

## 2. Innerphilosophische Alternativen I

### 2.1 Rationalität ohne Moralität – Bernard Williams

»What I have to say, since it is itself a piece of philosophy, is an example of what I take philosophy to be, part of a more general attempt to make the best sense of our life, and so of our intellectual activities, in the situation, in which we find ourselves.«<sup>1</sup>

Im praktisch-philosophischen Diskurs treffen Korsgaard und Williams in der Diskussion um den Status von Handlungsgründen aufeinander. Diese Überlegungen lassen sich nutzen, um auf umfassendere Differenzen mit Blick auf ihr Verständnis praktischer Vernünftigkeit und deren Funktion in der praktischen Selbstbestimmung zu verweisen.

Beide Autoren argumentieren gegen eine Setzung externer Gründe und betonen die Relevanz der motivationalen Verfasstheit des Subjekts. Diese strukturelle Ähnlichkeit sollte jedoch nicht über den Umstand hinwegtäuschen, dass Williams eine »Internal Reasons Theory« und Korsgaard eine Version des »internalism about reasons« vertritt, *indem* sie sich von Williams' Ansatz distanzieren.<sup>2</sup> Während beide Autoren die Ansicht teilen, dass Gründen nur mit Bezug auf die subjektive Motivation des Akteurs eine allgemeine normative Gültigkeit zugesprochen werden kann, stehen bei Williams die Motivation des Akteurs selbst, bei Korsgaard hingegen die konstitutiven Prinzipien praktischer Vernunft, die Gründe mit objektiver Gültigkeit hervorbringen vermögen, an erster Stelle. Während Williams die motivationale Verfasstheit der handelnden Subjekte als maßgeblich dafür bestimmt, was gute Gründe sein können, legt Korsgaard ausgehend von der Annahme, dass es unbedingte und allgemeingültige Gründe gibt, fest, wie handelnde Subjekte begriffen werden müssen, damit Motivationen und universell gültige Gründe eine Einheit bilden.

Die unterschiedliche Ausrichtung der Ansätze entfaltet ihr volles Ausmaß beim Blick auf eine bestimmte Klasse objektiver Gründe: derjenigen *moralischer* Gründe. Bei Korsgaard dient der Fokus auf diese dem Ziel, eine möglichst unbedingte Rechtfertigung für moralisch richtiges Handeln zu präsentieren, indem sie dessen Normen nicht als äußerliche Beschränkungen, sondern ihre Befolgung als exzellenten Fall begründeten Handelns und damit praktischer Selbstbestimmung überhaupt

- 1 Bernard Williams, »Philosophy as a humanistic discipline«, in: A. W. Moore (Hg.), *Philosophy as a humanistic discipline*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2006, S. 182.
- 2 Setiya, *Internal Reasons*, S. 4.

identifiziert. Indem der Akteur sich im rationalen Überlegen die Erfüllung moralischer Normen als Weg zur Realisierung des eigenen Person-Seins und der Erfüllung des persönlichen Strebens nach Selbstverwirklichung vergegenwärtigt, soll sich die Motivation zum Handeln nach diesen Normen wie selbstverständlich ergeben.

Auch Williams verbindet die motivationale Verfasstheit des Subjekts mit dem Prozess rationaler Reflexion – indem er den Weg vom subjektiven motivationalen Set zur Anerkennung des betreffenden Grundes anhand einer »sound deliberative route«<sup>3</sup> und damit aufgrund eines rationalen Vorgang des Überlegens nachvollzieht. Er spricht sich allerdings vehement gegen eine lineare Herleitung der Gültigkeit bestimmter moralischer Prinzipien auf diesem Weg aus. Dabei richtet sich seine Kritik nicht gegen eine Verknüpfung von Moralität und Rationalität per se, sondern gegen die Art und Weise wie die konkreten Umstände richtigen und guten Verhaltens bei einer derartigen Herleitung eingeführt und bestimmt werden.<sup>4</sup> Williams hat dabei abstrakte Moraltheorien im Blick, die über die Suche nach der wahren Grundlage aller ethisch-moralischen Bewertungen die »complexity of ethical life« aus dem Blick verlieren.<sup>5</sup>

Mein Ziel besteht nicht darin, die Legitimität von Williams' Kritik an den Philosophien der abstrakten »morality systems«<sup>6</sup> im Ganzen zu

3 Bernard Williams, *Making Sense of Humanity*, Cambridge MA: Cambridge University Press 1995, S. 35.

4 Williams führt den Unterschied zwischen den Begriffen Ethik und Moral auf ähnliche Weise ein, wie ich es in der Einleitung beanspruche: so, dass der ethische Kontext alle normativen Erörterungen der menschlichen Lebensführung umfasst, während moralische Erörterungen der konkreteren Frage des richtigen Umgangs mit anderen Menschen nachgehen. Dabei bestimmt Williams das Verhältnis von Ethik und Moral insofern grundlegend anders als Korsgaard, als er das Projekt der Ethik im Ganzen nicht primär in der allgemeingültigen Bestimmung normativ-evaluativer Strukturen sieht, sondern vor allem in der Bestimmung dessen, was es für das Individuum heißt, sich als freies Subjekt im Rahmen der menschlichen Gemeinschaft zu realisieren. Jede Begründung bestimmter moralischer Prinzipien muss in diesem Ansatz in seiner Bestimmung dessen, wie sich der moralische Mensch verhalten sollte, auf die motivational individuierte Perspektive des sich im ethischen Sinn selbst realisierenden Subjekts rekurrieren. Siehe auch Bernard Gert, *The Definition of Morality* (2002), <http://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/>(30.05.2016).

5 David B. Wong, »Ethics and the Limits of Philosophy«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 49: 4 (1989), S. 731.

6 Hierbei handelt es sich um Williams' Bezeichnung für die Modelle der Rückführung moralischer Normen auf möglichst formale Grundannahmen über die rationale Natur des Menschen. Sophie Grace Chappell, *Bernard Williams* (2006), <http://plato.stanford.edu/entries/williams-bernard/>(26.05.2016).

diskutieren. Mich interessiert jedoch die Art von Alternative, die Williams den deontologisch-moralphilosophischen Fundamentlegungen entgegenstellt: Dabei legt er seinen Fokus auf die individuellen und sozial bedingten ethischen Umstände des handelnden Subjekts und spricht diesen die gleiche Relevanz zu wie den Normen des moralisch richtigen Handelns: »We must reject any model of personal practical thought according to which all my projects, purposes, and needs should be made, discursively and at once, considerations *for* me. I must deliberate *from* what I am.«<sup>7</sup>

Williams führt den Anspruch darauf, ein vermeintliches Fundament allen moralischen Verhaltens legen zu können, auf ein falsches Verständnis praktischen Denkens und praktischer Rationalität zurück. Dieses Verständnis geht seiner Ansicht nach auch deshalb in die Irre, weil es sich an den Grundsätzen des theoretischen Überlegens – Williams spricht hier von »theoretical or factual deliberation«<sup>8</sup> – orientiert. Die Gegenüberstellung von Korsgaard und Williams rührt somit auch an meine Auseinandersetzung mit Korsgaards Ansatz im Ganzen: Williams tritt mit Verweis auf die entscheidende Rolle des konkreten Handlungsvollzugs und seiner Bedingtheiten für eine daran angepasste Bestimmung genuin *praktischer* Rationalität ein.

Dabei argumentiert er zugleich auf zwei interdependenten Ebenen für eine Neubestimmung der Instanz des überlegenden Subjekts im Hinblick auf einen »substantial individualism«<sup>9</sup>: Auf der einen Seite begreift Williams das Subjekt als Urheber einer immer schon konkret vorhandenen motivationalen Verfasstheit, die bestimmt, über welche Gründe das Subjekt wirklich verfügt, d. h., welche es als normativ gültig anerkennt. Auf der anderen Seite identifiziert er das Subjekt als Urheber einer konkret realisierten Lebensform geformt durch die Anerkennung bestimmter ethisch-moralischer Werte, die das individuelle Verständnis eines guten Grundes bzw. einer guten Handlung gestaltet.

Der Unterschied zwischen dieser zweifachen Bestimmung und der von Williams kritisierten Grundlegung der Moralität anhand der Orientierung am theoretischen Überlegen gründet im Begriff der praktischen Reflexion: Die Basis der Verknüpfung von Rationalität und Ethik bzw. Moral liegt auch bei Williams in der Kapazität zur Selbstreflexion als grundlegender Voraussetzung von Freiheit, die wiederum den Mittelpunkt der menschlichen Lebensform bildet: »We have a general want, summarily put, for freedom.«<sup>10</sup> Williams grenzt sich jedoch

7 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 222. Hervorhebungen vom Autor.

8 Ibid., S. 77.

9 Ibid., S. 224.

10 Ibid., S. 63.

von der kantischen Vorgehensweise ab, die Konzeption der Freiheit rationaler Wesen so formal zu gestalten, dass sie für den theoretischen wie den praktischen Fall der Reflexion bzw. des Überlegens gilt: Das Von-sich-selbst-Zurücktreten bzw. die Selbstdistanz, welche die Reflexionsleistung aktualisiert, ist nach Williams nur im theoretischen Fall als »impartial perspective« möglich, da nur hier ein unanfechtbares Ziel – die Wahrheit – immer schon festgelegt ist.<sup>11</sup> »Impartial« hat bei Williams zwei Bedeutungsdimensionen: als Neutralität *und* Un-Persönlichkeit. Zusammen umreißen sie die Negativfolie der von Williams angestrebten Bestimmung des reflektierenden Subjekts, für die es seiner Ansicht nach mehr bedarf als die unbedingte Verpflichtung auf einzig wahre Prinzipien der Erkenntnis und des Handelns.

Statt von »considerations for me« geht Williams »from what I am« aus, was in Bezug auf seinen Reflexionsbegriff bedeutet, dass das praktische Subjekt sich nicht von seinen Motivationen und Begehren distanzieren kann, weil diese es überhaupt erst als Akteur konstituieren. Der Akteur, der von sich selbst zurückzutreten versucht, ist immer noch dieselbe individuelle Person mit allen Proeinstellungen, »[t]he I that stands back in rational reflection from my desires is still the I that has those desires and will, empirically and concretely, act«. <sup>12</sup> Diese Perspektive kann nicht zugunsten einer unbeteiligten und unpersönlichen Position aufgegeben werden.

Ein Modell der Reflexion, das im theoretischen wie im praktischen Fall anwendbar ist, konzentriert sich nach Williams auf den Aspekt der Trennung von sich selbst, dem »detachment«, <sup>13</sup> der allein im theoretischen Kontext keine unmittelbar problematische Dimension aufweist: Das einzige relevante Interesse, das an der Wahrheit, führe das epistemische Subjekt durch den Reflexionsprozess ohne dessen Selbstbetrachtung in seinem individuellen Person-Sein zu bestimmen – Freiheit bestehe hier darin, die eigenen Überzeugungen einem selbstbestimmten Test zu unterziehen, dessen Bestehen sich in einer möglichst genauen Übereinstimmung mit allen anderen vernunftbegabten Subjekten manifestiere. Im praktischen Fall führt die Anwendung dieses Modells rationaler Freiheit nach Williams allerdings zu zwei Problemen: Zum einen fehle der Beleg für die These, dass es einen ebenso grundlegenden Maßstab wie den theoretischen der Wahrheit gäbe. Zum anderen läge das vor allem auch daran, dass es hier zuallererst nicht um eine Orientierung an einem allgemeingültigen Interesse gehe, sondern um eine subjektiv bestimmte Entscheidungsfindung innerhalb der erstpersionalen Perspektive: »Practical deliberation is in every case first-personal, and the first person

<sup>11</sup> Ibid., S. 73.

<sup>12</sup> Ibid., S. 76/77. Hervorhebungen in allen Zitaten vom Autor.

<sup>13</sup> Ibid., S. 78.

is not derivative or naturally replaced by *anyone*.«<sup>14</sup> Während im theoretischen Fall die *unpersönliche* Eingliederung unter allgemeingültige Prinzipien im Vordergrund steht, konstituiert sich der praktische Fall in der Individuierung *als Person*.

Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Freiheit findet folgendermaßen Eingang in Williams' ethisch-moralische Einordnung praktischer Rationalität: Seiner Ansicht nach gibt es statt der einen rational zugänglichen objektiven Grundlage allen ethischen Denkens nur die Möglichkeit der relativen Erkundung derjenigen ethisch-moralischen Zusammenhänge, die das praktisch rationale Subjekt bestimmen und die so der »primacy of the individual« Rechnung trägt;<sup>15</sup> eine Erkundung der »continuing possibility of a meaningful individual life, one that does not reject society, and indeed shares its perceptions with other people to a considerable depth, but is enough unlike others, in its opacities and disorder as well as in its reasoned intentions, to make it *somebody's*.«<sup>16</sup>

Damit ist noch nicht klar, worin die Gelingensbedingungen und der weitergehende Zweck *praktischer* Reflexion bestehen, was wiederum zu der Frage überleitet, wie genuin praktische Normativität jenseits eines unbedingten Fundaments moralischer Prinzipien bestimmt werden sollte.<sup>17</sup> Williams' internalistische Position liefert hier eine erste Orientierung, denn die *sound deliberative route* scheint auf normative Gelingensbedingungen des Handelns zu verweisen, die an subjektive Motivationen anknüpfen, von diesen aber unabhängig sind. Nach Williams betreffen die hier beteiligten, allgemeingültigen Regeln jedoch allein die »beliefs of fact« des Subjekts, die den Prozess des Überlegens als solchen konstituieren, nicht jedoch stark normative ethisch-moralische Überzeugungen.<sup>18</sup>

Diese normative Strukturierung basiert auf der nach Williams einzigen grundlegenden Motivation, die allen vernunftbegabten Subjekten im

14 Ibid., S. 76/77.

15 Ibid., S. 223.

16 Ibid., S. 224.

17 Chappell geht so weit, Williams in die Nähe einer Position zu rücken, die sich gegen eine normative Moraltheorie im Ganzen ausspricht: »If we take this way out, then the moral demand not to rob banks will turn out to be grounded not on universally-applicable moral reasons, but on something more like Humean empathy. Williams himself thinks that this is, in general, a much better way to ground moral demands that the appeal to reasons [...]. In this he stands outside the venerable tradition of rationalism in ethics, which insists that if moral demands *cannot* be founded on moral reasons, then there is something fundamentally suspect about morality itself.« Chappell, »Bernard Williams«. Hervorhebungen von der Autorin.

18 Bernard Williams, »Internal Reasons and the Obscurity of Blame«, in: *Making Sense of Humanity*, Cambridge MA: Cambridge University Press 1995, S. 36/37.

Handeln unterstellt werden kann und muss: »Any rational deliberative agent has in his S (motivational set) a general interest in being factually and rationally correctly informed.«<sup>19</sup> Dies ist gleichzeitig der einzige Punkt, an dem die für das praktische Überlegen wesentliche motivationale Verfasstheit des Subjekts mit den universellen normativen Ansprüchen theoretischen Überlegens auf einen Nenner gebracht werden kann. Wenn es jedoch darum gehe, wie die Anwendung der *sound deliberative route* zu gestalten sei, damit eine praktische Überlegung als *praktisch* rational bestimmt werden könne, brauche es ein gehaltvolles Verständnis davon, was es bedeute, mit einer individuellen motivationalen Verfasstheit und den damit verbundenen ethisch-moralischen Festlegungen die Qualität der Gründe für das eigene Handeln als gutes und richtiges zu erörtern.

