeit für Erklärungszwecke sei das Kriterium der Wirklichkeit von Werten, begeht eine Petitio principii, denn die These, daß es irgendwelche Gründe gibt, ist immer eine normative These und keine Aussage über die bestmögliche Erklärung von etwas. Nimmt man an, daß nur das, was in der besten kausalen Theorie der Welt vorkommen muß, wirklich ist, so setzt man immer schon voraus, daß es keine irreduziblen normativen Wahrheiten gibt.

Es liegt hier allerdings noch eine andere Schwierigkeit vor, und ich bin mir nicht sicher, wie man mit ihr fertig wird. Sofern überhaupt normative Wahrheiten zu gewinnen sind, dann gehen solche Wahrheiten in normative Erklärungen (im Unterschied zu Kausalerklärungen) für das Bestehen von Gründen oder für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Handlungen ein. Doch die »Apprehension« solcher Wahrheiten erklärt darüber hinaus auch die Ausbildung neuer Motive und kann schließlich auch auf unser Verhalten Einfluß gewinnen. Selbst wenn wir die Frage der Willensfreiheit und der intentionalen Erklärung des Handelns einmal beiseitelassen, wird hierdurch ein Problem des Verhältnisses normativer Erklärungen zu Kausalerklärungen aufgeworfen. Es ist unklar, ob der normative Realismus mit der Hypothese kompatibel ist, daß unsere normativen Überzeugungen sich insgesamt auch durch eine naturalistische Psychologie erklären lassen.

Bei Gilbert Harman nimmt dieses Problem folgende Gestalt an: Beobachtung spielt, wie er sagt, EA»in der Wissenschaft eine Rolle, die sie in der Ethik nicht zu spielen scheint. Der Unterschied liegt darin, daß man Aussagen über bestimmte physikalische Tatsachen machen muß, um das Auftreten der Beobachtungen zu erklären, die eine wissenschaftliche Theorie stützen; daß man jedoch offenbar keine Annahmen über irgendwelche moralischen Tatsachen zu machen braucht, um das Auftreten der sogenannten moralischen Beobachtungen zu erklären ... Im moralischen Fall scheint man nur Annahmen über die Psychologie oder die moralische Empfindlichkeit der Person machen zu müssen, die die moralische Beobachtung macht«.EE4 Jeder, der den Werterealismus verteidigt, muß zeigen, daß alle rein psychologischen Erklärungen unvollständig sind. Sie sind es entweder, weil normative Erklärungen ein zusätzliches Moment einbringen oder weil sie irgendwie in ganz bestimmten psychologischen Erklärungen ohnehin schon wirksam sind — möglicherweise auf dieselbe Art und Weise, auf welche die Erklärung einer Überzeugung durch das Faktum des logischen Schließens

zugleich eine Kausalerklärung ‹und› eine Rechtfertigung sein kann (wenn sie dies denn sein kann). Hat einer sich also durch ein Argument davon überzeugt, daß eine bestimmte Unterscheidung ethisch relevant ist, vermögen der kognitive Gehalt und die Richtigkeit des Arguments seine Überzeugung auch zu erklären.

Obgleich sich wiederum nicht förmlich beweisen läßt, daß die rein psychologische und damit antirealistische Position nicht wahr ist — obgleich es also im buchstäblichen Sinne richtig ist, daß nichts uns dazu nötigt, zur Erklärung einer normativen Wertung normative Wahrheiten in Anspruch zu nehmen — bin ich dennoch der Überzeugung, daß die glaubhafteste Theorie immer auf solche Wahrheiten Bezug nehmen wird, und zwar bereits auf der untersten Ebene. Es widerspricht in zu radikaler Weise den Erscheinungen, sie zu verabschieden. Habe ich starke Kopfschmerzen, so ist der Schmerz mir nicht bloß unangenehm, sondern er erscheint mir auch als schlecht. Es verhält sich nicht bloß so, daß ich persönlich diesen Schmerz nur einfach nicht sonderlich schätze; ich glaube vielmehr einen Grund zu haben, ihm ein Ende zu machen. Es ist kaum vorstellbar, daß es sich dabei um eine Illusion handeln könnte. Doch wenn der Gedanke von einer schlechten Sache überhaupt sinnvoll ist, geht es hier zumindest nicht notwendig um eine Illusion, und die einfachste Erklärung meines Eindrucks kann dann auch die wahre Erklärung sein: Kopfschmerzen ‹sind› schlecht und nicht bloß all denen unwillkommen, die sie gerade haben.

Alles hängt davon ab, ob dieser Gedanke sinnvoll ist. Räumt man die Möglichkeit realer Werte ein, dann lassen manche speziellen Werte sich auch durch eine Art Beobachtung nachweisen, wobei freilich ein bestimmter, seinem Gegenstand angemessener Erklärungstyp in Anspruch genommen wird: eine normative Erklärung. In der Physik schließen wir von den gegebenen Erscheinungen auf das plausibelste Erklärungsmodell der Erscheinungen mit Hilfe einer deskriptiven Theorie über die Beschaffenheit der Welt. In der Ethik schließen wir von einer gegebenen Erscheinungsform von Werten auf ihre glaubwürdigste Erklärung mit Hilfe einer Theorie darüber, was einer tun oder wollen soll. Jeder dieser Schlüsse nimmt jeweils allgemeine realistische Gedanken in Anspruch, die sich von den Erscheinungen nicht herleiten lassen — der wichtigste davon ist der Gedanke der objektiven Realität selbst. Und in der Ethik wie in der Wissenschaft stellt sich heraus, daß es sich bei einigen Erscheinungen um Irrtümer handelt, Irrtümer, die psychologische Erklärungen haben, die ihre Wahrheit nicht beglaubigen.

Meine Überzeugung, daß es auch hier einen Gegensatz von Erscheinung und Wirklichkeit gibt, gründet sich nicht auf eine metaphysische Theorie, sondern vielmehr darauf, daß unsere Gedanken von einer realistischen Position als rational begriffen werden können. Gehen wir also davon aus, daß Erscheinungsformen von Werten Erscheinungen von etwas sind, um dann zurückzutreten und uns Hypothesen über das umfassendere System der Motivationsmöglichkeiten zu bilden, das uns damit partiell in den Blick gerückt ist, eröffnet sich uns allmählich eine komplizierte Dimension, die wir offenbar entdecken. Das Verfahren, mit dem wir sie entdecken, ist kein anderes als unsere Suche nach der besten normativen Erklärung gewisser normativer Erscheinungen. Die bereits heute vorliegenden Ergebnisse dieses Verfahrens scheinen mir die realistische Annahme gerade zu bestätigen, auf der es beruht —

obgleich ich mir durchaus im klaren darüber bin, daß mir ein Skeptiker den Einwand machen kann, diese Ergebnisse seien bereits kontaminiert von ihrer Voraussetzung und könnten daher nicht als unabhängige Bestätigung des Realismus herhalten.

Ich möchte mir nun das zweite Argument gegen den Realismus ansehen. Es beruht nicht wie das erste auf einer verfehlten Interpretation der moralischen Objektivität, sondern es sucht die Unwirklichkeit von Werten als eine objektive Entdeckung darzustellen: Wenn Wertaussagen objektiv richtig oder unrichtig sein müssen und dennoch nicht auf andersartige objektive Aussagen zurückgeführt werden können, wird einfach offensichtlich, daß alle positiven Wertaussagen falsch sein müssen. Nichts hat objektiven Wert, da objektiv betrachtet alles indifferent ist. Treiben wir die Ansprüche objektiver Distanzierung an ihre logische Grenze und durchmustern die Welt aus einer Perspektive, die ausnahmslos alle persönlichen Interessen in Abzug gebracht hat, so machen wir auch die Entdeckung, daß ‹nichts› mehr übrig bleibt — es bestehen dann keine Werte gleich welcher Art mehr, denn nur von Personen, die ein konkretes Leben in der Welt führen, kann gesagt werden, daß für sie überhaupt etwas von Bedeutung ist. Wir erhalten damit als Ergebnis den objektiven Nihilismus.

Ich leugne keineswegs, daß die objektive Einstellung uns in eine Richtung wie diese lockt, und werde später im Zusammenhang mit dem Problem des Sinnes des Lebens mehr darüber sagen, doch glaube ich, daß uns dieses Ergebnis nur dann als die alleinseligmachende Schlußfolgerung erscheinen kann, wenn wir den Fehler begehen, vorauszusetzen, daß objektive Werturteile ausschließlich vom distanzierten Standpunkt aus gefällt werden können. Es ist wahr, daß wir in keiner Weise angeben könnten, ob etwas einen Wert hat, wenn uns nicht auch eine andere Auffassung zu Gebote stünde als ein Blick auf die Welt von nirgends her. Doch hat sich eine objektive Weltbeschreibung darüber hinaus noch nach anderen Gesichtspunkten zu richten, denn die Erscheinungen selbst — das Faktum, daß bestimmte Dinge für Personen mit ihren eigentümlichen Perspektiven, und nicht zu vergessen auch für uns selbst, einen Wert zu haben scheinen — gehören mit zu ihren Daten hinzu. In dieser Hinsicht unterscheidet die praktische Vernunft sich keineswegs von der übrigen. Wir gehen aus von der reinen Idee einer möglichen Realität und einer sehr unreinen Menge von Erscheinungen und sind bemüht, diesem Realitätsgedanken auf eine Weise Gehalt zu geben, die uns ein partielles Verständnis der Erscheinungen ermöglicht, wobei Objektivität eben das Verfahren ist, dessen wir uns hier bedienen. Will einer ermitteln, wie die Welt aus der Außenperspektive beschaffen ist, hat er sich ihr aus der Innenperspektive nähern — und es verwundert nicht, daß dies auch in der Ethik so ist.

Wie uns die Einnahme der objektiven Einstellung deutlich macht, besteht die wahre Schwierigkeit gerade nicht darin, daß plötzlich alle Werte zu verschwinden scheinen, sondern sie verdankt sich im Gegenteil der Tatsache, daß es offenbar viel zu viele Werte gibt — Werte, die aus schlechterdings jedem besonderen Leben hervorgehen und die alle aus unserem eigenen Leben stammenden Werte hinwegzuschwemmen scheinen. Es fällt uns ebenso leicht, von einem objektiven Standpunkt aus Interessen auszubilden, wie wir uns aus

einer objektiven Perspektive heraus Überzeugungen bilden. Ja, es fällt uns womöglich noch leichter. Wie Meinungen und Überzeugungen müssen diese Wünsche und Wertungen wohl partiell mit den begrifflichen Mitteln der Erscheinungen kritisiert und gerechtfertigt werden, doch handelt es sich bei ihnen nicht wiederum bloß um weitere Erscheinungen — ebensowenig, wie Überzeugungen über die Welt, die aus der unpersönlichen Perspektive hervorgehen, nichts weiter sind als neue Phänomene.

Das dritte Argument gegen die objektive Realität von Werten ist ein empirisches Argument und von allen drei Argumenten vielleicht das verbreitetste. Es will die Existenz realer Werte nicht von vornherein als unmöglich ausschließen, sondern vielmehr zeigen, daß, selbst wenn wir sie als möglich einräumen, kein Grund zu der Annahme besteht, daß sie wirklich sind. Das Argument lautet folgendermaßen: Bedenken wir die enorme kulturelle Vielfalt normativer Überzeugungen, den Einfluß sozialer Macht und anderer psychischer Zwänge auf ihre Ausbildung und die Schwierigkeit, moralische Meinungsverschiedenheiten beizulegen, wird es außerordentlich unglaubwürdig, daß Werte mehr sein sollen als bloße Erscheinungen. Jeder, der dieses Argument anführt, muß auch zugeben, daß bei der Erklärung einer Erscheinung nicht auch jeder beliebige psychische Faktor, der hierbei eine Rolle spielt, zugleich zeigt, daß dieser Erscheinung in der Realität nichts entspricht. Zwar spielen bei der Erklärung der Wahrnehmung einer Nebelkammerspur durch den Physiker gewisse Fähigkeiten der visuellen Wahrnehmung ebenso eine Rolle wie ausgedehnte Unterweisung, und gleiches gilt für die Erklärung der Tatsache, daß ein Student dahin gelangt, die Wahrheit eines geometrischen Satzes zu glauben, doch der Weg, den das Teilchen nimmt, und die Wahrheit des Satzes haben gleichermaßen einen wesentlichen Anteil an einer solchen Erklärung. Mir ist nicht bekannt, daß jemals eine allgemeine Theorie darüber aufgestellt worden wäre, welche psychologischen Erklärungen es prinzipiell ermöglichen, eine Erscheinung anzuzweifeln, und dennoch haben einige ethische Skeptiker das Gefühl, daß uns die Weise, auf die wir moralische Überzeugungen und andere Wertvorstellungen erwerben, glauben machen kann, daß wir hier über nichts Wirkliches mehr sprechen.

Mich überrascht die Popularität dieses Arguments. Das Faktum, daß wir die Moral mit gesellschaftlichen Mitteln eingeschärft erhalten und radikale Meinungsunterschiede vorherrschen zwischen den Kulturen untereinander, über die Zeit hinweg und sogar in einem bestimmten Zeitraum innerhalb ein und derselben Kultur, gibt keinen sonderlich guten Grund ab für die Folgerung, daß Werte keine objektive Realität besitzen. Auch dort, wo Wahrheit tatsächlich möglich ist, ist diese nicht immer leicht zu entdecken. Auch andere Erkenntnisbereiche werden mit sozialen Machtmitteln gelehrt — zahllose Wahrheiten wie auch Falschheiten werden ohne rationale Gründe geglaubt —, und es herrscht auch in bezug auf wissenschaftliche und soziale Tatsachen eine radikale Meinungsvielfalt — insbesondere dort, wo starke Interessen im Spiel sind, die von unterschiedlichen Anworten auf eine strittige Frage beeinflußt werden könnten. Dieser dritte Faktor ist in der gesamten Ethik von konkurrenzloser Dominanz: Sie ist ein Untersuchungsgebiet, in dem man sich auf extreme Meinungsverschiedenheiten und radikale Kontroversen einrichten muß, gleichviel, welchen Grad der objektiven Realität ihr Gegenstand nun im

einzelnen hat. Ähnlich interessenbedingte Kontroversen über Tatsachen findet man erst, wenn man sich der heliozentrischen Theorie, der Evolutionstheorie, dem Fall Dreyfus, dem Fall Hiss$F*$ oder dem genetischen Beitrag zuwendet, den Rassenverschiedenheiten zum Intelligenzquotienten leisten sollen.

Obgleich unsere Methoden ethischen Denkens eher unterentwickelt sind, läßt das Ausmaß, in dem tatsächlich Übereinstimmung erzielt werden kann und soziale Vorurteile sich auch angesichts starker Zwänge transzendieren lassen, darauf schließen, daß ethische Erkenntnis etwas Wirkliches erforscht. Es geht demnach bei der Erklärung der Erscheinungen auf einfachen wie auf komplexeren Ebenen auch darum, daß wir — nicht selten auf ungenaue Weise — bemerken, daß bestimmte Gründe bestehen, die auf unser Handeln Einfluß gewinnen können, und daß wir in der Folge daraus — nicht selten irrtümlich — auf eine allgemeine Form praktischer Grundsätze schließen, die diese Gründe am besten erklärt.

Ich betone nochmals, daß sich dies mit dem Modell der Wahrnehmung von Qualitäten in der Außenwelt nicht verstehen läßt. Unsere Untersuchung richtet sich vielmehr darauf, wie wir leben sollen, und die Dynamik ethischer Gedanken ist eine Dynamik motivierender Entdeckungen. Das Faktum, daß Menschen bis zu einem gewissen Grad Übereinstimmung in bezug auf Antworten erzielen können, die sie für objektiv halten, ist bereits ein Indiz dafür, daß sie, wenn sie sich aus ihren spezifischen Eigenperspektiven herausbegeben, von einem Evaluationsvermögen Gebrauch machen, und daß das richtige Funktionieren dieser Fähigkeit, die allerdings auch defekt oder durch andere Einflüsse verzerrt sein kann, ihnen Antworten liefert. Es handelt sich nicht darum, Übereinstimmung des Bewußtseins mit einer Außenwelt herzustellen, die kausal auf es einwirkt, vielmehr geht es um eine Rekonstitution des Bewußtseins nach Maßgabe der Ansprüche seines eigenen externen Selbstverständnisses.

Ich bin nicht auf jedes denkbare Argument gegen den Werterealismus eingegangen, sondern wollte allgemeinen Überlegungen zur Geltung verhalfen, die uns solchen Argumenten gegenüber skeptisch machen sollten. Ich habe den Eindruck, daß diese Argumente durch einen allzu eingeschränkten und verarmten Vorbegriff der Wahrheiten, die es geben kann, präjudiziert zu sein scheinen, und daß hierin ganz wesentlich eine Petitio principii liegt. Keine meine Überlegungen wird einen Reduktionisten dazu bringen können, seine Zweifel am normativen Realismus zu verabschieden, doch hoffe ich deutlich gemacht zu haben, daß es sich bei ihm um eine vernünftige Position handelt. Ich sollte noch anmerken, daß die Suche nach objektiven Prinzipien auch dann nicht sinnlos ist, wenn wir nicht davon ausgehen, die ganze Ethik oder die Gesamtheit menschlicher Werte seien in Bausch und Bogen gleichermaßen objektiv. Objektivität muß nicht auf »alles oder nichts« hinauslaufen. Solange der Realismus in einigen einschlägigen Fällen richtig ist, können wir das Verfahren der objektiven Reflexion rationalerweise auch in anderen Bereichen verfolgen und zusehen, wie weit es uns bringt.

3. Wünsche und Gründe

Wohl existiert keine Vorschrift, wie eine normative Untersuchung methodisch zu verfahren hat, aber sie wird durch ihr Ziel der Integration subjektiver und objektiver Perspektiven in eine bestimmte Richtung gelenkt, und damit werden ihr auch Bedingungen für Erfolg und Mißerfolg diktiert. Wir fangen das menschliche Leben zugleich aus der Innenperspektive und der Außenperspektive ein und sorgen uns um eine vernünftige Tendenz unserer Einstellungen. Diese Dynamik ist potentiell ebenso unabschließbar wie die jeder anderen Erkenntnisart. Manche Aspekte praktischer Gründe mögen sich zwar durchaus als irreduzibel subjektiv erweisen, so daß zwar ihr Bestehen aus einer objektiven Perspektive heraus anerkannt werden muß, ihr Gehalt hingegen nur einem verständlich ist, der auch eine spezifischere Perspektive innehaben kann, doch wird es immer auch Gründe geben, die sich dem objektiven Willen nicht entziehen können.

Unsere Ausgangsdaten sind Gründe — Gründe, die sich einem jeden aus seiner je eigenen Perspektive beim Handeln darbieten. Es ist ein Faktum, daß diese Gründe sich — ganz wie die Erscheinungen unserer Wahrnehmung — von Anfang an mit einem gewissen Objektivitätsanspruch nahelegen. Wenn zwei Gegenstände für mich gleich groß aussehen, dann sieht es zumindest anfänglich auch so aus, als ob sie gleich groß ‹sind‹. Und wenn ich Aspirin einnehmen will, um mich meiner Kopfschmerzen zu entledigen, dann glaube ich zumindest zunächst einmal, daß dies für mich auch ein Grund ‹ist›, das Aspirin zu schlucken.

Der gewohnte Vorgang praktischer Überlegung, die ermitteln soll, für welche Handlungsweise ich Gründe habe, geht davon aus, daß die Frage eine Antwort hat, und insbesondere in schwierigen Fällen geht mit dieser Überlegung häufig die Meinung einher, daß ich die Antwort womöglich nicht finden werde. Ich setze nicht immer schon voraus, daß die richtige Antwort schlicht und einfach mit etwas — was auch immer — identisch sein wird, das in der Vergangenheit oder Zukunft Ergebnis einer widerspruchsfreien Anwendung bestimmter Methoden der Überlegung gewesen ist oder sein wird. In der praktischen Überlegung suchen wir zu Ergebnissen zu gelangen, die sich aufgrund irgendeines unabhängigen Fundaments als die richtigen erweisen, also gerade nicht bloß vermöge des Umstandes, daß wir zu ihnen gelangen. Wenn auch einige der Ausgangsdaten im Verlauf dieses Prozesses verabschiedet werden können, beruht der Entwurf einer objektiven Auffassung immer noch auf dem Urteil des gewöhnlichen praktischen Denkens.

Es ist wichtig, sich vor Augen zu führen, daß die Objektivität von Gründen auch von sehr unterschiedlichen Theorien darüber, welche Gründe es gibt, anerkannt werden kann, unter ihnen Theorien, die keinen oder nur wenig ethischen Gehalt haben. Man betrachte zur Illustration einmal eine Minimalposition, die einige Leute für plausibel halten und die ich im Anschluß an Derek Parfit5 die »Instrumentelle Theorie« nennen will: die Position, daß allgemeine Gründe, was auch immer ihr Gegenstandsbezug sei, letztlich ausschließlich auf den ‹Wünschen› des Handelnden beruhen. Diese Theorie lehrt im großen und ganzen, daß jedes Subjekt Grund hat, genau das zu tun, was zur Zeit seines Handelns seine Wünsche und Neigungen erfüllen wird, wobei diese Wünsche bis zu einem gewissen Grad unabhängig von seinen Handlungen

identifiziert werden können und es daher nicht zu einer Tautologie wird, daß das Subjekt relativ zu seinen Überzeugungen grundsätzlich rational sein muß. Es müssen keine Erlebnisse sein, die in solchen Wünschen gewollt werden, und ihre Erfüllung braucht ebensowenig erlebt werden, denn sie könnte auch einfach darin bestehen, daß das Gewollte sich verwirklicht, bei dem es auch um etwas gehen kann, das den Handelnden gar nicht betrifft oder das er zu Lebzeiten nicht mehr erleben wird. Man erreicht eine solche Position durch eine relativ minimale Verallgemeinerungsprozedur des eigenen Falles. (Ich bin zwar der Meinung, daß sie einerseits zu minimalistisch und in einem anderen Sinne zu großzügig ist, möchte dies aber für den Augenblick beiseite lassen.) Die jeweiligen subjektiven Gründe werden in eine Form gebracht, in der auch einer sie sich zu eigen machen könnte, der andere Präferenzen hätte, so daß sie von beliebigen Subjekten zur allgemeinen Darstellung ihrer eigenen Gründe und der Gründe anderer verwandt werden könnten. Allein die Notwendigkeit einer Erklärung, die nicht bloß aus der Eigenperspektive verstanden werden kann, soll die Akzeptanz solcher genereller Prinzipien erforderlich machen.

Der springende Punkt hierbei ist nun, daß bereits diese minimale Verallgemeinerungsform von einer Bedingung der Objektivität diktiert wird. Die Instrumentelle Theorie macht schließlich allgemeine Annahmen über die Bedingungen, unter denen ein Subjekt über ‹Gründe› verfügt, die dann auch als Basis dafür herhalten können, einige seiner Handlungsweisen als irrational anzusehen. Nur wenn es lediglich darum ginge, zu entscheiden, was man selbst tun soll, wäre es ausreichend, seine praktische Überlegung in der Begrifflichkeit der Wünsche und Neigungen anzustellen, die man faktisch selbst hat. Es wäre dann nicht nötig, zu dieser Allgemeinheitsebene aufzusteigen. Wir wollen unsere Gründe aber mittels allgemeiner Begriffe formulieren, die sie so auf Interessen und Wünsche relativieren, daß sie auch aus einer Außenperspektive anerkennbar ‹und akzeptierbar› sein können, sei es durch andere Personen, sei es durch uns selbst, wenn wir uns die Sachlage objektiv, also völlig unabhängig von den Präferenzen und Wünschen, die wir ‹faktisch› haben, denken. Wir wollen auch aus dieser Außenperspektive erkennen können, welche Gründe wir für etwas haben, und dies wird erst durch eine allgemeine relativierte Formulierung möglich, die uns dann einerseits eine Aussage darüber ermöglicht, zu welcher Handlungsweise andere Personen Grund haben, sowie andererseits den Gedanken, zu welcher Handlungsweise wir Gründe hätten, wenn wir ganz andere Neigungen ‹hätten›. Wir können von dieser Formulierung auch nach unserer Distanzierung weiterhin Gebrauch machen. Es reicht dafür aber keinesfalls aus, daß unsere Handlungen von anderen Personen ihrer Motivation nach erklärbar sind, oder daß auch wir im Hinblick auf ihre Handlungen zu einer solchen Erklärung in der Lage sind. Wir unterstellen darüber hinaus, daß diese Rechtfertigungen objektiv richtig sind, was heißt, daß sie auf Prinzipien beruhen, die auf unpersönliche Weise akzeptiert werden können und eine gewisse Variabilität von Wünschen zulassen.

Wenn dies richtig ist, dann war auch jene vermeintlich subjektive Instrumentelle Theorie nichts weiter als ein erster Schritt hin zur Objektivität. Auch wenn die Gründe, auf die eine solche Theorie sich beruft, auf ‹Wünschen› beruhen, werden sie vom Subjekt dieser Neigungen nicht mit Notwendigkeit anerkannt und ausagiert. Solche Gründe sind etwas Wirkliches und keine bloßen

Erscheinungen. Natürlich schreibt man sie nur einem Wesen zu, das nicht nur Wünsche hat, sondern darüber hinaus die Fähigkeit, zu erkennen, was es objektiv tun soll, so daß etwa Küchenschaben, wenn sie nicht darüber räsonieren können, was sie tun sollen, dann auch nichts tun sollen. Doch diese allgemeine Fähigkeit ist ein unabschließbares Vermögen. Wir können die praktische Überlegung ebensowenig durch die Psychologie unserer Fähigkeit zu praktischem Räsonieren ersetzen, wie wir an die Stelle mathematischer Gedanken die Psychologie unserer mathematischen Fähigkeiten setzen können. Man sollte sich den Aufstieg zu objektiven praktischen Prinzipien daher nicht als psychologische Erforschung unseres »moralischen Sinnes« denken, sondern als dessen Gebrauch. Um wissen zu können, welche Gründe wir haben, müssen wir in einen wirklichen Begründungsprozeß eintreten, und der Gebrauch der hierfür nötigen Fähigkeit wird nicht immer die richtige Antwort zutage fördern.

Das Bedürfnis der Objektivität ist sogar bereits für die eingeschränkte Allgemeinheitsform verantwortlich, die wir bei der Instrumentellen Theorie antreffen. Aber sobald man dieses Prinzip als Lösung eines Problems verstanden und das Problem beschrieben hat, vermag man sich auch alternative Lösungen zu denken, und manche von ihnen werden sich als überlegen erweisen. Vielleicht beruhen eben doch nicht alle Gründe auf Wünschen; und vielleicht erzeugen Wünsche nicht immer Gründe. Aus einer objektiven Perspektive heraus kann ein großes Feld von Einzelfällen jederzeit durch mehr als nur eine Hypothese erklärt werden. Es ist die Aufgabe einer ethischen Theorie, unterschiedliche Auffassungen davon, wie einer leben soll, zu entwickeln und zu vergleichen, die er in Abstraktion von jeder spezifischen Eigenperspektive verstehen und sich zu eigen machen könnte, Positionen, die daher auch aus unterschiedlichen Perspektiven akzeptierbar sind, soweit er eben von seiner Besonderheit zu abstrahieren vermag. Solche Theorien schicken sich demnach an, das offensichtliche Allgemeinheitspostulat, das Objektivität an sie stellt, mit der Vielfalt, Ergiebigkeit und Realität der Gründe in Einklang zu bringen, die sich uns subjektiv darbieten.

Die Instrumentelle Auffassung ist konservativ, da sie nur die minimalste Verallgemeinerungsform in Ansatz bringt, die sich mit bestimmten vormoralischen subjektiven Gründen vereinbaren läßt, die Individuen zu haben scheinen. Sie fügt diesen Gründen nahezu nichts hinzu, sondern subsumiert sie lediglich einer Theorie, die allgemein genug ist, um auf jede beliebige Person A von jeder beliebigen Person B, die A's Präferenzen, Wünsche, Überzeugungen und Lebensumstände kennt, appliziert werden zu können. Die formalen Bedingungen der Allgemeinheit zwingen uns jedenfalls nicht, hierüber hinauszugehen. Daraus folgt aber nicht schon, daß die Theorie richtig wäre. Man kann uns gar nicht dazu zwingen, uns in genau der Region aufzuhalten, aus der man uns nicht verjagen kann. Es gibt zu viele Regionen dieser Art.

In einer früheren Erörterung derselben Problematik habe ich Argumente für die These vorgetragen, daß unsere begründete Motivation nicht immer auf vorgängigen aktuellen Wünschen beruht.6 Oft bildet ein Wunsch sich nur aus, da ich erkenne, daß ein Grund gegeben ist, etwas zu tun oder zu wollen. Dies gilt sicherlich für die Motivation aus Klugheitsgründen, die auf der Erwartung künftiger Wünsche und Interessen beruht und aktueller Wünsche gar nicht

bedarf. Es gilt in noch deutlicherem Maße für die altruistische Motivation, die aus der Anerkennung der Wünsche und Interessen anderer hervorgeht und bei der betreffenden Person keine anderen Wünsche voraussetzt als die, zu denen eine solche Anerkennung motiviert.7 Doch selbst wenn irgendein gegenwärtiger Wunsch des Subjekts zu den Gründen rationalen Handelns hinzugehörte, wäre eine rein deskriptive, kausale Beschreibung des Geschehens unvollständig. Ich will, daß meine Kopfschmerzen aufhören — doch verursacht dieser Wunsch nicht unmittelbar, daß ich das Aspirin schlucke. Ich greife zum Aspirin, da ich einsehe, daß mein Wunsch, mich solcher Kopfschmerzen zu entledigen, mir einen Grund gibt, das Schmerzmittel einzunehmen — daß es meinen Wunsch, das Mittel zu nehmen, also rechtfertigt. Das ist der ‹Grund›, weshalb ich es einnehme, und aus der Innenperspektive kann ich mir nicht vorstellen, daß es ebenso rational wäre, meinen Kopf statt dessen gegen einen Hydranten zu schlagen.

Nehmen wir also an, daß ich in diesem besonderen Fall tatsächlich einen Grund habe. Nun stellt sich die Frage, worin dieser Grund besteht, sobald wir uns den betreffenden Sachverhalt objektiv denken. Wie fügt er sich in eine allgemeinere Auffassung der Arten von Gründen ein, die es gibt — eine Auffassung, die nicht allein auf mich zutrifft?

4. Allgemeinheitsformen

Die Suche nach Allgemeinheit ist eine der wichtigsten Triebfedern jeder objektiven Weltbeschreibung — im Falle der theoretischen wie der praktischen Rationalität. Man denkt sich einen bestimmten Fall als Beispiel für etwas und generiert Hypothesen darüber, von welcher allgemeinen Wahrheit er ein Spezialfall sein könnte. Es gibt aber unterschiedliche Formen der Allgemeinheit, und wir dürfen nicht unterstellen, daß jeder Grund oder jeder Wert nur genau eine dieser Formen annimmt. Da einige der Hauptschwierigkeiten zeitgenössischer Moralphilosophie sich geradezu durch die Frage definieren lassen, welche Allgemeinheitsform jeweils die richtige ist, möchte ich nun kurz die relevanten Möglichkeiten beschreiben.

Eine der Hinsichten, worin Gründe sich voneinander unterscheiden können, ist ihr ‹Umfang›. Ein normativer Grundsatz kann in dem Sinne allgemein sein, daß er für einen jeden gilt, und doch einen sehr spezifischen kognitiven Gehalt haben. Es ist darüber hinaus eine offene Frage, inwieweit beschränktere Prinzipien praktischer Rationalität (Lüge nicht! Entfalte Deine Begabungen!) sich Grundsätzen subsumieren lassen, die einen weiteren Umfang haben (Schädige nicht andere! Erwäge Deine langfristigen Interessen!), oder letztlich sogar einem einzigen praktischen Prinzip weitestmöglichen Umfangs, aus dem alle übrigen sich herleiten. Gründe könnten mit anderen Worten allgemein sein und doch kein einheitliches System bilden, das jederzeit ein Verfahren an die Hand gäbe, mit dem wir zu einem wohlbestimmten Ergebnis hinsichtlich dessen gelangen können, was wir tun sollen.

Eine zweite Hinsicht, worin Gründe sich voneinander unterscheiden, ist ihre ‹Relativität›, das heißt hier, die Art ihrer Beziehung ‹zur handelnden Person›, für

die sie Gründe sind. Die Unterscheidung von Gründen, die relativ auf den Handelnden bezogen sind, und Gründen, für die dies nicht gilt, ist von größter Wichtigkeit.8 Läßt sich ein Grund in eine allgemeine Form bringen, die keine wesentliche Bezugnahme auf die Person mehr einschließt, für die er gilt, so haben wir es mit einen ‹neutralen Grund› zu tun. Ist beispielsweise der Umstand, daß etwas das Ausmaß des Elends in der Welt verringern würde, für ‹einen jeden› ein Grund, etwas zu tun oder zu wollen, handelt es sich hierbei mit Sicherheit um einen neutralen Grund. Schließt die allgemeine Form eines Grundes hingegen eine unausräumbar wesentliche Bezugnahme auf das Subjekt ein, für das er ein Grund ist, haben wir einen ‹relativen Grund› vor uns. Gibt etwa der Umstand, daß es in ihrem ‹Eigen›interesse läge, jeder besonderen Person für sie selbst einen Grund, etwas zu tun oder zu wollen, handelt es sich bei diesem Grund um einen relativen Grund. Läge in einem solchen Fall etwas beispielsweise im Interesse des Konsuls Marcus Antonius, das nicht im Interesse des Senators Marcus Tullius läge, so hätte Antonius einen Grund zu wollen, daß es geschieht, während Cicero denselben Grund hätte zu wollen, daß es nicht geschieht. (Sowohl relative als auch neutrale Gründe sind aber gleichermaßen ‹objektiv›, wenn beide sich aus einer Perspektive heraus verstehen lassen, der außerhalb der Perspektive des Individuums liegt, das diese Gründe hat.) Eine drittes Unterscheidungsmerkmal von Gründen ergibt sich aus dem Grad ihrer ‹Externalität›, ihrer Unabhängigkeit von den Interessen sinnlicher Wesen. Der überwiegende Teil der vermeintlichen Gründe, die sich uns ursprünglich darbieten, hängt eng mit Interessen und Wünschen zusammen, seien es unsere eigenen oder die anderer, und oft mit Erlebnissen, die diese Wünsche erfüllen. Es sieht jedoch so aus, als ob einige dieser Interessen Indizien dafür sind, daß ihre Gegenstände auch unabhängig von der Befriedigung, die jemand von ihnen herleiten kann, oder von dem Umstand, daß einer sie will, einen »Eigenwert« in sich selber haben — einen Wert, der nicht darauf reduzierbar ist, daß er überhaupt ein Wert ‹für› jemand ist. Ich weiß nicht, wie sich entscheiden läßt, ob es solche Werte überhaupt gibt, doch unser Hang zur Objektivität drängt uns stark in die Richtung der Überzeugung, daß sie existieren — insbesondere auf dem Gebiet der Ästhetik, in welcher der Gegenstand unseres Interesses ein äußerer ist, und dieses Interesse immer im Lichte einer fortgesetzten Aufmerksamkeit auf das Objekt von neuem einer Kritik unterzogen werden kann. Hier hat man aber das Problem zu erklären, wie sich solche externen Werte auf eine Weise verstehen lassen, die nicht zur Konsequenz hat, daß sie unplausiblerweise ihre praktische Bedeutung auch unabhängig davon haben sollen, daß in irgendeiner Zukunft ‹überhaupt› sich noch jemand zu ihnen verhalten kann. (Als wäre es auch dann noch gut, daß die New Yorker ›Frick Collection‹ überleben würde, wenn alles bewußte Leben ausgelöscht worden wäre.) Möglicherweise bestehen noch andere wichtige Dimensionen von Unterschieden, doch möchte ich mich hier auf die genannten Merkmale beschränken, da sie die Meinungsverschiedenheiten darüber, was die Ethik überhaupt ist, im wesentlichen auf diese Punkte konzentrieren. Gründe und Werte, die sich mit diesen begrifflichen Mitteln beschreiben lassen, bilden gleichsam das Rohmaterial objektiver Urteile. Fangen wir menschliches Wirken und seine Bedingungen aus der Außenperspektive ein und legen uns dann die Frage vor, ob irgendwelche normativen Grundsätze überhaupt Plausibilität beanspruchen können, werden diese Grundsätze eine der genannten Formen annehmen.

Wer wirklich von einer allgemeinen normativen Wertung überzeugt ist, wer sich ein solches Urteil tatsächlich zu eigen macht, der wird auch entsprechend motiviert sein, denn sie wird ihn gefangennehmen und unter bestimmten Bedingungen dazu bringen, auch Gründe dafür anzuerkennen, gewisse Dinge selbst zu wollen und zu tun. Besonders klar wird dies dann, wenn das objektive Urteil besagt, daß etwas einen neutralen oder unpersönlichen Wert hat. Das bedeutet, daß ‹jeder› einen Grund mitbringt, auch seinerseits einen Weltzustand zu wollen, in dem es geschieht — und hierunter fällt gleichermaßen einer, der die Welt aus der Außenperspektive erwägt und sich von der Eigenperspektive schlechthin jeder besonderen Einzelperson in der Welt distanziert. Der Gehalt eines solchen Urteils besitzt auch dann einen motivierendes Moment, wenn es noch nicht wieder auf die Ebene der spezifischen Perspektive eben jenes Individuums zurückbezogen worden ist, das dieses Urteil in objektiver Einstellung sich zu eigen gemacht hat.

Relative Gründe sind hiervon sehr verschieden. Ein objektives Urteil, daß etwas einen relativen Wert hat, legt dich nur darauf fest zu glauben, daß einer einen Grund hat, dieses Etwas zu wollen oder auszuführen, sofern es zu ihm in der richtigen Beziehung steht (sofern es beispielsweise in ‹seinem› Interesse liegt). Wer ein solches Urteil fällt, legt sich noch nicht einmal darauf fest, zu wollen, es möge der Fall sein, daß die Menschen sich generell von solchen Gründen motivieren lassen. Das Urteil legt ihn nur dann darauf fest, seinerseits etwas zu wollen, wenn es erkennbare Implikationen für die individuelle Person, die er zufälligerweise ist, besitzt. Und im Hinblick auf andere Personen betrifft der Gehalt des objektiven Urteils nur das, was ‹sie› tun oder wollen sollten.

Die Einnahme einer objektiven Einstellung ruft bei uns diese beiden Klassen von Urteilen wach und noch einige andere mehr, und die Notwendigkeit, solche konträren Motivationsquellen auf rationale Weise miteinander zu vermitteln, kann zur Verfeinerung und Erweiterung dieser Wertungen führen.

Es fällt nicht leicht, zwischen unterschiedlichen normativen Hypothesen eine Entscheidung herbeizuführen, und wir verfügen dafür ebensowenig über ein allgemeines Verfahren, wie wir mit Hilfe eines allgemeinen Verfahrens zur Selektion der plausibelsten objektiven Erklärung der Tatsachen auf der Basis unserer Erscheinungsdaten gelangen. Die einzige »Methode«, die wir hier oder anderswo besitzen, besteht darin, zunächst Hypothesen hervorzubringen und dann zu erwägen, welche dieser Hypothesen im Lichte aller anderen Überlegungen, die wir für weitgehend plausibel halten, am vernünftigsten erscheint. Da wir davon ausgehen können, daß uns noch lange nicht alle denkbaren Alternativen vorliegen, können wir nicht auf eine endgültige Lösung hoffen, sondern müssen uns mit dem Vergleich der verfügbaren Alternativen begnügen.

Diese Beschreibung ist nicht gänzlich inhaltslos, denn sie sagt zumindest schon einmal, daß hier mit den Mitteln der Logik allein sich gar nichts entscheiden läßt. Man braucht einem nicht zu zeigen, daß die Negation irgendwelcher objektiver Werte bei Strafe des Widerspruchs unmöglich ist, um ihn rationalerweise zur Anerkennung ihres Bestehens zu veranlassen. Ebensowenig stehen wir hier unter dem Zwang, den schwächsten, den

eingeschränktesten oder den ökonomischsten Grundsatz in Anspruch nehmen zu sollen, der mit den Ausgangsdaten kompatibel ist, die jeweils auf unsere spezifischen Eigenperspektiven zurückgehen. Räumen wir das Bestehen von Gründen ein, die hierüber hinausgehen, so nicht infolge des Zwanges der logischen Implikation, sondern immer aufgrund der relativen Plausibilität der normativen Hypothesen — die Null-Hypothese nicht ausgenommen —, die sich mit den Ausgangsdaten vereinbaren lassen.

Es geschieht in dieser Hinsicht in der Ethik dasselbe wie sonst, denn auch zu theoretischen Erkenntnissen gelangen wir nicht durch ein deduktives Schließen auf der Basis der Erscheinungsdaten. Der hauptsächliche Unterschied ist freilich der, daß unsere objektive Reflexion über praktische Gründe noch sehr unterentwickelt ist und nicht ohne Schwierigkeiten auch nur den ersten Schritt vollzieht. Bei Werten sind der philosophische Skeptizismus und der Idealismus sehr viel populärer als ihr jeweiliges metaphysisches Pendant. Ich halte diese beiden Positionen hier jedoch für nicht weniger verfehlt. Wohl existiert nicht ein einziger objektiver Grundsatz praktischer Rationalität — wie Egoismus oder Utilitarismus —, der die Gesamtheit der Phänomene abdecken würde, doch bleibt die Anerkennung einiger objektiver Werte unausweichlich — und zwar nicht deshalb, weil jede der Alternativen widersprüchlich wäre, sondern weil wir sie nicht ‹glauben› könnten. Ein Mensch, der, wie in Humes Beispiel, lieber die Zerstörung der ganzen Welt in Kauf nimmt, als sich am kleinen Finger zu ritzen9, widerspricht sich vielleicht nicht, noch hat er falsche Erwartungen, doch ist dennoch etwas mit ihm nicht in Ordnung, und jeder, der nicht im Banne einer viel zu engen Auffassung dessen steht, was Denken heißt, wird die Präferenzen dieses Menschen für objektiv verfehlt halten.

Aber wenn es auch unvernünftig ist, zu behaupten, daß objektiv betrachtet niemand je einen Grund zum Handeln hat, lassen positive objektive Grundsätze, die tatsächlich vernünftig ‹sind›, sich nur mit großer Mühe auffinden. Insbesondere ist es nicht leicht, dem objektiven Impetus zu folgen, ohne unser persönliches Leben und unsere persönlichen Beziehungen zu verformen. Zwar wollen wir unsere eigene Lebensweise durchaus auch aus der Außenperspektive verstehen und akzeptieren können, doch womöglich folgt hieraus nicht immer, daß wir aus der Innenperspektive unser Leben mit den Mitteln dieses externen Verständnisses steuern sollten. Oft wird der objektive Standpunkt den subjektiven nicht wirklich ersetzen können, sondern mit ihm koexistieren und eine Norm setzen, mit welcher der subjektive Standpunkt nicht in Kollision geraten darf. Entscheiden wir beispielsweise, was wir selbst tun sollen, dürfen wir nicht zu einem anderen als dem Ergebnis gelangen, das sich uns nahelegen würde, wenn wir uns in objektiver Einstellung fragten, was eine solche ‹Person› tun soll — obgleich wir aus so konträren Perspektiven nicht auf die gleiche Weise zu einer Entscheidung kommen müssen.

Gelegentlich wird uns der objektive Standpunkt auch ein Urteil darüber ermöglichen, wie einer sein oder leben sollte, ohne es uns zu erlauben, diese Wertung in ein Urteil über etwas zu übersetzen, das zu tun er Grund hat, denn es ist manchmal besser, nicht aus Gründen zu leben und zu handeln, sondern weil wir nicht anders können. Insbesondere gilt dies für enge persönliche Bindungen. Hier läßt der objektive Standpunkt sich nicht in die Perspektive des Handelns

einbeziehen, ohne genau das zu zerstören, dessen objektiven Wert er bejaht. Dennoch bleibt die Möglichkeit objektiver Affirmation von größter Wichtigkeit. Wir sollten unser Leben auch aus der Außenperspektive ohne eine extreme Entfremdung oder Abneigung betrachten ‹können›, und der Umfang, in dem wir leben sollten, ohne den objektiven Standpunkt oder ‹überhaupt› Gründe zu berücksichtigen, wird seinerseits weitgehend aus dieser objektiven Perspektive heraus bestimmt.

Gleichermaßen kann es sein, daß manche idiosynkratischen individuellen Handlungsgründe sich, ganz wie die Werte fremdartiger Gemeinschaften, als objektiv gar nicht zugänglich erweisen. Um nur ein Beispiel aus unserer Mitte zu erwähnen: Wer zu einem Marathonlauf von zweiundvierzig Kilometern und mehr ohne anzuhalten imstande sein will, ist deshalb noch nicht irrational, doch die Gründe, die er dafür mitbringt, lassen sich nur aus der Perspektive eines Wertesystems heraus verstehen, das manchen von uns bis zur Unverständlichkeit fremd ist.10 Eine richtige objektive Auffassung wird solche Nischen nicht-assimilierbarer Subjektivität gerade einräumen, die weder mit objektiven Grundsätzen in Konflikt geraten müssen noch von ihnen bejaht würden. Hierunter werden viele Aspekte des persönlichen Geschmacks fallen, falls diese Aspekte, wovon ich überzeugt bin, nicht insgesamt einem allgemeinen hedonistischen Grundsatz subsumierbar sind.

Doch die schwierigsten und interessantesten Vermittlungsprobleme ergeben sich dort, wo man Objektivität zwar als Norm verwenden ‹kann›, jedoch entscheiden muß, auf welche Weise man von ihr Gebrauch macht. Um nur einige der Probleme zu nennen: In welchem Umfang sollte eine objektive Auffassung externe Werte anerkennen? In welchem Umfang sollte sie neutrale Werte anerkennen? In welchem Umfang sollten die Gründe dafür, die Interessen anderer zu respektieren, eine wesentlich ‹relative› Form haben? In welchem Umfang darf ein jedes Subjekt seinem Eigennutz oder den Interessen ihm nahestehender Personen Priorität geben? Bei all diesen Fragen handelt es sich um Fragen nach der richtigen Allgemeinheitsform im Falle unterschiedlicher Arten praktischer Überlegung und nach der richtigen Verknüpfung objektiver Grundsätze mit den Überlegungen individueller Handlungssubjekte.

Auf einige dieser Fragen werde ich später eingehen, doch vieles wird hier einfach nicht zur Sprache gebracht werden können. Statt dessen möchte ich mich darauf konzentrieren, welches die richtige Allgemeinheitsform von Werten und Gründen ist, die auf Interessen oder Wünschen beruhen. Sie lassen sich auf mehr als nur eine Weise objektivieren, und ich bin davon überzeugt, daß in unterschiedlichen Fällen jeweils andere Objektivierungen angemessen sind.

5. Lust und Schmerz

Sehen wir uns zunächst einmal Fälle an, bei denen die Lösung, wie ich glaube, gar nicht schwer fällt: die physischen Zustände von Lust und Leiden, Wohlsein und Unwohlsein — die Freuden des Essens, Trinkens oder Schlafens; des Geschlechtslebens, von Wärme oder Ungezwungenheit; und dagegen die Schmerzen von Verletzungen, Krankheiten, Hunger, Durst, Frieren oder

Erschöpfung. Ich möchte dabei all die geringen Annehmlichkeiten wie auch Privationen ausgeblendet wissen, an denen wir kein gesteigertes Interesse nehmen, und mich auf sinnliche Erlebnisse konzentrieren, die wir besonders — und vielleicht auch intensiv — schätzen oder verabscheuen. Ich bin kein ethischer Hedonist, doch zum einen halte ich Lust und Schmerz für äußerst wichtig, zum anderen sind sie ein weitaus deutlicheres Beispiel für ‹objektive› Werte (eines bestimmten Typs) als Präferenzen und Interessen, auf die ich später zu sprechen komme. Ich werde die wenig überraschende These vertreten, daß sinnliche Lust gut ist und Schmerz schlecht, ohne Rücksicht darauf, um wessen Lust oder Schmerz es sich handelt. Es kommt mir hier darauf an, zu erkennen, wie die Nötigung zur Objektivität in einem einfachen Fall verläuft.

Für gewöhnlich hängen Lust und Schmerz nicht von Tätigkeiten oder Wünschen ab, die ihrerseits Rechtfertigungs- und Wertfragen aufwerfen. Sie sind vielfach nur sinnliche Erlebnisse, denen wir relativ passiv ausgesetzt sind, obgleich wir ihnen ganz unwillkürlich mit Interesse oder Abneigung gegenüberstehen. Nahezu jeder hält die Vermeidung seiner eigenen Schmerzen oder die Vermehrung seiner eigenen Lust auf eine ziemlich simple Weise auch für einen subjektiven Grund seines Handelns; er bedarf hier einfach keines weiteren Grundes als Rückhalt. Sucht einer auf der anderen Seite Schmerzen und meidet er Lust, dann tut er dies entweder als Mittel zum Zweck, oder aber seine Motive gehen tatsächlich auf dunkle Gründe zurück, etwa Schuldgefühle oder sexuellen Masochismus. Die Frage lautet nun: Welchen allgemeinen Wert sollte man, wenn überhaupt, Lust oder Schmerz zuschreiben, wenn man diese Tatsachen aus einer rein objektiven Perspektive einfängt? Wie sollte einer Lust und Schmerz rationalerweise bewerten, wenn er davon abstrahiert, wer er selbst ist?

Zunächst kann man sich die Frage vorlegen, warum eigentlich die »Null-Hypothese« so unplausibel ist, die Position, daß Lust und Schmerz keinerlei Wert haben können, der auch objektiv anerkannt werden kann. Sie würde letztlich bedeuten, daß ich keinen Grund habe, bei starken Kopfschmerzen, wie immer ich faktisch auch motiviert sein mag, Aspirin einzunehmen: wir könnten aus der Außenperspektive noch nicht einmal mehr sagen, einer hätte einen Grund, seine Hand nicht auf eine heiße Herdplatte zu legen — einfach aufgrund der Schmerzen. Mache aber den Versuch, dir eine solche Situation aus der Außenperspektive zu denken, und sieh zu, ob du dich dabei dieser Wertung enthalten kannst! Wenn der Gedanke eines objektiven praktischen Grundes überhaupt sinnvoll ist und es hier also ein Urteil gibt, dessen einer sich enthalten kann, scheint dies unmöglich. Und wenn die genannten allgemeinen Argumente gegen die Realität objektiver Gründe unwirksam sind, dann ist auch zumindest die Möglichkeit gegeben, daß ich durch einen Grund — und nicht bloß durch eine persönliche Abneigung — bestimmt bin, meine Hand nicht auf eine heiße Herdplatte zu legen. Aber räumt man die Möglichkeit erst einmal ein, wird es sinnlos, zu leugnen, daß sie verwirklicht ist.

Doch seltsamerweise kann man sich eine Position denken, die mit der Negation der Hypothese durchaus einhergehen könnte. Man könnte behaupten wollen, daß unsere Abneigung gegen Schmerzen eine nützliche Phobie ist, die nichts mit der innerlich unangenehmen Qualität des Schmerzbewußtseins selbst

zu tun hat, sondern vielmehr die äußerliche Funktion hat, uns eben die Verletzungen meiden zu lassen, die uns der Schmerz signalisiert, um uns damit vor ihnen zu bewahren. (Und diesen rein instrumentellen Wert könnte man nun auch sinnlicher Lust zuschreiben wollen: die Erlebnisse des Essens, Trinkens und der sexuellen Begierde hätten dann keinen eigenen Wert, obgleich ihre natürliche Attraktionskraft unser Überleben und unsere Reproduktion garantieren würde.) Am Schmerz selbst wäre dann nichts mehr schlecht, und einer, der nie bewußt zu einer Handlungsweise einfach deshalb motiviert wäre, weil er weiß, daß sie Schmerzen vermeiden oder verringern hilft, wäre völlig normal. Er würde zwar immer noch ein unwillkürliches Ausweichverhalten an den Tag legen, denn andernfalls könnte man wohl kaum noch von ihm sagen, daß er überhaupt Schmerzen hätte, und er wäre aus anderen Gründen motiviert, den Schmerz zu reduzieren — etwa weil dies ein effektives Verfahren ist, die Signalisierung der jeweiligen Gefahr zu verhindern, oder weil der Schmerz einer körperlichen oder geistigen Tätigkeit ins Gehege kommt, die ihm wichtig ist. Er würde sich aber nicht den Schmerz ‹selbst› als etwas denken, das zu meiden er Grund hat, obgleich er das Gefühl ebenso hassen würde wie wir alle. (Und er könnte sein Ausweichverhalten natürlich auch nicht so rechtfertigen, wie wir es normalerweise tun, wenn wir etwas ohne jeden Grund hassen — nämlich mit dem Argument, daß auch irrationaler Haß den Gegenstand solchen Hasses höchst unangenehm macht!) Wohl schließt diese Position keinerlei Widerspruch ein, doch halte ich sie dennoch für verrückt. Ohne positive Argumente zugunsten Annahme, daß an einem Erlebnis, das wir intensiv schätzen oder verabscheuen, selbst nichts gut oder schlecht ist, darf man den allgemein geteilten gegenteiligen Eindruck nicht als kollektive Illusion behandeln. Solche Erlebnisse sind doch zumindest ‹für uns› gut oder schlecht, wenn überhaupt noch etwas gut oder schlecht ist. Was hier vorzugehen scheint, ist, daß wir uns auch aus der rein objektiven Perspektive nicht einer Affirmation der direktesten und spontansten Werturteile zu enthalten vermögen, die wir über die Inhalte unseres eigenen Bewußtseins fällen. Wir betrachten uns als viel zu nahe an diesen Gegenständen, um uns hier in unseren unmittelbaren und nichtideologischen Wertungen irren zu können. Keine objektive Weltbeschreibung, die wir uns zu eigen machen könnten, würde in solchen Fällen unsere subjektive Autorität suspendieren. Es kann hier kein Anlaß bestehen, die Erscheinungen in Abrede zu stellen. Es scheint auf der Hand zu liegen, daß die Gründe, deren Bestehen wir hier anerkennen müssen, nicht einen engen, sondern einen weiten Umfang haben: Habe ich Grund, gegen meine Kopfschmerzen Aspirin zu nehmen oder heiße Herdplatten zu meiden, so nicht vermöge irgendwelcher spezifischer Eigenschaften individueller Schmerzereignisse, sondern weil diese Ereignisse Fälle des Typs Schmerz, Leiden oder Unwohlsein sind. Solange wir uns auf das Beispiel elementarer physischer Freuden und Schmerzen konzentrieren, besteht keinerlei Veranlassung, einige aber nicht andere von ihnen als gut oder schlimm zu bewerten — und jeder Grundsatz praktischer Rationalität, der nicht den weiten Umfang von »Suche Lust und meide Schmerz!« hätte, wäre daher beliebig. Oder genauer gesagt: Der Grundsatz weitestmöglichen Umfangs lautet, daß wir Grund haben, Erlebnisse zu suchen resp. zu meiden, die wir unmittelbar und intensiv schätzen resp. verabscheuen. (Dieses Prinzip schließt damit Gefühle wie den Ekel, der kein Schmerz ist, ebenso ein wie Erlebnisse, auf die nicht jeder gleich reagiert, wie zum Beispiel das Geräusch quietschender Kreide.) Eine alternative

Hypothese (die oben beschriebene Instrumentelle Theorie) würde besagen, daß hier ein Grund noch weiteren Umfangs wirksam ist: »Suche, was du willst, und meide, was du nicht willst!«. Ich glaube aber nicht, daß wir aufgrund der genannten Beispiele berechtigt wären, so weit zu gehen. Zugegebenermaßen gilt, daß Menschen typischerweise Lust wollen und daß sie Schmerzen nicht wollen, doch wir würden nicht ebenso unumwunden einräumen, daß sie einen objektiven Grund haben, auf alles sich zu stürzen, was sie begehren; einige Triebe zum Beispiel halten wir für irrational. Das Faktum, daß Lust- und Schmerzzustände Gefühle sind und wir diesen Gefühlen mit spontanen und unreflektierten Neigungen und Abneigungen begegnen, macht sie zu einem Sonderfall. Später werde ich mehr über das Verhältnis von Präferenzen zu Gründen zu sagen haben und zeigen, warum es dem Entwurf ethischer Theorien keineswegs zum Vorteil gereicht, wenn man sich in zunehmendem Maße auf Präferenzen beruft. Die instrumentelle Theorie ist jedenfalls noch nicht einmal Teil der Wahrheit.

Wenn meine Überlegungen bisher richtig waren, geben uns elementare Freuden und Schmerzen zumindest relative Gründe, solche Erlebnisse zu suchen oder zu meiden — Gründe, die auch aus einer objektiven Perspektive heraus bejaht werden können und nicht lediglich die faktische Motivationslage des Handelnden beschreiben.

Mich interessiert nun aber vor allem die folgende Frage: Haben Lust und Schmerz ausschließlich einen relativen Wert, oder liefern sie uns auch neutrale Gründe? Hat die Aufhebung von Schmerzen nur einen relativen Wert, dann haben Menschen Grund, ihre eigenen Schmerzen zu beenden, nicht jedoch (bis andere Gründe hinzukämen) die Schmerzen anderer. Hat die Aufhebung von Schmerzen dagegen zusätzlich einen neutralen Wert, so bringt ein jeder einen Grund mit zu wollen, jeder Schmerz solle aufhören, sei es sein eigener oder der eines anderen. Welche dieser beiden Hypothesen ist nun aus einer objektiven Perspektive heraus die plausiblere? Ist der Wert sinnlicher Lust oder physischer Schmerzen relativ oder neutral?

Früher habe ich einmal gelehrt, daß es ausschließlich relative Gründe gar nicht geben kann — daß jedem relativen Grund auch ein immer neutraler Grund zu entsprechen hat, da die Anerkennung eines relativen Grundes aus der objektiven Perspektive sonst unvollständig wäre. Ich glaubte gar, alle vermeintlich relativen Gründe könnten in Wahrheit neutralen Gründen subsumiert werden. Mein Argument dafür lautete, vereinfacht gesagt, daß es eine Bedingung der Möglichkeit vollständiger Anerkennung eines anderen Wesens als eine Person wie ich selbst ist, daß ich, wenn ich ihm einen Grund für eine Handlungsweise zuschreibe, dann immer einen kognitiven Gehalt erkenne, der auch mich motivierend für diese Handlungsweise einnehmen würde, sobald ich den anderen objektiv betrachtete. Wäre diese Bedingung nicht erfüllt, wäre ich darüber hinaus sogar von mir selbst dissoziiert, denn ich könnte dann auch meine eigene Realität aus der objektiven Perspektive heraus gar nicht erst angemessen anerkennen. Es bedurfte also neutraler Gründe, um einem praktischen Pendant zum Solipsismus zu entgehen.$F11$ Heute bin ich nicht mehr der Überzeugung, daß dieses Argument schlüssig ist$F12$, doch halte ich es deshalb nicht schon für aus der Luft gegriffen. Die Integration der beiden

Perspektiven und die vollgültige Anerkennung der Tatsache, daß auch wir selbst nur irgendeine Person unter anderen sind, sind tatsächlich zwei ganz wesentliche Triebfedern der Ausbildung einer ethischen Position. Sie verlangen uns jedoch nicht in jedem Fall die Anerkennung neutraler Gründe ab: einige Werte bleiben allemal relativ auf das Subjekt bezogen, und es wird nicht zu einer Bedingung der vollen Anerkennung der Realität anderer Personen, daß wir solchen Werten eine umfassendere objektive Gültigkeit zusprechen als diese. Weiter unten werde ich auf einige dieser Fälle näher eingehen. Worauf es gegenwärtig ankommt, ist aber, daß kein absolut allgemeines Argument, das auf Gründe sich stützt, zu beweisen vermag, daß Lust und Schmerz, wenn sie denn einen relativen Wert haben, eben deshalb auch einen neutralen Wert haben müssen.

Dennoch glaube ich aus Gründen, die mit meiner damaligen Beweisstrategie zu tun haben, daß der Schluß im vorliegenden Fall tatsächlich durchgeht: es ist denkbar, aber falsch, daß aus Lust und Schmerz nur relative Handlungsgründe erwachsen. Das soll heißen: Lust ist gut, Schmerzen sind schlecht, und das überaus vernünftige objektive Prinzip, das einräumt, daß ein jeder von uns Gründe mitbringt, seine eigene Lust zu vermehren und seine eigenen Schmerzen aufzuheben, wird gleichermaßen anerkennen, daß solche persönlichen Gründe hier nicht die einzigen Gründe darstellen, die im Spiel sind. Wir haben es hierbei mit einer normativen Aussage zu tun, denn daß etwas nicht vernünftig ist, bedeutet, wie bereits gesagt, mitnichten, daß es widersprüchlich wäre.

Sobald ich aber nach Argumenten für diese Position suche, fühle ich mich ein wenig durch die Tatsache behindert, daß ich sie für schlechterdings gewiß halte; und da es mir nicht leicht fällt, einen noch evidenteren Sachverhalt ausfindig zu machen, der sie womöglich weiter stützen könnte, laufe ich Gefahr, etwas Evidentes durch etwas eher Dunkles zu erklären. Ich habe bereits gezeigt, daß man zumindest die ‹Möglichkeit› einzuräumen hat, Lust und Schmerz einen neutralen Wert zuzuschreiben. Es stellt sich dann aber die Frage, welche der beiden Hypothesen eigentlich die glaubhaftere ist: meine Hypothese oder die Hypothese, die von einem ausschließlich relativen Wert ausgeht?

Welches Gesamtsystem praktischer Wertung ist also aus einer objektiven Perspektive heraus das Verständlichere? Akzeptieren wir das allgemeine Prinzip, daß ein jeder Grund hat, im eigenen Fall nach Lust zu streben und Schmerzen zu meiden, wie harmonisiert dieses Prinzip dann eigentlich mit einem anderslautenden objektiven Urteil über die rationale Relevanz der Lust- und Schmerzzustände eines Subjekts für die Handlungen eines anderen? Wir haben zu entscheiden, ob der Grund, der uns im eigenen Fall bestimmt, Schmerzen zu beenden, auf plausible Weise mit impersonaler Indifferenz gegenüber Schmerzen vereinbart werden kann. Und hier scheint mir mein Dissoziationsargument triftig zu sein. Erkennen wir Lust und Schmerz einen impersonalen Wert zu, dann ist jede Person in der Lage, auch von ihrem eigenen Leiden nicht nur zu meinen, daß sie einen Grund hat, es beenden zu wollen, sondern daß es objektiv schlimm ist und daher beendet werden sollte. Schränken wir uns hingegen auf relative Gründe ein, dann wird diese Person sagen müssen, daß ‹sie› zwar einen Grund hat, ein Betäubungsmittel zu wollen, daß aber kein Grund besteht, daß sie es überhaupt ‹erhalten› sollte, und zwar weder ein

objektiver Grund für sie selbst noch ein solcher für andere Personen, die ihr eines verabreichen könnten.

Dergleichen mag bei Gründen noch angehen, die mit persönlichen Vorhaben verknüpft sind und wesentlich persönliche Werte zum Ausdruck bringen, die von anderen nicht notwendig geteilt werden, doch ergibt es eine höchst sonderbare Einstellung zu den elementaren Freuden und Qualen des Lebens. Nehmen wir an, ich werde aus einem brennenden Gebäude gerettet und mit schweren Brandverletzungen in ein Krankenhaus eingeliefert. Ich will nun ein Mittel gegen meine Schmerzen und mein Bettnachbar gleichermaßen. Er gibt vor, zu hoffen, daß man nicht nur ihm, sondern auch mir Morphium verabreichen wird, doch verstehe ich dies einfach nicht. Ich vermag wohl zu verstehen, wie er einen Grund haben kann, für sich selbst Morphium zu wollen, doch welchen Grund hat er eigentlich dafür, zu wollen, daß ‹ich› ein Betäubungsmittel erhalte? Stört ihn etwa mein Stöhnen?

Im vorliegenden Fall besteht die Dissoziation in einer zwiespältigen Einstellung meinem eigenen Leiden gegenüber: Als objektiver Beobachter vermag ich dann zwar anzuerkennen, daß TN einen Grund mitbringt, seine Schmerzen beenden zu wollen, doch sehe ‹ich› keinen Grund, warum sie aufhören sollen. Meine Wertung des Leidens ist ganz und gar auf den Rahmen eines Urteils darüber beschränkt, was zu wollen ‹für diese Person› vernünftig ist.

Doch ist der Schmerz, und sei er noch so notwendig an ein Subjekt und seine Eigenperspektive gebunden, dem objektiven Selbst natürlich ebenso verhaßt wie dem subjektiven Individuum. Ich weiß auch dann noch, wie er sich anfühlt, wenn ich mich aus der Außenperspektive denke: als diese unerhebliche Person unter zahllosen anderen. Und nichts anderes trifft eben auch zu, wenn ich mir beliebige andere Subjekte in objektiver Einstellung denke. Der Schmerz bleibt in meinem Gedanken von der Tatsache ablösbar, daß er der meine ist, ohne auch nur ein Jota von seiner Schrecklichkeit einzubüßen. Er führt gewissermaßen ein Eigenleben. Und ‹deshalb› ist es sinnvoll, ihm einen eigenen Wert zuzusprechen.

Die Überzeugung, zumindest relativen Gründen für die Beendigung von Schmerzen auch objektive Realität zugestehen zu sollen, gründete sich auf die Autorität des Leidenden bei der Bewertung seiner eigenen Leiden. Schließlich steht er solchen Leiden näher als jeder andere. Nun stellt sich jedoch die Frage, ob man nicht eben diese Autorität auch auf die Konsequenz zu übertragen hat, daß Leiden »schlechthin schlimm« ist — und nicht etwa bloß für den, der leidet. Kann ich in objektiver Einstellung wirklich dabei stehenbleiben, die Anstrengungen des Leidenden zu bejahen, seine Schmerzen aufzuheben oder zu lindern, ohne gleichermaßen einen unpersönlichen Grund anzuerkennen, sie beenden zu wollen? Mir scheint, daß wir in diesem Fall — wenn wir sagen, daß es keinen neutralen Einwand gegen Leiden gibt — bereits wieder über die deutlichste Autorität hinweggehen, die in einer solchen Situation überhaupt möglich ist. Wir denken uns aus keiner spezifischen Perspektive heraus eine Welt, die Perspektiven enthält. Die Inhalte solcher Perspektiven lassen sich aus der Außenperspektive als etwas begreifen, das einfach als ein Aspekt von Vorgängen in der Welt einen Wert hat, und der Wert, den wir ihm zuschreiben,

sollte immer derselbe sein, den es ohne den Schatten eines Zweifels aus der Innenperspektive zu haben scheint.

Denkt das objektive Selbst einen Schmerz, so denkt es ihn durch die immanente Perspektive des Leidenden hindurch, und dessen Reaktion ist ganz unmißverständlich. Wohl will der Leidende sich ‹dieses Schmerzes› unwillkürlich entledigen und nicht, weil er räsonniert, wie gut es doch wäre, die Schmerzbilanz im Universum zu verringern. Doch dabei schließt sein Bewußtsein davon, wie schlimm ‹dies› — dieser Schmerz — ist, nicht etwa mit Notwendigkeit den Gedanken des Schmerzes als seines eigenen ein. Nur der Schmerz selbst ist das Objekt des Wunsches, ihn loszuwerden. Das zeigt sich unter anderem auch daran, daß ich den Gedanken von mir selbst noch nicht einmal benötige, um einen solchen Wunsch zu haben: hätte ich keinen Begriff meiner selbst als dieses von allen möglichen und wirklichen anderen Subjekten unterschiedenes Individuums, könnte ich allemal noch unmittelbar das Schlimme an solchen Schmerzen wahrnehmen. Es gerät demnach kein Ich zwischen den Schmerz und das objektive Selbst, sobald ich Schmerzen in objektiver Einstellung betrachte. Ich beziehe meine objektive Einstellung zum Schmerz mit Recht aus der unmittelbaren Einstellung seines Subjekts, und sie nimmt ganz selbstverständlich die Form einer Bewertung der Schmerzen selbst an und nicht bloß die eines Urteils darüber, was sein Opfer gegebenenfalls rationalerweise wollen sollte: »‹Dieses Erlebnis› sollte nicht andauern, wer auch immer es hat!« Es findet keinerlei illegitime Unterdrückung irgendeines wesentlichen Bezugs auf die Identität seines Opfers statt, wenn wir den Schmerz aus der objektiven Perspektive heraus als etwas unpersönlich Schlimmes betrachten. In ihrer elementarsten Form ist bei meiner Wahrnehmung der Abscheulichkeit von Schmerzen das Faktum, daß es sich dabei um meine eigenen Schmerzen handelt — der Begriff meiner selbst — erst gar nicht im Spiel.

Natürlich vermag ich mit Leichtigkeit auch immer den ichbezogenen oder »egozentrischen« Wunsch auszubilden, meine eigenen Schmerzen loszuwerden — etwa dann, wenn nur eine Dosis Morphium vorhanden ist und ich hoffe, daß der Arzt sie um jeden Preis mir und nicht meinem stöhnenden Bettnachbarn verabreichen wird. Doch handelt es sich hierbei nicht mehr bloß um eine unmittelbare Reaktion auf das Schlimme an meinen Schmerzen. Es wäre eine krasse Fehlobjektivierung, meinen Wunsch nun aus objektiver Sicht in das Urteil zu verkehren, der Arzt habe etwa Grund, mich meinem Nachbarn vorzuziehen. Mein Wunsch ist jetzt notwendig egozentrisch, und sollte er überhaupt auf ein objektives Werturteil schließen lassen, wird es sich nun um ein relatives Urteil handeln: etwa daß ich Grund habe, den Arzt zu überreden oder zu bestechen, mich anderen vorzuziehen (doch in einem solchen Fall hätte mein Nachbar denselben Grund, den Arzt dazu zu bringen, keinen anderen als ihn vorzuziehen).

Wenn es daher zusätzlich rein relative Gründe dafür gibt, eigene Lust zu suchen und eigene Schmerzen zu meiden, haben diese von nun an mit den neutralen Gründen zu konkurrieren, die sich uns unmittelbar darbieten, sobald wir uns solche Erlebnisse objektiv denken. Es besteht ein Grund dafür, daß ich Morphium erhalten sollte, der unabhängig davon ist, daß es sich um ‹meineKE$

Schmerzen handelt: der Grund nämlich, daß ein solcher Schmerz schlecht ist. Die unmittelbarste und natürlichste Verallgemeinerung des Wertes, den ein jedes Individuum bei all seinen Freuden und Qualen spontan erfaßt, ist eine neutrale Verallgemeinerung — was auch immer später noch hinzukommen mag.

Ich sagte bereits, daß ich diesen Sachverhalt für gewiss halte, und als ich seine Wahrheit und die Unglaubwürdigkeit aller Alternativen zu erklären versuchte, bin ich vielleicht nicht allzu weit über diesen Eindruck hinausgekommen. Unser Urteil, daß Lust unpersönlich gut ist und Schmerzen unpersönlich schlecht sind, ist ein evidentes Werturteil, das man nur mit guten Gründen in Zweifel ziehen kann, und nicht etwa ein Urteil, das man nur glauben darf, sofern man diesen Glauben auch rechtfertigen kann. Es dürfte aber einem eingehenderen Verständnis nur förderlich sein, diesen Sachverhalt später mit dem Problem der Integration der subjektiven und der objektiven Betrachtungsweise unserer Eigeninteressen zu vergleichen.

6. Ultraobjektivität

Aus dem bisherigen Gang der Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß nicht alle objektiven Gründe dieselbe Form haben. Die Interaktion der Objektivität mit dem Willen führt zu komplizierten Resultaten, die sich nicht notwendigerweise in ein einheitliches System überführen lassen. Unser natürlicher praktischer Drang nach einer umfassenden ethischen Theorie ist also womöglich unerfüllbar.

Ich habe mich gegen den Skeptizismus gewandt und zugunsten des Realismus und unseres Strebens nach Objektivität in der Dimension praktischer Vernunft argumentiert. Doch sobald wir die Möglichkeit des Realismus nicht mehr abweisen, sehen wir uns schnell mit einer dem Skeptizismus gerade entgegengesetzten Schwierigkeit konfrontiert, mit dem Problem übertriebener Objektivierungen: der Versuchung, der Objektivität von Gründen eine allzu starke und einheitliche Interpretation zu geben.

Wie in der Metaphysik, so ist auch in der Ethik die Anziehungskraft der Objektivität überaus mächtig: In beiden Gebieten herrscht eine hartnäckige Tendenz vor zu einer einheitlichen und vollständigen objektiven Auffassung der Realität — und in der Dimension von Werten läuft dies auf die Suche nach der objektivsten möglichen Aufassung aller Handlungsgründe hinaus, also nach einer Auffassung, die unsere Anteilnahme auch von einem maximal distanzierten Standpunkt aus engagiert.

Dieses Ideal liegt der relativ verbreiteten moralischen Überzeugung zugrunde, die einzigen wahren Werte hätten neutrale Werte zu sein und Personen könnten nur dann einen echten Grund haben, etwas zu tun, wenn auch ein neutraler Grund dafür besteht, daß es geschieht. Das ist der Grundgedanke aller traditionellen Ausprägungen des Konsequentialismus: Der einzige echte Grund, aus dem einer etwas tun soll, ist der, daß es für die Welt im ganzen besser wäre, wenn er es täte. Dieser Gedanke findet seinen Niederschlag in Richard M. Hares Ansichten über die einzige Art von Urteilen, die in der

Sprache der Moral zum Ausdruck gelangen kann, denn er behauptet, schlechthin alle moralischen Urteile seien allgemein präskriptiv, was hier aber bedeutet, daß moralische Wertungen auf etwas beruhen, von dem wir ‹wollen, daß es geschehe›, wenn wir die Frage aus allen möglichen Perspektiven erwägen — und nicht auf etwas, von dem wir annehmen, Menschen hätten ‹Grund, es zu tun›, wenn wir diese Frage auf solche Weise erwägen. Ja, er erkennt noch nicht einmal die Möglichkeit von Vorschriften an, die zwar angeben, was ein anderer tun soll, die aber den Vorschreibenden selbst nicht darauf festlegen, das Eintreten des Vorgeschriebenen auch seinerseits zu wollen. Damit wäre jeder Grundsatz, der in seinem Sinne moralisch ist, ein neutrales Prinzip.

Im folgenden Kapitel suche ich zu erklären, warum die Ethik sich nicht nur auf neutrale Werte gründen kann, auf Werte, wie sie Lust und Schmerz zukommen: Wir können ebensowenig davon ausgehen, alle Werte seien unpersönlich, wie wir voraussetzen dürfen, die materielle Realität sei bereits die gesamte Wirklichkeit. Oben habe ich gelehrt, daß nicht alles, was wirklich ist, sich in eine einheitliche Auffassung des Universums aus einer Perspektive hineinpacken läßt, die nirgends in ihm lokalisiert ist. Wenn offensichtlich ist, daß spezifische Eigenperspektiven existieren, die mit den begrifflichen Mitteln der Physik nicht analysiert werden können, haben wir unsere Auffassung der objektiven Realität so umzugestalten, daß sie diese Perspektiven miteinschließt. Wo das immer noch nicht ausreicht, haben wir zur Realität selbst auch etwas hinzuzurechnen, das objektiv gar nicht verstanden werden kann. Ebenso gilt nun im Feld der praktischen Vernunft: Wenn es ganz offensichtlich besondere Gründe für Handeln gibt, die ein ausschließlich neutrales System gar nicht absorbieren ‹kann› — oder womöglich noch nicht einmal ein allgemeines, aber relatives System —, kann es sein, daß wir unsere realistische Konzeption von Werten und praktischer Rationalität entsprechend zu modifizieren haben. Ich will damit nicht sagen, daß hier kein Konflikt entsteht, denn der Gegensatz von objektiven Gründen und persönlichen Neigungen und Abneigungen kann sehr scharf sein und es erforderlich machen, daß wir unser Leben ändern. Ich sage lediglich, daß wir zur Wahrheit — wenn hier denn Wahrheit zu gewinnen ist — nur gelangen können, indem wir diesen Konflikt erforschen, also keineswegs durch einen Automatismus der Dominanz des jeweils transzendenteren Standpunkts. Gerade wenn wir unser wirkliches Leben zu führen haben, sehen wir uns genötigt, die Rivalität zwischen der Innenansicht und der Außenansicht dieses Lebens ernst zu nehmen.

IX ETHIK

1. Drei Arten von Relativität

Ich wende mich in diesem Kapitel einigen der Probleme zu, vor die jeder sich gestellt sieht, der die Objektivität der Ethik verteidigen und zugleich den komplizierten Verwicklungen gerecht werden will, die in der ethischen Theorie vorherrschen. Meine Diskussion ist allgemein und sehr unvollständig; im wesentlichen möchte ich den Leser nur durch einige Beispiele davon überzeugen, daß das Unternehmen nicht von vornherein hoffnungslos ist.