Um zu verstehen, worauf Williams hier hinauswill, ist es sinnvoll, einen Blick auf seine Konzeption des Vorwurfs zu werfen: Hier präsentiert Williams seine Vorstellung davon, wie die normative Kraft von Handlungsgründen im Rahmen einer interpersonalen Beziehung subjektübergreifend verhandelt werden kann – jedoch eben nicht aus einer unbeteiligten, sondern allein aus der beteiligten Perspektive eines konkreten Gegenübers.<sup>20</sup>

Während Williams also gegen eine Ableitung grundlegender *moralischer* Normen aus der menschlichen Vernunftbegabung mittels *theoretisch*-rationaler Prinzipien argumentiert, spricht er sich gleichzeitig für eine Beurteilungsweise gelingenden Handelns mittels einer regulativen Konzeption *praktischer* Rationalität aus, bei deren normativem Maßstab die Bedingungen der inner- und intersubjektiven Aneignung, Verhandlung und Kritik des eigenen Objektivitätsanspruchs mitgedacht werden. Diese Vorgehensweise verweist weniger auf ein Ideal des intersubjektiven Miteinanders, sondern vielmehr auf ein Verständnis davon, wie das Kriterium der praktischen Rationalität mit einer bestimmten Konzeption ethisch gelungener Lebensführung zusammenhängt: Williams betont unter anderem in *Ethics and the Limits of Philosophy*, dass die Instanz der genuin praktischen Reflexion die Basis für ein »existing self« bildet, in Auseinandersetzung mit seinen *Dispositionen* das ethische Projekt seines individuellen Lebens auf eine Weise zu realisieren, die dem normativen Anspruch von Aufrichtigkeit sich selbst und anderen gegenüber genügt.<sup>21</sup> Dabei spielt die prinzipielle Irreduzibilität der Praxis eine

19 Ibid., S. 37.

20 Ibid.

21 Gerade vor dem Hintergrund von Williams' moraltheoretischer Grundsatzkritik muss an dieser Stelle betont werden, dass die Forderung nach Wahrhaftigkeit anderen gegenüber hier nicht im Sinn einer substantiellen Verpflichtung auf moralische Rechtfertigung der individuellen Lebenspraxis anderen Subjekten gegenüber gemeint ist.

zentrale Rolle, die auch die Frage nach der richtigen philosophischen Herangehensweise an diese Themen auf den Plan ruft: »How truthfulness to an existing self or society is to be combined with reflection, self-understanding, and criticism is a question that philosophy, itself, cannot answer. It is the kind of question that has to be answered through reflective living.«<sup>22</sup> Hier steht Williams' methodologische These im Hintergrund, dass es generell nicht Aufgabe der Philosophie sein kann, universelle Normen des richtigen Umgangs der Menschen mit sich selbst und anderen festzulegen. Nichtsdestotrotz beansprucht er mit den konstruktiven Teilen seines eigenen Ansatzes zeigen zu können, dass »Philosophy can play a part in the process«.<sup>23</sup>

Williams verweist nicht nur darauf, dass es sich bei der Philosophie letztlich immer um eine theoretisierte Aneignung menschlicher Selbstvergegenwärtigung handelt, die deren Umsetzung in der individuellen Lebenspraxis nie ganz einzuholen vermag. An der dabei zutage tretenden Spannung zwischen Theorie und Praxis eröffnet er auch eine dialektische Sicht auf praktisches Überlegen bzw. praktische Rationalität, die sich vor allem bei deren Konkretisierung im Hinblick auf möglichst umfassende Normen der gelungenen Lebensführung zeigt. Hier gilt, dass »[...] ethical thought will never entirely appear as what it is [...]« – das aufklärerische Ideal der »total explicitness« als Anspruch von Reflexionsprozessen lässt sich nach Williams nicht sinnvoll als Verhaltensvorgabe für das handelnde Subjekt in seiner Selbstvergewisserung fassen. Für entsprechende Gebote gelte, dass sie »are based on a misunderstanding of rationality, both personal and practical.«<sup>24</sup> Der dialektische Eindruck rührt daher, dass Williams trotz dieser Einschränkungen konkrete Überlegungen zur praktischen als persönlichen Rationalität entwickelt, um eine doch recht explizite Vorstellung davon zu vermitteln, unter welchen Bedingungen das Subjekt sein Vernunftvermögen im Rahmen einer freien Selbstentfaltung praktizieren sollte.

Williams schreibt im *Postscriptum* von *Ethics and the Limits of Philosophy*, es könne im ethisch-moralischen Kontext praktischen Überlegens keine endgültigen Wahrheiten, sondern nur die Hoffnung auf *Wahrhaftigkeit* geben und zwar in Bezug auf die praktische Bewährung bestimmter ethisch-moralischer Werte.<sup>25</sup> Diese Bewährung aktualisiert sich im Rahmen konkreter Verständigungspraktiken von Subjekten mittels ethisch dichter Begriffe. Die Verständigung ist dabei nicht auf ein endgültiges Ergebnis ausgerichtet, sondern stellt selbst einen Zweck ethischen Denkens dar. Anders als die Reflexion mit formalen Begriffen wie

22 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 223.

23 Ibid., S. 223.

24 Ibid., S. 222.

25 Ibid., S. 221/222.

›sollen‹ oder ›gut‹ sei diese Auseinandersetzung allein durch die individuell bestimmte erstpersionale Perspektive eines beteiligten Subjekts zugänglich und veränderbar. Dazu braucht es nicht ein bestimmtes Wissen, sondern ein individuelles Engagement in der praktischen Überlegung selbst, sodass dieses jenem eindeutig vorgeordnet ist. Dieses Kräfteverhältnis bedeutet nach Williams auch: »that, in ethics, *reflection can destroy knowledge*«. <sup>26</sup>

Die Essenz ethischen Denkens ist somit weder in einer fixen rationalen Einsicht, noch in einem einmal festgelegten Verfahren zum Erlangen rationaler Einsichten zu finden, sondern in einer Verhandlung von ethischen Orientierungen, deren Rahmenbedingungen und ethisch dichten Begrifflichkeiten selbst immer wieder neu ausgehandelt werden müssen. Schauplatz und normativer Bezugspunkt dieses Entwicklungs- und Bewährungsprozesses sind individuell erfahrene und umgesetzte Praktiken des Überlegens, Entscheidens und Handelns, deren Gelingen sich *für* die Akteure an einer kritischen Wahrhaftigkeit ihres eigenen Selbstverhältnisses und somit auch an einer Erweiterung ihrer Perspektiven manifestiert. Bei der Bewertung dieser Entwicklung können auch moralische Normen eine zentrale Rolle spielen, allerdings ohne eine Vorrangstellung gegenüber anderen praktischen Normen.

Doch wie soll diese Bewertung von Handlungs- und Lebenspraktiken und die dabei aktualisierte Verhandlung von Normen und ethisch dichten Begriffen konkret aussehen und welche Rolle spielt dabei die Frage nach den Bedingungen einer gelingenden zwischenmenschlichen Verständigung? Gerade bei letzterem stellt sich die Frage nach einer konstruktiven Bestimmung jenseits von und trotz Williams' Kritik von Moralität, deren destruktiven Charakter A. W. Moore mit »he explains what morality is, and why we would be better without it« auf den Punkt bringt. <sup>27</sup>

Über die Fähigkeit zur gemeinsamen Verhandlung des ethischen Denkens und seiner Normen verfügen auch bei Williams alle Menschen dank ihres Vernunftvermögens, was das Bild eines kollektiven Strebens nach Verständigung und Übereinstimmung auf den Plan ruft. Diese inhaltliche Harmonie impliziert bei ihm jedoch nicht ein Ideal der moralischen Harmonie. Die Frage nach der Qualität des intersubjektiven Miteinanders ist bei Williams an anderer Stelle von zentraler Bedeutung: wenn es darum geht, dass die Verfassung und Perspektive des Einzelnen nicht ohne die intersubjektive Verbindung des Akteurs zu anderen Personen zu denken ist. Wenn Williams Kants Begriff der praktischen Notwendigkeit im Kontext der Bestimmung des normativen Gebotenseins richtiger Handlungen als zu abstrakt kritisiert und eine Verankerung dieser Notwendigkeit im Kontext realer Subjekte mit realen Bedürfnissen und

26 Ibid., S. 164. Hervorhebung vom Autor.

27 Ibid., S. 244, Moore verweist auf Williams auf S. 193.



Motivationen dagegen hält, zielt er darauf ab, dass das *existing self* nur als »truly ethical subject« gelten kann, wenn es auch in seiner *sozialen* Bestimmtheit berücksichtigt wird.<sup>28</sup>

Um zu verstehen, wie Williams genau das Gelingen individueller Handlungspraxis und das Gelingen der kollektiven Verhandlung ethischen Denkens zueinander ins Verhältnis setzt, ist es sinnvoll, zu der übergeordneten Frage nach seinem Rationalitätsverständnis zurück zu kehren. Vor dem Hintergrund seiner Konzeption praktischen Überlegens wird deutlich, dass praktische Rationalität nach Williams zwar keine gelungene Lebensführung garantieren, wohl aber neue Möglichkeiten ihrer Umsetzung zu eröffnen vermag.

Konkreter bedeutet das: Praktischer Rationalität kommt insofern eine zentrale Position im ethischen Denken zu, als dass sie für das Selbstverständnis des Menschen als freier Akteur maßgeblich ist. Dabei ist sie jedoch nie allein Selbstzweck: Anders als ihr theoretisches Äquivalent lässt sie sich nicht mit einem universellen Wahrheitsideal verknüpfen.<sup>29</sup> Was sie mit diesem Gegenstück gemein hat ist der Umstand, dass sie sich an der Frage entzündet, was ein guter bzw. der beste Grund ist. Auf der anderen Seite ist der Umstand, dass die motivationale Verfassung eine zentrale Bedingung für die Realisierung praktischer Rationalität in der praktischen Reflexion bildet, während sie in der theoretischen Reflexion vor allem als Störfaktor in Erscheinung tritt, nicht der einzige Unterschied.

Nach Williams orientiert sich das Gelingen praktischer Rationalität nicht allein an der Form der »discursive rationality«: Dabei handelt es sich um einen normativen Maßstab, der vom praktischen Überlegens- und Entscheidungsprozess totale diskursive Transparenz fordert und dabei von jeder subjektiven Perspektivierung abstrahiert, da er auf einer ausschließlich öffentlichen Einbettung des Rationalitätsbegriffs beruht.<sup>30</sup>

28 »Once we have ceased to believe in Kant's own foundation or anything like it, we cannot read this experience in this way at all. It is the conclusion of practical necessity, no more and no less, and it seems to come ›from outside‹ in the way that conclusions of practical necessity always seem to come from outside – from deeply inside. Since ethical considerations are in question, the agent's conclusions will not usually be solitary or unsupported, because they are part of an ethical life that is to an important degree shared with others. In this respect, the morality system itself, with its emphasis on the ›purely moral‹ and personal sentiments of guilt and self-reproach, actually conceals the dimension in which ethical life lies outside the individual.«  
Ibid., S. 212.

29 Hier liegt u. a. auch der Grund für Williams' Feststellung, dass »the power of reason is not enough by itself to distinguish good and bad.« Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press 1993, S. 100.

30 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 19/20.

Eine solche Orientierung verzerre das Verhältnis zwischen dem handelnden Subjekt und dem intersubjektiven Kontext des zwischenmenschlichen Miteinanders und Austauschs: Auf der einen Seite impliziere die Vorstellung einer öffentlichen Einbettung eine subjektübergreifende Übereinstimmung, die sich allerdings nur im Kontext theoretischer Rationalität ableiten ließe, indem eine gelungene Überlegung nicht nur mit dem Attribut wahr beziffert, sondern dies als abstrakte Harmonie aller rational denkenden Wesen konkretisiert werde. Im praktischen Fall geht es nach Williams jedoch um eine *persönliche* Rationalität,<sup>31</sup> die zuallererst einmal als Maßstab des erstpersonalen Überlegens im Hinblick auf eine ethisch-moralische Strukturierung der eigenen Dispositionen im Handeln dient. In dieser durch einen subjektiven Begründungs- und Erlebnishorizont bestimmten Sicht tritt die Übereinstimmung mit anderen Subjekten nicht als immer schon verfügbarer *status quo* auf, sondern als Zustand konkreter sozialer Beziehungen, dessen motivationale Relevanz für den Akteur erst konkret ausgehandelt werden muss.

Diese Ausrichtung an der Perspektive des Einzelnen verweist bei Williams auf eine kategorische Neuordnung der Prioritäten bei der Perspektivierung: Zu allgemeinen normativen Einsichten in die ethische und moralische Wahrhaftigkeit als Bedingung einer gelingenden und bedeutungsvollen Handlungs- und Lebenspraxis mit sich und anderen gelangt man über die Erkundung der Rahmenbedingungen von Perspektiven individueller Daseinspraxis. Aus diesem Kontext heraus lassen sich dann scheinbar übergeordnet-neutrale Perspektiven und ihre Objektivitätsansprüche kritisch in den Blick nehmen: Diese geben zwar vor, subjektive Perspektiven zu transzendieren, bleiben dabei aber selbst an bestimmte gesellschaftliche und soziale Prägungen rückgebunden.

Zusammen mit den anderen Erläuterungen des ethischen Denkens dient Williams' Konzeption praktischer Rationalität dem übergeordneten Ziel, die kantische Charakterisierung des handelnden Subjekts als Quelle ethisch-moralischer Normativität einer umfassenden methodologischen und inhaltlichen Kritik zu unterziehen. Williams richtet sich dabei selbst nicht an einem archimedischen Punkt aus, von dem aus z.B. ein hypothetisch amoralischer Akteur durch rationale Überlegung zum moralischen Verhalten und Personsein motiviert werden könnte.<sup>32</sup> Stattdessen versucht er einen Standpunkt einzunehmen, der beim handelnden Subjekt *in* seiner Verstrickung in ethisch-moralische Festlegungen und Bestimmtheiten ansetzt und erst von dort das Gelingen in den Blick nimmt. Ausgehend von dieser Vorstellung und ›optimistischen Vermutungen‹ über den Nutzen einer ethischer Reflexion,<sup>33</sup> die sich an

31 Siehe das Zitat auf Seite 122.

32 Ibid., S. 32/33.

33 Ibid., S. 220.

Verständlichkeit orientiert, ohne absolute Explizitheit anzustreben, entwickelt Williams die Grundlage für eine alternative philosophische Herangehensweise an normative Bestimmungen: Dabei geht er davon aus, dass Zuversicht, Vertrauen und Wahrhaftigkeit – in ihrer subjektivierten Form der Aufrichtigkeit und Authentizität – als zentrale Stützpfeiler der Realisierung dieser Reflexion und damit auch als intrinsisch wertvolle Prinzipien der Manifestation der menschlichen Lebensform und ihrer praktischen Dispositionen bestimmt werden können.<sup>34</sup>

Was bedeutet dies nun aber für die praktische Irrationalität und ihre Verankerung in einer klaren Unterscheidung zwischen dem erstpersonalen Standpunkt des Akteurs und dem seiner drittpersonalen Beurteilung? Williams greift auf die Zuschreibung von Irrationalität zurück, um mangelnde Selbstreflexion und Selbstkritik zu identifizieren, was allerdings nur aus erstpersonaler Perspektive Sinn zu ergeben scheint.<sup>35</sup> Damit wendet er sich auch gegen eine äußerliche Zuschreibungspraxis vor allem mit moralischen Implikationen, die vom Standpunkt einer universellen »ethical theory« aus gedacht werde.<sup>36</sup> Da diese sich am Maßstab diskursiver Rationalität orientiere, greife sie auf dessen instrumentelles Prinzip zurück und führe es einer evaluativen Verwendung in dem Sinne zu, dass »it is good to have as little irrationality as possible«. <sup>37</sup> Somit wäre für Williams die Gleichsetzung von irrationalem mit moralisch schlechtem Verhalten nur ein weiterer Fall der verfehlten Ansprüche einer formalen Moraltheorie. Da er mit der Zuschreibung von Irrationalität gleichzeitig jedoch selbst Wertungen vornimmt,<sup>38</sup> repräsentiert er eine abgewandelte Form der Verknüpfung von Rationalität und ethisch-moralischer Beurteilung: Dass nicht jedes moralisch verwerfliche Verhalten irrational ist, bedeutet bei Williams nicht, dass irrationales Verhalten nicht grundsätzlich negativ eingeschätzt werden kann.

Das Problem dieses Vorgehens liegt meiner Ansicht nach darin, dass Williams zwar die Reduktion von moralischer Qualität auf

34 Nicht alle diese Begriffe verhandelt Williams in *Ethics and the Limits of Philosophy*; seine Konzeption von Authentizität findet sich z.B. in Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2002.

35 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 129.

36 Ibid., vor allem Kapitel 5, »Styles of Ethical Theory«.

37 Ibid., S. 126.

38 Williams führt als Beispiel für eine reichhaltige Zuschreibung von Irrationalität die diskriminierende Kategorisierung von Menschen an, wobei er eine wichtige Doppelung aktualisiert: Seiner Ansicht nach ist in diesem Fall eine mangelnde Reflexion am Werk, die es nicht nur auf der Ebene des Gegenstandes als irrationales Verhalten zu identifizieren, sondern auch auf der Ebene der philosophischen Untersuchung, also im ethischen Denken, zu vermeiden gilt. Ibid., S. 129/130.

diskursiv-rationale Exzellenz kritisiert, dabei jedoch der Abhängigkeit gelungener Lebensführung von durchgehender dispositionaler praktischer Rationalität nicht das gleiche Maß an kritischer Aufmerksamkeit schenkt. Williams macht deutlich, dass er Rationalität allein verstanden als das Erfüllen moralischer Maßstäbe nicht als Eintrittskarte zu ethischem Denken und Handeln betrachtet, er lässt jedoch letztlich offen, inwiefern irrationales Verhalten zum eindeutigen Verlust dieser ›Zugangsberechtigung‹ führt. Wenn es darum geht, welche Voraussetzungen das handelnde Subjekts für seine praktische Lebensgestaltung mitbringt, gestaltet Williams das Ideal praktisch-rationaler Reflexion neu. Dabei stellt er jedoch nur teilweise die Annahme in Frage, dass der primäre Maßstab gelingender Handlungs- und Lebenspraxis überhaupt nur allein in der rationalen Reflexion zu finden ist. Vor dem Hintergrund seines Ansatzes gelebter Wahrhaftigkeit ergibt dies Sinn: Praktische Rationalität stellt hier den Maßstab für einen richtigen Umgang des Subjekts mit seiner eigenen motivationalen Verfassung dar – der verurteilenswürdige Fehler des irrationalen Subjekts besteht dagegen darin, nicht aufrichtig gegenüber der eigenen Bedürfnisstruktur zu sein. Darüber hinaus qualifiziert sich irrationales Verhalten dadurch, dass es nicht die Abwesenheit von Gründen, sondern den falschen Umgang mit ihnen anzeigt, für den konstruktiven intersubjektiven Vorwurf. Dieser ist zwar nicht notwendigerweise moralisch konnotiert, dennoch richtet er sich in wertender Weise gegen ein Subjekt, dessen praktisches Selbstverhältnis als nicht gelungen – und mittels ethisch dichter Begriffe z. B. als ›nachlässig‹ oder ›unbedacht‹ – beurteilt wird. Unabhängig davon, worum es in einem solchen Vorwurf konkret geht, verweist er in Williams' Ansatz auch auf ein Ideal der rationalen praktischen Selbstrealisierung durch einen überlegten Umgang mit dem eigenen Vermögen zur praktischen Reflexion. Auch vor dem Hintergrund seiner Kritik am *morality system* bestimmt er die menschliche Disposition zur Bildung von individuellen motivationalen Sets und ihre Organisation in einer »internal rationality«,<sup>39</sup> die sich im Haben von rechtfertigenden Gründen sowie in deren Verhandlung in Situationen des konstruktiven Vorwurfs äußert, als fundamentalen Zusammenhang, an den die normative Auseinandersetzung über ein individuell bedeutungsvolles Leben rückgebunden ist.

Im Kontext dieser Überlegungen wird deutlich, dass Williams einer offeneren und vor allem subjektgebundeneren Konzeption praktischer Rationalität den Weg bereitet – und dass diese Einstellung auch auf der negativen Haltung gegenüber einem Subjekt, das sich seiner rationalen Potentiale nicht bedient, basiert. Dabei greift Williams zur Abgrenzung von Fällen praktischer Irrationalität nicht nur auf die bekannte

39 Joshua Gert, »Williams on Reasons and Rationality«, in: Daniel Callcut (Hg.), *Reading Bernard Williams*, Abingdon: Routledge 2009, S. 78ff.

Wendung des Nicht-nach-dem-besten-Grund-Handelns, sondern implizit auch auf etwas zurück, das Joshua Gert in seiner Diskussion dieses Ansatzes als »human ideal« benennt. Dieses soll in Kombination mit der Ausrichtung am *existing self* bei Williams eine Art normatives Konzentrat der alltäglichen gelingenden intersubjektiven Lebenspraxis darstellen.<sup>40</sup> Letztlich dient hier wieder die Vorstellung des freien Akteurs als Orientierung, dessen Autonomie auf der Fähigkeit und Ausführung der reflektierten Kontrolle über sein Verhalten beruht.<sup>41</sup>

Nun hat die bisherige Analyse von Williams jedoch auch drei Punkte gestreift, die den Eindruck, er ersetze die Ableitung von Moralität aus Rationalität durch eine modifizierte Ableitung seiner ethischen Konzeption eines »meaningful life« aus einer in subjektiver Reflexion verankerten Rationalität, in Teilen relativieren können. Wenn man sie zusammenführt, rücken die Möglichkeiten zur konstruktiven Weiterführung seines Ansatzes noch einmal verstärkt in den Blick. Bei diesen Punkten handelt es sich um die beschränkte Wirkmacht der Reflexion im ethischen Denken, um die Obskurität der Situation des intersubjektiven Vorwurfs und schließlich um die Botschaft des auf Seite 120 erwähnten Zitats im Hinblick auf praktische Identitätsbildung.

Zunächst zum ersten Punkt: Gegen die Annahme eines feststehenden moralischen Wissens lässt sich nach Williams ins Feld führen, dass die Reflexion im ethischen Kontext nicht unbedingt zu Wissen führt, sondern dieses vielmehr systematisch zerstören kann. Daher betont er die Relevanz der richtigen subjektiven Einstellung gegenüber der Potentiale und Grenzen praktischer Reflexion: Williams unterstreicht hier die Funktion der Zuversicht, die er in einer abgrenzenden Geste gegenüber »intellectualistic conceptions« als soziales und von Intuitionen und anderen Empfindungen gespeistes Phänomen identifiziert. Zuversicht und kritische Reflexion sollten im ethischen Denken in ein Gleichgewicht gebracht werden und zwar vor dem Hintergrund einer konkreten Vorstellung »[...] on what, from the perspective of the ethical life we actually have, we count as a life worth living and on what is likely to produce people who find life worth living.«<sup>42</sup>

An dem Begriff der Zuversicht wird noch einmal deutlich, dass der praktische Entscheidungsprozess darüber, was zu tun richtig und gut in der gegebenen Situation ist, nicht einfach nur ein Abwägen nach feststehenden Begründungsmustern ist, sondern ein gedachtes *und*

40 Ibid., S. 80.

41 Während Williams Kant stark für seine Analogisierung theoretischer und praktischer Reflexion und Rationalität kritisiert, spricht er sich doch in ähnlicher Weise für die Ermöglichung menschlicher Freiheit durch Selbstreflexion aus. Siehe Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 63ff.

42 Ibid., S. 190.

empfundenes Sich-Ein- und -Verlassen auf die eigene motivationale Perspektive, die sich gerade erst in der betreffenden Praxis konstituiert. Damit eröffnet sich bei Williams nicht nur die Möglichkeit einer konkreteren Charakterisierung der Situation und der Prozesse rund um den Akteur, sondern auch eine Perspektive, mit der rationalitätstheoretische Ansätze in den Blick genommen werden können, deren Vertreter versuchen, die rigorose Trennung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit bzw. Empfindung oder Gefühl zu überwinden.<sup>43</sup>

Aus der Unmöglichkeit der Distanzierung von der eigenen praktischen Perspektive entwickelt Williams so auch eine Offenheit gegenüber nicht-linearen Verläufen durch Abweichungen und Rückkopplungen im Handlungsprozess, wie sie außerdem in seiner Theorie des Vorwurfs zu finden ist. Die resultierende Uneindeutigkeit findet sich im Titel des entsprechenden Aufsatzes: in der »*obscurity of blame*«. <sup>44</sup> Damit ist außerdem die Unterbestimmtheit angesprochen, die der Situation durch die Konfrontation von subjektiver Reflexion und intersubjektiver Teilhabe notwendigerweise zukommt. Eigentlich scheint die Möglichkeit und Wirklichkeit des »*focussed blame*«, des konkreten Vorwurfs, den schlagenden Beweis für die Existenz externer Gründe zu liefern: Ein vernunftbegabtes Subjekt wirft einem anderen vor, einen subjektübergreifend gültigen Grund nicht in seinem Handeln berücksichtigt zu haben. Williams hält dagegen, dass diese Darstellung nicht der Komplexität der intersubjektiven Situation gerecht wird: Seiner Ansicht nach geht es hier nicht einfach nur darum, dass der Vorwerfende als personifizierte Repräsentanz des allgemeingültigen Maßstabs objektiver Gründe fungiert, dem ein abweichender subjektiver Begründungshorizont untergeordnet werden muss. Auf der Handlungsbühne stehen vielmehr zwei gleichgestellte Subjekte, von denen eines kraft seiner eigenen Gründe-Struktur versucht, das andere auf ein Drittes, einen geteilten normativen Hintergrund sowie die Unvereinbarkeit des betreffenden Handelns mit diesem, hinzuweisen.<sup>45</sup> Das vorwerfende Subjekt hat nicht einfach eine bessere

43 In diesem Sinn bietet Williams auch Anknüpfungspunkte für Positionen wie die von Ulrich Pothast, dessen Ansatz einer Rationalität, die als erlebter und empfundener Prozess der Aktualisierung des Vernunftvermögens begriffen werden muss, ich in diesem Buch nicht weiter berücksichtigen konnte. Siehe Pothast, *Lebendige Vernünftigkeit*.

44 Williams, »Internal Reasons and the Obscurity of Blame«. Hervorhebung JFP.

45 Diese Strukturierung der handlungsbezogenen Interaktion, bei der eine Übereinstimmung im Vordergrund steht, welche die Irreduzibilität der Handlungsperspektiven anerkennt, findet sich in ähnlicher Form auch bei normativen Konzeptionen des genuin praktischen im Gegensatz zum theoretischen Konflikt z.B. bei Christoph Menke. Siehe Menke, »Die Vernunft im Widerstreit«.

Einsicht in eine gültige Begründung des Handelns, sondern appelliert an die ihm fremde motivationale Verfasstheit des Anderen in der Hoffnung, dass dieser, angestoßen durch die Situation des Vorwurfs selbst, eine Verbindung zwischen seinen Bedürfnissen und der Angemessenheit seines Handelns herzustellen vermag. Diese Verbindung kann das kritisierte Subjekt allerdings nur selbst herstellen, denn auf der intersubjektiven Ebene des Vorwurfs kann man zwar über geteilte Gründe sprechen, nicht aber die individuelle Erfahrung teilen, wie diese Gründe in den Überlegens- und Entscheidungskontext des jeweiligen Subjekts konkret eingebettet sind.<sup>46</sup> Man kann hier auch von einer Aktualisierung des Problems des Fremdpsychischen sprechen,<sup>47</sup> die sich so auch in der besagten Obskurität äußert: Diese kennzeichnet nach Williams die Aussage ›Subjekt X hat einen Grund A zu tun‹ im Kontext der intersubjektiven Interaktion insofern, als dass diese Formel dem anderen Subjekt keine klare Einsicht in den innersubjektiven Handlungsprozess von Subjekt X ermöglicht. Williams beruft sich hier nicht primär auf eine Exklusivität der erstopersonalen Perspektive, sondern will vor allem hervorheben, dass der *praktische* Prozess des Überlegens insofern über die von allen geteilten theoretischen Prinzipien des richtigen Schließens hinausgeht, dass er sich in einem mentalen System ereignet, das in einer individuellen Dynamik operiert. Auf diese Weise präsentiert sich die Obskurität nicht als Mangel der intersubjektiven Vorwurfsituation, sondern als originäre Erfahrungsqualität von deren grundlegender Unterbestimmtheit. Diese entspringt dem Aufeinandertreffen zweier irreduzibler Handlungsperspektiven und bildet damit zugleich den Antrieb für ein Wechselspiel zwischen Unverständnis, Korrektur, Einsicht und Übereinstimmung – anders gesagt: für eine praktizierte zwischenmenschliche *Beziehung*. Diese offene Konzeption der intersubjektiven Verständigung trägt das Potential zur Realisierung von weiteren »ethical resources« in sich: Sie eröffnet einen Raum über die Motive des

46 »What we are blaming him for may not be a failure to recognize what he then had most reason to do; [...] Our thought may rather be this: if he were to deliberate again and take into consideration all the reasons that might now come more vividly before him, we hope he would come to a different conclusion; and it is important that the reasons that might now come more vividly before him include this very blame and the concerns expressed in it.« Williams, »Internal Reasons and the Obscurity of Blame«, S. 42.

47 Das sogenannte Problem des Fremdpsychischen rekuriert auf die Schwierigkeit, einen Zugang zum psychischen Erleben anderer Subjekte zu erhalten, die zu der Unmittelbarkeit psychischer Introspektion im Gegensatz steht. Da ich im weiteren Verlauf des Buches noch ausführlich über die psychischen Bedingungen zwischenmenschlicher Interaktion sprechen werde, belasse ich es hier bei dieser kurzen Erläuterung.

vorwerfenden Subjekts und die damit zusammenhängende Unterscheidung zwischen einer konstruktiven Kritik und einer bloßen Abweisung und Verurteilung nachzudenken, sodass die Situation auch als ausdifferenziertes Machtgefüge begriffen werden kann.<sup>48</sup>

Mit Blick auf meine Überlegungen zu einer angemessenen Konzeption praktischer (Ir)Rationalität ist dieses Szenario nicht nur ein Ansatzpunkt für die weitere Auseinandersetzung mit der intersubjektiven Bedingtheit praktischer (Ir)Rationalität im Allgemeinen, sondern auch eine Vorlage für die Situation des Vorwurfs von Irrationalität und der negativen evaluativen Kategorisierung des irrationalen Subjekts im Besonderen: Williams liefert neben einem differenzierteren Bild des (ir)rationalen Subjekts mit seiner individuellen motivational bedingten Erfahrungs- und Handlungsperspektive auch eines davon, wie intersubjektive Verflechtungen die konkrete Rationalitätszuschreibung bestimmen.

Meiner weiteren Argumentation dient Williams in zweierlei Hinsicht als Grundlage, was mich zum dritten angekündigten Punkt bringt: Zum einen knüpfe ich zunächst mit Martin Seel an Williams' Positionierung des (ir)rationalen Akteurs in konkrete Umstände seines Da- und In-der-Welt-Seins an, um so vor allem die Relevanz der *passiven* Dimension des Handelns für das Gelingen praktischer Selbstkonstitution und Selbstbestimmung zu erkunden. Zum anderen wurzelt der daran anschließende zweite Teil dieses Kapitels in einer Konzeption des (ir)rationalen Akteurs, die der Komplexität praktischer Selbstbestimmung meines Erachtens deutlich angemessener ist als Korsgaards platonische Moralpsychologie: der *psychoanalytischen* Version des praktischen Zusammenklangs von Rationalität, Selbstbestimmung und Person-Sein. Als Ausgangspunkt dient dabei auch Williams:<sup>49</sup> Jonathan Lear weist darauf hin, dass dessen kritische Position die Grundlinien einer spezifischen konstruktiven Bestimmung birgt: »William's approach to ethical life requires that we

48 Von diesem letzten Schritt spreche ich mit Verweis auf Williams' Überlegungen z.B. in *Ethics and the Limits of Philosophy*, wo er sich in seiner kritischen Bestimmung ethischen Denkens nicht nur auf die Ebene individueller Entscheidungen bezieht, sondern auch im größeren Rahmen der sozialen Strukturen einer menschlichen Gemeinschaft operiert, in dem z.B. Institutionen nicht nur ethische Gehalte, sondern auch den Glauben an sie generieren, sodass hier die Frage nach der Allgemeingültigkeit bestimmter Normen immer auch eine Frage des sozialen Machtgefüges ist. Siehe Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 221.

49 Hier lässt sich außerdem anmerken, dass Williams selbst Platons Modell der Interdependenz von Polis und Psyche vehement und ausführlich kritisiert. Siehe Bernard Williams, »The Analogy of City and Soul in Plato's Republic«, in: Lee, Edward/Mourelatos, Alexander/Rorty, Richard (Hg.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Phronesis: suppl. vol. 1 (1973).



turn to human psychology; and the form of psychology required will have to be of a broadly psychoanalytic bent.«<sup>50</sup>

Lear bezieht sich hier auf eine psychoanalytische Grundierung in *Ethics and the Limits of Philosophy*, dem Aufsatz »Naturalism and Morality« und auf *Shame and Necessity*.<sup>51</sup> In Letzterem beansprucht Williams durch eine Rückbesinnung auf das antike Verständnis der moralischen Emotion der Scham in Abgrenzung zur neuzeitlichen Konzeption der Schuld zeigen zu können, dass die Frage nach dem Ursprung der Gültigkeit ethisch-moralischer Werte nur beantwortet werden kann, wenn man den Blick auf die individuelle Konstitution des moralischen *Charakters* richtet, der durch die Internalisierung des Anderen und dessen Aktualisierung in Erfahrungen der Scham in ethische Verhältnisse eingebettet wird. Im Grunde geht es darum, die Vorstellung ethischer Lebenspraxis durch eine Konzeption von dessen Urheber zu ergänzen, bei der dessen psychische Organisation den Ursprung eines »ethical outlook« bildet,<sup>52</sup> zu dem er im progressiven Vollzug seines Selbstverhältnisses gelangt und der seine Bezogenheit auf andere als Teil dieses Verhältnisses zum Ausdruck bringt.