Im Zentrum meiner Ausführungen steht der Gegensatz zwischen relativen und neutralen Werten, doch möchte ich nicht den Versuch machen, und sei es auch nur skizzenhaft, eine vollgültige ethische Theorie zu entwerfen. Ich werde in diesem Kapitel und im folgenden vielmehr etwas über das Grundproblem der Ethik sagen, über die Frage: »Wie sind wir eigentlich durch das Leben, die Interessen und das Wohlergehen anderer unsererseits ins Handeln gefordert, und wie lassen solche Ansprüche anderer sich mit unserem Interesse vereinbaren, dem eigenen Leben nachzugehen?« Ich setze voraus, daß die Form der ethischen Theorie immer vom Widerspiel der Kräfte abhängen muß, die im psychischen Haushalt komplexer rationaler Wesen am Werk sind. (Über ästhetische Werte werde ich gegenwärtig nichts sagen; ihre Beziehung zu menschlichen Interessen ist undurchsichtig, wenn sie sich uns gleich dadurch bemerkbar machen, daß bestimmte äußere Gegenstände unser Interesse und unsere Beachtung wachrufen können.) Die Ethik besitzt eine wichtige unpersönliche und konsequentialistische Komponente. Wenn meine Ausführungen im vorigen Kapitel richtig waren, beschreibt ein gewisser hedonistischer und neutraler Konsequentialismus eine der notwendigen und wichtigen Formen der Rücksicht, die wir anderen schulden. Das Leben ist durchherrscht von elementaren Freuden und Schmerzen, und diese Dinge sind keineswegs gleichgültig. Vielleicht haben auch andere elementare Güter, etwa Gesundheit und Selbsterhaltung, einen solchen Stellenwert, doch möchte ich sie für den Augenblick beiseite lassen, um zunächst weitere Arten objektiver Gründe zu untersuchen, die das Gesamtbild noch um einiges komplizierter werden lassen. Die Ethik sorgt sich nämlich nicht nur um das, was geschehen soll, sondern wesentlich auch um das, was Menschen ‹tun› sollen oder tun dürfen. Der erste Fall bleibt an neutrale Gründe gebunden, doch der zweite kann auf persönlichen, relativen Gründen beruhen. Die Hegemonie neutraler Gründe und impersonaler Werte pflegt nun in der philosophischen Diskussion mit Bezug auf drei Kategorien von Gründen angefochten zu werden, die jeweils eine relative Form haben und deren Bestehen nicht von unpersönlichen Werten abhängt: Gründe der ersten Art erwachsen aus den individuellen Wünschen, Vorhaben, Pflichten und persönlichen Bindungen eines Subjekts, die ihm jeweils Grund geben, beim Handeln seine eigenen Ziele zu verfolgen. Ich werde solche Gründe der allgemeinen Kategorie von »Gründen der Autonomie« subsumieren (die keinesfalls mit der Autonomie des freien Willens verwechselt werden sollte).

Die zweite Art von Gründen entstammt den legitimen Ansprüchen anderer, nicht auf bestimmte Weisen (im weitesten Sinne des Wortes) falsch behandelt zu werden. Ich denke dabei jedoch nicht an neutrale Gründe, die ein jeder dafür hat, daß ein Weltzustand verwirklicht werde, in dem niemand falsch behandelt wird, sondern vielmehr an relative Gründe, die ein Akteur dafür hat, nicht selbst andere, mit denen er zu tun hat, falsch zu behandeln (indem er beispielsweise ihre Rechte verletzt oder seine Versprechen ihnen gegenüber bricht usf.). Solche Gründe werden unter der allgemeinen, häßlichen und altbekannten Kategorie der »Deontologie« zusammengefaßt. Autonome Gründe schränken ein, was wir im Dienste impersonaler Werte zu tun verpflichtet sind; deontologische Gründe schränken hingegen ein, was uns im Namen sowohl impersonaler als auch autonomer Werte zu tun ‹erlaubt› ist.

Der dritte Typus von Gründen rührt von den besonderen Pflichten her, die wir Personen gegenüber haben, zu denen eine enge Bindung besteht: Eltern, Kindern, Ehegatten, Geschwistern, Mitgliedern derselben Gemeinschaft oder sogar derselben Nation. Die meisten von uns würden das Bestehen einer nicht auf Verträgen beruhenden Schuldigkeit einräumen, sich um einige dieser anderen Menschen besonders zu kümmern — obgleich es Meinungsverschiedenheiten darüber geben mag, wie stark diese Gründe sind und wie weit das soziale Netz reicht. Ich werde solche Gründe als »Gründe der Verpflichtung« bezeichnen, wenn sie auch eine Vielzahl freiwillig eingegangener Verpflichtungen nicht unter sich befassen. Sie werden hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt und nicht weiter im Detail thematisiert. Bei ihnen bin ich weniger als bei den anderen beiden Kategorien davon überzeugt, daß für derlei Gründe nicht auch eine neutrale Rechtfertigung gefunden werden kann. Ich bin mir gar nicht sicher, ob es diese relativen Gründe auch wirklich alle gibt. Das Bestehen von Gründen der Autonomie und vielleicht auch von Gründen der Verpflichtung ist ziemlich offensichtlich, doch während sich der Gedanke, der hinter deontologischen Gründen steht, meines Erachtens zwar erklären läßt, scheint mir gerade diese Erklärung an der Gültigkeit solcher Gründe Zweifel zu erlauben. Wir können nur ermitteln, welche Grenzen all dem gesetzt sind, was wir um neutraler Werte willen tun dürfen oder tun müssen, indem wir zusehen, wie wir solche vermeintlichen Grenzen zu verstehen haben, und sie dementsprechend akzeptieren oder zurückweisen — je nachdem, ob dieses maximale Verständnis gut genug ist.

Zusammengenommen umfaßt dieses Ensemble autonomer, verpflichtender, neutraler und deontologischer Gründe einen Großteil des Territoriums der unhinterfragten bürgerlichen Moral. Der »gemeine Menschenverstand« ist es, der uns sagt, daß ein jeder von uns seinem eigenen Leben nachgehen soll (Autonomie), daß wir uns um bestimmte andere Personen in besonderem Maße zu kümmern haben, daß wir eine wesentliche Rücksicht auf das Allgemeinwohl nehmen sollen (neutrale Werte), und daß wir die Leute, mit denen wir zu tun haben, anständig zu behandeln haben (Deontologie). Doch sagt er uns gleichfalls, daß ebendiese Ziele auch zu ernsten inneren Konflikten führen können. Dieser »gesunde Verstand« hat weder in der Ethik noch anderswo das letzte Wort, doch hat er, wie John L. Austin über die Umgangssprache sagte, das erste Wort: man sollte ihn studiert haben, bevor man ihn verabschiedet.

Es ist versucht worden, zumindest Varianten dieser drei Arten, wie es scheint, prinzipieller Vorbehalte gegen jede impersonale Ethik in ein etwas komplizierteres neutrales System zu integrieren, indem man sich einer Weiterentwicklung des Konsequentialismus bediente (etwa des Regel-Utilitarismus und des Motiv-Utilitarismus). Ein neueres Beispiel dafür ist Richard M. Hares doppelstufige Version des Utilitarismus in seinem Buch ‹Moralisches Denken›; und Thomas Scanlon bietet in seinem Aufsatz »Rights, Goals and Fairness« eine konsequentialistische und dennoch nicht-utilitaristische Rechtfertigungsmöglichkeit deontologischer Werte an.1 Ich werde hier nicht den Nachweis unternehmen, daß diese Reduktionen des Relativen auf das Neutrale allesamt scheitern, da ich sie im Gegenteil für teilweise korrekt halte. Doch sprechen sie eben nicht die volle Wahrheit aus. Ich möchte eine alternative Analyse vorschlagen, die aufzeigt, wie die genannten

Ausnahmen auch unabhängig betrachtet sinnvoll sein können. Ich will erklären, was es eigentlich genau ist, das in einer neutralen Begrifflichkeit prinzipiell nicht gerechtfertigt werden kann. Da sich dies bei autonomen und deontologischen Werten am deutlichsten zeigt, werde ich mich auf diese beiden Fälle konzentrieren. Die Analyse hängt im einen wie im anderen Fall von gewissen Diskrepanzen ab, die sich zwischen dem ergeben, was wir von einem objektiven Standpunkt aus bewerten können, und dem, wovon wir von einem objektiven Standpunkt aus erkennen können, daß es von einem weniger objektiven Standpunkt aus gesehen einen Wert hat.

2. Gründe der Autonomie

Nicht alle Quellen subjektiver Gründe sind so unkompliziert und offensichtlich wie Lust und Schmerz. Ich bin der Ansicht, daß die angemessenste Objektivierung des Wertes, den wir erkennen, sobald wir diesen Erlebnissen begegnen, eine impersonale Objektivierung ist. So diffizil es im praktischen Leben auch sein mag, hat jeder von uns Gründe, der bloßen sinnlichen Lust oder dem Schmerz anderer einen ebenso entscheidenden Wert beizumessen wie seiner eigenen Lust oder seinem eigenen Schmerz. Treten solche Werte isoliert auf, können sich beträchtliche Anforderungen an den einzelnen ergeben. Du selbst und ein Unbekannter seid etwa beide verwundet worden, und du hast nur eine einzige Dosis eines Schmerzmittels zur Verfügung; der Schmerz des anderen ist weitaus stärker als dein eigener; also solltest du ihm das Schmerzmittel geben — und zwar nicht aus irgendwelchen komplizierten Gründen, sondern lediglich infolge der relativen Stärke der jeweiligen Schmerzen, aus der ein neutraler Grund dafür hervorgeht, die Erleichterung der stärkeren Schmerzen vorzuziehen. Dasselbe läßt sich über andere elementare menschliche Güter und Übel sagen.

Doch sind viele Werte von anderer Art. Obgleich einige menschliche Interessen (und sicherlich nicht nur Lust oder Schmerz) unpersönliche Werte ins Spiel bringen, möchte ich nun darlegen, inwiefern dies nicht für alle Interessen gilt. Habe ich etwa starke Kopfschmerzen, so hat auch jeder andere einen Grund zu wollen, daß sie aufhören. Will ich dagegen unbedingt den Gipfel des Kilimandscharo erklimmen, hat nicht jeder einen Grund zu wollen, daß mir dies auch gelingt. Wohl habe ich selbst dann einen Grund, aufzubrechen und den Gipfel zu erreichen zu versuchen, und dieser Grund kann auch weitaus stärker sein als mein Grund zu wollen, daß irgendwelche Kopfschmerzen aufhören, doch haben andere Leute — wenn überhaupt — nur wenig Grund, sich darum zu scheren, ob ich den Berg nun besteige oder nicht. Oder nehmen wir an, ich will Pianist werden. Dann habe ich selbst zwar einen Grund zu üben, doch andere haben kaum (oder keine) Veranlassung sich darum zu kümmern, daß ich auch übe. Warum eigentlich?

Warum verhält dieser Fall sich nicht wie der Fall der Beendigung meiner Kopfschmerzen, was heißen würde, daß die Erfüllung meines Wunsches, den Berg zu besteigen, durchaus immer einen unpersönlichen Wert hätte, der dem Wert vergleichbar wäre, den sie für mich hat? Tatsächlich muß einer nämlich erhebliche, durch die große Höhe verursachte Kopfschmerzen und Übelkeit

ertragen, um auf den Gipfel eines Berges dieser Kategorie zu gelangen: all das muß einer Person die Sache wert sein. Warum bleibt also bei der Objektivierung solcher Werte nicht die Beziehung erhalten, die diese Werte im Kontext der Perspektive des Bergsteigers miteinander verknüpft? Dieses Problem wurde erstmals von Thomas Scanlon formuliert. Er wendet sich mit gewichtigen Argumenten gegen die These, daß das Rohmaterial der ethischen Theorie — der Grund der persönlichen Ansprüche, durch die wir andere ins Handeln fordern — überhaupt in Wunscherfüllung ‹per se› bestehen kann. Der unpersönliche Wert gewisser Dinge, die einem Subjekt etwas bedeuten, muß keineswegs dem persönlichen Wert entsprechen, den sie für den Betreffenden haben. »Die Tatsache, daß jemand es sich vom Mund absparen würde, seinem Gott ein Denkmal zu errichten, erlaubt nicht den Schluß, daß seine Forderung an andere, ihn bei diesem Vorhaben doch zu unterstützen, dasselbe Gewicht hat wie sein Anspruch darauf, genug zu essen zu bekommen.«2 Ein Wert kann auf zweierlei Weise durch eine Neigung oder durch einen Wunsch bedingt sein: er kann gleichsam entweder innerhalb oder aber außerhalb des Bereichs des Bedingungssatzes liegen. Im ersten Fall hat der Umstand, daß einer X erlangt, wenn er sich X wünscht, einen neutralen Wert: die Erfüllung des Wunsches hat einen objektiven Nutzen, und ein jeder hat Grund, einen solchen Weltzustand herzustellen oder zu befördern. Im zweiten Fall hat der Umstand, daß, wenn einer X will, er X auch erlangt, einen relativen Wert für die Person selbst: die Empfänglichkeit der Person für den Wert hat zur Bedingung, daß die Person zu der betreffenden Neigung disponiert ist, und die Erfüllung des Wunsches stiftet keinen neutralen Nutzen.

Es ist nicht ganz leicht, eine allgemeine Regel zu benennen, die unsere Wünsche der einen im Unterschied zur anderen dieser beiden gegensätzlichen Kategorien zuordnen würde. Ich habe behauptet, daß sinnliche Erlebnisse, die wir intensiv schätzen oder verabscheuen, schlicht infolge ebendieser Präferenzen und Wünsche ihrerseits einen eigenen und neutralen Wert besitzen. Solche unmittelbare Neigungen und Abneigungen, die sich nicht auf Entscheidung oder Überlegung stützen, sind erheblich verschieden von all den übrigen Wünschen, die unsere weitergehenden Ziele und Vorhaben bestimmen. Wünsche des ersten Typs laufen auf psychische Zustände hinaus, die auf ganz offenkundige Weise gut oder schlecht sind, denn die Einstellung des Subjekts ist hier eindeutig und endgültig. Wünsche des zweiten Typs bedürfen einer komplizierteren Bewertung.

Der überwiegende Teil des von uns Erstrebten (wenn nicht der überwiegende Teil des von uns Gemiedenen) wird von uns selbst gewählt. Welchen Wert diese Dinge für uns haben, hängt von unseren individuellen Handlungszielen, Vorhaben und Anliegen ab — wobei unsere persönlichen Interessen an anderen, die unsere Beziehung zu ihnen zum Ausdruck bringen, hierin keine Ausnahme machen —, und solche Dinge erhalten ihren Wert einzig durch das Interesse, das wir an ihnen nehmen, und den Stellenwert, den sie infolgedessen in unserem Leben haben. Sie rufen also nicht deshalb Interesse wach, weil sie einen Wert haben. Fangen wir solche Wünsche in objektiver Einstellung, aus der Außenperspektive ein, vermögen wir die Richtigkeit der Gründe, die sie uns für unsere Handlungsweise geben, anzuerkennen, ohne damit zugleich auch das Bestehen eines neutralen Grundes für einen

Weltzustand zu behaupten, in dem ein jedes dieser Dinge getan wird. Diese Besonderheit geht auf die Tatsache zurück, daß einer die Perspektive, aus der Werte dieser Art allein akzeptiert werden können, notwendig hinter sich läßt, um zum objektiven Standpunkt aufzusteigen.

Die entscheidende Frage lautet nun, wie weit die Autorität eines jeden Individuums reicht, wenn es uns um den objektiven Wert der Erfüllung seiner Wünsche und Präferenzen zu tun ist. In objektiver Einstellung durchmustern wir eine Welt, die zahllose individuelle Perspektiven in sich schließt. Manche Erscheinungsformen der Werte, von welchen wir aus einer dieser Innenperspektiven betroffen sind, kann das objektive Selbst ohne weiteres als richtig übernehmen. Andere dieser Erscheinungen werden aber, wovon ich überzeugt bin, wesentlich perspektivisch bleiben — Erscheinungen von Werten ausschließlich ‹für ein Subjekt›, die sich einzig und allein aus der immanenten Perspektive seines Lebens als die richtigen zeigen. Ihr Wert läßt sich mitnichten auf eine überpersönliche Weise von dieser Perspektive lösen, denn er erweist sich als allzu gebunden an die idiosynkratischen Neigungen, Einstellungen und Ziele des Subjekts und damit nicht als ein Wert, der wie Lust und Schmerz einem allgemeineren Wert von vergleichbarer Dringlichkeit subsumierbar sein könnte.

Zweifellos steht es einem jeden frei, sich die Ziele einer anderen Person zu eigen zu machen, doch hierbei haben wir es mit einem grundverschiedenen Sachverhalt zu tun: mit persönlicher Sympathie im Gegensatz zu objektiver Anerkennung. Befinde ich mich dagegen in objektiver Einstellung, kann ich den Wert eines dieser freigewählten Ziele nur noch stellvertretend anerkennen: durch die Einnahme der Perspektive des Subjekts, das sie sich zu eigen gemacht hat, und daher nicht auch an sich selbst.

Dies gilt sogar dann noch, wenn es sich bei diesem Subjekt um mich selbst handelt. Betrachte ich mein Leben aus der Außenperspektive, kann auch meine eigene Vermittlung der beiden Standpunkte eine gewisse Distanz zu mir selbst nicht überwinden. Ich vermag den Wert meiner Besteigung des Kilimandscharo nicht einfach schon deshalb, weil ich den Berg besteigen will, ebenso unmittelbar anzuerkennen, wie ich den Wert meines Anspruches, ausreichend ernährt oder bekleidet zu sein, als richtig anerkennen kann. Die ‹Tatsache›, daß ich den Berg besteigen ‹will›, besitzt, wenn wir sie aus der Außenperspektive erwägen, nicht mehr die Wichtigkeit dieses ‹Tun-Wollens›, die ich aus der Innenperspektive spüre. Und einen Grund nehme ich hier überhaupt nur aus der Perspektive der Person TN wahr, die aus »freien« Stücken ein Ziel sich zu eigen gemacht hat, das den Werten, die in ihrem Leben wirksam sind, einen Wert hinzufügt, der jenseits der Gründe liegt, die unabhängig von ihren eigenen Entscheidungen schlicht »über sie kommen«. Ich bemerke hier keinen anderen Wert als einen Wert ‹für sie›, und vermag diesen Wert folglich auch nicht ohne weiteres als unpersönlichen Wert zu übernehmen.

Obgleich mir all dies triftig zu sein scheint, kann ich mir vorstellen, daß mancher sich sogleich ein Argument basteln wird, mit dem es dennoch bestritten werden könnte. Ich habe oben eingeräumt, daß bei Gefühlen eine intensive subjektive Vorliebe oder Aversion durchaus auch einen neutralen Wert erzeugen

kann und daß dies keineswegs zur Bedingung hat, daß ich die betreffende Vorliebe selbst habe oder auch nur vollständig verstehe. Obgleich mir beispielsweise das Geräusch quietschender Kreide nichts ausmacht, vermag ich anzuerkennen, daß es unpersönlich schlecht ist, einen, der es verabscheut, diesem Geräusch auszusetzen. Das Moment, im unpersönlichen Sinne schlecht zu sein, eignet in diesem Fall nicht dem Erlebnis, wenn man es sich bloß als einen Ton denkt, sondern dem Faktum, ‹daß ein Subjekt ein Erlebnis hat, das es verabscheut›. Die hier vorhandene evidente Abscheulichkeit ist völlig ausreichend. Es könnte nun einer fragen, warum dann nicht auch immer und überall ein vergleichbarer unpersönlicher Wert dem Sachverhalt zukommen soll, ‹daß jemand erhält (oder tun kann), was auch immer er sich aneignen (oder tun) will› — gleichviel, um welchen Wunsch es sich dabei handelt. Ich kann mich zwar in objektiver Einstellung mit diesem Wunsch nicht identifizieren und seiner Erfüllung als solcher daher auch keinen Wert zuschreiben, aber warum soll er eigentlich nicht unter der oben genannten komplexeren Beschreibung einen unpersönlich anerkennbaren Wert haben können? Sie beträfe dann eben jenen generellen Wert, der es uns objektiv erlauben würde, Wunscherfüllung per se als richtig zu favorisieren.

Wenn es auch nicht ganz leicht ist, einen schlagenden Beweis gegen diese Annahme beizubringen, glaube ich nicht, daß es einen solchen generellen Wert überhaupt gibt. Einer der Gründe hierfür ist der, daß die persönlichen Vorhaben, mit denen wir es gegenwärtig zu tun haben, im allgemeinen Dinge betreffen werden, die sich in der Außenwelt, also außerhalb unseres Bewußtseins abspielen. Es erscheint als zuviel verlangt, es den Wünschen einer Person zu erlauben, irgendetwas außer ihr mit einem unpersönlichen Wert auszustatten, und sei diese Person in noch so beträchtlichem Maße in solche Dinge eingebunden. Die unpersönliche Autorität der Werte einer Person verringert sich in dem Maße, in dem der Abstand dieser Werte von den inneren psychischen Bedingungen des Subjekts sich vergrößert. Mir scheint, man sieht dies auch ein, sobald man sich den Extremfall eines persönlichen Wunsches vor Augen führt, der etwas zum Gegenstand hat, das dem betreffenden Bewußtsein nie gegenwärtig sein wird: Nachruhm etwa. Wünscht einer sich Nachruhm, so mag er wohl einen Grund haben, etwas zu tun, das seiner Meinung nach solchen Nachruhm garantieren wird, doch vermag man seine Handlungen dann allenfalls als zu ‹seinem› Besten zu werten. Die Erfüllung seiner Hoffnung hat nicht den mindesten neutralen Wert, und ein anderer könnte nur dann einen Grund haben, sich um die Erfüllung einer solchen Hoffnung zu kümmern, wenn er ein besonderes Interesse an der betreffenden Person und ihren Ambitionen ausgebildet hat.

Je mehr ein Wunsch hingegen irgendeine Qualität der Erlebnisse des betreffenden Subjekts zum Gegenstand hat und je unmittelbarer und unabhängiger er von anderen Werten des Betreffenden ist, um so mehr wird er auch nicht nur persönliche, sondern unpersönliche Gründe generieren können. In dem Maße, in dem sie die eigenen Erlebnisse des Betreffenden aber übersteigt, eignet der Erfüllung eines typisch persönlichen Ehrgeizes oder Wunsches kein anderer Wert mehr als ein Wert aus der Perspektive seines Subjekts — zumindest jedenfalls hat sie keinen Wert mehr, der dem Wert vergleichbar wäre, den ihr das Subjekt, um dessen Anliegen es sich handelt, rationalerweise

beimessen kann. (Ich gehe hier davon aus, daß wir von dem eventuellen »Eigenwert« absehen können, den etwas in sich selber tragen kann, das seinen Wunsch zwar erfüllt, das jedoch in keiner Weise von seinen Interessen abhängt — oder zumindest daß wir uns hier auf Vorhaben beschränken, deren faktischer Wert — welcher auch immer — ausschließlich von den Interessen des Subjekts sich herleitet.) Dagegen vermag man deutlich zu erkennen, daß dem Auftreten resp. Nichtauftreten eines sinnlichen Erlebnisses, das einer an sich intensiv schätzt resp. verabscheut, ein Wert zukommt — ob man die Reaktion des Betreffenden nun teilt (oder sogar mit ihm mitfühlt) oder nicht. Um es etwas paradox zu sagen: Je subjektiver das Objekt eines Wunsches, um so unpersönlicher auch der Wert seiner Erfüllung.

Wenn dies alles richtig ist, wird jede Vermittlung der beiden Perspektiven unvermeidlich eine gewisses Maß an Dissoziation mit sich führen: Aus der Innenperspektive sehe ‹ich› mich unmittelbar durch relative Gründe irgendeiner Art bestimmt. Aus der Außenperspektive vermag ich hingegen nur noch die Rationalität des Faktums zu erkennen, daß ‹die Person, die ich bin› von solchen Gründen motiviert wird — ohne mich qua objektives Selbst meinerseits von ihnen motivieren zu lassen. Meine Objektivität wird wirksam, sobald ich anerkenne, daß diese relativen Gründe Beispiele für etwas Allgemeines sind und sich auch für jedes andere handelnde Subjekt mit seinen eigenen freigewählten Zielen ergeben könnten. Aus einer Perspektive, die außerhalb der Perspektive des Ehrgeizes irgendeiner Person liegt, den Kilimandscharo zu besteigen oder Pianist zu werden, können wir diese Perspektive zwar erkennen und verstehen, und daher auch das Bestehen und die Rationalität der Gründe erkennen, die sich innerhalb ihrer ergeben, doch vermögen wir uns solche Gründe nur zu eigen zu machen, wenn wir die betreffende Perspektive selbst einehmen, sie also nicht bloß von außen anerkennen.

Es ist aber keineswegs inkohärent, den Kilimandscharo besteigen oder alle Beethovensonaten spielen können zu wollen und zugleich davon überzeugt zu sein, daß es unpersönlich gesehen gleichgültig ist, ob jemand dies kann. Ja, es wäre eine Form von Verrücktheit zu glauben, dergleichen sei unpersönlich betrachtet nicht gleichgültig. Unpersönlich betrachtet ist es noch nicht einmal sonderlich von Bedeutung, daß, ‹wenn› einer alle Beethovensonaten auswendig spielen will, er dann auch dazu in der Lage sein sollte. Dies ist nur deshalb nicht ganz gleichgültig, weil er es lieber nicht wollen sollte, wenn er nicht imstande ist, sein Ziel zu erreichen — ganz abgesehen von der Frage, welchen Wert das Vorhaben des Betreffenden an sich selbst hat. An dieser Stelle kommt zwar der neutrale Wert von Lust oder Unlust ins Spiel, doch auch dabei handelt es sich nur um einen recht schwachen neutralen Wert. Der Wert des Weltzustandes, den wir soeben bedenken, ist nämlich keineswegs das neutrale Korrelat der relativen Gründe, die sich unmittelbar aus dem Vorhaben des Individuums ergeben: Lust ist ‹nicht› der Gegenstand seiner Ambitionen. Ist es das Subjekt selbst, das durch seine Entscheidungen und Taten ein Interesse ausbildet, so handelt es sich bei den objektiven Gründen, die sich mit einem solchen Interesse ergeben, in erster Linie um relative Gründe.

Sollen daraus neutrale Gründe hervorgehen, müssen Werte zum Ausdruck kommen, die von der betreffenden Eigenperspektive und dem Präferenzsystem

des Subjekts unabhängig sind. Die allgemeinen Werte von Lust oder Unlust und von der Erfüllung oder Enttäuschung von Wünschen haben, wie bereits gesagt, in gewissem Maße eine solche Funktion, doch nur insoweit sie vom Wert des gewünschten Gegenstandes ablösbar sind, dessen Aneignung oder dessen Verlust das jeweilige subjektive Bewußtsein erzeugen. (Übrigens erklärt sich damit auch, warum der Hedonismus für Konsequentialisten so attraktiv bleibt, denn schließlich reduziert er alle Werte auf den unpersönlichen gemeinsamen Nenner von Lust und Unlust.) Meiner Überzeugung nach gibt es eines jedoch ‹nicht›: es existiert kein absolut genereller und unpersönlicher Wert der Erfüllung von Wünschen und Präferenzen. Die Stärke der persönlichen Präferenzen eines Individuums bestimmt im allgemeinen, was zu tun es selbst infolge dieser Präferenzen Grund hat, doch legt sie nicht fest, welcher impersonale Wert der Aneignung dessen, was es sich wünscht, zukommt. Es besteht kein unabhängiger Grund zu Wunscherfüllung per se, dessen normative Kraft auch aus einer unpersönlichen Perspektive noch wirksam wäre.

3. Persönliche Werte und Unparteilichkeit

All dies sieht nach einer ziemlich strengen Position aus, und sie wäre es auch, würden wir es dabei belassen. Denn gingen neutrale Werte nur aus Lust oder Unlust hervor, hätte einer keinen Grund, sich um die Vielzahl der fundamentalen Aspekte des Wohlergehens anderer zu sorgen, denen man nicht so leicht eine hedonistische Interpretation würde zukommen lassen können — etwa um die Freiheit anderer, um ihre Selbstachtung oder auch um den Zugang anderer zu den Chancen und Ressourcen, die es ihnen allererst ermöglichen können, einem erfüllten Leben nachzugehen.

Wie ich glaube, besteht aber noch eine ganz andere Möglichkeit, in solchen Dingen einen neutralen Wert zu erkennen — und zwar eine Möglichkeit, die unseren persönlichen Präferenzen keinen Persilschein ausstellen wird. Solche in hohem Maße allgemeinen menschlichen Güter teilen mit den spezielleren Gütern von Lust und Freiheit von Schmerz nämlich ein Merkmal, das neutrale Gründe erzeugt: Erstens muß ihr Wert nicht aus der spezifischen Eigenperspektive des Wesens, das sie besitzt oder nicht besitzt, oder aus der Sicht der eigentümlichen Präferenzen und Projekte gesehen werden, die dieses Wesen ausgebildet hat.3 Und obgleich sie nicht allein Bewußtseinsinhalte betreffen, sind solche Güter zweitens sehr »privat«: sie bestimmen wesentlich die Qualität mit, die ein Leben aus einer Innenperspektive heraus haben kann, was dem Wert, den ihnen das Subjekt beimißt, allererst seine Autorität verleiht. Aus diesen beiden Gründen wird es sich auch, sobald wir unser Leben und das Leben anderer aus der Außenperspektive erwägen, bei der glaubhaftesten Objektivierung solcher überaus generellen Güter nicht um eine relative Objektivierung handeln können.

Es ist von den genannten Überlegungen vor allem der Gedanke, daß keine Person wichtiger ist als jede beliebige andere, der dafür verantwortlich ist, daß wir in objektiver Einstellung das Bestehen neutraler Gründe anerkennen. Dies wirft die Frage auf, ob wir nun eigentlich alle gleich unwichtig sind oder gleich wichtig, und die Antwort liegt, wie ich glaube, irgendwo in der Mitte. Die

Lebensbereiche, in denen wir uns anderen und uns selbst auch weiterhin aus der Außenperspektive zuzuwenden haben, sind vor allem solche, deren Wert nahezu (oder weitestgehend) allgemein ist. Erkennen wir überhaupt impersonale Werte an, wird ein impersonaler Wert auf ganz selbstverständliche Weise den folgenden Gütern zukommen: Freiheit, Möglichkeiten und Grundgütern des Lebens, Lust und Freiheit von Leiden oder Schmerz. All dies ist aber nicht gleichzusetzen mit einer Position, die der Erfüllung gleich welcher Wünsche einer jeden Person einen überpersönlichen Wert zuerkennt.

Die Hypothese, daß wir es hier also mit zwei Ebenen der Objektivierung zu tun haben, impliziert, daß nicht jedem beliebigen persönlichen Grund, den ein Individuum dafür haben kann, etwas zu tun, auch ein triftiger neutraler Grund dafür entspricht, daß es geschieht. Wohl verfügt jede Person über gewisse Gründe, die auf die Perspektive ihres eigenen Lebens zurückgehen und durchaus intersubjektiv anerkannt werden können, doch weder ist es generell der Fall, daß solche Gründe anderen Personen ihrerseits Gründe geben, noch entsprechen sie Gründen, die dieser Person infolge irgendwelcher Interessen anderer zu Gebote stehen. Und da auch solche relativen Gründe allgemein und daher nicht ausschließlich subjektiv sind, muß ein Subjekt gleichermaßen anerkennen, daß andere Personen im Hinblick auf es selbst dasselbe beanspruchen können. Hieraus ergibt sich immer schon eine unvermeidbare objektive Distanz zu sich selbst, eine gewisse Dissoziation der beiden Perspektiven in Beziehung auf die eigenen persönlichen Belange. Ihre ethischen Konsequenzen werden vom Umfang der unpersönlichen Forderungen abhängen, die dem Subjekt und anderen durch die faktisch vorgegebenen Bedingungen auferlegt werden, und von der Frage, wie erheblich sie gegenüber persönlicheren Gründen ins Gewicht fallen.

Eine schwierige Frage ist, ob ein solches doppelschichtiges System dem ethischen Postulat der Unparteilichkeit zwischen anderen und uns selbst irgendwelche einschneidenden Grenzen setzt.4 Das wäre der Fall, wenn die auf unseren persönlichen Vorhaben beruhenden relativen Gründe zu den von allgemeineren Werten stammenden neutralen Gründen einfach bloß hinzuaddiert würden. Dann wäre es mir nämlich erlaubt, meinen persönlichen Anliegen gegenüber dem unpersönlichen Wohl anderer ebenso Priorität zu geben, wie es mir ja auch erlaubt ist, denselben Anliegen im Verhältnis zu meiner Gesundheit, meinem Wohlbefinden und dergleichen Vorrang einzuräumen; und umgekehrt hätte ich mich auch nicht für die Beförderung ihrer persönlichen Anliegen aufzuopfern, sondern nur für die Förderung ihres unpersönlichen Wohls. Es sieht also so aus, als schirmten die relativen Gründe einer jeden Person diese gegen die Ansprüche anderer ab — wenngleich diese Schutzhaut natürlich prinzipiell auch von hinreichend starken unpersönlichen Gründen durchbrochen werden kann.

Es besteht jedoch ein erheblicher Anlaß zu zweifeln, daß eine so einfache Lösung akzeptabel sein kann. Sobald wir unsere relativen Gründe gegen die unpersönlichen Ansprüche anderer abzuwägen haben, werden wir nicht mehr dieselben Normen verwenden dürfen, die wir innerhalb unseres eigenen Lebens gebrauchen. Um auf Scanlons Beispiel zurückzukommen: Wie wir sehr viel mehr Grund haben, jemanden ausreichend mit Nahrung zu versorgen, als diesem

Menschen zu einem Denkmal seines Gottes zu verhelfen — und zwar auch dann, wenn die Person gewillt ist, sich das Denkmal vom eigenen Munde abzusparen —, so könnte auch sie eher Grund haben, für die ausreichende Ernährung anderer zu sorgen, als ihrem monumentalen Projekt nachzugehen, obgleich man ihr keinen Strick daraus drehen kann, wenn sie sich für ihr Vorhaben selbst hungern läßt. Fundamentale unpersönliche Güter fallen mit anderen Worten weitaus stärker ins Gewicht, sobald es um die Bedürfnisse anderer geht, als sie ins Gewicht fallen, wenn sie innerhalb unseres eigenen Lebens mit unseren persönlichen Gründen konkurrieren.

Ich bin mir hier nicht im klaren darüber, wie die beste Theorie aussehen würde und in welchem Umfang sie die Forderung nach Unparteilichkeit zu erfüllen hätte. Vollkommene Unparteilichkeit würde offenbar bedeuten, daß ich jegliche Tendenz zur Selbstbevorzugung infolge rein persönlicher Gründe immer durch ein entsprechendes Abnehmen des Gewichts auszubalancieren hätte, das ich bei meinen interpersonellen Entscheidungen jenen unpersönlichen Gründen beimesse, die aus meinen eigenen Grundbedürfnissen hervorgehen — so daß gleichsam ein ursprüngliches Quantum nicht vermehrt würde. Ein jeder Grund wäre dann immer so zu gewichten, daß dabei jede einzelne Person gleich wichtig würde. Ich bin mir aber nicht sicher, ob ein glaubwürdiges System dieser Art sich überhaupt entwickeln ließe — zumindest was individuelle Entscheidungsprozeduren anlangt. Es scheint mir eher wahrscheinlich zu sein, daß interpersonelle Unparteilichkeit, sowohl gegenüber anderen untereinander als auch zwischen anderen und uns selbst, mit den Mitteln neutraler Werte zu bestimmen wäre, und daß dies eine gewisse Parteilichkeit uns selbst und unseren eigenen Anliegen und Bindungen gegenüber ermöglichen würde, wobei der Umfang solcher Parteilichkeit davon abhinge, welche komparative Wichtigkeit relativen und neutralen Gründen im Rahmen des Gesamtsystems zukäme. Jedwede stärkere Unparteilichkeit hätte, falls sie erforderlich wäre, erst auf einer höheren Ebene in Erscheinung zu treten, auf der die praktische Vernunft sich dann den sozialen und politischen Institutionen zuzuwenden hätte, als dem Hintergrund, gegen den individuelle Entscheidungen allererst getroffen werden.

Wir sollten auf einen Einwand gegen diesen Ansatz zu sprechen kommen, den allerdings nur sehr wenige Leute ins Feld führen würden. Ich habe behauptet, daß jede neutrale Objektivierung des überwiegenden Teils der individuellen Gründe eines Subjekts unverständlich bleiben müßte. Da hieraus natürlich nicht folgt, daß statt dessen eine relative Objektivierung richtig ist, tut sich eine radikale Alternative auf: Es wird denkbar, daß diese Gründe überhaupt keine objektive Gültigkeit besitzen, weder eine relative noch eine neutrale. Ein kompromißloser utilitaristischer Extremist könnte dann sagen: Wenn es wirklich keine neutralen Gründe für mich gibt, den Kilimandscharo zu besteigen oder die Beethovensonaten spielen zu lernen — wenn dies nicht etwas an sich Gutes wäre, wenn die Welt nicht aufgrund meiner Fähigkeit, die Beethovensonaten spielen oder den Kilimandscharo besteigen zu können, zu einer besseren Welt würde —, dann habe ich auch schlechterdings keinen echten Grund, so etwas zu tun, und sollte meinen Wunsch, es dennoch zu tun, am besten möglichst bald verabschieden. Mit anderen Worten, ich sollte den Vorhaben meines eigenen Lebens keinen größeren persönlichen Wert zuerkennen, als es der neutrale Wert solcher Anliegen wirklich rechtfertigt.

Hierbei haben wir es mit einem Schachzug zu tun, der zwar logisch durchaus möglich ist, uns aber nicht gerade sonderlich plausibel erscheint. Hinter ihm steht das Motiv, persönliche Perspektiven möglichst restlos aus der Dimension echter Werte zu verbannen, und dieses Ziel beruht, soweit ich sehen kann, nicht seinerseits auf etwas, das uns die Objektivität abverlangt. Gewiß sollten wir bemüht sein, unser Leben mit einem Weltzustand in Übereinstimmung zu bringen, wie wir ihn für richtig halten und uns wünschen. Ich glaube jedoch heute nicht mehr, daß wir dafür notwendig alle Werte preiszugeben haben, welchen nichts entspricht, das auch von einem unpersönlichen Standpunkt aus wünschenswert wäre, obgleich eine solche Einstellung als persönliche Entscheidung durchaus möglich sein mag — als ein Entschluß, das eigene Selbst zu überschreiten.

Sofern es demnach sowohl relative als auch neutrale Gründe objektiv gibt, stellt sich das grundsätzliche Problem, wie denn ein Leben einzurichten wäre, das beiden Gerechtigkeit widerfahren ließe. Eine Möglichkeit, mit diesem Problem fertig zu werden, bestünde jedenfalls darin, die Verantwortung für die Wahrung impersonaler Werte großenteils in die Hände überpersönlicher Institutionen zu legen, etwa der des Staates. Ein wirklich gut eingerichtetes System politischer und sozialer Institutionen sollte sich eigentlich auch wie ein Stoßdämpfer auswirken und unser persönliches Leben vor den unersättlichen Ansprüchen des unpersönlich Guten schützen, und vice versa. Ich werde auf die Beziehung zwischen ethischer und politischer Theorie weiter unten nochmals zurückkommen.

Bevor ich von der Autonomie zum Problem der Deontologie übergehe, möchte ich meine Überlegungen zu einer neueren ethischen Diskussion der Beziehung persönlicher und unpersönlicher Werte ins Verhältnis setzen: zu Samuel Schefflers prononciertem »Widerstand gegen den Konsequentialismus«.5 Er schlägt nämlich ein »auf den Handelnden bezogenes Prärogativ« vor, das es jedem Einzelnen erlauben würde, bei der Entscheidung, was er tun soll, seinem Eigeninteresse einen zusätzlichen Wert einzuräumen, einen Wert, der wesentlich über den neutralen Wert hinausginge, den sie als Beitrag zum neutralen Wert der unpersönlich erwogenen Gesamtfolgen seiner Handlungen erbringen: EAGenauer gesagt bin ich der Überzeugung, daß es ein plausibles und auf den jeweils Handelnden bezogenes Prärogativ jedem Subjekt erlauben würde, seinen eigenen Interessen ein ganz bestimmtes, proportional größeres Gewicht zu geben als den Interessen anderer. Dieses Prärogativ würde es dem Akteur erlauben, das nicht beliebige Ergebnis seiner eigenen Entscheidung genau dann zu verfolgen, wenn das Maß, in dem dieses Ergebnis im Vergleich zu gewissen überlegeneren Ergebnissen, die er statt dessen erzielen könnte, als geringer einzuschätzen wäre, in keinem Fall das Maß all der Opfer (um mehr als die betreffende Proportion) überschritte, die erforderlich wären, um das überlegenere Ergebnis zu erzielen.6EE Dieser Vorschlag unterscheidet sich zwar von dem hier gemachten, ist aber nicht in irgendeinem strengen Sinne inkompatibel mit ihm. Scheffler geht nicht wie ich von einem Gegensatz aus, der zwischen Interessen und Wünschen bestünde, die impersonale Werte generieren, und solchen, die dies nicht tun. Er ist somit auch nicht auf eine bestimmte Methode festgelegt, den unpersönlichen Wert von Sachverhalten oder Weltzuständen zu bestimmen, doch seine Ausführungen

legen nahe, daß man die Erfüllung der meisten menschlichen Präferenzen mitrechnen könnte, wenn es darum ginge, den komparativen unpersönlichen Wert eines Weltzustandes im Vergleich zu einem anderen zu messen und danach als besser oder schlechter zu werten. Ob er sich meinen Gegensatz nun zu eigen machen würde oder nicht, könnte dieser jedenfalls auch von jemandem akzeptiert werden, der an seinem Vorschlag eines auf den Handelnden bezogenen Prärogativs festhält, denn seine Bedingung setzt ja dem Postulat, jederzeit nur das impersonal beste Ergebnis zu verwirklichen, eine Grenze, die vom Verfahren der Bestimmung des komparativen impersonalen Werts von Handlungsfolgen unabhängig ist. Dieser Wert könnte auch nur mit Bezug auf einige — also nicht alle — Interessen bestimmt werden. Das genannte Prärogativ würde es einem Subjekt dann erlauben, Interessen einen zusätzlichen Wert zuzuschreiben, sofern sie seine eigenen wären.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt jedoch darin, daß ein jedes Subjekt nach der von mir vorgeschlagenen Autonomieversion immer schon über einige nicht in Zweifel gezogenen Gründe verfügt, sich selbst vorzuziehen, nämlich solche, die mit Wünschen einhergehen, deren Erfüllung zwar kein unpersönlicher, aber gleichwohl ein persönlicher Wert zukommt. Es übersteigt womöglich die zulässige Norm moralischer Duldsamkeit, es nun zusätzlich noch mit einem Prärogativ auszustatten, sich nun auch in Beziehung auf all die fundamentalen Güter und Übel zu bevorzugen, deren unpersönlicher Wert unbestritten ist und bleibt.

Eine alternative Version, die Schefflers Position mit meiner eigenen kombinieren würde, könnte daher folgendermaßen aussehen: Es besteht nicht etwa ein absoluter, sondern lediglich ein gradueller Unterschied zwischen Interessen, die unpersönliche Werte erzeugen, und Interessen, die dergleichen nicht tun: einige Interessen generieren ausschließlich relative Gründe und keine neutralen; aus anderen gehen neutrale Gründe hervor, die ebenso gewichtig sind, wie die entsprechenden relativen Gründe; und aus wieder anderen gehen sowohl relative Gründe hervor als auch etwas schwächere neutrale Gründe. Es ist einer Person nun in genau dem Maße moralisch erlaubt, angesichts irgendeines dieser Interessen sich selbst vorzuziehen, als der aus dem betreffenden Interesse hervorgehende relative Grund schwerer wiegt als der entsprechende neutrale Grund. Dann gäbe es kein einheitliches Prärogativ mehr, das einen legitimieren könnte, der Beendigung seiner Kopfschmerzen, der Verwirklichung seiner musikalischen oder sportlichen Ambitionen oder dem Glück seiner Kinder irgendein einheitliches, proportional größeres Gewicht zu reservieren.

Ein flexibleres Prärogativ dieser Art würde sich weitaus besser als ein einheitliches mit der Erklärung vertragen, die Scheffler von der Motivation gibt, die hinter ihm steht: dem Wunsch, persönlichen Perspektiven ihre moralische Bedeutung zu sichern, indem ausdrücklich zugelassen wird, daß eine Moral auch die Art und Weise widerspiegeln wird, auf die persönliche Anliegen und Bindungen naturgemäß aus einer Eigenperspektive erwachsen. Hängen manche Interessen in höherem Maße von einer besonderen normativen Perspektive ab als andere, werden sie sich auch eher dagegen sperren, beim Entwurf der Moral sich von den vereinheitlichenden Ansprüchen unpersönlicher Werte absorbieren zu lassen. All dies wird besonders deutlich, wenn wir uns anschicken, subjektive

und objektive Perspektiven auf unser Handeln und auf unsere Motive miteinander zu vermitteln. Doch auch bei jedem solchen Kompromiß wird die unpersönliche Moral immer noch mit Ansprüchen an uns herantreten, die vom persönlichen Standpunkt aus als übertrieben wahrgenommen werden; womöglich wird daher jede Reaktion auf sie ohnehin ein allgemeineres Prärogativ in Anspruch nehmen müssen, das auf den Handelnden bezogen wäre. Im Kapitel über das gute und das rechte Leben werde ich dieser Frage weiter nachgehen.

4. Deontologie

Zunächst komme ich auf die undurchsichtige Problematik deontologischer Gebote und Verbote zu sprechen. Bei Gründen dieser Art handelt es sich gleichermaßen um relative Gründe, aber diesmal um solche, die nicht aus den Zielen und Vorhaben des Akteurs erwachsen, sondern aus den Ansprüchen anderer. Wir können sie daher auch nicht wie autonome Gründe nach eigener Willkür aufgeben. Sofern sie bestehen, schränken sie ein, was wir im Dienste sowohl relativer als auch neutraler Ziele tun dürfen.

Sie lassen ein bereits kompliziertes Bild noch wesentlich komplizierter werden. Gibt es relative Gründe der Autonomie, die keinerlei neutrale interpersonelle Ansprüche erzeugen, haben die Ansprüche anderer bereits mit solchen persönlichen Gründen zu konkurrieren, wenn es zu bestimmen gilt, was wir tun sollen. Deontologische Gebote und Verbote fügen dem Moralsystem nun weitere relative Gründe hinzu — Gründe dagegen, mit anderen auf bestimmte Weise zu verfahren. Bei diesen Gründen geht es nun allerdings nicht um unpersönliche Ansprüche, die von den Interessen anderer sich herleiten, sondern um persönliche Forderungen, denen unsere Beziehung zu anderen unterworfen sein soll.

Welche Erklärung es auch immer für sie geben mag, handelt es sich bei deontologischen Werten um besonders deutliche moralische Erscheinungen. Konzentrieren wir unsere intuitiven Überzeugungen einmal auf das folgende Beispiel: In einer kalten Winternacht stößt dir auf einer abgelegenen Straße ein Verkehrsunfall zu. Die übrigen Insassen sind schwer verletzt, das Auto unbrauchbar geworden, die Straße menschenleer. Du läufst also so schnell du kannst weiter, bis du an ein einsames Haus gelangst. Wie sich herausstellt, wird dieses Haus von einer alten Dame bewohnt, die gerade ihr Enkelkind hütet. Ein Telefon gibt es nicht, doch in der Garage steht ein Wagen. Du bittest verzweifelt, dir den Wagen ausleihen zu dürfen, und erklärst der Dame den Vorfall. Sie will dir nicht glauben. Du verzweifelst, woraufhin die alte Dame Angst vor dir bekommt, nach oben eilt und sich im Bad einschließt, während das Kind bei dir zurückbleibt. Ohne Erfolg klopfst du an die Tür und durchsuchst das Haus nach den Wagenschlüsseln. Dann kommt dir der Gedanke, daß du sie womöglich dazu bringen könntest, dir zu sagen, wo die Schlüssel sich befinden, wenn du dem kleinen Kind vor der Tür des Badezimmers beispielsweise kräftig den Arm umdrehst. ‹Sollst› du also in einer solchen Situation so handeln? Obgleich es für das Kind, wenn man ihm den Arm umdreht, weniger schlimm ist als für deine Freunde, wenn sie nicht ins Krankenhaus kommen, fällt es

schwer, in dieser Lage nicht ein ernstes Dilemma zu sehen. Dieses Dilemma muß auf einen besonderen Grund zurückgehen, der dagegen spricht, so etwas zu ‹tun›, denn sonst wäre es gewiß, daß du das kleinere Übel wählen und dem Kind den Arm umdrehen solltest.

Die intuitiven moralischen Überzeugungen, die wir allgemein teilen, kennen unterschiedliche Arten deontologischer Gründe — unterschiedliche Beschränkungen dessen, was wir einem Menschen antun dürfen oder wie wir mit ihm verfahren können. So gibt es beispielsweise besondere Pflichten, die auf Versprechen oder Übereinkünfte zurückgehen; ebenso Vorbehalte dagegen, zu lügen; unterschiedliche Verbote, gewisse Grundrechte eines Individuums zu verletzen, etwa sein Recht, nicht getötet oder verletzt, seiner Freiheit beraubt, bedroht, gefoltert, bestohlen oder genötigt zu werden; Vorbehalte dagegen, einem Menschen lediglich als Mittel zum Zweck bestimmte Opfer abzuverlangen; und schließlich mag es noch jenen besonderen Anspruch auf Unmittelbarkeit geben, durch den Elend über eine beträchtliche räumliche Distanz hinweg zu einem ganz anderen Sachverhalt wird als etwa unmittelbar im Nahraum gegenwärtiges Elend. Darüber hinaus mag es eine deontologische Pflicht zur Fairneß, zur Unparteilichkeit oder zur Gleicheit in der Behandlung anderer geben. (Dieses Gebot ist allerdings von jedem impersonalen Wert zu unterscheiden, der der Gleichheit angeblich bei der Verteilung von Vorteilen zukommen soll, wenn wir diese als einen Aspekt der Bewertung von Weltzuständen oder Sachverhalten erwägen.) In allen diesen Fällen sieht es so aus, als ob sich die speziellen Gründe, wenn sie bestehen, nicht einfach durch neutrale Werte erklären lassen, da hier die besondere Beziehung des handelnden Subjekts zum Resultat wesentlich ist. Hinreichend starke neutrale Gründe können deontologische Gebote oder Verbote wohl außer Kraft setzen, doch lassen sich diese Gebote selbst nicht als Ausdruck neutraler Werte auffassen. Die Weise, auf die solche Gründe wirken, macht deutlich, daß sie nicht mit der Hypothese erklärbar sind, die Verletzung eines deontologischen Gebots habe einen erheblichen negativen neutralen Wert. Die eigentliche Stoßrichtung deontologischer Gründe wendet sich dagegen, daß man selbst etwas tut — und nicht dagegen, daß es geschieht.

Falls es Gebote oder Verbote dieser Art wirklich gibt, so gilt beispielsweise folgendes: Offenbar solltest ‹du› nicht um eines Vorteils willen etwa ein Versprechen nicht halten oder eine Lüge in die Welt setzen, obgleich auf der anderen Seite nicht von dir erwartet werden könnte, daß du auf einen vergleichbaren Vorteil verzichtest, um einen anderen daran zu hindern, zu lügen oder ein Versprechen zu brechen. Und offenbar solltest du dem kleinen Kind auch dann nicht den Arm verdrehen, um seine Großmutter zum Handeln zu erpressen, wenn die Angelegenheit außerordentlich wichtig ist — so wichtig, daß es nicht rational wäre, auf den entsprechenden Vorteil zu verzichten, um einen anderen daran zu hindern, dem Kind den Arm umzudrehen. Ebenso gilt möglicherweise, daß du dich (etwa wenn du ein öffentliches Amt bekleidest) auch dann nicht an bestimmten diskriminierenden Maßnahmen beteiligen solltest, wenn diese Maßnahmen höchst positive Folgen hätten, auf die man nicht vernünftigerweise verzichten könnte, um andere daran zu hindern, ähnlich unfair vorzugehen.

Manche Leute werden solchen auf unsere allgemeinen Intuitionen gegründeten moralischen Überzeugungen kurzerhand jede Glaubwürdigkeit absprechen. Andere werden versichern, ihre Plausibilität lasse sich auf subtile Weise mittels neutraler Werte erklären und scheine nur deshalb auf einen völlig andersartigen Grund unseres Handelns schließen zu lassen, weil man sie noch nicht angemessen analysiert habe. Ich sagte bereits, daß ich im Augenblick auf diese alternativen Thesen nicht eingehen will. Sie mögen sich als unsere einzige Hoffnung anbieten, die Rationalität von etwas zu rechtfertigen, das wie eine eigene Klasse deontologischer Restriktionen aussieht, doch habe ich den Eindruck, daß es sich bei all diesen Thesen, sobald man sie als vollständige Theorien auffaßt, um ihrem Wesen nach »revisionäre« Theorien handelt, die aus ihrer Sicht zwar manche Wahrheit zu gewinnen scheinen, aber die deontologischen Auffassungen, die sie zu ersetzen trachten, nicht wirklich aufklären können. Diese deontologischen Auffassungen hätten auch dann noch verstanden zu werden, wenn sie letzten Endes aufzugeben wären.

Zwar finden wir gelegentlich eine neutrale Rechtfertigung für etwas, das anfänglich wie eine subjektive, relative Handlungsbeschränkung aussieht, insbesondere dort, wo Institutionen und allgemeine Praktiken im Spiel sind. Und sicherlich hilft es sehr, wenn es darum geht, mit deontologischen Restriktionen sich abzufinden, daß ihre allgemeine Akzeptanz auf lange Sicht keine verheerenden Folgen hat. Regeln, die es verbieten, jemandem unmittelbar Schaden zuzufügen oder gewisse allgemein akzeptierte Rechte zu verletzen, stiften einen beträchtlichen gesellschaftlichen Nutzen und würden einen Großteil ihrer moralischen Anziehungskraft einbüßen, wäre dieser Nutzen nicht mehr gegeben.

Doch bin ich davon überzeugt, daß bei der Rechtfertigung deontologischer Gebote und Verbote zusätzlich auch eine weniger indirekte, nicht-statistische Wertung im Spiel ist und daß gerade sie es ist, die hier die wichtigsten und verwirrendsten Intuitionen wachruft. Sie ist es, die das Bewußtsein eines ernsten Dilemmas erzeugte, würde sich herausstellen, daß der allgemeinen Akzeptanz deontologischer Restriktionen in Wahrheit jeder unpersönliche Nutzen abginge. Es sind somit Auffassungen dieses Typs, die ich untersuchen und verstehen möchte, sei es nun zu Recht oder zu Unrecht. Es hat keinen Sinn, im voraus zeigen zu wollen, daß es solche Dilemmata erst gar nicht geben kann.

Ein Grund für den Widerstand gegen deontologische Gebote und Verbote geht darauf zurück, daß sie uns auf eine Weise formale Schwierigkeiten bereiten, auf die Gründe anderer Art dies nicht tun. Wir verstehen, wie aus den besonderen Vorhaben und Anliegen einer tätigen Person autonome relative Gründe hervorgehen können, und wir vermögen ebenso zu verstehen, wie sich aus den Interessen anderer, die zu berücksichtigen jeder von uns Grund hat, neutrale Gründe ergeben. Doch wie kann es ausgerechnet ‹relative› Gründe geben, die Ansprüche ‹anderer› zu respektieren? Wie ist ein Grund dagegen möglich, einem Menschen den Arm umzudrehen, der nicht gleichermaßen ein Grund dagegen wäre, daß ein anderer ihm den Arm umdreht?

Die subjektive und relative Natur des Grundes kann nicht einfach auf der Natur des Interesses beruhen, das respektiert wird, denn dies allein würde

allemal immer nur einen neutralen Grund rechtfertigen, dieses Interesse zu schützen. Ebensowenig geht die Relativität des Grundes auf ein Ziel oder Vorhaben des jeweils Handelnden zurück, denn der Grund ist ja nicht durch etwas bedingt, das der Akteur sich wünscht. Deontologische Restriktionen gelten, sofern sie bestehen, für einen jeden: sie sind verbindlich und können nicht wie persönliche Vorhaben oder Verpflichtungen nach eigener Willkür einfach aufgegeben werden. Es ist jedenfalls nicht leicht einsichtig zu machen, wie es dergleichen überhaupt geben kann. Man würde erwarten, daß Gründe, die auf die Interessen anderer Subjekte zurückgingen, gerade neutral wären und nicht relativ. Wie kann ein in den Interessen anderer fundierter Anspruch sich auf eine Weise auf Personen beziehen, die ihn unmittelbar oder absichtlich verletzen könnten, auf die er sich gerade nicht auch auf Personen bezieht, die dasselbe Interesse mittelbar nicht weniger vereiteln könnten? Es ist schließlich für das Opfer nicht weniger schlimm, absichtlich getötet zu werden, als durch einen Unfall oder durch die unvermeidbaren Nebenwirkungen einer gefährlichen Rettungsaktion umzukommen. Ja, die besonderen Qualitäten der Handlung, die diese Gründe wirksam werden lassen, steigern das unpersönlich Schlimme an diesem Ereignis womöglich nicht im mindesten. Um ein Beispiel Thomas Scanlons heranzuziehen: Falls wir vor der Wahl stehen, entweder einen davor zu bewahren, ermordet zu werden, oder einen anderen davor zu bewahren, auf vergleichbare Weise durch einen Unfall umzukommen, und falls wir des weiteren zu keinem der beiden in einer besonderen persönlichen Beziehung stehen, sieht es so aus, als sollten wir unsere Entscheidung einzig und allein davon abhängig machen, welchen der beiden wir mit der größeren Wahrscheinlichkeit erfolgreich retten könnten. Wir würden zwar durchaus zugeben, daß das Böse an einem Mord in irgendeinem Sinne etwas sehr Schlechtes ist, doch wenn es uns darum zu tun wäre, welches der beiden Ereignisse man mit welchen Gründen eher verhindern sollte, erschiene aus einer unpersönlichen Perspektive heraus ein Mord nicht als ein wesentlich schlechteres Ereignis als ein Tod, der sich infolge eines Unfalls oder irgendwelcher zufälliger Nebenwirkungen ereignen würde. Es muß erst ein völlig andersartiger ‹Wert› ins Spiel kommen, wenn erklärbar werden soll, warum man auch dann niemanden töten darf, wenn man damit den akzidentellen Tod mehrerer anderer Personen verhindern kann: Mord ist offenbar nicht nur ein Übel, das zu verhindern ein jeder Grund hat, sondern darüber hinaus auch immer eine Handlung, die zu ‹vermeiden› jedes einzelne Subjekt um seiner selbst willen Grund hat.

Doch selbst wenn ein Mord auch vom unpersönlichen Standpunkt aus betrachtet ein schlechteres Ereignis wäre als ein akzidenteller Tod, würde dieser Umstand nicht das deontologische Gebot »Du sollst nicht töten!« erklären können, denn dieses Gebot verbietet uns den Mord selbst dann, wenn er absolut unumgänglich wäre, um andere ‹Morde› — und nicht nur Tode — zu verhindern.

Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß derlei Vorstellungen eine wichtige Komponente unserer allgemeinen moralischen Phänomenologie ausmachen. Und dennoch gerät man in Versuchung, sich die ganze Sache als eine Art subjektiven moralischen Scheins zu denken, der entweder auf angeborene psychische Dispositionen zurückgeht oder auf eine krude, aber

nützliche moralische Indoktrination. Bevor wir diesen Intuitionen aber ihren Nimbus nehmen könnten, hätten wir erst einmal zu verstehen, worin sie eigentlich bestehen. Es mag eine gute Sache sein, wenn wir Menschen eine eingepflanzte Hemmung dagegen haben, Kinder zu quälen — und seien die Gründe dafür noch so gewichtig —, und Entsprechendes läßt sich für andere deontologische Gebote und Verbote sagen. Doch das erklärt noch nicht, warum es uns nahezu unmöglich erscheint, uns diese Vorstellung nun auch als eine bloße Hemmschwelle zu denken, die zu haben für den Menschen nützlich ist. Eine Illusion schließt ein Urteil oder eine Disposition zu urteilen ein und nicht lediglich eine motivierende Neigung; und der zu erklärende phänomenale Sachverhalt ist gerade das Faktum, daß wir in jedem einzelnen Fall einen außerordentlich mächtigen relativen ‹Grund› wahrzunehmen scheinen, keiner unschuldigen Person Schaden zuzufügen: sie stellt sich als das Begreifen einer normativen Wahrheit dar und nicht bloß als eine psychische Hemmschwelle. Das nämlich ist es, was man zu analysieren und zu erklären hat und was akzeptiert oder zurückgewiesen werden muß, je nachdem, ob diese Erklärung auch eine tragfähige Rechtfertigung liefert.

Nach meiner Überzeugung gibt uns das traditionelle »Prinzip der Doppelwirkung« trotz seinen Anwendungsproblemen einen groben Leitfaden für Umfang und Natur deontologischer Gebote und Verbote an die Hand. Ungeachtet der Masse von Büchern, die in den letzten Jahren zum Thema geschrieben wurden, bleibt dieses Prinzip der richtige Konvergenzpunkt aller Bemühungen, unsere Intuitionen auszuformulieren.<7> Das Prinzip besagt folgendes: Um wirklich gegen ein deontologisches Gebot oder Verbot verstoßen zu haben, mußt du einen anderen absichtlich falsch behandelt haben. Es muß irgendeine Mißhandlung im Spiel gewesen sein, für die du dich entweder als Mittel oder als Zweck entschieden hast, und nicht bloß ein Ereignis, das deine Handlungsweise bewirkt hat oder das sie nicht zu verhindern half, auf das du es aber gar nicht bewußt abgesehen hattest. Manchmal kann es sein, daß wir vorhersehen, inwiefern unser Tun ein Übel verursachen oder nicht zu verhindern helfen wird, das wir gar nicht herbeizuführen oder zuzulassen beabsichtigen, und in einem solchen Fall handelt es sich nicht um etwas, das unter ein deontologisches Gebot fällt, obgleich es dennoch aus neutralen Gründen anstößig sein kann. Wie diese Unterscheidung zu präzisieren wäre, ist gegenwärtig Thema einer ausgedehnten Kontroverse, die gelegentlich so ausgefeilte Extremfälle ins Spiel bringt wie: eine von mir selbst chauffierte Straßenbahn ist außer Kontrolle geraten und wird fünf Personen töten, wenn ich nicht ..., wobei in die Leerstelle dann unterschiedliche Möglichkeiten eingesetzt werden können, diese fünf zu retten, die aber allesamt auf die eine oder andere Weise mit dem Tod einer anderen Person bezahlen. Ich werde nicht den Versuch machen, die Grenzen des Prinzips exakt zu bestimmen. Obgleich ich es nicht ohne Hangen und Bangen sage, bin ich mir nicht sicher, daß sie für meine gegenwärtigen Zwecke sonderlich wichtig sind, und habe den Verdacht, daß sie sich nur ganz grob umreißen lassen. Jedenfalls beginnen meine eigenen deontologischen Intuitionen jenseits eines bestimmten Komplexitätsgrades ihren Geist aufzugeben. Ein Punkt, der allerdings nicht verschwiegen werden darf, ist der, daß solche Gebote oder Verbote uns, wenn wir ein Übel mit Absicht zulassen, nicht weniger betreffen, als wenn wir etwas mit Absicht tun. In unserem Beispiel wären wir demnach denselben Einwänden ausgesetzt, wenn

wir, während wir dasselbe Handlungsziel im Auge hätten, zuließen, daß ein anderer dem Kind den Arm umdrehte. Wir hätten es dann nämlich absichtlich geschehen lassen, und das wäre etwas ganz anderes, als wenn wir ein solches Ereignis nicht verhindert hätten, da wir beispielsweise zu sehr mit anderen Dingen beschäftigt waren, die im Augenblick wichtiger zu sein schienen.

5. Täter und Opfer

So weit handelt es sich lediglich um eine Phänomenologie der Moral, die das Paradoxe daran nicht auszuräumen vermag. Weshalb sollen wir uns eigentlich weit mehr für etwas verantwortlich fühlen, das wir absichtlich tun (oder geschehen lassen), als für gewisse Folgen unseres Tuns, die wir vorhersehen und in Kauf zu nehmen beschließen, die jedoch nicht zu unseren (mittelbaren oder endgültigen) eigenen Handlungszielen hinzugehören? Woran liegt es, daß der Zusammenhang von Zwecken und Mitteln sich gleichsam als ein weitaus effektiverer »Leiter« unserer Verantwortlichkeit auswirkt als der Zusammenhang von Vorhersehbarkeit und Vermeidbarkeit?

Es ist, als erzeugte jede Handlung eine — durch die Absicht bestimmte — besondere normative Perspektive auf die Welt. Sobald ich dem Kind absichtlich den Arm verdrehe, schließe ich dieses Übel in das ein, was ich tue: es ist dann meine bewußte Schöpfung, und die Gründe, die daraus hervorgehen, leuchten grell auf und vergrößern sich aus meiner Perspektive derart, daß sie all jene Gründe überragen, die auf weit größere mögliche Übel zurückgehen — Übel, die im Kontext dieser Perspektive insofern »verblassen«, als sie nicht zum Gebiet dessen hinzugehören, was vom Scheinwerferlicht des von mir Beabsichtigten erreicht wird, obgleich sie zu den Folgen meines eigenen Tuns hinzuzurechnen sind.

So sieht das Bild aus, aber wie kann es zutreffend sein? Handelt es sich nicht doch um ein normativ verzerrtes Bild?

Wir haben es erneut mit einem Spezialfall des allgemeineren Problems einer Kollision subjektiver und objektiver Perspektiven zu tun. Hier wird nunmehr zum Problem, ob einer subjektiven, persönlichen Handlungsperspektive bei der Bestimmung der Handlungziele, für die Menschen neutrale Gründe haben, legitime Bedeutung zukommt. Kann ich — allein infolge meiner Eigenperspektive — einen hinreichenden Grund mitbringen, eine Handlung nicht auszuführen, für die aus einer externen Perspektive gilt, daß es besser wäre, wenn ich sie vollzöge? Das heißt: ‹es› wäre besser, was ‹geschähe›, wäre besser, wenn ich dem Kind den Arm umdrehte, statt dies zu unterlassen — doch hätte ich etwas Schlechteres getan. Wenn meine Rücksicht auf das, was ich tun darf, und die entsprechenden Ansprüche meines Opfers den beträchtlichen unpersönlichen Wert dessen, was geschehen wird, überhaupt an Gewicht übertreffen können, so ist dies nur möglich, weil in der praktischen Überlegung die Eigenperspektive des Akteurs von solcher Wichtigkeit ist, daß sie sich dagegen sperrt, von einer Auffassung sich dominieren zu lassen, welche die Welt als einen Ort betrachtet, an dem Gutes und Schlechtes sich ereignen und

diese Ereignisse an sich selbst und völlig unabhängig von jeder persönlichen Perspektive einen Eigenwert besitzen.

Ich sagte bereits, daß jede überwiegend neutrale Auffassung von Werten unvollständig sein muß. Relative Gründe, die auf die individuellen Projekte, Verpflichtungen und Bindungen zurückgehen, die wir in irgendeinem Sinne selbst gewählt haben, gehen weder in ihr auf, noch lassen sie sich von ihr ausräumen. Es reicht jedoch nicht aus, nur vom Bestehen solcher Gründe auszugehen, die ich oben »autonome relative Gründe« genannt habe, denn diese implizieren die Möglichkeit deontologischer Gründe keineswegs.8 Beide Arten von Gründen sind vielmehr sehr verschieden voneinander. Das Eigentümliche spezifisch deontologischer Gründe liegt darin, daß sie relativ aufs Subjekt bezogen sind und doch keinerlei subjektive Autonomie des Akteurs zum Ausdruck bringen. Sie sind Forderungen und keine Rechte. Paradox daran ist, daß ihre parteiliche und perspektivische Rücksicht auf die Interessen anderer prinzipiell keiner perspektivenfreien und neutralen Rücksicht soll weichen können. Die deontologische Perspektive kommt uns vergleichsweise unterentwickelt, ja abergläubisch vor, als könne es sich bei ihr immer nur um ein transitorisches Stadium auf dem Weg zu einer uneingeschränkten Objektivität handeln. Wie kann denn etwas, das in diesem engen Sinne von uns ‹getan› wird, von solcher Wichtigkeit sein?

Ich möchte nun zu begreifen versuchen, was eigentlich die Stärke der deontologischen Auffassung ausmacht. Bedenken wir zunächst einmal eine merkwürdige Eigenschaft deontologischer Gründe, auf die ich bisher noch nicht eingegangen bin: Jede Absichtlichkeit unseres Handelns hat anscheinend zur Folge, daß das ethische Gewicht unrechter Ziele — im Unterschied zu unrechten Nebenwirkungen — sich auf eine Weise potenziert, auf die das ethische Gewicht guter Ziele — im Unterschied zu guten Nebenwirkungen — durch sie nicht gesteigert wird. Um ein gutes Ziel zu erreichen, sollen wir uns möglichst keiner schlechten Mittel bedienen, obgleich es erlaubt wäre, dieses gute Ziel mit neutralen Mitteln herbeizuführen, die vergleichbar schlechte Nebenwirkungen hätten. Andererseits soll es keinen Grund geben, angesichts zweier möglicher Marschrouten zu einem legitimen Ziel, von denen die eine jederzeit gute Mittel und neutrale Nebenwirkungen enthielte, während bei der anderen neutrale Mittel und ebenso gute Nebenwirkungen im Spiel wären, sich für den ersten Weg zu entscheiden. Deontologische Gründe verlangen von uns lediglich, daß wir nicht bewußt auf Unrecht abzielen; sie verlangen uns nicht ab, es auch mit unseren Mitteln immer unmittelbar auf Gutes abgesehen zu haben. Warum eigentlich? Welche Beziehung, die hier eine so eigentümliche und intensive Kollision zur Folge haben könnte, besteht denn zwischen Unrecht und bewußter Absicht?

Wir kommen einer Antwort näher, sobald wir fragen, was es seinem Wesen nach bedeutet, es bewußt auf etwas abgesehen zu haben, und was dies von dem bloßen Umstand unterscheidet, mit Wissen irgendein Ergebnis herbeizuführen.

Der Unterschied ist der, daß eine Handlungsweise, die absichtlich auf ein bestimmtes Ergebnis ausgerichtet ist, sich von ihrem Ziel steuern läßt. Sei es nun seinerseits bloß ein Mittel oder sei es selbst der Zweck — ein Tun, das es auf ein Ziel abgesehen hat, muß ihm folgen und gewillt sein, sich auch

angesichts veränderter Umstände immer wieder auf es einzustellen. Eine Handlung hingegen, die ein Ergebnis bloß herbeiführt, ist auf dieses Ergebnis auch dann nicht ausgerichtet — wird auch dann nicht von ihm geleitet —, wenn es vorhergesehen wird.

Was bedeutet das? Es bedeutet folgendes: Um es auf moralisches Unrecht abgesehen zu haben — und sei es nur als Mittel zum Zweck —, muß unsere Handlungsweise sich von diesem Unrecht bestimmen lassen. Wir müssen gewillt sein, sie so zu vollziehen, daß angesichts gleich welcher Umstände garantiert ist, daß wir dieses Unrecht hervorbringen: ein Nachlassen der Wirksamkeit des gewünschten Unrechts oder Übels muß für uns ein Grund sein, das, was wir tun, so auszurichten, daß damit die erneute Wiederherstellung und Aufrechterhaltung dieses Übels gesichert ist. Doch ist es gerade das Wesen des Unrechts, daß es uns ‹abstoßen› sollte. Ist etwas nicht billig, so sollte unser Wirken — wenn es sich überhaupt von ihm steuern läßt — sich daran orientieren, es abzuschaffen, und nicht daran, es aufrechtzuerhalten. Das ist es, was es ‹heißt›, moralisch unrecht zu sein. Haben wir es also auf Unrecht abgesehen, so schwimmen wir geradewegs gegen den normativen Strom. Unser Handeln läßt sich infolge seines eigentlichen Zwecks an jeder beliebigen Stelle in eine Richtung ablenken, die diametral der Richtung zuwiderläuft, in die der dem Zweck entsprechende Wert weist. Oder anders gesagt: Zielen wir auf ein Unrecht ab, dann wird das, was wir tun, in erster Linie zu einer positiven statt zu einer negativen Funktion dieses Unrechts. An jeder Stelle ist die beabsichtigte Funktion geradezu die Umkehrung der normativen Funktion, und aus der spezifischen Perspektive des Handelnden selbst erzeugt diese Ausrichtung dann auch das schrille Gefühl, moralisch vom Weg abgekommen zu sein.

Drehe ich wie in unserem Beispiel dem Kind den Arm um, habe ich es darauf abgesehen, Schmerzen zuzufügen. Schreit das Kind nun: »Aufhören, es tut weh!«, so ist dieser Protest geradewegs die Umkehrung meiner eigenen Absicht. Der Grund, mit dem es an mich appelliert, damit aufzuhören, ist exakt der Grund, der mich veranlaßt, weiterzumachen. Täte es nicht weh, würde ich noch mehr Gewalt anwenden oder es mit dem anderen Arm versuchen. Es mag Fälle geben (etwa solche gerechter Bestrafung oder Ächtung einer Person), in welchen es nicht wesentlich unbillig ist, Schmerzen zuzufügen, doch hier haben wir es nicht mit einem solchen Fall zu tun: das Opfer ist unschuldig. Da ich mich also bewußt davon leiten lasse, jetzt und hier Schmerzen zu erzeugen, wirke ich auf ganz unmittelbare und nichtakzidentelle Weise der normativen Kraft zuwider, die meinem eigentlichen Zweck innewohnt. Darin scheint mir der phänomenologische Nerv deontologischer Forderungen zu bestehen: Was einem Menschen auch dann als spezifisch unrecht daran erscheint, ein Übel mit Absicht herbeizuführen, wenn diese Tat Gutes bewirken kann, ist der Umstand, daß er sich damit in die diametrale Gegenrichtung des seinem Zweck inhärenten Wertes ausrichtet.

Ich habe hier einen einfachen Fall diskutiert, doch sind natürlich auch kompliziertere Fälle möglich. Eine solche Komplikation wäre etwa der Fall, in dem sich einer, entweder um seiner selbst oder um anderer Ziele willen, die ihm besonders wichtig sind, aus freien Stücken Schmerzen oder schlimmen Beeinträchtigungen aussetzt. In einem solchen Fall wird tatsächlich das

besondere Übel, auf das ich abziele, nach deontologischen Gesichtspunkten vom umfassenderen Ziel absorbiert. Das Übel, auf das wir es hingegen nicht abgesehen haben dürfen, ist wesentlich das Übel ‹unseres Opfers› und damit nicht bloß irgendein schlechter Weltzustand; und ein jeder besitzt immer eine erhebliche Autorität, wenn es zu bestimmen gilt, was ihn selbst — im Sinne einer deontologischen Restriktion — beeinträchtigen oder verletzen würde.9 All dies berührt jedoch noch gar nicht die Frage der Rechtfertigung, denn man wird einwenden, daß jemand, der auf ein Unrecht nur als Mittel zum Zweck abzielt, seine Handlungsweise nicht wirklich von moralischem Unrecht steuern läßt, sondern von einem globalen Guten, das eine Ausgewogenheit von Recht und Unrecht in sich begreift. Drehe ich dem Kind den Arm um, so ist es ja das Ziel, meine Freunde zu retten, das mich lenkt, und das Gute dieses Ziels überwiegt das Unrecht der Schmerzen des Kindes. Sicherlich ist es richtig, daß die Unmittelbarkeit des Faktums, daß ich in einem solchen Fall bemüht sein muß, als Mittel zum Zweck ein Übel herbeizuführen, von einer gewissen phänomenalen Bedeutung sein wird; doch weshalb sollte sie von moralischer Bedeutung sein? Wohl steigert dieses Übel die persönlichen Kosten meiner Handlung, doch warum sollte daraus ein kategorisches Verbot hervorgehen? Ich glaube nicht, daß eine endgültige Antwort auf diese Frage möglich ist. Soll ich womöglich dem Widerstand, den ich gegen meine direkte Ausrichtung auf etwas verspüre, das für mein Opfer ein Übel ist, zugunsten des globalen Werts der Folgen meines Wirkens grundsätzlich keine Beachtung mehr schenken? Sobald ich mir meine Handlungsweise aus der Außenperspektive denke und als das Ergebnis meiner Entscheidung für einen auf unpersönliche Weise erwogenen Zustand der Welt betrachte, in der sie sich ereignet, erscheint mir dies als rational. Erwäge ich die Sachlage auf solche Weise, so abstrahiere ich gleichsam meinen Willen und seine Entscheidungen von meiner eigenen Person — ja sogar von meinem eigenen Tun — und treffe eine direkte Auswahl zwischen unterschiedlichen Weltzuständen — als wäre ich vor eine Multiple-Choice-Aufgabe gestellt. Wird meine Entscheidung von einer Bilanz zugunsten dessen bestimmt, was im unpersönlichen Sinne das Beste ist, lasse ich mich von etwas lenken, das recht und billig ist, und nicht von einem Unrecht. Doch das Selbst, das auf diese Weise sich motivieren läßt, ist eben jenes objektive Selbst, das die Welt unpersönlich betrachtet: als einen Ort, der TN und dessen Handlungen wie alle anderen Dinge und Ereignisse in sich enthält. Es hat sich von der Perspektive TNs distanziert, da es die Welt nunmehr gleichsam von nirgends her — aus keiner besonderen Position innerhalb dieser Welt mehr — einfängt. Es trifft seine Wahl, und TN, sein Werkzeug — man könnte auch sagen, sein Agent —setzt seine Anweisungen, so gut er kann, in die Tat um. Womöglich wird ‹er› auf Unrecht abzielen müssen, denn die Alternative, die im unpersönlichen Sinne die beste ist, kann ihre guten Zwecke ja vielleicht nur mit unrechten Mitteln verwirklichen, doch ist er dabei nur Befehlsempfänger.

Betrachten wir die Situation in diesem Licht, begreifen wir auch, warum eine neutrale und konsequentialistische Ethik eine so starke Anziehungskraft auf uns ausüben und der gegenläufige Einfluß einer relativen und deontologischen Ethik dennoch so mächtig sein kann. Die distanzierte, objektive Perspektive nimmt alles und jedes in sich auf und erzeugt einen Standpunkt der Wahl, durch dessen Einnahme prinzipiell alle verschiedenartigen Individuen sich dafür entscheiden könnten, was geschehen soll. Ein jeder von uns ist aber nicht nur ein

objektives Selbst, sondern zusätzlich ein besonderes Subjekt mit einer Eigenperspektive; wir wirken in der Welt immer auch aus einer solchen Perspektive heraus und nicht ausschließlich vom Standpunkt eines distanzierten Willens, der Weltzustände auswählt oder zurückweist. Unsere Entscheidungen wählen gerade nicht nur Weltzustände aus, sondern immer auch Handlungen. Jede Entscheidung wird sich demnach aus zwei Entscheidungen zusammensetzen, und aus der Innenperspektive heraus macht es einen großen Unterschied, daß wir bewußt auf ein Unrecht abzielen, wenn wir dem Kind den Arm umdrehen. Unsere direkte Absicht ist es dann, Schmerzen zuzufügen, und die Tatsache, daß wir uns aus einer externen Perspektive heraus zuungunsten des Unrechts und für eine globale Bilanz des Guten entschieden haben, vermag das Faktum nicht zu absorbieren, daß es eine wesentlich unrechte Handlung ist und bleibt, die wir gerade ausführen.

Ich habe mich im Vorigen auf die Perspektive des handelnden Subjekts konzentriert, und dies erscheint bei einer Untersuchung relativer Gebote oder Verbote auch als angemessen. Es läßt sich indessen noch einiges zur Perspektive des Opfers sagen. Auch bei ihr bemerken wir deutliche Schwierigkeiten, die mit der Vermittlung der beiden Standpunkte zu tun haben, und dieser Umstand wird unsere Analyse noch ein Stück weiter bestätigen können. Ein moralischer Grundsatz sagt nämlich nicht nur einem ‹Akteur›, was er tun oder lassen soll, er sagt darüber hinaus immer auch seinem potentiellen Opfer, gleichsam dem ‹Patienten› seines Handelns, wogegen er überhaupt Einwände geltend machen, Widerstand leisten oder sich wehren darf und wogegen nicht.

Wäre ich darin gerechtfertigt, einen Unschuldigen zu töten, um fünf andere Menschen zu retten, hätte das jeweilige Opfer gar kein Recht, Einwände dagegen zu erheben; und nach einer unrestringiert konsequentialistischen Position hätte es auch keinerlei Recht, sich dagegen zu wehren. Umgekehrt wären die anderen fünf Personen darin gerechtfertigt, mir einen Strick daraus zu drehen, daß ich den Betreffenden ‹nicht› umbringe, um sie zu retten. In einer absolut unpersönlichen Moral haben nicht nur die Akteure, sondern auch ihre Patienten in ihrer Beurteilung, wie andere mit ihnen verfahren sollen, völlig unpersönlichen und neutralen Werten sich zu unterwerfen. Dergleichen erscheint jedoch ohne Zweifel als eine viel zu überzogene Forderung an Individuen, deren Weltperspektive wesentlich komplex ist und immer auch eine erhebliche subjektive Komponente aufweist. Natürlich will keine der sechs Personen in unserem Beispiel sterben, wohingegen genau eine von ihnen damit konfrontiert wäre, daß ich sie zu töten suche. Einem uneingeschränkt neutralen Konsequentialismus zufolge hätte diese Person gar kein Recht, angesichts meines wohlüberlegten Versuchs, sie umzubringen, um ihr Leben zu flehen. Ihre Sonderstellung als ‹mein Opfer› gäbe ihr keinerlei eigentümliches Vorrecht, in diesem Sinne an mich zu appellieren.

Naturgemäß eignet auch der deontologischen Position ein solches Moment, denn in ihr hätten die fünf Menschen, die ich vielleicht retten könnte, würde ich den anderen töten, mitnichten das Recht, mich im Falle meiner Weigerung, sie zu retten, um ihr Leben anzuflehen. (Sie hätten zwar immer das Recht, ‹ihre› Mörder anzuklagen, falls die fragliche Bedrohung von derlei Art wäre, doch keineswegs mich.) Das heißt allerdings nicht, daß die beiden Positionen etwa

symmetrisch wären, denn es besteht allemal der folgende Unterschied: Ein deontologisches Gebot erlaubt es dem Opfer jederzeit, denjenigen Akteur anzuklagen, der es darauf abgesehen hat, es zu schädigen, und diese Beziehung hat dann denselben Charakter einer normativen Verstärkung, sobald man sie aus der persönlichen Perspektive des Opfers betrachtet, den sie bereits aus der Perspektive des Akteurs hatte. Solche Gebote bringen jederzeit einen direkten Appell an die Perspektive des jeweiligen Akteurs aus der Perspektive des potentiellen Patienten zum Ausdruck, und erst im Kontext einer Beziehung dieser Art werden sie überhaupt wirksam. Das Opfer empfindet es auch dann als eine grobe Vergewaltigung, bewußt und absichtlich verletzt zu werden, wenn dies zum Wohle anderer geschieht — und zwar nicht infolge irgendeines Quantums der Beeinträchtigung, sondern aufgrund des jeweiligen Angriffs auf einen Wert: mein Wirken soll es auf keinen Fall bewußt auf sein Übel abgesehen haben. Was ich aber zu tun im Begriff bin, richtet sich direkt gegen sein Wohl und verletzt ihn nicht nur akzidentell.

Die fünf Personen dagegen, die ich durch den Mord an ihm retten könnte, haben gegen meine Unterlassung nichts dergleichen einzuwenden; sie können einzig und allein an meine objektive Anerkennung des Werts ihres Lebens appellieren. Das ist natürlich keineswegs trivial, doch erscheint es sehr viel weniger dringlich als der Protest, zu dem mein Opfer das Recht hat — ein Protest, den es als Inhaber des Lebens, das ich gerade zu vernichten vorhabe, nicht an sie, sondern immer nur an mich richten kann.

Dies beglaubigt erneut die Bedeutung der Innenperspektive für die Erklärung des kognitiven Gehalts deontologischer Intuitionen, ohne allerdings die Richtigkeit solcher Intuitionen beweisen zu können. Es bestätigt sich, daß jede uneingeschränkt überpersönliche Moral die Innenperspektive bei der moralischen Motivation eben so grundsätzlich unterdrücken müßte, daß dies nicht nur Zweifel an der Gültigkeit relativer Gründe nach sich zöge, sondern auch die generelle Weigerung, überhaupt deontologische Restriktionen sich zu eigen zu machen. Deontologische Gebote müssen indessen nicht als absolut begriffen werden: man kann sie sich auch als relative Gründe denken, die immer ein bestimmtes Gewicht haben und zu den Quellen der Moral hinzuzurechnen sind — ohne diese zu erschöpfen. Betrachtet man die Beziehung von Menschen zueinander dann in objektiver Einstellung, erscheint es nicht mehr als irrational, bereits auf der untersten Ebene immer auch solche Gründe in die jeweilige Perspektive der Akteure und ihrer Opfer mitaufzunehmen.

6. Moralischer Fortschritt

Diese Erklärung des Einflusses deontologischer Gründe auf unsere Motivation läßt sich besonders klar auf das Verbot anwenden, anderen Personen als Mittel zum Zweck Unrecht zu tun. Jede vollständiger ausgearbeitete deontologische Theorie hätte die unterschiedlichen normativen Aspekte zu klären, gegen die wir verstoßen, sobald wir anderen gegenüber unsere Versprechen nicht halten, sie belügen, auf unfaire Weise diskriminieren oder ihnen in einer unmittelbaren Notlage nicht beistehen. Ebenso hätte sie sich mit der Frage auseinanderzusetzen, worauf wir es denn im einzelnen eigentlich

abgesehen haben, wenn wir auf Weisen wirken, die sich ja immer auch ganz anders beschreiben lassen. Doch liegt der Schlüssel zum Verständnis dieser moralischen Intuitionen meiner Überzeugung nach immer in der Unterscheidung zwischen den jeweiligen Innenperspektiven erstens des handelnden Subjekts und zweitens des Opfers und einer externen und objektiven Außenperspektive, die Akteur und Patient gleichermaßen innehaben können. Aus den ersten beiden Perspektiven stellen Gründe für Handeln sich ganz anders dar als aus der dritten.

Wir haben uns zu entscheiden. Sollen wir uns in der Ethik mit dem distanzierten und unpersönlichen Willen identifizieren, der Weltzustände auswählt und aus Gründen handelt, die auf ebendiese Weise bestimmt werden? Oder weichen wir hierdurch der vollen Wahrheit darüber aus, was wir wirklich tun, und begeben uns damit einer vollständigeren Berücksichtigung der Gründe, die auf Geschöpfe wie uns anwendbar sind? Dies ist ein echtes philosophisches Dilemma: es beruht auf unserer eigenen komplexen Natur, die verschiedenartige Perspektiven auf die Welt in sich begreift. Fragen wir uns, wie wir leben sollen, so ist nichts geringeres als die Komplexität unserer eigenen Natur dafür verantwortlich, daß uns eine einheitliche Antwort so schwer fallen muß. Ich halte den Doppelaspekt der beiden Perspektiven für ein zu fundamentales menschliches Faktum, als daß wir jemals auf seine Überwindung hoffen könnten. Eine uneingeschränkt neutrale Moral kann daher zu keinem Zeitpunkt ein plausibles menschliches Ziel sein.

Auf der anderen Seite ist aber durchaus nicht undenkbar, daß deontologische Restriktionen, die heute allgemein anerkannt werden, unter dem Druck ihrer Kollision mit dem unpersönlichen Standpunkt irgendwann auch einmal modifiziert werden könnten. Es ist keinesfalls unvernünftig, unseren heutigen ethischen Intuitionen angesichts der grundlegenden Bedeutung der eigenen kontingenten Ausgangslage für unsere gegenwärtigen moralischen Überzeugungen, der gesellschaftlichen Einflüsse, denen wir unterliegen, und des allgemeinen Wirrwarrs in unserem Denken jederzeit mit einem gewissen Skeptizismus zu begegnen. Haben wir es im Feld der Ethik auf objektive Wahrheit abgesehen — auf Wahrheit nämlich, die von unseren Überzeugungen unabhängig ist —, wäre uns jedenfalls anzuraten, viele unserer gegenwärtigen Überzeugungen nur tentativ beizubehalten, und zwar in weit höherem Maße, als wir dies heute zu tun disponiert sind. Wir sollten in der Ethik auch ohne die Krücke schlagender Beispiele nicht weniger auf die Möglichkeit des Fortschritts gefaßt sein, als wir in anderen Gebieten für ihn offen sind. Das würde aber verlangen, daß wir in die Endgültigkeit unseres gegenwärtigen Verständnisses ein viel geringeres Vertrauen setzen sollten.10 Es ist offensichtlich, daß wir uns in einem noch sehr primitiven moralischen Entwicklungstadium befinden. Selbst zivilisierteste menschliche Wesen verfügen über nicht mehr als Daumenregeln, wenn man sie befragt, wie denn zu leben, mit anderen zu verfahren, eine Gesellschaft zu organisieren sei. Bei der Wahnvorstellung, auch nur die elementarsten normativen Grundsätze der Moral seien bereits heute ‹bekannt› und es könne sich nur noch um die Schwierigkeit handeln, sie zu interpretieren und anzuwenden, haben wir es mit einer der absurdesten Formen von Einfalt zu tun, der unsere an Selbstüberschätzung nicht gerade arme Spezies sich je hingegeben hat. (Die Vorstellung, daß hier Wahrheit, falls ‹wir› sie nicht unmittelbar und leicht erkennen können, gar nicht erst zu gewinnen sei, ist nicht

weniger selbstgefällig.) Zwar ist unser Nichtwissen in dieser Dimension nicht immer ein ethisches, doch in vielen Fällen trifft dies zu. Die Idee der Möglichkeit eines moralischen Fortschritts ist eine wesentliche Bedingung des moralischen Fortschritts selbst. Mit Naturnotwendigkeit erfolgt hier gar nichts.

Unsere Objektivität ist nur ein Verfahren, das uns der zu gewinnenden Wahrheit näher bringen kann. Es gibt für seinen Erfolg keine Garantie und seine Ergebnisse müssen in der Ethik ebenso unter skeptische Vorbehalte gestellt werden wie überall sonst. Es ist nicht klar, wie weit wir mit diesem Verfahren über die Erscheinungen hinausgelangen können. In der Dimension der Moral ist aber nicht denkbar, daß uns die Wahrheit auf eine Art und Weise grundsätzlich entzogen bleiben könnte, wie dies im Falle der Wahrheit über die physikalische Welt tatsächlich möglich ist. Die Wahrheit ist hier in höherem Maße jederzeit an die menschliche Perspektive und die spezifisch menschliche Motivation gebunden, da ihr Zweck gerade darin liegt, menschliches Verhalten zu regulieren. Sie muß daher ganz einfach so verfaßt sein, daß sie Tag für Tag unser Leben zu steuern vermag, und zwar auf eine Weise, auf die dies für unser theoretisches Verständnis der materiellen Welt nicht gilt. Um dies allererst leisten zu können, muß sie zudem weitaus allgemeiner akzeptiert und verinnerlicht werden als in Bereichen, in denen die meisten von uns gewillt sind, auf die Meinungen von Experten sich zu verlassen.

Es könnte indessen Formen von Sittlichkeit geben, die mit unserer Moral inkommensurabel wären. Obgleich sie etwa für Marsmenschen die richtigen wären, könnten sie uns aus demselben Grunde unzugänglich bleiben, aus dem uns das Bewußtsein solcher Wesen unzugänglich wäre. Solange es uns unmöglich bliebe, ihr Leben, ihre Erlebnisse und ihre Motive aus der Innenperspektive heraus zu verstehen, wären wir auch außerstande, über die Werte, auf die sie reagieren, so zu urteilen, daß wir diese Werte auf die richtige Weise objektivieren. Objektivität ist immer auf einen subjektiven Stoff angewiesen, um überhaupt wirksam werden zu können, und im Falle menschlicher Sittlichkeit beziehen wir diesen Stoff allemal aus dem menschlichen Leben.

Es ist unklar, wie weit wir aus uns heraustreten können, ohne jeden Kontakt mit diesem wesentlichen Stoff zu verlieren — mit den Lebensformen also, in welchen Werte und Rechtfertigungen verwurzelt sind. Ich glaube aber, daß die Ethik im Unterschied zur Ästhetik auf weit mehr angewiesen ist als bloß eine Verfeinerung und Intensivierung der menschlichen Innenperspektive. Sie verlangt uns geradezu eine Abstraktion von unserer besonderen Eigenperspektive ab und die Transzendenz unserer Stellung in Zeit und Raum. Wäre uns dieses Vermögen nicht gegeben, gäbe es zum Relativismus in der Ethik keine Alternative. Ich bin mir jedoch sicher, daß wir ein solches Vermögen besitzen und es sich dabei keineswegs mit Notwendigkeit um ein falsches Bewußtsein handeln muß.

Sogar das unterentwickelte moralische Stadium, in dem wir gegenwärtig vor uns hin wesen, war nur nach einer langen und verwickelten Reise erreichbar. Sollten wir überleben, gehe ich davon aus, daß uns eine noch viel längere Reise bevorsteht. Zwar würde nur ein Narr die Umrisse eines korrekten Verfahrens für

den ethischen Forschritt von vornherein festlegen wollen, doch habe ich den Eindruck, daß die allgemeine Richtung, der man gegenwärtig vernünftigerweise nachgehen sollte, mit dem oben diskutierten heikelen Projekt der Objektivität zusammenhängt. Das soll aber nicht heißen, daß uns eine größere Distanznahme immer auch näher an die Wahrheit heranbrächte. Wohl wird uns die Objektivität nicht selten veranlassen, einige unserer ursprünglichen Neigungen für verfehlt zu halten, und wir werden uns daraufhin bemühen, solche Neigungen entweder durch andere zu ersetzen oder sie als unausrottbar, aber illusorisch einzuklammern. Doch wäre es ein Fehler, subjektive Eigenperspektiven ganz und gar aus unserer Moral verbannen zu wollen — ein Fehler von derselben Größenordnung wie das ontologische Unternehmen der Elimination alles Perspektivischen aus dem Inventar unserer Auffassung vom Universum. Auch dies muß objektiv anerkannt werden. Ebenso unvernünftig, wenn auch nicht weniger verlockend wäre es, einen jeden Grund für Handeln, der von dem externsten und unpersönlichsten Wertesystem nicht absorbiert werden kann, zu verbannen, und diese Konsequenz wäre nicht weniger irrational als das Projekt einer durchgängigen Elimination einer jeden Tatsache, die von der Physik nicht absorbiert zu werden vermag, aus unserer Ontologie.

Rechtfertigen wir aber auf diese Weise die Legitimität relativer Prinzipien, dann haben wir uns immer auch vor der Möglichkeit einer Selbsttäuschung nicht weniger zu hüten als vor einer gefährlichen Eskalation persönlicher Ansprüche infolge unseres Widerstandes gegen schwere moralische Lasten. So läßt sich beispielsweise nicht immer mühelos entscheiden, ob eine Moral, die dem individuellen Leben eines jeden Einzelwesens eine besonders radikale Freiheit zugesteht, jederzeit seinen eigenen Interessen nachzugehen, in Wirklichkeit nicht bloß eine ganz simple Form von Schlechtigkeit ist: Egoismus angesichts der legitimen Ansprüche anderer. Wir wissen es ja alle: es ist nicht leicht, gut zu sein.

Ich vermute, daß die Ausarbeitung eines Systems von Gründen, das persönliche und unpersönliche Ansprüche miteinander in Einklang zu bringen sucht, eine Tendenz zum Vorschein brächte, auch angesichts des Faktums, daß ein jeder von uns sein Leben nur parteilich und aus seiner Eigenperspektive heraus leben kann, die persönlichen Komponenten dieses Systems zu modifizieren. Sobald die Ansprüche der Objektivität vom Subjekt gesehen werden, eröffnet sich die Möglichkeit, daß sie zu einem immer umfassenderen Teil der Selbstbeschreibung dieses Individuums werden und den Umfang seiner persönlichen Ziele und Ambitionen ebenso mitbestimmen wie sie seine Konzeption seiner eigentümlichen Beziehung zu anderen beeinflussen. Ich halte die Aussicht einer allmählichen Entwicklung der zunehmenden Allgemeinheit moralischer Rücksichtnahme nicht für utopisch, einer graduellen Verinnerlichung der moralischen Objektivität, die der Internalisierung des wissenschaftlichen Fortschritts vergleichbar wäre, die unsere moderne Kultur auszuzeichnen scheint.

Andererseits besteht kein Grund anzunehmen, dieser Prozeß werde reduktiv verlaufen — obgleich Fortschritt hier wie anderswo nur allzu leicht mit Reduktion und Simplifikation gleichgesetzt zu werden pflegt. Die Adressaten der Ethik sind allemal einzelne und voneinander verschiedene Individuen, deren

Vielfalt eine Garantie dafür bleibt, daß der Pluralismus ein wesentlicher Aspekt jeder angemessenen Moral sein wird, wie weit sie auch immer fortgeschritten sein mag.

Es wird Prinzipien praktischer Rationalität geben müssen, die es uns erlauben, Werte zu berücksichtigen, die wir nicht teilen, deren Motivationskraft für andere wir aber anzuerkennen haben. Grundsätzlich handelt es sich bei der Frage, wie einer die außerordentliche Vielfalt konträrer Gründe, die durch die praktische Rationalität erzeugt werden, mit den verbleibenden subjektiven Gründen durch ein Verfahren vermitteln können soll, das es ihm erlaubt, in der Welt zu wirken und zu wählen, um ein einschüchternd schwieriges Problem.

Damit kommen wir auf einen letzten Aspekt zu sprechen: Eine Ethik ohne Politik kann es gar nicht erst geben. Eine Theorie, die bestimmt, wie Subjekte handeln sollen, bedarf grundsätzlich auch einer Theorie — und zwar einer ethischen und nicht bloß einer empirischen Theorie — der Institutionen, unter denen sie leben sollen — jener Institutionen, die entscheidend ihre Ausgangschancen, die Entscheidungen, die sie überhaupt treffen können, und ihre Beziehungen untereinander determinieren. Da der Standpunkt der politischen Wissenschaft seiner Natur nach objektiv und distanziert zu sein hat, bietet er uns aber zugleich immer einen starken Anreiz zu Simplifikationen, denen wir mit allen Mitteln widerstehen sollten. In einem bestimmten Sinne muß eine Gesellschaft allerdings auch dann nach den Normen eines einheitlichen Prinzipiensystems organisiert werden, wenn ihre Bürger sich drastisch voneinander unterscheiden.

Das ist unbequem: Es könnte so aussehen, als hätte sich die politische Wissenschaft auf eine allgemeinmenschliche Natur zu gründen und als hätte man, falls man sie nicht zu entdecken vermag, sich eine solche Natur geradezu zu erfinden, denn schließlich muß Politik ja sein. Um derlei Narrheiten zu vermeiden, hat man sich der sehr viel schwierigeren Aufgabe zu stellen, allgemeine und faire Prinzipien für Wesen auszuarbeiten, deren Natur nicht einheitlich und deren Werte legitimerweise verschieden sind. Würden solche Wesen sich allzu drastisch voneinander unterscheiden, könnte die Aufgabe durchaus unmöglich werden — so etwas wie eine intergalaktische politische Theorie wird es womöglich niemals geben können —, doch scheint innerhalb der menschlichen Spezies dieser Vielfalt Grenzen gesetzt zu sein, die nicht von vornherein die Möglichkeit ausschließen, wenigstens zu einer partiellen Lösung zu gelangen. Jede solche Lösung hätte zwangsläufig in einer Auffassung zu bestehen, die einen Standpunkt einnimmt, der außerhalb der Perspektive besonderer Individuen liegt und dennoch die Mannigfaltigkeit der Werte und Gründe anerkennt, die innerhalb jeder dieser Perspektiven sich ergeben. Obgleich die Moral der Politik mit Recht neutraler ist als die des Privatlebens, ist es sogar auf dieser Ebene — der Ebene, welche die größte Unpersönlichkeit verlangt — notwendig, Autonomie und relative Werte anzuerkennen.

Niemand kann sagen, welche Formen der Transzendenz des Individuellen sich auf lange Sicht durch den gesellschaftlichen Einfluß eines moralischen und politischen Fortschritts oder Rückschritts herauskristallisieren werden. Im Augenblick erscheint es jedoch verfrüht, zu glauben, das individuelle Leben

werde sich generell in den Dienst der Perspektive des Universums oder auch nur der Perspektive der Menschheit stellen — wenn auch einige Heilige oder Mystiker hierzu in der Lage sind. Gründe fürs Handeln müssen jederzeit Gründe für Personen sein, und es ist zu erwarten, daß individuelle Perspektiven moralisch von Belang sein werden, solange es menschliche Wesen gibt, die sich voneinander unterscheiden.

X. DAS RECHTE UND DAS GUTE LEBEN

1. Die Problematik von Williams

Sobald wir eine Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Motivationsquellen der Moral anerkennen, erhalten wir ein System, das eine vielfältige Differenzierung im Selbst zum Ausdruck bringt, eine Gespaltenheit, die es weder auflösen noch abschaffen kann. Unsere Diskussion begab sich erst gar nicht hinreichend in die Einzelheiten, um eine inhaltlich bestimmte ethische Theorie begründen zu können, sondern betraf vielmehr ihre Grundlagen und einige fundamentale Unterschiede der Art und Weise, wie die Rechte und Interessen anderer in unser Leben eingreifen können. Ich habe dargelegt, in welchem Sinne moralische Forderungen eine objektive Grundlage haben, doch läßt dies nicht darauf schließen, sie seien radikal unpersönlich. Vielmehr habe ich betont, daß es die Objektivität selbst ist, die von uns verlangt, in der Dimension praktischer Rationalität und daher auch in der Ethik ein wichtiges Moment wesentlich persönlicher Wertung anzuerkennen.

Dennoch wird das unpersönliche Moment einer jeden objektiven Moral immer beträchtlich sein und davon abhängen, ob die gegebenen Umstände besonders weitgehende Anforderungen an uns stellen. Es kann dann alles übrige überschatten. Im vorliegenden Kapitel möchte ich nun auf eine Form von Dissonanz des subjektiven und des objektiven Standpunkts eingehen, die darauf zurückzuführen ist, daß die Forderungen der unpersönlichen Moral sich jederzeit an konkrete Individuen richten, die ihr eigenes Leben zu führen haben.

Vor dieses Problem sehen wir uns erst gestellt, nachdem wir die Realität objektiver moralischer Forderungen anerkannt haben, und je nach unserer Konzeption der Quellen der Moral, der Bedingungen praktischer Rationalität und des gesamten Motivationshaushalts der Seele werden wir unterschiedlich darauf reagieren. Es ist jedoch, wie viele von uns aus eigener Erfahrung bestätigen können, ein Problem des wirklich gelebten Lebens und nicht bloß der philosophischen Theorie, ein Problem, das noch nicht einmal davon abhängig ist, welche Form unsere unpersönliche Moral annimmt. Um ein naheliegendes Beispiel zu nennen: Der Betrag, der uns auf der Rechnung für ein Menü für zwei Personen in einem mäßig teuren New Yorker Restaurant ins Gesicht starrt, ist identisch mit dem jährlichen Prokopfeinkommen in Bangladesh. Jedesmal, wenn ich auswärts esse, nicht weil ich dazu gezwungen bin, sondern weil ich Lust darauf habe, könnte dieses Geld entschieden mehr Gutes tun, wenn es der Welthungerhilfe zur Verfügung stünde. Dasselbe gilt nicht selten für den Erwerb

von Garderobe, Wein, Theaterkarten, Urlaubsreisen, Geschenken, Büchern, Schallplatten, Möbeln, Kristallgläsern und dergleichen mehr; es summiert sich, und heraus kommt dabei sowohl ein bestimmter Lebensstil als auch eine ganze Menge Geld.

Befindet man sich in der Nähe des oberen Endes einer sehr ungleichen Verteilung der wirtschaftlichen Güter der Welt, so reicht die Kostendifferenz zwischen dem Leben, das man vermutlich gewohnt ist, und einer sehr viel madigeren, doch völlig erträglichen Existenz aus, um mehrere Dutzend hungernder Familien jahrein, jahraus mit Nahrung zu versorgen. Zweifel daran, wie man Hunger und andere Übel am besten zu bekämpfen hätte, stehen hier nicht zur Debatte. Es versteht sich von selbst, daß eine ausgeprägt unpersönliche Moral mit ihrem einschneidenden Postulat der Unparteilichkeit für den persönlichen Lebensstil, den viele von uns für wünschenswert halten, eine ernste Bedrohung sein kann.

Dies gilt nicht allein für streng unpersönliche Moralen wie den Utilitarismus und die übrigen konsequentialistischen Theorien. Jede Moral wird sich — vorausgesetzt, sie akzeptiert einschneidende neutrale Gründe, die aus den Interessen anderer erwachsen — auch dann vor dieses Problem gestellt sehen, wenn sie relativen Gründen der Autonomie und Verpflichtung einen ebenso entschiedenen Wert einräumt. Die Frage nach dem erforderlichen Grad der Unparteilichkeit wurde im vorigen Kapitel offengelassen, doch selbst wenn persönliche Interessen, deren Wert an meine Eigenperspektive gebunden bleibt, in meiner praktischen Überlegung nicht mit den entsprechenden persönlichen Werten anderer zu konkurrieren haben, müssen sie immer noch mit dem unpersönlichen Wert konkurrieren, welcher der elementaren Bedürfnisbefriedigung anderer zukommt — mit einem Wert, den ich nicht für relativ erachten kann, wenn ich ihn objektiv bedenke. Wohl wird mich nicht interessieren, daß das Geld, das ich für ein Menü mit drei Gängen ausgebe, einem anderen dazu verhelfen könnte, seine Briefmarkensammlung zu komplettieren, seinem Gott ein Denkmal zu errichten oder sich einige schöne Tage auf der Rennbahn zu genehmigen — und zwar auch dann nicht, wenn ihn diese Dinge nicht weniger interessieren als mich mein Menü mit drei Gängen — , doch kann ich mich gegenüber der Tatsache, daß dieses Geld irgendeinen Menschen vor Unterernährung oder vor Malaria — oder vielleicht indirekter: vor Analphabetentum oder vor Gefängnis ohne ordentliches Gerichtsverfahren — bewahren könnte, nicht ebenso abgestumpft zeigen. Das Ausmaß der Probleme auf der Welt und der Ungleichheit unseres Zugangs zu ihren Ressourcen erzeugt eine Bürde potentieller Schuld, die man, je nach persönlichem Temperament, nur mit einigem Erfindungsgeist verdrängen kann.

Die wenigsten von uns würden sich durch John Stuart Mills Versicherung trösten lassen, daß »die Anlässe (vielleicht einer von tausend), bei denen es in der Macht eines Menschen steht, zum ... öffentlichen Wohltäter zu werden, eher Ausnahmen sind, und er ausschließlich in solchen Situationen verpflichtet ist, den gesellschaftlichen Nutzen in Betracht zu ziehen, den seine Handlungen stiften; in jedem anderen Fall kann er sich darauf beschränken, auf den privaten Nutzen und auf die Interessen und das Glück einiger weniger sich zu konzentrieren«.1 Man würde dann wohl schon eher Susan Wolf zustimmen, daß

»es kein plausibles Argument gibt, das die Verwendung von Ressourcen der Menschheit eher zur Herstellung von ‹paté de canard en croute› als zu all den alternativen wohltätigen Zielen legitimierte, die mit solchen Ressourcen verfolgt werden könnten«.2 Eine mögliche Reaktion auf dieses Problem lautet, daß das nichts als Pech ist: wer hat denn je behauptet, daß es leicht sein würde, moralisch zu leben? Eine andere Reaktion nimmt das Problem jedoch zum Ausgangspunkt einer Kritik unpersönlicher moralischer Forderungen, und ein vielbeachteter Neuerer, der auf dem Gebiet der zeitgenössischen Moralphilosophie manches in Bewegung gebracht hat, war Bernard Williams mit seinen vom Standpunkt des einzelnen Handlungssubjekts, an das sie herantreten, erhobenen Zweifeln an den Postulaten unpersönlicher Moral. Er verfügt nicht allein über wichtige Einwände gegen den Utilitarismus und die übrigen konsequentialistischen Theorien, sondern auch über Argumente gegen den Kantianismus in der Ethik.3 Sein Grundgedanke besagt, daß eine unpersönliche Moral einfach zu viel von uns verlangt und wir kein gutes Leben mehr führen könnten, würden wir ihren Forderungen nachgeben und ihnen gemäß zu handeln beginnen. Im folgenden möchte ich mich den von einer Kritik dieser Art in Anspruch genommenen Voraussetzungen über die Bedingungen von Moral zuwenden. Es ist nicht immer klar, ob die Überlegungen von Williams den Gehalt der Moral oder aber ihre Autorität betreffen, doch will ich beides zur Sprache bringen — den Gedanken, daß die richtige Moral gar nicht erst so weitreichende Forderungen an uns richten kann, und den Gedanken, daß wir uns ihr, falls sie tatsächlich mit solchen Forderungen an uns herantritt, widersetzen sollten.

Das Problem liegt nicht nur darin, daß eine impersonale Ethik gelegentlich von uns verlangen wird, unserem Eigeninteresse zuwiderzuhandeln. Sie hat viel einschneidendere Auswirkungen auf unser Leben: Eine unpersönliche Moral verlangt von uns nicht nur bestimmte Verhaltensweisen, sondern darüber hinaus auch noch die ‹Motivation›, die solches Verhalten ja allererst hervorbringen kann. So viel gilt, wie ich meine, für jede angemessen ausformulierte Ethik: Ist es unsere Pflicht, dies oder jenes zu tun, dann ist es wesentlich auch unsere Pflicht, ein solcher zu ‹sein›, der so handeln will. Um aber einer dieser unterschiedlichen Formen unpersönlicher Moral auch wirklich nachzukommen, sind Motive und Prioritäten nötig, die, wie Williams glaubt, sich prinzipiell nicht mit all den anderen Motiven vertragen, ohne die es ein gutes menschliches Leben nicht geben kann. Insbesondere ist er davon überzeugt, daß es uns unpersönliche Forderungen geradezu verunmöglichen, uns unseren persönlichen Bindungen und Vorhaben so zu widmen, wie dies die Integrität unseres Lebens verlangen würde, und daß sie insbesondere eben jene Bindung an ganz bestimmte andere Personen unterminieren, die zugleich Bedingung der Möglichkeit von Freundschaft und Liebe ist. Ihr Preis ist damit immer eine Entfremdung von unseren Zielen und unserem eigenen Leben, die als weitaus kostspieliger angesehen werden muß, als wir überhaupt zu zahlen in der Lage sind.4 Es ist nicht gerade zu erwarten, daß diejenigen, gegen die sich diese Einrede im Grunde richtet, sich von ihr überzeugen lassen werden. Utilitaristen würden darauf nämlich erwidern, daß ihr System erstens sehr wohl in der Lage sei, den Wert individueller Anliegen und persönlicher Bindungen bei der Festlegung dessen zu berücksichtigen, was das Wohl eines Individuums und damit auch für die Gesamtheit aller Individuen gut sei, deren Wohlergehen die

Norm jeder Moral sein müsse. Zweitens könnten sie darauf bestehen, der Utilitarismus lege der Integrität des Lebens der Person so lange keine Steine in den Weg, wie diese Person sich auf Vorhaben und Bindungen beschränke, die mit dem Ziel des Wohlergehens eines jeden verträglich seien: wer sich zum Beispiel vornimmt, grundsätzlich und in erster Linie das Gemeinwohl zu maximieren, könne sich trivialerweise von utilitaristischen Forderungen nicht frustriert sehen. Und drittens könnten sie erwidern, daß jeder eventuelle Einwand, der vom Utilitarismus noch immer nicht auf solche Weise absorbierbar sei, schlicht auf eine Petitio principii hinauslaufen müsse, da der Utilitarismus auf die Frage antworte, wie das ‹rechte› Leben auszusehen habe, und daher nicht im Rekurs auf eine unabhängig davon bemühte Antwort auf die Frage, wie denn das ‹gute› Leben beschaffen sei, widerlegt werden könne.

Diese dritte Replik könnte auch von einem Kantianer stammen und — je nachdem, ob die Möglichkeit einer Kollision des guten und des moralischen Lebens überhaupt eingeräumt wird oder nicht — eine von zwei Formen annehmen. Die Auffassung, die keinen Konflikt entstehen sieht, würde erwidern, eine ethische Theorie wie der Utilitarismus oder der Kantianismus decke uns, wenn sie uns sagt, was wir tun sollen, einen wesentlichen Aspekt des guten Lebens allererst auf, von dem wir unabhängig von der Ethik gar nicht wissen könnten: Tun wir nicht, was zu tun wir triftige moralische Gründe haben, leben wir ipso facto schlecht; und auch dort, wo die Moral uns Opfer abverlangt, folgt aus dem Umstand, daß solche Opfer unumgänglich sind, gerade, daß es um uns Menschen unter diesen Bedingungen ‹noch schlechter› bestellt wäre, würden wir diese Opfer verweigern. Für eine solche Position ‹ist› das beste Leben also immer schon das moralische Leben, und eine Moral kann gar nicht erst infolge ihrer Kollision mit dem guten Leben zurückgewiesen werden.

Die andere Form dieser Replik räumt hingegen die Möglichkeit einer Kollision ein, und ihr zufolge ist der genannten Einrede vielmehr folgendermaßen zu begegnen: Es mag sehr wohl eine wesentliche Differenz und möglicherweise auch eine Divergenz zwischen ‹gut leben› und ‹recht handeln› bestehen; eine ethische Theorie beantwortet aber prinzipiell immer die Frage, wie ein rechtes Leben aussehen soll; sie ist daher in keinem Fall mit dem Hinweis widerlegbar, daß eine solche Lebensweise das Leben eines guten Menschen wesentlich verschlechtern könnte. Der Widerlegungsversuch würde damit zu Unrecht voraussetzen, daß eine Moral einem zugleich auch immer sagen sollte, wie er denn das bestmögliche Leben führen könnte. In Wahrheit sind die individuellen Interessen einer handelnden Person dagegen nur ein Faktor unter anderen Faktoren, die berücksichtigt werden müssen, wenn es zu bestimmen gilt, wie dieses Subjekt leben soll.

Ich möchte dieser Kontroverse in der Ethik über den Stellenwert des guten Lebens im Verhältnis zum moralischen Leben — über den Unterschied von ‹gut leben› und ‹recht tun› —nun weiter nachgehen. Zwar werde ich diese Ausdrücke hier nicht definieren, denn ihre Analyse gehört bereits in den Innenbereich des aufgegebenen Problems, doch hoffe ich von einem ungefähren Verständnis der Differenz ausgehen zu können, die von den beiden Begriffen zumindest prima facie indiziert wird. Ich möchte allerdings noch anmerken, daß ich mit einem moralischen Leben jedenfalls ein Leben meine, das moralischen Forderungen

auch wirklich nachkommt. Später werde ich etwas über Tugenden zu sagen haben, die über solche Forderungen noch hinausgehen und ein Übersoll an Pflicht erfüllen.

An der gegenwärtigen Kontroverse nehmen mehr als nur zwei Parteien teil, und je nach ihrer Antwort auf die folgenden drei Fragen erhalten wir eine Pluralität miteinander konkurrierender Positionen: (1) Inwieweit ist das Ideal des guten Lebens vom Ideal des moralischen Lebens logisch unabhängig? (2) Welches dieser Ideale hat, falls sie nicht unabhängig voneinander sind, Priorität, wenn es darum geht, den Gehalt des jeweils anderen zu bestimmen? Muß ein gutes Leben moralisch sein oder eher ein moralisches Leben gut? (3) Welches von beiden hat, insoweit sie unabhängig voneinander sind, eigentlich Priorität, wenn es zu bestimmen gilt, wie eine Person vernünftigerweise oder rationalerweise leben soll? Sollte die Person sich der Moral widersetzen, wenn diese mit dem guten Leben in Konflikt gerät, oder sollte sie das gute Leben der Moral opfern, oder wäre beides rational? Oder aber hängt die Antwort vielmehr vom Gewicht der einander widersprechenden Ansprüche ab? Wir haben also über die richtige Proportion zwischen drei unterschiedlichen Begriffen nachzudenken: zwischen dem Begriff des guten Lebens, dem des moralischen Lebens und dem des rationalen Lebens.

Mich interessiert insbesondere die Voraussetzung, eine Moral müsse einem Menschen wesentlich auch sagen können, wie er ein gutes Leben führen kann oder zumindest wie er ein moralisches Leben führen kann, das nicht automatisch auch ein schlechtes Leben wäre — und setze sich durch diese Verantwortung zugleich möglicher Kritik aus einer wesentlich umfassenderen Perspektive aus, die auch einen empirischen Begriff (der über die Moral hinausgeht) davon enthält, wie denn ein gutes Leben auszusehen hätte. Ist das Angriffsziel dieser Kritik eine unpersönliche Moral, erhalten wir ein Paradebeispiel für eine Kollision des individuellen Standpunkts einer jeden Person mit dem objektiveren, distanzierten Standpunkt, mit dem eine solche Moral naturgemäß verknüpft ist, und dieser Konflikt stellt die ethische Theorie dann vor ein grundlegendes Problem.

2. Vorfahren

Das Problem, wie wir uns eigentlich zu stellen haben zum Faktum der Rebellion des Individuums gegen die Zumutungen der Moral, ist sehr alt. Auf je eigene Weise haben viele Philosophen, die die Moral rechtfertigten, sich darum bemüht, sie mit dem höchsten Gut des Individuums dadurch in Einklang zu bringen, daß sie die Moral entweder zu einem Bestandteil des Wohls eines Menschen erklärten oder sie so entwarfen, daß keine Konflikte entstehen konnten. Um hier nur Beispiele zu nennen: Platons ‹Staat› etwa ist der heroische Versuch, die beiden Standpunkte zu versöhnen, indem darin gezeigt wird, daß moralische Tugenden eine unverzichtbare Komponente des Wohls einer jeden Person ausmachen. Kant auf der anderen Seite besteht auf der Übereinstimmung der beiden Standpunkte als etwas, dessen Notwendigkeit zwar nie bewiesen werden kann, dessen noumenale Realität wir aber aus moralischen Gründen auch dann zu postulieren haben, wenn wir sie in der Welt der Erfahrung nicht

vorzuweisen in der Lage sind. Wir dürfen dann wenigstens hoffen, das höchste Gut sei kraft der Unsterblichkeit unserer Seele und der Existenz Gottes außerhalb unseres zeitlichen Lebens verwirklicht, und Glückseligkeit stehe dort auch in durchgängiger Verbindung mit Glückswürdigkeit.5 Es gibt jedoch auch Philosophen, die diesen Zusammenhang ausdrücklich leugnen — Friedrich Nietzsche etwa, dessen Widerstand gegen die unpersönliche Moral als eine Verteidigung der Vorrangigkeit des Ideals eines guten Lebens gelesen werden sollte.6 Es ist hierbei wichtig, dieses Ideal gerade nicht so einfach mit der erfolgreichen Beschäftigung einer Person mit ihren langfristigen subjektiven Interessen oder mit den Dingen, die ihr Spaß machen, gleichzusetzen. Man hat sich das Ideal des guten Lebens sehr viel allgemeiner zu denken, will man den gegenwärtigen Konflikt richtig verstehen.

Unter jenen Philosophen, die dagegen einer unpersönlichen Moral das Wort reden, fällt besonders Jeremy Bentham auf, der jeden inneren Zusammenhang zwischen dem, was für ein Individuum recht handeln heißt, und dem Wohl dieses Individuums in Abrede stellt. Nach Bentham wird jede Person ausschließlich vom Motiv der Vermehrung eigener Lust und der Beendigung eigener Schmerzen regiert und vermag prinzipiell nur auf eine einzige Weise überhaupt dazu bewegt zu werden, dem allgemeinen Nützlichkeitsprinzip gemäß zu wirken: indem vermittels innerer oder äußerer Sanktionen und mit den Mitteln sozialer und politischer Institutionen ein Weltzustand erzeugt wird, in dem das, was diese Person glücklich macht, zugleich auch dem Gemeinwohl zuträglich ist.7 Da all dies aber eine höchst kontingente Angelegenheit sein wird, besteht keinerlei notwendige Verknüpfung zwischen rechtem Handeln und gutem Leben, und im Falle irgendeiner entscheidenden Kraftprobe trägt vermöge eherner Gesetze der Psychologie automatisch immer die individuelle Glückseligkeit den Sieg davon.

Ich vermute allerdings, daß die meisten zeitgenössischen Utilitaristen Bentham gar nicht uneingeschränkt zustimmen würden und darauf bestünden, das Nützlichkeitsprinzip sage einem nicht nur, welche Handlungsweise die moralisch billige wäre (vorausgesetzt er hätte einen hinreichenden Grund, so zu handeln), sondern es sage ihm darüber hinaus, zu welchem Wirken er einfach schon deshalb entschieden Grund hätte, ‹weil› es das moralisch Rechte wäre, und zwar vor allem auch dann, wenn ein solches Handeln mit seinem individuellen Glück in Konflikt geriete. Es stellt sich dann allerdings noch die Frage, ob auch sie damit die Forderung nach einer Harmonisierung abweisen würden, die die Standpunkte miteinander zu vermitteln geeignet wäre, oder ob sie sich ein solches Vermittlungspostulat zu eigen machen und sagen würden, es sei gleichwohl in irgendeinem anderen Sinne für das Individuum immer noch am besten, so und nicht anders zu leben. Henry Sidgwick etwa hatte Zweifel daran, daß man es zu einer solchen Harmonie überhaupt bringen könnte, und war zugleich davon überzeugt, ohne sie stünde die Moral aber auf tönernen Füßen.8 Für heutige Kantianer stellt sich hier das Problem, ob sie denn auch heute noch, da wir nicht mehr auf einen Ausgleich im Jenseits hoffen können, der Herausforderung von Williams mit der These begegnen sollten, einer, der auf Kosten seiner übrigen Interessen das moralische Gesetz befolgt, habe immer auch ein besseres Leben als einer, der sich ihm widersetzte. Beide, Utilitaristen und Kantianer, hätten vermutlich das Wohl eines höheren Selbst ins Spiel zu

bringen — eines Selbst, das in der unpersönlichen Moral zur Geltung käme —, um überhaupt eine Harmonisierung der beiden Werte verteidigen zu können. Darin besteht in ihren allgemeinen Umrissen auch die Lösung, zu der Platon gelangt war. Die Grundüberlegung wäre dann die, daß die Anerkennung unpersönlicher moralischer Ansprüche, welche die Interessen eines jeden oder die Forderungen eines universellen Gesetzes in Betracht ziehen, auf eine Komponente der Natur von uns allen zurückgeht, die so wichtig ist, daß ihre angemessene Wirkung und ihr Einfluß alle anderen Güter und Übel, die uns zufallen mögen, an Wert in den Schatten stellt. Und es gibt keine Theorie, die nicht zugeben würde, daß es andere Güter und Übel ‹gibt›, denn es könnte ja immer, um nur ein Beispiel zu nennen, zwei gleichermaßen moralischen Menschen ungleich gut gehen, da der eine unter Arthritis leidet und der andere nicht. Doch nach einer harmonistischen Auffassung könnten diese anderen Werte ein unmoralisches Leben niemals zu einem Leben machen, das besser wäre als ein moralisches: selbst wenn uns der Tod als Opfer abverlangt würde, würde dies nur zeigen, daß ein kurzes moralisches Leben besser wäre als ein langes unmoralisches.

Ich äußere hier die Vermutung, daß eine Harmonisierung dieser Art unmöglich und zur Rechtfertigung der Ethik auch gar nicht nötig ist. Es ist keineswegs so, daß die Ethik mit der Realisierbarkeit des Kantischen Ideals eines »höchsten Gutes« steht und fällt. Obgleich ich Williams beipflichten möchte, daß die Aufgabe einer ethischen Theorie durchaus auch darin besteht, uns nicht nur zu sagen, welchen moralischen Forderungen wir unterliegen, sondern wie wir Menschen ein gutes Leben führen können, glaube ich nicht, daß einer eine solche Theorie allein schon deshalb zurückweisen kann, weil sie ihm unter bestimmten Bedingungen ein Leben abverlangen würde, das weniger gut wäre als das Leben, das er führen könnte, würde er ihre Zumutungen ignorieren. Wohl würde vielleicht auch Williams einen weniger strengen Maßstab an die Moral anlegen, doch mißt er dem guten — im Unterschied zum moralischen — Leben eine weit größere ethische Bedeutung bei, als ich es tun würde. Ich halte vielmehr beide Aspekte einer ethischen Theorie für gleichermaßen wichtig und glaube darüber hinaus, daß die Möglichkeit einer Kollision dieser Aspekte wahrscheinlich aus keiner glaubwürdigen ethischen Theorie je zu verbannen sein wird. Wenn dem aber so ist, führt uns dieser Sachverhalt immer auch auf einen dritten wichtigen Aspekt einer jeden ethischen Theorie: wie löst sie nämlich diesen Konflikt?

3. Fünf Alternativen

Um diese Frage etwas systematischer in Angriff nehmen zu können, möchte ich einige mögliche Bestimmungen der relativen Priorität des guten und des moralischen Lebens unterscheiden. Die Auffassung, der ich zuneige, wird daraus hervorgehen, läßt sich jedoch mit größerer Deutlichkeit rechtfertigen, indem wir sie mit alternativen Positionen kontrastieren.

‹(1) Das moralische Leben ist durch das gute Leben definiert.› Dies ist mehr oder minder die Meinung des Aristoteles. Die aristotelische Position beinhaltet zwar nicht, daß die beiden Gedanken miteinander äquivalent sind, doch lehrt sie

durchaus, die Bestimmung des Gehalts der Ethik bestehe geradezu in der Angabe notwendiger Bedingungen für ein gutes Leben, soweit dieses gute Leben von Aspekten des Verhaltens einer Person wie ihrer Beziehung zu anderen, ihrer sozialen Rolle oder dem Ausdruck und der Kontrolle ihrer Emotionen abhängig sein wird. Wir messen moralische Grundsätze hier immer an dem instrumentellen oder konstitutiven Beitrag, den sie zum guten Leben als ganzem erbringen; und da wir unserer Natur nach ja gesellige Wesen sind, können sich daraus dann auch einige der bekannten ethischen Tugenden ergeben.

‹(2) Das gute Leben ist durch das moralische Leben definiert.› Dies ist Platons Überzeugung. Die platonische Position kann zugeben, daß das gute Leben mehr enthält als die Moral, solange sie der moralischen Komponente nur ihre absolute Priorität sichert — so daß es wohl sein kann, daß ein moralisches Leben nicht so gut wäre wie ein anderes moralisches Leben (beispielsweise infolge der unterschiedlichen gesundheitlichen Verfassung zweier Personen), aber ein moralisches Leben immer und grundsätzlich noch besser wäre als ein unmoralisches, wie gut dieses unmoralische Leben in anderer Hinsicht auch sein würde.

Beiden Positionen zufolge findet eine Kollision der beiden Arten von Leben nicht statt, da sie aufgrund des jeweiligen inneren Zusammenhanges beider logisch ausgeschlossen sein muß. Die folgenden beiden Positionen dagegen schließen die Möglichkeit eines Konflikts gerade nicht aus und geben an, wie er durch einen rationalen Entscheidungsprozeß aufgelöst werden soll:

‹(3) Das gute Leben hat Vorrang vor dem moralischen Leben.› So lautet Nietzsches Position, die auch von Trasymachos in Platons ‹Staat› vertreten und seit neuestem von Philippa Foot ihrer früheren Parteinahme für die aristotelische Position vorgezogen wird.9 Diese nietzscheanische Position kann die Moral immer auch als ‹ein› menschliches Gut anerkennen, solange sie nur nicht als das dominante Gut verstanden wird. Sie lehrt, daß ein moralisches Leben, wenn wir die Gesamtheit aller Faktoren in Betracht ziehen, kein gutes Leben sein würde, und es ein Fehler wäre, einem solchen Leben nachzugehen. Natürlich kann diese Position darüber hinaus noch der Meinung Nietzsches und des Trasymachus sein, die Moral sei für ihren Besitzer sogar schlecht.

‹(4) Das moralische Leben hat Vorrang vor dem guten Leben.› Diese Position würde ich ebenso den natürlichsten Spielarten des Utilitarismus wie den meisten nichtreligiösen deontologischen Positionen zuschreiben, nicht ausgenommen Theorien, die auf Menschenrechte sich berufen. Hier ist der Gedanke nicht der, daß die Moral notwendig mit dem guten Leben in Kollision geraten muß, sondern daß dies möglich ist, und sie einem Menschen dann auch einen hinreichenden Grund dafür gibt, sein eigenes Wohl zu opfern. Beim Utilitarismus ergibt die Möglichkeit eines solchen Konflikts sich unmittelbar aus der Art und Weise, auf die das, was moralisch billig ist, durch das individuelle Wohl definiert wird. Dies geschieht nicht wie bei der ersten, aristotelischen Position durch die Definition dessen, was für einen jeden moralisch wäre, als das für ihn gute Leben, sondern: das für jeden moralisch Gesollte wird als genau das bestimmt, was für die Gesamtheit aller Personen optimal wäre. Es wird

immer Glückssache oder eine Funktion politischer und gesellschaftlicher Bedingungen sein, ob das für die Allgemeinheit Beste zugleich auch das für den einzelnen Beste ist. Befindet sie sich in einer Lage, in der sie auf Kosten mancher ihrer Eigeninteressen anderen hinreichend nützlich sein kann, dann ‹soll› eine Person ihr Geld, ihre persönlichen Beziehungen, ihre Gesundheit, ihr Glück und sogar ihr Leben für andere opfern, falls dies einen größeren Nutzen stiftet als jede andere Handlungsweise, zu der sie in der Lage wäre. Mit anderen Worten: die Moral kann von ihr immer auch verlangen, ein gutes Leben aufzugeben. Etwas ähnliches könnte sich auch im Rahmen eines deontologischen Systems ergeben, sobald ihr eine solche Theorie etwa geböte, ihren eigenen wirtschaftlichen Niedergang oder ihren Tod nicht dadurch abzuwenden, daß sie einem anderen unrecht tut.

Diese Position kann, wie die nietzscheanische Position, Position (3), die Moral zum guten Leben hinzurechnen, solange sie nur nicht soweit geht, zu behaupten, ein moralisches Leben sei immer und grundsätzlich besser als ein unmoralisches. Wäre in irgendeinem Fall das unmoralische Leben das bessere Leben, so wäre es kategorisch geboten, das moralische Leben zu wählen — aber nicht, weil es ein besseres, sondern vielmehr obgleich es ein schlechteres Leben wäre.

Und schließlich ist noch eine Zwischenposition möglich:

‹(5) Weder hat das gute Leben grundsätzlich Vorrang vor dem moralischen Leben, noch das moralische vor dem guten Leben.› Hier wird wie bei den Positionen (3) und (4) vorausgesetzt, daß das eine Leben nicht durch das andere definierbar ist und daß für beide Arten von Leben Gründe denkbar sind, die ein ganz unterschiedliches Gewicht haben können.

Meiner eigenen Überzeugung nach gilt erstens, daß die ersten drei Positionen allesamt schlicht falsch sind und daß uns zweitens erst die Wahl zwischen (4) und (5) vor die eigentlich schwierige Entscheidung stellt. Ich neige eher zu Position (4). Wohl gehört die Vorstellung, daß moralische Gesichtspunkte andere Erwägungen aus dem Feld schlagen, zum Allgemeingut, doch wenn sie richtig ist, dann nicht aufgrund von Definitionen. Ihre Richtigkeit hängt in Gegenteil davon ab, wie die Wahrheit über die Moral beschaffen ist.

Ich glaube vielmehr folgendes: Obgleich ‹recht handeln› zu ‹gut leben› hinzugehört, machen unsere moralischen Handlungsweisen nicht unser gesamtes gutes Leben aus — und zwar noch nicht einmal zum überwiegenden Teil —, denn der unpersönliche Standpunkt, von dem aus die Ansprüche der Moral anerkannt werden, ist nur einer unter vielen Aspekten eines gewöhnlichen Individuums. Es gibt Zeiten, zu denen das rechte Handeln in höherem Maße auf Kosten von anderen Aspekten des guten Lebens geht, als es dieses von sich aus bereichert.10 Die aristotelische Position ist meiner Überzeugung nach deshalb so falsch, weil moralische Forderungen ihren Ursprung in den Ansprüchen anderer haben und der moralischen Kraft solcher Ansprüche nicht etwa durch den internen Beitrag, den sie zu einem guten individuellen Leben erbringen, eine strikte Grenze gesetzt sein kann. Dieser Sachverhalt ist solange schlechterdings

unausweichlich, wie die Ethik eine wesentliche Bedingung der Unparteilichkeit einzuschließen hat.

Die platonische Position ist falsch, weil wir — und daher auch das, was für uns Menschen gut oder schlecht ist — wesentlich mehr als bloß all die Eigenschaften aufweisen, die unmittelbar in die Moral eingehen. Es mag durchaus sein, daß unmoralisches Verhalten in seinen Extremen ein alles überschattendes Übel erzeugt — so daß eine grauenhaft böse Person auch immer so schlecht wäre, daß keiner der Vorteile anderer Art, die sich als Gratifikation ihres Verhaltens einstellen mögen, den Schluß erlauben würde, daß es einer solchen Person etwa schlechter ginge, wenn sie nicht böse wäre. Doch ist der generelle Zusammenhang zwischen der Moral und dem guten Leben nicht im Rückgang in solche Extremfälle zu bestimmen.

Gut leben und recht handeln sind beides Dinge, die zu wollen wir durch Gründe bestimmt sind; und obgleich diese Gründe zusammenfallen können, sind sie im allgemeinen ganz unterschiedlicher Art und verschiedenen Ursprungs. Und sollten meine Gründe für jede der beiden Arten von Leben jeweils die Gesamtheit aller Tatsachen in Betracht gezogen haben, hätte ich damit dennoch weder im einen noch im anderen Fall bereits alle Gründe berücksichtigt, die es gibt.

Jede Auffassung, welche die Moral nicht bloß als ein instrumentelles kleineres Übel betrachtet oder gar als ein positives Übel, wird einräumen, daß das moralische Leben zumindest zum guten Leben hinzugehört, und sollte es eigenständige Gründe dafür geben, moralisch zu sein, wird das moralische Leben im selben Maße auch ein Gut für das Subjekt sein, wenn es gleich ein solches Leben nicht aus Eigennutz heraus führt.

Dieser Sachverhalt kann näher erläutert werden, indem wir uns Williams' These ansehen, die Ethik setze immer eine Entfremdung des Individuums von seinen Vorhaben und Bindungen voraus. Ich halte diese These geradezu für das Gegenteil der Wahrheit. Ist der unpersönliche Standpunkt ein wesentlicher Aspekt unseres Selbst und könnte dieser Teil unseres Wesens sich dennoch nicht so an unserer praktischen Überlegung und am Handeln beteiligen, wie dies die unpersönliche Moral vorsieht, verbliebe ihm einzig und allein die Rolle eines bloßen, anteilsnahmslosen Zuschauers unseres Lebens.

Solcher Entfremdung von uns selbst kann überhaupt nur in dem Maße begegnet werden, in dem wir unsere persönlichen Vorhaben und unsere individuellen Handlungsweisen mit allgemeinen Postulaten wirklich vermitteln können, mit Ansprüchen an uns, die wir aus einer unpersönlichen Perspektive heraus wahrnehmen und die sich typischerweise in bestimmten Moralen niederschlagen. Schließlich reagieren solche universalistischen Moralen auf etwas sehr Wichtiges in uns selbst. Sie werden uns nicht von außen aufgenötigt, sondern sind getragen von unserer eigenen Neigung, uns selbst — wie auch unser Bedürfnis, uns selbst ‹akzeptieren› zu können — von außerhalb zu erwägen. Könnten wir uns nämlich nicht auch aus der Außenperspektive bejahen, blieben wir in einem ganz wesentlichen Sinne immer von unserem eigenen Leben entfremdet.$F11$ Dennoch macht der unpersönliche Standpunkt

nicht das ganze menschliche Leben aus. Dieses Leben hat noch andere Facetten, die es dann wahrscheinlich werden lassen, daß ein moralisches Leben unter bestimmten Bedingungen schlechter wäre als ein unmoralisches Leben, dem als Ausgleich natürlich andere Vorteile zuteil würden. Gründe sind eben nicht alles; und deshalb nämlich ist ein Handeln aus moralischen Gründen — oder gar ein Wirken nach Maßgabe der Gesamtbilanz aller unterschiedlichen Arten von Gründen — nicht alles, was an einem persönlichen Leben gut sein kann. Die Ethik kann uns folglich durchaus mit Gründen dafür ausstatten, ein schlechteres Leben zu wählen — mit Gründen, die aus den Interessen anderer erwachsen und die andere Gründe außer Kraft setzen können —, und zwar ohne daß diese Wahl unser Leben in irgendeinem Sinne verbessern würde.

Wir können indessen nicht einfach davon ausgehen, daß uns, obgleich wir die Möglichkeit eines Konflikts zwischen der Moral und dem guten Leben durchaus einräumen, das Gewicht der Gründe — wie Position (4) dies vorsieht — immer auf die Seite der Moral ziehen wird. Wohl werden diese Gründe für jede Position, die das Bestehen unabhängiger moralischer Gründe überhaupt ernst nimmt, nicht selten schwerer wiegen als ein Gut des Subjekts — anders als für die nietzscheanische Position, die dem guten Leben absolute Priorität zuschreibt. Doch manchmal werden sie dies womöglich nicht tun: alles wird davon abhängen, wie diese moralischen Gründe und die jeweilige menschliche Rationalität beschaffen sind. Somit haben wir uns also zwischen Position (4) und (5) zu entscheiden.

Es ist offensichtlich, wie Position (5) für manche Theorien der Moral und des menschlichen Wohls die richtige sein könnte. Setzt einer mit Hume die Moral mit praktischen Überzeugungen gleich, in denen eine unparteiische oder distanzierte Stellungnahme der Zustimmung oder Ablehnung, Billigung oder Mißbilligung sich niederschlägt, so bleibt immer noch offen, (a) welche Funktion die Unterwerfung unter solche Urteile im guten Leben im ganzen hat und (b) welches Gewicht ihnen im rationalen Entscheidungsprozeß zukommen sollte (vorausgesetzt er glaubt, daß es rationale Entscheidungen überhaupt gibt). Und Theorien, welche die Moral als ein System sozialer Praktiken, Regeln oder Konventionen auffassen, werden gleichermaßen auf die Seite von Bedingung (5) fallen. Mich interessiert demgegenüber mehr, ob auch unpersönliche Moralen mit strengem Allgemeinheitsanspruch wie etwa der Utilitarismus oder manche Spielarten des Kantianismus einer solche Bedingung genügen können.

Solche Moralen erheben den Anspruch, ihren kognitiven Gehalt aus einer Betrachtung meiner Handlungsweise ‹sub specie aeternitatis› zu gewinnen, wie unterschiedlich sie diese auch immer interpretieren mögen. Ein streng universalistischer Standpunkt, der zwischen mir selbst und beliebigen anderen Personen keinerlei Unterschied zuläßt, deckt allgemeine Verhaltensgrundsätze auf, denen ich unterliege, da ihnen alle unterliegen. Wir neigen auf ganz natürliche Weise dazu, diesen höheren Standpunkt mit einem wahren oder eigentlichen Ich zu identifizieren, das möglicherweise vom eigenen individualistischen Ballast niedergedrückt wird. Gleichermaßen tendieren wir dazu, seinem Urteil bei der Kontrolle des eigenen Leben absolute Priorität einzuräumen, eine Tendenz, die sich dann schließlich in einem Ideal moralischer Transzendenz niederschlagen kann. Können wir diesen beiden Tendenzen

eigentlich widerstehen und dennoch eine universalistische Auffassung beibehalten, während wir zugleich an der Überzeugung festhalten, daß das gute Leben erstens mehr enthält als die Moral und mit ihr in Konflikt geraten kann, und daß die Moral zweitens in bestimmten Fällen aus nichtmoralischen Gründen auch auf eine rationale Weise zurückgewiesen werden kann, unter anderem aus Gründen, die mit dem guten Leben zu tun haben? Alles hängt davon ab, welche Funktion wir dem unpersönlichen Standpunkt im Zusammenhang einer umfassenderen Konzeption des menschlichen Lebens zuweisen.

Diese Frage ist zugegebenermaßen (wie schlechterdings jede Frage nach dem Gewicht moralischer Forderungen in Proportion zu allem übrigen) ein Problem der ethischen Theorie selbst, und man könnte darauf bestehen, daß eine Antwort, die dem unpersönlichen Standpunkt keine Dominanz mehr zugesteht, vielmehr als eine Art Mißtrauensvotum gegen unpersönliche Moralen gewertet werden sollte, das eine komplexere Moral an ihre Stelle zu setzen wünscht. Ich glaube jedoch, daß dies davon abhinge, ob die Funktion des Gesamtsystems sich überhaupt glaubhaft als eine alternative Moral beschreiben ließe, und nicht doch eher als das Zusammenspiel der Moral mit anderen Faktoren. Die Faktoren, welche die unpersönliche Moral sowohl beim Entwurf eines guten Lebens als auch bei der Regulierung praktischer Rationalität an Gewicht übertreffen können, werden womöglich viel zu persönlich und daher zu wenig allgemein sein, um überhaupt ein alternatives Moralsystem stützen zu können. Es könnte sich bei ihnen um Gründe handeln, die sich nicht auch aus der Außenperspektive als die für jedermann richtigen Gründe bejahen ließen. Es bleibt demnach ein persönlicher moralischer Glaubensartikel, wenn ich dazu neige, diese Möglichkeit — und damit Position (5) — zu verwerfen. Ich tendiere stark zu der Hoffnung (und weniger stark zu der Überzeugung), daß die richtige Moral auch dann immer die überwiegende Mehrheit der Gründe auf ihrer Seite haben wird, wenn sie nicht notwendigerweise mit dem guten Leben koinzidiert. Ich laufe damit Gefahr, daß meine Absicht, die Möglichkeit einer prinzipiellen Koinzidenz von Moralität und Rationalität gewährleisten zu können, einen Irrtum nach sich zieht, der dem Irrtum nicht unähnlich ist, den ich oben verurteilt habe, dem Versuch nämlich, Übereinstimmung des guten und des moralischen Lebens dadurch zu garantieren, daß das eine durch das andere definiert wird. Es wird also darauf ankommen, die Konvergenz von Vernunft und Ethik nicht auf eine allzu simplistische Weise herbeizuführen, sicherlich jedenfalls nicht durch irgendeine trübe und wohlfeile Definition des Moralischen als das Vernünftige oder des Vernünftigen als das Moralische. Es ist mir nicht klar, ob ich einer solchen Trivialisierung entgehen kann, doch lasse man es mich wenigstens versuchen.

4. Moralität, Rationalität und Pflichtübererfüllung

Der Gedanke des Vernünftigen oder des Rationalen ist in einem Sinne mehrdeutig, der mit unserem Problem zu tun hat. »Rational« kann entweder bedeuten, daß etwas rational gesollt ist, oder daß es rational akzeptiert werden kann. Sagt einer, das Moralische sei zugleich immer auch vernünftig oder rational, so kann er damit entweder meinen, es sei jederzeit irrational, unmoralisch zu sein, oder aber er kann etwas Schwächeres meinen: es sei

niemals irrational, moralisch zu sein. Streng genommen könnte Position (4) nur wahr sein, wenn die erste dieser beiden Bedingungen erfüllt wäre.

Ist eine Entscheidung mit einer Mannigfaltigkeit verschiedenartiger und konträrer Gründe konfrontiert, so ist hinsichtlich der Rationalität der Alternativen immer dreierlei möglich: Entweder wiegen die Gegengründe so schwer, daß die Handlungsweise irrational wäre; oder die Gründe dafür sind so gewichtig, daß die Handlung einem rational abverlangt werden kann; oder aber es liegen so viele Gründe sowohl dafür als auch dagegen vor, daß solches Wirken zwar kein gesolltes, daß es andererseits aber auch nicht irrational wäre — es wäre dann, mit anderen Worten, vernünftig im schwächeren Sinne: rational akzeptabel.

Ich neige stark zu der Überzeugung, daß die Moral wenigstens in diesem schwachen Sinne immer rational sein muß — sie wäre dann eben ‹nicht irrational› —, obgleich es mir natürlich lieber wäre, wenn sich durch irgendeine Theorie zeigen ließe, daß sie auch im starken Sinne rational sein würde.

Zumindest eines dieser beiden Ergebnisse läßt sich meines Erachtens ohne offensichtliche Zirkularität durch eine Überlegung im Rahmen der ethischen Theorie selbst erzielen, die eine Modifikation der unpersönlichen Forderungen der Moral zur Folge haben wird. (Ich komme damit auf das im Kapitel über die Ethik kurz angesprochene Problem der Unparteilichkeit zurück.) Diese Modifikation reduziert die Größenordnung der Kollision des moralischen Lebens mit dem guten Leben, ohne sie vollständig aufzulösen, und reduziert damit auch — ja eliminiert vielleicht sogar — den Abstand zwischen dem moralisch Gesollten und dem rational Gesollten. Doch selbst wenn dieser Abstand sich nicht restlos überbrücken ließe, würde mein Argument die Rationalität der Moral im schwachen Sinne garantieren — mit anderen Worten gewährleisten, daß es nie unvernünftig sein kann, im Konfliktfall beider das moralische Leben dem guten Leben vorzuziehen.

Meine Überlegung geht davon aus, daß wirklich gültige moralische Forderungen ganz prinzipiell immer auch die Motivationskapazitäten der Individuen in Betracht zu ziehen haben, an die sie sich richten. Auf die Frage, wie wir angesichts von Konflikten zwischen unpersönlichen und persönlichen Gründen zu rationalen Schlußfolgerungen gelangen können, ist ihr zufolge seinerseits ethisches Denken anzuwenden.

Wir haben uns die unpersönliche Moral als eine sich stufenweise entfaltende Dynamik zu denken, die ihren Ursprung in unserem Bedürfnis hat, das eigene Wirken und seine Rechtfertigung auch aus einer Perspektive bejahen oder akzeptieren zu können, die außerhalb unserer spezifischen Situation gelegen ist und dennoch nicht einfach mit der Perspektive irgendeiner anderen besonderen Person koinzidiert. Ein solcher Standpunkt darf sich nicht bloß distanzieren, er muß darüber hinaus allgemein sein und unseren Willen motivieren können. In einem ersten Stadium würde dies offenbar zur Folge haben, daß ich dem Wohlergehen und den Anliegen anderer dasselbe Gewicht geben soll wie meinem eigenen Wohl und dem Wohl all der Menschen, die mir etwas bedeuten: daß ich zwischen mir und anderen so unparteiisch sein soll, wie ich es

Menschen gegenüber wäre, die ich gar nicht kenne. Selbst wenn wir diese Bedingung ermäßigen und bestimmte Interessen ausnehmen, die mich auch weiterhin motivieren würden, deren persönlicher Charakter sie jedoch gar nicht erst geeignet erscheinen ließe, Gegenstand unpersönlicher Anteilnahme sein zu können — etwa individuelle Projekte oder romantische Liebschaften —, wird das verbleibende Gewicht der unpersönlichen Gründe, die aus den Ansprüchen des Allgemeinwohls erwachsen, in Proportion zu meinen Eigeninteressen in den meisten Fällen immer noch sehr erheblich sein. Ich muß anerkennen, daß ich objektiv nicht wichtiger bin als irgendeine andere Person — daß meinem Glück und meinem Leid keine größere Bedeutung zukommt als beliebigem anderen Glück und Leid. Und der Teil meines Selbst, der dies begreift, ist absolut zentral und nicht weniger ein Stück meines Wesens als meine persönliche Perspektive.

Im nächsten Stadium wird der Konflikt zwischen diesen beiden Kräften dann seinerseits zu einem ethischen Problem, das aufgelöst werden soll, indem wir uns fragen, welche Lösung von einem externen Standpunkt aus bejaht werden kann. Ich beziehe mich nicht auf den offensichtlichen Sachverhalt, daß moralische Zumutungen in dem Maße unglaubwürdig würden, in dem sie, falls sie allgemeine Akzeptanz erführen, das Leben von Menschen nicht etwa aufgrund der Folgen der aus ihnen sich ergebenden Handlungen, sondern infolge der inneren Qualität des Lebens selbst, das aus ihnen hervorginge, ernstlich verschlechtern würden. Dieser Punkt würde von jeder realistisch ausgearbeiteten unpersönlichen Moral bereits zugestanden; er schließt aber Prinzipien, die ein hohes Maß an Selbstaufopferung verlangen, solange nicht aus, wie sich das Leben anderer mit ihrer Hilfe wesentlich verbessern ließe.

Es ist jedoch die Reflexion auf die menschliche Motivation selbst, die uns zu einem weiteren Stadium der Modifikation der Postulate unpersönlicher Moral hinführen kann — zu einer zusätzlichen, auf Toleranz und realistischer Anerkennung typischer Obergrenzen beruhenden Ermäßigung ihrer Zumutungen: Wenn man jemandes Lage aus der Außenperspektive einfängt, vermag man durchaus auch zu begreifen, daß das Gewicht unpersönlicher Gründe, wie unrestringiert sie sich auch präsentieren mögen, noch immer mit der unmittelbaren Kraft wetteifern muß, die von persönlicheren Motiven auf den Menschen ausgeübt wird, die ihre jeweilige Macht über ihn keineswegs einbüßen, nachdem sie von der unpersönlichen Perspektive als Wünsche nur irgendeiner Person unter anderen ins Kalkül einbezogen worden sind. Es handelt sich keineswegs darum, daß nur Eigennutz mich dazu veranlassen wird, unpersönlichen Forderungen mich zu widersetzen — obgleich es so etwas natürlich geben kann, sondern daß dieser Widerstand wesentlich auch in der objektiven Perspektive selbst einen Rückhalt hat. Betrachten wir Menschen objektiv und legen wir uns die Frage vor, wie sie denn leben sollen, ist gerade die Kompexität der Motivation solcher Wesen ein weiteres Faktum, das es uneingeschränkt mitzuberücksichtigen gilt. Suchen wir die Frage, wie persönliche und unpersönliche Motive miteinander zu vermitteln sind, aus einer objektiven Sicht zu beantworten, gelangen wir gerade nicht immer schon von vornherein zu einem Ergebnis, das der Herrschaft unpersönlicher Werte ein routinemäßiges »Genehmigt« aufstempeln würde, und zwar auch dann nicht, wenn der objektive Standpunkt selbst es ist, der diese Werte allererst aufdeckt. Wir sind nämlich immer auch fähig, den jeweiligen Konflikt der subjektiven und

der objektiven Perspektive erneut vor den Gerichtshof des objektiven Standpunkts zu bringen, der dann mit großer Wahrscheinlichkeit urteilen wird, daß es hier ihrendeine Schmerzgrenze gibt, die sich nur schwer definieren läßt, über die hinaus es im Prinzip unvernünftig wäre, von Menschen generell zu erwarten, daß sie sich selbst und andere Menschen, mit denen sie durch enge persönliche Bande verknüpft sind, dem Gemeinwohl opfern.

Die schwierige Frage ist jedoch die grundsätzlichere, ob diese Einsicht — die Anerkennung einer solchen »Bedingung der Rationalität« — eher eine Änderung der Zumutungen der Moral nach sich ziehen wird oder bloß die Anerkennung des Faktums, daß die meisten von uns eben elende Sünder sind — was vermutlich ohnehin schon wahr ist. Schließlich ist auch hier jene strenge Position denkbar, deren Verdikt lautet: Moralische Forderungen resultieren aus der jeweils richtigen Einschätzung des mit einer unpersönlichen Skala gemessenen relativen Gewichts von Recht und Unrecht, Gut und Böse, und unsere Aufgabe besteht einzig darin, unsere Motivation mit dem Resultat dieses Kalküls in Einklang zu bringen; scheitern wir aufgrund unserer persönlichen Schwäche an dieser Aufgabe, so beweist das nicht etwa, daß moralische Forderungen übertrieben sind, sondern vielmehr, daß wir schlecht sind — obgleich man sich immer auch weniger tadelnd über diesen Sachverhalt äußern könnte.

Ich vermag dies indessen nicht zu glauben, denn die Moral geht zwar notwendig aus einer unpersönlichen Perspektive hervor, doch eben diese Perspektive muß immer auch der Komplexität Rechnung tragen, die dem betreffenden Wesen eignet, für das eine Moral erst entworfen werden soll. Das Unpersönliche ist nur ein Teil seiner Natur, und dieses Faktum sollte seinen Niederschlag in den Forderungen finden, die einer vernünftigerweise an ein solches Wesen richten darf, und in den Handlungsweisen, die er vom ihm erwarten kann. Wir haben unser höheres Selbst und unser niederes Selbst gleichsam auszubalancieren, wollen wir zu einer akzeptablen Moral gelangen, um auf solche Weise tatsächlich den Abstand zwischen spezifisch moralischen Zumutungen und umfassenderen Postulaten der Rationalität zu verringern. Stellen wir eine vernünftige Balance her zwischen persönlichen und unpersönlichen Gründen, dann wird dies allemal auch die Billigung des Unpersönlichen erhalten.