Williams zeichnet ein Bild der Interdependenz von dem Akteur und dem Miteinander aller Akteure, bei dem das entscheidende Element in einem Fokus auf die psychischen Dynamiken liegt, die ein Leben zu dem Leben von *Jemandem* machen, indem es in seinen individuellen inneren und äußeren Bezügen auf konkrete Andere bestimmt wird. Um diesen Zusammenhang umfassend zu ergründen, braucht es allerdings auch noch einmal den Bezug auf das Zitat von Seite 120: Um zu begreifen, worin die »continuing possibility of a meaningful individual life« liegt, aus der heraus sich ethische und moralische Standpunkte konstituieren, muss man auch einen Blick auf »opacities and disorder« werfen. Um diese wiederum als Teil der bewussten und unbewussten Dynamiken menschlicher Handlungs- und Lebenspraxis angemessen erfassen zu können, ist ein ausführlicherer Rückgriff auf die Psychoanalyse notwendig, auf den ich im zweiten Teil dieses Kapitels in Auseinandersetzung mit Davidson und Gardner zurückkomme.

- 50 Jonathan Lear, »Psychoanalysis and the Idea of a Moral Psychology«, in: *Inquiry*, 47 (2004), S. 515.
- 51 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, S. 45; Bernard Williams, »Naturalism and morality«, in: Altham, James/Harrison, Ross (Hg.), *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, S. 202/3; Williams, *Shame and Necessity*.
- 52 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, hier Kapitel 9, »Relativism and Reflection«.

## 2.2 Von der Kunst, sich mit Vernunft bestimmen zu lassen – Martin Seel

»Der Sinn eines selbstbestimmten Lebens liegt also gerade nicht darin, das eigene Begehren zu kanalisieren, sondern – viel schwieriger – darin, die eigenen Leidenschaften am Leben zu erhalten, jenes gerichtete Begehren das wir haben (und, wenn es geht, manchmal auch erfüllt haben) wollen.«<sup>53</sup>

Die Verbindung von Williams' rationalitätstheoretischen Überlegungen und Martin Seels Ausführungen ergibt sich nicht so sehr aus einschlägigen Textstellen, sondern vor allem aus einer systematischen Nachbarschaft. Daher erscheint es mir weniger ratsam, Seels Ansatz von seiner konkreten Auseinandersetzung mit Williams her zu verstehen,<sup>54</sup> und einleuchtender, seine Ausführungen im Hinblick auf ihre Tauglichkeit für den mit Williams begunnenen Pfad der lebensweltlichen Konkretisierung als Alternative zu Korsgaard zu untersuchen.

Seel vertritt eine Position, die beim Umgang mit (Ir)Rationalität weder auf tradierte Bilder des rationalen Handelns und Subjekts zurückgreift, noch eine reduktive Stoßrichtung bei der Bestimmung gelingenden Handelns verfolgt. Stattdessen lässt er sich einem Vorgehen zuordnen, das ich als Prinzip des *Sowohl-als-auch* bezeichnen möchte. Damit sei ebenso wenig wie bei Williams ein unscharfer Relativismus benannt, vielmehr versteht Seel die Philosophie mit einem klaren Auftrag: »Die Philosophie befragt und entwickelt Konstellationen von Verständnissen, ohne die es im menschlichen Dasein nicht oder nicht gut geht.«<sup>55</sup>

Wesentlich ist hier der Begriff der Befragung, der nicht das Muster einer einseitigen Subjekt-Objekt-Relation wie in vielen philosophischen Begriffsanalysen, sondern vielmehr das Bild einer Kommunikation aufruft. Seel geht es hier darum aufzuzeigen, dass die menschliche Lebenspraxis bei ihrer Befragung in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und allem bzw. allen anderen eine Dynamik

53 Martin Seel, »Aporien rationaler Selbstbegrenzung«, in: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 224.

54 Im Grunde findet sich eine derartige direkte Verknüpfung der beiden Autoren nur an einer Stelle, in Seels Diskussion von Williams' moralphilosophischer Position in *Versuch über die Form des Glücks*. Siehe Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, vor allem Kapitel eins und vier.

55 Martin Seel, »Im Raum der Gründe«, in: *Paradoxien der Erfüllung. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M.: Fischer 2006, S. 204.

enthüllt, die sich angemessen durch eine dialektische Konfrontation von scheinbar gegensätzlichen normativen Begriffen und Prinzipien fassen und abbilden lässt. In dieser Charakterisierung gewinnt eine philosophische Haltung Kontur, bei der nicht die Rückführung von menschlichen Selbstverständnissen auf möglichst wenige Eindeutigkeiten den Maßstab bildet. Stattdessen gilt die Direktive, ein möglichst reichhaltiges Bild dieser Verständnisse in spannungs- wie konfliktreichen Mehrdeutigkeiten zu zeichnen und auf diesem Weg ihre inneren Korrektive sowie deren normative Kraft benennen und beurteilen zu können. Im Essay »Tun und Lassen« wird diese Ausrichtung deutlich, wenn Seel in einer Diskussion von Karl-Heinz Bohrsers Philosophie-Kritik eine »strukturelle Schwäche des philosophischen Denkens« in der »Traditionen und Schulen übergreifenden Neigung« verortet »sich mit Idealisierungen zufrieden zu geben, wo phänomenologische Wachheit angebracht wäre.«<sup>56</sup> Mit diesem Gebot lässt sich Seel auch als Gegenposition zu Korsgaards Anspruch bestimmen, die normative Regelung menschlicher Lebenspraxis auf das Ideal einer selbstbeherrschten Person zurückzuführen.

Um diese Gegensätzlichkeit für meine Überlegungen nutzen zu können braucht es einen Blick auf Seels Vorstellung von Rationalität und Irrationalität und ihrem systematischen Kontext. Die dafür zentralen Realisierungsformen des *Sowohl-als-auch*-Prinzips sind: das Zusammenwirken des Sich-Bestimmens und des Sich-Bestimmen-Lassens,<sup>57</sup> des guten und des richtigen Handelns, Person-Seins und Lebens in Gestalt der Relation von persönlichem Wohlergehen und sozialer Rücksicht,<sup>58</sup> der Selbstbegrenzung und der Selbstentgrenzung,<sup>59</sup> der Zwecksetzung und der Selbstzweckhaftigkeit, des Tuns und Lassens,<sup>60</sup> der Beobachtung und der Teilnahme,<sup>61</sup> des Wissens und Nichtwissens,<sup>62</sup> der Spontaneität und Rezeptivität bzw. Responsivität, der Distanzierung und Affinität,

56 Martin Seel, »Tun und Lassen«, in: *Paradoxien der Erfüllung. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M.: Fischer 2006, S. 70.

57 Martin Seel, »Sich bestimmen lassen«, in: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

58 Seel, *Versuch über die Form des Glücks*.

59 Seel, »Aporien rationaler Selbstbegrenzung«.

60 Martin Seel, »Kleine Phänomenologie des Lassens«, in: *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

61 Martin Seel, »Teilnahme und Beobachtung«, in: *Paradoxien der Erfüllung. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M.: Fischer 2006.

62 Martin Seel, »Vom Nachteil und Nutzen des Nichtwissens für das Leben«, in: *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, Frankfurt a.M.: Fischer 2014.

der Kontinuität und Diskontinuität,<sup>63</sup> der Aktivität und Passivität,<sup>64</sup> und schließlich auch der Willensstärke und Willensschwäche.<sup>65</sup>

Das Gegensatzpaar praktischer Rationalität und Irrationalität muss in diesem Kontext von der Überlegung her verstanden werden, dass die Selbstvergegenwärtigung des Menschen in seiner natürlichen und sozialen Welt nur durch ein immer wieder neu ausbalanciertes Spannungsverhältnis zwischen Bestimmung und Bestimmt-Werden realisiert und als lebenspraktisches Grundverständnis auch philosophisch erfasst werden kann. Dafür darf das Vernunftvermögen nicht nur als Orientierungsvermögen par excellence, sondern muss selbst in seiner Spannung zwischen Willensschwäche und Willensstärke begriffen werden, wobei sich dieser Rückschluss mithilfe der anderen Begriffspaare nachvollziehen lässt.

Ich möchte Seels rationalitätstheoretische Ausführungen insofern für meine Argumentation gegen Korsgaard fruchtbar machen, als er praktische Selbstbestimmung und Rationalität nicht einfach in normativer Hinsicht miteinander identifiziert, sondern sie über ihre jeweiligen lebenspraktischen Dynamiken erschließt und so ein Verständnis des Bestimmt-Werdens und der Irrationalität bzw. Willensschwäche hinzugewinnt, das für eine angemessene philosophische Erkundung der Bedingungen menschlichen Handelns *und* seiner konkreten Realisierungen unerlässlich ist. Seel nimmt so nicht nur die Position einer Alternative zu Korsgaard, sondern auch die einer systematischen Weiterentwicklung von Williams' umfassender Philosophie-Kritik an eindimensional abstrakten Bestimmungen ein.

(Ir)Rationalität verstanden als Kapazität ist bei Seel grundsätzlich praktisch, da sie als fortlaufende Abstimmung der einzelnen Vernunftdimensionen im Rahmen einer Lebensführung, die insgesamt die vernünftige »Praxis der Orientierung« bildet<sup>66</sup>, eine wesentlich prozessuale Form hat. Auf diese Weise ist jedoch nicht nur der Mechanismus bestimmt, mit dem das vernunftbegabte Subjekt Verständnisse seiner selbst und seiner Interaktion mit der Welt durch das Durchspielen von »Begründbarkeiten« entwickelt.<sup>67</sup> Seel spricht dem vernunftbegabten Menschen darüber hinaus das Potential zu, neben einer Bestimmung der Welt auch eine Bestimmung seiner selbst und damit *Selbstbestimmung* zu erlangen. Das Selbstbestimmungspotential bindet das Thema (Ir)Rationalität bei Seel wie bei Korsgaard zum einen in die Erörterung der Bedingungen von

63 Martin Seel, »Ästhetik als Teil einer differenzierten Ethik«, in: *Ethisch-Ästhetische Studien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, hier »12. Kontinuität und Diskontinuität«.

64 Martin Seel, »Aktive Passivität«, in: *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, Frankfurt a.M.: Fischer 2014.

65 Seel, »Ein Lob der Willensschwäche«.

66 Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, S. 11.

67 *Ibid.*, S. 12.

Freiheit, zum anderen auch in die Fragen danach, wie sich der Mensch als Person mit Zielen und Werten unter anderen Subjekten versteht, und damit in ethisch-moralische Dimensionen ein.<sup>68</sup> In diesem Kontext gehen die Gemeinsamkeiten insofern noch einen Schritt weiter, als Seel der moralischen Handlungsorientierung ebenfalls einen primären Platz einräumt und sich so auch gegen Williams' umfassende Moralkritik stellt.<sup>69</sup>

An dieser Stelle lässt sich jedoch auch der zentrale Unterschied zwischen Korsgaards und Seels Konzeptionen rationaler Selbstbestimmung identifizieren: Seel fasst das Vernunftvermögen selbst grundlegend anders, indem er ihm ein wesentliches Moment der Entzweiung zuschreibt. Dies verweist nicht nur auf ein pluralistisches Konzept rationaler Handlungsorientierungen, sondern auch auf die potentiell konflikthafte Relation dieser Orientierungen untereinander, die wiederum ein weiteres konstitutives Element der Vernunft in den Blick rückt: die Kritik. Während die Vernunft bei Korsgaard mittels der praktischen Einheit des *pull yourself together* die anderen Vermögen der Seele als potentielle Störfaktoren zu steuern beansprucht, ist es bei Seel die Bewegung des *kritischen* Auseandertretens der Dimensionen des Vernunftvermögens, die als »verneinend angetriebene Auseinandersetzung« dafür sorgt, dass »das Potential einer erneuernden Selbstbestimmung sich erhält«.<sup>70</sup>

Diese rationale Entzweiung beschreibt nicht nur die Funktionsweise des Vernunftvermögens, sondern verweist vor allem auch auf ein normatives Ideal menschlicher Lebens- und Selbstbestimmungspraxis: Interne Vernunftkritik ist nur möglich, wenn das Bewusstsein der prinzipiellen Begrenztheit und damit potentiellen Relativierbarkeit aller konkreten Begründungen in einer prinzipiellen Offenheit für Veränderungen rationaler Orientierungen jeglicher Couleur resultiert. Als grundlegende Gelingensbedingung menschlicher Lebenspraxis entpuppt sich diese Offenheit bei Seel wiederum dadurch, dass ihr Wirkungsbereich auch die vernünftige Lebensorientierung als Ganze umfasst: Wenn der einzige »Anlaß vernünftig zu sein« darin besteht, »sich die Freiheit zu nehmen sein Glück zu versuchen«, <sup>71</sup> dann kann die normative Direktive für einen

68 Um Verwechslungen zu vermeiden, muss hier angemerkt werden, dass ich bei der Analyse von Seels Überlegungen den Begriff der Ethik in seinem umfassenden Sinn verwende, der die Frage nach dem guten wie die nach dem richtigen Leben umfasst. Innerhalb dessen ergibt sich dann die Unterscheidung zwischen der Individualethik, welche die individuelle Lebensführung meint, und der normativen Ethik, bei der es um die Regelung eines intersubjektiven Miteinanders nach dem Prinzip wechselseitiger Anerkennung geht. Siehe auch Seel, »Ästhetik als Teil einer differenzierten Ethik«, S. 13f.

69 Siehe vor allem Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Kapitel 4: »Der Vorrang der Moral«.

70 Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, S. 21.

71 *Ibid.*, S. 22.

solchen Versuch nur lauten, offen auch für eine Bestimmung durch andere Quellen als die eigene Realisierung von Vernunft zu sein und dabei auch scheinbar feststehende Stützpfiler gelingenden Verhaltens – wie die aktive Selbstbegrenzung, Willensstärke oder die Kontinuität der eigenen teleologischen Zielsetzungen und ihrer Umsetzung – zur Disposition stellen zu können.

Hier ergibt sich auch eine Parallele zu Williams' Appell an die Ausrichtung an der *complexity of ethical life* und seiner Würdigung der Wahrfähigkeit. Gleichzeitig geht Seels Ansatz in zwei wichtigen Punkten über Williams hinaus: Zum einen ordnet er dem Vernunftvermögen ein Charakteristikum zu, das seine Bestimmung als »Vermögen einer mehrdimensionalen rationalen Orientierung«<sup>72</sup> wesentlich mitgestaltet. Dies geschieht bereits auf der ersten Seite seines ersten Buches:

»Ästhetisches der Rationalität: damit meine ich den Stellenwert, den die Rationalität der ästhetischen Praxis hat oder haben kann im Ensemble der Handlungsweisen, die die Rationalität einer Lebensform und Gesellschaft bestimmen. [...] gefragt wird nicht, inwiefern das ästhetische Verhalten immer schon vernunftbezogen ist: dies wird gezeigt, um zu fragen, inwieweit eine vernünftige Praxis, die diesen Namen nicht nur zum Hohn verdient, immer auch ästhetisch gestiftet sein wird.«<sup>73</sup>

Die ästhetische Dimension der Vernunftbetrachtung ist ein Merkmal, auf das ich im Verlauf dieses Buches noch mehrmals zurückkommen werde. Dabei dient Seels Vorgehen, zentrale Knotenpunkte der Bewährung einer Idee von rationaler Lebens- und Handlungsorientierung auch auf ihre ästhetischen Potentiale hin zu untersuchen, als strukturelles Vorbild – denn bei der Erweiterung der philosophisch-rationalen Betrachtung des Handelns durch eine psychoanalytische Perspektive spielen gerade ästhetische Aspekte eine zentrale Rolle.