Susan Wolf ist hingegen der Auffassung, der Standpunkt, von dem aus wir hierbei urteilen sollten, sei nicht der unpersönliche Standpunkt der Moral — noch sei er der Standpunkt persönlicher Vervollkommnung —, sondern vielmehr »eine Perspektive, die sich von jedem wohlgeordneten Wertesystem völlig losgebunden hat«$F12$. Sie stellt prinzipiell in Abrede, daß die Moral über sich selbst urteilen könne, und wir sollten daher von vornherein davon ausgehen, daß es manchmal gute Gründe gebe, ihren Zumutungen zu widerstehen. Ich glaube aber, daß wir gar nicht umhin können, auch hier vom unpersönlichen Standpunkt der Moral aus nach einer Antwort zu suchen, die dann ein jedes Individuum zu einer gewissen Parteilichkeit legitimieren wird; denn dieser Standpunkt vermag immer auch anzuerkennen, daß es nur um einen Aspekt der menschlichen Gesamtperspektive geht. Wie die Vernunft selbst, so

soll auch der Standpunkt der Moral sich darum bemühen, seine eigenen Grenzen zu erkennen und zu verstehen$F13$.

Entgeht mein Argument aber der Gefahr eines Zirkels? Ich glaube schon, denn es ‹definiert› ja das Moralische zumindest schon einmal nicht als das Vernünftige oder vice versa. Moralische Forderungen werden nicht von vornherein so begriffen, daß sie irgendeiner vorgängigen Rationalitätsnorm gerecht zu werden haben, die auch unabhängig von ethischen Argumenten zugänglich wäre; vielmehr reguliert meine Überlegung die Forderungen der Moral der Bedingung gemäß, daß ein Festhalten an ihr rational wird, sobald man den moralischen Standpunkt in Betracht zieht — sowohl bei der Erzeugung unpersönlicher Gründe als auch bei der Beantwortung der Frage, wie denn die Balance zwischen solchen Gründen und persönlichen Gründen beschaffen sein muß und wieviel man daher von vernünftigen Wesen fordern sollte. Ebensowenig definiert meine Überlegung das Vernünftige einfach als das Moralische, denn sie nimmt auf moralische Weise hergeleitete Gründe nur als einen Faktor unter anderen Faktoren in Anspruch, die zur Bestimmung der Handlungsweise beitragen, die man Menschen vernünftigerweise abverlangen kann. Es herrscht hier eine starke Interdependenz von Moralität und Rationalität vor, die zwar näher aneinander rücken, aber nicht um jeden Preis zur Deckung gebracht werden sollen.

Auch ohne den Inhalt eines solchen Prinzips zu kennen, das aus einer unbefriedigenden Lage des Beste zu machen sucht, können wir bereits folgendes über es sagen: In dem Maße, in dem das gesuchte Prinzip die Forderungen der unpersönlichen Moral ermäßigt, wird in ihm eher eine Haltung der Toleranz und des Realismus hinsichtlich der menschlichen Natur sich niederschlagen als die Überzeugung, ein Handeln, das aus sehr viel weiter gehender Pflichterfüllung heraus erfolgen würde, sei grundsätzlich irrational oder unrichtig. Der Gedanke wäre der, daß ganz bestimmte Zumutungen, wenn sie sich an ein gewöhnliches Individuum richten und ihm abverlangen, seine eigenen persönlichen Bedürfnisse, Anliegen und Bindungen zugunsten all jener unpersönlichen Forderungen zu überwinden, die anzuerkennen es gleichermaßen in der Lage ist, auf eine Weise unvernünftig sind, die durchaus auch aus der unpersönlichen Perspektive heraus anerkannt werden kann.

Das bedeutet jedoch nicht notwendigerweise, daß jemand, der sich tatsächlich dazu in der Lage sieht, irrational wäre, wenn er solche Forderungen sich zu eigen machte — oder vielmehr: sich selbst auferlegte. Dieser Aspekt der unpersönlichen Moral kann daher auch das verwirrende Problem der sogenannten »Pflichtübererfüllung« klären helfen. Tugenden, die ein solches Übersoll an Pflicht erfüllen, schlagen sich in einer Handlungsweise nieder, durch die ein Subjekt sich zugunsten anderer auf irgendeine außergewöhnliche Weise aufopfert. Solches Handeln ist hochherzig und ehrenhaft, und wir denken es uns auch dann nicht als irrational, wenn wir ein Wirken dieser Art nicht für moralisch oder rational gesollt halten. Was aber hat es an sich, das seine Taten zu guten — ja ungewohnt guten — Taten macht und uns daher Grund für ihre Ausführung gibt, das uns aber damit nicht immer auch schon mit einem Grund dagegen ausstattet, sie zu unterlassen, einem Grund, der eine solche Unterlassung zu einer unbilligen oder schlechten Tat werden ließe? Schließlich

unterläßt ja einer, der sich nicht auf solche Weise aufopfert, Handlungen, zu denen er einen moralisch achtenswerten Grund kennt. Die Moral verhält sich gegen sein Handeln und Nichthandeln nicht ‹indifferent›. Warum sollte der Unterschied also von dieser eigentümlich »fakultativen« Art sein?

Ich glaube, die Lösung dieses Problems lautet, daß eine Handlungsweise, die ein solches Übersoll an Pflicht erfüllt, an den Forderungen der unpersönlichen Moral noch vor ihrer Änderung festhält: noch vor ihrer Anpassung an die typischen Schranken der menschlichen Natur. Diese Änderung vollzieht sich in Form einer gleichsam »toleranten« Ermäßigung solcher Zumutungen und damit nicht durch die Entdeckung neuer moralischer Gründe von größerem Gewicht als die bisherigen unpersönlichen Gründe. Wären neue und gewichtigere Gründe ins Spiel gekommen, so würden daraus nämlich auch Gründe gegen jede Art moralischer Aufopferung erwachsen, wie sie in der Pflichtübererfüllung sich niederschlägt: sie wäre dann die ‹falsche› Handlungsweise. In Wirklichkeit ist sie aber lediglich nicht die gesollte Handlungsweise. Wer sie dennoch vollzieht, unterwirft sich damit ehrenhafterweise aus freien Stücken dem wahren Gewicht von Gründen, die streng auszuagieren ihm infolge der wesentlich komplexen Natur der menschlichen Motivation nicht rationalerweise abverlangt werden könnte. Das Phänomen der Pflichtübererfüllung in der Ethik geht auf die Anerkennung gerade jener Schwierigkeiten aus einer unpersönlichen Perspektive zurück, die der objektive Standpunkt zu überwinden hat, um bei der Motivation und im konkreten Leben von Wesen überhaupt wirksam werden zu können, für die er nur ein Aspekt ihrer Natur unter anderen ist.$F14$ Für die Beziehung zwischen der Moral und dem guten Leben bedeutet dies, daß einige ihrer härteren Dilemmata infolge einer solchen Ermäßigung moralischer Forderungen durch Toleranz eine gewisse Abschwächung erfahren. Der Konflikt selbst ist dadurch aber sicherlich nicht aufgelöst worden, was uns erneut auf das Ausgangsproblem zurückwirft, ob die Moral in solchen Fällen immer einen Nettoüberschuß von Gründen zu ihren Gunsten auf dem Konto haben wird. Ich glaube, die ermäßigenden Auswirkungen der Selbsteinschränkung der Moral, die das Phänomen eines übertrieben pflichtgemäßen Wirkens allererst entstehen läßt, lassen dies wohl wahrscheinlicher werden, sie können es aber nicht garantieren. Soweit diese Gründe streng allgemein sind, wird das wiederholte Anlegen unpersönlicher Maßstäbe unsere einzige Hoffnung bleiben, zu einem normativen System zu gelangen, das so integriert wie möglich wäre, indem es die Gesamtheit der jeweiligen Gründe in Betracht zöge, die aus sämtlichen unterschiedlichen Perspektiven hervorgehen.

5. Politik und Konversion

Ich habe betont, moralische Forderungen könnten durchaus mit dem guten Leben in Konflikt geraten, und dies sei nicht bereits ein legitimer Grund dafür, eine Moral zu verwerfen. Ich vertrete aber andererseits auch die Auffassung, daß die Richtigkeit einer Moral in Zweifel zu ziehen wäre, falls es sich gelegentlich als unvernünftig herausstellen würde, ihren Forderungen auch wirklich nachzukommen (obgleich die Idee einer solchen Moral kein irgendwie inkohärenter Gedanke wäre). Der Standpunkt der Moral selbst zwingt derlei

Zumutungen zur Selbstbeschränkung und zur Konvergenz mit den Bedingungen einer vollständigen menschlichen Rationalität — wenn auch nicht mit den Bedingungen eines guten Lebens. Dennoch eignet der Kollision des guten Lebens mit dem moralischen Leben und allen Kompromissen etwas höchst Unbefriedigendes, etwas, das fortwährend dazu drängt, eine oder beide Seiten des Konflikts so umzuinterpretieren, daß die Koinzidenz beider gewährleistet ist. Wenn ich zugebe, daß solche Konflikte möglich sind, will ich sie damit nicht auf die leichte Schulter nehmen. Bernard Williams hat seinen Finger auf ein ganz grundlegendes und vernachlässigtes ethisches Problem gelegt. Ist es immer auch die Aufgabe einer Ethik, einem Menschen zu sagen, was das moralische Leben und was das gute Leben ausmacht, und die Gründe aufzudecken, die er für beide Arten von Leben hat, dann wird jede Theorie, die zuläßt, daß sie divergieren, Dinge behaupten müssen, die angesichts der Wichtigkeit beider Ideale nur schwer akzeptiert werden können.

Da wir uns ein so beschaffenes Leben nicht wünschen, reagieren wir auf das Problem naturgemäß mit der Hoffnung, solche Theorien mögen doch bitteschön falsch sein. Damit können wir sie natürlich nicht widerlegen, denn nur ein radikaler Defekt oder aber eine bessere Alternative könnte dies leisten. Es mag uns unmöglich erscheinen, daß eine Lebensweise, zu der wir entscheidende Gründe haben, ein schlechtes Leben sein wird oder ein Leben, das unter den uns vorgegebenen Bedingungen nicht optimal wäre. Es mag uns unmöglich vorkommen, daß ein unmoralisches Leben besser sein soll als ein moralisches oder daß ein moralisches Leben ein geradezu schlechtes Leben sein soll. Hinter all diesen Unmöglichkeitsintuitionen steht aber, wie ich meine, weder die Ethik noch die Logik, sondern die Überzeugung, daß es sich nicht so verhalten ‹soll› — daß es schlecht wäre, wenn es sich so verhielte. Das ist richtig. Es ist jedoch in keiner Weise eine notwendige Wahrheit, daß wir jederzeit auch das beste Leben realisieren, wenn wir immer tun, was recht getan ist. Unsere moralische Rationalität ist dafür einfach kein hinreichend dominanter Teil des individuellen menschlichen Wohls. Bestimmt sie auf wesentliche Weise mit, wie wir handeln sollen, muß dies an einem Gut außer uns liegen. Mit Williams halte ich den Utilitarismus für eine Position, die übertriebene Forderungen an uns richtet, und hoffe, daß er falsch ist. Die Probleme werden jedoch nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß der Utilitarismus widerlegt wird. Die fundamentale moralische Einsicht, daß objektiv keine denkbare Person wichtiger ist als eine beliebige andere und daß die Anerkennung dieses Faktums auch dann noch von erstrangiger Bedeutung für jeden einzelnen von uns sein sollte, wenn der objektive Standpunkt nicht unser einziger Standpunkt ist, ruft einen zu mächtigen Konflikt in unserem Selbst hervor, um einer einfachen Lösung zugeführt werden zu können. Ich habe erhebliche Zweifel daran, daß sich innerhalb der Grenzen einer im engeren Sinne ethischen Theorie eine akzeptable Vermittlung von Moralität, Rationalität und gutem Leben erzielen läßt. Die Dilemmata, die sich hier ergeben, stellen sich ihrer Möglichkeit nach den meisten ethischen Theorien, insbesondere aber Theorien, die dem Unpersönlichen eine bedeutsame Rolle zuweisen. Ob diese Konflikte aber nicht nur möglich sind, sondern darüber hinaus auch wirklich, wird ebenso von der Beschaffenheit der Welt abhängen wie von unserer eigenen Verfassung.

Dies legt eine andere Möglichkeit nahe, mit ihnen fertig zu werden — nicht theoretisch, sondern im konkreten Leben. Die Kollision der Moral mit dem guten Leben ist ein höchst unbefriedigender Zustand, der uns vor eine Aufgabe stellt, zu deren Lösung es zwar der Theorie bedürfen wird, die aber nicht wieder bloß eine weitere Theorie sein kann, sondern vielmehr eine Änderung unserer Lebensbedingungen. Ich nenne zwei mögliche Reaktionen.

Die erste besteht in persönlicher Konversion. Wer von der Wahrheit einer Moral überzeugt ist, die ihm schier unmögliche Opfer abverlangt — wer beispielsweise fest vom Utilitarismus überzeugt und zugleich ein reicher Mensch in einer Welt extremer Ungleichheit ist —, mag durch einen einzigen Ruck der Selbstüberwindung eine Wandlung erfahren, welche die Innenperspektive seines Lebens so grundlegend modifiziert, daß sein Dienst an dieser Moral selbst — am Wohlergehen der Menschheit und aller anderen Lebewesen — nunmehr zu seinem eigenen vorrangigen Anliegen und höchsten persönlichen Gut wird. Er mag diese Bekehrung entweder als seinen privaten Entschluß begreifen oder aber als eine Handlungsweise, die (seiner festen Überzeugung nach) für einen jeden die richtige wäre: als eine schlechterdings unerläßliche Besserung und Umgestaltung des Menschen überhaupt.

Aus der Perspektive eines Menschen, der sich der Aussicht auf eine solche Wandlung gegenübersieht, wird dies natürlich wie ein schreckliches Opfer oder gar wie Selbstvernichtung aussehen, doch legt die Person dabei Normen eines guten Lebens zugrunde, die noch von seinen Lebensumständen ‹vor› seiner Konversion bestimmt worden sind. Gelingt die Wandlung der Person, so wird auch das gute Leben — ist sie erst einmal auf der anderen Seite angelangt — für sie ganz anders beschaffen sein, und die Harmonie wird sich wieder einstellen. Ihr Problem besteht vor allem darin, die Kraft für den Absprung unter Bedingungen zu finden, welche die unterschiedlichen persönlichen Werte einschließen, die sie gegenwärtig hat. Ist ihr Bewußtsein der Entfremdung von sich selbst infolge der Kollision ihrer Moral mit ihrem Leben stark genug, mag ihr dies den erforderlichen Anstoß geben. Doch ganz offensichtlich kann solche Konversion auch (wie andere Wandlungen) überaus schmerzlich sein.

Die zweite Reaktion ist eine wesentlich gesellschaftliche. Im Ethikkapitel habe ich die Funktion politischer Institutionen bei der Externalisierung des Konflikts der beiden Standpunkte bereits angemerkt. Eine wichtige Aufgabe — womöglich die wichtigste überhaupt — politischen Denkens und Wirkens liegt in der Herstellung eines Weltzustandes, in dem ein jeder ein gutes Leben führen kann ohne Unrecht zu tun, andere zu schädigen oder auf unfaire Weise von ihrem Unglück zu profitieren und dergleichen mehr. Das wahre Ziel der Politik kann nicht bloß sozialer Friede sein, sondern ethische Harmonie, und es wäre wünschenswert, solche Harmonie auf eine Weise herzustellen, die nicht alle Menschen jener einschneidenden persönlichen Konversion unterzieht, die vonnöten wäre, um jegliche Kollision der Moralität mit dem guten Leben endgültig unmöglich werden zu lassen. Eine gewisse Wandlung der eigenen Persönlichkeit gehört zum Ziel der Versöhnung mit den Mitteln der Politik natürlich mit hinzu, doch braucht sie nicht so extrem auszufallen, wie bei einer rein persönlichen Konversion erhofft wird, in welcher eine einzelne Seele immer die ganze Arbeit zu tun hat und daher auch einen Großteil der eigentlichen

Person verabschieden muß. Anstelle solcher Wandlung nehmen wir die Kollision persönlicher Werte mit der unpersönlichen Moral als einen Konflikt zwischen zwei Idealen, die wir beide beizubehalten wollen sollten, vielmehr hin und stellen uns dann die konstruktive Aufgabe, eine Welt zu schaffen, in der sich die faktische Kollision kontingenterweise verringern wird — wenn sie gleich nicht ganz verschwindet — und in der es die Institutionen, unter denen einer lebt, ihm ermöglichen werden, einem erfüllten persönlichen Leben auch nachgehen zu können, ohne sich den unpersönlichen Forderungen, die aus den Bedürfnissen von Milliarden von Mitmenschen erwachsen, widersetzen zu müssen. Wohl ergibt dieses Ideal noch keine ethische oder politische Theorie, doch beschreibt es die Form, der eine Theorie meiner Überzeugung nach genügen muß, sofern sie die Moral und das gute Leben auf eine Weise zusammenzuführen wünscht, die von beiden Idealen nicht allzuviel preisgibt.

Wenn ich mich zwischen diesen Reaktionsweisen auf die Kollision der beiden Perspektiven zu entscheiden hätte, zöge ich die zweite Möglichkeit vor, mit der aber eine normative Arbeitsteilung ins menschliche Leben tritt, die dann auch eine weniger heroische Vereinheitlichung der Standpunkte verlangt. Doch angesichts des gegenwärtigen Weltzustands haben wir womöglich keine Wahl. Die Aufgabe der Schaffung einer politischen Ordnung, welche die gesuchte moralische Harmonie zur Folge hätte, erscheint als eine so ungeheuere Aufgabe von solcher Dringlichkeit und Tragweite, daß sie von vielen gar nicht erst ohne eine radikale persönliche Konversion in Angriff genommen werden könnte.

Es bleibt dennoch sinnvoll, die Frage sich vorzulegen, wie denn das hierfür geeignete moralische Ideal prinzipiell auszusehen hätte; und darauf würde ich eine wesentlich pluralische — und damit antikommunistische — Antwort geben.

Die Welt, von der ich mir erträume, daß sie aus einem Prozeß politischer Rekonstruktion hervorginge, würde nicht einen bis zur Unkenntlichkeit entstellten »neuen Menschen« enthalten, in dem wir uns nicht wiedererkennen könnten, da er so restlos von unpersönlichen Werten beherrscht wäre, daß sein persönliches Glück ausschließlich im Dienst an der Menschheit bestehen könnte. Eine solche Welt wäre unserer gegenwärtigen Welt zwar vielleicht noch vorzuziehen, doch ganz unabhängig von der Frage, ob dergleichen überhaupt möglich ist, würde es sich bei ihr um eine sehr viel verarmtere Welt handeln als es eine Welt wäre, in welcher der größte Teil unpersönlicher Forderungen von Institutionen in Angriff genommen würden, die es den Individuen — nicht ausgenommen jene Individuen, welche diese Institutionen schaffen und in Gang halten — ermöglichten, frei zu bleiben und ein beträchtliches Maß ihrer Aufmerksamkeit und Energie ihrem eigenen Leben und all den Werten zu widmen, die eben nicht als unpersönliche anerkannt werden können.

XI GEBURT, TOD UND DER SINN DES LEBENS

1. Das Leben

In einem Sommer vor über zehn Jahren, als ich noch an der Princeton University lehrte, tauchte eines Tages im Pissoir der Herrentoilette der 1879 Hall, dem Gebäude, in dem sich das Philosophische Seminar befindet, eine große Spinne auf. Wann immer die Toilette nicht benutzt wurde, pflegte sie das Abflußmetall am Grunde des Beckens zu besetzen, während sie sich im umgekehrten Fall mühselig aus dem »Staub« zu machen versuchte, wobei sie es manchmal immerhin schaffte, ein paar Zentimeter oberhalb an der gekachelten Wand zu einem Ort zu gelangen, an dem es relativ trocken war. Doch nicht selten wurde sie von der Spülung erfaßt, hinabgerissen und unter Wasser gewirbelt. Sie schien sich dabei nicht wohlzufühlen und machte daher immer, so gut es eben ging, einen Fluchtversuch. Doch da man dort ein langes Wandbecken mit einem tiefergelegten Grund und einem glatten, überhängenden Rand installiert hatte, fand sie sich fortwährend unterhalb des Fußbodens gefangen und konnte nicht hinaus.

Irgendwie überlebte sie — vermutlich indem sie sich von winzigen Insekten ernährte, die der Ort anzuziehen schien —, denn sie war zu Beginn des Herbstsemesters immer noch da. Zweifellos wurde das Becken über hundertmal am Tag benutzt, und jedesmal war die Spinne zum gleichen hoffnungslosen Fluchtversuch gezwungen. Es mußte sich um ein klägliches und ermüdendes Dasein handeln.

Nach und nach fingen unsere Begegnungen an, mich zu bedrücken. Gewiß, es mochte ihr natürlicher Lebensraum sein, doch da sie in der Falle dieses glatten Keramikrandes gefangen war, machte es dieser Umstand einerseits der Spinne unmöglich, wann immer sie wollte, das Becken zu verlassen, andererseits nahm er mir die Möglichkeit zu bestimmen, ‹ob› sie dies wollte. Keiner der anderen regelmäßigen Klienten der Örtlichkeit war gewillt, ihre Lage zu verbessern, und nachdem Monate ins Land gezogen waren und der Winter sich näherte, entschloß ich mich unter Ungewißheit und Zögern, die Spinne zu befreien. Ich ging davon aus, daß sie jederzeit zum Becken zurück konnte, falls sie sich draußen nicht wohlfühlte oder dort nicht genug Nahrung fände, und nahm also eines Tages gegen Semesterende ein Papiertuch aus dem Spender, um es ihr entgegenzuhalten. Ihre Beine griffen nach dem Ende des Tuchs, ich hob sie aus dem Becken und setzte sie auf dem gekachelten Fußboden ab.

Sie blieb dort regungslos sitzen. Ich gab ihr einen leichten Stups mit dem Papier, doch nichts geschah. Ich schob sie direkt vor dem Becken einige Zentimeter die Kacheln entlang, aber sie reagierte immer noch nicht. Sie schien wie gelähmt. Ich hatte ein ungutes Gefühl, dachte jedoch, sie könnte, wäre sie erst einmal wieder zu sich gekommen, jederzeit mit wenigen Bewegungen zurück, wenn sie es auf dem Fußboden nicht aushielte. Direkt an der Wand bestand nicht die Gefahr, daß man auf sie treten würde. Also verließ ich den Ort, und als ich zwei Stunden später zurückkam, hatte sie sich noch immer nicht von der Stelle bewegt.

Am folgenden Tag fand ich sie immer noch dort: ihre Beine nun auf die für tote Spinnen typische Art und Weise um ihren Körper gekrümmt. Eine Woche lang lag sie an dieser Stelle — bis man schließlich den Boden gewischt hatte.AM Dies soll die Risiken veranschaulichen, denen einer sich aussetzt,

wenn er drastisch voneinander abweichende Perspektiven zu kombinieren versucht. Solche Risiken können sich auf vielfältige Weise manifestieren, und im Schlußkapitel dieses Buches möchte ich einige davon beschreiben: Risiken, die sich in Verbindung mit unserer Einstellung zu unserem eigenen Leben ergeben.

Hat man es bei Werten auf Objektivität abgesehen, läuft man immer auch Gefahr, diese Werte ganz und gar hinter sich zu lassen. Es kann dann sein, daß man zu einem Standpunkt gelangt, der sich von der Perspektive des menschlichen Lebens so radikal entfernt, daß man dieses Leben nur noch von außen beobachten kann: nichts hat dann offenbar mehr jenen Wert, den es von innen her zu haben scheint, und man observiert nur noch menschliche Wünsche, menschliche Anstrengungen — menschliche ‹Wertungen›, die man dann als bloße Aktivitäten oder Situationen erfaßt. Im Kapitel über Werte kam ich auf die Gefahr zu sprechen, daß wir, wenn wir den Weg weiterverfolgen, der von persönlichen Neigungen zu objektiven Werten und zur Ethik hinführt, in den Nihilismus zu geraten drohen. Es wird demnach zu einem Problem, wo und wie hier haltzumachen ist, und dieses Problem hat sich immer schon in philosophischen Fragen Luft gemacht, die wir als eher persönlich beunruhigend empfinden.

Die problematische Beziehung der Innenansicht und der Außenansicht, die uns auf je eigene Weise unausweichlich erscheinen, macht es schwer, eine kohärente Einstellung zu der Tatsache aufrechtzuerhalten, daß wir überhaupt bestehen, sowie zu unserem Tod und zum Sinn und Zweck unseres Lebens, denn eine distanzierte Auffassung unserer Existenz läßt sich, wenn wir sie einmal erzielt haben, nicht mehr ohne weiteres in den subjektiven Standpunkt integrieren, von dem aus dieses Leben geführt wird. Von weit genug außerhalb gesehen, ist meine Geburt offenbar zufällig, mein Leben zwecklos, mein Tod unerheblich. Aus der Innenperspektive ist im Gegenteil das Faktum, daß ich auch nicht hätte geboren sein können, so gut wie unvorstellbar, mein Leben von ungeheuerer Wichtigkeit und mein Tod eine Katastrophe. Obgleich diese einander diametral entgegengesetzten Perspektiven unleugbar ein und derselben Person angehören — wäre dem nicht so, dann entstünde erst gar kein Problem —, arbeiten sie unabhängig genug voneinander, um die jeweils andere Perspektive in Erstaunen versetzen zu können — wie eine Identität, die wir für eine Weile vergessen haben.

Die subjektive Einstellung steht deutlich im Mittelpunkt des alltäglichen Lebens, während die objektive sich ursprünglich als eine Form der erweiterten Verständigung entwickelt: einen beträchtlichen Teil dessen, was sie einem Menschen enthüllt, kann er sich für seine subjektiven Ziele zunutze machen. Doch sobald sie weit genug vorangeschritten ist, vermag die objektive Perspektive die gesetzten Ziele auch zu unterminieren. Begreife ich mich objektiv als eine kleine, kontingente und höchst transitorische Seifenblase in der unermeßlichen Lauge des Universums, erzeugt dieser Gedanke eine Einstellung, die an Indifferenz grenzt. Aus einer solchen Perspektive heraus unterscheidet meine Einstellung zu TNs Leben sich dann nicht mehr von meiner Einstellung zum Leben jeder anderen Kreatur. Mein ursprüngliches Selbstverhältnis ist hiervon aber grundverschieden und gerät mit der objektiven Einstellung in

Kollision. Ein und dieselbe Person, die subjektiv auf ein persönliches Leben mit all seinen vielfältigen Besonderheiten festgelegt ist, bemerkt, daß sie einen ganz anderen Aspekt besitzt, der sie zugleich von all dem distanziert. Ihre Distanznahme untergräbt das Leben, das sie zu leben hat, ohne es aufzuheben — und es kommt zu einer Teilung im Selbst. Das objektive Selbst nimmt sich, da es erkennt, daß es als Person mit dem distanzierten Gegenstand ja identisch ist, von nun an als ein Gefangener dieses besonderen Lebens wahr — als ein Ich, das auf Distanz gegangen und dennoch unfähig ist, sich wirklich zu lösen, ein Ich, das fortwährend von einem subjektiven Bewußtsein mitgeschleift wird, dessen es sich noch nicht einmal zu entledigen versuchen kann.

Einige der Einstellungen, die Konflikte dieser Art nach sich ziehen, sind vielleicht verfehlt; andere mögen durch eine Dynamik der Vermittlung veränderbar sein, welche die Distanzierung abschwächt und das Engagement modifiziert, so daß die Kollision nach Möglichkeit reduziert werden kann; doch einige härtere Dilemmata lassen sich unmöglich auflösen. Zweifellos werden viele von uns, die das Unbehagen ihrer objektiven Distanzierung von sich erfahren haben, dieses Faktum schlicht verdrängen und in der Welt weiterleben, als gäbe es die externe Auffassung gar nicht. Andere werden derlei existentielle Besorgnisse als erfundene oder künstliche Probleme abzuweisen suchen. Ich jedenfalls halte beide dieser Reaktionen für unangemessen, denn zum einen ist der objektive Standpunkt — und zwar auch in seinen Extrembereichen — ein viel zu wesentliches Stück unserer Natur, um ohne Unaufrichtigkeit verabschiedet werden zu können, und zum anderen mag die Bemühung um eine individuelle Lebensführung, die ihn einschließt und ihm Rechnung trägt, auch dann ein lohnendes Ziel sein, wenn uns seine restlose Integration mit Notwendigkeit mißlingen muß.

Der Wille, soweit wie eben möglich im vollen Bewußtsein der Tatsache zu leben, daß man nicht der Mittelpunkt des m 41200

;ÿÿ ; ;

; ;; ;!;";#;$;%;&;ÿÿÿÿ);*;+;,;-
;.;/;0;1;2;3;4;5;6;7;8;9;:;;;‹;=;›;?;@;A;B;C;D;E;F;ÿÿH;I;J;K;L;M;N;O;P;Q;R;S;
T;U;V;W;X;Y;Z;[;\;];^;_;`;a;b;c;d;ÿÿf;g;h;i;j;k;l;m;n;o;p;q;r;s;t;u;v;w;x;ÿÿz;{;ÿÿ
};~;ÿÿ€;□;ÿÿƒ;„;ÿÿ†;‡;ÿÿ‰;Š;ÿÿŒ;ÿÿŽ;□;ÿÿ‘;’;ÿÿ”;•;ÿÿ—
;˜;ÿÿš;›;ÿÿ□;ž;ÿÿÿÿ¡;¢;£;¤;¥;¦;§;¨;©;ª;«;¬;-;®;¯;°;±;²;³;´;µ;¶;·;¸;¹;º;»;¼;½;¾;ÿÿÀ;Á;
ÿÿÃ;ÿÿÿÿÿÿÇ;È;ÿÿÉ;Ê;ÿÿÌ;Í;ÿÿÐ;Ñ;ÿÿÓ;Ô;ÿÿÖ;ÿÿÿÿÿÿÙ;Û;ÿÿÝ;Þ;ÿÿà;á;ÿÿã;ä
;ÿÿæ;ÿÿÿÿé;ÿÿÿÿÿÿí;î;ÿÿð;ñ;ÿÿó;ÿÿÿÿö;ÿÿø;ÿÿÿÿÿÿÿÿÿÿþ;ÿÿ ‹ aus der ‹eigenen› Perspektive beziehen. Welche Vermittlung ihm auch immer möglich sein wird, er muß sie in seinem eigenen Kopf vollziehen, und die Möglichkeiten hierfür sind beschränkt. Es geht aber nicht bloß um ein intellektuelles Problem. Der externe Standpunkt und die Aussicht unseres Todes erzeugen im Leben tatsächlich einen Verlust des Gleichgewichts. Die meisten von uns überkommt urplötzlich Schwindel bei dem Gedanken an die ungeheuere Unwahrscheinlichkeit ihrer Geburt oder bei der Vorstellung, daß die Welt auch ohne sie munter weitergehen wird. Und viele verspüren einen fortwährenden Sog des Absurden bei den Vorhaben und Ambitionen, die als Motor ihres jeweiligen Lebens fungieren. Diese eher schmerzlichen

Verdrängungserscheinungen der externen Auffassung sind von einer vollen Entfaltung unseres Bewußtseins gar nicht zu trennen.

Machen wir mit dem Problem der Geburt den Anfang — mit der Frage, wie wir zu dem Faktum uns stellen sollen, daß wir überhaupt existieren. Wohl hat es sich als ein weniger beachtetes und weniger populäres Problem erwiesen als das des Todes oder des Sinnes des Lebens, doch eignet ihm eine ähnliche Struktur. Aus einer objektiven Perspektive stoßen mir in bezug auf meine Geburt zweierlei Aspekte auf, die ich nicht so leicht zu absorbieren vermag: ihre extreme Kontingenz und ihre Unwichtigkeit. (Über die Geburt anderer läßt sich das Entsprechende sagen, und falls es sich bei ihnen um Personen handelt, die mir nahestehen, werden sich infolge dieses Umstandes weitgehend die gleichen Schwierigkeiten ergeben.) Wir wollen diese beiden Aspekte nun nacheinander thematisieren und zunächst mit dem Aspekt der Kontingenz beginnen.

Aus der subjektiven Perspektive heraus halten wir unser Sein zunächst einmal für selbstverständlich: Eine der basalsten Gegebenheiten, die es überhaupt gibt, ist unser eigenes Dasein. Doch sobald wir in unserer Kindheit über die Kontingenz unseres eigenen Daseins belehrt werden, und sei es bloß über die simple Tatsache, daß unsere Existenz davon abhängig ist, daß unsere Eltern einander überhaupt begegnet sind, führt dies bereits zu einer Schwächung unserer auf unhinterfragte Weise für gesichert gehaltenen Anwesenheit in der Welt. Wir sind durch einen Zufall da und nicht kraft Notwendigkeit oder gar weil wir ein Anrecht darauf hätten.

Elementare biologische Fakten klären uns darüber auf, wie extrem diese Situation ist. Meine Existenz ist von der Geburt eines bestimmten Organismus abhängig, der notwendig nur aus einem ganz bestimmten Spermium und einer bestimmten Eizelle hervorgegangen sein konnte; diese Keimzellen konnten ihrerseits einzig und allein aus den besonderen Organismen hervorgehen, von denen sie in Wirklichkeit produziert wurden, und so fort. Macht man sich die normale Quantität von Spermien klar, die dabei allenthalben im Spiel sind, so war meine Chance, geboren zu werden, angesichts der Situation, die eine Stunde vor meiner Empfängnis vorherrschte, äußerst gering — ganz zu schweigen vom Zustand des Universums eine Million Jahre vor meiner Entstehung —, es sei denn, man unterstellt, daß alles, was sich in der Welt ereignet, mit Absolutheit festgelegt ist. Das scheint aber nicht der Fall zu sein. Ein gleichsam natürlicher Schein meiner eigenen Notwendigkeit gerät daher in Kollision mit der objektiven Tatsache, daß es radikal zufällig sein muß, ‹wer› ist und wer gewesen ist, und daß insbesondere mein eigenes Sein zu den Dingen gehört, die von allen die am wenigsten notwendigen sind. Nahezu jede mögliche Person wurde nicht geboren und wird nie geboren werden, und es ist purer Zufall, daß ich zu den wenigen Personen gehöre, die es tatsächlich geschafft haben.

Die subjektiven Konsequenzen dieser Information sind überaus komplex, wobei es hier nicht allein um eine Form von Ernüchterung geht. Staunen, Erleichterung und ein gewisses Schaudern stellen sich ebenso ein, wie jene retrospektive Bestürzung, die uns immer dann überkommt, wenn man uns davon unterrichtet, daß die Gefahr vorüber ist und wir es beinahe nicht geschafft hätten. Möglicherweise kommt es zu einem Anflug des Überlebenssyndroms

und zu Schuldgefühlen all jenen gegenüber, deren Geburt niemals stattfinden wird. Doch zugleich verschwindet das Bewußtsein der subjektiven Notwendigkeit nicht vollständig. All diese unbestreitbaren objektiven Fakten über mich selbst führen schließlich zu einem emotionalen Unglauben. Ich mag mir wohl durchaus noch vorstellen, daß ich im Alter von fünf Jahren auch hätte sterben können, doch ist es nicht ganz so leicht, mit vollem Bewußtsein die Tatsache zu fassen, daß sich die Geschichte des Universums auch hätte vollziehen können, ohne daß ich ‹überhaupt› je in Erscheinung getreten wäre. Führe ich mir diesen Gedanken wirklich angemessen vor Augen, so erzeugt er eine Beklommenheit, die deutlich macht, daß meiner Welt ein machtvoller und bisher unbemerkter Halt abhanden gekommen ist.

Mein eigenes Sein überragt alles, was im Mittelpunkt meines präreflexiven Weltbildes stehen kann, denn dieses Leben hier ist nichts Geringeres als der immanente Ursprung meines Verständnisses von allem übrigen und mein Zugang zu ihm. Es ist enervierend, durch dieses Leben selbst zu der Einsicht zu gelangen, daß es keineswegs notwendig, ja, daß es völlig unwesentlich ist — eines der Dinge auf der Welt, die am allerwenigsten »fundamental« genannt werden können. Eine Welt, die ohne mich abliefe, wäre an jedem Punkt ihrer Geschichte wie eine Welt, in der etwas absolut Wesentliches fehlte, eine Welt, die sich urplötzlich aus ihrer Verankerung losgerissen hätte. Ich bin mir sicher, daß auch der Leser bemerken wirst, daß diese klare und unmißverständliche Wahrheit in ihm ein sehr unheimliches Bewußtsein erzeugt, sobald er sich einmal ausreichend auf die Tatsache konzentriert, daß auch er nie hätte geboren werden können — und sich die Möglichkeit seines vollständigen und immerwährenden Nichtvorhandenseins in dieser Welt wirklich vor Augen führt.

Hier ist eine eigentümliche solipsistische Tendenz am Werk, die sich nun kurioserweise nicht an der subjektiven, sondern gerade an der objektiven Perspektive festmacht — ganz wie der Solipsismus von Wittgensteins ‹Logisch-Philosophischer Abhandlung›. Die objektive Perspektive, die alles und jedes ‹sub specie aeterni› einfängt, geht nur allzu leicht dazu über, sich nicht mehr als Komponente eines besonderen Einzelwesens in der Welt, sondern als Bedingung der Möglichkeit der Welt selbst und als Bezugspunkt all dessen zu begreifen, was besteht.

Und tatsächlich: Wenn ich vergessen habe, wer ich bin, kann ich mir ohne die geringsten Probleme vorstellen, daß TN auch nicht hätte existieren können; ich laufe dann jedoch Gefahr, es nur zur Hälfte zu tun und mir ‹meine Welt› so vorzustellen, daß TN in ihr nicht vorkommt — da ich ja sozusagen immer noch das objektive Selbst in Reserve habe. Um mir die Welt aber im Vollsinne ohne mich vorzustellen, muß ich mir auch das objektive Selbst wegdenken, und nun beginnt es allerdings so auszusehen, als wollte ich die Welt selbst in Abzug bringen und nicht bloß etwas innerhalb ihres Umfangs. Es sieht demnach so aus, als bestünde der natürliche Schein, die Welt sei von meiner Weltauffassung eben doch nicht wirklich zu trennen.

Die Anziehungskraft dieses Scheins ist ein Mysterium. Ich weiß nur zu genau, daß die Welt nicht wesentlich meine Welt ist: Es ist keine notwendige Wahrheit, daß ich mich je auf die Welt hätte beziehen können oder daß ich über

sie nachdenken konnte oder kann. Wie das Zimmer, in dem ich mich jetzt aufhalte und das ich als ‹dieses› Zimmer anzusprechen vermag, auch nicht in der spezifischen Beziehung zu mir hätte stehen können, die eine solche Bezugnahme möglich macht — denn ich hätte mich ja ebensogut nie in diesem Zimmer befinden können —, so verhält es sich mit dieser Welt und mit allem, was auf sie zutrifft. Das Faktum, daß ich in dieser Welt sein muß, um zu denken, daß sie mich auch nicht hätte enthalten können, macht diese Möglichkeit nicht unwirklicher. Obgleich einige Aspekte der Weise, auf welche die Welt objektiv beschrieben werden kann, zugleich notwendige und wesentliche Aspekte dieser Welt sind, bin ich als dieser besondere Besitzer der objektiven Weltbeschreibung nicht notwendig und vermag mir die Welt in Abstraktion von meiner eigentümlichen Verbindung mit ihr zu denken.

Doch auch wenn wir in der solipsistischen Voraussetzung deutlich einen Irrtum erkennen, bleibt eine blasse Variante dieser Auffassung an uns haften. Die Welt ist zwar nicht notwendig meine Welt, doch es ist mein Kopf, in dem die objektive Einsicht in meine Kontingenz mit einem Gesamtbild der Welt koexistieren muß, dessen Subjekt unvermeidlich kein anderer ist als ‹ich›. Die Person, deren Kontingenz ich anerkenne, ist das Epizentrum nicht allein der Welt, wie sie sich von hier aus darstellt, sondern meiner gesamten Weltbeschreibung. Nehme ich an, daß diese Person ebensogut auch nicht hätte existieren können, so gehe ich davon aus, daß auch meine Welt nicht hätte bestehen können.

Dies läßt es so aussehen, als hinge die Existenz meiner Welt von etwas innerhalb ihres Umfanges ab. Doch dem ist natürlich nicht so. Das eigentliche Ich ist nicht bloß ein Stück ‹meiner› Welt. Die Person, die ich bin, ist ein kontingenter Teil einer Welt, die nicht lediglich die meine ist. Demnach hängt das Bestehen meiner Welt von mir ab, mein Bestehen hängt von TN ab, und TN hängt von ‹der Welt› ab und ist in ihr nicht notwendigerweise anwesend. Hier zeigt sich ein weiterer Aspekt der Verwunderung darüber, ein besonderes Einzelwesen zu sein: das Dasein meiner Welt hängt von der Geburt dieses Wesens ab, obgleich es zusätzlich als eine der handelnden Personen in ihr auftritt. Es ist mir unheimlich, meine Welt und mich selbst in diesem Sinne als ein Produkt der Natur zu erfassen.

Der zweite Aspekt, der deutlich wird, wenn ich meine Geburt aus der objektiven Perspektive heraus bedenke, ist ihre Unwichtigkeit. Wertfragen wie Wichtigkeit und Unwichtigkeit werden erst im nächsten Abschnitt eingehender thematisiert werden, doch will ich auch hier ein Stück weit auf sie zu sprechen kommen.

Auch wenn wir von der umfassenderen Frage nach dem Wert des Bestands des Menschengeschlechts selbst einmal absehen, scheint es, sobald wir die Welt von einem allgemeinen Standpunkt aus begreifen, ganz gleichgültig zu sein, ‹wen› es gibt. Mein eigenes Dasein oder das Dasein jeder anderen besonderen Person ist völlig überflüssig. Bin ich einmal, so besteht zugegebenermaßen ein Grund, daß ich weiterexistiere, doch gibt es absolut keinen Grund dafür, daß ich überhaupt je ins Dasein gelangt sein sollte: hätte es mich nicht gegeben, so wäre die Welt dadurch nicht schlechter gewesen; mit Sicherheit hätte mich niemand

‹vermißt›! Möglicherweise wäre die Nichtanwesenheit einiger weniger Menschen wie Mozart oder Einstein ein echter Verlust gewesen, doch im allgemeinen gibt es keinen Grund, daß es irgendein bestimmtes Wesen überhaupt geben soll. Jemand könnte sogar noch einen Schritt weiter gehen und davon überzeugt sein, daß es keinen Grund dafür gibt, daß es den Menschen und seine Lebensform überhaupt gegeben haben soll: hätte es ihn nicht gegeben, so wäre es sicherlich nicht nötig gewesen, ihn zu erfinden — es hätte statt seiner jedenfalls ebensogut andere Arten von Wesen geben können. Doch das Problem, mit dem wir es hier zu tun haben, ist von diesem weitergehenden Gedanken unabhängig. Setzen wir ruhig voraus, daß die Welt ein uninteressanterer und weniger wertvoller Ort wäre, wenn es in ihr keine Menschen gäbe. Unsere eingeschränktere Position lehrt dann, daß es objektiv absolut gleichgültig ist, ausgerechnet welche ‹besonderen› Einzelpersonen zur Existenz gelangen.

Diese Reflexion gerät in Kollision mit der Auffassung, die einer naturgemäß aus einer rein immanenten Betrachtungsweise von sich selbst hat. Aus subjektiver Sicht haben wir das Gefühl, daß gerade wir und diejenigen, die wir lieben, hier hergehören — daß unser Recht auf Anwesenheit im Universum durch schlechterdings nichts untergraben werden kann. Was andere auch immer denken mögen, wir gehen jedenfalls zuallerletzt davon aus, daß wir selbst zu einer Weltauffassung gelangen könnten, die unserer eigenen Geburt jeden Wert abspricht. Doch sobald unsere Objektivität sich erweitert, setzt eine Distanzierung ein, und ausgerechnet ‹die› Existenz, aus der alle unsere eigenen Belange, Motive und Rechtfertigungen erwachsen, wird uns zu einem indifferenten Faktum. Jede andere Einzelperson hätte es ebensogut getan wie du und ich. Und da nahezu alles, was jedem einzelnen von uns nicht gleichgültig ist, von einem oder mehreren faktisch existierenden Leben abhängig ist, hat etwas, das nicht egal ist, sein Fundament immer auch in etwas, dessen Bestehen in hohem Maße egal ist.

Die naheliegende Replik darauf lautet natürlich, daß etwas auch dann nicht gleichgültig sein kann, wenn es a priori gleichgültig ist, ob es überhaupt existieren soll, und wenn es gleichgültig gewesen wäre, wenn es nicht existiert hätte: Wie überflüssig seine Anwesenheit in der Welt ursprünglich auch sein mag, sobald es ein Wesen gibt, bringt es seinen eigenen Wert mit sich, und sein Überleben und Wohlergehen werden wichtig.

Diese Antwort hat einiges für sich. Betrachten wir die wirkliche Welt, so haben auch die einzelnen Bäume, die in ihr sind, einen Wert, der durch das Faktum ihrer Ersetzbarkeit oder Überflüssigkeit nicht annulliert wird. Doch reicht dies nicht aus, um den externen und den internen Standpunkt miteinander zu vermitteln. Aus einer externen Perspektive auf das Universum, die von unserem eigenen Ort darin absieht, wäre es noch immer egal, wenn wir nie gewesen wären — und bei dieser Aussage handelt es sich nicht um etwas, das wir aus der Perspektive des konkreten Lebens so einfach akzeptieren können. Dieser Umstand zwingt uns also erneut zu einer Art von »zweitem Gesicht« und führt zu jenem Verlust der Selbstsicherheit, der sich im Kontext unserer Zweifel am Sinn des Lebens dann noch weitaus stärker bemerkbar macht. Es ist überaus leicht, solche Gedanken in Beziehung auf eine andere Person zu hegen, und wenn wir wirklich davon abstrahieren, welche besondere Einzelperson wir sind,

empfinden wir auch nichts Störendes an ihnen. Doch sobald wir sie wieder im eigentlichen Sinne auf uns selbst anwenden, lassen sie sich nicht mehr absorbieren. Weder als objektives Selbst noch als TN vermag ich mir mich selbst als einen zu denken, der absolut unwesentlich ist.

Der Mensch hat eindeutig das Bedürfnis, sein Sein für wichtig zu halten, gleichgültig welche kosmischen Dimensionen seine Weltauffassung annimmt, und er verspürt anläßlich der partiellen Distanzierung, die ihm die Objektivität auferlegt, ein spürbares Unbehagen. Ist sie etwa im einen wie im anderen Fall ein sowohl intellektueller als auch emotionaler Irrtum? Verlangen wir womöglich einfach zu viel und überantworten dem objektiven Standpunkt allzuviel Autorität, wenn wir ihm zubilligen, infolge seines mangelnden unabhängigen Interesses an unserem Bestehen das Urteil zu fällen, wir seien unerheblich? Womöglich ist die Distanzierung des objektiven Selbst leer, da Rechtfertigungen immer im Horizont des eigenen Lebens enden und es uns gar nicht enttäuschen kann, außerhalb dieses Lebens keine zu finden — wenn es denn sinnlos ist, sie dort zu suchen. Vielleicht erbringt die Betrachtung ‹sub specie aeternitatis› am Ende, wie Bernard Williams glaubt, nur eine höchst unzulängliche Auffassung des menschlichen ‹Lebens›, und wir sollten immer nur aus der Mitte der Dinge des Lebens heraus beginnen und enden. Doch wie wäre es andererseits, wenn hier beide Seiten etwas für sich hätten?

2. Der Sinn des Lebens

Denken wir uns aus der Außenperspektive, so fällt es uns tatsächlich schwer, unser eigenes Leben ernst zu nehmen. Dieser Verlust der Selbstgewißheit und der Wunsch, sie nach Möglichkeit wiederzuerlangen, macht das philosophische Problem des Sinnes des Lebens aus.

Ich sollte eigentlich von Anfang an betonen, daß dieses Problem auf bestimmte Menschen sehr viel stärker wirkt als auf andere und daß es auch diejenigen, die für es empfänglich sind, zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger beeindrucken kann. Zweifellos sind hierfür die Umstände und das jeweilige Temperament mitverantwortlich, und doch handelt es sich um ein echtes Problem, das wir nicht unbeachtet lassen dürfen. Unsere Fähigkeit zur Transzendenz setzt uns immer auch der Möglichkeit der Entfremdung aus, und unser Wille, uns aus dieser Lage zu befreien und nach einem höheren und umfassenderen Sinn zu suchen, kann noch größere Absurdität nach sich ziehen. Wir vermögen den objektiven Standpunkt jedoch nicht zu verabschieden, denn er ist und bleibt unser eigener Standpunkt. Unser Streben nach Harmonie mit dem Universum ist Teil unseres Strebens nach Harmonie mit uns selbst.

Meiner subjektiven Perspektive stellen die äußeren Bedingungen, die dafür verantwortlich sind, ob mein Leben sinnvoll ist, sich als etwas schlicht Vorgegebenes dar, als ein Bestandteil des gesamten, bereits geschnürten Bündels. Festgelegt werden sie durch meine individuellen Möglichkeiten zum Guten und zum Bösen, durch mein Glück und mein Leid, Erfolg und Vergeblichkeit, Liebe und Einsamkeit, insgesamt Aspekte meines Menschseins und vor allem des Faktums, daß ich die besondere Person bin, die ich bin, und

unter den besonderen sozialen und historischen Bedingungen lebe, in die ich hineingeboren werde. Aus der Innenperspektive ist es mir gar nicht möglich, eine kohärente Rechtfertigung dafür zu suchen, daß ich nach Maßgabe dieser Bedingungen bemüht bin, ein gutes und sinnvolles Leben zu führen; und wäre eine solche Rechtfertigung nötig, so wäre sie schlechterdings unauffindbar.

Wohl können sich auch rein aus der Innenansicht eines bestimmten Lebens ernste Probleme im Hinblick auf seinen Sinn stellen, doch sollten solche internen Fragen vom strengen und allgemeinen philosophischen Problem des Sinnes des Lebens unterschieden werden, das sich in erster Linie infolge der Bedrohung externer, objektiver Distanzierung einstellt. Ein Leben kann absurd sein oder als absurd empfunden werden, weil es durch und durch von Bagatellen, von irgendeiner neurotischen Obsession oder von der ständigen Notwendigkeit sich dominiert sieht, auf äußere Bedrohungen, Zwänge oder Mächte zu reagieren. Ein Leben, in dem die Möglichkeiten eines Menschen zu Autonomie und Selbstverwirklichung großenteils unrealisiert bleiben und nie gefordert werden, wird dem Betreffenden an Sinn mangeln; wer sich einem solchen Leben gegenübersieht, dem wird es aus rein innerlichen Gründen — und nicht aufgrund seiner objektiven Distanz zu diesem Leben — an jedem nennenswerten Lebenswillen fehlen. Doch all diese Formen von Sinnlosigkeit wären mit der Möglichkeit eines sinnvollen Lebens zu vereinbaren gewesen, wäre der Gang der Dinge ein anderer gewesen.

Das philosophische Problem ist hiervon zu unterscheiden, denn es bedroht das menschliche Leben auch dann, wenn es aus rein subjektiver Sicht bestens verläuft, noch mit objektiver Sinnlosigkeit und, falls dieses Leben immer noch nicht anders kann, als sich wichtig zu nehmen, mit Absurdität. Dieses Problem ist im Grunde das emotionale Pendant zu jenem Bewußtsein der Beliebigkeit, das das objektive Selbst angesichts des Faktums überkommt, ein besonderes Einzelwesen zu sein.

Wir alle finden uns inmitten eines Lebens, dem nachzugehen wir gezwungen sind. Wenn wir auch ein gewisses Maß an Kontrolle über es haben, sind uns die Grundbedingungen für Erfolg und Mißerfolg wie unsere grundlegenden Interessen und Bedürfnisse dennoch schlicht und einfach vorgegeben. Kurz nach unserer Geburt beginnen wir bereits herumzutappen, um nicht abzustürzen, und das Spektrum dessen, was überhaupt erst einen Wert für uns haben kann, ist jederzeit äußerst eingeschränkt. Wir zerbrechen uns den Kopf über einen häßlichen Haarschnitt oder eine miese Rezension, versuchen unser Einkommen, unseren Charakter oder unsere Sensibilität anderen gegenüber zu verbessern, ziehen Kinder auf, hören uns an, was Marcel Reich-Ranicki zu sagen und Edith Piaf zu singen haben, unterhalten uns über Ulrich Wickert, den Ornithorhynchus paradoxus oder den Genscherismus, machen uns Sorgen darüber, ob wir befördert, schwanger oder womöglich impotent werden könnten — kurzum, wir führen ein sehr spezielles Leben im Käfig der Koordinaten des Raumes, der Zeit, der Spezies und des Kulturkreises, dem wir jeweils angehören. Ist dies nicht das Selbstverständlichste auf der Welt?

Dennoch gibt es einen Standpunkt, aus dessen Blickwinkel all dies offenbar völlig gleichgültig ist.

Betrachten wir unsere Anstrengungen wie aus großer Höhe und sehen wir von der Anteilnahme ab, mit der wir dieses Leben führen, weil es das unsere ist — und vielleicht sogar von unserer Identifikation mit der Spezies Mensch —, so verspüren wir höchstens noch eine schwache Sympathie für den armen Bettler, ein läppisches Vergnügen an seinen Siegen oder eine flaue Enttäuschung bei seinen Niederlagen. Gewiß, da diese Person nun einmal ist, hat sie wohl kaum eine andere Möglichkeit, als in Gang zu bleiben, bis sie stirbt, und sich abzustrampeln, um etwas zustande zu bringen, woran jederzeit nur der interne Maßstab ihrer eigenen Lebensform angelegt werden kann. Doch wäre es nicht weitgehend egal, wenn ihre Bemühungen sich als vergeblich herausstellten, und wäre es nicht noch gleichgültiger, wenn es sie gar nicht erst gegeben hätte? Die beiden Standpunkte geraten vielleicht nicht absolut in Kollision miteinander, doch wird der Gegensatz immer sehr extrem bleiben.

So sicher es uns immer möglich ist, diesen Akt der Distanzierung zu vollziehen, stellt sich dann natürlich die Frage, ob nicht gerade ‹er› gleichgültig ist. Was will ich eigentlich dort draußen? Was bezwecke ich damit, mich wie ein Besucher aus dem Weltall zu gebärden und mein Leben wie aus großer Höhe auf eine Weise zu observieren, die in Abzug bringt, daß es mein Leben ist — oder daß ich ein Mensch bin, der eben im Gefüge dieses Kulturkreises west? Wie kann der Umstand, daß mein Leben aus einer solchen Perspektive heraus freilich unerheblich ist, eigentlich für ‹mich› erheblich sein? Ist das Problem des Sinnes des Lebens nicht vielleicht doch nur ein philosophisches Artefakt und damit ein für allemal ein Scheinproblem?

Ich werde auf diesen Einwand zurückkommen, doch zunächst möchte ich mir einen weiteren Selbsteinwand machen: Womöglich hat dieses Problem, obgleich man es nicht einfach als künstlich deklarieren und abweisen kann, eine ganz einfache Lösung. Steht eigentlich wirklich fest, daß die beiden Einstellungen so scharf miteinander in Kollision geraten müssen, wie es den Anschein hat? Schließlich gehen sie auf grundverschiedene Perspektiven zurück. Warum sind also ihre Gehalte nicht einfach auf ebendiese konträren Perspektiven zu relativieren, woraufhin der Konflikt zu einem bloßen Schein würde? Wäre dies die richtige Diagnose, so gäbe mir die Tatsache, daß mein Leben aus der Innenperspektive einen Wert hat, während dasselbe Leben aus der Außenperspektive unerheblich ist, kein schwierigeres Problem zu lösen auf als die Trivialität, daß eine große Maus zugleich ein kleines Tier sein oder ein Gegenstand aus einer Perspektive rund aussehen kann und aus einer anderen oval.

So »logisch möglich« uns diese Vermeidungsstrategie auch erscheinen mag, halte ich sie nicht für eine Lösung unseres Problems, denn leider müssen diese konträren Einstellungen immer in ein und derselben Einzelperson zusammenbestehen, die dieses Leben, dem gegenüber sie sich zugleich engagiert und distanziert, auch konkret führt. Diese Person kann nicht etwa noch einen dritten Standpunkt innehaben, aus dessen Blickwinkel ihr eine doppelte, aber relative Bewertung ihres eigenes Leben möglich wäre. Stünden ihr nur zwei jeweils relativierte Urteilsweisen zur Verfügung, so hätte sie es gar nicht mehr mit echten Einstellungen zu ihrem Leben zu tun — sondern nur noch mit Informationen über die jeweils richtige Einstellung aus zwei möglichen

Perspektiven, wovon keine ihre Eigenperspektive wäre. In Wahrheit nimmt die Person jedoch beide dieser kollidierenden Perspektiven zugleich ein und bezieht ihre Einstellungen aus der einen wie der anderen Quelle.

Vor das eigentliche Problem stellt uns immer der externe Standpunkt, der sich, nachdem das Ich sich erweitert hat, um ihm Rechnung zu tragen, nicht mehr als teilnahmsloser Zuschauer aus allem heraushalten kann. Er kann ja gar nicht umhin, dem übrigen Teil des Ichs zur Hand zu gehen und eben jenes Leben zu führen, zu dem er auf Distanz gegangen ist. Infolgedessen löst auch die Person sich in einem beträchtlichen Maße von allem, was sie tut. Ihr objektives Selbst wird durch das unvermeidliche Engagement der Gesamtperson in eine Lebensführung hineingezogen, deren Verfassung es als kontingent erkennt. Dieses Ich erzeugt dann ein Verlangen nach Rechtfertigung und ist zugleich der beste Garant dafür, daß es nie zu befriedigen sein wird, da jede Rechtfertigungsmöglichkeit immer davon abhängen muß, daß die Person eine Innenperspektive einnimmt.

Nicht wenige Philosophen empfanden die Seele als die Gefangene des Leibes. Für Platon bedeutete dies nicht nur, daß der Leib die Behausung der Seele war, sondern auch, daß die Bedürfnisse des Leibes die Seele kompromittierten, indem sie in sie eindrangen und sie mit ihrer niedereren Komponente, den Begierden nämlich, bedrohten. Ich spreche hier von einem anderen Sachverhalt, der dem eben genannten aber analog ist: von einer durch nichts zu vermeidenden Einmischung des objektiven Selbst in ein kontingentes, besonderes Leben, einer Beteiligung an diesem Leben, die nicht Verderbtheit zur Folge hat, sondern vielmehr Absurdität. Es sind nicht so sehr die animalischen Aspekte des Lebens, die das Absurde erzeugen, denn ein instinktiver Überlebenswille unterliegt nicht notwendigerweise einem Werturteil. Das eigentliche Problem stellt sich erst mit jenen höheren menschlichen Interessen, die Sinn zu stiften vorgeben und ohne die ein Leben gar kein menschliches wäre. Es verschärft sich dann geradezu noch durch das gleichermaßen menschliche Engagement, das ein jeder von uns in sein eigenes Leben und seine je eigenen Vorhaben investiert.

Hier drängt eine einfache und schnelle Lösung des Problems sich auf. Vielleicht vermögen wir dem Absurden zu entgehen, indem wir uns ausschließlich um die Grundbedürfnisse aller kümmern. Es gibt schließlich so viel Elend auf der Welt, und viele von uns könnten mit Leichtigkeit ihr ganzes Leben mit dem Bemühen ausfüllen, diesen Übeln ein Ende zu setzen — Hunger, Krankheiten, Folter und dergleichen von der Erde zu verbannen.

Diese Ziele scheinen dem Leben tatsächlich einen Sinn zu geben, einen Sinn, der offenbar nicht mehr so leicht skeptischen Zweifeln ausgesetzt ist. Und dennoch: so billig und vielleicht auch zwingend diese Ziele sein mögen, sind sie nicht geeignet, das Problem aus der Welt zu schaffen. Einer kann durchaus zugeben, daß er, wenn er schon in einer Welt lebt, die so schlecht ist wie die unsere, wenigstens einen Vorteil darin sehen kann, daß sie ihm zu vielen Handlungen Gelegenheit gibt, deren Sinn nicht mehr in Zweifel gezogen werden kann. Doch wie könnte der eigentliche Wert des menschlichen Lebens darin liegen, Übel zu beseitigen? Elend, Mangel und Ungerechtigkeit halten den

Menschen davon ab, all die positiven Ziele zu verfolgen, deren Setzung das Leben ermöglichen sollte. Wären diese positiven Ziele insgesamt wertlos und im Grunde nur die Abschaffung des Elends dasjenige, was nicht indifferent wäre, so wäre gerade dieser Umstand schlechterdings absurd. Gleiches könnte über die Vorstellung gesagt werden, daß nur ein Leben, das damit ausgefüllt würde, anderen zu helfen, allererst einen Sinn haben könnte. Wenn niemandes Leben immer schon an sich selbst einen Sinn haben kann, wie kann es dann infolge einer Beschäftigung mit dem sinnlosen Leben anderer einen Sinn erhalten?

Nein, auch wenn man das Problem des Sinnes des Lebens hinausschieben könnte, bis alles Elend von der Erde verschwunden wäre, würde dieses Problem sich damit nicht für immer erledigt haben. Die meisten von uns sehen sich jedenfalls in ihrem eigenen Leben spürbar mit ihm konfrontiert. Einige haben ein sehr viel größeres Ego als andere, und auch ohne die Zuhilfenahme von Philosophie ist ihre alles beherrschende Obsession als absurd erkennbar, sich vorwiegend nur um den eigenen Rang oder den eigenen Erfolg zu sorgen. Und dennoch sieht ein jeder sein Leben und seine eigenen Interessen als wichtig an, der nicht irgendeinem Verwandlungsmysterium sich unterzogen hat oder dem es nicht hoffnungslos an Selbstachtung gebricht — und zwar als wichtig nicht bloß für ihn.

Aus der Außenperspektive neigen wir tatsächlich dazu, im überwiegenden Teil unseres Tuns etwas zu erkennen, das nur von relativer Wichtigkeit sein kann. Sobald einer ihm von außen zuschaut, mutet ihm das menschliche Spektakel, das sich allenthalben abspielt, ein wenig wie Altherren-Tennis an: die Aufgeregtheit der Kombattanten mag vielleicht verständlich sein, doch vermag er eigentlich nicht Anteil zu nehmen. Und doch ‹ist› er immer auch einer der Beteiligten und daher auf eine Weise unmittelbar im Spiel, die das Eingeständnis einer solchen Relativität gar nicht zulassen kann. Überlegt er sich konkret, ob er eine bestimmte Laufbahn einschlagen, heiraten oder Kinder haben soll, oder fragt er sich auch nur, ob er eine Diät machen, ein bestimmtes Buch rezensieren oder irgendein Auto kaufen sollte, so wird die Außenperspektive suspendiert und er steht ganz unmittelbar vor der Frage: aus der Innenansicht seines gewohnten Lebens heraus. Die distanzierte externe Denkweise ist demnach dazu verdammt, gleichsam im Schlepptau mitzureisen und den unbedingt drängenden Sorgen sich anzupassen, die sie nicht zu internalisieren vermag. Zu gleicher Zeit ist man versucht, sich gegen diese Distanzierung dadurch zu wehren, daß man sein Bewußtsein objektiver Wichtigkeit in diesem Leben aufbläht und die eigene Bedeutung entweder überschätzt oder den eigenen Handlungen eine größere Wichtigkeit beimißt, als ihnen wirklich zukommt.

Es geht hier um dasselbe Phänomen, das wir bereits in anderen Zusammenhängen — etwa in der Erkenntnistheorie — kennengelernt haben: die Innenperspektive sperrt sich gegen die Reduktion auf jede subjektive Interpretation ihrer kognitiven Gehalte, die ihr die Außenperspektive aufzuzwingen sucht. Nun aber gerät der objektive Standpunkt dadurch mit sich selbst in Konflikt. Denn obgleich ich mein Leben objektiv für unerheblich halte, sehe ich mich außerstande, mich von dem Umstand freizumachen, daß ich mich ohne Reserve um dieses Leben sorge — um meine Vorhaben und Ambitionen,

mein Verlangen nach Erfolg, Anerkennung, Verständnis und so weiter. Und ein Resultat dieses Nebeneinanders ist das Bewußtsein der Absurdität.

Es handelt sich dabei ebensowenig um ein durch irgendeinen philosophischen Fehltritt erzeugtes künstliches Problem wie im Falle des erkenntnistheoretischen Skeptizismus. Wie wir dem Skeptizismus nicht dadurch ausweichen können, daß wir die Ansprüche unserer Überzeugungen hinsichtlich der Welt zu leugnen beginnen und ihnen eine Interpretation angedeihen lassen, die sie zur Gänze auf einen subjektiven oder persönlichen Standpunkt relativiert, so vermögen wir uns den Konsequenzen objektiver Distanznahme nicht zu entziehen, indem wir den objektiven Anspruch unserer vordringlichsten Lebensziele einfach abstreiten. Wir würden unsere Lage damit nur verfälschen. Das philosophische Problem des Sinnes des Lebens ist in Wahrheit eine Spielart des Skeptizismus: ein Skeptizismus nämlich auf der Motivationsebene. Wir können Ziele, die wir ohne Reserve ernst nehmen, ebensowenig willkürlich aufgeben, wie wir skeptische Argumente mit der Preisgabe unserer Überzeugungen hinsichtlich der Welt beantworten können — für wie persuasiv wir diese Argumente auch halten mögen: so lautete David Humes berühmte Überlegung. Ich glaube aber, daß wir den beiden Problemen ebensowenig dadurch ausweichen können, daß wir uns schlicht weigern, den Schritt aus uns heraus zu tun, der das gewohnte Verständnis allererst in Frage stellt.

Man könnte mehrere Auswege aus dieser Sackgasse probieren, und wenn ich auch zu würdigen vermag, daß diese Strategien uns auf die eine oder andere Weise so verändern könnten, daß wir mit diesem Konflikt besser zu leben vermögen, bin ich davon überzeugt, daß es aus der gegenwärtigen Verlegenheit keinen echten Ausweg geben kann. Es lohnt sich aber dennoch, sich die Frage vorzulegen, was denn wohl der Fall zu sein hätte, wollte man den Konflikt vollständig ausräumen. Ich möchte zunächst zwei Vorschläge diskutieren, die sich dem Problem stellen, und schließlich einen dritten, der sich anschickt, es aufzulösen.

Der erste Lösungsvorschlag ist der drakonischste von allen: Wir sollen den Ansprüchen der subjektiven Auffassung zu entkommen suchen, uns aus allen Besonderheiten des individuellen menschlichen Lebens soweit wie möglich zurückziehen, unseren diesseitigen Kontakt mit der Welt nach Möglichkeit reduzieren und uns auf das Allgemeine konzentrieren. Kontemplation, Meditation, der Rückzug von den Bedürfnissen des Körpers und der Gesellschaft, die Aufgabe ausschließlich persönlicher Bindungen und weltlicher Vorhaben — all dies bietet dem objektiven Standpunkt weniger Angriffspunkte, sich zu distanzieren, denn es gibt ihm weniger von dem Stoff, den er als fruchtlos und vergeblich begreifen kann. Vermutlich ist es diese Lösung, die uns von bestimmten Traditionen nahegelegt wird, obgleich ich nicht genug über sie weiß, um sicher sein zu können, daß es sich hierbei nicht bloß um eine Karikatur handelt: die Offenbarungen eines überpersönlichen Blickwinkels, der Vorrang hat vor dem Blick von hier aus, sollen eine Preisgabe des Selbst im persönlichen Sinne zur Voraussetzung haben. Und offensichtlich sehen einige Menschen sich sogar dazu in der Lage, ihr Ego auf derlei Weise zum Verschwinden zu bringen und ihrem persönlichen Leben nur noch die Funktion eines Vehikels des transzendenten Ich zukommen zu lassen und nicht mehr die eines Zweckes an

sich selbst.1 Ich kann zwar nicht aus eigener Erfahrung sprechen, doch erscheint mir dies als ein viel zu hoher Preis für spirituelle Harmonie. Die Amputation eines so erheblichen Teils des eigenen Selbst um einer unzweideutigen Affirmation des übrigen Teiles willen scheint mir eine Verschwendung des eigenen Bewußtseins zu sein. Ich persönlich zöge es vor, irgendein im Besonderen aufgehendes, absurdes Leben zu führen als ein nahtloses tranzendentes Leben, das ins Universelle sich versenkte. Möglicherweise werden einige Köpfe, die beides versucht haben, auf diese Präferenz mit unergründlichem Gelächter reagieren. Sie ist getragen von der Überzeugung, daß die Absurdität des menschlichen Lebens nicht schlimm genug ist und daher unseren Anstrengungen, ihr zu entkommen, gewisse Grenzen gesetzt sein sollten — ganz abgesehen davon, daß viele dieser Heilmittel noch weit absurder sein können als die ursprüngliche Krankheit.

Die zweite Lösungsmöglichkeit ist der ersten entgegengesetzt: Die objektive Unerheblichkeit des eigenen Lebens wird auf eine Weise geleugnet, die eine volle Anteilnahme aus der objektiven Perspektive heraus legitimieren soll. Obgleich diese Reaktion auf die Distanznahme der Objektivität einiges für sich hat, reicht aber die Wahrheit, die sie enthält, niemals aus, um den Konflikt ein für allemal aufzulösen.

Eine unpersönliche Perspektive führt, wie ich im Wertekapitel dargetan habe, nicht mit Notwendigkeit zum Nihilismus. Vielleicht stattet sie einen Menschen nicht mit ‹unabhängigen› Gründen dafür aus, sich für seine persönlichen Belange zu engagieren, doch vieles von dem, was in der Welt Wert und Sinn hat, läßt sich ja nur aus der immanenten Perspektive einer besonderen Lebensform heraus unmittelbar verstehen, und der objektive Standpunkt vermag diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen. Das Faktum, daß der Witz einer Tätigkeit aus einer ausschließlich objektiven Perspektive heraus gar nicht verstanden werden kann, läßt ebensowenig den Schluß zu, sie müsse daher objektiv sinnlos sein, wie uns die Tatsache, daß einer von Geburt an tauben Person der Wert der Musik nicht unmittelbar verständlich sein kann, den Schluß erlaubt, eine solche Person müsse daher jegliche Musik für wertlos erachten. Die Anerkennung ihres Wertes wird für eine solche Person vielmehr gezwungenermaßen von anderen abhängen. Der objektive Standpunkt ist aber durchaus in der Lage, diese Autorität besonderer Perspektiven bei Wertfragen ebenso einzuräumen wie bei bestimmten Tatsachenfragen — solchen nämlich, die notwendig an eine Perspektive gebundene Fakten betreffen —, was die Anerkennung von Werten einschließt, die gewisse Dinge nur für ganz besondere Wesen haben werden, bei denen es sich auch um uns selbst handeln kann. Man könnte sagen, daß die objektive Perspektive sich absolute Werte mit den Mitteln der Evidenzen erschließt, die den jeweils spezifischen Perspektiven zur Verfügung stehen, unsere Eigenperspektive nicht ausgenommen. Obgleich es also keinen rein extern erkennbaren Grund für das Bestehen irgendeiner individuellen Lebensform gibt, auch nicht unserer eigenen, lassen sich zumindest einige der positiven und negativen Werte, die mit Bezug auf sie bestimmbar sind, auch aus der Außenperspektive einräumen. An einem Altherren-Doppel teilnehmen, Pfannkuchen backen, sich die Nägel lackieren, all das sind durchaus gute Tätigkeiten. Ihr Wert hebt sich nicht notwendigerweise hinweg, weil es eine rein externe Rechtfertigung für sie nicht geben kann.

Das reicht aber nicht aus, um die beiden Standpunkte miteinander in Einklang zu bringen, denn es rechtfertigt weder ein spezifisch objektives Interesse an dem besonderen Leben, das zufälligerweise mein eigenes ist, noch an der allgemeinen menschlichen Lebensform, für die mein Leben ein Beispiel ist. Beide sind mir übergeben worden und beanspruchen meine volle Aufmerksamkeit. Doch die externe Perspektive muß eine Vielzahl ganz verschiedenartiger wirklicher und möglicher subjektiver Werte anerkennen. Die innerhalb meines Lebens sich ergebenden Werte mögen wohl ihre Sympathie hervorrufen, aber Sympathie ist keineswegs mit Teilnahme der Objektivität gleichzusetzen. Mein eigenes Leben ist nur eines unter zahllosen anderen Leben inmitten einer Zivilisation, die ebensowenig einmalig ist, und meine Hingabe an dieses eine Leben steht in keiner begründeten Proportion zu dem Rang, den ich ihm vernünftigerweise aus der Außenperspektive zuschreiben kann.

In objektiver Einstellung kann ich diesem Leben keine größere Wichtigkeit beimessen, als ihm im Rahmen einer globalen Sicht wirklich zukommt, die allen möglichen Lebensformen und ihrem jeweiligen Wert dasselbe paritätische Recht einräumt. Es ist zwar richtig, daß unter all diesen Leben mein eigenes dasjenige ist, dem ich mich am besten zu widmen in der Lage bin, und man könnte daher sagen, das traditionelle Prinzip der Arbeitsteilung rechtfertige meine Konzentration auf dieses Leben — wie anderswo auch — schlicht als die beste Möglichkeit, meinen eigenen Beitrag zum kosmischen Totalisator zu erbringen. Dieses Argument hat einiges für sich, doch darf man es dennoch nicht überschätzen, denn es würde uns nicht wirklich darin rechtfertigen, uns aus einer objektiven Perspektive ausschließlich für unsere persönlichen Ziele einzusetzen, und das Engagement, das davon legitimiert wird, wäre nur stillschweigend geduldet von der objektiven Sorge um das Ganze, dem wir als seine Bestandteile zugehörig wären. Es handelt sich bestenfalls um ein Verfahren, eine partielle Vermittlung von Innenperspektive und Außenperspektive sich abzuringen: Einer versucht zu vermeiden, seiner Person eine Wichtigkeit zuzuschreiben, die ihren objektiven Wert auf groteske Weise übertreibt, doch kann er nicht darauf hoffen, den Abstand je restlos überbrücken zu können. Während solche Anerkennung eines internen objektiven Wertes eines menschlichen Lebens den Konflikt der beiden Standpunkte also vielleicht abschwächt, vermag sie ihn nicht vollständig auszuräumen.

Die dritte Lösungsmöglichkeit, die ich zur Sprache bringen möchte, kann man als ein Argument dafür lesen, das Problem sei ein Scheinproblem. Es wird eingewandt, daß einer, sobald er sich mit dem objektiven Selbst identifiziert und seine Distanzierung als irritierend empfindet, schlicht vergessen hat, wer er ist. Eine Sicht des eigenen Seins von so weit außerhalb, daß die Frage sich stellen kann, warum es nicht gleichgültig ist, hat doch etwas Gestörtes an sich: Wären wir tatsächlich selbständige Seelen und würden nun durch unsere Verkörperung in irgendeiner besonderen Kreatur, deren Lebensform wir bisher nur von außerhalb beobachten konnten, in die Welt geworfen, dann sähe freilich alles anders aus. Wir könnten dann sehr wohl so etwas wie die Bedrohung einer unmittelbar bevorstehenden Gefangenschaft empfinden. Doch in der Wirklichkeit liegen die Dinge ja anders. Wir sind in erster Linie — und zwar mit Notwendigkeit — individuelle menschliche Wesen. Unsere Objektivität ist und bleibt die Folge unseres Menschseins und erlaubt es uns daher nimmermehr, aus

ihm auszubrechen. Sie hat folglich unserer Humanität zu dienen, und in dem Maße, in dem sie dies nicht zu leisten vermag, dürfen wir uns ihrer entledigen.

Hierdurch sollen wir also dazu bewegt werden, uns der externen Forderung zu widersetzen, die das Problem ins Leben ruft. Nun haben wir es hier wohl mit einer natürlichen und in vieler Hinsicht attraktiven Reaktion zu tun, doch als letztgültiges Argument muß sie untauglich sein, denn unsere Objektivität begnügt sich nicht damit, Sklavin irgendeiner persönlichen Perspektive und ihrer Werte zu bleiben. Sie führt, ganz im Gegenteil, ein Eigenleben und bildet ein Verlangen nach Überschreitung aus, das durch keine mögliche Reaktion auf die Aufforderung, wieder unsere eigentliche Identität anzunehmen, je beruhigt zu werden vermag. Dies zeigt sich nicht nur an der permanenten Unzufriedenheit mit dem persönlichen Leben, die das Bewußtsein der Absurdität ausmacht, sondern auch an den Postulaten objektiver Rechtfertigung selbst, die wir ja zumindest manchmal, etwa durch den Entwurf einer Moral, tatsächlich befriedigen ‹können›. Der externe Standpunkt erfüllt bei der menschlichen Motivation eine ebenso wesentliche positive Funktion wie eine negative, und diese beiden Rollen sind voneinander gar nicht zu trennen. Sie sind wesentlich auf die Selbständigkeit der externen Perspektive angewiesen und auf den Druck, den die Notwendigkeit ihrer Integration in unser subjektives Leben auf uns ausübt. Das Bewußtsein der Absurdität nimmt lediglich die Grenzen wahr, an die unsere Anstrengungen stoßen müssen, wenn wir auf der tranzendentalen Leiter weiter hinaufsteigen, als uns unsere menschliche Individualität — und sei es mit den Mitteln einer dramatischen Selbstkorrektur — zu folgen vermag. Das objektive Selbst ist eine lebenswichtige Komponente unserer eigenen Natur. Wollten wir diese ‹quasi›unabhängige Wirkungsweise der Objektivität ignorieren, würden wir dadurch nicht weniger von uns selbst abgeschnitten, als wenn wir unsere Individualität als Subjekt aufzugeben suchten. Ein Entkommen aus der Situation der Entfremdung oder des Konflikts der einen oder der anderen Art kann es schlechterdings nicht geben.

Kurz, eine glaubhafte Auflösung dieses inneren Konflikts ist meines Erachtens schlicht unmöglich. Dennoch sehen wir uns tatsächlich motiviert, ihn abzuschwächen, und es gibt Möglichkeiten, auch ohne drastische Maßnahmen eine gewisse Harmonie der beiden Standpunkte zu befördern. Unsere Einstellung zum eigenen Leben wird unvermeidlich von dem Faktum dominiert, daß es das unsere ist, doch sollte diese Dominanz eben nicht so vollständig sein, daß der objektive Standpunkt die von diesem Leben definierten Werte als endgültig betrachtet. Obgleich unsere objektive Rationalität sich naturgemäß von den subjektiven Leidenschaften in Dienst nehmen läßt, ist sie in der Lage, wie sympathetisch auch immer an der Erkenntnis festzuhalten, daß es dabei um die Leidenschaften eines besonderen Einzelwesens geht, die ihre ganze Wichtigkeit diesem entscheidenden Faktum verdanken. Nun differenziert also die Objektivität selbst sich in einen Zuschauer und einen Akteur. Wohl widmet sie sich den Interessen und Anliegen einer Person — auch jenen ihrer Ambitionen, die zu den Interessen anderer in Konkurrenz treten müssen —, doch erkennt sie zugleich, daß diese Person nicht erheblicher ist als irgendeine andere — ja, daß noch nicht einmal die menschliche Lebensform an sich als die Verkörperung jeglichen Wertes schlechthin angesehen werden darf.

Eine der uns zu Gebote stehenden Strategien der Vermittlung der beiden Einstellungen miteinander ist die Moral, denn sie sucht nach einer Lebensform für das Individuum, welche die Gleichwertigkeit anderer Individuen bejaht und damit auch aus der Außenperspektive akzeptiert werden kann. Die Moral ist eine Möglichkeit, unsere auf Distanz gegangene Objektivität wieder zur Teilnahme zu veranlassen. Sie erlaubt eine objektive Affirmation subjektiver Werte in dem Maße, in dem diese mit den entsprechenden Ansprüchen anderer zu vereinbaren ist. Sie wird sich unterschiedlich manifestieren, und einige der Gestalten, die sie annehmen kann, sind oben von mir zur Sprache gebracht worden. Jede von ihnen bezieht in unterschiedlichem Maße eine Position, die weit genug außerhalb unseres eigenen Lebens situiert ist, um die Wichtigkeit des Unterschiedes zu verringern, der zwischen uns und anderen liegt, die sich jedoch nicht so weit hinausbegibt, daß alle menschlichen Werte in einem gigantischen nihilistischen Blackout im Dunkel verschwinden.

Vermittlung leistet jedoch noch mehr. Der allerallgemeinste Effekt der objektiven Einstellung sollte zweitens Bescheidung sein: ein Stil deines Denkens der berücksichtigt, daß du nicht wichtiger bist als du bist, und daß die Tatsache, daß dir etwas wichtig ist oder daß es gut oder schlecht wäre, wenn dir etwas Bestimmtes widerführe, ein Faktum von rein lokaler Bedeutung ist. Solche Bescheidung könnte unvereinbar erscheinen mit uneingeschränkter Versenkung ins Leben und in die Freuden und Werte, die dieses Leben ermöglicht. Sie könnte nach lähmender Befangenheit klingen oder nach Selbstverleugnung und Askese. Dem muß aber nicht so sein.

Bescheidung erschafft ja nicht unsere Unsicherheit, sondern verleiht ihr nur einen positiven Gehalt. Das Problem wurde durch unsere Fähigkeit zu einer externen Auffassungsweise unserer selbst erzeugt: wir können es also gar nicht loswerden und haben nach irgendeiner Einstellung zu suchen, die ihm Rechnung trägt. Bescheidung ist die Mitte zwischen nihilistischer Distanzierung und blindem Eigendünkel. Zwar bedarf es nicht jedesmal, wenn man einen Hamburger ißt, der Reflexion auf die kosmische Beliebigkeit des guten Geschmacks, Bescheidung sucht aber die allgegenwärtigen Exzesse von Neid, Eitelkeit, Selbstüberschätzung, Konkurrenzdenken und vor allem auch Stolz zu meiden, und zwar ohne die Laster des Nationalstolzes und des Stolzes auf die eigene Kultur oder auf die Errungenschaften der Spezies Mensch im geringsten auszunehmen. Das »Menschengeschlecht« neigt sehr dazu, sich trotz seinem beträchtlichen Strafregister für großartig zu halten. Es ist indessen möglich, ein erfülltes Leben, so wie es uns geschenkt worden ist, auch zu leben, ohne es hoffnungslos überzubewerten. Wir vermögen sogar der Neigung zu widerstehen, die historische Gegenwart — sowohl positiv als auch negativ — überzubewerten: was im gegenwärtigen Augenblick in der Welt vorgeht, ist nicht schon aus eben diesem Grunde besonders erheblich. Die Gegenwart ist dort, wo wir sind, und wir vermögen sie aus einer rein zeitlosen Perspektive gar nicht wahrzunehmen. Doch manchmal können wir sie auch dann vergessen, wenn sie uns nicht vergessen wird.

Und schließlich sind wir zu einer Einstellung fähig, die gegen jede Entgegensetzung transzendenter Universalität und engstirniger Egozentrik sich sperrt: die Einstellung einer selbstlosen Achtung vor dem Besonderen2. Sehr

deutlich wird diese Haltung in der ästhetischen Erfahrung, doch sie kann sich auf alle möglichen Dinge richten, auch auf Aspekte des eigenen Lebens. Wir sind in der Lage, selbst etwas so Geringes wie eine Ketchupflasche einfach nur intensiv zu betrachten, und die Frage, welchen Wert sie aus den beiden möglichen Perspektiven hat, kann dann verschwinden. Das Besondere ist zu einer Vollständigkeit fähig, die zu nichts mehr in Konkurrenz tritt und die allen Aspekten des Selbst durchsichtig ist. Dies erklärt auch, warum das Erleben großer Schönheit geeignet ist, das Selbst mit sich zu vermitteln: der Gegenstand eines solchen Erlebnisses nimmt uns auf eine Weise spontan und vollständig für sich ein, die alle Unterschiede zwischen den Perspektiven irrelevant werden läßt.

Es läßt sich nur schwer sagen, ob einer den Dingen des Alltags gegenüber eine solche Einstellung durchhalten könnte. Sie verlangt eine Unmittelbarkeit der Empfindung und Aufmerksamkeit, die sich nicht gut mit den komplexen und zukunftsorientierten Zielen eines zivilisierten Wesens verträgt. Vielleicht bedürfte sie einer so drastischen Veränderung unseres gesamten Handelns, daß die Frage sich aufwerfen würde, ob eine solche Vereinfachung denn der Mühe wert war.

Unangesehen dessen sind die Möglichkeiten äußerst beschränkt, die den meisten von uns wirklich offenstehen. Einige Menschen sind wohl tatsächlich sehr vergeistigt, doch wenn uns diese Haltung nicht auf natürliche Weise zufällt, wird das Streben nach ihr mit großer Wahrscheinlichkeit zu Unaufrichtigkeit und Selbstverstellung führen. Den meisten von uns sind gerade solche Formen persönlichen Erfolgs wichtig, die wir aus einer überpersönlichen Perspektive heraus als sehr viel gleichgültiger begreifen, als wir sie unweigerlich aus der Innenperspektive unseres Lebens bewerten. Ein natürliches Eigeninteresse samt unserer Fähigkeit, die Maßlosigkeit dieses Interesses zu erkennen, läßt uns endgültig absurd werden — wenn wir uns auch ein gewisses Maß an Vermittlung des Subjektiven und des Objektiven abringen können, indem wir die beiden Standpunkte einander annähern. Die Kluft zwischen ihnen bleibt einfach zu groß, um von einem Wesen, das in einem unrestringierten Sinne Mensch ist, lückenlos geschlossen werden zu können.

Das Absurde gehört demnach zum menschlichen Leben hinzu. Man kann dies, wie ich meine, im Grunde nicht wirklich bedauern, denn es bleibt eine Folge unseres Daseins als Einzelwesen mit der Fähigkeit zur Objektivität. Es hat Philosophen gegeben, die mit Platon die Gefangenschaft des höheren Selbst in der Besonderheit eines menschlichen Lebens beklagt haben; und es hat Philosophen gegeben, die mit Nietzsche die Rolle des objektiven Standpunkts herabzusetzen suchten. Ich für mein Teil glaube, daß jede allzu radikale Beschränkung des Einflusses und der Bedeutung des einen wie des anderen Aspekts unser eigenes Selbst schmälern würde und daher kein vernünftiges Ziel sein kann. Wir sind dazu imstande, nicht nur unsere Leidenschaften, sondern auch unseren objektiven Intellekt so wirkungsvoll und nachhaltig zu unterdrücken, daß dieser Bürgerkrieg im Selbst tatsächlich ein verarmtes menschliches Leben nach sich zieht. Wir sollten es daher allemal vorziehen, zugleich engagiert und distanziert — und damit absurd — zu sein; denn erst ein solches Leben wäre das Gegenteil von Selbstverleugnung und das Ergebnis eines uneingeschränkten Bewußtseins.

3. Der Tod

Unser Wunsch, am Leben zu bleiben ist eines der stärksten Motive, zu denen wir fähig sind, und er ist wesentlich ein Wunsch, der sich in der ersten Person ausdrückt: Wollen wir ‹selbst› weiterleben, so wollen wir nicht bloß, irgendein intersubjektiv identifizierbares menschliches Wesen einer bestimmten Art möge überleben, obgleich die Erfüllung unseres Wunsches natürlich immer das Überleben eines solchen Wesens voraussetzt und daher mit jener Form objektiver Indifferenz in Dissonanz gerät, der es gleichgültig ist, ‹wer› überlebt. Deine Beziehung zu deinem eigenen Tod ist eine ganz besondere und in ihrer Art einmalige Einstellung, in welcher der subjektive Standpunkt nun endgültig Dominanz gegenüber dem objektiven erhält. Aus demselben Grunde erweist die interne Perspektive sich stellvertretend auch für deine Einstellung zum Tod anderer als dominierend, wenn es sich bei ihnen um Wesen handelt, die dir so nahestehen, daß du die Welt bereits mit ihren Augen sehen kannst.

Manche Menschen glauben an ein Leben nach dem Tode. Ich gehöre nicht zu ihnen. Meine Überlegungen werden vielmehr von der Voraussetzung ausgehen, daß der Tod an sich selbst nichts ist — und unwiderruflich. Ich glaube, daß sich nur wenig über seinen positiven Wert sagen läßt: er ist ein ungeheuerer Fluch, und wenn einer tatsächlich einmal sterben muß, vermag sein Tod ihm nur dadurch annehmbar zu werden, daß er sicher ist, durch ihn ein noch größeres Übel verhindern zu können. Sonst würde ich es, vor die Wahl gestellt, ob ich lieber noch eine Woche leben oder in fünf Minuten tot sein würde, immer vorziehen, noch eine Woche länger zu leben. Durch eine Art induktiven mathematischen Räsonierens schließe ich daher, daß ich gern für immer leben würde.

Vielleicht werde ich meines Lebens eines Tages überdrüssig sein, doch gegenwärtig kann ich mir dies nicht vorstellen und daher auch nicht all die gebildeten und ansonsten völlig vernünftigen Leute verstehen, die aufrichtig behaupten, in ihrer Sterblichkeit kein Unglück zu sehen.3 Auch metaphysische Tröstungen wie die Derek Parfits (der sich darüber im klaren ist, daß seine Auffassungen sich mit dem Buddhismus berühren) vermag ich nicht anzunehmen. Er gibt vor, durch die von ihm propagierte Aufhebung der Grenzen zwischen sich und den anderen, durch die Lockerung der metaphysischen Bande, die sein jetziges mit seinem künftigen Selbst verknüpfen, nun auch weniger über die Aussicht seines eigenen Todes bedrückt zu sein, und manches mehr. Sein Tod wird nicht die Auslöschung eines einmaligen zugrundeliegenden Selbst sein, sondern das Ende einer bestimmen Sequenz miteinander verknüpfter Aktivitäten und Erlebnisse: EA»Statt zu sagen, ›Ich werde einmal tot sein‹, sollte ich eher sagen, ›In irgendeiner Zukunft werden keine Erlebnisse mehr sein, die eine ganz spezifische Beziehung zu diesen gegenwärtigen Erlebnissen haben‹. Da mich diese Beschreibung daran erinnert, was sich wirklich abspielt, läßt sie auch das Faktum selbst für mich weniger deprimierend werden.«4EE Wie ich bereits im Kapitel über das psychophysische Problem dargelegt habe, kann ich mich dem metaphysischen Revisionismus nicht anschließen, der hierin zum Ausdruck kommt, doch ich bin mir noch nicht einmal sicher, daß ich seine Folgerung weniger deprimierend

fände, wenn ich die Prämissen akzeptieren könnte. In Wirklichkeit empfinde ich natürlich Parfits Bild vom ‹Überleben› als deprimierend — freilich immer im Unterschied zu dem, wofür ‹ich› unser Überleben halte. Im Kontrast zu Parfitschem Überleben könnte man einen Parfitschen Tod sogar für weniger deprimierend halten, was jedoch ebensogut auf die Mängel des ersteren wie auf die Vorteile des letzteren zurückzuführen sein dürfte5.

An dieser Stelle werde ich mich aber nicht auf die Frage konzentrieren, warum der Tod ein Übel ist. Das Leben kann wunderbar sein, und auch dann, wenn es nicht gut ist, ist der Tod normalerweise weitaus schlechter. Raubt er seinem Opfer sogar jede Möglichkeit, in der Zukunft mehr Gutes als Schlechtes zu erleben, dann ist er mit Sicherheit ein Verlust, gleichgültig wie lange das Opfer bei seinem Eintreten bereits gelebt hat. In Wahrheit ist der Tod, wie Richard Wollheim bemerkt6, selbst dann ein Verlust, wenn das Leben nicht mehr lebenswert ist. Ich möchte gegenwärtig etwas über die Bedeutung der Aussicht auf unseren eigenen Tod sagen und über die Möglichkeit, die Innenansicht und die Außenansicht dieses Todes miteinander zu vermitteln. Sicherlich kann ich mir bestenfalls eine phänomenologische Erklärung erhoffen, von der ich darüber hinaus noch hoffen muß, daß sie nicht einfach nur idiosynkratisch ist. Wie die Kontingenz unserer Geburt, so ist auch die Unvermeidlichkeit unseres Todes, wie leicht sie sich in objektiver Einstellung auch fassen läßt, aus der Innenperspektive nur sehr schwer zu begreifen. Jedermann stirbt; ich bin jemand; also werde ich sterben. Doch geht es hier eben nicht nur darum, daß TN bei einem Flugzeugunglück umkommen oder bei einem Raubüberfall getötet werden wird oder daß er einem Schlaganfall oder einem Herzinfarkt erliegt, daß seine Garderobe zur Heilsarmee und seine Bücher in die Bibliothek gelangen, daß einiges Brauchbare seines Körpers zur Organbank und der Rest ins Krematorium kommt. Zu all diesen mundanen objektiven Vorgängen kommt noch hinzu, daß eben meine Welt zugrunde geht — wie auch deine, in dem Augenblick, in dem du stirbst. Dieses Faktum ist es, das schwer zu fassen ist: das immanente Faktum, daß dieses Bewußtsein hier eines Tages für immer erlöschen und seine subjektive Zeit ganz einfach enden wird. Mein Tod als Ereignis in der Welt ist leicht zu denken, das Ende meiner Welt dagegen nicht.

Eine der Schwierigkeiten, die man damit hat, besteht darin, daß eine subjektive Einstellung zur eigenen Zukunft immer die Form der Erwartung anzunehmen hat, und in diesem Fall gar nichts da zu sein scheint, das man erwarten könnte. Kann ich etwa das bloße Nichts ‹als solches› erwarten? Es sieht so aus, als könnte ich bestenfalls sein Komplement erwarten, eine endliche, aber unbestimmte Menge von Etwas — oder gegebenenfalls eine bestimmte Menge, wenn man mich zum sicheren Tod verurteilt hat. Nun läßt sich über die Konsequenzen der Endlichkeit meiner Zukunft sicherlich eine Menge sagen, doch vieles davon wird relativ banal sein und von den meisten von uns automatisch eingeräumt werden, vor allem, wenn sie erst einmal das Alter von vierzig Jahren hinter sich haben. Meine Reflexionen richten sich hingegen auf die Frage des angemessenen Verständnisses meiner künftigen Auslöschung selbst. Es wird ein letzter Tag sein, eine letzte Stunde, eine letzte bewußte Minute, und das wird es dann gewesen sein. Aus und vorbei.

Um das wirklich fassen zu können, reicht es nicht aus, sich nur vorzustellen, irgendein Bewußtseinsstrom gehe zuende. Die Außenperspektive auf den Tod ist ebensogut eine psychologische wie eine physikalische: sie enthält bereits den Gedanken, daß die Person, die du bist, keine Gedanken, Erlebnisse, Erinnerungen, Absichten, Wünsche und dergleichen mehr haben wird. Dieses innere Leben wird zuende gehen. Doch die Erkenntnis, daß das Leben einer bestimmten Person in der Welt sein Ende finden wird, ist gerade nicht die Erkenntnis, von der ich hier spreche. Um dir deinen eigenen Tod wirklich aus der Innenperspektive zu denken, mußt du den Versuch machen, ihn zu ‹erwarten› — ihn dir als deine ‹Zukunftsaussicht› zu denken.

Ist dies überhaupt möglich? Es mag wiederum so aussehen, als könne sich einer seinen Tod nur entweder aus der Außenperspektive denken, der Perspektive, für welche die Welt auch dann weitergeht, wenn sein eigenes Leben endet, oder aus einer immanenten Perspektive, die nur diese eine Seite des Todes sieht — nur die Endlichkeit eines zu erwartenden künftigen Bewußtseinsstroms. Das ist jedoch nicht wahr. Es gibt auch so etwas wie eine Erwartung des Nichts, und obgleich unser Bewußtsein dazu neigt, von ihr sich wieder abzuwenden, handelt es sich bei dieser Erwartung um ein ganz unverwechselbares Erlebnis, das uns ständig alarmiert und nicht selten beängstigt und das sich grundlegend von der gewöhnlichen Erkenntnis unterscheidet, daß unser Leben nur eine begrenzte Zeitspanne dauern wird — wir also mit großer Wahrscheinlichkeit nur weniger als dreißig, mit Sicherheit aber weniger als hundert Jahre noch im Leibe haben. Diese positive Aussicht auf das Ende der subjektiven Zeit ist vom Bewußtsein einer solchen Grenze logisch nicht zu trennen und doch von ihm verschieden.

Worauf richtet sich dieses eigentümliche Bewußtsein? Partiell beinhaltet es die Vorstellung, daß die objektive Welt und die objektive Zeit fortschreiten werden, ohne daß ich in ihnen vorkomme. Wir sind so sehr an ein paralleles Voranschreiten der subjektiven und der objektiven Zeit gewohnt, daß uns davor graut, uns vor Augen zu führen, daß die Welt auch nach unserer Auslöschung gemächlich ihren Fortgang nehmen wird. Hierin liegt die äußerste Form des Preisgegebenseins.

Doch das besondere Bewußtsein, um das es mir hier zu tun ist, hängt nicht allein von diesem Gedanken ab. Es würde sich nämlich auch dann noch einstellen, wenn der Solipsismus die alleinige Wahrheit wäre — wenn also mein Tod das Ende der einzigen Welt bedingte, die überhaupt ist! Oder um die Beziehung von Bedingung und Bedingtem umzukehren: sogar dann, wenn mein Tod ‹als Folge› des Endes der Welt einträte. (Nehmen wir einfach an, ich glaubte eines Tages irgendeiner pseudowissenschaftlichen Wahnschrift, derzufolge die Welt sich infolge einer spektakulären und unvermeidlichen Zunahme von Kollisionen zwischen Materie und Antimaterie binnen sechs Monaten vollständig vernichtet haben werde.) Es ist meine eigene Aussicht auf das künftige Nichts selbst, die verstanden werden muß, und nicht der Gedanke, daß die Welt auch ohne mich ihren Fortgang nehmen wird.

Man braucht wohl kaum zu betonen, daß wir alle sehr an unser eigenes Dasein gewohnt sind. Solange wir uns erinnern können, gibt es uns bereits, und

unser Sein erscheint uns als die einzige selbstverständliche Bedingung alles übrigen. Die Erwartung seines Endes kommt uns vor wie die Negation von etwas, das mehr sein muß als eine bloße Möglichkeit. Es trifft zwar zu, daß einige meiner Möglichkeiten — all der Dinge, die ich tun oder erleben könnte — infolge meines Todes unverwirklicht bleiben werden. Doch weit grundlegender ist die Tatsache, daß sie dann sogar aufhören werden, Möglichkeiten zu sein — da ich ebensogut als Subjekt aller Möglichkeiten wie aller Wirklichkeiten aufhören werde zu bestehen. Deshalb nämlich ist die Erwartung völliger Bewußtlosigkeit so grundverschieden von der Erwartung des Todes. Bewußtlosigkeit widerspricht nicht der fortgesetzten Möglichkeit des Erlebens und löscht das Hier und Jetzt daher nicht endgültig aus. Der Tod dagegen sehr wohl.

Dieses immanente Bewußtsein meines Seins führt ein besonders intensives Bewußtsein meiner eigenen Zukunft mit sich und ihrer möglichen Fortsetzung über jede Zukunft hinaus, die ich in der Wirklichkeit einmal erreichen kann. Ein solches Bewußtsein ist stärker als das Bewußtsein künftiger Möglichkeiten in bezug auf das Dasein eines Einzeldings in der objektiv aufgefaßten Welt — und wird in seiner Stärke vielleicht nur noch von unserem Bewußtsein des möglichen Fortganges dieser Welt selbst übertroffen.

Die Erklärung dafür mag die folgende sein. In unserer objektiven Weltauffassung können Einzeldinge vergehen — aufhören zu bestehen —, da die Möglichkeit ihrer Nichtvorhandenheit in ihr bereits vorgesehen ist. Die Möglichkeiten sowohl der Vorhandenheit als auch der Nichtvorhandenheit eines bestimmten Gegenstandes, Artefakts, Organismus oder auch einer Person sind jeweils durch die Aktualitäten gegeben, in welchen beide Möglichkeiten fundiert sind und die mit ihnen zusammenbestehen. So ist beispielsweise die Möglichkeit, eine bestimmte chemische Verbindung herzustellen oder aufzulösen, sowohl durch die Wahrheit der Gesetze der Chemie bedingt als auch durch die Vorhandenheit der betreffenden Komponenten. Solche Möglichkeiten hängen von Aktualitäten ab.

Bei einigen Möglichkeiten scheint es sich jedoch selbst um unbedingte Aspekte der Welt zu handeln, um Aspekte, die nicht von noch fundamentaleren Aktualitäten abhängen. Die Anzahl der möglichen Permutationen ohne Wiederholung von ‹m› Elementen zur ‹n›-ten Klasse oder die Anzahl möglicher regelmäßiger euklidischer Körper, all das sind Möglichkeiten, deren Bestehen nicht durch etwas anderes bedingt ist.

Nun haben meine eigenen Möglichkeiten — einige davon machen mein Leben aus, viele andere davon werde ich aber nie verwirklichen — insgesamt mein Sein zur Voraussetzung. Mein Sein ist demnach die Aktualität, die alle diese Möglichkeiten bedingt. (Sie haben ebensogut das Dasein bestimmter Dinge außer mir zur Bedingung, die mir begegnen können, doch lassen wir diesen Punkt für den Augenblick beiseite.) Denke ich mich aus der rein immanenten Perspektive, so stellt sich mir das Problem, daß es anscheinend gar keine grundlegendere Bedingung geben kann, welche die Wirklichkeit meines Daseins selbst als Verwirklichung einer Möglichkeit zur Vorhandenheit fassen ließe, die das Korrelat einer auf derselben Grundlage beruhenden Möglichkeit

zur Nichtvorhandenheit wäre. Die Möglichkeiten, welche die subjektiven Bedingungen meines Lebens definieren, lassen sich, mit anderen Worten, nicht im Rahmen einer ausschließlich subjektiven Auffassung als die kontingente Verwirklichung noch fundamentalerer Möglichkeiten erklären. Aus rein subjektiver Sicht ist nichts gegeben, das zu ihnen in derselben Beziehung stehen könnte, in der das Vorhandensein der Komponenten zur Möglichkeit einer Verbindung steht.

Um diese Möglichkeiten zu erklären, muß ich die subjektive Perspektive gerade verlassen und zu einer objektiven Theorie übergehen, die erforscht, warum TN existiert und warum er die Merkmale besitzt, die seine subjektiven Möglichkeiten festlegen. Sie werden von ganz bestimmten externen Aktualitäten abhängen.

Daraus geht jedoch ein Schein hervor, wenn wir unser Leben aus der Innenperspektive erwägen. Wir vermögen diese externen Bedingungen nicht wirklich in die subjektive Auffassung einzubeziehen; ja, wir haben keiner Theorie zufolge auch nur den leisesten Begriff davon, auf welche Weise sie unsere subjektiven Möglichkeiten erzeugen. Subjektiv sieht es für mich demnach so aus, als bildeten die möglichen Gehalte meines Bewußtseins im Unterschied zu allen Aktualitäten ein eigenes, unbedingt gegebenes Reich, ein Universum, in dem zwar Dinge vorkommen können, dessen Vorhandenheit aber nicht seinerseits kontingent von anderem abhängt. Der Gedanke der Auslöschung dieses Universums von Möglichkeiten läßt sich dann nicht als Verwirklichung einer wiederum anderen Möglichkeit denken, die durch eine zugrundeliegende subjektive Wirklichkeit bedingt wäre. Die subjektive Perspektive sieht die Möglichkeit ihres eigenen Vergehens nicht vor, denn sie erfaßt ihr Sein gar nicht als die Verwirklichung einer Möglichkeit. Das ist das Körnchen Wahrheit an dem verbreiteten Irrtum, niemand könne sich seinen eigenen Tod vorstellen.

All dies ist ziemlich offensichtlich, doch meines Erachtens erklärt es etwas. Das Bewußtsein, das einer aus der rein immanenten Perspektive von sich hat, ist von der externen Auffassung der Person, die er ist, partiell isoliert und projiziert sich sozusagen autonom in die Zukunft. Mein Sein erscheint mir in diesem Lichte als ein eigenständiges Universum von Möglichkeiten, unabhängig von allem übrigen und daher zu seiner Fortsetzung keiner anderen Sache bedürftig. Ich empfinde es dann als einen plötzlichen Schock, wenn dieses teilweise in der Tiefe verborgene Selbstbewußtsein mit der nackten Tatsache kollidiert, daß TN sterben wird und ich mit ihm. Es handelt sich um eine sehr starke Form des Nichts, um das Verschwinden einer Innenwelt nämlich, die einer sich gar nicht als kontingente Erscheinungsform von etwas gedacht hat und deren Nichtvorhandenheit daher keineswegs die Verwirklichung einer bereits durch diese Selbstauffassung gegebenen Möglichkeit sein kann. Es stellt sich heraus, daß er nicht dasjenige ist, wofür er sich unbewußt immer zu halten geneigt war: eine Klasse »unbedingter Möglichkeiten«, im Gegensatz zu einer Klasse von Möglichkeiten, die in einer kontingenten Wirklichkeit ihr Fundament haben. Die subjektive Perspektive projiziert ihr Bewußtsein unbedingter eigener Möglichkeiten in die Zukunft, und die Welt versagt sie ihr. Es geht nicht bloß

darum, daß diese Möglichkeiten nicht verwirklicht werden — sie werden vielmehr ‹vergehen›.

Darin liegt nicht bloß eine Erkenntnis über die Zukunft. Die tief unter der Oberfläche verwurzelte Illusion, die durch sie zerstört wird, ist bereits in der subjektiven Auffassungsweise der Gegenwart gegeben. In gewisser Hinsicht geschieht mir, als sei ich bereits tot oder als hätte ich nie wirklich existiert. Flugangst, so sagt man, schaudert typischerweise nicht bloß vor der Möglichkeit abzustürzen, sondern vor dem Fliegen selbst: diesem Umhersausen in einem winzigen Fahrzeug, kilometerweit weg von der Erdoberfläche. Um ein ähnliches Bewußtsein geht es hier, nur daß es sich in diesem Fall um etwas handelt, das man beliebig oft vergessen und sich immer wieder vergegenwärtigen kann: die ganze Zeit glaubtest du fest mit beiden Füßen auf der Erde zu stehen und plötzlich blickst du hinunter und entdeckst, daß du dich mehrere hundert Meter über dem Pflaster auf einem schmalen Brett befindest.

Den erstaunlichsten Aspekt unserer Einstellung zum Tod habe ich aber bislang noch gar nicht ins Spiel gebracht: das Faktum unserer äußerst asymmetrischen Haltung zur eigenen Nichtsein in der Vergangenheit und in der Zukunft. Wir stellen uns zu der Zeit vor unserer Geburt ganz anders als zu der Zeit nach unserem Tode, und doch treffen die meisten Dinge, die wir über posthumes Dasein sagen können, auch auf pränatales Dasein zu. Lukrez glaubte aus diesem Grunde beweisen zu können, daß es jederzeit auf einem Irrtum beruhen müsse, den Tod als ein Übel zu betrachten. Ich halte dieses Moment hingegen für ein Beispiel jener generelleren Asymmetrie von Zukunft und Vergangenheit, die von der subjektiven Perspektive gar nicht zu trennen ist.

Parfit hat diese Asymmetrie im Zusammenhang anderer Werte untersucht, etwa von Lust und Schmerz. Daß ein (eigener) Schmerz nicht in der Vergangenheit zurückliegt, sondern in der Zukunft erwartet wird, verändert unsere Einstellung zu ihm ganz erheblich, und diese Haltungsänderung ist keineswegs als irrational zu werten7. Obgleich ich für die besagte Asymmetrie keine Erklärung anzubieten habe, glaube ich sie als unabhängigen Faktor in unsere subjektive Einstellung zum eigenen Tod miteinbeziehen zu müssen. Sie läßt sich, mit anderen Worten, ebensowenig durch irgendeine andere Differenz erklären, die zwischen unserem Nichtsein in der Vergangenheit und unserem Nichtsein in der Zukunft bestehen könnte, wie unsere asymmetrische Haltung dem Schmerz gegenüber sich durch irgendeinen Unterschied künftiger und vergangener Schmerzen erklären ließe, der jene zu einem schlimmeren Zustand machte als diese.

Vielleicht handelt es sich bei dem Faktum, daß das Abschneiden jedweder künftiger Möglichkeiten — sowohl ihrer Verwirklichung als auch ihres bloßen Gegebenseins als Möglichkeiten — bei uns eine Reaktion auslöst, die von der Nichtverwirklichung oder der Nichtvorhandenheit irgendwelcher vergangener Möglichkeiten grundverschieden ist, um ein Moment, daß so tief verwurzelt ist, daß es von uns erst gar nicht erklärt werden könnte. In dieser Welt konnten wir nicht früher gewesen sein als zu dem Zeitpunkt, zu dem wir tatsächlich zu sein begannen, doch selbst wenn dies möglich gewesen wäre, würden wir unser pränatales Nichtsein nicht als die Privation ansehen, die uns der Tod ist.

Obgleich uns auch unser Nichtsein vor zweihundert Jahren mit der Tatsache konfrontiert, daß unser Sein als Subjekt die Verwirklichung einer Möglichkeit ist, die in der objektiven Beschaffenheit der Welt verwurzelt sein muß, berührt uns dies nicht so, wie es die Aussicht unserer Auslöschung tut. Das Bewußtsein vergangener Möglichkeiten projiziert sich eben nicht mit demselben imaginativen Realismus in die Vergangenheit, mit der es auf die Zukunft vorausschaut. Der Tod ist die Negation von etwas, wovon die Möglichkeit seiner Negation nicht immer schon von Anfang an gegeben zu sein scheint.

Die Inkongruenz dieser Innenansicht mit der Außenansicht des Todes ist deutlich geworden, und vieles von dem, was ich bereits über Geburt und Sinn des Lebens gesagt habe, trifft auch hier zu und braucht daher nicht ausdrücklich rekapituliert zu werden. Mein Tod ist wie jedes andere Ereignis ein Ereignis in der objektiven Ordnung der Natur, und wenn ich ihn mir auf solche Weise denke, erscheint mir meine Distanznahme als die natürliche Einstellung: das Verschwinden dieses Individuums aus der Welt ist nicht erheblicher oder wichtiger als sein hochgradig zufallsbedingtes Auftauchen in ihr. Dies gilt sowohl für das gesamte innere Leben des Individuums als auch für den objektiven Standpunkt selbst. Es sei wohl zugegeben, daß der Tod eines Wesens, das bereits existiert, weitaus schlimmer ist als die Möglichkeit, gar nicht erst da zu sein, doch denkt man sich denselben Tod bloß als einen Ausschnitt aus dem allgemeinen kosmischen Fluß der Ereignisse, erscheint auch er als etwas, das schwerlich von überragender Bedeutung sein kann.

Ein weiterer Grund dafür, den Tod allgemein ohne allzu viel Aufhebens zu betrachten, ergibt sich aus dem Faktum, daß die Sterblichkeit von allem und jedem zum allgemeinen Kreislauf der biologischen Erneuerung hinzugehört, der vom organischen Leben gar nicht zu trennen ist. Mancher einzelne Tod mag vielleicht schlimm oder verfrüht sein, doch der Tod eines Menschen ist und bleibt eine Gegebenheit, die man wie die Tatsache, daß Falken Mäuse fressen, nicht sinnvoll beklagen kann. Das ist für denjenigen, der sterben muß, natürlich nicht tröstlicher, als es für eine Maus wäre, die gerade von einem Falken gefressen werden soll, und doch ist diese Tatsache nichts als ein weiteres Hindernis vollständiger Integration des Objektiven und des Subjektiven.

Man könnte den Abstand zwischen den beiden Perspektiven in umgekehrter Richtung zu überbrücken suchen und vielmehr vom objektiven Standpunkt verlangen, er solle den Tod eines Wesens jederzeit nur aus der Perspektive des Wesens selbst sehen, das da sterben muß: Ist der eigene Tod für jede Person ein schreckliches Ereignis, so soll er nun auch in objektiver Einstellung als schlimm gewertet werden. Anteilnahmslose Indifferenz wäre demnach immer eine Form schierer Blindheit für etwas, das aus der Innenperspektive klar und deutlich ist — und sie wäre nicht das einzige Beispiel solcher Blindheit.

Daran ist etwas Richtiges, und es wäre sicherlich besser, wenn manche Menschen den Tod weitaus ernster nähmen als sie es tatsächlich tun.8 Doch sobald wir dem Faktum wirklich gerecht zu werden versuchen, daß der Tod für jeden dieser endgültige und schwerste Verlust ist, wird uns schleierhaft, wie der objektive Standpunkt sich denn zu dem Gedanken eines solchen endlosen Katarakts von Kathastrophen ‹überhaupt› soll verhalten können, in dem die Welt

tagtäglich Hundertausende Male ihr Ende findet! Man kann gar nicht jedem einzelnen dieser Tode mit demselben Interesse begegnen, mit dem ihre Subjekte es tun: so etwas wäre bereits aufgrund der darin liegenden emotionalen Überbelastung ganz unmöglich, und jeder, der sich schon einmal zu einem Massenmord angemessen emotional in Beziehung zu setzen versucht hat, ist sich dessen wohl bewußt geworden. Der objektive Standpunkt ist einfach ungeeignet, den subjektiven Wert des Faktums, daß jeder — auch man selbst — unvermeidlich stirbt, wirklich in sich aufzunehmen. Im Hinblick auf den Tod besteht in Wahrheit keine Möglichkeit, die radikale Kollision der beiden Standpunkte zu überwinden.

Nichts von all dem bedeutet, daß einer sein Leben nicht anderen Dingen unterordnen kann — ja, manchmal wäre es unanständig, es nicht zu tun. Der Mensch ist durchaus bereit, für äußere Dinge zu sterben: für Werte, für Ursachen, für andere Menschen. Wer prinzipiell nicht imstande wäre, für etwas, das außer ihm liegt, sein Leben zu opfern, wäre gravierend beeinträchtigt. Obgleich sie die Preisgabe des eigenen Lebens verlangen können, sind solche externen Anliegen überdies oft geeignet, den Verlust selbst zu mindern, ja, sie werden gelegentlich ausdrücklich zu diesem Zwecke kultiviert. Je mehr du dich um Menschen und um Sachverhalte sorgst, die außerhalb deines eigenen Lebens liegen, um so weniger schwer wiegt dann vergleichsweise der Verlust, den du durch deinen eigenen Tod erleidest, und in einem gewissen Maße ist es dir dann tatsächlich möglich, das Übel des Todes durch eine Externalisierung deiner Interessen angesichts deines nahenden Sterbens abzuschwächen: durch deine Konzentration auf das Wohlergehen derer, die dich überleben werden und auf den Erfolg der Projekte oder Ursachen, die dir auch unabhängig davon etwas bedeuten, ob du ihr Ergebnis erleben wirst. Man beobachtet diesen Rückzug vom sterblichen, persönlichen Leben überall — am problematischsten jedoch am Phänomen des persönlichen Strebens nach Nachruhm, nach Einfluß und Anerkennung über den eigenen Tod hinaus.

Die Wirksamkeit solcher Mittel sollte jedoch nicht überschätzt werden. Gleichviel, wie weit du deine objektiven oder posthumen Interessen ausdehnst, wird dir eine restlos integrierte Einstellung nicht gelingen. Der objektiv unerhebliche Tod dieses Wesens hier wird sowohl seinen Bewußtseinsstrom auslöschen als auch jene besondere objektive Wirklichkeitsauffassung, welche diesen Tod in sich begreift. Gewiß ist für den objektiven Standpunkt das Sein oder Nichtsein eines jeden individuellen objektiven Selbst, dieses hier nicht ausgenommen, ganz unwichtig. Doch ist das nur ein schwacher Trost. Wie sehr der objektive Standpunkt auch eine seiner eigenen Auflösung gegenüber indifferente Einstellung kultivieren mag, wird immer etwas an ihr falsch sein: sogar auf dieser Ebene wird unsere persönliche Anhänglichkeit an das Leben sich ihren Weg zurückbahnen. Hier ist das objektive Selbst einmal nicht in Sicherheit. Wir mögen den Tod wohl klarer sehen, doch können wir ihm keinesfalls entrinnen, indem wir ihn aus einer Perspektive einfangen, die der Tod mitzerstören wird.

Wir sind nicht wirklich so verfaßt, daß wir uns in den Regionen des objektiven Standpunkts häuslich einzurichten imstande wären. Nicht nur droht er uns immer hinter sich zu lassen, sondern er gibt uns auch mehr, als wir uns im

konkreten Leben aneignen können. Begreifen wir uns tatsächlich als ein Stück der Welt, wird deutlich, daß wir gar nicht in der Lage sind, im vollen Bewußtsein dieser Einsicht zu leben. Unser Problem hat in diesem Sinne keine Lösung — doch das fassen zu können heißt für uns, so weitgehend in der Nähe zur Wahrheit leben, wie dies eben möglich ist.

<FINIS>

FUßNOTEN

*) Thomas Nagel belustigt sich im Original freilich über einen amerikanischen Stilbruch: »I can't read the words ‹is comprised of› without disgust...«; der Übersetzer gestattet sich an Stellen wie diesen gelegentlich bescheidene Freiheiten. A. d. Ü.

1 Eine ausgezeichnete Erklärung dieses Gedankens findet sich bei Bernard Williams in seinem Buch ‹Descartes: The Project of Pure Inquiry›; dt. von Wolfgang Dittel und Annalisa Viviani: ‹Descartes: Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung›, Frankfurt am Main: Athenäum 1981, S. 44-47. Er nennt ihn die ‹absolute› Konzeption der Realität.EF $AF2$ In meinem Aufsatz »What is it Like to Be a Bat?«, ‹Philosophical Review› 1974 [dt. von Ulrich Enderwitz: »Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?«, in: Douglas Hofstadter und Daniel Dennett (Hg.), ‹Einsicht ins Ich — Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele›, München: dtv 1992], wiederabgedruckt als Kapitel 12 von Thomas Nagels Essays ‹Mortal Questions›, New York: Cambridge University Press 1979 [dt. von Karl-Ernst Prankel und Ralf Stoecker: ‹Über das Leben, die Seele und den Tod. Essays.›, Königstein: Hain Verlag 1984; Kap. 12: dt. von Ulrich Diehl]. Da es für Anmerkungen dieser Art nie zu spät ist, möchte ich hier festhalten, daß es bereits zwei Jahre vor mir Timothy Sprigge war, der lehrte, das Wesentliche am Bewußtsein sei in der Tatsache zu sehen, daß es notwendig immer »auf eine ganz bestimmte Weise ist«, dieses Wesen »zu sein«. Und es war B.A. Farrell, der 1950 als erster die Frage aufwarf »Wie fühlt es sich überhaupt an, eine Fledermaus zu sein?«, aber ohne in ihr eine Schwierigkeit für den Materialismus zu sehen. (Zur Zeit der Abfassung meines Aufsatzes hatte ich Sprigge aber noch gar nicht gelesen und meine Lektüre von Farrell schlicht vergessen.)EF $AF3$ Ludwig Wittgenstein, ‹Philosophische Untersuchungen›, §§ 201 ff., ‹Werkausgabe› Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 345 ff.; über den Stellenwert von Kriterien bei Wittgenstein und warum sie keine Bedeutungs‹analysen› sein sollen, lese man Saul Kripkes Abhandlung ‹$Wittgenstein on Rules and Private Language›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1982; dt. von Helmut Pape: ‹Wittgenstein über Regeln und Privatsprache›, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.EF $AF4$ ‹Philosophische Untersuchungen›, § 350.EF $AF5$ Skeptiker sollten einmal Jennings lesen: ‹The Behavior of the Lower Organisms›, 1906; Nachdruck: Indiana University Press, 1976.EF

$AF1$ Wenn auch nicht immer klar ist, wann wir es tatsächlich mit einer echten Doppelaspekt-Theorie zu tun haben, kennen wir einige zeitgenössischen Philosophen, die Varianten einer solchen Position gelehrt haben: Peter F. Strawson, Stuart Hampshire, Donald Davidson, Brian OAPShaughnessy. —

Siehe P. F. Strawson, »Personen«, in: ‹Einzelding und logisches Subjekt›, Kapitel 3, dt. von Freimut Scholz, Stuttgart: Reclam 1972; Stuart Hampshire, »A Kind of Materialism«, in: ‹Freedom of Mind›, Princeton: Princeton University Press 1971; Donald Davidson, »Geistige Ereignisse« in: ‹Handlung und Ereignis›, dt. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990; Brian OAPShaughnessy, ‹The Will. A Dual Aspect Theory›, Cambridge: Cambridge University Press 1980.EF $AF2$ Ludwig Wittgenstein, ‹Philosophische Untersuchungen›, § 308; ‹Werkausgabe›, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, Band 1, S. 377 f.EF $AF3$ John Locke, ‹Essay Concerning Human Understanding›, 1694 (B), Zweites Buch, Kapitel 27, »Of Identity and Diversity«; dt. von C. Winckler: ‹Über den menschlichen Verstand›, Hamburg: Meiner 1968, S. 410-438.EF $AF4$ Siehe M. Wachsberg, ‹Personal Identity, the Nature of Persons, and Ethical Theory›, Diss. Princeton University 1983, Kapitel 1.EF $AF5$ Immanuel Kant, ‹Kritik der reinen Vernunft›, 1787 (B), S. 362-6.EF $AF6$ Joseph Butler, ‹The Analogy of Religion›, 1736, Appendix 1, »Of Personal Identity«.EF $AF7$ Thomas Reid, ‹Essays on the Intellectual Powers of Man›, 1785, Kapitel 4, »Of Memory«.EF $AF8$ Siehe Bernard Williams, ‹Problems of the Self — Philosophical Papers 1956-1972›, Cambridge: Cambridge University Press 1973, Kapitel 4; dt. von Joachim Schulte: »Das Selbst und die Zukunft«, in: Williams, ‹Probleme des Selbst›, Stuttgart: Reclam 1978.EF $AF9$ Dieses Ergebnis wird von Geoffrey Madell in seinem Buch ‹The Identity of the Self›, Edinburgh: Edinburgh University Press 1983, akzeptiert. Was meine Erlebnisse insgesamt miteinander verbindet, ist lediglich die Tatsache, daß jedes dieser Erlebnisse die irreduzible und unanalysierbare Qualität der »Meinigkeit« hat.EF 10Man studiere die Abhandlungen von Saul Kripke, ‹Naming and Necessity›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1980 [dt. von Ursula Wolf: ‹Name und Notwendigkeit›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981], und Hilary Putnam, »The Meaning of ›Meaning‹ «, in: ‹Philosophical Papers›, Band 2, ‹Mind, Language and Reality›, Cambridge: Cambridge University Press 1975 [dt. von Wolfgang Spohn: ‹Die Bedeutung von »Bedeutung«›, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979]; bei John Searle, ‹Intentionality›, Cambridge: Cambridge University Press 1983 [dt. von H.P. Gavagai: ‹Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987], finden sich Argumente zugunsten der Annahme, daß diese Lehren sich doch nicht — wie oft angenommen — ganz so weit von Analysen von Sinn und Bezug entfernen, die in der Tradition von Frege stehen.EF 11Siehe Bernard Williams, ‹Problems of the Self — Philosophical Papers 1956-1972›, a. a. O., S. 44; dt. von Joachim Schulte: ‹Probleme des Selbst›, Stuttgart: Reclam 1978, S.77: »zumindest im Hinblick auf das Selbst [ist die Vorstellungskraft] eine zu heikle Sache, als daß sie ein verläßlicher Weg zum Verständnis des logisch Möglichen sein könnte.«EF 12 Dieser Ausdruck findet sich bei Derek Parfit in »Later Selves and Moral Principles«, in: A. Montefiore (Hg.), ‹Philosophy and Personal Relations›, London: Routledge 1973, und ich werde ihn hier der Bequemlichkeit halber verwenden, obgleich Derek Parfit in ‹Reasons and Persons›, Oxford: Clarendon Press (vierte und korrigierte Auflage) 1989, im Rahmen einer sehr viel ausführlicheren Diskussion zwischen verschiedenen nicht-reduktionistischen Auffassungen unterscheidet: siehe beispielsweise S. 210.EF 13 Parfit, ‹Reasons and Persons›, a. a. O., § 87, »Divided Minds«. Diese Fälle habe ich in

meinem Aufsatz »Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins« behandelt, ‹Synthese› 1971; dt. von K. E. Prankel und R. Stoecker, in: Nagel, ‹Über das Leben, die Seele und den Tod›, Königstein: Hain 1984, Kapitel 11.EF $14› Parfit, ‹Reasons and Persons›, a. a. O., § 84, »The Psychological Spectrum«, § 85, »The Physical Spectrum«, und § 86, »The Combined Spectrum«.EF 15 Meine Position ähnelt der Position Mackies, doch dieser empfiehlt sie als eine begriffliche Revision, die mit unserem jetzigen Begriff der Identität der Person nicht zu vereinbaren ist. Darüber hinaus ist er der Meinung, daß eine weitere Revision dann legitim wäre, wenn es sich herausstellte, daß wir ein exaktes materielles und psychisches ‹Duplikat› einer Person herstellen könnten: wir könnten dann dazu übergehen, sogar die Identität des Gehirns als eine Bedingung der Identität der Person preiszugeben. Siehe John Leslie Mackie, ‹Problems from Locke›, Oxford: Clarendon Press 1976, S. 201-203.EF 16 Ich habe hier erst gar nicht versucht, der Proustischen Unerschöpflichkeit der Argumente Parfits gerecht zu werden. Unter anderem kommentiert er in § 98 einige Bemerkungen einer früheren Fassung des vorliegenden Kapitels (von der ich mich inzwischen distanziert habe), die mit möglichen »seriellen Personen« zu tun haben, deren Körper regelmäßig zerstört und dupliziert worden sind. Dort hatte ich gesagt, daß zwar diese Personen selbst ihre Verdoppelung jeweils als Überleben betrachten könnten, nicht jedoch wir. Parfit erwidert, daß wir wählen könnten, als was für ein Wesen wir uns verstehen — und er definiert sich »Phönix Parfit« als genau dasjenige Individuum, das er ist, welches diese Verdoppelung überleben ‹würde›. Dieser Vorschlag ist zwar genial, doch müssen unserer Freiheit, uns selbst zu definieren, objektive Grenzen gesetzt sein, wenn diese nicht sinnlos werden soll. Kann ich etwa dem Tod entgehen, indem ich mich als »Proteus Nagel« auffasse — als genau das Wesen, das überlebt, falls ‹irgend jemand› überlebt? »Phönix Parfit« scheint mir eine weniger drastische aber ebenso mißbräuchliche Inanspruchnahme des Privilegs zu sein, seine eigene Identität sich auszusuchen.AE Überdies bin ich heute davon überzeugt, daß auch die seriellen Personen, sofern sie wesentlich menschlichen ‹Ursprungs› wären, sich womöglich schlicht darin täuschen würden, ihre jeweilige Duplikation zu überleben, und ebensowenig ein Recht auf einen »Phönix«-Begriff ihrer selbst hätten wie wir. (Eine Diskussion einiger verwandter Beispiele findet sich bei Sydney Shoemaker, in: S. Shoemaker und R. Swinburne, ‹Personal Identity›, Oxford: Blackwell 1984, in den Abschnitten 10 und 16.)EF 17 Saul Kripke, ‹Naming and Necessity›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1980; dt. von Ursula Wolf: ‹Name und Notwendigkeit›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, Dritte Vorlesung.EF 18 Vgl. ebd., Anm. 77.EF 19 Eine vollständigere Version des Arguments findet der Leser in meinem Aufsatz »Panpsychism« von 1979; in: Thomas Nagel, ‹Mortal Questions›, a. a. O., S. 181-195; dt. von # #: »Panpsychismus«, in: # # (Hg.), ‹»Qualia«›, UTB-Studientexte zur Analytischen Philosophie, Band 1, Paderborn: Schöningh 1993; siehe auch ‹Über das Leben, die Seele und den Tod›, a. a. O., Kapitel 13.EF 20 Einige ähnliche Überlegungen findet sich bei W. L. Stanton, »Supervenience and Psychophysical Law in Anomalous Monism«, ‹Pacific Philosophical Quarterly› 1983, S. 76-79.EF 21 Siehe die komplexe quasi-räumliche Theorie der Struktur des Bewußtseins in Brian OAPShaughnessys zweibändigem Werk ‹The Will›, Cambridge: Cambridge University Press 1980, insbesondere in Band 2, Kapitel 14, »The Ontological Status of Physical

Action«.EF 22 Obgleich er die Theorie des elektromagnetischen Feldes entwickelte, schien Maxwell selbst der Meinung zu sein, man werde dafür letztlich eine mechanische Erklärung finden. Erst gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts wurde mit Lorentz das elektromagnetische Feld als irreduzible Qualität der materiellen Realität anerkannt. Siehe dazu P.M. Harman, ‹Energy, Force, and Matter›, Cambridge: Cambridge University Press 1982.EF

$AF1$ Es verdient erwähnt zu werden, daß dieses Problem eine formale Ähnlichkeit mit einem Problem hinsichtlich der Realität der Zeit hat. In einer vollständig objektiven Weltbeschreibung gibt es keinen Platz für die Identifikation eines bestimmten Zeitpunktes als den ‹gegenwärtigen›. Obgleich die zeitliche Ordnung der Ereignisse sich immer auch unabhängig von einem Standpunkt innerhalb der Welt beschreiben läßt, ist dies für die Ordnung in Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft dieser Ereignisse unmöglich. Indessen scheint das Faktum, daß es sich ‹jetzt› um den besonderen Zeitpunkt handelt, um den es sich handelt, eine so grundlegende Wahrheit zu sein, daß wir gar nicht erst ohne sie auskommen könnten. Die tempuslose Beschreibung der zeitlichen Ordnung ist ihrem Wesen nach unvollständig, denn sie läßt das Vergehen der Zeit aus. Siehe Michael Dummett, »A Defence of McTaggartAPs Proof of the Unreality of Time«, ‹Philosophical Review› 1960, S. 497-504.EF $AF2$ Ich erörtere hier nur eine Variante des Einwands. Die übrigen Varianten kommen zur Sprache in meinem Essay »The Objective Self«, in: Carl Ginet und Sydney Shoemaker (Hg.), ‹Mind and Knowledge›, Oxford: Oxford University Press 1983; dt. von Thomas Nenon: »Das Objektive Selbst«, in: ‹Identität der Person›, herausgegeben von Ludwig Siep, Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag 1983, S. 53-59.EF $AF3$ Der Gedanke des objektiven Selbst hat eine gewisse Affinität zu dem »metaphysischen Subjekt« in These 5.641 von Ludwig Wittgensteins ‹Logisch-philosophischer Abhandlung›, London 1922 (‹Tractatus logico-philosophicus›, Kritische Edition von Brian McGuinness, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 138 ff., sowie ‹Werkausgabe›, Band 1, S. 68), wenn ich auch davor halt mache, es ganz und gar von der Welt auszuschließen. Dieses »metaphysische Subjekt« ist die logische Grenze, an die wir gelangen, sobald sämtliche Gehalte des Bewußtseins, also auch seine objektiven Gedanken, als Eigenschaften von TN in die Welt versetzt werden. Das »objektive Selbst« hingegen ist die letzte Stufe des sich ablösenden Subjekts, bevor es zum ausdehnungslosen Punkt zusammenschrumpft. Es hat auch manches mit Husserls »transzendentalem Ego« gemeinsam, obgleich ich keinesfalls den transzendentalphilosophischen Idealismus teile, auf den seine Phänomenologie (in § 41 von Edmund Husserls ‹Méditations Cartésiennes›, Paris 1931; dt. ‹Cartesianische Meditationen›, Hamburg: Meiner 1987, S. 86 ff.) sich festlegt. Ebensowenig akzeptiere ich den Solipsismus von Wittgensteins ‹Tractatus›.EF $AF4$ Ein ähnliches Gedankenexperiment findet sich in Daniel Dennetts Vortrag »Where am I?«, in seinem Buch ‹Brainstorms›, Montgomery: Bradford Books 1978 [dt. von Ulrich Enderwitz: »Wo bin ich?«, in: ‹Einsicht ins Ich›, hg. von D. R. Hofstadter und D. C. Dennett, Stuttgart: dtv 1992, S. 209-223] , doch noch um einiges näher kommt dem, was ich hier beschreibe, die faszinierende Diskussion der Selbstidentifikation in Gareth Evans, ‹The Varieties of Reference›, Oxford: Oxford University Press 1982, S. 249-255.EF $AF5$ Man studiere Saul Kripke, ‹Naming and Necessity›,

Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1980; dt. von Ursula Wolf: ‹Name und Notwendigkeit›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.EF

$AF1$ Eine vierte Reaktion schließlich wäre die, dem Abgrund seinen Rücken zuzukehren und zu versichern, man befinde sich jetzt auf der anderen Seite. So handelte G.E. Moore.EF $AF2$ Diese Überlegung ist näher an einer Auffassung, die Bernard Williams »die absolute Konzeption der Realität« genannt hat: eine verallgemeinerte Beschreibung von DescartesAP Idee der Erkenntnis. Man vergleiche demnach Bernard Williams, ‹Descartes: The Project of Pure Inquiry›, Harmondsworth: Penguin Books 1978; dt. von Wolfgang Dittel und Annalisa Viviani: ‹Descartes: Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung›, Frankfurt am Main: Athenäum 1981.EF $AF3$ Man betrachte beispielsweise Hilary Putnams Buch ‹Reason, Truth and History›, dt. von Joachim Schulte: ‹Vernunft, Wahrheit und Geschichte›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, Kapitel 1.EF $AF4$ Es gibt eine Form des radikalen Skeptizismus, die sich vielleicht tatsächlich durch ein Argument als undenkbar ausschließen läßt, das dem ‹cogito› entspricht: ein Skeptizismus in bezug auf die Frage, ob ich ein Wesen bin, das ‹überhaupt› Gedanken haben kann. Gäbe es mögliche Wesen, deren Natur und Weltbeziehung so beschaffen wären, daß, was auch immer in ihnen vorginge, nichts davon ein Gedanke sein könnte, dann könnte ich mich gar nicht fragen, ob ich ein solches Wesen bin, denn wäre ich es, so würde ich nicht denken, und auch die bloße Erwägung der Möglichkeit, daß ich nicht denke, ist bereits ein Gedanke. Die meisten Formen des Skeptizismus sind jedoch sehr viel weniger extrem.EF $AF5$ Dies ist eines der Themen von Thompson Clarkes und Barry Strouds Abhandlungen über den Skeptizismus: vgl. Clarke, »The Legacy of Skepticism«, ‹Journal of Philosophy› 1972; Stroud, ‹The Significance of Philosophical Skepticism›, Oxford: Oxford University Press 1984, S. 205 f. Strouds Buch stellt eine äußerst erhellende Erörterung des Skeptizismus und der Unangemessenheit der meisten Antworten auf ihn dar. Er gibt sich gleichwohl um einiges optimistischer als ich im Hinblick auf die Möglichkeit, zu zeigen, daß etwas am Skeptizismus — und am Bedürfnis eines objektiven oder externen Verständnisses unserer Stellung in der Welt, das den Skeptizismus allererst hervorbringt — nicht mit rechten Dingen zugehen kann.EF $AF6$ Colin McGinn, ‹The Subjective View›, Oxford: Clarendon Press 1983, Kapitel 7, »The Manifest Image and the Scientific Image«.EF $AF7$ Stephen Jay Gould berichtet, daß ihm Francis Crick einmal gesagt hat: »Das Schlimme an euch Evolutionsbiologen ist, daß ihr immer nach dem ›Warum‹ fragt, bevor ihr das ›Wie‹ versteht«; vgl. Gould, »Genes on the Brain«, ‹New York Review of Books›, 30. Juni 1983, S.10.EF $AF8$ Immanuel Kant, ‹Grundlegung zur Metaphysik der Sitten›, Riga 1785 (A), 1786 (B), Akademieausgabe S. 395 f.EF $A*F$ Spinoza, ‹Tractatus de Intellectus Emendatione›, zitiert nach der /(ansonsten wissenschaftlich unbrauchbaren) Übersetzung der Darmstädter Spinoza-Ausgabe (Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967) von Berthold Auerbach/, S. 24 f.; im Original: »quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriosè, et imperfectè, facere quiverunt, iisque confectis alia difficiliora minori labore, et imperfectiùs confecerunt, et sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta, et ab instrumentis ad alia opera, et instrumenta pergendo, eò pervenerunt, ut tot, et tam difficilia parvo labore perficiant; sic etiam intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad

alia opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulteriùs investigandi, et sic gradatim pergit, donec sapientae culmen attingat.«EF $AF9$ Einzelheiten kann man bei Gould nachlesen, »Is a New and General Theory of Evolution Emerging?«, in ‹Paleobiology› 1980.EF 10 Man könnte dagegen vorbringen, die Beobachtung, daß das Universum intelligente Wesen enthält, müsse nicht aus Grundprinzipien erklärbar sein, die dieses Faktum zu einer Notwendigkeit machten, denn es sei immer eine sehr viel einfachere Erklärung möglich: Gäbe es keine solche Wesen, so gäbe es auch keine Beobachter und daher keine Beobachtungen. Aus dem Faktum ihrer Vorhandenheit seien daher keinerlei allgemeine Schlüsse zu ziehen. Dieses Argument überzeugt mich nicht. Die Tatsache, daß eine Beobachtung auf der Basis solcher Gründe vorhergesagt werden kann, schließt nämlich nicht aus, daß sie nicht zusätzlich der Erklärung durch andere, weit grundlegendere Prinzipien bedarf.

Vielleicht hilft hier eine Analogie weiter: das anthropische Prinzip in der Kosmologie. Dieses Prinzip besagt, daß etwas, »von dem wir erwarten können, daß wir es beobachten, durch die Bedingungen unserer Anwesenheit als Beobachter restringiert sein muß« (B. Carter, »Lage Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology«, in M. S. Longair (Hg.), ‹Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data›, Dordrecht: Reidel Verlag 1974, S. 291). Ein Spezialfall davon ist das starke anthropische Prinzip: »das Universum (und daher die grundlegenden Parameter, von denen es abhängt) muß so beschaffen sein, daß es innerhalb seiner in irgendeinem Stadium die Entstehung von Beobachtern ermöglicht« (S. 294). Hierüber sagt Carter, daß »sogar eine absolut strenge Prognose, die sich auf das ‹starke› Prinzip gründen würde, vom Standpunkt des Physikers nicht ganz zufriedenstellen kann, da immer die Möglichkeit offenbliebe, eine noch fundamentalere Theorie ausfindig zu machen, welche die prognostizierten Beziehungen erklären würde« (S. 295). Mit anderen Worten: Prognostizierbarkeit würde das Bedürfnis einer Erklärung nicht immer hinfällig werden lassen.EF 11$ Oder in Neuraths Formulierung: »Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können.« Otto Neurath, »Protokollsätze«, in ‹Erkenntnis› 1932/33, S. 206; Nachdruck in: H. Schleichert (Hg.), ‹Logischer Empirismus›, München: Fink Verlag 1975.EF 12 Sowohl Chomsky als auch Popper haben sich auf je eigene Weise gegen empiristische Erkenntnistheorien gewandt und die gegenwärtige Unbegreiflichkeit unseres Vermögens betont, über die Welt nachzudenken und sie zu verstehen. Insbesondere Noam Chomsky war es, der darauf hingewiesen hat, daß unsere angeborene Fähigkeit, Sprachen zu erlernen, gegen eine empiristische Auffassung der Funktionsweise unseres Geistes spricht. Hierin liegt einer der Aspekte seines generellen Angriffs auf reduktionistische Theorien des Geistes. Ich glaube aber, daß der in der Wissenschaft allgegenwärtige Abstand der Daten von den Folgerungen für die Erkenntnistheorie sehr viel wichtiger ist als der Abstand fragmentarischer sprachlicher Daten der frühen Kindheit von der Grammatik einer auf der Grundlage dieser Daten erlernten Sprache, so bemerkenswert sie auch sein mag. Auf irgendeine Weise zitieren wir ganze Welten aus unseren Köpfen herbei und nicht bloß Sprachen, die sich vermutlich zum Teil so ausgebildet haben, daß sie unserer Fähigkeit, sie zu erlernen, gemäß waren.EF 13 Es ist denkbar, daß

uns jene Erkenntnisbereiche, die völlig a priori sind, einen weitaus besseren Zugang zu ihren Ursprüngen in uns selbst erlauben als andere Erkenntnisarten — daß wir also besser verstehen könnten, auf welche Weise uns unser Denken zu den Wahrheiten der Arithmetik zu führen vermag als zu den Wahrheiten der Chemie. Es ist uns möglich, etwas a priori über einen Gegenstand zu ermitteln, wenn unsere Darstellung dieses Gegenstandes eine so enge Beziehung zu ihrem Gegenstand hat, daß die zu entdeckenden Eigenschaften bereits in der Darstellung selbst liegen. Wir vermögen demnach Mathematik zu treiben, da wir die Fähigkeit besitzen, ein Symbolsystem zu manipulieren, dessen formale Eigenschaften es ihm ermöglichen, die Zahlen und ihre sämtlichen Beziehungen untereinander darzustellen. Ein solches System kann man seinerseits mathematisch erforschen. Insofern gibt uns die Mathematik bereits eine Teilantwort auf die Frage, wie die Welt, die sie beschreibt, Wesen enthalten kann, die in der Lage sind, zu einigen ihrer Wahrheiten Zugang zu haben.EF 14 Barry Stroud, ‹The Significance of Philosophical Skepticism›, Oxford: University Press 1984, Kapitel 6.EF 15 Das versucht Colin McGinn zu zeigen: das »wissenschaftliche« Weltbild gerät letzten Endes hinsichtlich der sekundären Qualitäten mit dem »manifesten« Weltbild nicht in Konflikt.EF 16 Es besteht aber noch ein weiteres Problem. Im Verlauf der Denkprozesse, mit denen wir zu einer skeptischen Schlußfolgerung gelangen, durchlaufen wir Gedanken, die wir nicht ihrerseits einer skeptischen Einschätzung unterziehen — beispielsweise Gedanken über die Beziehung zwischen Gehirnen und Erlebnissen. Diese Überlegungen werden in den Folgerungen des Skeptikers ohne skeptische Vorbehalte in Anspruch genommen. Um also vom objektiven Standpunkt aus skeptische Schlüsse ziehen zu können, haben wir eben jene unmittelbaren Gedanken über die Welt zu vollziehen, die der Skeptizismus untergräbt. Es handelt sich also um eine Umkehrung des Cartesischen Zirkels: Descartes versuchte das Dasein des Gottes mit den Mitteln des logischen Schließens zu beweisen, auf das wir uns aber nur verlassen können sollen, sofern es diesen Gott gibt; der Skeptiker dagegen gelangt zu seinem Skeptizismus, indem er ausgerechnet jene Gedanken in Anspruch nimmt, die der Skeptizismus in der Folge undenkbar werden läßt.EF 17 Man studiere Saul Kripkes Abhandlung ‹Wittgenstein on Rules and Private Language›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1982; dt. von Helmut Pape: ‹Wittgenstein über Regeln und Privatsprache›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.EF

$AF1$ Dieselbe Position vertritt auch Jerry Fodor in seinem Buch ‹The Modularity of Mind›, Cambridge/Mass.: MIT Press 1983, S. 120-126.EF $AF2$ George Berkeley, ‹A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge› 1710, § 22-23; dt. von Friedrich Überweg: ‹Prinzipien der menschlichen Erkenntnis›, Hamburg: Meiner 1964. Es handelt sich zwar nicht um Berkeleys einziges Argument für den Idealismus, doch ist er, wie er sagt, damit einverstanden, »die Entscheidung der ganzen Frage von [diesem] Ergebnis abhängig zu machen«.EF $AF3$ Siehe Bernard Williams, »Imagination and the Self«, dt. von Joachim Schulte: »Vorstellungskraft und Selbst«, in seinen Essays ‹Probleme des Selbst›, Stuttgart: Reclam 1978.EF $AF4$ Donald Davidson, ‹Inquiries into Truth and Interpretation›, Oxford: Clarendon Press 1984, S. 194; dt. von Joachim Schulte: ‹Wahrheit und Interpretation›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 276. Man bemerke

jedoch, daß einige Realisten die Bedingung »großenteils wahr« für ein anderes Begriffsschema akzeptieren würden, falls sich zeigen ließe, daß sie nicht mit der Bedingung »nicht übersetzbar« in Konflikt gerät.$EF $AF5$ Kant, ‹Kritik der reinen Vernunft›, B 308f..EF $AF6$ Peter F. Strawson, ‹The Bounds of Sense›, London: Methuen 1966, S. 42 [zitiert nach der Übersetzung von Michael Lange: ‹Die Grenzen des Sinns›, Königstein: Hain Verlag 1981, S.34]. Man vergleiche auch Strawsons Essay »Perception and Its Objects«, in: G. MacDonald (Hg.), ‹Perception and Identity›, London: Macmillan 1979, wo er ausdrücklich die Position vertritt, der wissenschaftliche Realismus sei akzektabel, solange man seine Relativität zu einem besonderen intellektuellen Standpunkt anerkenne.EF $AF7$ An dieser Stelle bin ich Colin McGinn verpflichtet, der allerdings die Möglichkeit von etwas, das wir uns niemals denken könnten, nicht explizit erwägt. Siehe McGinn ‹The Subjective View›, Oxford: Clarendon Press 1983, Kapitel 6, »On the Ineliminability of the Subjective View«, und Kapitel 7, »The Manifest and the Scientific Image«.EF $AF8$ Die Farben von Gegenständen scheiden dagegen sehr früh aus unseren Erklärungen aus. Wir können zwar erklären, warum etwas ‹für mich› rot aussieht, indem wir darauf hinweisen, daß es rot ist, doch könnten wir nicht die Tatsache, daß rote Gegenstände für menschliche Wesen ganz allgemein rot aussehen, auf irgendeine informative Weise durch den Hinweis erklären, daß sie rot sind.EF $AF9$ Siehe das zwölfte Kapitel von Bernard Williams' Essays ‹Moral Luck›, Cambridge: Cambridge University Press 1981, »Wittgenstein and Idealism«; dt. von André Linden: ‹Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980›, Königstein: Hain Verlag 1984, S. 155-174, »Wittgenstein und der Idealismus«.EF 10 Siehe Michael Dummett, ‹Truth and Other Enigmas›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1978, »Wittgensteins Philosophy of Mathematics«, und Saul Kripke, ‹Wittgenstein on Rules and Private Language›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1982, S. 73ff.; dt. von Helmut Pape: ‹Wittgenstein über Regeln und Privatsprache›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.EF 11 Ludwig Wittgenstein, ‹Philosophische Untersuchungen›, § 516; ‹Werkausgabe› Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 437.EF 12 Ebd., §§ 241f., S. 356.EF

$AF1$ Vgl. Harry Frankfurt, »The Problem of Action«, ‹American Philosophical Quarterly› 1978.EF $AF2$ Hierin stimme ich mit Richard Taylors Überlegungen in ‹Action and Purpose› überein, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1966, S. 140.EF $AF3$ Jonathan Bennett trifft diese Unterscheidung und nennt sie Problem des Handelns resp. Problem der Zurechenbarkeit: siehe Bennett, ‹KantAPs Dialectic›, Cambridge: Cambridge University Press 1974, Kapitel 10.EF $AF4$ Vgl. P. F. Strawson, ‹Freedom and Resentment›, London: Methuen 1974; Titelaufsatz dt. von Christoph Taul: »Freiheit und Übelnehmen«, in: Ulrich Pothast (Hg.), ‹Seminar: Freies Handeln und Determinismus›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S. 201-265.

5$ Manche würden sagen, daß wir über soviel Autonomie verfügen, wie wir überhaupt haben können, wenn unsere Wahl durch zwingende Gründe entschieden wird. So schreibt beispielsweise Stuart Hampshire dem Spinoza die Position zu, daß ein Mensch »am freiesten ist ... und sich auch am freiesten fühlt, wenn er gar nicht mehr anders kann, als eine bestimmte Schlußfolgerung zu ziehen, und wenn er nicht mehr anders kann, als infolge evidenter und

zwingender Gründe eine bestimmte Handlungsrichtung einzuschlagen... Das Problem ist für ihn gelöst, sobald die Argumente zugunsten einer bestimmten theoretischen Schlußfolgerung eben zwingend sind« (vgl. »Spinoza and the Idea of Freedom«, in Stuart Hampshire, ‹Freedom of Mind›, Princeton: Princeton University Press 1971, S.198). Und Susan Wolf macht es zu einer Voraussetzung der Freiheit des Handelnden, daß er »auch anders hätte handeln können, wenn es dafür gute und hinreichende Gründe gegeben hätte« (Wolf, »Asymmetrical Freedom«, ‹Journal of Philosophy› 1980, S.159). Das bedeutet, daß der frei Handelnde, wenn es keinen guten Grund zu einem anderen Handeln gab, nicht zu einem anderen Handeln in der Lage gewesen zu sein braucht.

Ich bin der Überzeugung, daß dergleichen in bezug auf unser Denken plausibler ist als im Hinblick auf unser Wirken; bilden wir uns Überzeugungen, so können wir nur darauf hoffen, dabei von der Wahrheit determiniert zu sein (vgl. David Wiggins, »Freedom, Knowledge, Belief and Causality«, a. a. O., S. 145-148, sowie E.H. Wefald, ‹Truth and Knowledge: On Some Themes in Tractarian and Russellian Philosophy of Language›, Diss. Princeton University 1985), doch beim Handeln gehen wir ursprünglich von einer anderen Voraussetzung aus: Auch wenn wir uns durch Gründe rational gezwungen fühlen, auf eine bestimmte Weise zu wirken, halten wir uns dabei nicht für kausal determiniert. Wenn Luther sagt, er ‹könne› nicht anders, meint er nicht den kausalen Einfluß seiner Gründe auf sein Handeln, sondern ihren normativen Zwang, und ich glaube, daß selbst in diesem Fall jegliches kausale Festgelegtsein auf etwas mit Autonomie nicht zu vereinbaren ist.