Zunächst geht es jedoch darum zu zeigen, wie Seel einen Bogen von der Rationalität als Wohlbegründetheit zu einer konkreten Vorstellung davon spannt, was es heißt, dem Menschen, der sich durch seine Vernunftbegabung *und* seine sinnlichen Vermögen in Situationen bestimmt und bestimmen lässt, die von Vielschichtigkeiten, Ambivalenzen und Opazitäten geprägt sind, eine gelungene Lebenspraxis bzw. gelungenes Handeln zuzuschreiben. Eine zentrale Rolle spielt dabei auch die zweite Differenz, die Seel gegenüber Williams auszeichnet: Seel kritisiert diesen in *Versuch über die Form des Glücks* nicht nur für seine umfassend skeptische Einstellung gegenüber moralphilosophischen Ansprüchen. Er führt diese Ansprüche auch auf eine allzu apodiktische Trennung zwischen der individuellethischen Frage nach dem guten Leben und der

72 Ibid., S. 111.

73 Ibid., S. 9.

moralischen Frage nach dem richtigen Verhalten für alle zurück. Dabei werde der Umstand vernachlässigt, dass beides in der konkreten Lebenspraxis, in der Subjekte miteinander interagieren, immer schon zusammen gedacht werden müsse. Dafür reiche es jedoch nicht aus, die Frage nach dem Gelingenden als gutem und/oder richtigem Leben und Handeln nur von dem verantwortlichen Subjekt her zu denken. Stattdessen brauche es eine umfassende Vergegenwärtigung der Situation des konkreten Miteinanders von Subjekten, in der die Einstellung des jeweiligen Subjekts der Lebenspraxis immer schon von eigennützigen wie empathischen Kräften durchdrungen sei.<sup>74</sup>

### 2.2.1 Vom Vernunftvermögen zur praktischen Rationalität

Die interne Struktur des Vernunftvermögens zeichnet sich bei Seel durch das gleichberechtigte Miteinander mehrerer Rationalitäten aus. Die »kardinalen Rationalitätstypen«<sup>75</sup> gliedern sich in eine theoretische und drei praktische Rationalitäten auf, wobei letztere in einer instrumentellen, einer moralischen und einer präferentiellen Form bestehen.<sup>76</sup> Hierbei handelt es sich nicht um abstrakte Typen der Zuschreibung von Vernünftigkeit, die sich fein säuberlich nach der Verwendung von epistemischen oder praktischen Gründen aufteilen ließen. Da ihre grundlegende Gemeinsamkeit darin besteht, das Beachten guter Gründe *und* Formen der Begründbarkeit spezifischer Praktiken auszuzeichnen, muss ihre Ausdifferenzierung aus ihrer Gestaltung in konkreten praktischen Verhältnissen, die Subjekte zu Handlungsgelegenheiten bzw. -möglichkeiten in der Welt herstellen, gewonnen werden. Ausgangspunkt einer Bestimmung von (Ir)Rationalität ist die Frage, was für eine Haltung das betreffende Subjekt in seiner Interaktion gegenüber der Welt einnimmt und wie jene die Einschätzung der »Realität« und »Qualität« dieser Interaktion bestimmt.<sup>77</sup> Wenn Seel diese Haltungen als subjektiv bewohnte und praktizierte »Einstellungen« identifiziert, ist auch noch nicht per se von Rationalitäten, sondern von »Formen möglicher Rationalität« die Rede.<sup>78</sup> Einstellungen sind »generalisierte Situationseinschätzungen«,<sup>79</sup> die das Subjekt aus der Erfahrung von Situationen gewinnt, und die ihm als »habitualisierte praktische Verhältnisse«<sup>80</sup> helfen, sich gegenüber Einstellungsobjekten gemäß seiner persönlichen Verfasstheit

74 Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, S. 43.

75 Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, S. 322.

76 *Ibid.*, S. 120f.

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*, S. 124.

79 *Ibid.*, S. 91.

80 *Ibid.*, S. 93.

zu verhalten. Indem das Subjekt durch Einstellungen zu »Affirmationen von Handlungsmöglichkeiten auf der Basis von Annahmen über einschlägige Handlungswirklichkeiten« gelangt, ist es ihm möglich, »Interessen einer bestimmten Art mit praxisbindender Wirkung auf unbestimmte Dauer zu fundieren«. <sup>81</sup>

Die subjektive Handlungsperspektive und damit die dispositionale Dimension von (Ir)Rationalität erhält hier eine wesentliche Erweiterung: Ausgehend von der individuellen Begrenztheit des Begründungshorizonts umfasst diese sowohl eine einzigartige Erfahrungsperspektive als auch eine durch einen individuellen Entwicklungsprozess ausgebildete persönliche Prägung. Realisierungen von Rationalität lassen sich in diesem Kontext nicht allein als das Verfügen über und das Befolgen von guten Gründe(n) identifizieren. Vielmehr sind die Bildung von und der Umgang mit Gründen selbst gekennzeichnet durch die jeweilige Herangehensweise, die durch die bisherigen Erfahrungen des Akteurs auf einzigartige Weise geprägt sind.

Diese Einordnung von (Ir)Rationalität ist nicht frei von Ambiguitäten, was sich z. B. daran zeigt, dass die Verortung möglicher Rationalität in Einstellungen deshalb keine Garantie für Vernünftigkeit bildet, weil diese Einstellungen selbst als solche nicht begründbar sind. <sup>82</sup> Seel vermag es jedoch diesen Umstand in seine Konzeption zu integrieren, indem er die fehlende Begründbarkeit als impliziten Verweis auf das für eine angemessene Bestimmung von Vernunft zentrale Moment der Unbestimmtheit und Unverfügbarkeit behandelt: Indem das Subjekt sich in Einstellungen zur Welt verhält, in deren »Wesen« es liegt, »daß sie nicht beliebig eingenommen und abgelegt werden können«, <sup>83</sup> setzt es sich einem »Engagement« mit und in der Welt aus, das dieses Subjekt durch die Erfahrung mit Situationen nachhaltig in seinen Beurteilungen und seinem Wissen von und seiner emotiven Gestimmtheit gegenüber den möglichen Objekten der Einstellung bestimmt. <sup>84</sup>

Die eigentliche Leistung des Vernunftvermögens liegt hier in der dynamischen Einheit einer vernünftigen lebenspraktischen Orientierung in der erfahrenen Welt, die das Subjekt nur in der Organisation all seiner Einstellungen erlangen kann. Bei dieser Organisation ist es jedoch nicht die starre Festlegung auf eine bestimmte Anordnung dieser bzw. eine Auszeichnung einer bestimmten vor allen anderen Einstellungen, die den Erfolg bringt. Stattdessen soll ein kritisch-lebendig gestaltetes Interdependenzverhältnis zwischen den Einstellungen das Kernstück einer libertären Vernunft bilden – welches das Subjekt aufgrund seiner

81 Ibid., S. 120/121.

82 Ibid., S. 126.

83 Ibid., S. 100.

84 Ibid., S. 93/94, 97.



immer schon vorhandenen Inanspruchnahme bestimmter Einstellungen nie ganz durchschauen oder bewusst kontrollieren kann. In diesem Kontext kann vernünftige Selbstbestimmung nur durch ein Offenhalten der Orientierung für »bereichernde Veränderung« und »erneuernde Erhaltung« angetrieben durch eine »interrationale Urteilskraft« befördert werden.<sup>85</sup>

Das Nebeneinander von theoretischen und drei praktischen Begründungsverhältnissen ist dabei folgendermaßen zu verstehen: Alle basieren auf Einstellungsformen, die »untergründig stets auch miteinander verbunden sind«,<sup>86</sup> und außerdem alle in verschiedener Weise auf epistemische und praktische Gründe zurückgreifen, wodurch ihre normativen Geltungsansprüche sich miteinander in Beziehung setzen lassen. In dieser Bezugnahme entfaltet sich das kritische Potential des Vernunftvermögens, indem Begründungen aus einer der Dimensionen auch angeführt werden können, um die feststehenden Prioritätensetzungen und damit die normativen Maßstäbe einer anderen herauszufordern.

Alle Rationalitätsformen sind somit gleichermaßen Teil der Begründungspraxis, die sich als Ganze nicht auf eine der Formen zurückführen oder abbilden lässt. Aus diesem Grund weisen sie in der isolierten Betrachtung eine »Ergänzungsbedürftigkeit« aber auch »Ergänzungsfähigkeit« auf, die sich nur in der Verbindung und Auseinandersetzung mit den anderen Formen auflösen lässt.<sup>87</sup> Konkret bedeutet das: Die rationale Orientierung des Menschen realisiert sich in interessegeleiteten Einstellungen, aus denen heraus das Subjekt in seiner Lebenspraxis Situationen erfährt, um diese im Sinne jener Interessen auszuwerten. Dieser Prozess zeichnet sich bei allen Einstellungsarten durch ein volitives (das Subjekt weiß, wie es mit der Situation umgehen will), ein kognitives (das Subjekt weiß, wie die Handlungswirklichkeit der Situation, auf die es eingestellt ist, beschaffen ist), und ein emotives (das Subjekt ist sich seiner Befindlichkeit gegenüber der Situation und dem Objekt der Einstellung bewusst) Element in jeweils unterschiedlichen Gewichtungen aus. Begründungen kommen primär beim zweiten Element ins Spiel, denn hier wird deutlich, wie sich das Subjekt auf Annahmen festlegt, was getan werden kann und was getan werden sollte.<sup>88</sup>

Als weiteres tritt in diesem Kontext noch die ästhetische Einstellung hinzu, die eine Sonderposition einnimmt. Sie ist die einzige Form, in deren Rahmen aufgrund der Tatsache, dass sie die Ausbildung von Einstellungen durch konkrete Situationserfahrungen selbst zum Gegenstand hat und daher wesentlich selbstreferentiell strukturiert ist, Einstellungen

85 Ibid., S. 23.

86 Ibid., S. 323.

87 Ibid.

88 Ibid., S. 93–99.

selbst begründbar sind.<sup>89</sup> Dem Subjekt wird in der Konfrontation mit einem ästhetischen Objekt, das Erfahrungsgehalte verkörpert, die Möglichkeit der Vergegenwärtigung des Erfahrungs-Machens und -Habens und damit auch des Entstehungsprozesses einer Einstellung in der Erfahrung gegeben. So konstituiert sich die ästhetische Einstellung derart, dass sie in ihrer Begründung durch das jeweilige ästhetische Objekt transparent wird, weil sie selbstzweckhaft auf die Begegnung mit den eigenen Bedingungen bezogen ist. Auf diese Weise ist sie auch in der Lage, die Erfahrungs- und Einstellungspraxis im Allgemeinen durch die Thematisierung von deren konkreter Realisierung in den anderen beiden Formen von Begründungsverhältnissen im Besonderen zu kritisieren.<sup>90</sup>

Wenn man dieses Potential der ästhetischen Einstellung jedoch als alleinige Anleitung für einen utopischen Entwurf der ideal gelungenen Lebenspraxis gebraucht, fällt man nach Seel einer »rationalistischen Vereinseitigung der Rationalität«<sup>91</sup> in ihrem ästhetischen Potential anheim. Für meine Argumentation ist sowohl die methodologische als auch die inhaltliche Dimension dieser Überlegungen wesentlich. Zunächst führt Seel am Ende der *Kunst der Entzweiung* am Beispiel der Gegenüberstellung des Ästheteten und des Banausen noch einmal den Gedanken aus, dass der Dynamik des Vernunftvermögens immer auch eine potentielle Gefährdung der menschlichen Freiheit durch absolutistische Vereinseitigung innewohnt: »[W]er im produzierenden Handeln stets und geradewegs auf das allseits Vollkommene aus ist, dem wird nie etwas nach menschlichen Möglichkeiten Vollkommenes gelingen.«<sup>92</sup>

Dabei stellt Seel die philosophische Jagd nach dem Absoluten zur Disposition: inhaltlich, indem er sie als verfehlte Betätigung des Vernunftvermögens bestimmt, und methodologisch in Bezug auf die philosophische Erfassung des Menschen im Umgang mit seinem Vernunftvermögen. Letzteres veranschaulicht Seel unter dem Titel »Kritik der ästhetischen Utopie« am Beispiel der absoluten Idealisierung der ästhetischen Einstellung, die er als einseitige rationale Fixierung der philosophischen Reflexion auf das emanzipatorische Potential der rationalen Orientierung des Ästhetischen verurteilt.<sup>93</sup>

Die ästhetische Einstellung ist für meine Auswertung von Seels Position von zentraler Bedeutung, weil sie den Kern seiner Vernunftkonzeption auf besondere Weise deutlich macht: Diese verhilft nur dann zu einer gelungenen Lebenspraxis, wenn man sie als regulative Kapazität begreift, die in der Lage ist, die Bewegung der Abfolge zwischen Festlegung und

89 Ibid., S. 126/7.

90 Ibid., S. 329ff.

91 Ibid., S. 319.

92 Ibid., S. 319.

93 Ibid., S. 325ff.

Relativierung, zwischen Affirmation und Kritik und vor allem zwischen aktiver Reflexion und einem offenen Sicheinlassen auf neue Situationen und Erfahrungen auf dynamische Weise am Laufen zu halten. Dieses kritische Potential der ästhetischen Einstellung manifestiert sich in der subjektiven Orientierungspraxis wiederum nicht allein in einem Moment der Selbstkontrolle, sondern in der Eröffnung konkreter »unvordenkliche[r] Spielr[ä]um[e] der Selbstbegegnung«, die »Gelegenheiten der Begegnung mit dem Unbestimmten im theoretisch wie praktisch Bestimmten« liefert und somit die »fragile Kunst der Lebensführung in ihrem vollen Umfang« zu Bewusstsein zu bringen vermag.<sup>94</sup>

### 2.2.2 Von der praktischen zur ethischen Rationalität

Wenn man sich nun Seels Konzeption im Hinblick auf den praktischen Zusammenklang von Rationalität, Selbstbestimmung und gutem Person-Sein konkreter anschaut, ergeben sich einige Justierungen des bisher eingeführten Begriffsrahmens.<sup>95</sup>

Wenn in diesem Buch bisher von praktischer (Ir)Rationalität die Rede war, ist damit primär das gemeint, was Seel als Handlungsrationaleität bezeichnet. Zusammen mit dem schon erwähnten Umstand, dass Seel Rationalität grundsätzlich als prozessual verfasste Realisierung des Vernunftvermögens in menschlichen Orientierungspraktiken verortet, erfährt die normative Einschätzung des Handelns so eine doppelte Positionierung: zum einen als Bewertung konkreter praktischer Formen rationaler Orientierung – die sich in praktischen Einstellungen äußern –, zum anderen als Beurteilung der Zusammenführung aller rationalen Orientierungen in einer individuellen Lebenspraxis. Diese beiden eigenständigen Dimensionen des Praktischen der (Ir)Rationalität mitzudenken kann nicht nur dazu beitragen, Verwechslungen zwischen den

94 Seel, »Aktive Passivität«, S. 257–259.

95 An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass es bei Seel eine Form der praktisch zu verstehenden Haltung gibt, die ich hier nicht weiter berücksichtigen kann, die im zweiten Teil dieses Buches jedoch in gewisser Weise wiederkehrt: Es handelt sich dabei um die *praktische Kontemplation*, die ähnlich wie die praktische Einstellung eine Haltung des Subjekts bezeichnet. Auch bei dieser Haltung gibt es daneben noch eine theoretische und ästhetische Form, wobei sich die praktische Kontemplation dadurch auszeichnet, dass es um die interesselose Erfassung eines anderen Subjekts geht. Eine ähnliche Ausrichtung findet sich in der psychoanalytischen Situation im Allgemeinen und der Haltung des Analytikers im Modus der »gleichschwebenden Aufmerksamkeit« im Besonderen wieder. Siehe auch Martin Seel, »Theoretische, praktische und ästhetische Kontemplation«, in: *Ethisch-Ästhetische Studien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.

Besonderheiten rationalen Handelns gegenüber rationalen Denkprozessen – und damit bei der Differenzierung zwischen theoretischen und praktischen Einstellungen – zu vermeiden. Dabei zeigt sich außerdem, dass die Reichweite der lebenspraktischen Einordnung von (Ir)Rationalität eine praktische und damit auch ethisch-moralischer Bestimmung rationaler Orientierung als solcher bzw. der Vernunft im Ganzen ermöglicht. Diese Rationalitätstheoretische Überlegung zweiter Ordnung wird bei Seel durch die Unterscheidung zwischen praktischer Rationalität und ethischer Rationalität berücksichtigt.