6$ Lucas wird hierauf aufmerksam, läßt sich jedoch davon nicht hinreichend entmutigen: »Zwischen dem Vorhaben der vollständigen Erklärbarkeit und den Voraussetzungen für unsere Freiheit bleibt eine Spannung. Falls der Mensch einen freien Willen hat, kann es keine vollständige Erklärung für sein Wirken geben, es sei denn, er bezöge sich in dieser Erklärung auf sich selbst. Wir können seine Gründe anführen. Doch können wir nicht erklären, warum diese Gründe für ihn Gründe waren. ... Fragt man mich, warum ich so gehandelt habe, dann gebe ich meine Gründe an; fragt man mich, warum ich sie als Gründe gelten ließ, so kann ich nur sagen :›Ich tat es einfach‹.« (J. R. Lucas, ‹The Freedom of the Will›, Oxford: Clarendon Press 1970, S.171 f.).EF $AF7$ Die Einzelheiten kann man bei Hirsch nachlesen.EF $AF8$ P. F. Strawson, »Freedom and Resentment«, a.a. O.; zitiert nach der Übersetzung von Christoph Taul: »Freiheit und Übelnehmen«, in: U. Pothast (Hg.) ‹Seminar: Freies Handeln und Determinismus›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S. 229 f.EF $AF9$ In Strouds Abhandlung ‹The Significance of Philosophical Skepticism›, Oxford: Oxford University Press 1984, Kapitel 7, wird in analoger Weise gelehrt, der Skeptizismus sei unausweichlich, wenn wir nicht irgendwie die Illegitimität der Forderung nach einer »externen« Theorie der Erkenntnis nachweisen können. Hat man die Frage aber erst einmal gestellt, läßt sie sich nicht beantworten. Es ist dann verführerisch, beweisen zu wollen, daß sie gar nicht gestellt werden kann — doch ich für mein Teil bezweifle, daß eine solche Strategie die geringste Aussicht auf Erfolg haben kann.EF

<*> A. d. Ü.: Auf dem ‹blinden Fleck›, der Austrittsstelle des Sehnervs, fehlt die Netzhaut, die hier vom Sehnerv durchbrochen wird; diese Stelle ist also

lichtunempfindlich. Man nimmt an, daß das »Loch« teils vermöge einer selbständigen Überbrückungsfunktion des Gehirns stets mit den Eindrücken der Umgebung ausgefüllt wird, teils auch wegen des zweiäugigen Sehens gewöhnlich nicht wahrgenommen wird. Typischerweise ist kaum jemand in der Lage, solche Expertenmeinungen überprüfen zu können, doch sicher ist, daß das Loch einem jeden durch einfache Versuche im Biologieunterricht nachgewiesen werden kann: Fixiert man einäugig aus ca. 25 cm Entfernung einen bestimmten Punkt, dann wird eine Fläche von ca. 2 cm Durchmesser (etwa eine kleine Maus auf dem Papier), die 7 cm seitlich (schläfenwärts) von Fixpunkt abliegt, nicht wahrgenommen. — Man hätte für dieses Bild in der Übersetzung womöglich auch die gängige Metapher vom »toten Winkels« substituieren können, der jedem Autofahrer bekannt ist. Der Autor hat mich aber darauf aufmerksam gemacht, daß das Bild vom blinden Fleck vor allem den Vorteil hat, das intendierte »Loch« als einen ‹internen› Aspekt des Wahrnehmungsapparats aufzufassen, als etwas, das durch einen konstitutionell bedingten Aspekt des psychischen Apparats des Subjekts erzeugt wird. Im Englischen wird der Ausdruck oft zur Beschreibung des Umstandes verwendet, daß jemand unfähig ist, bestimmte Sachverhalte zu verstehen oder wahrzunehmen.EF 10 Mehr hierüber habe ich in meinem Buch ‹The Possibility of Altruism›, Oxford: Oxford University Press 1970 (Nachdruck: Princeton University Press 1978) gesagt.EF 11 Vgl. Derek Parfit, ‹Reasons and Persons› (vierte und korrigierte Auflage), Oxford: Clarendon Press 1989, Kapitel 8, »Different Attitudes to Time«.EF 12 Siehe die Diskussion der Beziehung zwischen Freiheit und Werten in Gary Watsons Essay »Free Agency«, ‹Journal of Philosophy› 1975. Die gegenwärtigen Überlegungen zum objektiven Willen wollen mehr darüber sagen, was Werte sind und inwiefern sie eine Alternative zu jener Autonomie darstellen, die wir unmöglich besitzen können.EF 13 Siehe ein Argument bei Parfit in ‹Reasons and Persons›, a. a. O., Kapitel 7, »The Appeal to full Relativity«, daß man letzteres akzeptieren muß, sofern man ersteres akzeptiert. Klugheit, so lehrt er, kann mit praktischer Vernunft nicht identifiziert werden, weil es nicht vernünftig sei, anzunehmen, daß Gründe niemals relativ auf den Zeitpunkt bezogen sein könnten, sondern jederzeit relativ auf Personen zu beziehen sind.EF 14 Siehe Henry Sidgwicks Hauptwerk von 1874, ‹The Methods of Ethics›, London 19077, Buch 1, Kapitel 5, § 1 [eine deutsche Übersetzung ‹Die Methoden der Ethik› wurde in zwei Bänden Leipzig 1909 publiziert]. Kant selbst ringt mit diesem Problem im ersten Buch seines Werkes von 1793, ‹Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft›, Hamburg: Meiner 1990, das sich ausdrücklich der Frage nach der Verantwortlichkeit für das Böse zuwendet.EF 15 Das schließt auch Handlungen ein, die Werten widersprechen, die er ausdrücklich anerkennt — wie etwa wenn jemand sich aus Angst nicht für etwas entscheidet, von dem er glaubt, daß er es tun sollte, oder wenn er nicht tut, was er zu tun beschlossen hat. Daß es uns mißlingt, unseren Werten gemäß zu handeln, sagt ebenso etwas über die relative Stärke dieser Werte aus wie über die relative Stärke unseres Willens.EF

$AF1$ G.E.M. Anscombe, »Causality and Determination«, in Anscombes ‹Collected Philosophical Papers›, Band 2, ‹Metaphysics and the Philosophy of Mind›, Minneapolis: University of Minnesota Press 1981, S. 137: »Dergleichen beobachtet man häufig in der Philosophie; es wird gelehrt, daß alles, was wir

finden, so-und-so ist, woraufhin sich herausstellt, daß der betreffende Philosoph mit ›finden‹ einen Vorgang meint, der die Entität, von der er sagt, wir ›fänden‹ sie nicht, von vornherein ausschließt.«EF $AF2$ Donald Davidson, »Actions, Reasons and Causes«, ‹Journal of Philosophy› 1963; dt. von Joachim Schulte: »Handlungen, Gründe und Ursachen«, in: Davidson, ‹Handlung und Ereignis›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 19-42.EF $AF3$ John Leslie Mackie, ‹Ethics. Inventing Right and Wrong›, Harmondsworth: Penguin 1977, S. 38; dt. von R. Ginters: ‹Ethik›, Stuttgart: Reclam 1983, S. 43 f.EF $AF4$ Gilbert Harman, ‹The Nature of Morality›, Oxford: Oxford University Press 1977, S. 6 [dt. von Ursula Wolf: ‹Das Wesen der Moral›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 16]; es handelt sich um Harmans Exposition des Problems, nicht um seine Lösung.

<*> A. d. Ü. Alger Hiss, Jahrgang 1904 und Absolvent der Harvard Law School, war ein früherer Beamter des U. S. State Department, der im Januar 1950 des Hochverrats angeklagt wurde. Ein gewisser Wittaker Chambers denunzierte ihn der Mitgliedschaft in einem kommunistischen Spionagering in Washington D. C., und sein Fall gab den spektakulären Kommunistenverfolgungen des Senators J. R. McCarthy Zündstoff. Bei den Untersuchungen, die zur Verurteilung von Hiss führten, tat sich auch Richard M. Nixon hervor. Aufgrund der bloßen Aussage von Chambers, der tatsächlich ein selbsternannter früherer Kurier einer kommunistischen Spionageorganisation gewesen war, gegenüber dem Commitee on Un-American Activities, Hiss habe der Organisation seit 1930 angehört und ihm selbst Dokumente des State Department ausgehändigt, erhielt der Angeklagte fünf Jahre Gefängnis.

<5> Derek Parfit, ‹Reasons and Persons›, Oxford: Oxford University Press (vierte und korrigierte Auflage) 1989, S. 117.

EF $AF6$ Thomas Nagel, ‹The Possibility of Altruism›, Oxford: Oxford University Press 1970 [Nachdruck Princeton: Princeton University Press 1978], Kapitel 5, »Desires«.

7$ Der Unterschied, den ich gegenwärtig im Auge habe zwischen unmotivierten Wünschen, die Motivation erzeugen, und Wünschen, die ihrerseits rational motiviert sind, hat viel mit Kants Unterscheidung von ‹Neigung› und ‹Interesse› gemeinsam (‹Grundlegung zur Metaphysik der Sitten›, S. 413) — wenn Kant auch der Meinung war, ein genuin rationales Interesse trete erst mit der Sittlichkeit in Erscheinung.

8$ In ‹The Possibility of Altruism›, a. a. O., habe ich [wie auch noch in Nagel (4), Kapitel 9, »Die Verschiedenheit der Werte«, S. 150 f.; d. Ü.] diesen Unterschied noch mit Hilfe der Begriffe »subjektiv« und »objektiv« gekennzeichnet, doch da ich diese Prädikate hier für andere Zwecke benötige, möchte ich mich an Derek Parfits Ausdrucksweise anlehnen, der eine Unterscheidung von »Subjekt-relativen« (auf den Handelnden bezogenen) und »Subjekt-neutralen« Gründen trifft (Parfit ‹Reasons and Persons›, a. a. O., S. 143). Ich kürze seine Terminologie aber zumeist ab und spreche von nun an von »relativen« und »neutralen« Gründen; die dazu in Korrespondenz stehenden Werten werde ich häufig als »persönliche« (oder »personale«) und

»unpersönliche« (oder »impersonale«) Werte bezeichnen. [Um die umständliche Rede von »subjektrelativen« Gründen und Werten von vornherein zu vermeiden, hat der Übersetzer durch das gesamte vorliegende Buch hindurch sich der vom Autor in dieser Anmerkung selbst vorgeschlagenen Ausdrucksweise angepaßt: »relative Gründe« sollen hier immer (a) relativ auf einen einzelnen Menschen bzw. (b) relativ auf einen besonderen Typ von Mensch bezogen sein, also sind sie nicht wie »subjektive Gründe« in dem Sinne subjektiv, daß sie sich nach ganz spezifischen (etwa qualitativen) subjektiven Vorlieben richten, sondern lediglich in dem Sinne, daß jederzeit explizit oder implizit eine betroffene Person bezeichnet wird: sie sind allgemeine »Gründe ‹für sie›«, dies oder jenes zu tun oder zu wollen. A. d. Ü.]

9$ David Hume, ‹A Treatise of Human Nature›, 1739, Zweites Buch, Dritter Teil, § 3, »Of the influencing motives of the will«; übers. von Theodor Lipps, Hamburg: Meiner 1973, S. 154.

10$ Obgleich man wie bei der Invasion der ‹Body-Snatchers› nie weiß, wann es das nächste Mal zuschlägt.

EF 11 Thomas Nagel, ‹The Possibility of Altruism›, Oxford 1970, a. a. O., Kapitel 11, »Solipsism, Dissociation, and the Impersonal Standpoint«, und Kapitel 12, »The Interpretation of Objective Reasons«.

EF 12 Zumindest einige der Argumente in Nicholas Sturgeons Aufsatz »Altruism, Solipsism, and the Objectivity of Reasons«, ‹Philosophical Review› 1974, waren eine gültige Kritik meiner damaligen Position.

$AF1$ R. M. Hare, ‹Moral Thinking›, Oxford: Oxford University Press 1981 [dt. von Christoph Fehige und Georg Meggle: ‹Moralisches Denken›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991] und Thomas Scanlon, »Rights, Goals and Fairness«, in: Stuart Hampshire (Hg.), ‹Public and Private Morality›, Cambridge: Cambridge University Press, 1978. [Eine aufschlußreiche Kritik des Autors an Hares Buch findet der Leser in Nagels Besprechung »The Excessive Demands of Impartiality«, ‹London Review of Books›, 1-14 Juli 1982, S. 9 f., und in einer detailierteren Auseinandersetzung mit Hares Lehre in »The Foundations of Impartiality«, zusammen mit R. M. Hares Replik erschienen in ‹Hare and Critics. Essays on Moral Thinking›, hrsg. von D. Seanor und N. Fotion, Oxford: Clarendon, 1988, S. 101-112 und S. 247-255; d. Ü.]

EF $AF2$2. Thomas M. Scanlon, »Preference and Urgency«, ‹Journal of Philosophy› 1975, S. 659 f.

EF $AF3$3. Dies ist auch der Grund, warum John Rawls in ‹A Theory of Justice›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1971 [und Oxford: Oxford University Press Paperbacks (zehnte Auflage) 1973; dt. von Herrmann Vetter: ‹Eine Theorie der Gerechtigkeit›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975], Grundgüter zum allgemeinen Maß der Wohlfahrt bei der Verteilungsgerechtigkeit macht. Man vergleiche die weitaus vollständigere Darstellung in Rawls, »Social Unity and Primary Goods«, in: A. Sen und B. Williams (Hg.), ‹Utilitarianism and Beyond›, Cambridge: Cambridge University

Press 1982 [dt. von # : # , in: John Rawls ‹Die Idee des politischen Liberalismus›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992]. Diese Arbeit von Rawls ist, wie auch Thomas Scanlons Aufsatz »Preference and Urgency« und die vorliegende Diskussion, eine Antwort auf das in Rawls' ‹Theory of Justice› auf S. 173 ff. beschriebene »tiefe Problem« (dt. S. 198 ff.). Ronald Dworkins Lehre, nicht Wohlfahrt, sondern Resourcen seien als das richtige Maß der Gleichheit anzusehen, ist gleichermaßen als Reaktion auf dieses Problem zu verstehen.

EF $AF4$ Unparteilichkeit sollte nicht mit Gleichheit verwechselt werden. Keine meine gegenwärtigen Aussagen hat etwas mit der Frage zu tun, wieviel Gleichheit bei der Verteilung der Güter, die einen unpersönlichen Wert haben, verlangt wird. Absolute Unparteilichkeit ist durchaus mit der Negation der These verträglich, daß bei der Entscheidung distributiver Fragen Gleichheit ‹überhaupt› eine unabhängige Rolle spielen soll.

EF $AF5$ Samuel Scheffler, ‹The Rejection of Consequentialism›, Oxford: Oxford University Press 1982.

EF $AF6$ Ebd., S. 20.

EF $AF7$ Eine gute Darstellung einer solchen Auffassung findet der Leser bei Charles Fried, ‹Right and Wrong›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1978. [Für eine ausführliche und kritische Erklärung der Doktrin der Doppelwirkung und ihrer Anwendung auf ethische Dilemmata mag der deutsche Leser auch Philippa Foots Aufsatz »Das Abtreibungsproblem und die Doktrin der Doppelwirkung« konsultieren, übers. von Anton Leist in der vom Übersetzer herausgegebenen, wichtigen Sammlung ‹Um Leben und Tod›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990; d. Ü.]

EF $AF8$ Dies betont Scheffler, der in seinem Buch eine vorsichtige skeptische Erörterung deontologische Gebote unter der Überschrift »Agent-Centered Restrictions« vornimmt.

9$ Dasselbe scheint auch dort zu gelten, wo eine Zustimmung aus Einsicht gar nicht möglich ist, zum Beispiel wenn wir einem kleinen Kind um seines eigenen Wohls willen Schmerzen zufügen. Hier mag jedoch noch eine zusätzliche Hemmschwelle wirksam sein: Auch wenn wir uns vorstellen, daß in unserem Beispiel gerade die Sicherheit des ‹Kindes› davon abhinge, daß wir uns in den Besitz der Wagenschlüssel brächten, würde dies unseren Widerstand dagegen, ihm den Arm umzudrehen, um an die Schlüssel heranzukommen, nicht völlig zum Verschwinden bringen.

10$ Man studiere Derek Parfits Buch ‹Reasons and Persons›, Oxford: Clarendon 1989, Teil I, »Self-Defeating Theories«, wo er einige Möglichkeiten diskutiert, die Moral des gesunden Menschenverstandes so zu revidieren, daß sie sich dem Konsequentialismus zu nähern beginnt.EF

1$ John Stuart Mill, ‹Utilitarianism›, Kapitel 2, § 19; dt. von Dieter Birnbacher: ‹Der Utilitarismus›, Kapitel 2, »Was heißt Utilitarismus?«, Stuttgart: Reclam 1976].

2$ Susan Wolf, »Moral Saints«, ‹Journal of Philosophy› 1982: S. 422.

3$ Man konsultiere Bernard Williams' Abhandlung »A Critique of Utilitarianism«, in: J. J. C. Smart und B. Williams, ‹Utilitarianism: For and Against›, Cambridge: Cambridge University Press 1973 [dt. ‹Kritik des Utilitarismus›, herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Köhler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979], sowie seinen Essay »Personen, Charakter und Moralität« und einige der übrigen Aufsätze in Bernard Williams' Essaysammlung ‹Moral Luck›, Cambridge: Cambridge University Press 1981; dt. von André Linden: ‹Moralischer Zufall›, Königstein: Hain 1984.

4$ Ich werde im folgenden immer vom »guten Leben« sprechen, wenn auch Williams selbst seine Position nicht so vorträgt und dieser Ausdruck womöglich etwas ungenau ist. »Richtig leben« wäre vielleicht die bessere Formulierung, denn diese Ausdrucksweise würde weniger stark die Maximierung der Eigeninteressen einer Einzelperson durch den Zeitraum ihres Lebens hindurch, dieses Leben als ein Ganzes aufgefaßt, suggerieren. Sie würde besser zu Williams' Lehre passen, der richtige Standpunkt der Entscheidung sei jederzeit der jeweils ‹jetzige› und gerade nicht ein zeitloser Standpunkt, der unser Leben als Ganzes überschaue. Außerdem würde sie nicht mehr nahelegen, daß uns immer nur Eigennutz veranlassen kann, uns den Zumutungen der Moral zu widersetzen. Vielmehr können sehr viele unterschiedliche Faktoren, die eine Person zu einem gegebenen Zeitpunkt betreffen, für ihren Widerstand gegen die unpersönliche Moral verantwortlich sein — unter anderem auch Faktoren, die gerade auf ihr Interesse an bestimmten ‹anderen› zurückgehen und daher womöglich noch nicht einmal ihr langfristiges Eigeninteresse einschließen. Doch die entscheidenden Probleme werden von diesen unterschiedlichen Interpretationen des guten Lebens gar nicht tangiert. Der generelle Gegensatz, mit dem wir es hier zu tun haben, betrifft schlicht die Zumutungen der unpersönlichen Moral und die persönliche Perspektive des handelnden Subjekts, das sich ihnen gegenübersieht. Wenn wir uns der Rede vom »guten Leben« bedienen, sind wir eher in der Lage, das Problem von Williams mit unseren früheren Überlegungen zu verknüpfen.

5$ Immanuel Kant, ‹Kritik der praktischen Vernunft›, Riga 1788 (A) und 1792 (B), A 110-133, und ‹Kritik der reinen Vernunft›, Riga 1781 (A) und 1787 (B), B 839.

6$ Man lese beispielsweise die erste Abhandlung ‹»Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«› von Nietzsches Streitschrift ‹Zur Genealogie der Moral› aus dem Jahre 1887; hrsg. von V. Gerhardt, Stuttgart: Reclam 1988.EF $AF

7$ Jeremy Bentham, ‹An Introduction to the Principles of Morals and Legislation›, 1788; dt. ‹Principien der Gesetzgebung›, hrsg. von E. Dumont, Köln 1833.EF $AF

8$ Siehe Henry Sidgwicks Hauptwerk von 1874, ‹The Methods of Ethics›, London 1907 (Nachdruck: 1962), Buch II, Kapitel 5 und das Schlußkapitel; dt.: ‹Die Methoden der Ethik›, Leipzig 1909, Band 1 und 2.EF $AF

9$ Foots frühere Lehre findet sich in »Moral Beliefs«, in: ‹Proceedings of the Aristotelian Society› 1958/59, ihre heutige in »Morality as a System of Hypothetical Imperatives«, ‹Philosophical Review› 1972; beide Artikel finden sich wieder abgedruckt in ihrem Buch ‹Virtues and Vices›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1978.EF $

10$ Meine Position ähnelt hier der von Susan Wolf. Sie fragt nach der Beziehung zwischen dem moralischen Standpunkt und dem Standpunkt persönlicher Vervollkommnung und bezweifelt »die Annahme, daß es grundsätzlich besser ist, moralisch besser zu sein« (Susan Wolf, »Moral Saints«, ‹Journal of Philosophy› 1982). Sie gelangt überdies zu dem Schluß, es müsse nicht unbedingt gegen eine Moral sprechen, daß es sich bei jemandem, der nach Maßgabe dieser Moral vollkommen wäre, zugleich immer auch um eine Person handeln wird, die irgendwie nicht ganz einwandfrei ist — denn der moralische Standpunkt ermögliche keine umfassende Bewertung des Lebens einer Person. Wolf konzentriert sich auf die eher abstoßenden Aspekte moralischer Vollkommenheit, doch könnte man ihre Position auch auf ermäßigtere moralische Forderungen anwenden (vgl. Wolf, »The Superficiality of Duty«, unpubliziertes Manuskript 1983). Wie ich weiter unten erklären werde, trennen sich hier unsere Wege, da ich auch weiterhin hoffe, die Priorität moralischer Forderungen — wenn nicht moralischer Überlegungen generell — erhalten zu können, wenn es darum geht, zwar nicht zu bestimmen, wie ein gutes Leben auszusehen hat, wohl aber wie man vernünftigerweise leben soll.EF $

11$ Peter Railton diskutiert diese Fragen sehr suggestiv in seiner Arbeit »Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality«, in der Zeitschrift ‹Philosophy and Public Affairs› 1984, doch von einer konsequentialistischeren Warte aus, als ich zu akzeptieren bereit bin.EF

12$ Susan Wolf, »Moral Saints«, a. a. O., S. 439.

13$ Eine faszinierende und grundverschiedene Antwort auf Wolf gibt Robert M. Adams in »Saints«, ‹Journal of Philosophy› 1984, S. 400, wo er die starke Versuchung kritisiert, »die Moral zu einem Ersatz für die Religion zu machen und damit zum Gegenstand einer Verehrung, die zumindest dem Verlangen nach einen maximalen und virtuell religiösen Charakter besitzt«. So etwas wäre für ihn eine Art Götzendienst.

14$ Richard M. Hare schlägt in seinem Buch ‹Moral Thinking›, Oxford: Oxford University Press 1981 [dt. von Christoph Fehige und Georg Meggle: ‹Moralisches Denkens›, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992] eine Erklärung des Phänomens der Erfüllung eines Übersolls an Pflicht vor, die meiner eigenen in mancher Hinsicht gleicht — doch im Unterschied zu mir hält er sie für vereinbar mit dem Utilitarismus. Denn in Anbetracht der menschlichen Natur handle es sich bei den Prinzipien, die mit weniger starken Forderungen an uns herantreten, auch um genau die Prinzipien, deren gesellschaftliche Einschärfung den größten Nutzen stifte.EF

1$ Oder vielleicht betrachten sie statt dessen jedes Einzelne, welcher Art auch immer, als eine Erscheinungsform des Allgemeinen.EF $AF

2$ Dies hat mir Jakob Adler vor Augen geführt, dem ich dafür Dank schulde.EF

3 Siehe beispielsweise Bernard Williams' Vorlesung »The Macropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality«, in: Williams, ‹Problems of the Self›, Kapitel 6, London: Cambridge University Press 1973; dt. von Joachim Schulte: »Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit«, in: ‹Probleme des Selbst›, Stuttgart: Reclam 1978, S. 133-162. Kann es denn sein, daß er leichter zu langweilen ist als ich?

4$ Derek Parfit, ‹Reasons and Persons›, Oxford: Clarendon Press 1987, § 95, »Liberation from the Self«, S. 281.

5$ Man vergleiche seine Bemerkungen auf S. 280.

6$ Richard Wollheim, ‹The Thread of Life›, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1884, S. 267.

7$ Derek Parfit, ‹Reasons and Persons›, § 64, »Past or Future Suffering«, S. 165-167.

8$ Die weit verbreitete Bereitschaft, sich als letztes Mittel auf Nuklearwaffen zu verlassen, zeigt eine Sorglosigkeit dem Tod gegenüber, die mich immer verstört hat. Was sie sonst auch immer sagen mögen, habe ich den Eindruck, daß die meisten Befürworter solcher Waffen die Möglichkeit eines Krieges, in dem ein paar hundert Millionen Menschen ums Leben kämen, nicht hinreichend entsetzt. Das mag zwar nur an einem ungeheueren Mangel an Einbildungskraft liegen und vielleicht auch an einer bestimmten Haltung Risiken gegenüber, die dazu neigt, Wahrscheinlichkeiten unterhalb der 50%-Grenze außer Betracht zu lassen. Es könnte auch einem Mechanismus defensiver Irrationalität geschuldet sein, der immer dann in Gang kommt, wenn aggressive Konflikte anstehen. Ich hege indessen die Befürchtung, daß auch der Glaube an ein Leben nach dem Tode hierbei eine Rolle spielen könnte, und, wie ich vermute, unter den Befürwortern der Atombombe der Prozentsatz derer, die den Tod nicht für endgültig und unwiderruflich halten, weitaus größer ist als unter ihren Gegnern.

<Finis VN>

[3b] NAGEL 1979: THE LIMITS OF OBJECTIVITY

DIE GRENZEN DER OBJEKTIVITÄT

Reclam Verlag 1991

INHALT

Vorbemerkung des Herausgebers ERSTE VORLESUNG: BEWUßTSEIN ZWEITE VORLESUNG: WERTE DRITTE VORLESUNG: ETHIK Anhang:

DAS SUBJEKTIVE UND DAS OBJEKTIVE Autobiographische Notiz Veröffentlichungen von Thomas Nagel Register

VORWORT DES HERAUSGEBERS In diesem Bändchen werden in deutscher Sprache Vorlesungen herausgegeben, die sich auf vorzügliche Weise zur Einführung in das Werk eines der Hauptvertreter des zeitgenössichen Realismus und des Essentialismus der Princetoner Schule#hZ1 eignen, das demnächst geschlossen in deutscher Übersetzung vorliegen soll. Hierbei handelt es sich bislang um eine Trilogie von Arbeiten Thomas Nagels zur Ethik — DIE MÖGLICHKEIT DES ALTRUISMUS —, zur Metaphysik — DER BLICK VON NIRGENDWO, Frankfurt 1991 — und zur Politik — GLEICHHEIT UND PARTEILICHKEIT (die bibliographischen Daten der amerikanischen Originale sind dem am Schluß des Bändchens abgedruckten Werkverzeichnis zu entnehmen), an deren hervorragender philosophischer Bedeutung kein Zweifel bestehen kann und die einem breiteren Publikum zugänglich sein sollten.

Thomas Nagel wurde 1937 in Belgrad geboren, kam 1939 in die Vereinigten Staaten und wuchs in der Stadt New York und ihrer Umgebung auf. 1954 bis 1958 studierte er zunächst als ›Undergraduate‹ an der Cornell University in Ithaca, und aus dieser Zeit verdankt er seinen Lehrern John Rawls, Norman Malcolm und Rogers Albritton ebenso wichtige Denkanstöße wie einem außerordentlich intensiven Studium der späteren Schriften Ludwig Wittgensteins. Anschließend studierte er zwei Jahre lang mit einem Fulbright Stipendium an der Oxford University und stand dort insbesondere unter dem Einfluß von J.L. Austin, H.P. Grice, G.E.L. Owen (auf dem Gebiet der antiken Philosophie) und Philippa Foot. Nach seinem B. Phil Examen in Oxford schrieb er sich an der Harvard University ein, um dort 1963 seine Promotion im Fach Philosophie zu erhalten. Während dieser Zeit wurde er wesentlich durch die Philosophen John Rawls, der inzwischen nach Harvard übergesiedelt war, Noam Chomsky, der am Massachusetts Institute of Technology lehrte, und Saul Kripke beeinflußt, der bereits in Harvard in seinen ersten Semestern als ›Undergraduate‹ wichtige philosophische Gedanken ausarbeitete, unter anderem seine Interpretation der Philosophie Wittgensteins. In der Folge lehrte er drei Jahre an der University of California in Berkeley, vierzehn Jahre an der Princeton University, und seit 1980 an der New York University, an der er inzwischen als Professor der Philosophie und der Jurisprudenz tätig ist. Sein Interesse galt immer schon mehr als nur einer philosophischen Disziplin und vor allem der Frage nach dem Zusammenhang so unterschiedlicher Gebiete der Philosophie wie Metaphysik, Erkenntnistheorie, philosophische Psychologie, Ethik und politische Philosophie. Seit 1966 wohnt er nach wie vor in Manhattan.

An den Schriften Nagels beeindruckt nicht nur die Konsequenz seiner Konzentration auf die Problematik des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität, sein ungebrochener metaphysischer Impetus, sowie sein Realismus und daher zugleich auch immer sein Skeptizismus, sondern man kann von ihnen auch lernen, daß philosophische Reflexionen, die sich auf einer MITTLEREN Ebene analytischer Präzision bewegen, gelegentlich konsequenter voranschreiten und interessanter sein können als sogenannte analytische ›Theorien‹, die oft kein besseres Verständnis eines PROBLEMS erzeugen, sondern nur einen neuartigen oder anderslautenden JARGON, der das alte,

eigentliche Problem — wenn er es nicht geradezu verdeckt — lediglich umbenennt, ohne es wirklich zu entfalten und zu verschärfen. Um das psychophysische Problem bedenklich finden zu können, benötigt man weder eine ›Theorie‹ von Funktion und Argument noch muß man die Ergebnisse einer Zeitlogik abwarten.

In einem Aufsatz, der überlegenswerte Bedenken gegenüber der auch hier vertretenen Idee eines OBJEKTIVEN Selbst namhaft macht, sich Nagel aber in entscheidenden Hinsichten anzuschließen scheint, hat Dieter Henrich die Bedeutung eines einflußreichen Gedankenexperiments für die metaphysischen Reflexionen Nagels hervorgehoben, das auf Rawls zurückgeht und auch für einige Thesen des vorliegenden Bändchens leitend war: »Nagel ist von der Ethik ausgegangen; und er ist von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit auf sein Problem geführt worden. In dieser Theorie werden die Institutionen einer Gesellschaft als vernünftig und gerecht über ein Gedankenexperiment begründet: Jede Person, die solche Einrichtungen annehmen und für sie eintreten soll, wird in eine Situation versetzt, in der sie KEINE Erkenntnis von dem wirklichen Leben hat, das sie SELBST innerhalb dieser Institutionen wird führen können. In dieser Lage soll sie nun entscheiden, welche Einrichtungen sie für sich selbst als die besten würde ansehen müssen. Aufgrund dieser Operation sollen aus dem Prinzip der unparteiischen Richtigkeit, dem Institutionen zu genügen haben, wenn sie für vernünftig gelten sollen, konkrete Urteile über den institutionellen Aufbau einer Vernunftgesellschaft gewonnen werden.«#hZ2 Es ist nützlich, Nagels Überlegungen zum objektiven Selbst und seine Unterscheidung von Innenperspektive und Außenperspektive zumindest in der Dimension der praktischen Vernunft auch als Verallgemeinerung von Rawls' Operation verstehen zu können, wenngleich sie bei Nagel — und Wittgenstein — letztlich metaphysisch, aus den Bedingungen der Komplexität unseres eigenen Wesens und der UNAUFLÖSBAREN Doppelperspektive eines VERKÖRPERTEN BEWUßTSEINS in der Welt begriffen wird und damit, wie es scheint, aus einer — keiner dialektischen Operation zur Disposition stehenden — Notwendigkeit. Einige Aspekte der Innenperspektive sind nur scheinbar kontingent, und es wird geradezu zu einem innovativen philosophischen Problem, genau welche Aspekte der beiden Perspektiven notwendig und welche kontingent sind und damit auch einer potentiellen ethischen Dynamik unterworfen sein können.

Nagels Verachtung für extern motivierte, eilfertige ›Lösungen‹ intuitiv beunruhigender metaphysischer Probleme, unter ihnen insbesondere auch solche, die von vermeintlich zwingenden philosophischen METHODEN veranlaßt werden, ist notorisch. Ein PROBLEMdenker kann sich keiner festgeschriebenen Methode ausliefern, und Nagel hat sich zu metaphilosophischen Fragen bisher nur beiläufig geäußert#hZ3, doch man kann auf einer allgemeinen Ebene davon ausgehen, daß auch er zwei legitime Verfahrensweisen anerkennt, die in der analytischen Philosophie in der einen oder anderen Form beobachtet werden können und die man die ›analytische‹ und die ›synthetische‹ nennen kann (beide sind unumgänglich, schließen einander nicht aus und manifestieren gleichermaßen eine unausräumbare Dualität des apriorischen und des aposteriorischen Beitrags zu jedem philosophischen Problem): Die eine Verfahrensweise unterzieht gleichsam aus

einer Innenperspektive eine natürliche, unausweichliche und in diesem Sinne A PRIORI gegebene Begrifflichkeit jener Art philosophischer Selbsterforschung, die nur von ihren Besitzern geleistet werden kann, und gründet sich auf die Überzeugung, daß eine apriorische Untersuchung vorwissenschaftlich gegebener Begriffe Entdeckungen in bezug auf das Wesen der Realität erlaubt, auf die solche Begriffe Anwendung finden. Sie wird sich bevorzugt ganz bestimmten elementaren Begriffen zuwenden, die ein schlechthin notwendiges Bewußtsein und Verständnis unserer selbst und der Welt zu beinhalten scheinen, dessen sich keine mögliche Wissenschaft je wird entledigen können, da sie es immer wieder in Anspruch zu nehmen hat: die Begriffe etwa des Bezeichnens und der Wahrheit — aber auch des Handelns oder des Selbst — sind solche Grundbegriffe. Philosophie in diesem Sinne wird fragen: Wieviel Wahrheit über die Realität ist in diesen reichen apriorischen Begriffen verborgen und durch eine rein philosophische Analyse ans Tageslicht zu bringen? Wie erwerben wir solche Begriffe a priori und warum sollten wir eigentlich von der Realität und der notwendigen Zusammengehörigkeit der Aspekte überzeugt sein, die sie uns in bezug auf die Wirklichkeit zu enthüllen scheinen? Im allgemeinen muß sich ebenso jeder beliebige technische Jargon, sei es in der Wissenschaft, sei es in der theoretischen oder praktischen Philosophie, letztlich mit den Mitteln einer natürlichen Begrifflichkeit erklären und auf Merkmale zurückführen lassen, die es uns ermöglichen, den Begriff zu verstehen und anzuwenden — ja, ihn überhaupt erst zu BESITZEN, und auch hier findet philosophische Analysis ein Untersuchungsgebiet. Dieser Ansatz ist altbekannt und so traditionell wie — und dies wird nicht immer gesehen — eine so verstandene analytische Philosophie insgesamt wesentlich traditionell ist.#hZ4 Eine ganz andere Verfahrensweise in der Philosophie dagegen setzt höher an und unterzieht ein gleichfalls empirisch vorliegendes — obgleich vielleicht seinem Anschein nach notwendiges — spezifisches PROBLEM einer Untersuchung (und auch hier ist der Ansatz so wenig neu oder unbekannt, daß er mit Fug und Recht auch eine ›dialektische‹ Methode genannt werden könnte). Der Motor ›kontrollierten philosophischen Fortschritts‹, wenn es dergleichen denn geben kann, ist nun nicht so sehr die ANALYSIS, die Explikation, Rekonstruktion, Revision (oder was es im einzelnen auch immer sei) einer fundamentalen Begrifflichkeit, als vielmehr die skeptische Explikation und Rekonstruktion einer uns faktisch vorgegebenen APORETIK: eine Kollision offenbar zueinander in Konkurrenz tretender und nicht ohne weiteres vermittelbarer Elemente unserer Welt- und Selbstbeschreibung, die ein Philosoph, ohne seine eigene Besonderheit zu verkennen, aus einer gleichwohl wesentlich EXTERNEREN Perspektive als der vorigen heraus beobachtet und als theoretisch (und persönlich) beunruhigend empfindet. Im Hinblick auf diese Aporetik wird er nun entweder Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung, von SYNTHESIS, erwägen oder, wo Vermittlung nicht möglich ist, eine revisionäre oder skeptische Lösung#hZ5). Es ist diese zweite Methode, die in den Schriften Thomas Nagels mit großer Meisterschaft praktiziert wird; sie baut trivialerweise auf den Ergebnissen der analytischen Methode auf und steht daher nicht zu ihr in Gegensatz, doch sie strebt nach einem andersartigen — nicht weniger abstrakten und doch persönlicheren — philosophischen Verständnis. Das beste neuere Beispiel für dieses Vorgehen, das ich kenne, ist in Nagels bisherigen Hauptwerk DER BLICK VON NIRGENDWO seine ebenso eigenständige wie eigenwillige Interpretation des Freiheitsproblems und des Problems des Sinnes des Lebens.

Eine überaus lesenswerte »elementare« Einführung in sein Werk wurde vom Autor selbst in WAS BEDEUTET DAS ALLES? EINE GANZ KURZE EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE, Reclams Universalbibliothek Nr. 8637 gegeben. Das Kernproblem, an dem sich aber eine ihrem Anspruch nach »professionelle« Rezeption der Schriften Nagels trotz ihres thematischen Reichtums und ihrer Spannweite nicht vorbeimogeln darf, sondern auf die sie sich schlechthin konzentrieren sollte, ist der für sein Denken typische graduelle DUALISMUS eines Kontinuums von ›Innenperspektiven‹ und ›Außenperspektiven‹ und die Zuordnung der mit ihm intendierten Polarität zu einer graduellen Polarität von Subjektivität und Objektivität. Dieser neuartige Dualismus, der bei näherem Nachdenken als intuitiv plausibel, ja selbstverständlich erscheint, hat sein Fundament in komplizierten, verstreut publizierten und weitgehend skeptischen Überlegungen zum psychophysischen Problem und zur Rolle des Reduktionismus in der philosophischen Psychologie und erschließt sich am besten im Ausgang von diesem Problem. Es würde mich persönlich sehr verwundern, wenn es nicht gerade dieser prekäre Dualismus ist, der Nagels Thesen ihre eigenständige philosophische Bedeutung sichert, doch ohne den Schatten eines Zweifels wird sich manche Kritik, sobald sie diese Polarität nicht präzisieren zu können glaubt, damit auch gleich der mit ihren Mitteln beschriebenen Probleme für überhoben halten. Jedenfalls führt im Hinblick auf eine adäquate Würdigung der Schriften Nagels kein Weg an ihm vorbei, und jede Kritik sollte sich mit guten Argumenten zu ihm verhalten.

Im Hinblick auf das vorliegende Buch, das allerdings, mit Verlaub, als Prolegomenon einer OBJEKTIVITÄTStheorie gelesen werden sollte, tut der Leser gut daran, zunächst mit der Lektüre des Anhangs DAS SUBJEKTIVE UND DAS OBJEKTIVE aus dem Jahre 1979 zu beginnen, der den inneren Zusammenhang der hier behandelten Themen untereinander aufweist. Zudem sollte er sich immer darüber im klaren sein, daß es sich bei allen hier übersetzten Texten um Problemkizzen handelt, die sich mit gegenwärtigen Diagnosen des Autors zwar überschneiden, aber KEINESWEGS in jedem Punkt decken müssen. Und schließlich sei bei der gegenwärtigen Kriegs- und Krisensituation darauf hingewiesen, daß der Autor in seiner Sammlung von Essays über theoretische wie alltägliche Fragen einen wichtigen Beitrag zu (leider gleichfalls als alltäglich zu bezeichnenden) ethischen Problemen des Krieges, »Krieg und Massenmord«, verfaßt hat, die seit dem Vietnamkrieg nicht an Aktualität verloren haben.

Myriam Farhand und Thomas Nagel sei endlich für ihre nachsichtige Unterstützung meiner Arbeit an dieser Übersetzung gedankt, die ich Myriam Farhand widmen möchte.

/Anmerkungen/ #hZ1 Hiermit ist — bei allen Unterschieden in den einzelnen Ansätzen und Positionen — ein Kreis um den amerikanischen Sprachphilosophen und Logiker Saul Kripke gemeint: also Thomas Nagel, Saul Kripke, David Lewis, Nathan Salmon, Mark Johnston und andere.

#hZ2 Dieter Henrich, »Dimensionen und Defizite einer Theorie der Subjektivität«, #ksPhilosophische Rundschau#Gr 1989, S. 3.

#hZ3 In aller Schärfe im Vorwort von ÜBER DAS LEBEN, DIE SEELE UND DEN TOD. ESSAYS., dt. von Karl-Ernst Prankel und Ralf Stoecker, Hain, Königstein 1984.

#hZ4 So sind auch Kripkes Arbeiten in diesem Sinne durchaus traditionell; vgl. Abhandlungen wie Saul Kripke, NAMING AND NECESSITY, Harvard, Cambridge/Mass. 1980 /dt. von Ursula Wolf: NAME UND NOTWENDIGKEIT, Frankfurt 1981/ und Brian O'Shaughnessy THE WILL. A DUAL-ASPECT THEORY, Cambridge 1980.

#hZ5 Siehe Saul Kripke, WITTGENSTEIN — ON RULES AND PRIVATE LANGUAGE, Harvard, Cambridge/Mass. 1982, S. 66-69, 134, 141 /dt. von Helmut Pape: WITTGENSTEIN ÜBER REGELN UND PRIVATSPRACHE, Frankfurt 1987/.

ERSTE VORLESUNG:

BEWUßTSEIN 1.

Die folgenden Vorlesungen handeln von der Objektivität und ihren Grenzen. In der zweiten und der dritten Vorlesung wende ich mich normativen Fragen zu: ich werde die Objektivität der Ethik verteidigen und zu erklären versuchen, was sie bedeutet. Doch heute möchte ich über das Problem der Objektivität sprechen, wie es in der METAPHYSIK auftritt, insbesondere in der philosophischen Psychologie. Ich mache hiermit den Anfang, da die Problematik in beiden Bereichen eine ähnliche Form annimmt und da gewisse Gedanken, die sich auf dem Gebiet der Metaphysik ergeben, unsere Vorstellung davon beeinflussen, was wir zu leisten haben, wenn wir auf dem Gebiet der Ethik Objektivität entdecken wollen. Ich erhoffe mir hiervon nicht nur Einsichten in bezug auf die Subjektivität und die Objektivität auf dem Gebiet der philosophischen Psychologie, sondern ich möchte zusätzlich eine Diskussion der Frage vorbereiten, was der Fall zu sein hätte, damit eine Ethik objektiv sein könnte.

2. Als eine Verständnishilfe möchte ich zunächst einfach — ohne dies durch Argumente zu abzusichern — eine These aufstellen, die ich durch die Untersuchung einiger spezifischer Fälle zu erhärten hoffe.

Unsere Objektivität ist ein Verfahren des Verstandes. Es sind Überzeugungen und Erkenntnisse, die im primären Sinne objektiv sind. Die Wahrheiten, zu welchen man auf diesem Wege gelangt, nennen wir nur in einem abgeleiteten Sinne objektiv.

Um zu einem objektiveren Verständnis eines Aspektes des Lebens oder der Welt zu gelangen, treten wir von unserer ursprünglichen Sichtweise dieses Aspektes zurück und bilden uns eine neue Auffassung, welche die ältere Auffassung und ihre Beziehung zur Welt zu ihrem Gegenstand hat. Mit anderen Worten, wir integrieren UNS SELBST in die Welt, die wir gerade zu verstehen versuchen. Die alte Auffassung wird von nun an als eine Art Schein betrachtet, als eine subjektivere Auffassung als die neue, die mit Bezug auf diese berichtigt

und bestätigt zu werden vermag. Wird dieses Verfahren jeweils wiederholt, ergeben sich weitere, immer objektivere Auffassungen.

Es wird aber nicht in jedem Falle zu einem Ergebnis führen, und gelegentlich wird man glauben, zu einem Ergebnis gelangt zu sein, während dies in Wirklichkeit gar nicht der Fall ist: dann gilt Nietzsches Warnung, daß wir es mit einer verfehlten Objektivierung eines Aspektes der Wirklichkeit zu tun haben, der aus einer objektiveren Perspektive gerade kein besseres Verständnis zuläßt. Obgleich es also zwischen der Objektivität und der Realität einen Zusammenhang gibt — denn nur unter der Voraussetzung, daß wir selbst und unsere Erscheinungen Bestandteile einer größeren Wirklichkeit sind, wird ein solches Verfahren sinnvoll, durch Zurücktreten von den Erscheinungen zu einem besseren Verständnis gelangen zu wollen —, ist die objektive Realität dennoch nicht die gesamte Realität, denn nicht alles Wirkliche läßt sich um so besser verstehen, je objektiver es betrachtet wird. Erscheinungen und Perspektiven sind wesentliche Elemente dessen, was es gibt, und in mancher Hinsicht aus einem weniger distanzierten Blickwinkel besser verständlich. In der Ethik wie in der Metaphysik ist der Realismus zwar die Basis eines jeden Anspruches auf Objektivität und Distanz, er stützt ihn jedoch nur bis zu einem gewissen Grade.

3. Die Fragestellung, der ich mich nun zuwenden möchte, lautet: Gibt es einen Sinn, in welchem sowohl das Bewußtsein als auch das Ich Bestandteile der OBJEKTIVEN Wirklichkeit sind? Ganz zum Schluß werde ich mich dann der Frage zuwenden, was es bedeutet, daß eine besondere Person kein anderer ist als ICH (oder SIE). Doch zunächst möchte ich über den objektiven Status psychischer Phänomene im allgemeinen sprechen.

Diese Frage bildet den Hintergrund des psychophysischen Problems, denn dieses (auch Leib-Seele-Problem genannte) Problem tritt überhaupt erst dadurch auf, daß bestimmte Merkmale unseres psychischen Lebens ein Hindernis für die Ambitionen einer außerordentlich wichtigen Auffassung der Objektivität darstellen. Ich werde hier keine Lösung des psychophysischen Problems anbieten, doch ich glaube, daß sich ohne ein Verständnis dieser Auffassung und eine sorgfältige Untersuchung ihrer Ansprüche im Hinblick auf dieses Problem keinerlei Fortschritt erzielen läßt.

Der Einfachheit halber nenne ich diese Auffassung die PHYSIKALISCHE Auffassung der Objektivität. Sie ist nicht identisch mit unseren Auffassungen darüber, wie die physikalische Wirklichkeit tatsächlich beschaffen ist, doch sie hat sich als ein Teil des Verfahrens entwickelt, durch das wir zu einem zutreffenderen Verständnis der physikalischen Welt gelangt sind, einer Welt, die uns auf eine ursprüngliche und ziemlich unzutreffende Weise durch die sinnliche Wahrnehmung gegeben ist.

Diese Auffassung entwickelt sich in mehreren Stufen, wobei uns das jeweils folgende Stadium ein objektiveres Bild vermittelt als das vorangegangene. Das erste Stadium ist die Einsicht, daß unsere Wahrnehmungen durch die Einwirkung von Gegenständen auf uns verursacht werden, durch ihre kausale Einwirkung auf den Körper, der seinerseits ein Bestandteil der physikalischen

Welt ist. Im zweiten Stadium erkennen wir, daß das wirkliche Wesen physikalischer Eigenschaften von ihrer wahrnehmbaren Erscheinungsweise unabhängig zu sein hat und ihr nicht notwendigerweise gleichen muß, da dieselben physikalischen Eigenschaften, die durch unseren Körper Empfindungen in uns hervorrufen, sowohl bei anderen physikalischen Gegenständen ganz andere Wirkungen hervorbringen, als auch bestehen können, ohne überhaupt Wahrnehmungen zu verursachen. Im dritten Stadium machen wir den Versuch, zu einer Beschreibung dieser wahren Natur zu gelangen, die nicht davon abhängt, wie sie uns oder Wesen mit anderen Wahrnehmungsformen erscheint. Das heißt nicht nur, daß wir uns die physikalische Welt nicht aus dem Gesichtspunkt unserer individuellen Perspektive denken, sondern daß wir sie uns ebensowenig aus dem Gesichtspunkt einer allgemeineren menschlichen Wahrnehmungsperspektive denken: wir erwägen nicht mehr wie etwas aussieht, sich anfühlt, riecht, schmeckt oder klingt. Diese sekundären Qualitäten scheiden von nun an aus unserem Bild von der Außenwelt aus und die ihnen zugrundeliegenden primären Qualitäten werden strukturell aufgefaßt.

Dieses Vorgehen hat sich als eine außerordentlich fruchtbare Strategie erwiesen. Unser Verständnis der physikalischen Welt wurde mit der Hilfe von Theorien und Erklärungen, die sich einer Begrifflichkeit bedienen, die nicht an spezifisch menschliche Wahrnehmungsformen gebunden ist, enorm erweitert. Zwar liefern uns unsere Sinne erste Belege, von denen wir ausgehen müssen, doch unser physikalisches Verständnis der Welt ist nun derart, daß wir auch dann über es verfügen könnten, wenn wir mit keinem einzigen unserer jetzigen Sinne ausgestattet wären, sofern es sich bei uns um rationale Wesen handeln würde, welche die mathematischen und die formalen Eigenschaften dieser objektiven Auffassung der physikalischen Welt verstehen könnten. In einem bestimmten Sinne könnten wir ein Verständnis der Physik sogar mit anders gearteten Wesen teilen, deren Wahrnehmung der Erscheinung der Dinge eine ganz andere wäre — solange auch diese Wesen rational wären und der Mathematik kundig.

Die von dieser objektiven Auffassung beschriebene Welt kennt nicht nur kein ZENTRUM, sie kennt in gewissem Sinne auch keine MERKMALE. Zwar haben in ihr die Dinge Eigenschaften, doch bei keiner dieser Eigenschaften handelt es sich um wahrnehmbare Aspekte. Diese Aspekte wurden insgesamt in den Bereich des BEWUßTSEINS abgeschoben, ein Gebiet, das erst noch zu erforschen ist. Die physikalische Welt, wie sie an sich beschaffen sein soll, enthält keine subjektiven Gesichtspunkte, sie enthält nichts, was nur aus einer besonderen Perspektive zugänglich ist. Was auch immer in ihr vorkommt, kann von einem allgemeinen rationalen Bewußtsein erfaßt werden, das seine Information von ganz gleich welcher perzeptiven Perspektive bezieht, durch die es zufälligerweise die Welt betrachtet.#hZ1 4. Obgleich sie sich als sehr mächtig erwiesen hat, stößt diese gleichsam ausgebleichte physikalische Objektivitätsauffassung auf Schwierigkeiten, wenn sie als eine Methode in Anspruch genommen wird, mit der zu einem VOLLSTÄNDIGEN Verständnis der Wirklichkeit gelangt werden kann. Denn das Verfahren der Objektivierung fing mit der Feststellung an, daß die Weise, auf welche uns die Dinge erscheinen, von der Wechselwirkung unseres Körpers mit dem übrigen Inventar

der Welt abhängt. Wir verfügen dann jedoch über keinerlei Erklärung der Wahrnehmungen und der besonderen Perspektiven, die wir gemeinsam mit den Erlebnissen andersartiger Wesen als für die Physik nicht relevante Aspekte hinter uns gelassen haben, die aber offenbar dennoch existieren — ganz zu schweigen von der psychischen Tätigkeit der Ausbildung einer objektiven Auffassung der physikalischen Wirklichkeit, für die es ihrerseits eine physikalische Analyse nicht geben kann.

Angesichts dieser Tatsachen könnte man zu dem Ergebnis kommen, die einzig denkbare Schlußfolgerung KÖNNE nur lauten, daß die Wirklichkeit mehr als das umfaßt, was in der physikalischen Objektivitätsauffassung untergebracht werden kann. Doch einer erstaunlichen Anzahl von Leuten schien dies nicht einzuleuchten. Das Physikalische besaß seit jeher eine so unwiderstehliche Anziehungskraft und Dominanz für unsere Vorstellung davon, was es gibt, daß man immer wieder den Versuch unternahm, alles und jedes in sein Schema zu pressen und die Wirklichkeit von etwas zu bestreiten, das sich nicht als auf das Physikalische reduzierbar erweist. Infolgedessen konnten sich in der philosophischen Psychologie nicht wenige außerordentlich unplausible Positionen einnisten.

Diese moderne Schwäche für physikalistische Reduktionen läßt sich, wie ich glaube, ein Stück weit durch das Faktum erklären, daß man bislang über keinen weniger reduktiven und weniger minimalistischen Objektivitätsbegriff verfügte, mit dem man an die Verwirklichung des Vorhabens eines objektiven Weltbildes denken konnte. Die Objektivität der Physik schien ein gangbarer Weg zu sein, denn in ihr ergab es sich, daß die sukzessive Konzentration auf Eigenschaften der physikalischen Welt, die durch vorangegangene Entdeckungen ins Blickfeld gerückt worden waren, ein immer tiefergehendes Verständnis erzeugte.

Es ist zwar richtig, daß neuere Überlegungen in der Physik bei einigen Leuten den Eindruck hinterlassen haben, daß sie vielleicht am Ende doch nicht in der Lage ist, zu einer Auffassung von dem, was es — unabhängig von aller Beobachtung — wirklich gibt, zu gelangen. Ich möchte mich jedoch nicht einfach darauf berufen, daß der Gedanke der objektiven Wirklichkeit aufgrund der Quantenphysik ohnehin hinfällig sei, und wir daher ebensogut aufs Ganze gehen und die Subjektivität des Psychischen einräumen könnten. Auch wenn die Quantenphysik sich nach Meinung einiger Physiker nicht auf eine Weise interpretieren läßt, die eine Beschreibung der Phänomene ohne jede Bezugnahme auf einen Beobachter ermöglicht, so braucht der nichteliminierbare Beobachter gleichwohl kein Vertreter einer besonderen Gattung wie der menschlichen zu sein, für den die Dinge auf eine hochspezifische Weise aussehen oder sich anfühlen. Die genannte Einschränkung führt daher nicht zur Anerkennung des gesamten Spektrums subjektiver Erlebnisse.

Das Grundproblem besteht also auch nicht darin, ob wir im Rahmen unserer Auffassung der PHYSIKALISCHEN Welt auf die Anerkennung subjektiver Perspektiven angewiesen sind. Wie die Antwort auf diese Frage auch immer lauten mag, wir bleiben konfrontiert mit dem eigenständigen Problem des Bewußtseins. Die Phänomene des Bewußtseins selbst sind es, die dem Gedanken, die physikalische Objektivität stelle die allgemeine Form der

Wirklichkeit dar, die deutlichsten Einwände machen. Folglich möchte ich die Idee der Objektivität gerade nicht preisgeben, sondern vielmehr daran erinnern, daß die physikalische Objektivität nicht ihre einzig mögliche Interpretation ist.

5. Später werde ich geltend machen, daß auch die Ansprüche einer erweiterten Objektivität nicht übertrieben werden sollten, doch zunächst möchte ich auf die Möglichkeit eingehen, daß wir zu einem objektiven Begriff des Psychischen gelangen könnten. Wir streben nämlich deshalb nach einer solchen Auffassungsweise, weil wir von einem Zusammenhang zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was objektiv verstanden werden kann, ausgehen — sei dieser Zusammenhang auch nicht allzu eng. Insbesondere unterstellen wir, daß auch wir selbst — unser Bewußtsein eingeschlossen — nicht NUR ein Bestandteil der Welt, wie sie uns erscheint, sind: obgleich wir natürlich ZUSÄTZLICH einen Ort in der phänomenalen Welt haben. Sind wir jedoch ein Bestandteil der Welt, wie sie an sich ist, so sollten wir eigentlich zu einer Selbstauffassung gelangen können, die nicht bloß eine Auffassung aus der INNENperspektive ist: zu einer Auffassung meiner selbst aus der AUßENperspektive als ein Wesen, das IN der Welt ENTHALTEN ist.

Es ist nicht offensichtlich, daß dies möglich ist, obgleich sich die Frage freilich auf eine ganz natürliche Weise stellt. Um hier weiter zu kommen, haben wir uns zu fragen, ob eine Auffassungsweise unserer eigenen Psyche aus einer objektiven Perspektive überhaupt möglich ist. Wie auch auf anderen Gebieten, so ist es hier wesentlich, daß wir die Objektivität nicht mit der PHYSIKALISCHEN Objektivitätsauffassung gleichsetzen, sondern sie uns als etwas denken, das hinreichend allgemein ist, um im Falle unterschiedlicher Erkenntnisgegenstände dennoch unterschiedlich interpretiert werden zu können.

Die allgemeine Idee der Objektivität, von der wir Gebrauch machen müssen, um uns EINE EINZIGE Welt denken zu können, die sowohl psychische als auch physikalische Phänomene enthält, ist die Idee der Welt, wie sie AN SICH ist, und nicht der Welt, wie sie aus irgendeiner spezifischen Perspektive innerhalb ihrer erscheint. Wenn diese Auffassung auch im Hinblick auf die Psyche ganz anders arbeitet als im Hinblick auf die Materie, so muß sie gleichwohl ein Verfahren an die Hand geben, sich die Inhalte der Welt auf eine Weise zu denken, die sich von jeder spezifischen Perspektive innerhalb dieser Welt loslöst. Seine Ergebnisse werden also einem Wesen, das eine bestimmte Perspektive einnimmt, nur dann verständlich sein, wenn auch ein solches Wesen über die Welt nachdenken kann, indem es von seiner besonderen Perspektive abstrahiert.

Unsere Fähigkeit, uns auf diese Weise zu distanzieren, ja unser Verlangen nach einer solchen Distanzierung, macht eine unserer wichtigsten und kreativsten Eigenschaften aus. Zwar führt sie uns zu verfehlten objektiven Auffassungsweisen des Psychischen und anderer Gegenstände, falls die verfügbaren Interpretationen der Objektivität zu mager ausfallen, doch sind wir in der Lage, hier Abhilfe zu schaffen, indem wir uns um eine Interpretation bemühen, die dem Gegenstand angemessen ist, statt das Bewußtsein und seine Aspekte mit den Mitteln einer Objektivitätsauffassung verstehen zu wollen, die zum Zwecke der Erklärung ganz andersartiger Dinge entwickelt worden ist.

Dies wirft die Frage auf, ob wir, wenn wir die Welt auf eine Weise betrachten, die sich von unserer spezifischen Perspektive distanziert — wenn wir sie uns also als einen Ort denken, der uns ENTHÄLT —, eine objektive Auffassung ausbilden können, die Perspektiven — unsere eigene und die anderer Wesen — EINSCHLIEßT und sie nicht als Aspekte der PHYSIKALISCHEN Welt mißdeutet.

Es gibt in der Welt zahllose Perspektiven ganz unterschiedlicher Art, und wir kennen nur einige wenige von ihnen. Sie alle unabhängig von jeder spezifischen Perspektive verstehen zu wollen, würde ein Vorgehen der Transzendenz des Selbst erfordern, das von jenem verschieden wäre, das sich bei der Erforschung der Außenwelt einstellt. Womöglich kann es eine dem Bewußtsein angemessene Objektivitätsauffassung gar nicht geben, in welchem Falle wir die Wahl hätten, entweder die Annahme preiszugeben, daß alles Wirkliche einen objektiven Charakter hat, oder die Annahme, daß das Bewußtsein etwas Wirkliches ist. Doch mit diesem Dilemma sind wir nicht einfach schon aufgrund der Tatsache konfrontiert, daß die PHYSIKALISCHE Auffassung der Objektivität auf das Psychische nicht angewandt werden kann. Es ist offensichtlich, daß sich eine objektive Auffassung psychischer Phänomene nicht auf eine Abstraktion von den spezifischen Formen unserer EXTERNEN Wahrnehmung dieser Phänomene gründen kann, wie dies bei physikalischen Phänomenen der Fall ist. Wir haben also vielmehr zu fragen, ob sie sich auf eine Weise verstehen lassen, die von der spezifischen Perspektive, der sie erscheinen, unabhängig ist und die dennoch ihren perspektivischen Charakter nicht preisgibt.

Ich möchte verdeutlichen, wie ein natürliches objektives Verständnis des Bewußtseins aussehen könnte. Seine Anfänge liegen, wie ich glaube, im normalen Begriff des Bewußtseins, doch es kann über ihn hinaus weiterentwickelt werden. Die Frage lautet dann: wie weit?

Ein gutes Stück weiter, meine ich. Ich möchte nun erklären, wie ein natürliches objektives Verständnis des Psychischen nach diesen Grundsätzen aussehen würde. Mir scheint, wir können uns selbst, unsere Erlebnisse und alles übrige, als in einer Welt enthalten denken, die aus einer anderen als einer spezifisch menschlichen Perspektive aufgefaßt werden kann, und wir können dies denken ohne das Psychische auf das Physikalische zu reduzieren. Doch ich glaube darüber hinaus, daß jede solche Auffassung NOTWENDIGERWEISE unvollständig bleiben wird. Dies bedeutet also, daß die Suche nach einer objektiven Auffassung der Wirklichkeit auf Grenzen stößt, die nicht bloß praktischer Natur sind, auf Grenzen, die von einer bloß objektiven Intelligenz, wie reich sie auch wäre, nicht überschritten werden können. Und schließlich werde ich behaupten, daß dieser Umstand allein schon deshalb nicht philosophisch alarmierend ist, weil es keinen Grund für die Annahme gibt, die Welt, wie sie an sich ist, müsse objektiv verstanden werden können. Es ist ein natürliches Bestreben, so viel von der Wirklichkeit wie möglich unserer Fähigkeit eines distanzierten, objektiven Verständnisses zu unterwerfen, doch es sollte uns nicht überraschen, wenn die Objektivität wesentlich UNVOLLSTÄNDIG ist.

6. Das grundlegende Problem, wie das Bewußtsein objektiv verstanden werden kann, tritt in der Philosophie auch unabhängig von dem Anspruch auf, eine vollständige wissenschaftliche Weltbeschreibung zu geben: als das Problem des Fremdpsychischen. Jeder von uns ist das Subjekt einer Vielzahl von Erlebnissen, und um zu verstehen, daß es in der Welt auch andere Personen gibt, muß er in der Lage sein, sich Erlebnisse zu denken, deren Subjekt nicht er selbst ist: Erlebnisse, die ihm nicht GEGENWÄRTIG sind. Hierfür bedarf er notwendig des generischen Begriffs EINES SUBJEKTS der Erfahrung, unter den er sich dann als eine Einzelinstanz zu stellen hat. Es reicht nicht aus, die Vorstellung des unmittelbar Empfundenen in den Körper anderer Wesen hineinzuprojizieren, denn in diesem Falle würde er sich — wie WITTGENSTEIN auffiel — lediglich vorstellen, IN IHREM KÖRPER etwas zu empfinden, also gerade nicht denken können, daß es das ANDERE Wesen ist, das etwas spürt.

Obgleich jeder von uns mit der geforderten allgemeinen Begrifflichkeit aufwächst, die es ihm ermöglicht, an die Existenz genuiner anderer Subjekte zu glauben, war sie dennoch philosophisch hochproblematisch, und es gab immer schon erhebliche Meinungsverschiedenheiten über ihre Funktionsweise. Einige Philosophen sahen sich zu Analysen gedrängt, die mit einer verhaltenswissenschaftlichen, kausalen oder funktionalen Begrifflichkeit operierten, und dies deshalb, weil der alltägliche Begriff des Bewußtseins — obgleich KEIN theoretischer Begriff — offenkundig ein Begriff davon ist, wie die Welt beschaffen ist, und man annahm, daß die physikalische Objektivitätsauffassung die allgemeine Form des Verständnisses der Beschaffenheit der Welt darstellt.

Andere Philosophen sahen sich mit einem unlösbaren Problem des Solipsismus konfrontiert, da sie erkannten, daß sich die physikalische Objektivitätsauffassung nicht auf das Psychische anwenden ließ. Der Solipsismus ist das Unvermögen, ein vom eigenen Bewußtsein unterschiedenes genuines Bewußtsein überhaupt denken zu können, und er scheint sich mir auf einer höheren Ebene der Einsicht zu bewegen als der Reduktionismus, denn er entledigt sich nicht des Problems, das gesehen und gelöst werden muß, wenn wir verstehen wollen, was ein Bewußtsein ist und wie die Welt dergleichen enthalten kann.

Doch beide Reaktionen beruhen auf demselben grundlegenden Irrtum. Der normale Begriff des Psychischen enthält bereits die Anfänge einer ganz anderen Konzeption der objektiven Wirklichkeit. Wir können den Gedanken eines anderen Bewußtseins gar nicht VERSTEHEN, wenn wir ihn auf eine Weise interpretieren, die unverständlich wird, wenn wir den Gedanken auf uns selbst anzuwenden versuchen. Denken wir uns das Bewußtsein eines anderen Wesens, so geben wir den wesentlichen Faktor einer Perspektive nicht automatisch preis: wir fassen ihn vielmehr generisch auf und begreifen uns selbst als eine mögliche Perspektive unter anderen. Das erste Stadium der Objektivierung des Psychischen besteht für uns alle darin, die Idee der Gesamtheit aller MENSCHLICHEN Perspektiven — unsere eigene Perspektive eingeschlossen — zu begreifen, ohne ihnen ihren Charakter als Perspektiven zu nehmen. Was hier für Subjekte gilt, trifft auf analoge Weise in einer zentrumlosen Auffassung

des Raumes, in welchem kein Punkt eine privilegierte Position innehat, auf physikalische Gegenstände zu.

Unsere Fähigkeit, die eigenen Erlebnisse aus einer AUßENperspektive — als innerweltliche Ereignisse — aufzufassen, macht den Anfang eines objektiven Begriffs des Bewußtseins aus. WENN dies möglich ist, DANN sind auch andere in der Lage, sich diese Ereignisse zu denken, und umgekehrt können wir selbst die Erlebnisse anderer nun gleichermaßen aus der Außenperspektive auffassen. Jedes beliebige Erlebnis kann dann nicht nur aus der Perspektive seines Subjekts gedacht werden (und nicht nur sein Subjekt kann wissen, daß es auftritt), sondern auch aus anderen Perspektiven — zumindest dann, wenn diese Perspektiven ihrer Art nach der Perspektive des Subjekts hinreichend ähnlich sind.

Um dies zu denken, machen wir nicht von einen externen Vorstellungsvermögen Gebrauch, sondern vom generischen Begriff subjektiver Perspektiven, von welchen wir uns einen bestimmten Fall und eine bestimmte Form vorstellen. Es ist dieses allgemeine Vorstellungsvermögen der subjektiven Einfühlung, das uns im Erwerb eines objektiven Bewußtseinsbegriffes einen ersten Schritt aus uns herausführt und das jede einzelne Person instand setzt, sich als einen Teil unter Teilen der Welt zu begreifen.

Noch handelt es sich in keiner Weise um einen Abstraktionsprozeß auf der Grundlage der allgemeinen Formen unserer eigenen Erlebnisse. Wir denken Erlebnisse immer noch mit den Mitteln der vertrauten Perspektive, die wir mit anderen menschlichen Wesen gemeinsam haben. In der externen Auffassung des Bewußtseins ist einzig der imaginative Gebrauch dieser Perspektive im Spiel, der sich auch im Falle eigener Erlebnisse partiell bei den Phänomenen der Erinnerung und der Erwartung unserer eigenen Erlebnisse bemerkbar macht.

Was hier für die Vorstellung eines Erlebnisses aus der Außenperspektive durch die subjektive Einbildungskraft gilt, ist der Vorstellung einer objektiven räumlichen Konfiguration durch die visuelle Einbildungskraft analog. Wir verwenden die normale Erscheinung als ein Medium. Der Gegenstand der Vorstellung gleicht der Vorstellung nicht in jeder Hinsicht. Er wird mit den Mitteln gewisser allgemeiner Merkmale der subjektiven Erfahrung — SUBJEKTIVER UNIVERSALIEN — gedacht, von welchen uns einige Fälle aus unserer eigenen Erfahrung bekannt sind. Doch wie in schlechthin allen anderen Fällen ermöglicht uns unsere Fähigkeit zur Bildung allgemeiner Begriffe nicht nur die Vorstellung einer gegenwärtigen Situation aus der Außenperspektive, sondern darüber hinaus den Gedanken anderer MÖGLICHKEITEN, die wir nicht selbst erlebt haben und vielleicht niemals unmittelbar erleben werden. Der vortheoretische Begriff des Bewußtseins enthält daher eine Form von OBJEKTIVITÄT, die es uns erlaubt, ein Stück weit über unsere eigenen Erlebnisse und über solche Erlebnisse hinauszugehen, die den unseren genau gleichen. Erst der nächste Schritt ist der eigentlich schwierige, der Schritt über eine an der Ähnlichkeit orientierte Vorstellung hinaus.

7. Eine Möglichkeit besteht natürlich immer: nämlich die, daß dieser Prozeß nicht weiter fortschreiten kann. Wir besitzen zwar einen Begriff des Bewußtseins, der allgemein genug ist, um sich dem Solipsismus und vielleicht sogar dem Ethnozentrismus entziehen zu können, doch wir sind womöglich außerstande, die allgemeine Form der menschlichen Erfahrung und die menschliche Perspektive zu transzendieren. Diese Perspektive erlaubt es uns aufgrund der Flexibilität der menschlichen Einbildungskraft, Erlebnisse zu denken, die wir nicht gehabt haben. Doch sie ermöglicht uns nicht die Loslösung des Bewußtseinsbegriffes von jeglicher MENSCHLICHEN PERSPEKTIVE. Falls dies zutrifft, so gibt es für die Objektivität dieses Begriffes strikte Grenzen; und dies wiederum würde bedeuten, daß wir uns nicht als Bestandteile einer Welt begreifen können, deren Realität aus jeder beliebigen rationalen Perspektive anerkannt werden würde.

Das ist ein drastisches Ergebnis, doch es folgt meiner Meinung nach, wenn wir auf dem gegenwärtigen Gebiet die Suche nach Objektivität auf den Gebrauch des subjektiven Vorstellungsvermögens in bezug auf die Erlebnisse anderer einschränken. Auch wenn wir eine gewisse Flexibilität einräumen, gilt, daß das subjektive Vorstellungsvermögen nicht weiter reichen kann als bis zu diesem Punkt. Und es könnte so aussehen, als gäbe es keine andere Möglichkeit, eine Psyche — meine eigene oder die eines anderen Wesens — aus der AUßENperspektive zu denken, ohne das Faktum preiszugeben, daß es sich bei ihr um eine subjektive Perspektive handelt. Denn begreifen wir sie nicht aus der Innenperspektive, dann sieht es so aus, als müßten wir sie als einen Teil der wohlbekannten Außenwelt begreifen, und das ist gerade der uralte Fehler.

Das Problem besteht also in der Frage, ob wir uns einen generischen Begriff eines Erlebnisses bilden können, der weit über unseren eigenen Erlebnisbegriff und alles, was ihm ähnlich ist, hinausgeht; oder genauer: ob es einen solchen Begriff GEBEN kann — denn möglicherweise besitzen wir gegenwärtig gar nicht die Fähigkeit, ihn zu erfassen, wie wir vermutlich heute zu nicht mehr als einem ganz abstrakten Verständnis von Begriffen der objektiven physikalischen Wirklichkeit imstande sind, die in fünfhundert Jahren ausgearbeitet sein werden. Doch die Möglichkeit, daß es einen solchen Begriff GIBT, ist ein hinreichendes Motiv für den Versuch, ihn zu entwickeln. Nur wenn wir von vornherein überzeugt sind, daß das gesamte Unternehmen sinnlos ist, dürfen wir die Grenzen der Objektivität in bezug auf das Bewußtsein so nahe entlang den Grenzen unserer eigenen Perspektive ziehen.

8. Ich glaube jedoch, daß wir in Wirklichkeit bereits über einen rudimentären allgemeinen Erlebnisbegriff verfügen und daß dieser Begriff seinen Gehalt nicht insgesamt einbüßt, wenn wir mit seinen Mitteln über Fälle nachzudenken versuchen, bei welchen wir nicht wissen können, wie er im Einzelfall anzuwenden ist.

Betrachten wir zunächst einmal Fälle, bei welchen es starke Anzeichen dafür gibt, daß dort Erlebnisse im Spiel sind, obgleich wir weder wissen, wie sie beschaffen sind, noch jemals auf ein Verständnis ihres internen Charakters hoffen können, das uns die Selbstzuschreibung dieser Erlebnisse ermöglichen würde. Dies gilt mindestens für einige Erlebnisse aller Tiere, deren Struktur und

Verhalten von dem unseren sehr verschieden sind. Wir verfügen jeweils über reichhaltige äußere Indizien dafür, daß sie ein bewußtes inneres Leben besitzen, und dennoch nur über ganz eingeschränkte Anwendungsmöglichkeiten unserer eigenen psychologischen Begriffe — großenteils nur über ihre allgemeine Verwendungsweise —, um diese inneren Vorgänge zu beschreiben.#hZ2 Es ist der normale vorphilosophische Begriff eines Erlebnisses, der dieses Ergebnis veranlaßt. Wir haben ihn nicht einfach hinter uns gelassen, um mit dem bloßen WORT weiterzumachen. Und seine Erweiterung gehört nicht zu einer Privatsprache, sondern zu einer ganz natürlichen Vorstellung der meisten Menschen von den Vorgängen, die sich in der Welt dort draußen abspielen. Ich glaube, wir haben uns damit abzufinden, daß all diese Wesen spezifische Erlebnisse haben, die nicht mit den Mitteln jener psychologischen Begriffe darzustellen sind, die wir in der ersten Person, subjektiv, verstehen könnten. Dies bedeutet nicht, daß wir nicht über diese Erlebnisse auf eine ganz allgemeine Weise nachzudenken vermögen — oder vielleicht auf eine etwas detailliertere Weise, die jedoch kein subjektives Verständnis einschließt —, vorausgesetzt, wir betrachten sie auch weiterhin als SUBJEKTIVE ERLEBNISSE, und nicht als bloße Verhaltensdispositionen oder als funktionale Zustände.

Mir scheint jedoch, daß wir im Prinzip noch weiter gehen können. Wir können die allgemeinen Begriffe des Bewußtseins und eines Erlebnisses heranziehen und über Formen bewußten Lebens spekulieren, deren äußere Anzeichen wir auf keinerlei zuversichtliche Weise identifizieren können. Vermutlich existiert im Universum Leben in zahlreichen uns fremden Formen, die wir vielleicht nur in einigen wenigen Fällen identifizieren könnten, da wir schlicht nicht in der Lage wären, die Manifestationen von Wesen, die uns hinreichend unähnlich sind, als Verhalten zu interpretieren. Wenn wir darüber spekulieren, ob es solche Wesen gibt und ob sie über Bewußtsein verfügen, so BEDEUTEN unsere Überlegungen doch wohl immerhin etwas.

Diese Verwendungsweisen des allgemeinen Bewußtseinsbegriffes sind Beispiele eines theoretischen Schrittes, der auch anderswo nichts Ungewöhnliches ist. Wir haben die Fähigkeit, den Gedanken von Phänomenen zu denken, von welchen wir nicht wissen, wie wir sie FESTSTELLEN können. Erst nachdem wir uns den Begriff eines neuen physikalischen Teilchens gebildet haben und ihn mittels einer gewissen Menge von Eigenschaften definieren, werden es diese Eigenschaften ermöglichen, uns experimentelle Situationen auszudenken, die es vielleicht erlauben, das Teilchen nachzuweisen. In dieser Weise war man ja in der ständig fortschreitenden Physik schon seit langem dazu übergegangen, sich physikalische Begrifflichkeiten zu schaffen, die nur unter Zuhilfenahme raffinierter Beobachtungstechniken anwendbar waren — und nicht mit den Mitteln der gewöhnlichen Wahrnehmung oder des mechanischen Messens.

Nur ein dogmatischer Vertreter des Verifikationismus würde die Möglichkeit einer objektiven Begriffsbildung bestreiten, die über unser gegenwärtiges Vermögen ihrer Anwendung hinausgeht. Unser Ziel einer Weltauffassung, in der wir uns in keiner Weise in den Mittelpunkt stellen, erfordert jedenfalls die Bildung solcher Begriffe. In diesem Bemühen kommt

uns ein gewisser intellektueller Optimismus zu Hilfe: die Überzeugung, daß wir die unbegrenzte Fähigkeit besitzen, auch das heute noch nicht Erdachte verstehen zu können, und daß wir diese Fähigkeit aktualisieren können, indem wir uns von unserem gegenwärtigen Verständnis ablösen und auf einer höheren Stufe nach einer darüber hinausgehenden Auffassung greifen, die unser ursprüngliches Verständnis als ein Produkt der Welt erklärt.

Ebenso verhält es sich mit dem Bewußtsein. Die allgemeine Idee einer Perspektive anzuerkennen, ohne sie auf Formen einzuschränken, mit welchen wir subjektiv oder anderweitig vertraut sind, ist die unerläßliche Bedingung dafür, Methoden zu finden, die es uns erlauben, spezifische Erlebnistypen zu denken, Methoden, die weder davon abhängig sind, daß wir diese Erlebnisse selbst HABEN können, noch von unserer Fähigkeit, sie uns mit den Mitteln der subjektiven Einbildungskraft VORZUSTELLEN. Es sollte beispielsweise möglich sein, auf eine solche Weise die qualitative Struktur eines Sinnes zu untersuchen, den wir nicht besitzen, indem wir Wesen beobachten, die ihn haben.

Sind wir jedoch hierzu in der Lage, dann sollten wir auch in der Lage sein, denselben allgemeinen Gedanken auf uns selbst anzuwenden und auch unsere eigenen Erlebnisse so zu analysieren, daß sie jemandem verständlich sind, der solche Erlebnisse nicht selbst gehabt hat. Dies würde einen gewissen objektiven Standpunkt in bezug auf unser eigenes Bewußtsein ausmachen. In dem Maße, in dem dies möglich wäre, würden wir unser Bewußtsein als etwas begreifen können, das nicht bloß ein Teil der menschlichen Welt ist — wozu wir bereits im Hinblick auf unseren Körper in der Lage sind. Und dies wäre einem natürlichen menschlichen Ziel dienlich, denn natürlicherweise suchen wir ein allgemeines Verständnis der Realität, uns selbst eingeschlossen, das nicht von der Tatsache abhängt, daß wir kein anderes als dieses besondere Einzelwesen SIND.

9. Auch dort, wo wir dieses Ziel mit der größten Aussicht auf Erfolg in Angriff nehmen, wird uns unvermeidlich immer etwas verloren gehen. Wenn wir Erlebnisse aus einer objektiven Perspektive zu verstehen versuchen, die nicht mit der Perspektive des jeweiligen Subjekts der Erfahrung zusammenfällt, so werden wir — wie sehr wir auch ihren perspektivischen Charakter anerkennen — die ganz spezifischen Qualitäten dieser Erlebnisse nur dann erfassen können, wenn wir die Fähigkeit haben, sie uns subjektiv vorzustellen. Wir werden auch dann nicht wissen können, wie das Rührei einer Küchenschabe eigentlich genau schmeckt, wenn wir eine detaillierte objektive Phänomenologie des Geschmackssinnes von Küchenschaben ausarbeiten. Bei Werten, Zielen und Lebensformen wird die Kluft unter Umständen noch tiefer sein.