Bei Seels Handlungskonzeption fällt auf, dass auch er konstitutive Bedingungen bestimmt, die markieren, dass der Mensch dem Handeln nicht entkommen kann. Während Korsgaard diese Notwendigkeit allerdings als Grundlage dafür anführt, dass der Mensch gar nicht anders kann, als bestimmte konstitutive Prinzipien des Handelns anzuerkennen, exemplifiziert Seel die Unausweichlichkeit des Handelns in der Überlegung, dass der Mensch auch durch »Lassen« nicht aus dem Handeln heraustritt und dieses somit ebenso wie das »Tun« in eine Handlungstheorie aufgenommen werden muss.<sup>96</sup> Die Betonung liegt hier auf einer Vorstellung, die ausgehend von der Feststellung, »dass wir die Bedingungen unseres Handelns nicht annähernd vollständig fixieren können«<sup>97</sup>, das Element des aktiven Tuns untrennbar mit einem passiven Moment des *Sichinlassens* verbindet, das wiederum »eine Affirmation des Unbestimmbaren in der Bestimmtheit des Denkens und Handelns« enthält.<sup>98</sup>

Während Korsgaard somit ihre Handlungskonzeption mit einem Normativitätsbegriff gründiert, der auf der ordnenden *Bestimmung* des Mannigfaltigen der Welt basiert,<sup>99</sup> umreißt Seel unhintergehbare Grundlagen des Handelns, indem er dieses als Schauplatz eines spezifischen Zusammenspiels von allen Dimensionen der *Bestimmung* und des *Bestimmt-Werdens* charakterisiert: »Denn Handeln ist eben das: sich aus eigener Bestimmung bestimmen zu lassen.«<sup>100</sup> Dieses Prinzip wendet er auch auf die teleologische Strukturierung des Handelns an: »Gerade das instrumentelle Handeln kann seine Zwecke nur vollbringen, wenn es um die Grenzen einer vorwegnehmenden Bestimmbarkeit seiner Ziele weiß.«<sup>101</sup>

Doch wie verhält sich dieses Element der Passivität des Akteurs zu normativen Konzeptionen, die um die Aktivität und Spontaneität des handelnden Subjekts kreisen, mit der dieses seinen Eingriff in die Welt

96 Seel, »Kleine Phänomenologie des Lassens«.

97 Ibid., S. 277.

98 Ibid., S. 275.

99 Siehe Kapitel 1.4.1 dieses Buches.

100 Seel, »Kleine Phänomenologie des Lassens«, S. 275.

101 Ibid., S. 276.

zu steuern und beherrschen bzw. kontrollieren vermag? Wie Korsgaard bestimmt auch Seel Handeln als freie Ausübung des subjektiven Willens und damit als Realisierung von Autonomie. Bei Seel impliziert der für die Selbstbestimmung konstitutive Verweis auf die Unbestimmtheit aller Interaktion jedoch einen Spielraum der Freiheit, der sich nicht durch Idealisierungen der Kontrolle oder des Kontrollverlusts abstecken lässt, sondern der sich im Spiel dieser Extreme – in ihrem ›Sowohl-als-auch‹ – entfaltet und dabei selbst eine Freiheit von theoretischer »Simplifikation und Gewaltsamkeit« gewinnt.<sup>102</sup>

Bisher ist noch unklar, wie die Regeln einer Handlungspraxis, die es dem Subjekt ermöglichen soll, seinen freien Willen an der Welt und in Spannung zu ihr zu realisieren, in diesem Spielraum konkret aussehen sollen. Wenn es bei der Beantwortung dieser Frage um das Phänomen der (Ir)Rationalität geht, ist es mit den engen Parallelen zwischen Korsgaard und Seel schnell vorbei. Seel verankert die Unbestimmtheit des Handelns nicht allein in den Unwägbarkeiten der natürlichen Welt und ihrer heteronomen Struktur, sondern bereits im Sprechen über das Handeln und in dessen Strukturierung durch Gründe: Während die rationale Begründung bei Korsgaard als Ordnungsinstrument dient, das dem Menschen zur Verfügung steht, um gegen die Unbestimmtheiten seiner Existenz anzusteuern, ist Rationalität bei Seel als vorläufige Begründbarkeit grundsätzlich von zwei Seiten der Relativierbarkeit ausgesetzt: Zum einen beruhe letztlich jede durch Überlegung hergestellte rationale Strukturierung des Willens immer schon auf einer gegebenen und nicht selbst bestimmten Begehrensverfasstheit aus primären Wünschen, die jener Selbstbegrenzung Grenzen setze.<sup>103</sup> Zum anderen zeichne sich rationale Orientierung als solche durch das Fehlen eines letzten, unhintergehbaren Rechtfertigungsmaßstabs aus: »Dieses praktische Wissen, in dem Vernunft sich realisiert, ergibt sich unmittelbar aus der befreienden Irritation der Erkenntnis, daß die letzten Gründe immer woanders liegen – in der Reichweite nämlich jener Betrachtung, die wir gerade nicht vollziehen.«<sup>104</sup>

Auf dieser Grundlage bestimmt Seel auch die zweite Dimension von Vernunft, die Ebene der vernünftigen Lebensführung, als »skeptische[n] Sinn für rationale Sinnzuweisungen«, der bei jeder abgrenzend-differenzierenden Bestimmung einzelner Rationalitäten als durchdringender Hintergrund und übergeordneter Bezugspunkt mitgedacht werden muss.

102 Ibid.

103 »Es gibt keine Möglichkeit, jene elementaren Wahlen zu rationalisieren, die in jeder weiteren Form der Selbstbestimmung mit inbegriffen sind. Rationale Selbstbestimmung basiert auf Akten der Selbstwahl, die keine rationale Basis haben.« Siehe Seel, »Aporien rationaler Selbstbegrenzung«, S. 223.

104 Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, S. 14.

Von einer vernünftigen Lebenspraxis kann dann nach Seel nur die Rede sein, wenn man Rationalität unter konkreten Bedingungen immer wieder neu und damit »das Haben und Suchen, Fordern und Geben von Gründen als einen Prozeß der Klärung und Aufklärung in jeweils gegebenen Zusammenhängen der Lebenspraxis, in deren Kontext Aussagen überhaupt erst als Argumente und Gegenargumente zählen« fasst.<sup>105</sup> Dieser Bewertungsrahmen hält für den vernünftigen Umgang mit rationalen Festlegungen keine endgültigen Bestimmungen bereit, sondern, ausgehend von der Annahme, dass es wie in der erwähnten Sprache des Handelns verschiedene Arten des Argumentierens gibt, die nicht ineinander aufgehen, nur die Direktive, immer auf anderes, Unbestimmtes verwiesen zu sein.

Besinnt man sich nun auf die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer (Ir)Rationalität, wird deutlich, dass Seel diese Aufteilung zum einen unterläuft, indem er den Maßstab für den vernünftigen Umgang mit dem Vernunftvermögen in einer umfassenden praktischen Rationalität verortet. Zum anderen reformuliert er sie in der subjektiven Haltung gegenüber der eigenen Interaktion mit der Welt: als theoretische und praktische Einstellung. Da alle Einstellungen in ihren Begründungsmustern die Einbettung in Fragen der insgesamt vernünftigen Lebensführung und die damit verbundene, sprachlich-argumentationslogisch fundierte Dynamik von Bestimmtheit und Unbestimmtheit teilen, lassen sie sich nicht primär anhand der Verwendung theoretischer oder praktischer Gründe unterscheiden. Da auch theoretische Einstellungen in lebenspraktischen Zusammenhängen realisiert werden, spielen auch hier praktische Gründe eine Rolle, da auch praktische Einstellungen auf das Wissen von der Begrenztheit des subjektiven Gründehorizonts rekurrieren, greifen sie bei diesem impliziten Handlungswissen wiederum auch auf epistemische Gründe zurück. Allen Einstellungen ist das »alternierende Ineinandergreifen epistemischer und praktischer Gründe« gemeinsam, sie unterscheiden sich in der Art, wie sich dieses Wechselspiel in Bezug auf unterschiedliche »Begründungsziele« realisiert.<sup>106</sup> Die praktische Einstellung unterscheidet sich von der theoretischen primär im Hinblick auf die Position und Relevanz der interessegeleiteten emotiv gestalteten Wertungen gegenüber vor allem kognitiven Aspekten der erkenntnisgeleiteten Interaktion mit dem Objekt der Einstellung. Während in theoretischen Einstellungen jedes Vorgehen vor dem Hintergrund eines unpersönlichen Interesses an Wahrheit nur mittels epistemischer Gründe als sinnvoll bewertet werden und emotive Beteiligung bestenfalls »inventive« Effekte befördern kann, gewinnt Letztere in der Abfolge der drei praktischen Einstellungen immer mehr an Bedeutung.

<sup>105</sup> Ibid., S. 13.

<sup>106</sup> Ibid., S. 323.

Diese Abfolge bringt Seels praktisch-philosophisches Verständnis von Handlungsrationaliät auf den Punkt: Eine praktische Einstellung zielt »auf einen Zustand der Wirklichkeit, der durch die jeweilige Art des Verhaltens zustandekommen soll.« Dagegen zielt die theoretische Einstellung darauf, »zu erkennen, was ist«, wobei deren praktischer Teil – der auch hier vor dem Hintergrund der umfassenden praktischen Rationalität mitgedacht werden muss – nur als Folge dieses selbst nicht handlungsmäßig verfassten Bemühens bestimmt werden kann.<sup>107</sup> Isoliert betrachtet trägt diese Formulierung der Unterscheidung zwar durchaus dem praktischen Faktor der theoretischen Einstellung Rechnung, nicht aber der originären Struktur der praktischen Einstellung als solcher, die durch eine zweifache Ausrichtung auf eine konkrete rationale Orientierung wie auf die lebenspraktische Koordination des Vernunftvermögens im Ganzen geprägt ist.

In Seels Ansatz finden diese Spezifika gerade auch in ihrem Zusammenwirken Berücksichtigung: Bei der Bestimmung der drei Formen praktischer Einstellungen benennt er zunächst die instrumentelle und die moralische Form. Dabei verweist er auch auf die Möglichkeit, die instrumentelle der theoretischen Einstellung zuzurechnen, weil es dabei allein um die Erfüllung von Zwecken geht, die selbst nicht Gegenstand einer praktisch-normativen Bewertung sind.<sup>108</sup> Wie sich im ersten Kapitel gezeigt hat, findet sich bei Korsgaard ein ähnliches Argument, wenn sie auf die Unvollständigkeit des HI zu sprechen kommt.<sup>109</sup>

Das Einnehmen einer instrumentellen Einstellung kann gewisse Begründungen als gültig erscheinen lassen. Das bedeutet nach Seel jedoch nicht, dass deshalb das in Frage stehende Handeln – die formale Zugehörigkeit zum Handeln ist das Kriterium, mit dem er diese Einstellung letztlich doch der praktischen zuordnet – grundsätzlich vernünftig ist. Hinzu kommt, dass die instrumentelle Einstellung keine Quelle für eigenständige praktische Bewertungen ist. Bei Korsgaard findet sich dieser Gedanke in der Feststellung, dass dafür die Bestimmung der Ziele fehlt. Beide Autoren führen diese praktischen Bewertungen im Rahmen der Bestimmung moralischen Verhaltens anhand eines Prinzips des gerechten Miteinanders vernunftbegabter Subjekte ein. Anders als Korsgaard identifiziert Seel die moralische Einstellung zwar als zentralen Teil rationaler Orientierung, weist ihr aber nicht per se eine Deutungshoheit über die Bewertung jeglichen Verhaltens zu.

Dabei steht zum einen Seels These Pate, dass rationale Orientierungen nur in ihrem kritischen Bezug aufeinander eine vernünftige Lebenspraxis

<sup>107</sup> Ibid., S. 125.

<sup>108</sup> Hier greift Seel auf die Überlegungen von Habermas zurück. Siehe *ibid.*, S. 345.

<sup>109</sup> NIR.

konstituieren können, die als Ausdruck konkreter subjektiver Freiheit gelingt. Mit der Freiheit und dem Gelingen einer individuellen Lebenspraxis ist außerdem der zweite Punkt angesprochen, der Seels Charakterisierung der moralischen Einstellung beeinflusst: der Umstand, dass es eine dritte praktische, die präferentielle Einstellung gibt, die das Interesse am eigenen Wohlergehen in eine Einstellung fasst. Hier basiert jede Begründung letztlich auf der subjektiven Bedürfnislage und das habitualisierte Verfolgen des maßgeblichen Interesses auch auf einem »Votum der Affekte«: »In Fragen des individuell guten Lebens bildet daher die Gefühlswertung den Ausgangs- und Endpunkt rationaler Orientierungen.«<sup>110</sup>

Seels Anordnung der praktischen Einstellungen macht auch deutlich, dass nach den von Korsgaard verhandelten teleologischen und moralischen Formen im präferentiellen Rahmen Affinitäten zur Sprache kommen, die sie eher selten oder gar nicht in ihre Überlegungen miteinbezieht. Dazu gehören die elementare Funktion, die Affekten bzw. Emotionen zukommt, aber auch die Relevanz des Verhältnisses des Subjekts zu seinen eigenen Befindlichkeiten und damit auch der Maßstab der Wahrhaftigkeit. Wahrhaftigkeit spielt in der Bestimmung praktischer Rationalität eine zentrale Rolle, wenn das vernünftige Selbstverhältnis als kritische Offenheit gegenüber Veränderungen in den eigenen rationalen Orientierungen bzw. Skepsis gegenüber allzu fixen und rational einseitigen Festlegungen auftritt. Dabei zeigt sich ein Schulterschluss von Williams und Seel: Beide vertreten die Ansicht, dass es für eine Bestimmung gelingenden Handelns unverzichtbar ist, sich an Wahrhaftigkeit – verstanden als offene bzw. aufrichtige Haltung seinen eigenen Wahrheitssetzungen gegenüber – als normative Fassung der individuellen Perspektive des Akteurs zu orientieren.<sup>111</sup>

Dieser Einsatz von Wahrhaftigkeit ist nur eine der Parallelen, die Williams und Seel in der Bestimmung des praktisch-philosophischen

110 Seel, »Die Kunst der Entzweigung«, S. 123.

111 Seels Rückgriff auf diesen Begriff im Kontext nicht nur der praktischen, sondern auch der ästhetischen Einstellung ist nicht Teil einer eigenständigen Theorie der Wahrhaftigkeit, sondern steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Diskussion der Vernunft- und Rationalitätstheorie von Habermas im Allgemeinen und der darin konstituierten dritten Geltungsdimension expressiver Wahrhaftigkeit im Besonderen, wobei dabei nicht nur die innersubjektive, sondern vor allem auch die intersubjektive Anwendung im sprachlich-kommunikativen Austausch unter Personen im Vordergrund steht. Diese Verknüpfung ist für meine Überlegungen von zentraler Bedeutung, da sie eine Verbindung zwischen Überlegungen zu Selbstbestimmung, ästhetischer Vernunft und der Psychoanalyse, die ebenfalls der dritten Dimension zugeordnet werden kann, schafft, auf die ich vor allem im vierten Kapitel noch zurückkommen werde. Siehe *ibid.*, S. 322. Die doppelte



Kontexts von Handlungsrationalität aufweisen. Beiden geht es um einen Begriffsrahmen der normativen und evaluativen Bestimmung praktischer (Ir)Rationalität, der dem Vollzugscharakter des Handelns im Hinblick auf die damit verbundene Bestimmung des handelnden Subjekts als einflussnehmende Urheberinstanz und der sich unmittelbar anschließenden Frage seiner Beurteilung Rechnung trägt.