Aus diesem Grunde steht von vornherein fest, daß keine objektive Auffassung der psychischen Welt ALLES einschließen kann. Man könnte daher fragen, weshalb wir dann nach einer solchen Auffassung suchen. Es war unser Ziel, Perspektiven und ihre Inhalte in eine Welt zu integrieren, die von keinem bevorzugten Standpunkt aus gesehen wird. Es stellt sich heraus, daß einige Aspekte dieser Perspektiven von einer objektiven Auffassung des Psychischen nicht verstanden werden können. Im Hinblick auf diese Aspekte befinden wir

uns also wieder in unserer Ausgangslage: wir müssen entweder sagen, daß sie kein Teil der Wirklichkeit sind, oder, daß nicht alles Wirkliche zur objektiven Wirklichkeit gehört. Da die erste Möglichkeit offenkundig absurd ist, bleibt uns nur die zweite.

Doch wenn es ohnehin Aspekte der Wirklichkeit gibt, die keiner objektiven Auffassung zugänglich sind, warum geben wir es dann nicht einfach auf, so viel wie möglich von ihr objektiv zu begreifen? Die Welt IST EBEN NICHT die Welt, wie sie sich einem bestimmten, in hohem Maße abstrakten Standpunkt erschließt. Und wenn wir es nicht zu vollständiger Objektivität bringen können, so ist es ein sinnloses und unmotiviertes Vorhaben, mit einem objektiven Netz so viel von der Wirklichkeit wie irgend möglich erbeuten zu wollen.

Ich glaube, hierauf gibt es eine Antwort, die gleichfalls eine Antwort auf ein sehr allgemeines Problem ist, das diesem Sonderfall zugrundeliegt. Die Wirklichkeit ist nicht nur die objektive Wirklichkeit, und jede objektive Auffassung der Wirklichkeit muß ihre eigene Unvollständigkeit einräumen. Diese wichtige Einschränkung ist auch auf anderen Gebieten in bezug auf die Ansprüche der Objektivität in Kraft, und später werde ich zeigen, daß sie sich unmittelbar auf die Ethik anwenden läßt. Wir könnten aus einer neutralen Perspektive ein Verständnis von Werten auszuarbeiten versuchen, das so vollständig wie möglich wäre, und hätten dennoch immer die Existenz und die Legitimität besonderer Werte anzuerkennen, die auf eine neutrale Weise nicht verstanden werden können — ja wir hätten sogar die Existenz einiger Werte einzuräumen, die sich weder auf eine neutrale noch auf eine sympathetische Weise verstehen lassen.

Kehren wir jedoch zu dem Fall zurück, den wir im Augenblick erörtern: selbst WENN eine objektive Auffassung des Bewußtseins entwickelt werden würde, sie hätte immer die Einschränkung zu enthalten, daß die spezifische Qualität einer jeden Erlebnisperspektive oder einer jeden intentionalen Perspektive, mit der sie es zu tun hat, nur von innen her oder mit den Mitteln der subjektiven Einbildungskraft zugänglich ist. Ein mit dem vollständigen Instrumentarium eines umfassenden Vorstellungsvermögens ausgestattetes Wesen könnte eine jede dieser Perspektiven verstehen, doch einem gewöhnlichen Wesen, das mit einer objektiven Auffassungsweise des Psychischen zu leben hat, wird dies nicht möglich sein. Hiermit geben wir also den Gedanken von einer Welt, wie sie in Wirklichkeit — und unabhängig von ihrer Erscheinungsweise für uns oder irgendeinen anderen ihrer Bewohner — an sich beschaffen ist, keineswegs preis. Wir geben nur die Vorstellung auf, daß diese Welt mit dem Gegenstand eines OBJEKTIVEN Verstehens zusammenfällt. Die Welt, wie sie ist, enthält auch Erscheinungen, und es gibt keine privilegierte Perspektive, aus welcher diese Erscheinungen insgesamt vollständig erfaßt werden könnten.

Diese These läuft auf die Negation des Idealismus in bezug auf das Bewußtsein hinaus. Die Welt ist weder meine Welt, noch ist sie unsere Welt — noch nicht einmal auf die psychische Welt trifft so etwas zu. Wir verwerfen hier den Idealismus auf eine besonders unzweideutige Weise, denn wir behaupten die Wirklichkeit von Aspekten der Welt, die von KEINER Auffassung, über die

ich verfügen könnte, begriffen werden könnten — noch nicht einmal von jener objektiven Auffassung, mit welcher wir über den Bereich der ursprünglichen Erscheinungen hinausgehen. Hier zeigt sich, daß der Materialismus letzten Endes auf einer Form des Idealismus gründet: auf dem Idealismus der Objektivität. Die Objektivität ist nicht die Wirklichkeit. Sie ist nur EINE Möglichkeit, die Wirklichkeit zu verstehen. Doch obgleich jedes objektive Verständnis immer nur partiell sein kann, ist der Versuch seiner Erweiterung aus einem einfachen Grunde dennoch sinnvoll: Die Suche nach einem objektiven Verständnis der Wirklichkeit bleibt unsere einzige Möglichkeit, unsere Erkenntnis dessen, was es gibt, über den Bereich seiner Erscheinungsformen für uns hinaus auszudehnen. Auch wenn wir die Realität vieler Dinge einzuräumen haben, die sich nicht objektiv verstehen lassen, und die nichteliminierbare Subjektivität mancher Aspekte unserer eigenen Erfahrung anerkennen müssen, die NUR subjektiv zugänglich sind, bleibt die Suche nach einem objektiven Begriff des Bewußtseins einfach ein Teil des allgemeinen Strebens nach Erkenntnis. Würden wir es aufgeben, weil es notwendig unvollständig ist, so wäre dies, als würden wir auf eine Axiomatisierung der Mathematik verzichten, da sie nicht vollständig sein kann.

10. Ich möchte an dieser Stelle geringfügig das Thema wechseln und vom allgemeinen Begriff des Bewußtseins zum individuellen Begriff des ICH übergehen.#hZ3 Selbst WENN wir das liberale realistische Weltbild anerkennen, das ich entworfen habe, und die Welt als einen Ort verstehen, der uns Menschen mit allen unseren Perspektiven ebenso enthält wie alle anderen Wesen mit sämtlichen ihrer Perspektiven, so gibt es immer noch etwas, das problematisch bleibt. Jeder wird für sich selbst bei der Betrachtung dieser zentrumlosen Welt zugestehen müssen, daß eine der Personen, die in ihr vorkommen, kein anderer ist als sie oder er SELBST. Um was für eine TATSACHE handelt es sich hierbei? Was für eine Tatsache ist es beispielsweise, daß ich Thomas Nagel bin? Es handelt sich offenbar um eine Tatsache, die ich immer dann erkenne, wenn ich mich von meiner gegenwärtigen Perspektive distanziere und einen objektiveren Überblick anstrebe, der diese Person enthält. Doch die Tatsache, daß ICH Thomas Nagel bin, paßt sich nicht ganz so einfach in eine Betrachtungsweise der Welt ein, die aus keiner bevorzugten Perspektive in ihr erfolgt und die durch diese Distanzierung erzeugt werden soll. Wie kann es in einer solchen unpersönlich beschriebenen Welt einen Platz für die zusätzliche Tatsache geben, daß TN kein anderer ist als ICH selbst — daß er der Ort MEINES Bewußtseins ist?

Ich bin kein Solipsist. Ich glaube nicht, daß der Standpunkt, von welchem aus ich die Welt sehe, DIE Perspektive der Realität ist. Die Welt wird aus vielen Perspektiven gesehen, unter anderem auch aus dieser; es gibt in ihr zahllose Subjekte des Bewußtseins und eine angemessene zentrumlose Auffassung der Welt muß sie alle einschließen. Und wenn die WELT wirklich keine bevorzugte Perspektive hat, dann kann es keine nichteliminierbaren Tatsachen der ersten Person geben. Auf der anderen Seite kann nichts klarer sein, als daß ich TN BIN, und dies sieht doch wohl wie eine Tatsache der ersten Person aus, wenn es überhaupt jemals eine solche Tatsache gegeben hat. Ich scheine also eine Tatsache bezüglich der Welt in den Händen zu halten, die einerseits existieren

muß (denn der Stand der Dinge wäre ohne sie unvollständig), andererseits aber nicht existieren kann (denn der Stand der Dinge kann sie nicht mit einschließen).

Eine vollständige Diskussion dieses Problems hätte sich mit dem Einwand zu befassen, daß es sich hierbei um ein Pseudoproblem handelt, das auf ein Mißverständnis der Logik von Indikatoren zurückgeht. Ich glaube, man kann zeigen, daß dieser Einwand verfehlt ist. Doch statt den Nachweis hier in Angriff zu nehmen, möchte ich lieber eine Lösung für dieses Problem vorschlagen. Jedes Problem, das eine Lösung hat, muß auch ein echtes Problem sein.

Der philosophische Gedanke, daß ich TN bin hat einen ganz anderen Inhalt als das, was ich mitteile, wenn ich mich Ihnen mit den Worten »Ich bin TN« VORSTELLE. Allerdings handelt es sich um einen Inhalt, der durchaus in einer zentrumlosen Auffassung der Welt vorkommen kann. Für jeden einzelnen von Ihnen läßt sich eine ähnliche Tatsache ausmachen, die der Gegenstand Ihres Gedankens ist, daß Sie das besondere menschliche Einzelwesen sind, das Sie faktisch sind. Ich werde jedoch in der ersten Person sprechen, im kartesianischen Stil, der von anderen so verstanden werden soll, daß es jeweils in der ersten Person auch für sie gilt.

Wenn ich denke, daß ich TN bin, so denke ich, daß das eigentliche Ich die Welt aus der Perspektive von TN betrachtet: es hält TN sozusagen BESETZT. Anders ausgedrückt: die intersubjektiv identifizierbare Person TN ENTHÄLT das eigentliche Ich. Doch was ist das ›wahre oder eigentliche‹ Ich? Warum ist das eigentliche Ich nicht schlicht und einfach TN?

So seltsam es sich auch anhören mag, ich halte es für außerordentlich problematisch, daß ich TN sein soll, und ich glaube, wir gelangen zum Kern des Problems, wenn es uns gelingt zu verstehen, was daran problematisch ist.

Eigentlich hat die Frage »Wie kann ich TN sein?« zwei Aspekte, die den beiden Richtungen entsprechen, aus welchen man sie stellen kann. Bisher diskutierte ich die Frage »Was für eine Tatsache ist es, daß die spezifische Person TN kein anderer ist als ICH?«. Doch es gibt noch die andere Frage »Wie kann ICH die spezifische Person TN — oder überhaupt irgendein anderes Einzelwesen — SEIN? Wie kann ICH überhaupt JEMAND sein?« Die wirklich grundlegende Fragestellung wird von dieser zweiten Frage aufgeworfen.

Denken Sie sich die Welt als ein Ganzes und die intersubjektiv beobachtbare Person, die Sie sind, als einen ihrer Bestandteile, und fragen Sie sich dann: »Wie kann ich etwas so SPEZIFISCHES sein, wie dies; wie kann ich LEDIGLICH eine besondere Person sein?« Dies ist eine andere Frage als die Ausgangsfrage: »Was macht diese Person zu MIR?« Nun wird nämlich problematisch, wie ich ÜBERHAUPT etwas so Besonderes wie eine Einzelperson in der Welt — IRGENDEINE Person — sein kann.

Das Problematische daran ist, daß meine Verbindung mit TN als ZUFÄLLIG erscheint. Denke ich die Welt als eine Ganzheit, und als etwas, das (aus keiner spezifischen Perspektive gesehen) einfach da ist und unabhängig von jeder solchen Perspektive existiert, so ist TN lediglich eine Person unter

zahllosen anderen. Zwar ist seine Spezies auf der Erde die dominante Spezies, doch dieses Faktum fällt bei einem astronomischen Maßstab nicht mehr ins Gewicht. Wie kann ich, der das gesamte zentrumlose Universum denkt, etwas so Besonderes sein wie DIES da: dieses Einzelwesen IM Universum, das in einem winzigen Stückchen Raum und Zeit mit einer festgelegten und keineswegs universellen psychischen und physischen Konstitution existiert?

Ich glaube, daß die Lösung beider Probleme die gleiche ist. Die Probleme lauten: (1) Was für eine Tatsache ist es, daß TN kein anderer ist als ICH? (2) Wie kann ICH etwas so Spezifisches sein wie TN? Die Lösung stellt sich ein, wenn wir das ›ICH‹ in diesen beiden Gedanken mit einem objektiven Selbst identifizieren, das jeder von uns in sich enthält, und das eine unbegrenzte Fähigkeit besitzt, sich vom Standpunkt der Person, welche ich bin, zu distanzieren und sich eine neue Auffassung der Welt zu bilden, in die es diese Person und ihre Zustände integriert.

Es ergibt sich das folgende Bild: Meinem WESEN nach bin ich ein Subjekt, das eine ZENTRUMLOSE Welt auffaßt. Ich habe meinem Wesen nach keine besondere Perspektive. Zufälligerweise betrachte ich die Welt im Normalfall aus einem spezifischen Blickwinkel und verwende die Augen, die Person und das Alltagsleben von TN als eine Art Fenster. Doch die Erlebnisse und die Perspektive von TN, die mir unmittelbar gegeben sind, sind für die Perspektive des eigentlichen Selbst nicht wesentlich. Das eigentliche Selbst erfaßt die Welt aus keiner spezifischen Perspektive, vielmehr schließt es TN und seine Perspektive als INHALTE dieser Welt in seine Weltauffassung mit ein. Wie abstrahiere ich mein eigentliches Ich von dieser PERSON? Indem ich die Erlebnisse dieser Person, die von ihrer Besonderheit abhängen, als Daten betrachte. Ich integriere die Person in die Welt als ein Ding, das mit den übrigen Teilen der Welt zusammenwirkt, und frage mich dann, wie die Welt VON NIRGENDWO aussehen muß, um dieser Person so zu erscheinen, wie sie ihr aus ihrer Perspektive erscheint. (Die gleiche Überlegung, die ich eben über diese Person angestellt habe, kann ich über jede beliebige andere Person anstellen.) Obgleich ich meine Information über ihre Perspektive direkt und unmittelbar erhalte, versuche ich sie zum Zwecke meiner Konstruktion eines realistischen und partiell objektiven Weltbildes genauso zu behandeln, wie ich es tun würde, käme mir die Information auf indirekte Weise zu.

Denke ich also den philosophischen Gedanken, DAß ICH TN BIN, so erkenne ich die folgende Tatsache: das besondere objektive Ich, welches das Subjekt dieser zentrumlosen Auffassung der Welt ist, in der TN vorkommt — dieses Ich betrachtet die Welt zusätzlich aus einer INNENperspektive durch die Erlebnisse der Person TN. Und wenn es mir philosophisch problematisch zu sein scheint, inwiefern ich LEDIGLICH die Person TN sein kann, so liegt dies daran, daß ich mich selbst als das objektive Ich denke, das TN besetzt hält. Das Paradoxe daran verschwindet, da sich nun herausstellt, daß TN — wie jeder andere von Ihnen — NICHT NUR ein besonderes Einzelwesen mit einer hochspezifischen Perspektive auf die Welt ist, deren Charakter von seinem Ort in der Welt abhängt. Jedes menschliche Wesen enthält zusätzlich ein ganz andersartiges Subjekt, welches weitgehend unterentwickelt und unerforscht ist und welches das Potential zu einer unbegrenzten zusätzlichen Auffassungsweise

der Welt hat, die unpersönlich und objektiv sein würde. Die ›zusätzliche Tatsache‹, daß ich TN bin, ist die Tatsache, daß diese unpersönliche Weltauffassung sich selbst zu vervollständigen vermag, indem sie das Subjekt, das sich diese Auffassung bildet, an einer bestimmten Stelle innerhalb der Welt lokalisiert, die von dieser Auffassung erfaßt wird. Die unpersönliche Weltauffassung ist hierdurch an die Perspektive von TN gebunden und entwickelt sich von dieser Perspektive aus. Da es sich bei dieser Tatsache nicht um eine irreduzible Tatsache der ersten Person handelt, kann sie in der wirklichen Welt enthalten sein.

11. Ich möchte diese Vorlesung damit beschließen, daß ich etwas über die allgemeineren Implikationen dieser Bemerkungen sage, die sich im besonderen mit der philosophischen Psychologie befaßt haben. Als ich zu erklären versuchte, wie sich das Bewußtsein als in einer schlicht vorhandenen wirklichen Welt enthalten denken läßt, unterschied ich zwischen der Wirklichkeit und der objektiven Wirklichkeit, sowie zwischen der Objektivität und bestimmten Objektivitätsauffassungen. Die physikalische Auffassung der Objektivität ist ein unangemessenes Instrument der Erweiterung unseres Verständnisses des Psychischen; und selbst jene Objektivität, die diesem Zweck angemessen ist, wird uns keine vollständige Vorstellung aller unterschiedlichen und inkompatiblen psychischen Perspektiven gewähren. Das sich hieraus ergebende allgemeine Prinzip, das auch im Bereich der Ethik Gültigkeit hat, lautet also: man sollte immer nur DIE Form der Objektivität anstreben, die dem zu verstehenden Gegenstand angemessen ist, und darauf vorbereitet sein, daß womöglich auch die richtige Form der Objektivität den Gegenstand nicht vollständig erschöpft.

Das Problem der Vermittlung subjektiver und objektiver Auffassungsweisen der Welt läßt sich aus jeder der beiden Richtungen in Angriff nehmen. Beginnen wir mit der subjektiven Seite, so erhalten wir die traditionellen Probleme des Skeptizismus, des Idealismus und des Solipsismus. Wie kann ich im Ausgang von meiner persönlichen Erlebnisperspektive eine Auffassung von der Welt besitzen, wie sie unabhängig von meiner Wahrnehmungsform beschaffen ist? Und woher kann ich wissen, daß diese Auffassung die richtige ist? (Diese Frage läßt sich auch aus dem Gesichtspunkt der kollektiven menschlichen Perspektive stellen, also nicht bloß aus der Perspektive eines einzelnen Individuums.) Gehen wir andererseits von der objektiven Seite aus, so ist problematisch, wie wir die folgenden Dinge in einer Welt unterbringen können sollen, die als einfach vorhanden existiert und keine der Perspektiven zu ihrem Mittelpunkt hat: (a) uns selbst; (b) unsere Perspektive; (c) die Perspektive anderer — ähnlicher oder nicht ähnlicher — Subjekte; und (d) die Gegenstände der unterschiedlichen Urteilsformen, die von diesen Perspektiven herzurühren scheinen.

Mich selbst interessiert vor allem diese zweite Variante der Problematik. Sie ist die Umkehrung des Skeptizismus, da sie die objektive Wirklichkeit als DAS GEGEBENE voraussetzt und im Gegensatz zu ihr die subjektive Wirklichkeit zum Problem wird. Dieser Ansatz hat sich, ohne daß man sich darüber wirklich im Klaren war, in der neueren analytischen Philosophie als sehr einflußreich erwiesen. Er verträgt sich bestens mit einer Vorliebe für die Physik als einem Paradigma unserer Erkenntnis.

Doch sobald wir unter dem Druck des REALISMUS zugeben, daß es Dinge gibt, die nicht auf diese Weise verstanden werden können, müssen wir nach anderen Möglichkeiten ihres Verständnisses suchen. Eine Möglichkeit ist die Erweiterung unserer Objektivitätsauffassung. Bestehen wir jedoch in jedem Fall darauf, daß die objektivste und distanzierteste Erklärung eines Phänomens die richtige zu sein hat, so gelangen wir mit großer Wahrscheinlichkeit wieder zu reduktiven Ergebnissen. In der philosophischen Psychologie und, wie ich zu zeigen hoffe, in der Ethik gelangen wir zur Wahrheit gelegentlich nicht dadurch, daß wir uns so weit wie möglich von unserer persönlichen Perspektive entfernen.

#hZ1 Eine ausgezeichnete Erklärung dieses Gedankens findet sich bei Bernard Williams in seinem Buch DESCARTES: THE PROJECT OF PURE INQUIRY (Harmondsworth, Penguin Books, 1978) /dt. von W. Dittel und A. Viviani: DESCARTES: DAS VORHABEN DER REINEN PHILOSOPHISCHEN UNTERSUCHUNG, Athenäum, Königstein 1981/. Er nennt ihn die ABSOLUTE Konzeption der Realität.

#hZ2 Skeptiker sollten Herbert Spencer Jennings' großartiges Buch THE BEHAVIOR OF LOWER ORGANISMS (Bloomington, Indiana U.P., 1976) lesen, das ursprünglich 1906 publiziert wurde.

#hZ3 Eine vollständigere Erörterung dieses Problems findet man in meinem Aufsatz »The Objective Self«, in C. Ginet und S. Shoemaker (Hg.), MIND AND KNOWLEDGE, Oxford University Press 1983 /dt. von Thomas Nenon: »Das Objektive Selbst«, in L. Siep (Hg.), IDENTITÄT DER PERSON, Schwabe, Basel-Stuttgart 1983/.

ZWEITE VORLESUNG: WERTE 1. Ob Werte objektiv sein können, hängt davon ab, ob es uns gelingt, eine Interpretation der Objektivität auszumachen, die es ermöglicht, unsere Erkenntnis dessen, was wir tun sollen, was wir wollen sollen, und was uns Gründe für oder gegen unser Handeln gibt, zu erweitern. In der ersten Vorlesung sagte ich, daß die physikalische Auffassung der Objektivität nicht in der Lage ist, das Bewußtsein zu verstehen, daß es jedoch eine andersartige Auffassung gibt, die ein externes Verständnis zumindest einiger ASPEKTE psychischer Phänomene ermöglicht. Will man die Objektivität von Werten verstehen, so benötigt man nun nochmals eine andere Konzeption, denn Werte sind weder etwas Psychisches noch etwas Physikalisches, und selbst wenn wir eine solche Auffassung ausfindig machen, sollten wir einen sehr vorsichtigen Gebrauch von ihr machen. Nicht alle Werte werden sich — ganz gleich in welchem Sinne von »objektiv« — als objektiv erweisen. Es sei von vornherein betont, daß meine Ausführungen über Werte und Gründe in dieser Vorlesung sehr allgemein sein werden. Ich werde mich überwiegend mit der Frage befassen, was bestimmt, ob eine Sache einen Wert hat und ob jemand über einen Grund verfügt, etwas zu tun oder zu wollen, und mich nicht darüber äußern, wie wir von der Frage, welche Werte und Gründe es gibt, zu einer Entscheidung darüber gelangen, was GETAN werden sollte. Eben dieses Ziel ist es natürlich, das Gründe für uns so wichtig macht, doch ich ziehe es vor, hier einfach einmal davon auszugehen, daß Werte oft die Grundlage solcher Schlüsse sind, und noch nicht einmal eine skizzenhafte Beschreibung

der * gesamten Dynamik anzustreben, in der die praktische Überlegung besteht. Es geht mir gegenwärtig einzig um die allgemeine Frage, ob Werte überhaupt ein objektives Fundament besitzen.

Im allgemeinen wird die Objektivität, wie ich das letzte Mal sagte, dadurch erweitert, daß wir uns distanzieren, uns von unserer früheren Perspektive auf einen Gegenstand lossagen, und zu einer neuen Auffassung des Ganzen gelangen, indem wir uns selbst und unseren früheren Gesichtspunkt in das zu Verstehende mitaufnehmen.

Im Bereich des theoretischen Denkens erfolgt dies durch die Entwicklung einer neuen Auffassung der Wirklichkeit, die uns selbst als Elemente dieser Wirklichkeit in sich begreift. Dieser Vorgang schließt eine Veränderung oder zumindest eine Erweiterung dessen ein, was wir glauben. Von unserer kreativen Fähigkeit, uns objektive Vorstellungen zu bilden, die wir in Anspruch nehmen, wenn wir uns selbst der Welt hinzufügen — um dann wieder neu anzusetzen —, wird es abhängen, ob unser Bemühen um eine solche Distanzierung unser Verständnis auch wirklich erweitert.

Auf dem Gebiet der Werte und der praktischen Überlegung ist das Problem etwas anders gelagert. Wie im theoretischen Fall haben wir hier einen neuen, umfassenderen Standpunkt einzunehmen, nachdem wir uns distanziert und die vorangegangene Perspektive in das zu Verstehende integriert haben. Doch nun ergibt der neue Standpunkt gerade KEIN neues System von ÜBERZEUGUNGEN /BELIEFS/, sondern ein neues oder erweitertes System von WERTEN. Wenn Objektivität hier überhaupt etwas bedeutet, so bedeutet sie, daß wir, wenn wir uns von unserer individuellen Perspektive und von den Werten und Gründen lossagen, die innerhalb dieser Perspektive akzeptabel zu sein scheinen, oft zu einer neuen Auffassung gelangen können, die einige der ursprünglichen Gründe bestätigt, andere dagegen als falschen subjektiven Schein zurückweist, und neue Gründe hinzufügt. Das ist es, was man gewöhnlich mit einer objektiven, interesselosen Auffassung einer praktischen Frage meint.

Der grundlegende Schritt, uns selbst und unsere Einstellungen in die zu denkende Welt zu integrieren, ist bekannt, doch die Form des Ergebnisses — ein neues System von Werten, Gründen und Motiven — ist hier eine andere. Wollen wir untersuchen, ob es objektive Werte gibt, so müssen wir den Versuch machen, zu NORMATIVEN Urteilen zu gelangen, zu Urteilen, die einen MOTIVATIONSgehalt haben, und zwar aus einer unpersönlichen Perspektive: von einem Standpunkt außerhalb unseres eigenen Lebens. Ein NICHTNORMATIVES Kriterium der Objektivität ist hier nicht brauchbar, denn auch WENN es objektive Werte tatsächlich geben sollte, hat es sich bei einem objektiven Wert allemal um einen WERT zu handeln und nicht um irgendein anderes objektives Etwas.

2. Es gibt eine Vielzahl unterschiedlicher Meinungen darüber, ob sich die Dinge, die zu tun oder zu wollen wir durch Gründe bestimmt sind, von einem distanzierten Standpunkt uns selbst und der Welt gegenüber angeben lassen. Sie umfassen das gesamte Spektrum und reichen von der Auffassung, daß die

Objektivität auf diesem Gebiet ausschließlich als eine von den theoretischen und tatsachenrelevanten Elementen ererbte Objektivität wirksam ist, und zwar von jenen theoretischen Elementen, die eben auch beim praktischen Denken am Werk sind, bis hin zu der Auffassung, die Objektivität sei hier zwar möglich, sie gelange jedoch zu einem nihilistischen Ergebnis: nichts ist objektiv recht oder unrecht, da, wenn wir es OBJEKTIV betrachten, alles gleichgültig ist. Dazwischen gibt es zahlreiche positive objektivierende Auffassungen, die aus einer distanzierten Perspektive unterschiedliche wohlbestimmte Ergebnisse zu gewinnen behaupten. Jede dieser Positionen wird von den Vertretern der entgegengesetzten Auffassung entweder mit dem Argument angegriffen, sie versuche allzu vieles in ein einzelnes objektives System hineinzuzwingen, oder mit dem Argument, sie respektiere die unterschiedlichen subjektiven Standpunkte zu stark oder zu wenig.

Hier wie anderswo besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Ziel der Objektivität und der Überzeugung des REALISMUS. Zur grundlegenden Idee der praktischen Objektivität gelangen wir durch ein Analogon zur Negation des Solipsismus im Bereich der theoretischen Vernunft. Wie uns unser Realismus der Tatsachen nach einem distanzierten Standpunkt suchen läßt, von welchem aus wir die Realität zu bestimmen und die Erscheinungen zu berichtigen vermögen, so läßt uns unser Realismus der Werte nach einem distanzierten Standpunkt suchen, von welchem aus es möglich wird, unsere Neigungen zu berichtigen und zu bestimmen, was wir wirklich tun und wollen sollen. Praktische Objektivität besagt hier, daß die praktische Vernunft von einem objektiven Selbst verstanden und sogar vollzogen werden kann.

Diese sehr weitgehende Annahme ergibt noch keine ethische Position. Sie weist einer ethischen Position, sollten wir mit einer solchen einen Sinn verbinden können, nur einen Platz zu. Sie besagt, daß es die Welt der Gründe, auch meiner eigenen Gründe, nicht allein von meinen eigenen Standpunkt aus gibt. Ich existiere als ein Bestandteil einer Welt, deren Charakter bis zu einem gewissen Grad unabhängig davon ist, was ich denke; und wenn ICH für mein Handeln Gründe habe, so deshalb, weil DIE PERSON, DIE ICH BIN, kraft ihrer inneren Verfassung und der vorgegebenen Umstände über diese Gründe verfügt. Hier wie anderswo ist die Objektivität eine Form des Verständnisses, die sich nicht notwendigerweise auf die gesamte Wirklichkeit übertragen läßt. Doch es ist vernunftgemäß, ein solches Verständnis zumindest tentativ für einen möglichst großen Bereich erzielen zu wollen. 3. Es bleibt sicherlich wichtig, nicht die Gefahr einer verfehlten Objektivierung aus dem Blick zu verlieren, die persönliche Vorlieben und Vorurteile allzu leichtfertig zu kosmischen Werten erhebt. Doch zumindest ist es ein natürlicher Ausgangspunkt, nach einer objektiven Auffassung der Gründe zu suchen, die sich uns aus unserer je eigenen Perspektive ergeben.

Es ist ein Faktum, daß sich Gründe — wie die Erscheinungen unserer Wahrnehmung — von Anfang an mit einem gewissen Objektivitätsanspruch darbieten. Wenn zwei Gegenstände für mich gleich groß aussehen, so sieht es zumindest anfänglich so aus, als ob sie gleich groß SIND. Und wenn ich Aspirin einnehmen will, um meine Kopfschmerzen loszuwerden, so glaube ich zumindest anfänglich, daß dies für mich ein Grund IST, Aspirin einzunehmen,

daß sich dieser Grund aus der Außenperspektive als ein Grund erkennen läßt, daß ich einen Fehler machen würde, wenn ich diesen Grund nicht in mein Handeln einbeziehen würde, und daß andere dies erkennen können.

Der normale Vorgang der praktischen Überlegung, die ermitteln soll, für welches Handeln ich Gründe habe, geht davon aus, daß die Frage eine Antwort hat, und insbesondere in schwierigen Fällen geht mit dieser Überlegung oft die Meinung einher, daß ich die Antwort womöglich nicht FINDEN werde. Ich setze nicht voraus, daß die richtige Antwort schlicht und einfach mit etwas — was auch immer — identisch sein wird, das in der Vergangenheit oder in der Zukunft das Ergebnis der widerspruchsfreien Anwendung gewisser Methoden der Überlegung gewesen ist oder sein wird — noch nicht einmal dann, wenn ich von einer vollständigen Kenntnis der Tatsachen ausgehen könnte. In der Überlegung versuchen wir zu Ergebnissen zu gelangen, die sich aufgrund von etwas UNABHÄNGIGEM als die richtigen Ergebnisse erweisen, also gerade nicht bloß aufgrund des Umstandes, daß wir zu ihnen gelangen. Gelangen wir zu einer Schlußfolgerung, so sind wir davon überzeugt, daß sie auch dann richtig gewesen wäre, wenn wir NICHT zu ihr gelangt WÄREN. Und ebenso können wir einräumen, daß wir uns IRREN könnten, daß der Vorgang der Überlegung also niemals die Richtigkeit seines eigenen Resultats verbürgt. Grundlage des Strebens nach einer objektiven Auffassung praktischer Gründe sind also die realistischen Ansprüche des gewöhnlichen praktischen Denkens. Im Einklang mit unseren vortheoretischen Urteilen machen wir uns demnach die Arbeitshypothese zu eigen, daß es Gründe GIBT und daß diese Gründe von unseren tatsächlichen MOTIVEN auch dann abweichen könnten, wenn wir von Bedingungen der vollständigen Information über die Tatsachen ausgehen könnten — wie ja auch die Wirklichkeit von den Erscheinungen abweichen kann —, und wir fragen uns dann, welche Formen diese Gründe annehmen können. Über die allgemeine Frage des Realismus werde ich später mehr sagen, denn zunächst möchte ich mich auf die Denkprozesse konzentrieren, durch die wir — gegen einem realistischen Hintergrund — zu objektiven Ergebnissen im Hinblick auf die Gründe für unser Handeln zu gelangen versuchen. Oder anders gefragt: WENN ES WERTE WIRKLICH GIBT, wie ist dann eine objektive Erkenntnis dieser Werte möglich?

Bei einer solchen Untersuchung räumen wir keiner besonderen Hypothese einen bevorzugten Stellenwert ein, und es ist sicher, daß wir manche unserer Ausgangshypothesen im Zuge der Untersuchung aufgeben werden. Doch eine Bedingung, die Gründe zu erfüllen haben, legt sich ganz offensichtlich von Anfang an nahe: die Bedingung der Allgemeinheit. Diese Bedingung besagt, daß sich, wenn etwas für ein besonderes Individuum ein Grund ist, so und so zu handeln, für diesen Grund dann auch eine allgemeine Form finden läßt, die für jedermann gelten kann, der sich in einer vergleichbaren Situation befände. Was als eine vergleichbare Situation oder als ein Ensemble vergleichbarer Umstände gilt, hängt von der allgemeinen Form dieses Grundes ab. Diese Bedingung ist nicht tautologisch, sondern es handelt sich bei ihr um eine sehr starke Bedingung, die durchaus falsch sein oder nur auf einige Arten von Gründen zutreffen könnte. Doch die Suche nach Allgemeinheit ist ein natürlicher Ausgangspunkt.

4. Es gibt unterschiedliche Formen der Allgemeinheit, und wir dürfen nicht unterstellen, daß jeder Grund oder jeder Wert genau eine dieser Formen besitzt. Ich bin sogar davon überzeugt, daß sich einige Grundprobleme der zeitgenössischen Moralphilosophie geradezu durch die Frage definieren lassen, welche Allgemeinheitsform jeweils die angemessene ist.

Eine der Hinsichten, worin sich Gründe voneinander unterscheiden können, ist ihr UMFANG. Ein allgemeiner Grundsatz kann für jedermann gelten und doch seinem Inhalt nach sehr spezifisch sein. Es ist eine offene Frage, inwieweit sich eingeschränktere Prinzipien praktischer Gründe (Lüge nicht! Entfalte Deine Begabungen!) unter Grundsätze subsumieren lassen, die einen weiteren Umfang haben (Schädige nicht andere! Erwäge Deine langfristigen Interessen!), oder letztlich sogar unter einen einzige Grundsatz weitestmöglichen Umfangs, aus dem alle übrigen Grundsätze hervorgehen. Gründe könnten mit anderen Worten allgemein sein und doch kein einheitliches System bilden, das jederzeit ein Verfahren an die Hand gäbe, mit dem wir zu einem bestimmten Ergebnis hinsichtlich dessen gelangen können, was wir tun sollen.

Eine zweite Hinsicht, worin sich Gründe voneinander unterscheiden, ist ihre RELATIVITÄT, das heißt hier, die Art ihrer Beziehung ZUR HANDELNDEN PERSON, für die sie Gründe sind. Die Unterscheidung von Gründen, die relativ auf den Handelnden bezogen sind, und Gründen, für die dies nicht gilt, ist von größter Wichtigkeit. In Anlehnung an Derek Parfit werde ich diesen Unterschied mit Hilfe der Ausdrücke »relativ« und »neutral« kennzeichnen.#hZ* (In früheren Schriften habe ich mich hierfür der Rede von »subjektiven« und »objektiven« Gründen bedient, doch von nun an benötige ich diese Prädikate für andere Zwecke.) Läßt sich für einen Grund eine allgemeine Form finden, die keine wesentliche Bezugnahme auf die Person einschließt, für die er gilt, so haben wir es mit einen NEUTRALEN Grund zu tun. Ist beispielsweise der Umstand, daß etwas das Ausmaß des Elends in der Welt vermindern würde, für ALLE ein Grund, etwas zu tun oder zu wollen, dann handelt es sich hierbei um einen neutralen Grund.

Schließt die allgemeine Form eines Grundes andererseits eine WESENTLICHE Bezugnahme auf die Person ein, für die er ein Grund ist, so haben wir es mit einem RELATIVEN Grund zu tun. Gibt etwa der Umstand, daß es in IHREM EIGENEN Interesse wäre, jeder besonderen Person für sie selbst einen Grund, etwas zu tun oder zu wollen, so handelt es sich bei diesem Grund um einen relativen Grund. Wäre in einem solchen Fall etwas beispielsweise in Mr. Goldfingers Interesse, das nicht im Interesse Mr. Bonds wäre, so hätte Goldfinger Grund zu wollen, daß es geschieht, während 007 den GLEICHEN Grund hätte zu wollen, daß es NICHT geschieht. (Sowohl relative als auch neutrale Gründe sind objektiv, da sich beide von einem Standpunkt aus verstehen lassen, der außerhalb der Perspektive des Individuums liegt, das diese Gründe hat.) Eine drittes Unterscheidungsmerkmal von Gründen ergibt sich aus dem Grad ihrer EXTERNALITÄT, ihrer Unabhängigkeit von den Interessen sinnlicher Wesen. Der überwiegende Teil der vermeintlichen Gründe, die sich uns ursprünglich darbieten, hängt eng mit Interessen und Wünschen zusammen, seien es unsere eigenen oder die anderer, und oft mit Erlebnissen, die diese Wünsche erfüllen. Es ist jedoch denkbar, daß einige dieser Interessen Indizien

dafür sind, daß ihre Gegenstände auch unabhängig von der Befriedigung, die jemand von ihnen herleiten kann, oder von dem Umstand, daß jemand sie will, an sich einen inneren Wert haben — einen Wert, der sogar unabhängig von der Existenz der Wesen ist, die an ihnen ein Interesse nehmen können. Unter einem INTERNEN Grund werde ich einen Grund verstehen, der von der Existenz eines Interesses oder eines Wunsches bei jemandem abhängt, wohingegen ein EXTERNER Grund ein Grund wäre, für den das nicht gilt. Es war Platon, der von der Existenz externer Gründe ausging, sowie in neuerer Zeit G.E. Moore, der sogar glaubte, ästhetische Werte seien Anwärter auf eine solche Externalität.

Diese drei Unterscheidungsmerkmale überschneiden sich. In formaler Hinsicht kann ein Grund seinem Umfang nach eingeschränkt sein, sowie extern und relativ (Iß kein Schweinefleisch! Halte Deine Versprechen!), oder seinem Umfang nach weit, sowie intern und neutral (Fördere Glück als solches!) oder intern und relativ (Vermehre Dein eigenes Glück!). Möglicherweise gibt es noch andere wichtige Dimensionen von Unterschieden, doch ich möchte mich hier auf die genannten Merkmale konzentrieren, da sie im wesentlichen die Meinungsverschiedenheiten darüber strukturieren, was die Ethik überhaupt ist. Gründe und Werte, die sich mit diesen begrifflichen Mitteln beschreiben lassen, bilden das Rohmaterial objektiver Urteile. Betrachtet man das menschliche Handeln und seine Bedingungen aus der Außenperspektive und fragt man sich dann, ob gewisse normative Grundsätze überhaupt Plausibilität beanspruchen können, so werden diese Grundsätze eine der genannten Formen annehmen.

Die wirkliche AKZEPTANZ eines allgemeinen normativen Urteils wird Implikationen für unsere MOTIVATION haben, denn sie wird uns unter bestimmten Umständen darauf festlegen, Gründe dafür anzuerkennen, gewisse Dinge SELBST zu wollen und zu tun.

Besonders klar wird dies dann, wenn das objektive Urteil besagt, daß etwas einen NEUTRALEN Wert hat. Das bedeutet, daß JEDER einen Grund hat einen Weltzustand zu wollen, in dem es geschieht — UND HIERUNTER FÄLLT AUCH JEMAND, DER DIE WELT AUS DER AUßENPERSPEKTIVE ERWÄGT UND SICH VON DER SPEZIFISCHEN PERSPEKTIVE EINER JEDEN BESONDEREN EINZELPERSON INNERHALB DER WELT DISTANZIERT. Ein solches Urteil hat selbst dann einen Motivationsgehalt, wenn es noch nicht wieder auf die Ebene der spezifischen Perspektive jenes Individuums heruntergeholt worden ist, das dieses Urteil objektiv akzeptiert hat.

Relative Gründe sind hiervon sehr verschieden. Ein objektives Urteil, daß etwas einen RELATIVEN Wert hat, legt Sie nur darauf fest zu glauben, daß jemand einen Grund hat, dieses Etwas zu wollen oder zu vollziehen, sofern es zu ihm in der richtigen Beziehung steht (sofern es beispielsweise in SEINEM Interesse liegt). Wer dieses Urteil fällt, legt sich nicht darauf fest, selbst zu wollen, es möge DER FALL SEIN, daß sich die Menschen allgemein von solchen Gründen motivieren lassen. Das Urteil legt ihn nur dann darauf fest, etwas auch zu WOLLEN, wenn es erkennbare Implikationen FÜR DIE INDIVIDUELLE PERSON, DIE ER ZUFÄLLIGERWEISE IST, besitzt. Und im Hinblick auf andere Personen betrifft der Inhalt des objektiven Urteils nur das, was SIE tun oder wollen sollten.

Ich glaube, daß die Einnahme eines objektiven Standpunktes bei uns beide Arten von Urteilen hervorruft, und noch einige andere mehr, und daß solche Urteile ebenso wahr und zwingend sein können wie objektive Tatsachenaussagen über die wirkliche Welt, in der wir enthalten sind.

5. Sobald wir in der praktischen Überlegung den Schritt zur Objektivität vollziehen, mit dem wir uns von unserer je eigenen Perspektive lösen, haben wir uns die folgende Frage vorzulegen: Von welchen Handlungsgründen kann gesagt werden, daß sie für Personen auch dann gelten, wenn wir sie aus einer Perspektive betrachten, die von den Werten jeder besonderen Einzelperson absieht?

Die einfachste Antwort — und eine Antwort, die viele Leute geben würden — lautet: von gar keinen. Doch es gibt durchaus noch andere Optionen. Die vorgeschlagene Klassifikation von Formen der Allgemeinheit liefert uns ein ganzes Spektrum alternativer Hypothesen und ermöglicht überdies eine gewisse Flexibilität der Beantwortung, denn hinsichtlich jedes beliebigen Grundes, der aus der Perspektive eines besonderen Individuums subjektiv zu existieren scheint, könnte das korrespondierende objektive Urteil lauten, daß dieser Grund entweder gar nicht existiert, oder daß ihm ein neutraler oder ein externer oder ein dazwischen liegender Wert entspricht.

Es ist nicht leicht, zwischen diesen Hypothesen — sowie anderen, die wir uns noch gar nicht vorstellen können — zu entscheiden, und wir verfügen hierfür ebensowenig über ein allgemeines Verfahren, wie wir mit der Hilfe eines allgemeinen Verfahrens zur Selektion der plausibelsten objektiven Erklärung der Tatsachen auf der Basis der Daten unserer Erscheinungen gelangen. Die einzige »Methode«, die wir hier oder anderswo besitzen, besteht darin, zunächst HYPOTHESEN hervorzubringen und dann zu erwägen, welche dieser Hypothesen im Lichte aller anderen Überlegungen, die wir für weitgehend plausibel halten, am vernünftigsten erscheinen.

Diese Beschreibung ist nicht gänzlich inhaltslos, denn sie bedeutet zumindest, daß sich hier mit den Mitteln der Logik allein nichts entscheiden läßt. Man braucht uns NICHT zu zeigen, daß die Negation bestimmter objektiver Werte WIDERSPRÜCHLICH ist, um uns vernünftigerweise zur Anerkennung ihrer Existenz zu veranlassen. Ebensowenig unterstehen wir hier der Bedingung, den schwächsten oder den eingeschränktesten oder den ökonomischsten Grundsatz in Anspruch nehmen zu sollen, der mit den Ausgangsdaten vereinbart werden kann, die jeweils auf unsere besondere Perspektive zurückgehen. Wenn wir die Existenz von Gründen einräumen, die darüber hinausgehen, so nicht infolge des Zwanges der logischen Implikation, sondern weil wir nicht anders können, als bestimmte Alternativen zu glauben oder zumindest für besonders plausibel zu halten.

Es geschieht hier nichts anderes als in allen übrigen Fällen, denn zu theoretischen Erkenntnissen gelangen wir auch nicht durch ein deduktives Schließen auf der Basis der Erscheinungen. Der hauptsächliche Unterschied ist der, daß unser objektives Nachdenken über praktische Gründe noch sehr unterentwickelt ist und nicht ohne Schwierigkeiten auch nur den ersten Schritt

vollzieht. Bei Werten sind der philosophische Skeptizismus und der Idealismus sehr viel populärer als ihr jeweiliges metaphysisches Pendant. Ich halte diese beiden Positionen hier jedoch für nicht weniger verfehlt und werde zeigen, daß zwar kein EINZELNER objektiver Grundsatz der praktischen Vernunft, wie etwa der Egoismus oder der Utilitarismus, die Gesamtheit der Phänomene abdeckt, daß jedoch die Anerkennung einiger objektiver Werte unausweichlich ist — und zwar nicht deshalb, weil jede der Alternativen widersprüchlich ist, sondern weil sie nicht GLAUBWÜRDIG wäre. Ein Mensch, der, wie in Humes Beispiel, lieber die Zerstörung der gesamten Welt in Kauf nimmt als sich am kleinen Finger zu verletzen, WIDERSPRICHT sich nicht, noch hat er falsche ERWARTUNGEN, doch ist er (gelinde gesagt) unvernünftig, und jeder, der nicht im Banne eines viel zu eingeschränkten Verständnisses unseres Denkens steht, wird die Präferenzen dieses Menschen für objektiv verfehlt halten.

6. Aber wenn es auch unvernünftig ist, zu behaupten, daß objektiv betrachtet niemand jemals einen Grund zum Handeln hat, lassen sich positive objektive Grundsätze, die vernünftig SIND, nur mit Schwierigkeiten angeben. Im übrigen Teil dieser Vorlesung und in der folgenden Sitzung werde ich versuchen, einige solcher Grundsätze zu verteidigen. Ich möchte jedoch von Anfang an einräumen, daß es nicht leicht ist, hier dem objektiven Impetus zu folgen, ohne unser individuelles Leben und unsere persönlichen Beziehungen zu verformen. Zwar WOLLEN wir unsere eigene Lebensweise durchaus auch aus der Außenperspektive verstehen und akzeptieren können, doch womöglich folgt hieraus nicht immer, daß wir aus der Innenperspektive unser Leben mit den Mitteln dieses externen Verständnisses steuern sollten. Oft wird der objektive Standpunkt den subjektiven nicht ersetzen können, sondern mit ihm koexistieren und einen Maßstab setzen, mit dem der subjektive Standpunkt nicht in Kollision geraten darf. Entscheiden wir beispielsweise, was wir SELBST tun sollen, so dürfen wir nicht zu einem anderen als dem Ergebnis gelangen, das sich uns nahelegen würde, wenn wir uns objektiv fragten, was eine solche PERSON tun soll — obgleich wir aus beiden unterschiedlichen Perspektiven nicht auf die gleiche Weise zu einer solchen Entscheidung kommen müssen.

Gelegentlich wird uns der objektive Standpunkt auch ein Urteil darüber ermöglichen, wie jemand SEIN oder LEBEN sollte, ohne es uns zu erlauben, dieses Urteil in ein Urteil über etwas zu übersetzen, das zu tun er GRÜNDE hat. Es ist gelegentlich besser, nicht aus Gründen zu leben und zu handeln, sondern weil wir nicht anders können. Insbesondere gilt dies für enge persönliche Beziehungen. Hier läßt sich der objektive Standpunkt nicht in die Perspektive des HANDELNS einbeziehen ohne genau das zu zerstören, dessen objektiven Wert er behauptet. Wir sollten unser Leben auch aus der Außenperspektive ohne eine extreme Entfremdung oder Abneigung betrachten KÖNNEN, und der Umfang, in dem wir leben sollten ohne den objektiven Standpunkt oder ÜBERHAUPT irgendwelche Gründe zu BERÜCKSICHTIGEN, wird seinerseits weitgehend aus einer objektiven Perspektive BESTIMMT.

Gleichermaßen kann es sein, daß sich manche idiosynkratischen individuellen Handlungsgründe wie die Werte fremdartiger Gemeinschaften als objektiv nicht zugänglich erweisen. Betrachten wir ein Beispiel aus unserer Mitte: Ich glaube nicht, daß Personen, die in der Lage sein möchten, ohne

anzuhalten genau 42,195 Kilometer zu laufen, unvernünftig sind, doch ihre Gründe dafür lassen sich nur aus der Perspektive eines Wertsystems verstehen, das mir völlig fremd ist — und hoffentlich auch fremd bleiben wird. Eine angemessene objektive Auffassung wird solche Nischen nicht assimilierbarer Subjektivität einräumen, die weder mit objektiven Grundsätzen in Konflikt geraten müssen, noch von ihnen bejaht würden. Hierunter werden viele Aspekte des persönlichen Geschmacks fallen, falls diese Aspekte, wovon ich überzeugt bin, nicht insgesamt unter einen allgemeinen hedonistischen Grundsatz subsumierbar sind.

Doch die schwierigsten und interessantesten Vermittlungsprobleme ergeben sich dort, wo man die Objektivität zwar als Maßstab verwenden KANN, sich jedoch entscheiden muß, AUF WELCHE WEISE man von ihr Gebrauch macht. Um einige der Probleme zu nennen: In welchem Umfang sollte eine objektive Auffassung EXTERNE Werte anerkennen? In welchem Umfang sollte sie INTERNE aber NEUTRALE Werte anerkennen? In welchem Umfang sollten die Gründe dafür, die Interessen ANDERER zu respektieren, eine RELATIVE Form annehmen? In welchem Umfang darf jede Person ihren eigenen Interessen Priorität geben? Bei all diesen Fragen handelt es sich um Fragen nach der angemessenen Form der Allgemeinheit im Falle unterschiedlicher Typen des praktischen Denkens, sowie nach der richtigen Beziehung zwischen objektiven Grundsätzen und den Überlegungen individueller Handlungssubjekte. Auf einige dieser Fragen werde ich später eingehen, doch sehr vieles wird hier nicht diskutiert werden können.

Ich werde beispielsweise nicht auf die Frage externer Werte eingehen — Werte, die wir durch die Anziehungskraft bestimmter Dinge GEZEIGT bekommen, deren Existenz jedoch von der Existenz jedweder Interessen oder Wünsche unabhängig ist. Ich bin mir nicht sicher, ob es solche Werte überhaupt gibt, obgleich uns unsere objektivierende Tendenz stark in die Richtung der Überzeugung drängt, daß sie existieren — insbesondere in der Ästhetik, in welcher der Gegenstand des Interesses ein externes Objekt ist und das Interesse immer im Lichte fortgesetzter Aufmerksamkeit auf dieses Objekt von neuem kritisiert werden kann.

Vielmehr möchte ich diskutieren, welches die richtige Form INTERNER Werte und Gründe ist — also solcher Werte, die von Interessen oder Wünschen abhängigen. Sie lassen sich auf mehr als nur eine Weise objektivieren, und ich glaube, daß in unterschiedlichen Fällen jeweils andere Formen der Objektivierung angemessen sind.

7. Nehmen wir uns vor, in der nächsten Vorlesung auf einige dieser Komplikationen einzugehen, und betrachten wir nun einen Fall, bei dem die Lösung einfach ist: Lust und Schmerz. Ich bin kein ethischer Hedonist, doch zum einen halte ich Lust und Schmerz für außerordentlich wichtig, zum anderen besitzen beide eine Neutralität, die es sehr leicht macht, sie ins ethische Denken zu integrieren. Hierdurch unterscheiden sie sich von Präferenzen und Wünschen, aus die ich später zu sprechen komme.

Ich meine solche Arten von Lust und Schmerz, die nicht von Tätigkeiten oder Wünschen abhängen, die IHRERSEITS Rechtfertigungs- und Wertfragen aufwerfen. Lust und Schmerz sind vielfach lediglich sinnliche Erlebnisse, denen gegenüber *wir relativ passiv sind, obgleich wir ihnen unwillkürlich mit Interesse oder Abneigung gegenüberstehen. Nahezu jeder hält die Beendigung seiner eigenen Schmerzen oder die Vermehrung seiner eigenen Lust auf eine ziemlich einfache Weise für einen subjektiven Grund seines Handelns; er bedarf hier keines weiteren Grundes als Rückhalt. Sucht jemand auf der anderen Seite den Schmerz und meidet er die Lust, so gehen solche Idiosynkrasien für gewöhnlich tatsächlich auf andere Gründe zurück, etwa auf Schuldgefühle oder sexuellen Masochismus. Die Frage lautet nun: Welchen allgemeinen Wert soll man, wenn überhaupt, Lust oder Schmerz zuschreiben, sobald man diese Tatsachen aus einer objektiven Perspektive betrachtet?

Die Nullösung, die Position, daß Lust und Schmerz überhaupt keinen Wert haben können, der objektiv anerkannt werden könnte, scheint mir die Hypothese mit der geringsten Plausibilität zu sein, denn das würde bedeuten, daß wir aus der Außenperspektive noch nicht einmal sagen könnten, jemand hätte einen Grund, seine Hand nicht auf eine heiße Herdplatte zu legen. Machen Sie den Versuch, eine solche Situation aus der Außenperspektive zu denken, und sehen Sie zu, ob ihr Urteil hierbei neutral bleiben kann.

Doch ich möchte diese Position beiseitelassen, denn in Wirklichkeit interessiere ich mich für eine Entscheidung zwischen den beiden anderen Hypothesen, die jeweils zugeben, daß die Menschen durch Gründe bestimmt sind, ihre eigenen Schmerzen zu meiden und ihre eigene Lust zu steigern. Es handelt sich um ziemlich naheliegende Hypothesen, zu denen man gelangt, wenn man diesen Erlebnissen (a) einen relativen oder (b) einen neutralen Wert zuschreibt. Hat die Beendigung von Schmerzen nur einen relativen Wert, dann haben die Menschen einen Grund, ihre eigenen Schmerzen zu beenden, nicht jedoch die Schmerzen anderer (es sei denn, andere Gründe kämen hinzu). Hat die Beendung von Schmerzen aber zusätzlich einen neutralen Wert, so hat JEDER einen Grund zu wollen, JEDER Schmerz solle aufhören, sei es sein eigener oder der eines anderen. Welche dieser beiden Hypothesen ist aus einer objektiven Perspektive die plausiblere? Ist der Wert sinnlicher Lust oder physischer Schmerzen relativ oder neutral?

Ich halte ihn zumindest teilweise für einen neutralen Wert. Das heißt, ich glaube, daß Lust etwas Gutes ist, daß Schmerzen etwas Schlechtes sind, und daß das sehr vernünftige objektive Prinzip, das einräumt, daß jeder von uns Gründe hat, seine eigene Lust zu vermehren und seine eigenen Schmerzen aufzuheben, anerkennen wird, daß solche Gründe nicht die einzigen Gründe darstellen, die hier im Spiel sind. Wir haben es hier mit einer normative Aussage zu tun, denn daß etwas nicht vernünftig ist, bedeutet, wie bereits gesagt, nicht, daß es widersprüchlich wäre.

Sobald ich Argumente für diese These suche, fühle ich mich durch die Tatsache behindert, daß ich sie für evident halte. Es fällt mir zwar schwer, einen noch gewisseren Sachverhalt ausfindig zu machen, der sie stützen könnte, ich werde jedoch zu zeigen versuchen, welchen Fehler man begeht, wenn man sie

abweist, und welche Gründe hinter einer solchen Ablehnung stehen könnten. Was würde es bedeuten, die alternative Hypothese, Lust oder Schmerz seien unpersönlich betrachtet weder gut noch schlecht, wirklich zu GLAUBEN? Akzeptiere ich diese Hypothese und nehme zugleich an, daß jeder Grund hat, im EIGENEN FALL nach Lust zu streben und Schmerzen zu meiden, so erhalte ich ein höchst sonderbares Ergebnis, sobald ich die Situation objektiv erwäge: Ich muß dann glauben, daß ICH zwar einen Grund habe, gegen meine Kopfschmerzen Aspirin zu nehmen, daß es aber KEINEN GRUND gibt, daß ich überhaupt Aspirin ERHALTEN sollte. Und im Hinblick auf alle anderen Personen muß ich dasselbe glauben. Von einem objektiven Standpunkt aus muß ich dann urteilen, daß jeder einen Grund hat, ein Ergebnis anzustreben, daß UNPERSÖNLICH betrachtet WERTLOS ist und einen Wert nur für IHN hat.

Das muß erklärt werden. Falls neutrale Gründe nicht von Anfang an ausgeschlossen werden (und dafür würde man ein Argument benötigen), warum haben wir es dann hier nicht mit einem Indiz für ihre Existenz zu tun? Die Beendigung von Schmerzen ist kein individuelles Projekt, das die persönlichen Werte des Handelnden zum Ausdruck bringt. Der Wunsch, den Schmerz zu beenden, wird in der Person, die ihn empfindet, schlicht HERVORGERUFEN. Sie mag sich aus unterschiedlichen Gründen dafür entscheiden, ihn nicht zu beenden, doch zunächst braucht sie nicht zu BESCHLIEßEN, daß sie will, daß der Schmerz aufhört: sie will es ganz einfach. Sie will, daß der Schmerz aufhört, weil er SCHLECHT ist: nicht indem die Person sich dafür entscheidet, daß sie ihn zum Verschwinden bringen will, WIRD der Schmerz allererst zu einem Übel. Betrachten wir die Situation objektiv, konzentrieren wir uns darauf, wie sich der Schmerz ANFÜHLT und fragen wir uns, ob er (a) überhaupt nicht schlecht ist oder (b) schlecht nur für seinen Besitzer oder (c) gleichsam SCHLECHTHIN schlecht, so glaube ich, daß es die dritte Antwort ist, GEGEN die man erst einmal ein Argument vorbringen muß. Sie ist mitnichten die Antwort, FÜR die man zu argumentieren hat. Das philosophische Problem besteht hier darin, Hindernisse zu beseitigen, die der Anerkennung von etwas im Wege stehen, das eigentlich offensichtlich ist. Diese Hindernisse haben wir zunächst einmal zu identifizieren.

Denken Sie darüber nach, wie SELTSAM die Frage anmutet, die man stellt, wenn man für eine Angelegenheit wie diese eine Rechtfertigung des Altruismus fordert. Nehmen wir an, der Fragende sei zusammen mit anderen Personen aus einem brennenden Gebäude gerettet und mit schweren Brandverletzungen in ein Krankenhaus eingeliefert worden. »Ich verstehe, inwiefern MEINE Schmerzen MIR einen Grund geben, das Betäubungsmittel einzunehmen«, sagt er, »und ich verstehe, inwiefern die Schmerzen meines stöhnenden Bettnachbarn IHM einen Grund geben, ein Betäubungsmittel einzunehmen; doch inwiefern geben SEINE Schmerzen MIR einen Grund zu wollen, daß man ihm ein Schmerzmittel verabreicht? Wie kann SEIN Schmerz MIR oder jedem anderen, der diesen Schmerz aus der AUßENperspektive betrachtet, überhaupt einen Grund geben?« Diese Frage ist irrsinnig. Als Ausdruck eines Problems eignet ihr jener typisch philosophische Irrsinn, der zeigt, daß etwas sehr Grundlegendes falsch gelaufen ist. Das zeigt sich an der Tatsache, daß die ANTWORT auf seine Frage OFFENSICHTLICH ist, so offensichtlich, daß es bereits eine philosophische Handlung ist, die Frage zu stellen. Die Antwort lautet, daß diese Schmerzen

SCHRECKLICH sind. Der Schmerz des Mannes, der neben Ihnen in seinem Bett stöhnt, ist ebenso schrecklich wie Ihr eigener Schmerz.

Doch vielen Philosophen stand diese Antwort nicht mehr zur Verfügung, sobald sie über die Situation theoretisch nachdachten. Für sie muß dem Schmerz der Person im Nebenbett erst gewaltig von außen nachgeholfen werden, bevor er mir einen Grund geben kann, etwas zu wollen oder zu tun; andernfalls bekommt er mich nicht an die Angel. Da die meisten dieser Philosophen sich völlig darüber im klaren sind, welche Macht solche Erwägungen tatsächlich über sie haben, stellen sich normalerweise auch bald Rechtfertigungen der einen oder der anderen Art ein. Diese Rechtfertigungen nehmen aber eine solche Gestalt an, daß man sich im Ausgang von den Wünschen und Interessen des Individuums, für das Gründe gesucht werden, NACH AUßEN vorarbeitet. Die Beweislast soll immer auf der Behauptung liegen, daß dieses Individuum durch Gründe bestimmt ist, sich um etwas zu sorgen, das nicht IMMER SCHON ein Gegenstand seines Interesses ist.

Solche Rechtfertigungen sind unnötig. Sie handeln der wirklichen Natur der Situation klar zuwider. Mein Grund dafür, zu wollen, die Schmerzen des Mannes neben mir mögen aufhören, ist allein der, daß sie schrecklich sind und ich das weiß.

8. Was ist für diese Forderung nach Rechtfertigung mit all ihrem Anflug von philosophischem Irrsinn verantwortlich? Ich glaube, es handelt sich um etwas ziemlich Tiefliegendes, das im gewöhnlichen Leben nicht an die Oberfläche gelangt: um ein falsches Gefühl für die Verteilung der Beweislast. Im Grunde verlangt man von uns einen Beweis der MÖGLICHKEIT wirklich unpersönlicher Werte und unterstellt dabei, daß diese Werte UNmöglich sind, falls kein solcher allgemeiner Beweis für sie gegeben werden kann.

Das halte ich jedoch für falsch. Wir sind bereits in der Lage, uns eine solche Möglichkeit VORZUSTELLEN, und sobald wir uns in einem weiteren Schritt fragen, was es im Bereich der praktischen Vernunft — wenn überhaupt — an Realität gibt, sehen wir in ihr eine Möglichkeit, die wir in Betracht zu ziehen haben --: wir können gar nicht mehr anders, als sie zu berücksichtigen. Gibt es wirklich GRÜNDE, und nicht bloß MOTIVE, Triebe und Neigungen, und befinden sich unter den Gründen, die wir uns vorstellen können, auch neutrale Gründe, so eröffnet sich die klare Möglichkeit, daß der physische Schmerz OBJEKTIV schlecht ist: daß es sogar aus einer unpersönlichen Perspektive einen Grund gibt, ihn beenden zu wollen. Betrachten wir diese Situation objektiv, so legt sich uns der oben beschriebene Ansatz auf eine ganz natürliche Weise von selbst nahe.

Sobald wir diese Diagnose als eine MÖGLICHKEIT anerkennen, fällt es schwer, sie NICHT zu akzeptieren. Sie wird zu einer Hypothese, die man erst einmal BESEITIGEN muß, wenn man etwa die Auffassung vertreten möchte, daß alle Gründe relativ sind. Die Frage ist: Wie lauten die Alternativen, sobald wir den objektiven Standpunkt eingenommen haben? ETWAS müssen wir doch denken. Können neutrale Werte überhaupt in einer realistischen Auffassungsweise von Gründen untergebracht werden, so wird es unnatürlich,

Verbrennungsschmerzen NICHT den neutralen Wert zuzuschreiben, schlecht zu sein. Diese Diagnose ist das natürliche Ergebnis der Tatsache, daß jeder, der einen Verbrennungsschmerz erleidet und ihm daher am nächsten steht, diesen Schmerz sofort loswerden will und keinerlei Unterweisung oder Erziehung nötig hat, um dies zu wollen. Dieses Indiz IMPLIZIERT zwar nicht, daß Verbrennungsschmerzen unpersönlich betrachtet schlecht sind, denn es ist logisch denkbar, daß an ihnen überhaupt nichts Schlechtes ist oder daß sie ihren Besitzern bloß relative Gründe geben, sich ihrer entledigen zu wollen. Doch um solche Hypothesen ernst nehmen zu können, würde man Rechtfertigungen benötigen, die in diesem Falle überhaupt nicht zur Verfügung stehen.

Was würde eigentlich beweisen können, daß ein akuter physischer Schmerz, den jeder schrecklich findet, in Wirklichkeit im unpersönlichen Sinne überhaupt nicht schlecht ist, so daß er nur aus der Perspektive des Opfers nicht gleichgültig wäre? Nur ein ganz außerordentliches und weit hergeholtes Bild des Wertes einer außerhalb unserer Reichweite liegenden kosmischen Ordnung, in welcher der Schmerz eine wesentliche Rolle spielte, die ihn zu etwas Gutem oder zumindest zu etwas Neutralem machen würde — oder ein Beweis, daß es keine neutralen Werte GEBEN kann. Beide Möglichkeiten scheiden aber meiner Meinung nach aus: die erste, weil das Problem des Übels in der Natur noch nicht gelöst worden ist, und die zweite, weil der Umstand, daß wir über keinen logischen Beweis dafür verfügen, daß es neutrale Werte GIBT, nicht beweist, daß es neutrale Werte NICHT gibt.

Meine eigene Position ist die folgende. Wir benötigen keinen Beweis, um die Möglichkeit neutraler Gründe ERWÄGEN zu können: diese Möglichkeit STELLT SICH uns schlicht und einfach von selbst EIN, sobald wir den objektiven Standpunkt einnehmen. Und es existiert kein geheimnisvolles Problem, wie eine Person denn einen Grund haben kann, unabhängig von seiner Beziehung auf ihre besonderen Interessen oder ihre Perspektive einen bestimmten Weltzustand zu wollen, da Wesen wie wir nicht auf die besondere Perspektive EINGESCHRÄNKT sind, die mit ihrem persönlichen Ort in der Welt einhergeht. Ein jedes solche Wesen ist, wie ich oben schon sagte, zusätzlich ein OBJEKTIVES SELBST: es KANN NICHT UMHIN, sich eine objektive Auffassung einer Welt zu bilden, in der auch es selbst vorkommt; es kann nicht umhin, den Versuch zu machen, aus einer solchen Perspektive zu WERTurteilen zu gelangen; es kann nicht umhin, sich zu fragen, ob es aus dieser objektiven Perspektive, die davon abstrahiert, WER dieses Wesen in der Welt ist, einen Grund hat zu wollen, etwas möge der Fall oder nicht der Fall sein — irgendeinen Grund zu wollen, etwas SOLLE geschehen oder nicht geschehen.

Neutrale Gründe bedürfen keiner geheimnisvollen Quelle in unserem persönlichen Leben, denn wir sind NICHT NUR persönliche Wesen: bedeutsamerweise sind wir unserem Wesen nach auch Betrachter der Welt aus einer Perspektive, die nicht in ihr liegt — AUS EINER PERSPEKTIVE VON NIRGENDWO IN DER WELT — und es ist diese Fähigkeit, die es uns ermöglicht, allgemeine und besondere Werturteile zu fällen. Sobald wir aus dieser Perspektive über die Realität von Gründen als solchen nachzudenken beginnen, wird die Möglichkeit neutraler Werte offensichtlich. Räumen wir die

Möglichkeit des Realismus ein, so können wir die Existenz neutraler Werte nicht mehr von vornherein ausschließen.

Das grundlegende Problem ist daher der Realismus. Wenn es wirklich Werte und Gründe GIBT, dann sollte es möglich sein, unser Verständnis dieser Werte durch eine objektive Untersuchung zu erweitern, und es kann dann keinen Grund geben, das objektive Urteil, daß Schmerzen im unpersönlichen Sinne schlecht und Lust im unpersönlichen Sinne gut sind, für unzulässig zu erklären. Ich möchte mich daher nun dem abstrakten Problem des Realismus der Werte zuwenden.

9. Die Annahme, daß es Werte und Gründe wirklich GIBT, läßt sich wie die Annahme, daß es in der Außenwelt Dinge gibt, in einigen besonderen Fällen anfechten, sofern eine rein subjektive Auffassung der Erscheinungen plausibler ist. Und wie im Falle der Annahme einer Außenwelt ist die Möglichkeit der radikalen Falschheit dieser Annahme nicht widersprüchlich. Die Totalität der Erscheinungen IMPLIZIERT ebensowenig die Realität von Werten, seien es neutrale oder andere Werte, wie sie die Realität eines physikalischen Universums impliziert. Doch sobald wir die Realität von Werten wie im Falle der Realität des Universums als möglich anerkennen, vermag die Realität beider von den Erscheinungen im einzelnen bestätigt zu werden — zumindest insoweit, daß einige Annahmen plausibler werden als ihre Alternativen. Viel hängt also davon ab, ob man zunächst einmal die Möglichkeit des Realismus einräumt.

Es ist außerordentlich schwierig, Argumente für eine solche Möglichkeit anzuführen. Man wird gelegentlich auf Argumente gegen die Möglichkeit des Realismus stoßen, die man dann zu widerlegen versuchen kann. Berkeleys Argument gegen die Vorstellbarkeit einer von der Erfahrung unabhängigen Welt ist ein Beispiel dafür. Doch welches Ergebnis liegt eigentlich vor, wenn ein solches Argument widerlegt worden ist? Befindet sich die in Frage stehende Möglichkeit dann in einer stärkeren Position? Ich glaube schon. Ich glaube ganz allgemein, daß sich die Möglichkeit des Realismus durch nichts BEWEISEN läßt. Wir können einzig und allein Argumente für seine Unmöglichkeit widerlegen und je mehr dieser Argumente wir widerlegen, um so größer wird unser Vertrauen in die realistische Alternative werden. Wollen wir also zu einem Urteil über die Verdienste einer Anerkennung des Realismus der Werte gelangen, so haben wir uns mit den Einwänden GEGEN diesen Realismus zu befassen. Ich möchte hier auf drei solcher Einwände eingehen, die ich nach Maßgabe ihrer vermeintlichen Überzeugungskraft ausgewählt habe.

Das erste Argument begeht bereits mit einer seiner Voraussetzungen eine Petitio principii: Wenn Werte etwas Wirkliches sind, dann muß es sich bei ihnen um wirkliche Gegenstände einer ontologisch grundverschiedenen Art handeln. So argumentiert beispielsweise John Leslie Mackie in seinem Buch ETHIK gegen die Objektivität von Werten, indem er sagt, sie seien kein Teil des Gewebes der Welt, und wären sie es, so hätten es sich bei ihnen um »Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen von sehr seltsamer Art /zu/ handeln, die von allen anderen Dingen in der Welt verschieden wären.«#hZ4 Offensichtlich ist er im Besitz eines ganz bestimmten Bildes von der Beschaffenheit des Universums und geht davon aus, daß der Realismus der

Werte die Welt mit zusätzlichen Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen übervölkern würde — mit Dingen wie die Ideen Platons oder die nichtnatürlichen Qualitäten Moores. Doch diese Annahme ist nicht richtig. Der Aspekt, im unpersönlichen Sinne schlecht zu sein, der dem Schmerz zukommt, ist keine geheimnisvolle zusätzliche Eigenschaft, die alle Schmerzen haben, sondern lediglich die Tatsache, daß jeder, der in der Lage ist, die Welt objektiv zu betrachten, Gründe hat, Schmerzen BEENDEN zu wollen, seien es seine eigenen oder die anderer. Die Auffassung, daß Werte etwas Wirkliches sind, besagt nicht, daß sie wirkliche okkulte Wesenheiten oder Eigenschaften sind, sondern daß sie wirkliche WERTE sind: daß unsere Aussagen über diese Werte und über die Gründe, welche die Menschen für ihr Handeln haben, unabhängig von unseren Überzeugungen und Neigungen WAHR oder FALSCH sein können. Keinerlei ANDERE Arten von Wahrheiten sind im Spiel. Ja, andere Arten von Wahrheiten KÖNNTEN die Realität von Werten überhaupt nicht implizieren.#hZ5 Das zweite Argument, das ich hier betrachten möchte, gründet sich nicht wie das erste auf eine verfehlte Interpretation der moralischen Objektivität, sondern versucht die Unwirklichkeit von Werten als eine objektive ENTDECKUNG darzustellen. Es lautet: Wenn Wertaussagen objektiv richtig oder unrichtig sein müssen und wenn sie nicht auf ANDERSartige objektive Aussagen zurückgeführt werden können, dann ist es einfach OFFENSICHTLICH, daß alle positiven Wertaussagen falsch sein müssen. Nichts hat einen objektiven Wert, da objektiv betrachtet alles gleichgültig ist. Treiben wir die Ansprüche unserer objektiven Distanzierung bis zu ihrer logischen Konsequenz und durchmustern wir die Welt aus einer Perspektive, die sich von allen Interessen restlos abgelöst hat, so entdecken wir, daß NICHTS mehr übrig bleibt — es gibt dann keine Werte gleich welcher Art mehr; nur von Personen IN der Welt kann gesagt werden, daß für sie überhaupt etwas von Bedeutung ist. Wir erhalten hier als Ergebnis den OBJEKTIVEN NIHILISMUS.

Ich bestreite nicht, daß uns der objektive Standpunkt in eine solche Richtung lockt, doch ich glaube, daß uns dieses Ergebnis nur dann als die einzig richtige Schlußfolgerung erscheinen kann, wenn wir irrtümlicherweise voraussetzen, daß objektive Werturteile EINZIG UND ALLEIN vom distanzierten Standpunkt aus gefällt werden können. Es ist richtig, daß wir in keiner Weise angeben könnten, ob etwas einen Wert hat, wenn uns keine andere Auffassung zur Verfügung stünde als ein Blick auf die Welt von nirgendwo aus. Doch eine objektive Auffassung hat sich darüber hinaus noch nach anderen Dingen zu richten, denn die ERSCHEINUNGEN — das Faktum, daß gewisse Dinge für Personen mit ihren je eigenen besonderen Perspektiven, und nicht zu vergessen auch für uns selbst, einen Wert zu haben scheinen — gehören mit zu ihren Daten hinzu. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die praktische Vernunft keineswegs von allem übrigen. Wir gehen aus von der reinen Idee einer möglichen Wirklichkeit und einer sehr unreinen Menge von Erscheinungen und sind bemüht, dieser Idee der Wirklichkeit auf eine Weise Gehalt zu geben, die uns ein partielles Verständnis der Erscheinungen ermöglicht, wobei die Objektivität ein VERFAHREN ist, dessen wir uns hier bedienen. Wollen wir herausfinden, wie die Welt aus der Außenperspektive beschaffen ist, so müssen wir uns ihr aus der Innenperspektive nähern: und es ist nicht verwunderlich, daß dies auch in der Ethik gilt. Wie sich uns durch die Einnahme der objektiven Perspektive zeigt, besteht die Schwierigkeit nicht darin , daß alle Werte zu verschwinden scheinen,

sondern sie verdankt sich vielmehr der Tatsache, daß es offenbar viel zu viele Werte gibt — Werte, die aus JEDEM einzelnen Leben hervorgehen und die alle aus unserem eigenen Leben stammenden Werte hinwegzuschwemmen scheinen. Es fällt uns ebenso leicht, von einem objektiven Standpunkt aus Wünsche auszubilden, wie wir uns aus einer objektiven Perspektive Überzeugungen bilden. Ja, es fällt uns vermutlich noch leichter. Wie Meinungen und Überzeugungen müssen diese Wünsche und Bewertungen zwar partiell mit den BEGRIFFLICHEN MITTELN der Erscheinungen kritisiert und gerechtfertigt werden, doch es handelt sich bei ihnen nicht wiederum bloß um weitere Erscheinungen — ebensowenig, wie Überzeugungen über die Welt, die sich aus einer *unpersönlichen Perspektive ergeben, nichts weiter sind als neue Erscheinungen.

Das dritte Argument gegen die objektive Realität von Werten ist ein empirisches Argument und von allen drei Argumenten vielleicht das verbreitetste. Es will die Möglichkeit wirklicher Werte nicht von Anfang an ausschließen, sondern zeigen, daß es, selbst wenn wir ihre MÖGLICHKEIT einräumen, keinen Grund für die Annahme gibt, daß sie existieren. Das Argument lautet folgendermaßen: Betrachten wir die außerordentliche kulturelle Vielfalt normativer Überzeugungen, den Einfluß sozialer Macht und anderer psychischer Zwänge auf ihre Ausbildung und die Schwierigkeit, moralische Meinungsverschiedenheiten beizulegen, so wird es außerordentlich unplausibel, daß Werte mehr sind als bloße Erscheinungen.

Jeder, der dieses Argument anführt, muß zugeben, daß bei der Erklärung einer Erscheinung nicht auch jeder beliebige psychische Faktor, der hierbei eine Rolle spielt, zugleich zeigt, daß der Erscheinung nichts Wirkliches entspricht. Zwar spielen bei der Erklärung der Wahrnehmung einer Nebelkammerspur durch den Physiker gewisse Fähigkeiten der visuellen Wahrnehmung ebenso eine Rolle wie ausgedehnte Unterweisung, und gleiches gilt für Erklärung der Tatsache, daß ein Student dahin kommt, die Wahrheit eines geometrischen Satzes zu glauben, doch der Weg, den das Teilchen nimmt, und die Wahrheit des Satzes haben gleichfalls einen wesentlichen Anteil an einer solchen Erklärung. Mir ist nicht bekannt, daß jemals eine allgemeine Theorie darüber aufgestellt worden wäre, welche psychologischen Erklärungen es prinzipiell ermöglichen, eine Erscheinung anzuzweifeln, und dennoch haben einige ethische Skeptiker das Gefühl, daß die Weise, auf die wir moralische Überzeugungen und andere Wertvorstellungen erwerben, uns glauben machen kann, daß wirkliche, objektive Werte bei dieser Erklärung keine Rolle spielen.