Seel setzt dabei vor allem in zwei Punkten anders als Korsgaard an: Zum einen unternimmt er in verschiedenen Variationen den Versuch, den spezifischen Bedingungen des konkreten Handlungsvollzugs durch seine Verankerung in raum-zeitlich bestimmten Situationen Rechnung zu tragen, die in ihrer spezifischen sinnlichen Verfasstheit so nur vom Akteur erfahren und dabei zu originären, auf individuellen Befindlichkeiten ruhenden Einstellungen verarbeitet werden können. Zum anderen gestaltet er die Identifizierung praktischer Selbstbestimmung als Maßstab der ethisch-moralischen Beurteilung des Akteurs grundlegend anders: Seel nimmt die Beobachtung, dass alles Handeln ein Bestimmen im Angesicht des inner- und intersubjektiv Unbestimmten ist, zum Anlass, die offene Ausrichtung des *Sowohl-als-auch* auf die Bewertungsmuster praktischer Einstellungen anzuwenden. Dies resultiert in einem Pluralismus der Rationalitäten und in einer Neubetrachtung des Verhältnisses von Glück und Moral: In Auseinandersetzung auch mit kantischen und kantianischen Bestimmungen arbeitet er in *Versuch über die Form des Glücks* heraus, dass sich die altbekannte Opposition zwischen persönlichem Wohlergehen und sozialer Rücksicht auflösen lässt, wenn man die moralische Einstellung als Kapazität erkennt, überhaupt einen Konflikt zwischen den beiden Polen zu identifizieren, also eine *offene* Haltung gegenüber ihren scheinbar entgegengesetzten Bestrebungen einzunehmen und sie als interdependentes Verhältnis von Bestimmtem und Unbestimmtem, von innersubjektiv gesteuertem Bestimmen und intersubjektivem Bestimmen-Lassen zu erkennen.<sup>112</sup> Letztlich ist es eben dieses Erkennen, das Seel zu der Schlussfolgerung führt, der moralischen Einstellung gebühre der Vorrang bei allen Bewertungen:<sup>113</sup> Unabhängig

Anwendbarkeit auf das innersubjektive Innen und das intersubjektive Außen und ihre Auswirkung auf die Bestimmung von Wahrhaftigkeit als individualethischer und moralischer Wert findet sich im Zusammenhang mit dem Authentizitätsbegriff auch bei Williams thematisiert. Siehe Bernard Williams, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, hier vor allem Kapitel 8, »Von der Aufrichtigkeit zur Authentizität«, Abschnitt 5, »Authentizität und die anderen«.

112 »Die Spannung zwischen Glück und Moral – das ist die Moral.«, Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, S. 44.

113 »Der abschließende Beitrag [des Buches, Anmerkung JFP] zum Vorrang der Moral ist bemüht, die klassische These, der moralischen Einstellung komme im Konfliktfall ein größeres Gewicht als allen anderen Arten praktischer

davon, wie viele Konflikte die moralische Einstellung heraufbeschwört, liefert sie doch einen – nicht unbedingt kognitiven – Erkenntnisgewinn, der anders nicht zu haben ist und somit einen Wert in sich trägt. Auf diese Weise überträgt Seel das Prinzip der konstruktiven Entzweiung von der Struktur des Vernunftvermögens auf den Aufbau des Systems praktisch-evaluativer Bewertungen: »Glück und Moral, dieses seltsame Paar, können nur miteinander auskommen, solange sie in Scheidung voneinander leben.«<sup>114</sup>

Damit geht wiederum auch die Abgrenzung von Williams' Moralkritik einher, trotzdem sich Seel mit ihm zu den Vertretern einer inklusiven Ethik zählt.<sup>115</sup> Der zentrale Punkt liegt dabei in Seels Differenzierung zwischen moralischer Einstellung und moralischer Norm: Während sich Williams gegen eine fixe Festlegung Letzterer ausspricht, greift Seel auf Ersterer zurück um zu zeigen, dass der Mensch durch seine intersubjektiven Erfahrungen auf eine Weise geprägt wird, die nicht in einer endgültigen Verpflichtung auf Harmonie mündet, die aber die Möglichkeit mit sich bringt, in konkreten Situationen und Erfahrungen einen Ausgleich mit *bestimmten* anderen Subjekten zu verhandeln.

Williams fokussiert im Blick auf die Dynamik ethischer und moralischer Perspektiven allein die innersubjektive Ebene der individuellen Lebensführung. Das moralische Ideal des richtigen intersubjektiven Miteinanders verbleibt demgegenüber auf einer abstrakten Position, die sich mit bestimmten normativen Prinzipien nicht fassen lässt. Seel führt beides über die Verfasstheit des Subjekts zusammen: Diese ist über konkrete Erfahrungen immer schon von persönlichen Glücksorientierungen und von der Begegnung mit der Selbstbestimmung anderer geprägt, wobei sich die Spannung moralischer Konflikte zwischen diesen Orientierungsstrukturen entfaltet. Es liegt an der offenen Haltung des Subjekts, ob es in der Lage ist, diese Konflikte wahrzunehmen. Diese Haltung selbst ist die moralische, die im besten Fall aus einer geteilten Lebenspraxis erwächst.

Wo Williams somit die pessimistische Schlussfolgerung zieht, dass sich keine bestimmten Prinzipien der Moral allgemeingültig einsetzen ließen, sucht Seel konstruktive Alternativen für die Fixierung auf die Verpflichtung auf solche Prinzipien. Im Zuge dessen präsentiert er ein Verständnis von Handeln, dessen Gelingen durch ein offenes Verhältnis des Akteurs zu seinen eigenen Einstellungen und damit zu sich selbst ermöglicht

Orientierung zu, ohne rigoristische Konsequenzen zu verteidigen.« Ibid., S. 11.

114 Ibid., S. 48.

115 Williams und Seel vertreten diese Position mit der These, dass moralische Normen keinen primären Status gegenüber anderen Prinzipien der praktischen Bewertung haben, sondern mit diesen Teil *einer* Ethik sind.

wird. Der Akteur gewinnt diese Haltung in Kontexten der Kommunikation und der Kritik, wenn er die intersubjektive Erfahrung macht, die eigenen normativen Festlegungen immer wieder in zwangloser Weise überschreiten zu können. Bei diesem Prozess handelt es sich bereits von der Anlage her nicht nur um gelungenes, sondern auch um potentiell gutes und richtiges Handeln, da das offene Selbstverhältnis in der Entzweiung nach Seel die Grundlage eines Verständnisses davon als Form in sich trägt, was es heißt, ein gutes und richtiges Leben zu führen. Diese Form rationaler Selbstbestimmung ist in sich wertvoll, da sie einen »Spielraum von Lebensmöglichkeiten« eröffnet, der weitere individual-ethische und anerkennungsbezogene Erfüllungen ermöglicht und dessen Erfahrung selbst eine originäre Qualität besitzt, was Seel zu der Schlussfolgerung bringt, dass »Rationalität [...] hierbei aber keineswegs nur ein Mittel zum Zweck [ist].«<sup>116</sup>

Für die Bestimmung praktischer Rationalität bedeutet diese Konzeption einer vernünftigen Haltung von Offenheit und Wahrhaftigkeit als normative und evaluative Vorgabe gelingender Handlungs- und Lebenspraxis auch, dass eine Nichtbefolgung das Subjekt nicht zwangsläufig zu einer schlechten Person, wohl aber zu einem Akteur macht, der sich selbst wahrscheinlich um Erfahrungen mit und in der Welt bringt. Gleichzeitig verlangt das regulative Ideal auch, fixen Bestimmungen und damit auch der des Bewusstseins ständiger Relativierbarkeit selbst mit Skepsis zu begegnen. Unbestimmte Offenheit gibt es nicht ohne Bestimmtheit und intern rationale Orientierungen müssen erst einmal aufgebaut werden, damit sie gegeneinander in Stellung gebracht werden können. Erst beide Seiten bilden die Voraussetzung für die Selbstbestimmung des Subjekts sowohl als Person mit einer individuellen Betroffenheit von Erfahrungen mit der Welt und den damit zusammenhängenden Bedürftigkeiten wie als Person, die bestrebt ist, ihr Leben in Auseinandersetzung mit dieser Verfasstheit zu führen, wie auch als potentiell rationale, gute und vielleicht auch als von anderen Subjekten anerkannte Person.

### 2.2.3 *Von der ethischen Rationalität zur praktischen Irrationalität*

Vor dem Hintergrund dieser ausgleichenden Zusammenstellung von Offenheit und Festlegung als Maßstab einer vernünftigen Haltung lässt sich auch fragen, welchen Stellenwert praktische Irrationalität dabei einnimmt bzw. ob sich diese mit Seels Konzeption praktischer Selbstbestimmung anders als bei Williams konstruktiv berücksichtigen lässt. Bisher steht fest, dass es Seel bei der praktischen Selbstbestimmung ähnlich

<sup>116</sup> Seel, »Aporien rationaler Selbstbegrenzung«, S. 224.

wie Korsgaard um die Integrität der personalen Identität geht, in deren Status sich das Subjekt als freies Individuum und damit als autonomer Urheber einer individuellen Lebensführung erkennt. Diese Übereinstimmung ist allerdings nicht deckungsgleich, denn Seel spricht ausschließlich von Selbstbestimmung, während Korsgaard sich auf den stärkeren Begriff der Selbstkonstitution konzentriert.

Nun habe ich bereits darauf hingewiesen, dass es Korsgaard dabei nicht um eine metaphysische Erweiterung ihres praktischen Standpunkts geht: Vielmehr bildet ihre Konzeption der Konstitution des Akteurs als *praktischer* Einheit einen Gegenentwurf zu den Versuchen, ein kontinuierliches Bewusstsein seiner selbst und damit eine theoretisch-metaphysische Einheit als fundamentale Ebene personaler Identität zu bestimmen.<sup>117</sup> Der Begriff der Konstitution soll hier die konstruktivistische Leistung der Selbstkreation im Handeln durch das aktive Schaffen einer personalen Integrität verdeutlichen, die allein auf den Akt der Selbstbestätigung angewiesen sein soll. In diesem Kontext verweist der Begriff der Selbstbestimmung auf den Standpunkt, den der Akteur im Prozess der identitätsstiftenden Einheitsbildung als verantwortliche, d.h. autonome und freie Urheberinstanz des Vollzugs einnimmt. Bei Seel stehen die Faktoren des Bestimmens und Konstituierens in einer anderen Relation: Das Konzept der Selbstbestimmung ist hier das eigentliche und umfassende Phänomen, um das es bei der normativen Bestimmung gelingenden Handelns geht und für das sich dann wiederum *konstitutive* Bedingungen angeben lassen.

Diese feinen Abweichungen verweisen auf umfassendere Gemeinsamkeiten und Differenzen bei der Charakterisierung des Akteurs in seinem praktischen Dasein: Korsgaards konstitutivistisches Vokabular zielt darauf ab, die selbst-bekräftigte Identität als praktische Einheit in Entscheidungsprozessen einzuführen. Dagegen legt Seel den Fokus darauf, in einem anthropologischen Rahmen, der allen weiteren Formen der philosophischen Erörterung zugrunde gelegt werden müsse,<sup>118</sup> eine Konzeption praktischer Selbstbestimmung zu entwickeln, bei der der Akteur sich durch die aktive Überlegung ebenso wie durch die passive Erfahrung seines Spielraums von Lebensmöglichkeiten bewusst wird, der wiederum durch seine vorrationale Gerichtetheit auf die Welt bestimmt wird.

117 Diese Charakterisierung findet sich z.B. in Marya Schechtman, *Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, Oxford: Oxford University Press 2014, hier Kapitel 2, S. 44–49, 57–61. Auf Korsgaards Verteidigung eines genuin praktischen Standpunkts als Basis personaler Identität und deren Kritik durch Schechtman komme ich im vierten Kapitel zurück.

118 »Bevor *Selbstbestimmung* ein spezielles Thema der Ethik oder politischen Philosophie ist, ist sie eines der philosophischen Anthropologie.« Seel, »Sich bestimmen lassen«, S. 286.

Korsgaard knüpft das Gewährwerden der eigenen Identität an die rationalen Kapazitäten zur Selbstkontrolle. Nach Seel braucht für eine Bestimmung seiner selbst dagegen die Anerkennung des eigenen Bestimmtheits durch Anderes und Andere, das dem eigenen direkten rationalen Zugriff immer schon entzogen ist und das als lebenspraktische Rahmenbedingung für die eigene Identitätsbildung gerade deshalb unverzichtbar ist. Der Akteur gelangt hier zu einem Verständnis davon, was er ist und sein will, indem er offen ist für die Umstände, die ihn zu einer Identität machen – er bestimmt sich als personale Einheit, die selbst nur vor dem Hintergrund von und durch spezifische(n) lebenspraktische(n) Bedingungen und Bedingungen gestiftet werden kann: »Sich bestimmen zu lassen ist nicht nur ein Rückhalt und Zielpunkt, sondern darüber hinaus ein konstitutives Verfahren« sowie »ein konstitutives Telos von Selbstbestimmung«. <sup>119</sup>

Auch bei Seel ist der Prozess der Selbstbestimmung der Mittelpunkt vernunftgesteuerter Orientierung als solcher. Der Begriff Orientierung ist dabei jedoch wörtlich zu nehmen: Der Mensch kann sich nicht allein in seiner personalen Identität bestimmen, er kann sich in seinen individuellen Konstellationen von Einstellungen, Erfahrungs- und Begründbarkeiten orientieren und sich so erkennend *festlegen*, indem er sich als auf eine bestimmte Weise – und zwar auf die erwähnte nichtrationale Bedürfnisverfasstheit – *festgelegt* erfährt. <sup>120</sup>

Diese Verankerung von Begründbarkeiten in Erfahrungen hat Konsequenzen für das Verständnis praktischer Rationalität. Sich in der eigenen personalen Identität zu erfassen, indem man sich erkennend auf sich selbst festlegt, erschöpft sich hier nicht allein in einem rationalen Reflexionsprozess: »Wer ich sein und was ich erreichen will, ergibt sich mir nicht aus Überlegung allein.« <sup>121</sup> Praktische Selbstbestimmung muss zwar »inmitten eines Kraftfeldes von Gründen« verortet werden, damit sie einer kritischen Überprüfung zugeführt werden kann. Bei diesem Kraftfeld handelt es sich jedoch gerade nicht um eine fixe Menge feststehender Begründungen. Vielmehr besitzt es eine offene Struktur, in der Selbstbestimmung immer auch ein Stück weit unbestimmbar bleibt, sodass Platz ist für die Entfaltung potentieller neuer Bestimmungen.

Das Subjekt bestimmt sich somit in seinem Willen praktisch selbst und lässt sich dabei sowohl durch seine Gründe, vor allem aber durch das, worauf die Gründe basieren, seine Affinitäten, bestimmen. Dadurch

119 Ibid., S. 288/9. Seel verdeutlicht mit dieser zweiteiligen Bestimmung der konstitutiven Faktoren seine Ansicht, dass das Bestimmtheits der Selbstbestimmung nicht nur *ex ante* und *ex post* zur Seite gestellt werden muss, sondern auch *in actu*: Es ist ein »integrales Kennzeichen« des Vollzugs der Selbstbestimmung.

120 Ibid., S. 286 und 291. Hierbei bezieht sich Seel auf die Ausführungen von Harry Frankfurt.

121 Seel, »Tun und Lassen«, S. 75.

tragen Letztere entscheidend dazu bei, »was mit unserem Willen geschieht«. Der Akteur bestimmt sich selbst als von sich selbst bestimmt, worin sich wiederum das aktive Element der willentlichen Gestaltung der eigenen Identität zeigt: »Sie [die Person, Anmerkung JFP] legt für sich fest, welche ihrer Möglichkeiten sie vor allem ergreifen will. Sie legt damit zugleich fest, wie sie sich in der Kontinuität ihrer Handlungen verstehen, und damit: wer sie eigentlich sein will.«<sup>122</sup>

Auf diese Weise manifestiert praktische Selbstbestimmung die Praxis der Identitätsbildung in der individuellen Gestalt der Kontinuität des Handelns, was Seel an anderer Stelle als Maßstab dispositiver Rationalität bestimmt, die wiederum einen »die Gesamtheit personalen Lebens betreffenden Charakter« aufweist und deshalb als ethische Rationalität identifiziert werden kann.<sup>123</sup> Das Attribut des Ethischen verweist hier auf einen »Ethos der Lebensführung« bzw. »Ethos der Existenz«, der ein wichtiges Gegengewicht zu Korsgaards Aneignung des kantischen Pflichtbegriffs aber auch zu Gosepaths Interesse an (Selbst)-Erkenntnis und eine Ergänzung zu Williams' wahrhaftigem Selbstverhältnis bildet. Allen gemein ist, dass sie einen grundlegenden Zweck bezeichnen, der als in sich wertvoll und dessen Befolgung daher als normativ geboten bestimmt wird.