Mich überrascht die Popularität dieses Arguments. Das Faktum, daß wir die Moral mit sozialen Mitteln eingeschärft bekommen und es radikale Meinungsunterschiede zwischen den Kulturen, durch die Zeit hindurch und sogar in einem bestimmten Zeitraum innerhalb ein und derselben Kultur gibt, ist kein sonderlich guter Grund für die Folgerung, daß Werte keine objektive Realität besitzen. Selbst dort, wo es tatsächlich Wahrheit gibt, ist diese nicht immer leicht zu entdecken. Auch andere Bereiche der Erkenntnis werden mit sozialen Machtmitteln gelehrt, zahllose Wahrheiten wie auch Falschheiten werden ohne rationale Gründe geglaubt, und es gibt eine radikale Meinungsvielfalt in bezug auf wissenschaftliche und soziale Tatsachen —

insbesondere dort, wo starke Interessen im Spiel sind, die von den unterschiedlichen Anworten auf eine strittige Frage beeinflußt werden könnten. Dieser dritte Faktor ist in der Ethik durchgängig in einem einmalig dominierenden Ausmaß am Werk: Sie ist ein Untersuchungsgebiet, in dem man sich auf extreme Meinungsunterschiede und radikale Kontroversen einrichten muß, gleichviel, welchen Grad der objektiven Realität ihr Gegenstand nun eigentlich hat. Ähnlich interessenbedingte Kontroversen über Tatsachen findet man erst, wenn man sich der heliozentrischen Theorie, der Evolutionstheorie, dem Fall Dreyfus, dem Fall Hiss oder dem genetischen Beitrag zuwendet, den Rassenunterschiede zum Intelligenzquotienten leisten sollen.

Obgleich unsere Methoden ethischen Denkens eher unterentwickelt sind, läßt das Ausmaß, in dem Übereinstimmung erzielt werden kann und sich soziale Vorurteile auch angesichts starker Zwänge transzendieren lassen, vermuten, daß die ethische Erkenntnis etwas Wirkliches erforscht: es geht demnach bei der Erklärung der Erscheinungen auf einfachen wie auf komplexen Ebenen auch darum, daß wir — nicht selten auf ungenaue Weise — bemerken, daß gewisse Gründe existieren, die unser Handeln motivieren können, und daß wir in der Folge daraus — nicht selten irrtümlicherweise — auf eine allgemeine Form von Grundsätzen schließen, die diese Gründe am besten erklärt.

Die bestimmende Auffassung, die in der Ethik wie in der Wissenschaft solche Bemühungen um ein Verständnis stützt, ist gerade der Realismus — oder die Möglichkeit des Realismus. Ohne sicher zu sein, daß wir zu einer solchen Erklärung gelangen können, suchen wir nach einer Theorie darüber, was Gründe wirklich sind, nach einer Theorie, die aus einem objektiven Blickwinkel verstanden werden kann.

Ich bin hier nicht auf alle Argumente gegen den Wertrealismus eingegangen, sondern wollte allgemeine Gründe anführen, die uns solchen Argumenten gegenüber skeptisch machen sollten, die mir von einem allzu eingeschränkten und verarmten Vorbegriff dessen, was es GIBT, bestimmt zu sein scheinen, worin im Wesentlichen ihre Petitio principii liegt.

10. Lassen Sie mich zum Abschluß dieser Vorlesung die Themen nennen, die ich in der nächsten Woche diskutieren möchte. In der bisherigen Diskussion wandte ich mich gegen den Skeptizismus und argumentierte zugunsten des Realismus und unseres Strebens nach Objektivität im Bereich der praktischen Vernunft. Doch sobald wir die Möglichkeit des Realismus nicht abweisen, sehen wir uns schnell mit einer dem Skeptizismus gerade entgegengesetzten Schwierigkeit konfrontiert. Bei ihr handelt es sich um das Problem der ÜBERTRIEBENEN OBJEKTIVIERUNG: die Versuchung, der Objektivität von Gründen eine allzu starke und einheitliche Interpretation zu geben.

Wie in der Metaphysik, so ist auch in der Ethik die Attraktivität der Objektivität sehr stark: Auf beiden Gebieten gibt es eine hartnäckige Tendenz zu einer EINHEITLICHEN und VOLLSTÄNDIGEN objektiven Auffassung der Wirklichkeit — und im Bereich der Werte läuft dies auf die Suche nach der objektivsten möglichen Auffassung aller Handlungsgründe hinaus: nach einer

Auffassung, die von einem MAXIMAL distanzierten Standpunkt aus akzeptiert werden kann.

Diese Vorstellung liegt der relativ verbreiteten moralischen Annahme zugrunde, daß die einzigen Werte, die es wirklich gibt, neutrale Werte sein müssen, und eine Person nur dann einen Grund haben kann, etwas zu tun, wenn ein neutraler Grund dafür existiert, daß es GESCHIEHT. Hierin besteht das Wesen des Konsequentialismus: Der einzige Grund, aus dem jemand etwas tut, ist der, daß es für die Welt als ganze besser wäre, wenn er es täte. (Dieser Gedanke findet sich in R.M. Hares Ansichten über den einzigen Urteilstypus wieder, den wir mit einer moralischen Sprache zum Ausdruck bringen können#hZ**; er behauptet nämlich, schlechthin alle moralischen Urteile seien allgemein PRÄSKRIPTIV, was bedeutet, daß sie auf etwas zurückgehen, von dem wir WOLLEN, DAß ES GESCHEHE, wenn wir die Frage aus allen möglichen Perspektiven erwägen — und nicht auf etwas, von dem wir annehmen, die Menschen hätten GRUND, ES ZU TUN, wenn wir diese Frage auf eine solche Weise erwägen. Jeder Grundsatz, der in diesem Sinne moralisch wäre, wäre daher ein neutrales Prinzip.) In der nächsten Vorlesung versuche ich zu erklären, warum sich die Ethik nicht nur auf neutrale Werte gründen darf, auf Werte, wie sie Lust und Schmerz zukommen. Wir dürfen ebensowenig annehmen, alle Werte seien neutrale Werte, wie wir davon ausgehen dürfen, die physikalische Wirklichkeit sei die gesamte Wirklichkeit. Vorhin habe ich gesagt, daß sich nicht alles, was es gibt, in eine einheitliche Auffassung des Universums aus einer Perspektive hineinpacken läßt, die NIRGENDWO in ihm lokalisiert ist. Wenn offensichtlich ist, daß es besondere Perspektiven gibt, die mit den begrifflichen Mitteln der Physik nicht analysiert werden können, so haben wir unsere Auffassung der objektiven Wirklichkeit so umzugestalten, daß sie diese Perspektiven miteinschließt. Sollte das immer noch nicht ausreichen, so haben wir Dinge zur Wirklichkeit hinzuzurechnen, die objektiv überhaupt nicht verstanden werden können. Hier gilt nun das Entsprechende: Falls es ganz offensichtlich besondere Gründe für unser Handeln gibt, die in einem ausschließlich neutralen System nicht untergebracht werden können — oder womöglich noch nicht einmal in einem allgemeinen aber relativen System —, so kann es sein, daß wir unsere realistische Vorstellung von Werten und praktischer Vernunft entsprechend zu modifizieren haben. Ich will nicht sagen, daß hier kein Konflikt entsteht, denn der Widerspruch zwischen objektiven Gründen und subjektiven Neigungen kann sehr scharf sein und es erforderlich machen, daß wir unser Leben ändern. Ich meine lediglich, daß wir zur Wahrheit — falls es hier Wahrheit gibt — nur gelangen können, wenn wir diesen Konflikt erforschen, also gerade nicht durch den Automatismus einer Dominanz des jeweils transzendenteren Standpunkts. Gerade wenn wir unser Leben zu FÜHREN haben, sehen wir uns gezwungen, die Rivalität von Innen- und Außenperspektive ernst zu nehmen.

/Anmerkungen/ #hZ* /In THE POSSIBILITY OF ALTRUISM, Princeton 1978, spricht der Autor noch von »subjektiven« und »objektiven« Gründen, während er sich nun der Terminologie Derek Parfits anschließen möchte; vgl. Parfits wichtiges Buch REASONS AND PERSONS, Oxford 1984, S. 143. Parfits umständliche Terminologie der AGENT-RELATIVE bzw. AGENT-NEUTRAL

REASONS soll hier jedoch der Einfachheit halber abgekürzt werden: Im Anschluß an Nagels eigene Praxis in DER BLICK VON NIRGENDWO, Suhrkamp, Frankfurt 1991, Kapitel 8, Anm. 4, übersetzen wir sie einheitlich durch die Rede von RELATIVEN und NEUTRALEN Gründen. Die ihnen entsprechenden Werte könnte man sich als »persönliche« und »unpersönliche« Werte denken. Anm. d. Hg./ #hZ4 John Leslie Mackie, ETHICS. INVENTING RIGHT AND WRONG. Penguin Books, Harmondsworth 1977 /dt. von R. Ginters: ETHIK, Reclam, Stuttgart 1983, S. 43f/.

#hZ5 In der Diskussionsrunde sagte Mackie, daß ich ihn falsch dargestellt hätte, und sein Zweifel an der Wirklichkeit von Werten und Gründen nicht von der Annahme abhängig sei, sie müßten absonderliche ENTITÄTEN oder EIGENSCHAFTEN sein, um wirklich sein zu können. Sein Zweifel beziehe sich, wie er in seinem Buch sagt, auf Gründe selbst, denn, was sie auch immer sie sind, sie würden nicht benötigt, um irgend etwas zu erklären, das geschieht, weshalb es auch keine Veranlassung gebe, an ihre Existenz zu glauben. Ich würde jedoch erwidern, daß dies dasselbe Problem von neuem aufwirft. Die Annahme, daß seine Brauchbarkeit für ERKLÄRUNGSzwecke hier das Kriterium der Wirklichkeit von etwas ist, begeht eine Petition principii, denn die These, daß es besondere Gründe gibt, ist eine NORMATIVE These und keine Aussage über die beste mögliche Erklärung von etwas. Setzt man voraus, daß nur das, was in der besten Erklärung der Welt vorkommen muß, wirklich ist, so UNTERSTELLT man, daß es keine irreduziblen normativen Wahrheiten gibt.

Beide Parteien könnten über diese Problematik noch einiges mehr sagen, und ich hoffe Mackie in dieser kurzen Anmerkung nicht falsch dargestellt zu haben.

#hZ** Siehe R.M. Hare, FREEDOM AND REASON, Oxford 1963 /dt. von Georg Meggle: FREIHEIT UND VERNUNFT, Suhrkamp, Frankfurt 1983/, sowie MORAL THINKING, Oxford 1981. (Anm. d. Hg.)

DRITTE VORLESUNG: ETHIK 1. In der heutigen Vorlesung möchte ich mich einigen der Probleme zuwenden, vor die sich jeder gestellt sieht, der die Objektivität der Ethik verteidigen und gleichzeitig den auf diesem Gebiet auftretenden komplizierten Verwicklungen gerecht werden will. Es wird hier manche Parallelen zu dem gegeben, was ich in der ersten Vorlesung über die Interpretation der Objektivität im Hinblick auf das Bewußtsein gesagt habe. Auch heute wird meine Diskussion allgemein und sehr unvollständig sein; im wesentlichen möchte ich Sie durch einige Beispiele davon überzeugen, daß das Unternehmen nicht von vornherein hoffnungslos ist.

In der zweiten Vorlesung habe ich die Unterscheidung von relativen und neutralen Werten eingeführt. Ein neutraler Wert, falls es solche Werte gibt, ist der Wert von etwas, das AN SICH gut oder schlecht ist, von etwas, in bezug auf das es für alle Personen Gründe gibt, es zu wollen oder nicht zu wollen. Relative Werte auf der anderen Seite sind RELATIV zu definieren, obgleich auch sie allgemein sind. Man spezifiziert einen relativen Wert, indem man den

Handelnden bezeichnet, das Individuum, für das er ein Grund ist. Gäbe es beispielsweise einen Grund, der für alle Personen ein Grund wäre einen Weltzustand zu wollen, in dem die Welt ein glücklicherer Ort wäre, so hätten wir es hierbei mit einem NEUTRALEN Wert zu tun. Hätte auf der anderen Seite jede Person Grund, nur ihr eigenes Glück und das Glück bestimmter anderer Personen zu wollen, an denen sie ein Interesse hat, so würde es sich um einen RELATIVEN Wert handeln.

Dieser Unterschied ist für eine Reihe wichtiger Probleme der moralischen Objektivität und ihrer Grenzen absolut zentral. Bestimmte ethische Positionen, die man gelegentlich als »Konsequentialismus« bezeichnet, lassen einzig und allein neutrale Werte zu. Für sie befaßt sich die Ethik also nur mit etwas, das GESCHEHEN soll, und niemals unabhängig hiervon damit, was Menschen TUN sollen. Doch eine solche Hegemonie der neutralen Werte wird gewöhnlich mit Bezug auf zwei spezifische Typen von Gründen angefochten, die jeweils eine RELATIVE Form zu haben scheinen und deren Existenz offenbar von neutralen Werten unabhängig ist.

Gründe der ersten Art leiten sich von den Wünschen, Vorhaben, Verpflichtungen und persönlichen Bindungen eines Individuums her, die ihm jeweils Grund geben, beim Handeln seine eigenen Ziele zu verfolgen. Ich werde diese Gründe unter die allgemeine Kategorie der GRÜNDE DER AUTONOMIE subsumieren.

Gründe der zweiten Art stammen von den Ansprüchen anderer, nicht auf bestimmte Weisen falsch behandelt zu werden. Ich denke hier jedoch nicht an neutrale Gründe, die jeder dafür hat einen Weltzustand zu wollen, in dem es DER FALL IST, daß niemand falsch behandelt wird, sondern vielmehr an relative Gründe, die jeder dafür hat, nicht SELBST andere falsch zu behandeln, mit denen er zu tun hat (indem er beispielsweise ihre Rechte verletzt oder seine Versprechen ihnen gegenüber bricht, usf.). Diese Gründe werden unter der allgemeinen, häßlichen und altbekannten Kategorie der DEONTOLOGIE zusammengefaßt. Autonome Gründe würden also einschränken, was wir im Dienste neutraler Werte zu tun VERPFLICHTET sind, während deontologische Gründe einschränken, was uns im Dienste SOWOHL neutraler ALS AUCH autonomer Werte zu tun ERLAUBT ist.

Ich bin nicht sicher, ob es all diese relativen Gründe auch wirklich gibt. Die Existenz von Gründen der Autonomie ist ziemlich offensichtlich, doch während sich der Gedanke, der hinter den deontologischen Gründen steht, meines Erachtens zwar erklären läßt, scheint mir gerade diese Erklärung an der *Richtigkeit solcher Gründe Zweifel zu erlauben. Wir können nur herausfinden, welche Grenzen es für das gibt, was wir im Dienste neutraler Werte tun dürfen oder tun müssen, indem wir zusehen, wie wir diese vermeintlichen Grenzen zu verstehen haben, und sie dementsprechend akzeptieren oder zurückweisen — je nachdem ob dieses maximale Verständnis gut genug ist.

Zusammengenommen umfassen die autonomen, die neutralen und die deontologischen Gründe einen großen Teil des Territoriums der unhinterfragten bürgerlichen Moral. Der »allgemeine Menschenverstand« sagt uns, daß ein jeder

von uns sein eigenes Leben leben soll (AUTONOMIE), daß wir wesentlich Rücksicht auf das Gemeinwohl nehmen müssen (NEUTRALE WERTE), und daß wir die Leute, mit denen wir zu tun haben, anständig zu behandeln haben (DEONTOLOGIE). Doch er sagt uns gleichfalls, daß diese Ziele zu ernsten inneren Konflikten führen können. Der »gemeine Verstand« hat weder in der Ethik noch anderswo das letzte Wort, doch man sollte ihn studieren, bevor man ihn verabschiedet.

Es ist versucht worden, zumindest eine Variante beider Arten solcher vermeintlichen Ausnahmen einer neutralen Ethik in ein etwas komplizierteres neutrales System zu integrieren, indem man sich einer Weiterentwicklung des Konsequentialismus bediente, beispielsweise des Regel-Utilitarismus und des Motiv-Utilitarismus. Ich werde nicht den Nachweis unternehmen, daß diese Reduktionen des Relativen auf das Neutrale scheitern, sondern eine alternative Analyse vorschlagen, die zeigt, wie diese Ausnahmen auch unabhängig betrachtet sinnvoll sein können. Ich möchte erklären, was es eigentlich genau ist, das in einer neutralen Begrifflichkeit nicht gerechtfertigt werden kann. Die Analyse hängt im einen wie im anderen Fall von gewissen Diskrepanzen ab, die sich zwischen dem ergeben, was wir von einem objektiven Standpunkt aus BEWERTEN können, und dem, von dem wir von einem objektiven Standpunkt aus ERKENNEN können, daß es von einem WENIGER objektiven Standpunkt aus betrachtet EINEN WERT HAT.

§.23 Machen wir mit der Autonomie den Anfang.

Nicht alle Quellen subjektiver Gründe sind so unkompliziert und offensichtlich wie Lust und Schmerz, die schlicht und einfach in uns ein Bewußtsein ihres Wertes HERVORRUFEN, ohne daß hier Denken, Entscheidung oder Überlegung im Spiel wären. Ich habe deshalb vorhin gesagt, es sei infolgedessen vernünftig, ihren Wert aus einer objektiven Perspektive direkt zu bejahen oder zu verneinen, indem wir über sie als etwas urteilen, das unpersönlich gut oder schlecht ist. So schwer es auch zu leben sein mag, jeder von uns hat Gründe, der bloßen sinnlichen Lust oder dem Schmerz anderer ebenso einen wesentlichen Wert beizumessen wie seiner eigenen Lust oder seinem eigenen Schmerz. Ich glaube, wenn diese Werte isoliert auftreten, können sich beträchtliche Anforderungen an den Einzelnen ergeben. Sie selbst und ein Unbekannter sind etwa beide verwundet und Sie haben nur eine einzige Dosis eines Schmerzmittels zur Verfügung; der Schmerz des anderen ist weitaus stärker als Ihr eigener; also sollten Sie ihm das Schmerzmittel geben — und zwar nicht aus irgendwelchen komplizierten Gründen, sondern lediglich infolge der relativen Stärke der beiden Schmerzen, aus welcher sich ein neutraler Grund ergibt, die Erleichterung der stärkeren Schmerzen vorzuziehen. Entsprechendes läßt sich für andere elementare menschliche Güter und Übel sagen.

Doch die meisten menschlichen Werte sind nicht von dieser Art. Obgleich einige menschliche Interessen (und sicherlich nicht nur Lust oder Schmerz) deutlich machen, daß dabei unpersönliche Werte im Spiel sind, möchte ich nun zeigen, daß dies nicht für alle Interessen gilt. Habe ich starke Kopfschmerzen, so hat jeder andere einen Grund zu wollen, daß sie aufhören; doch falls ich beispielsweise unbedingt ein erstklassiger Pianist werden möchte, hat nicht jeder

einen Grund zu wollen, daß mir dies auch gelingt. Zwar habe ICH SELBST dann einen Grund, unablässig zu üben, und dieser Grund kann ebenso stark sein wie mein Grund zu wollen, daß die Kopfschmerzen aufhören, doch andere Leute haben — wenn überhaupt — nur wenig Grund, sich darum zu scheren, ob ich ein erstklassiger Pianist werde oder nicht. Warum eigentlich?

Ich halte es für leichter, von dieser Unterscheidung überzeugt zu sein, als sie aufzuklären.

Ein Wert kann auf zweierlei Weise durch ein Interesse oder einen Wunsch bedingt sein: er kann sozusagen entweder innerhalb oder außerhalb des Bereichs des Bedingungssatzes liegen. Im ersten Fall hat der Umstand, daß jemand X erhält, wenn er X will, einen neutralen Wert: die Erfüllung des Wunsches hat einen objektiven Nutzen, denn jedermann hat Grund, einen solchen Weltzustand zu fördern. Im zweiten Fall hat der Umstand, daß, wenn jemand X will, er X auch erhält oder erreicht, einen relativen Wert für die betreffende Person selbst: die ›Existenz‹ des Wertes hat das Haben des Wunsches zur Bedingung, und die Erfüllung des Wunsches hat keinen neutralen Nutzen.

Ganz ungefähr gesagt (und hiermit meine ich wirklich nur: ganz *ungefähr) glaube ich, daß unwillkürliche Wünsche zur ersten Kategorie gehören und erworbene oder erlernte Wünsche zur zweiten. Der überwiegende Teil des von uns Erstrebten (wenn nicht der überwiegende Teil des von uns Gemiedenen), wird von uns selbst gewählt. Welchen Wert diese Dinge für uns haben, hängt von unseren individuellen Handlungszielen, Projekten und Anliegen ab — wobei unsere besonderen Interessen an anderen, in denen unsere Beziehung zu ihnen zum Ausdruck kommt, hierin keine Ausnahme machen —, und solche Dinge erhalten einen Wert einzig durch das Interesse, das wir an ihnen entwickeln, und durch den Platz, den sie hierdurch in unserem Leben einnehmen.

Betrachten wir solche Wünsche objektiv, aus der *Außenperspektive, so vermögen wir die Richtigkeit der Gründe, die sie uns für unser Handeln geben, anzuerkennen, ohne zugleich von der Existenz eines neutralen Grundes für einen Weltzustand auszugehen, in dem ein jedes dieser Dinge GETAN WIRD. Dieser Umstand verdankt sich der Tatsache, daß wir die Perspektive, aus der diese Werte akzeptiert werden müssen, nicht mehr EINNEHMEN, wenn wir zum objektiven Standpunkt aufsteigen. Die Vielfalt der Werte und ihre Abhängigkeit von der Geschichte und der Situation des Handelnden macht dies unausweichlich. Aus einer Perspektive von außerhalb meines ehrgeizigen Planes, ein erstklassiger Pianist zu werden, wird es möglich, die Perspektive meines Projekts zu ERKENNEN und zu VERSTEHEN und daher die Gründe ANZUERKENNEN, die sich innerhalb ihrer ergeben; es ist jedoch nur möglich, solche Gründe auch als die eigenen zu AKZEPTIEREN, wenn man die betreffende Perspektive SELBST einnimmt und nicht bloß von außen anerkennt.

Unser objektives VERSTÄNDNIS solcher Gründe schließt also nicht ihre objektive AKZEPTANZ ein, denn um sie zu haben und nach ihnen zu handeln, hätten wir die Perspektive dieses besonderen Lebens und seiner Ziele einzunehmen. Ob Sie selbst von ihrem Wert betroffen sind, hängt davon ab,

welches Ihre eigenen Werte SIND. Schwere Kopfschmerzen lassen sich auf der anderen Seite auch unabhängig von den WERTEN der Person, deren Schmerzen sie sind, als schlecht erkennen: sie haben mit persönlichen Werten dieser Person nichts zu tun. Sie brauchen also nicht EINE SOLCHE PERSON ZU SEIN, um Ihrerseits einen Grund zu haben, sie beenden zu wollen. Das Übel dieser Schmerzen ist etwas Neutrales, und was auch immer Ihre persönlichen Werte sind, haben Sie Grund, es beenden zu wollen.

Es ist keineswegs inkohärent, alle Beethovensonaten auswendig spielen können zu wollen, und gleichzeitig davon überzeugt zu sein, daß es unpersönlich betrachtet gleichgültig ist, ob jemand dies kann. Ja es wäre eine Form von Geistesgestörtheit zu glauben, dergleichen sei unpersönlich betrachtet NICHT gleichgültig. Unpersönlich betrachtet ist es noch nicht einmal sonderlich von Bedeutung, daß, WENN jemand alle Beethovensonaten auswendig spielen will, er hierzu in der Lage sein sollte. Dies ist nur deshalb nicht ganz gleichgültig, weil er es lieber nicht wollen sollte, wenn er nicht imstande ist, sein Ziel zu erreichen, was wiederum auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß die Erfüllung eines persönlichen Wunsches angenehm und seine Enttäuschung schmerzlich sind, so daß an dieser Stelle die neutralen Werte von Lust und Schmerz ins Spiel kommen. Doch auch hierbei handelt es sich nur um einen recht schwachen neutralen Wert; denn der Wert des Weltzustandes, den wir soeben betrachten, ist keineswegs das unpersönliche Korrelat der relativen Gründe, die sich direkt aus dem Ehrgeiz des betreffenden Individuums ergeben: Lust ist nämlich NICHT der Gegenstand seiner Ambitionen. Ist es das Subjekt selbst, das durch seine Entscheidungen und Handlungen ein Interesse ausbildet, so handelt es sich bei den objektiven Gründen, die hieraus hervorgehen, in erster Linie um relative Gründe. Sollen sich neutrale Gründe ergeben, so müssen sie Werte zum Ausdruck bringen, die von der besonderen Perspektive und dem Präferenzsystem des betreffenden Subjekts unabhängig sind.

Die allgemeinen Werte von Lust und Schmerz, von Erfüllung und Enttäuschung von Wünschen haben, wie gesagt, bis zu einem gewissen Grade eine solche Funktion, doch nur insoweit sie vom Wert des Gegenstandes des Wunsches losgelöst werden können, dessen Aneignung oder dessen Verlust das jeweilige subjektive Gefühl erzeugen. Übrigens erklärt sich hierdurch auch, warum der HEDONISMUS für Konsequentialisten so attraktiv ist, denn schließlich reduziert er alle Werte auf den unpersönlichen gemeinsamen Nenner von Lust und Unlust.

Meines Erachtens gibt es eines jedoch NICHT: Es existiert kein genereller neutraler Wert der Erfüllung von Wünschen und Präferenzen. Die Stärke der persönlichen Präferenzen eines Individuums bestimmt im allgemeinen, was zu tun ES infolge dieser Präferenzen Grund hat, doch sie legt nicht fest, welcher neutrale Wert dem Erreichen dessen, was es sich wünscht, zukommt — und zwar deshalb nicht, weil die Erfüllung persönlicher Präferenzen nur vom Standpunkt DER SICH IN IHNEN ÄUßERNDEN WERTE überhaupt erst einen Wert HAT. Es existiert kein unabhängiger Wert der Wunscherfüllung PER SE, dessen normative Kraft auch aus einer unpersönlichen Perspektive noch wirksam wäre.

Wir können diese ziemlich strenge Position ein Stück weit modifizieren, indem wir einräumen, daß es eine andere, allgemeinere Ebene gibt, auf der sich, sobald wir den Bereich beliebiger persönlicher Präferenzen objektiv betrachten, durchaus neutrale Werte einstellen. Es handelt sich um die Ebene der UMSTÄNDE von Entscheidungen, Freiheit und Chancen, *die eine Ausbildung und einen Vollzug willkürlicher Belange erst möglich machen. Daß jemand ganz im allgemeinen über die Freiheit und die Mittel verfügt, sein Leben zu leben, kann nicht als ein Gut betrachtet werden, das nur aus der Perspektive der besonderen Anliegen und Projekte anerkannt werden kann, die gerade ER ausgebildet hat. Vielmehr handelt es sich hierbei wie bei den Gütern Gesundheit, Nahrung, physisches Wohlergehen und Leben um ein uneingeschränkt allgemeines Gut, dem ganz selbstverständlich ein neutraler Wert zukommt, wenn wir die Existenz neutraler Werte ÜBERHAUPT anerkennen wollen. Die Menschen haben Grund, an der Freiheit und an den allgemeinen Chancen anderer ebenso ein Interesse zu nehmen wie an ihrem eigenen physischen Wohlergehen. Hiermit ist jedoch nicht gesagt, daß der Erfüllung gleich welcher Wünsche einer jeden Person irgendein neutraler Wert zukäme.

Wenn meine Hypothese zutrifft, daß wir es hier mit zwei Ebenen der Objektivierung zu tun haben, dann entspricht nicht jedem beliebigen persönlichen Grund, den ein Individuum dafür haben kann, etwas zu tun, auch ein triftiger neutraler Grund dafür, daß es geschieht. Jede Person verfügt über gewisse Gründe, die auf die Perspektive ihres eigenen Lebens zurückgehen und durchaus intersubjektiv anerkannt werden können, doch weder ist es generell der Fall, daß solche Gründe anderen Personen ihrerseits Gründe geben, noch entsprechen sie Gründen, die dieser Person kraft der Interessen anderer Personen zur Verfügung stehen. Zwar verfügt ein Individuum über manche neutralen Gründe, die Interessen anderer zu berücksichtigen, doch persönliche Ansprüche der Autonomie erlauben es ihm, falls sie genug Gewicht haben, auf Kosten dieser anderen Ziele seine eigenen Ziele zu verfolgen. Und da auch relative Gründe allgemeine Gründe und daher nicht ausschließlich subjektiv sind, muß es demnach anerkennen, daß andere Personen im Hinblick auf es selbst ebendasselbe beanspruchen können.

All dies beruht auf der Voraussetzung, daß eine neutrale Objektivierung der umfangreichen Klasse individualistischer subjektiver Gründe unverständlich ist. Daraus folgt aber nicht, daß statt dessen eine RELATIVE Objektivierung korrekt wäre. Eine radikale Alternative tut sich auf: Es wird denkbar, daß diese Gründe überhaupt keine objektive Gültigkeit besitzen, weder eine relative noch eine neutrale. Ein utilitaristischer Extremist könnte also sagen: Wenn es keinen neutralen Grund für mich gibt, die Beethovensonaten auswendig spielen zu lernen — wenn dies nicht etwas an sich Gutes wäre; wenn die Welt nicht aufgrund meiner Fähigkeit, alle Beethovensonaten spielen zu können, zu einer besseren Welt würde —, dann habe ich schlechterdings KEINEN Grund, mir diese Fähigkeit anzueignen, und ich sollte meinen Wunsch, es dennoch zu tun, lieber möglichst bald loswerden.

Hier haben wir es mit einem Schachzug zu tun, der zwar logisch möglich ist, mir aber nicht sonderlich plausibel erscheint. Hinter ihm steht das Motiv,

persönliche Perspektiven möglichst restlos aus dem Gebiet echter objektiver Werte zu eliminieren, und dieses Ziel gründet sich, soweit ich sehe, nicht seinerseits auf etwas. Sicherlich sollten wir bemüht sein, unser Leben mit einem Weltzustand in Übereinstimmung zu bringen, wie wir ihn anstreben und uns wünschen. Ich glaube jedoch nicht, daß wir hierfür notwendig alle Werte preiszugeben haben, denen nicht etwas entspricht, das von einem unpersönlichen Standpunkt aus wünschenswert wäre, obgleich eine solche Einstellung als persönliche ENTSCHEIDUNG durchaus möglich ist — als ein Entschluß zur TRANSZENDENZ DES EIGENEN SELBST.

Wenn es auch objektiv betrachtet SOWOHL relative ALS AUCH neutrale Gründe gibt, so wird die Frage zum Problem, wie ein Leben einzurichten ist, das beiden Gerechtigkeit widerfahren läßt. Bloß als Anmerkung zum Zusammenhang von Ethik und Politik möchte ich darauf hinweisen, daß es immer die Möglichkeit gibt, mit diesem Problem dadurch fertig zu werden, daß man die Verantwortung für die Wahrung neutraler Werte großenteils in die Hände überpersönlicher Institutionen legt, etwa der des Staates. Ein gut eingerichtetes System politischer und sozialer Institutionen wird sich wie ein Stoßdämpfer auswirken und nicht nur unser persönliches Leben vor den unersättlichen Ansprüchen eines unpersönlichen Guten schützen, sondern auch die umgekehrte Wirkung haben.

3. Als nächstes möchte ich auf das dunkle Thema deontologischer Gebote und Verbote zu sprechen kommen. Hierbei handelt es sich gleichfalls um relative Gründe, die aber nicht auf die Ziele und Projekte dessen zurückgehen, der handelt, sondern auf die Ansprüche anderer. Wir können sie daher nicht wie autonome Gründe einfach aus freien Stücken aufgeben. Sofern sie existieren, schränken sie ein, was wir im Dienste entweder relativer oder neutraler Ziele tun DÜRFEN.

Welche Erklärung es für sie auch immer geben mag, es handelt sich bei ihnen um besonders deutliche moralische Erscheinungen. Konzentrieren wir unsere intuitiven Überzeugungen einmal auf das folgende Beispiel: In einer kalten Winternacht stößt Ihnen auf einer abgelegenen Straße ein Verkehrsunfall zu. Alle anderen Insassen sind schwer verletzt, das Auto unbrauchbar geworden, die Straße menschenleer. Sie laufen also so schnell Sie können weiter, bis Sie an ein einsames Haus gelangen. Wie sich herausstellt, wird dieses Haus von einer alten Dame bewohnt, die gerade ihr Enkelkind hütet. Ein Telefon gibt es nicht, doch in der Garage steht ein Wagen. Sie bitten verzweifelt, sich den Wagen ausleihen zu dürfen, und erklären der Dame den Vorfall. Sie will Ihnen nicht glauben. Sie verzweifeln, woraufhin die alte Dame Angst vor Ihnen bekommt, nach oben eilt und sich im Bad einschließt, während das Kind bei Ihnen zurückbleibt. Ohne Erfolg klopfen Sie an die Tür und durchsuchen das Haus nach den Wagenschlüsseln. Dann kommt Ihnen der Gedanke, daß Sie sie womöglich dazu bringen könnten, Ihnen zu sagen, wo sich die Schlüssel befinden, wenn Sie dem kleinen Kind vor der Tür des Badezimmers beispielsweise kräftig den Arm umdrehten. SOLLEN Sie also in einer solchen Situation so handeln?

Obgleich es für das Kind, wenn man ihm den Arm umdreht, weniger schlimm ist als für Ihre Freunde, wenn sie nicht ins Krankenhaus kommen, fällt es schwer, in dieser Situation nicht ein ernstes Dilemma zu sehen. Dieses Dilemma muß auf einen besonderen Grund zurückgehen, der dagegen spricht, so etwas zu TUN, denn sonst wäre es OFFENSICHTLICH, daß Sie das kleinere Übel wählen und dem Kind den Arm umdrehen SOLLTEN.

Die intuitiven moralischen Überzeugungen, die wir allgemein teilen, kennen unterschiedliche Arten deontologischer Gründe — unterschiedliche Grenzen dessen, was wir einem Menschen antun dürfen oder wie wir mit ihm verfahren können. So gibt es beispielsweise besondere Verpflichtungen, die auf Versprechen und Übereinkünfte zurückgehen; ebenso gibt es Vorbehalte gegen das Lügen; unterschiedliche Verbote, bestimmte Rechte eines Individuums zu verletzen, etwa sein Recht, nicht getötet oder verletzt, seiner Freiheit beraubt, bedroht, gefoltert, bestohlen oder zu etwas gezwungen zu werden; Vorbehalte dagegen, einem Menschen lediglich als Mittel zu einem Zweck bestimmte Opfer abzuverlangen; und vielleicht gibt es noch einen besonderen Anspruch auf Unmittelbarkeit, durch den Elend über eine räumliche Distanz hinweg zu einem ganz anderen Sachverhalt wird als unmittelbar im gleichen Zimmer gegenwärtiges Elend. Darüber hinaus mag es ein deontologisches Gebot der Fairneß, der Unparteilichkeit oder der Gleichheit DER BEHANDLUNG anderer geben. (Dieses Gebot ist allerdings von jedwedem NEUTRALEN Wert zu unterscheiden, der der Gleichheit angeblich bei der Verteilung von Vorteilen zukommen soll, wenn wir diese als einen Aspekt der Bewertung von Weltzuständen#hZ* oder SACHVERHALTEN betrachten.) In all diesen Fällen sieht es so aus, als ob sich die speziellen Gründe, wenn sie existieren, nicht einfach durch NEUTRALE Werte erklären lassen, da hier die besondere Beziehung des Handelnden zum Resultat WESENTLICH ist. Hinreichend starke neutrale Gründe können deontologische Gebote oder Verbote zwar AUßER KRAFT SETZEN, doch solche Gebote lassen sich nicht ihrerseits als Ausdruck neutraler Werte auffassen. Die Weise, auf die solche Gründe arbeiten, macht deutlich, daß sie sich nicht durch die Hypothese erklären lassen, die Verletzung eines deontologischen Gebots oder Verbots habe einen erheblichen negativen neutralen Wert. Die eigentliche Stoßrichtung deontologischer Gründe wendet sich dagegen, daß man SELBST etwas TUT — und nicht dagegen, daß es GESCHIEHT.

Falls es Gebote oder Verbote dieser Art wirklich gibt, so gilt beispielsweise folgendes: Offenbar sollten SIE nicht um eines Vorteils willen ein Versprechen brechen oder eine Lüge in die Welt setzen, obgleich auf der anderen Seite nicht von Ihnen erwartet werden könnte, daß Sie auf einen vergleichbaren Vorteil verzichteten, um einen anderen daran zu hindern zu lügen oder ein Versprechen zu brechen. Und offenbar sollten SIE dem kleinen Kind auch dann nicht den Arm verdrehen, um seine Großmutter zum Handeln zu erpressen, wenn die Angelegenheit außerordentlich wichtig ist — so wichtig, daß es nicht vernünftig wäre, auf den entsprechenden Vorteil zu verzichten, um einen anderen daran zu hindern, dem Kind den Arm umzudrehen. Ebenso gilt möglicherweise, daß SIE sich (etwa wenn Sie ein öffentliches Amt bekleiden) auch dann nicht an bestimmten diskriminierenden Maßnahmen BETEILIGEN sollten, wenn diese Maßnahmen außerordentlich positive Folgen hätten, auf die man nicht

vernünftigerweise verzichten würde, um ANDERE daran zu hindern, ähnlich unfair vorzugehen.

Manche Leute werden solchen auf unsere Intuitionen gründenden moralischen Überzeugungen kurzerhand jede Plausibilität absprechen. Andere werden versichern, ihre Plausibilität lasse sich auf subtile Weise in der Begrifflichkeit neutraler Werte erklären und scheine nur deshalb einen ganz neuartigen Grund unseres Handelns zu implizieren, weil man sie noch nicht angemessen analysiert habe. Ich sagte bereits, daß ich gegenwärtig auf diese alternativen Thesen nicht eingehen werde. Ich habe den Eindruck, daß es sich bei ihnen um ihrem Wesen nach REVISIONÄRE Auffassungen handelt, die aus ihrer spezifischen Perspektive zwar einige Wahrheit zu enthalten scheinen, aber die deontologischen Auffassungen, die sie zu ersetzen trachten, nicht wirklich aufklären können. Zwar gibt es gelegentlich eine neutrale Rechtfertigung für etwas, das ursprünglich wie eine relative Handlungsbeschränkung aussieht, insbesondere wenn Institutionen und allgemeine Praktiken im Spiel sind, doch ich bin davon überzeugt, daß es gleichermaßen eine Vielzahl von Fällen gibt, die moralische Intuitionen ganz anderer Art wachrufen. Es sind die Auffassungen des letzteren Typs, die ich untersuchen und verstehen möchte, sei es zu recht oder zu unrecht. Es hat keinen Sinn, im voraus zeigen zu wollen, daß es die intendierte Kontroverse in Wirklichkeit gar nicht gibt.

Ein Grund für den Widerstand gegen deontologische Gebote und Verbote liegt darin, daß sie uns auf eine Weise FORMALE Schwierigkeiten bereiten, wie dies für Gründe anderer Art nicht gilt. Wir verstehen, wie sich aus den besonderen Projekten und Anliegen eines Handelnden autonome relative Gründe ergeben können, und wir vermögen ebenso zu verstehen, wie aus den Interessen anderer, die zu berücksichtigen jeder von uns Grund hat, neutrale Gründe hervorgehen können. Doch wie kann es RELATIVE Gründe geben, die Ansprüche ANDERER zu respektieren? Wie kann es einen Grund dagegen geben, jemandem den Arm umzudrehen, der nicht gleichermaßen ein Grund dagegen ist, daß ein anderer ihm den Arm umdreht?

Der relative Charakter des Grundes kann sich nicht einfach von dem Charakter des Interesses herleiten, das respektiert wird, denn dies allein würde lediglich einen neutralen Grund dafür rechtfertigen, dieses Interesse zu schützen. Ebensowenig geht der relative Grund auf ein Ziel oder Projekt des jeweils Handelnden zurück, denn er ist nicht durch etwas bedingt, das sich der Handelnde wünscht. Deontologische Restriktionen gelten, sofern sie existieren, für jedermann: sie sind verbindlich und können nicht wie persönliche Vorhaben oder Verpflichtungen aus freien Stücken einfach aufgegeben werden.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß Ideen dieser Art einen wichtigen Teil unserer allgemeinen moralischen Phänomenologie ausmachen. Und doch kommt man in die Versuchung, sich die ganze Angelegenheit als eine Illusion, als eine Art subjektiven moralischen Schein zu denken, der entweder auf angeborene psychische Dispositionen zurückgeht oder auf unsere krude aber nützliche moralische Indoktrination. Diese Hypothese hat jedoch das Problem zu erklären, um WELCHE Illusion es sich handelt. Es mag eine gute Sache sein, wenn die Menschen eine tiefsitzende Hemmung dagegen haben, Kinder zu quälen — und

seien die Gründe dafür noch so gewichtig —, und Entsprechendes kann für die anderen deontologischen Gebote und Verbote gesagt werden. Doch das erklärt nicht, warum wir nicht dahin gelangen können, diese Vorstellung nun auch als eine bloße Hemmschwelle ZU BETRACHTEN, die zu haben nützlich für uns ist. Eine Illusion schließt ein Urteil oder eine Disposition zu urteilen ein und nicht lediglich eine motivierende Neigung. Die zu erklärende phänomenale Tatsache besteht darin, daß wir in jedem einzelnen Fall einen außerordentlich mächtigen relativen Grund wahrzunehmen scheinen, ein Kind nicht zu quälen, und sie stellt sich als Begreifen einer WAHRHEIT dar und nicht lediglich als eine psychische Hemmschwelle. Die Behauptung, daß im allgemeinen eine solche Hemmschwelle gegen etwas sehr nützlich ist, vermag im Einzelfall unsere Überzeugung von einem starken Grund weder zu rechtfertigen noch zu erklären. Es ist diese Überzeugung, die man zu analysieren und zu erklären hat und die akzeptiert oder zurückgewiesen werden muß, je nachdem ob uns die Erklärung eine angemessene Rechtfertigung dafür liefert.

4. Meiner Meinung nach gibt uns das traditionelle ›Prinzip der doppelten Wirkung‹ trotz seiner Anwendungsprobleme einen groben Leitfaden für den Umfang und Charakter deontologischer Gebote und Verbote an die Hand. Ungeachtet aller Bücher, die in den letzten Jahren zum Thema geschrieben wurden, bleibt dieses Prinzip der richtige Konvergenzpunkt aller Bemühungen, unsere Intuitionen auszuformulieren.#hZ6 Das Prinzip besagt, daß ich, um deontologische Gebote oder Verbote zu verletzen, einen anderen ABSICHTLICH falsch behandeln muß. Es muß eine Mißhandlung im Spiel sein, für die ich mich entweder als Mittel oder als Zweck entscheide, und nicht bloß ein Ereignis, das meine Handlungen bewirken oder nicht verhindern helfen, auf das ich es jedoch nicht abgesehen habe.

Ebenso kann es sein, daß wir VORHERSEHEN, daß unsere Handlungen ein Übel verursachen oder nicht zu verhindern helfen werden, das wir nicht hervorzubringen oder zuzulassen BEABSICHTIGEN. In einem solchen Fall handelt es sich um etwas, das wir nicht im relevanten Sinne TUN und das nicht unter ein deontologisches Gebot oder Verbot fällt, obgleich es dennoch aus unpersönlichen Gründen anstößig sein kann. (Hierzu nur eine kurze aber nicht unwichtige Anmerkung: Solche Gebote oder Verbote betreffen uns, wenn wir ein Übel mit Absicht ZULASSEN, nicht weniger, als wenn wir etwas mit Absicht TUN. In unserem Beispiel sind wir demnach denselben Einwänden ausgesetzt, wenn wir, WÄHREND WIR DASSELBE HANDLUNGSZIEL IM AUGE HABEN, zulassen, daß ein anderer dem Kind den Arm umdreht. Wir haben es dann ABSICHTLICH geschehen lassen, und dies ist etwas ganz anderes als die Möglichkeit, daß wir ein solches Ereignis nicht verhindert haben, weil wir beispielsweise zu sehr mit ANDEREN Dingen beschäftigt waren, die uns wichtiger erschienen.) Soweit handelt es sich lediglich um eine Phänomenologie der Moral, die das Paradoxe daran nicht auszuräumen vermag. WESHALB sollen wir uns weit mehr für etwas verantwortlich fühlen, das wir absichtlich tun (oder geschehen lassen), als für Handlungsfolgen, die wir vorhersehen und in Kauf zu nehmen beschließen, die jedoch nicht zu unseren (mittelbaren oder endgültigen) Handlungszielen gehören? Wie ist es möglich, daß der Zusammenhang von Zwecken und Mitteln gleichsam als weitaus

effektiverer Leiter unserer Verantwortlichkeit wirkt als dies der Zusammenhang von Vorhersehbarkeit und Vermeidbarkeit tut?

Es ist, als erzeugte jede Handlung eine — durch die Absicht bestimmte — besondere Perspektive auf die Welt. Sobald ich dem Kind absichtlich den Arm verdrehe, schließe ich dieses Übel in das ein, was ich tue: es ist meine Schöpfung und die Gründe, die daraus hervorgehen, vergrößern sich aus meiner Perspektive derart, daß sie all jene Gründe überragen, die auf weit größere mögliche Übel zurückgehen — Übel, die in dem Sinne ›entfernter‹ sind, als sie nicht zum Bereich des von mir Beabsichtigten hinzugehören.

So sieht das Bild aus, aber wie kann es zutreffend sein?

Hier haben wir es, wie ich meine, mit einem Fall zu tun, in dem wir philosophisch nichts gewinnen, wenn wir das Paradoxe an ihm beseitigen. Deontologische Gründe sind ihrem Wesen nach problematisch, und es handelt sich bei ihnen um nichts anderes als um einen Sonderfall des allgemeineren Problems einer Kollision subjektiver und objektiver Perspektiven. In diesem Fall wird zum Problem, ob meiner besonderen persönlichen Perspektive des Handelns bei der Bestimmung der Handlungsziele, für die es neutrale Gründe gibt, eine fundamentale Bedeutung zukommt. Kann ich allein infolge dieser Perspektive einen hinreichenden Grund haben, eine Handlung nicht zu vollziehen, für die aus einer externen Perspektive gilt, daß es besser wäre, wenn ich sie vollzöge? Das heißt: ES wäre besser, was GESCHÄHE wäre besser, wenn ich dem Kind den Arm umdrehte statt dies zu unterlassen — doch ich hätte etwas Schlechteres GETAN. Wenn meine Rücksicht auf das, was ich tun darf, und die entsprechenden Ansprüche meines Opfers den beträchtlichen unpersönlichen Wert dessen, was geschehen wird, überhaupt an Gewicht übertreffen können, so ist dies nur möglich, weil in der praktischen Überlegung die Perspektive des Handelnden von solcher Wichtigkeit ist, daß sie sich dagegen sperrt, sich von einer Auffassung motivieren zu lassen, die die Welt als einen Ort betrachtet, an dem sich Gutes und Schlechtes ereignen und diese Ereignisse unabhängig von jeder persönlichen Perspektive einen eigenen Wert haben.

Ich sagte bereits, daß eine neutrale Auffassung von Werten unvollständig ist. Relative Gründe, die sich all jenen individuellen Projekten, Verpflichtungen und Bindungen verdanken, die wir in irgendeinem Sinne selbst gewählt haben, gehen weder in ihr auf, noch lassen sie sich von ihr dominieren. Es reicht jedoch nicht aus, die Existenz nur solcher Gründe einzuräumen, die ich oben ›autonome relative Gründe‹ genannt habe, denn diese implizieren die Möglichkeit deontologischer Gründe nicht. Beide Arten von Gründen sind voneinander sehr verschieden. Das Paradoxe an spezifisch deontologischen Gründen äußert sich folgendermaßen: Sie sind relativ und bringen dennoch keinerlei subjektive Autonomie des Handelnden zum Ausdruck. Sie sind FORDERUNGEN. Paradox daran ist, daß gerade eine solche partielle, perspektivische Rücksicht auf die Interessen anderer KEINER perspektivenfreien und unpersönlichen Rücksicht weichen soll. Die deontologische Perspektive kommt uns vergleichsweise unterentwickelt, ja abergläubisch vor, als handle es sich bei ihr lediglich um ein transitorisches Stadium auf dem Weg zu einer

uneingeschränkten Objektivität. Wie kann etwas, das in diesem engen Sinne von uns GETAN wird, von einer solchen Wichtigkeit sein?

5. Ich möchte nun zu bestimmen versuchen, was eigentlich die Stärke der deontologischen Auffassung ausmacht. Betrachten wir zunächst ein eigentümliches Merkmal deontologischer Gründe, auf das ich bisher noch nicht hingewiesen habe: Jede Absichtlichkeit unseres Handelns hat anscheinend zur Folge, daß sich das ethische Gewicht UNRECHTER Mittel — im Unterschied zu UNRECHTEN Nebenwirkungen — auf eine Weise potenziert, auf die das ethische Gewicht GUTER Mittel — im Unterschied zu GUTEN Nebenwirkungen — durch sie nicht gesteigert wird. Um ein gutes Ziel zu erreichen, sollen wir uns möglichst keiner bösen Mittel bedienen, obgleich es erlaubt wäre, dieses gute Ziel durch neutrale Mittel zu erreichen, die vergleichbar schlechte Nebenwirkungen hätten.

Andererseits gibt es keinen Grund, angesichts zweier möglicher Marschrouten zu einem legitimen Ziel, von denen die eine jederzeit GUTE Mittel und NEUTRALE Nebenwirkungen enthielte, während bei der anderen NEUTRALE Mittel und etwas BESSERE Nebenwirkungen im Spiel wären, sich für die erste Marschroute zu entscheiden. Deontologische Gründe fordern von uns lediglich, daß wir NICHT auf UNRECHT abzielen; sie fordern von uns nicht, daß wir es auch mit unseren Mitteln auf GUTES abgesehen haben. Warum eigentlich? Welche Beziehung, die hier eine so spezifische und intensive Kollision zur Folge haben könnte, besteht zwischen Unrecht und ABSICHTLICHKEIT (dem eben erwähnten ABZIELEN AUF oder BEZWECKEN VON etwas)?

Wir kommen einer Antwort näher, wenn wir uns fragen, was es seinem Wesen nach bedeutet, es auf etwas ABGESEHEN zu haben, und was dies von dem bloßen Umstand unterscheidet, wissentlich irgendein Ergebnis hervorzubringen.

Der Unterschied ist der, daß sich ein Handeln, das absichtlich auf ein gewisses Ergebnis zielt, von seinem Ziel BESTIMMEN läßt. Sei es nun seinerseits bloß ein Mittel oder sei es selbst der Zweck — ein Handeln, das es auf ein Ziel abgesehen hat, muß ihm folgen und gewillt sein, sich auch angesichts veränderter Umstände immer wieder auf es einzustellen. Eine Handlung dagegen, die ein Ergebnis lediglich HERVORBRINGT, FOLGT diesem Ergebnis auch dann nicht — wird auch dann nicht von ihm BESTIMMT —, wenn es vorhergesehen wurde.

Was bedeutet das? Es bedeutet folgendes: Um es auf Unrecht oder Böses abgesehen zu haben — UND SEI ES NUR ALS MITTEL ZUM ZWECK, muß sich unsere Handlung von diesem Unrecht LENKEN lassen. Wir müssen gewillt sein, sie so zu vollziehen, daß angesichts gleich welcher Umstände garantiert ist, daß wir dieses Unrecht hervorbringen: ein Nachlassen der Wirksamkeit des gewünschten Unrechts oder Übels muß für uns ein Grund sein, das, was wir tun, so zu ändern, daß die Wiederherstellung und Aufrechterhaltung dieses Übels gesichert ist. Doch das Wesen des Unrechts oder des Bösen besteht darin, daß es uns ABSTOßEN sollte. Ist etwas böse, so sollen sich unsere Handlungen —

wenn sie sich überhaupt von ihm lenken lassen — daran orientieren, es abzuschaffen, und nicht daran, es aufrecht zu erhalten. Das ist es, was es BEDEUTET, böse zu sein. Haben wir es also auf Böses abgesehen, so schwimmen wir geradewegs gegen den normativen Strom. Unser Handeln läßt sich hier von seinem eigentlichen Zweck an jeder beliebigen Stelle in eine Richtung lenken, die diametral der Richtung entgegengesetzt ist, in die der diesem Zweck entsprechende Wert weist. Oder anders gesagt: Zielen wir auf ein solches Unrecht ab, so wird das, was wir tun, in erster Linie zu einer positiven und nicht zu einer negativen Funktion dieses Unrechts. An jeder Stelle ist die beabsichtigte Funktion geradezu die Umkehrung der normativen Funktion, und aus der spezifischen Perspektive des Handelnden selbst erzeugt dieser Umstand jenes schrille Gefühl, etwas Schreckliches zu tun.

Drehe ich wie in unserem Beispiel dem Kind den Arm um, so habe ich es darauf abgesehen, Schmerzen hervorzubringen. Wenn das Kind nun »Aufhören, es tut weh!« schreit, so ist dieser Protest geradewegs die Umkehrung meiner eigenen Absicht. Der Grund, mit dem es an mich appelliert, damit aufzuhören, ist exakt der Grund, der mich veranlaßt, weiterzumachen. Täte es nicht weh, so würde ich noch mehr Gewalt anwenden oder es mit dem anderen Arm versuchen. Da ich mich also davon leiten lasse, jetzt und hier Schmerzen zu erzeugen, handle ich auf direkte und wesentliche Weise der normativen Kraft zuwider, die meinem eigentlichen Zweck innewohnt. Hierin scheint mir das Wesen deontologischer Forderungen zu bestehen: Was uns auch dann als spezifisch UNRECHT daran erscheint, ein Übel mit Absicht hervorzubringen, wenn diese Tat Gutes bewirken kann, ist der Umstand, daß wir uns damit in die diametrale Gegenrichtung des unserem Zweck inhärenten Wertes bewegen.

Diese Diagose vermag sich zu bestätigen, wenn wir uns fragen, wie das entsprechende Prinzip im Hinblick auf die Beziehung aussehen WÜRDE, die zwischen unserer Absicht und dem GUTEN (nicht dem Bösen) besteht. Ich sagte bereits, daß es keine DEONTOLOGISCHE Forderung gibt, auf Gutes abzuzielen, sondern von uns lediglich gefordert wird, es nicht auf Unrecht abzusehen. Doch das Pendant zu der Forderung, nicht auf ein Unrecht HINzuzielen, würde in der Forderung bestehen, nicht vom Guten WEGzuzielen. Die Absicht, um eines guten Zweckes willen Gutes zu VERHINDERN, hätte hier den Anschein einer ähnlichen normativen Umkehrung, wenn auch einer weniger schrillen als im Fall des Abzielens auf Unrecht. Überdies bin ich der Meinung, daß es durchaus deontologische Forderungen geben könnte, die es verbieten, um eines guten Zweckes willen etwas Gutes absichtlich zu verhindern, seien diese auch nicht so auffällig wie im anderen Fall. (Man denke beispielsweise an jemand, der sich dagegen sträubt, die Lebensbedingung der Armen zu verbessern, weil er glaubt, daß dies ihre Unzufriedenheit und damit die langfristigen Chancen einer sozialen Revolution vermindern würde.) Ich möchte diesen Aspekt hier aber nur erwähnen ohne ihm weiter nachzugehen.

All dies berührt jedoch noch nicht die Frage der Rechtfertigung, denn man wird einwenden, daß jemand, der auf ein Unrecht nur als Mittel zum Zweck abzielt, seine Handlung nicht wirklich vom Bösen lenken läßt, sondern von irgendeinem globalen Guten, das eine Ausgewogenheit von Gutem und Bösem einschließt. Wenn ich dem Kind den Arm umdrehe, so ist es das Ziel, meine

Freunde zu retten, das mich lenkt, und das Gute dieses Ziels überwiegt das Böse der Schmerzen des Kindes. Es ist sicherlich richtig, daß die UNMITTELBARKEIT des Faktums, daß ich in einem solchen Fall bemüht sein muß, als Mittel zum Zweck ein Übel hervorzubringen, von einer gewissen phänomenalen Bedeutung ist; doch weshalb sollte sie von moralischer Bedeutung sein?

Hier haben wir es, wie ich glaube, mit einer ganz fundamentalen Kollision entgegengesetzter Perspektiven zu tun: Soll ich womöglich dem Widerstand, den ich gegen mein unmittelbares Abzielen auf Unrecht verspüre, zugunsten des globalen Wertes der Folgen meines Handelns keine Beachtung mehr schenken? Sobald ich meine Handlung aus der Außenperspektive betrachte und als das Ergebnis meiner Entscheidung für einen auf unpersönliche Weise erwogenen Zustand der Welt denke, in der sie sich ereignet, erscheint mir dies vernünftig. Bedenke ich die Situation auf diese Weise, so abstrahiere ich gleichsam meinen Willen und seine Entscheidungen von meiner eigenen Person, ja sogar von meinen eigenen Handlungen, und treffe zwischen unterschiedlichen Weltzuständen eine direkte Auswahl — als hätte ich es mit einem ›multiple choice test‹ zu tun. Sofern meine Entscheidung von einer Bilanz zugunsten dessen bestimmt wird, was im unpersönlichen Sinne das Beste ist, lasse ich mich demnach von Guten lenken und nicht von Bösen.

Doch das Selbst, das sich auf solche Weise motivieren läßt, ist jenes objektive Selbst, das die Welt unpersönlich als einen Ort betrachtet, der TN und dessen Handlungen wie alle anderen Gegenstände in sich enthält. Es hat sich von der Perspektive TNs distanziert, da es die Welt sozusagen von nirgendwo aus — von keiner besondere Position in der Welt aus — betrachtet. Es trifft seine Wahl, und TN, sein Werkzeug — man könnte auch sagen, sein Agent —, setzt seine Anweisungen so gut er kann in die Tat um. Womöglich wird ER auf Unrecht abzielen müssen, denn die Alternative, die im unpersönlichen Sinne die beste ist, kann ihre guten Zwecke vielleicht nur mit unrechten Mitteln hervorbringen, doch er ist hierbei lediglich ein Befehlsempfänger.

Betrachten wir die Situation in diesem Licht, so sehen wir ein, warum eine neutrale, konsequentialistische Ethik eine so starke Anziehungskraft auf uns haben und dennoch der entgegengesetzte Einfluß einer relativen, deontologischen Ethik so mächtig sein kann. Die distanzierte, objektive Auffassungsweise nimmt alles und jedes in sich auf und erzeugt einen Standpunkt der Wahl, durch dessen Einnahme sich schlechthin alle unterschiedlichen Individuen dafür entscheiden können, was geschehen soll. Aber ein jeder von uns ist nicht nur ein objektives Selbst, sondern zusätzlich eine besondere Person mit einer besonderen Perspektive; wir handeln in der Welt aus einer solchen Perspektive und nicht lediglich vom Standpunkt eines distanzierten Willens, der jeweils Weltzustände auswählt oder zurückweist. Unsere Entscheidungen wählen nicht nur Weltzustände aus, sondern HANDLUNGEN. Aus einer solchen Perspektive macht es einen großen Unterschied, ob wir es auf Unrecht abgesehen haben und dem Kind den Arm umdrehen. Unser unmittelbares Ziel ist es, Schmerzen zu erzeugen, und die Tatsache, daß wir uns aus einer externen Perspektive zu Ungunsten des Unrechts

und für eine globale Bilanz des Guten entscheiden, vermag nicht das Faktum zu verdecken, daß es eine unrechte Handlung ist, die wir vollziehen.

Diese Erklärung des Einflusses deontologischer Gründe auf unsere Motivation läßt sich besonders klar auf Verbote anwenden, Personen als Mittel zum Zweck Unrecht anzutun. Eine vollständiger ausgearbeitete deontologische Theorie hätte die unterschiedlichen normativen Aspekte zu erklären, gegen die wir verstoßen, wenn wir andern gegenüber unsere Versprechen nicht halten, sie belügen, auf unfaire Weise diskriminieren oder ihnen in einer unmittelbaren Notlage nicht beistehen. Ebenso hätte sie sich mit der Frage auseinanderzusetzen, worauf wir es im einzelnen genau abgesehen haben, wenn wir auf Weisen handeln, die sich ganz unterschiedlich beschreiben lassen. Doch der Schlüssel zum Verständnis all dieser moralischen Intuitionen ist, wie ich glaube, die Unterscheidung zwischen der Innenperspektive des Subjekts beim Handeln und einer objektiven Außenperspektive, die der Handelnde gleichfalls einnehmen kann. Aus der ersten Perspektive stellen sich Gründe für Handeln ganz anders dar als aus der zweiten.

Wir müssen uns offenbar entscheiden. Sollen wir uns in der Ethik mit dem distanzierten, unpersönlichen Willen identifizieren, der Weltzustände auswählt und aus Gründen handelt, die auf eben diese Weise bestimmt werden? Oder weichen wir hierdurch der vollen Wahrheit darüber, wer wir wirklich sind und was wir tun, aus und begeben uns damit einer vollständigeren Berücksichtigung der Gründe, die auf Geschöpfe wie uns anwendbar sind? Falls nicht nur die unpersönliche sondern auch die persönliche Perspektive zu unserem eigentlichen Wesen gehört, ist nicht mehr verwunderlich, warum Handlungsgründe, die sich aus so gegensätzlichen Perspektiven herleiten, miteinander nicht harmonieren.

6. Ich halte dies für ein echtes philosophisches Dilemma, das sich mitnichten einer natürlichen Lösung zuführen läßt, denn es ergibt sich aus unserer eigenen Natur, die entgegengesetzte Perspektiven auf die Welt einschließt. In der Ethik spitzt sich dieser Widerstreit objektiver Distanzierung und individueller Perspektive beträchtlich zu und wird an drei Varianten eines Dilemmas für jedermann deutlich spürbar: dem Dilemma, ob wir uns eher auf der Basis unserer eigenen Handlung oder auf der Basis der Folgen entscheiden sollen; dem Dilemma, ob wir eher unser Privatleben leben oder uns in den Dienst des allgemeinen Guten stellen sollen; und dem Dilemma, ob wir uns lieber mit Dingen beschäftigen sollen, die sich in der Wirklichkeit tatsächlich ereignen, oder mit Dingen, die zeitlos sind. Sobald wir uns die Frage stellen, wie wir leben sollen, ist es die Komplexität unseres eigenen Wesens, die eine einheitliche Antwort erschwert.

Es ist denkbar, daß sich dies einmal ändern wird, denn noch befinden wir uns in einem sehr primitiven moralischen Entwicklungstadium. Selbst die zivilisiertesten menschlichen Wesen verfügen über nicht mehr als Daumenregeln, wenn sie gefragt werden, wie man leben, andere Individuen behandeln, eine Gesellschaft organisieren soll. Bei der Wahnvorstellung, auch nur die elementarsten Grundsätze der Moral seien schon jetzt BEKANNT und es könne sich nur noch um die Schwierigkeit handeln, sie zu interpretieren und anzuwenden, haben wir es mir einer der absurdesten Formen von Einfalt zu tun,

der sich unsere an Selbstüberschätzung nicht gerade arme Spezies je hingegeben hat. (Die Vorstellung, daß es hier Wahrheit, falls wir sie nicht unmittelbar und leicht erkennen können, gar nicht gibt, ist nicht weniger selbstgefällig.) Zwar ist unser Nichtwissen in diesen Regionen nicht immer ein ethisches, doch in vielen Fällen trifft dies zu. Die Idee der Möglichkeit eines moralischen Fortschritts ist eine wesentliche Bedingung des moralischen Fortschritts selbst. Mit Naturnotwendigkeit erfolgt hier überhaupt nichts.

Es wäre einfältig, die Umrisse eines korrekten Verfahrens für den ethischen Fortschritt, von vornherein festlegen zu wollen. Ich glaube jedoch, daß die allgemeine Richtung, der man GEGENWÄRTIG vernünftigerweise nachgehen sollte, mit dem oben diskutierten schwierigen Projekt der Objektivität zusammenhängt. Das soll nicht heißen, daß uns eine größere Distanzierung zugleich auch der Wahrheit näherbringt. Zwar wird uns die Objektivität veranlassen, einige unserer ursprünglichen Neigungen für verfehlt zu halten, und wir werden uns daraufhin bemühen, diese Neigungen entweder durch andere zu ersetzen oder sie als unausrottbar, jedoch illusorisch einzuklammern; doch es wäre ein Fehler, subjektive Perspektiven ganz und gar aus unserer Ethik verbannen zu wollen — ein Fehler von der gleichen Größenordnung wie das Unternehmen einer ontologischen Elimination des Perspektivischen aus dem Inventar unserer Auffassung vom Universum. Er erscheint zwar nicht weniger verlockend, doch es wäre ebenso unvernünftig, Handlungsgründe, die von dem objektivsten unpersönlichen Wertsystem nicht absorbiert werden können, insgesamt zu verbannen, wie es unvernünftig wäre, Tatsachen, die von der Physik nicht assimiliert werden können, durchgängig aus unserer Ontologie zu eliminieren. Ebenso bin ich jedoch davon überzeugt, daß die auf den Handelnden bezogenen, relativen Werte der individuellen Autonomie und der Deontologie ernstlich in Gefahr geraten, sobald wir unser Leben aus der Außenperspektive betrachten.

Ein Anzeichen hierfür ist, daß die verbreitetste Form des subjektiven Widerstandes gegen die Dominanz des Objektiven schlicht und einfach SCHLECHTIGKEIT ist. Ich bin auf dieses wohlbekannte Phänomen noch nicht zu sprechen gekommen, denn es gehört zwar mit zum Widerstreit subjektiver und objektiver Perspektiven auf dem Gebiet der praktischen Vernunft, doch hat es weder mit dem Inhalt der Ethik zu tun noch mit ihrer objektiven Realität. Die Ansprüche der Moral aus einer objektiven Perspektive anzuerkennen und sich gleichwohl zu weigern, ihnen nachzukommen, heißt SCHLECHT sein. Man mag vielleicht nicht zugeben wollen, daß man so etwas tut — und sich »frisierte« Rechtfertigungen und rationalisierende Ausreden zurechtlegen —, doch die Tatsache, daß jemand die allgemeinen Grundsätze dessen, dem er sich widersetzt, in Wirklichkeit anerkennt, kann sich auch auf andere Weise zeigen: beispielsweise an seiner Reaktion auf eine vergleichbare Behandlung durch andere. Schlechtigkeit ist jedoch nicht dasselbe wie Amoralität. Sie zeigt im Gegenteil, daß jemand die Wirklichkeit und Objektivität der Ethik NICHT bezweifelt. Sie ist die unmittelbarste Form seines subjektiven Widerstandes gegen jenen objektiven Standpunkt, der ein Bestandteil von uns allen ist und dessen Forderungen so unerschöpflich und ermüdend sein können.

Da der Krieg zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven auch eine solche Erscheinungsform annehmen kann, ist hier ein beträchtliches Maß an Selbsttäuschung möglich. Es läßt sich beispielsweise nicht immer ohne Schwierigkeiten sagen, ob eine Moral, die dem individuellen Leben jeder Einzelperson eine überaus umfassende Freiheit zugesteht, jederzeit ihren eigenen Interessen nachzugehen, in Wirklichkeit nicht nur eine ganz simple Form von Schlechtigkeit ist: Egoismus angesichts der legitimen Ansprüche anderer. Wir wissen es ja alle: Es ist nicht leicht, gut zu sein.

Ich vermute, daß die Ausarbeitung eines Systems von Gründen, das persönliche und unpersönliche Ansprüche miteinander in Einklang zu bringen versucht, eine Tendenz nachweisen würde, auch angesichts der Tatsache, daß ein jeder von uns sein Leben partiell nur aus seiner eigenen Perspektive leben kann, die persönlichen Komponenten dieses Systems zu modifizieren. Sobald die Ansprüche der Objektivität vom Subjekt erkannt werden, eröffnet sich die Möglichkeit, daß sie zu einem immer umfassenderen Teil der Selbstbeschreibung dieses Individuums werden und den Umfang seiner persönlichen Ziele und Ambitionen ebenso beeinflussen wie seine Auffassung von seiner spezifischen Beziehung zu anderen. Ich halte die Aussicht auf die allmähliche Entwicklung einer zunehmenden Allgemeinheit der moralischen Rücksichtnahme nicht für utopisch, einer Internalisierung der moralischen Objektivität, die der allmählichen Internalisierung des wissenschaftlichen Fortschritts vergleichbar wäre, die unsere moderne Kultur auszuzeichnen scheint. Andererseits gibt es keinen Grund für die Annahme, dieser Prozeß werde reduktiv verlaufen — obgleich Fortschritt hier wie anderswo nur allzu leicht mit Reduktion und Simplifikation gleichgesetzt zu werden pflegt. Die Klienten der Ethik sind allemal einzelne, voneinander verschiedene Individuen, deren Vielfalt eine Garantie dafür ist, daß der Pluralismus ein wesentlicher Aspekt jeder angemessenen Moral bleiben wird, wie weit sie auch immer fortgeschritten sein mag.

Es muß Prinzipien der praktischen Vernunft geben, die es uns erlauben, Werte zu berücksichtigen, die wir nicht teilen, deren Motivationskraft für andere wir jedoch anerkennen müssen. Grundsätzlich handelt es sich bei der Frage, wie man die außerordentliche Vielfalt der gegensätzlichen Gründe, die durch die praktische Vernunft erzeugt werden, mit den verbleibenden subjektiven Gründen durch ein Verfahren vermitteln können soll, das es uns erlaubt in der Welt zu handeln und zu wählen, um ein einschüchternd schwieriges Problem.

Hiermit kommen wir auf einem letzten Aspekt zu sprechen: Eine Ethik ohne Politik kann es nicht geben. Eine Theorie, die bestimmt, wie Personen handeln sollen, bedarf einer Theorie — und zwar einer ethischen und nicht bloß einer empirischen Theorie — der Institutionen, unter denen sie leben sollen — jener Institutionen, die entscheidend ihre Ausgangschancen, die Entscheidungen, die sie treffen können, und ihre Beziehungen untereinander bestimmen. Da der Standpunkt der politischen Wissenschaft notwendig objektiv und distanziert ist, bietet er uns einen starken Anreiz zur Simplifikation, der wir mit allen Mitteln widerstehen sollten. Doch in einem bestimmten Sinne muß eine Gesellschaft auch dann nach Maßgabe eines einheitlichen Prinzipiensystems organisiert werden, wenn ihre Bürger sich drastisch voneinander unterscheiden.

Das ist unbequem: Es könnte so aussehen, als hätte sich die politische Wissenschaft auf eine allgemeine menschliche Natur zu gründen, und als hätten wir uns, falls wir sie nicht entdecken können, eine solche Natur zu erfinden, denn die politische Wissenschaft hat zu existieren. Um Narrheiten dieser Art zu vermeiden, müssen wir uns der sehr viel schwierigeren Aufgabe stellen, allgemeine und faire Grundsätze für Wesen auszuarbeiten, deren Natur nicht einheitlich und deren Werte legitimerweise verschieden sind. Würden sich solche Wesen allzu drastisch voneinander unterscheiden, so könnte die Aufgabe unmöglich werden — so etwas wie eine intergalaktische politische Theorie wird es womöglich niemals geben können —, doch innerhalb der menschlichen Spezies scheint diese Vielfalt Grenzen zu haben, die die Möglichkeit nicht ausschließen, wenigstens zu einer partiellen Lösung zu gelangen. Bei ihr hätte es sich um eine Auffassung zu handeln, die einen Standpunkt einnimmt, der außerhalb der Perspektive eines jeden besonderen Individuums liegt und zugleich die Pluralität der Werte und Gründe anerkennt, die sich innerhalb jeder dieser Perspektiven ergeben. Obgleich die Moral der Politik mit Recht neutraler ist als die des Privatlebens, ist es sogar auf der Ebene, die die größte Unpersönlichkeit erfordert, wesentlich, Autonomie und relative Werte anzuerkennen.

Niemand kann sagen, welche Formen der Transzendenz des Individuellen sich auf lange Sicht durch den gemeinschaftlichen Einfluß eines moralischen und eines politischen Fortschritts oder Rückschritts herauskristallisieren werden. Im Augenblick erscheint es jedoch verfrüht zu glauben, das individuelle Leben werde sich im allgemeinen in den Dienst der Perspektive des Universums oder auch nur der Perspektive der Menschheit stellen — wenn auch einige Heilige oder Mystiker hierzu in der Lage sind. Gründe fürs Handeln müssen Gründe für Individuen sein, und es ist zu erwarten, daß individuelle Perspektiven moralisch von Bedeutung sein werden, solange es menschliche Wesen gibt, die sich voneinander unterscheiden.

---------- /Anmerkungen/ #hZ* /Die Verstärkung des hier vom Autor mit dem neutralen Begriff SACHVERHALT Intendierten durch die Ergänzung WELTZUSTAND ist eine Verdeutlichung des Übersetzers, von der auch an einigen anderen Stellen dieses Textes Gebrauch gemacht wird. Sie rechtfertigt sich nicht nur durch eine *essentialistische Semantik, die die modalen Intuitionen unseres Denkens systematisiert, sondern auch durch zahlreiche Aussagen des Autors im Kontext und im gleichnamigen Kapitel von Thomas Nagel, DER BLICK VON NIRGENDWO, Frankfurt 1991. Anm. d. Hg./ #hZ6 Eine gute Darstellung dieser Auffassung findet sich bei Charles Fried, RIGHT AND WRONG, Harvard, Cambridge/Mass. 1978.

ANHANG: DAS SUBJEKTIVE UND DAS OBJEKTIVE* /Zum Text des Anhangs (den wir u.a. der Terminologie von ›Was bedeutet das alles?‹ anpassen sollten) siehe bitte beiliegende Xerokopien mit Änderungen; Fußnote 5 im Original existiert nicht, dafür kommt ein Zusatz

zu Anm.1 und eine Fußnote von mir hinzu; Fußnoten wären wie folgt neu zu numerieren:/ (Das Symbol / steht hier wie anderswo für eckige Klammern!) #hZ* Übersetzung von Karl-Ernst Prankel und Ralf Stoecker, geringfügig überarbeitet vom Herausgeber.

#hZ1 Siehe den Essay »Das Absurde«, in Thomas Nagel, ÜBER DAS LEBEN, DIE SEELE UND DEN TOD. ESSAYS., dt. von Karl-Ernst Prankel und Ralf Stoecker, Hain, Königstein 1984 /Von Kurt Baier existiert eine längere lesenswerte Besprechung der gesamten Essaysammlung in: GRAZER STUDIEN FÜR PHILOSOPHIE 84 (1985), S. 135-157; d. Hg./ #hZ2 Die Literatur zu diesem Thema ist umfangreich. Drei der besten neueren Artikel sind insbesondere: Peter F. Strawson, »Freedom and Resentment«, in: Strawson, FREEDOM AND RESENTMENT AND OTHER ESSAYS, London 1974 /dt. von Christof Taul: »Freiheit und Übelnehmen«, in: U. Pothast (Hg.), SEMINAR: FREIES HANDELN UND DETERMINISMUS, Suhrkamp, Frankfurt 1978, S. 201-233/; Harry G. Frankfurt, »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, JOURNAL OF PHILOSOPHY 1971, S. 5-20 /dt. von Jens Kulenkampff: »Willensfreiheit und der Begriff der Person«, in: P. Bieri (Hg.), ANALYTISCHE PHILOSOPHIE DES GEISTES, Hain, Königstein 1981/; Gary Watson, »Free Agency«, JOURNAL OF PHILOSOPHY 1975, S. 209-220.

#hZ3 Roderick M. Chisholm, »Freedom and Action«, in: K. Lehrer (Hg.), FREEDOM AND DETERMINISM, New York 1966 /dt von # : »Freiheit und Handeln«, in: G. Meggle (Hg.), ANALYTISCHE HANDLUNGSTHEORIE, BD. 1, Suhrkamp, Frankfurt 1977, S. 354-387.

#hZ4 Diese Fragen habe ich ausführlicher in »Glück gehabt! Zufall als moralisches Problem«, dem dritten Kapitel meiner in Anm. 1 genannten Sammlung von Essays behandelt.

#hZ5 Siehe »Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?«, den zwölften Essay meines in Anm. 1 erwähnten Buches.

#hZ6 Vgl. »Krieg und Massenmord«, ebd., fünftes Kapitel.

REGISTER: DIE GRENZEN DER OBJEKTIVITÄT - RECLAM 1991 (UB 8721)