Der Fokus auf die umfassende Kontinuität allen Handelns kann den Eindruck hervorrufen, dass ethische Rationalität sich daraus ergibt, alle rationalen Realisierungen der verschiedenen Einstellungen eines Subjekts aneinander zu reihen. Dies entspricht jedoch nicht Seels Konzeption, denn mit der ethischen ist eine »Grundbedeutung praktischer Rationalität« gemeint,<sup>124</sup> die einen Umgang mit sich selbst und der Welt auszeichnet, dessen Sinn nicht in einem rationalen Leben – das es nach Seel als solches gar nicht geben kann<sup>125</sup> –, sondern in einer »kontinuierlichen Orientierung an der Wahrheit über die Dinge des Lebens« liegt. Damit ist wiederum nicht einfach nur ein grundlegendes Erkenntnisinteresse, sondern die Kapazität benannt, sich immer wieder neu mittels Begründungsmustern rational zu orientieren und diese Orientierungen gleichzeitig selbstkritisch auch in Frage stellen bzw. sie durch Andere und Anderes erschüttern lassen zu können: »Rationale Lebensführung ist nur als Vertrautheit mit dieser komplexen Korrigierbarkeit der eigenen Meinungen möglich.«<sup>126</sup>

Alle weiteren individualethischen und moralischen Implikationen praktischer Rationalität sind dieser Bestimmung nachgeordnet und doch

122 Seel, »Sich bestimmen lassen«, S. 286.

123 Martin Seel, »Wie ist rationale Lebensführung möglich?«, in: *Ethisch-Ästhetische Studien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 276/7.

124 Ibid., S. 278.

125 »So etwas wie ein rationales Leben gibt es nicht.« Ibid., S. 281.

126 Seel, »Sich bestimmen lassen«, S. 289.

zugleich als normative Rahmenbedingungen an ihr beteiligt: Rationale Lebensführung – realisiert in praktischer Selbstbestimmung – ist allein dann als lobenswerte Lebenspraxis des Menschen fassbar, wenn man sie sowohl als wesentliches Werkzeug für das Streben und die Verwirklichung individuellen Wohlergehens und Glücks als auch als bedingt durch das Bestimmt-Werden nicht nur durch das Subjekt bzw. seine Verfasstheiten selbst, sondern auch durch andere Subjekte und somit »weitreichende Bezüge des mehr oder weniger Fremden« versteht: »Niemand kann sich bestimmen lassen, ohne sich von den *Anderen* bestimmen zu lassen.«<sup>127</sup>

Beide Elemente, das Streben nach dem eigenen Wohlergehen wie auch die Bereitschaft zu sozialer Rücksicht, lassen sich dabei auf die Haltung der Wahrhaftigkeit und Offenheit gegenüber dem Unbestimmten zurück beziehen: In beiden Fällen nimmt die aufrichtige und bedachte Unvoreingenommenheit eine Schlüsselfunktion ein, sei es im Eröffnen von ungeahnten Spielräumen des Strebens nach Glück oder in einer »Entschränkung des Verhaltens gegenüber Anderen«, die angetrieben wird durch »die Bereitschaft [...], sich durch das Wohl und Wehe des Anderen bestimmen zu lassen.«<sup>128</sup>

In diesem Zusammenhang einer Bestimmung rationaler als ethisch und moralisch gelingender Lebensführung nimmt nun auch bei Seel die Autonomie eine wichtige Funktion als Bindeglied zwischen der Feststellung der eigenen Identität als handelnde Person und der Auseinandersetzung mit Normen des Umgangs mit anderen Subjekten und sich selbst ein. Im Blick hat er dabei jedoch nicht allein rationale Autonomie. Diese braucht es zwar, damit das betreffende Subjekt »sein Leben aus eigener Überlegung und Entscheidung zu steuern vermag«,<sup>129</sup> doch »steuern« bedeutet hier nicht absolute Selbstkontrolle. Stattdessen argumentiert Seel dafür, einen Spielraum negativer wie positiver Freiheit zu eröffnen und zwar einer Freiheit der »aktiven Passivität«, die es dem Akteur ermöglicht, sich auf selbstbestimmte Weise den Umständen und Einflüssen seines Handelns zu überlassen: »Wir lassen uns bewegen, ohne uns die genaue Richtung unserer Bewegung vorschreiben zu lassen.«<sup>130</sup> Durch diese Bestimmung erhält die praktische Identitätsbildung einen radikal offenen Charakter: »Wir sind Handelnde und in unserem Handeln in unterschiedlichen Maßen und Graden frei, da wir nicht wissen können, was aus uns werden wird.«<sup>131</sup> An anderer Stelle heißt es noch deutlicher: »Es *wird* anders sein als es ist, wir *werden* andere sein als wir sind.«<sup>132</sup>

127 Ibid., S. 296.

128 Ibid., S. 297.

129 Seel, »Tun und Lassen«, S. 72.

130 Ibid., S. 78.

131 Seel, »Vom Nachteil und Nutzen des Nichtwissens für das Leben«, S. 94.

132 Seel, »Aporien rationaler Selbstbegrenzung«, S. 216.

Mit dem letzten Zitat ist noch ein weiterer wichtiger Aspekt der Autonomie bei Seel angesprochen, der zudem in all seinen Überlegungen zu Selbstbestimmung und vernünftiger Lebensführung eine zentrale Rolle spielt: der Zeitfaktor. Das Ziel von Autonomie muss nach Seel sein, sich »Spielräume einer *freien* Zeit zu verschaffen«, die als »*vorübergehende Gegenwart* willkommen ist«, weil sie im Angesicht der »strikten Endlichkeit ihrer Vollzüge« ihre Offenheit für kommende Situationen demonstriert, »von denen die Handelnden weiterhin oder künftig bestimmt sein wollen«. <sup>133</sup> Autonomie ist nur denkbar innerhalb einer gelebten Anteilnahme an konkreten zeitlichen Verhältnissen. Dabei erfährt auch Seels Reflexion abstrakter philosophischer Vernunftideale eine Aktualisierung: Selbstbestimmung in einer rationalen Lebensführung bedeutet hier gelebte Rationalität. Dies zielt nicht auf ein abstraktes normatives Ideal gelingenden Lebens ab, sondern darauf, dass die Selbstbestimmung als »mögliche Wirklichkeit unseres Lebens verständlich wird«. <sup>134</sup>

Die Hinwendung zum konkreten *Vollzug* praktischer Rationalität als Selbstbestimmung zeigt sich bei Seel vor allem in zwei Hinsichten: Zum einen durch die prozessuale Konzeption von Rationalität anhand der Perspektive des Subjekts, das aus spezifischen Einstellungen heraus in konkreten Situationen konkrete Erfahrungen gewinnt und aus diesen heraus handelt, womit sich ein besonderes Potential menschlicher Freiheit aktualisiert. Diese Freiheit ergibt sich aus der fragilen Balance aus Bestimmtheit und Unbestimmtheit, die aufgrund der Beschränktheit des subjektiven Horizonts in eine für Veränderungen und Innovationen offene Dynamik versetzt werden kann. Zum anderen eröffnet diese »Erdung« abstrakter Rationalitätsideale die Möglichkeit einer konstruktiven Berücksichtigung des Scheiterns.

Dabei folgt Seel dem Ziel, Selbstbestimmung als Lebensvollzug zu verstehen, der »nur aus der Übung des Scheiterns die Kraft eines möglichen Gelingens« gewinnt. <sup>135</sup> Auch hier zeigt sich das Prinzip des *Sowohl-als-auch*: Nach Seel muss gerade die praktische Philosophie in ihren normativen Bestimmungen die gelingende Interaktion mit sich, der Welt und anderen Subjekten als Teil einer interdependenten Dynamik begreifen, deren ganzes Ausmaß sich erst in ihrer zeitlichen Entfaltung manifestiert: In der Reihe von Handlungen, die zusammen die Lebenspraxis und die lebensgeschichtlich verankerte Selbstbestimmung konstituieren, wechseln sich Instantiierungen ab, die sich durch ihre zeitliche Positionierung zu und gegen einander sowohl als gelungen als auch als gescheitert entpuppen können – und im Zuge dessen auch Gegenstand der Zuschreibung von Rationalität oder Irrationalität werden. Das bedeutet jedoch

<sup>133</sup> Seel, »Tun und Lassen«, S. 77–79.

<sup>134</sup> Seel, »Sich bestimmen lassen«, S. 279.

<sup>135</sup> *Ibid.*, S. 280.



nicht, dass man die Begriffspaare gelungen/gescheitert und rational/irrational hier einfach gegeneinander austauschen könnte. Man sollte sich vielmehr zunächst vergegenwärtigen, wie vielschichtig sich der Begriff des Gelingens im Allgemeinen und die Einordnung und Bewertung rationalen und irrationalen Verhaltens als gelungene oder gescheiterte Lebenspraxis im Besonderen von einer raum-zeitlich verankerten Vollzugsperspektive her denken lässt.

Seel diskutiert das Phänomen praktischer Irrationalität in seinen verschiedenen Dimensionen – sowohl in Form konkreter Handlungen als auch in Bezug auf die Lebensführung – am Beispiel der Willensschwäche. Dieses Phänomen lässt sich seiner Ansicht nach allein im Rahmen einer angemessenen Konzeption von Willensstärke erkunden. Willensstärke findet sich wiederum nicht in einer kontinuierlichen Stabilität einmal festgelegten Wollens, sondern in der Fähigkeit, etwas entschieden *wollen zu können* und dennoch für abweichende Stimmen weiterhin offen sein zu können.<sup>136</sup> Die bloße Stärke des Willens ist hier weder konstitutiv für eine Konzeption *freien* Willens noch bildet sie ein »sinnvolles praktisches Ideal«, das als lebenspraktische Orientierung herhalten könnte. Konstitutiv ist vielmehr »*so oder anders zu wollen*« und es ist gerade die »grundsätzliche Instabilität unserer praktischen Selbstverständnisse und Selbstverhältnisse«, die eine »Offenheit für Orientierungen, die wir noch nicht gewonnen haben« erst ermöglicht.<sup>137</sup> Die Verhandlung von Bestimmen und Bestimmt-Werden wird von der menschlichen Kapazität angetrieben, nicht nur Willensstärke sondern auch Willensschwäche zeigen zu können.

Nach Seel ist an sich »keine Praxis- und Lebensform offen [...] für ihre bereichernde Veränderung und selbst ihre erneuernde Erhaltung«, sodass es ein »nicht selten riskante[s] und konfliktreiche[s] Engagement« braucht, damit bestehende Orientierungen aufgebrochen werden können.<sup>138</sup> Dieser Bruch kann sich gerade dadurch zu erkennen geben, dass ein und dasselbe Verhalten nach bisherigen Maßstäben als willensschwach und nach neu gewonnenen Maßstäben als willensstark eingeschätzt wird. Die Willensschwäche ist somit nicht nur notwendig, um die lebenspraktische Position der Willensstärke richtig einzuordnen,<sup>139</sup> sondern auch wichtig als Sich-Bestimmen-Lassen, dessen Gewinn noch

136 Diese Fähigkeit bildet in Frankfurts Modell, das Seel hier zitiert, die dritte Stufe nach dem bloßen und dem überlegten Wollen. Seel, »Ein Lob der Willensschwäche«, S. 239/40.

137 Ibid., S. 241/2. Hervorhebungen vom Autor.

138 Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, S. 22.

139 »Wir können die Willensschwäche nur von der Willensstärke, aber umgekehrt auch die Willensstärke nur von der Willensschwäche her verstehen.« Seel, »Ein Lob der Willensschwäche«, S. 241.

in den Sternen steht, für eine Lebensführung mit Veränderungspotential, wie sie nur dem Menschen eigen sein kann.<sup>140</sup>

Um die Verbindung zwischen konkretem Handeln und der individuellen Lebenspraxis nachvollziehen zu können und dabei den ambivalenten Status der Willensschwäche, die gleichzeitig Charakterstärke sein kann, genauer zu erfassen, braucht es die zeitliche Lokalisierung, die hier eine dreiteilige Struktur hat: Es gibt ein Davor und Danach als Zeitpunkte, zu denen das fragliche Verhalten vom Akteur als nicht angemessen und verworfen und den Zeitpunkt *in situ*, an dem es dennoch ausgeführt wird.<sup>141</sup> Außerdem lässt sich die Betrachtung *ex post* noch einmal in einen unmittelbaren und einen mittelbaren Zeitpunkt aufteilen, wenn Letzterer dadurch gekennzeichnet ist, dass das fragliche Verhalten in einem anderen Licht und im Nachhinein als angemessen oder gelungen erscheint.<sup>142</sup>

Beide Einteilungen verweisen auf zwei Arten von Irrationalität, die für Seels Konzeption von zentraler Bedeutung sind: Im Fall eines Verhaltens, das vor, während und danach vom Subjekt eindeutig als inkonsistent eingestuft wird, handelt es sich um eine »klarsichtige Akrasia im *unbeherrschten* Handeln«. <sup>143</sup> Im Fall eines Verhaltens, das zuvor und kurz danach als inkonsistent, währenddessen fälschlicherweise und aus größerem zeitlichen Abstand legitimerweise potentiell als gelungen erkannt wird, handelt es sich dagegen um den Fall einer »prozessualen Akrasia«. <sup>144</sup> Letztlich tragen nach Seel beide Formen dazu bei, dass die »Fähigkeit zur Akrasia ein Laster ist, das wir bei keinem Tugendhaften missen wollen«, <sup>145</sup> und bilden damit auch einen wesentlichen Faktor der Auszeichnung gelungener Lebensführung. Jedoch repräsentieren sie verschiedene Aspekte der Relation von Willensschwäche bzw. Irrationalität und umfassender Vernünftigkeit: Die klarsichtige Akrasia verweist eher auf den klassischen Fall einer Handlung, bei der der Akteur sich von motivationalen Unbeständigkeiten bestimmen lässt, und steht damit vor allem für den temporären Mangel an Selbstbeherrschung. Die Vorstellung prozessualer Akrasia präsentiert die Willensschwäche dagegen als Katalysator eines wichtigen Transformationsprozesses, den das Subjekt in seinem Selbstverständnis immer wieder durchlaufen sollte. Dahinter steht das Gebot, die eigenen normativen Fixierungen im Rahmen einer »Offenheit im Umgang mit sich selbst« <sup>146</sup> zu hinterfragen – was wiederum

140 »Der jederzeit dem Scheitern ausgesetzte Versuch, einen nach eigener Überzeugung aussichtsreichen Kurs zu halten, dieser Versuch *ist* das Menschliche.« Ibid., S. 240.

141 Ibid., S. 234/5.

142 Ibid., S. 243.

143 Hier orientiert sich Seel an Davidsons Bestimmung von Irrationalität.

144 Ibid., S. 236/7.

145 Ibid., S. 243.

146 Ibid., S. 244.

eine weitere Formulierung des regulativen Ideals der Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber ist.

Seels zweiteilige Charakterisierung praktischer Irrationalität, in der sich die Ambivalenz zeigt zwischen der Bestimmung als konkretem Ereignis des Scheiterns einer Stärke und der Bestimmung als subjektiver Disposition bzw. Kapazität, deren Realisierung eine Weiterentwicklung praktischer Selbstbestimmung ermöglicht, bietet einige Anknüpfungspunkte für die Neubestimmung praktischer Rationalität und Irrationalität. Besonders interessieren mich hier die Fragen nach der Rolle der Anderen bei der normativen Einschätzung des Sich-Ereignens von Irrationalität sowie nach den Auswirkungen dieser Konflikte im bewussten Selbstverständnis auf das Erleben und die Entwicklung der eigenen personalen Identität und damit auf die psychische Konstitution im Rahmen der Lebensführung im Ganzen. Den Grundstein für die weitere Ausarbeitung dieser Punkte möchte ich mit einer abschließenden Zusammenführung von Seels *und* Williams' Überlegungen legen.

### 2.3 Potentiale und Grenzen bei Williams und Seel

Auf den ersten Blick weist Seels rationalitätstheoretischer Ansatz mehr Ähnlichkeiten zu Korsgaard als zu Williams auf. Das mag daran liegen, dass er weder explizit für eine klassische Trennung von theoretischer und praktischer (Ir)Rationalität noch für ein ähnlich pessimistisches Bild moraltheoretischer Überlegungen argumentiert. Bei näherer Betrachtung vor allem der philosophischen Herangehensweisen verschiebt sich dieser Eindruck jedoch: Dann stehen Seel und Williams Korsgaard gegenüber – als Verfechter einer Konzeption von Vernünftigkeit, bei der nicht allein abstrakte Prinzipien der Vernunft, sondern die Handlungssituation des vernunft- *und* motivational-begabten Subjekts, die durch einen beschränkten Begründungshorizont und eine entgrenzte Vielfalt an Aspekten des Eingebundenseins in reale Umstände gekennzeichnet ist, den zentralen Bezugspunkt normativer Bestimmungen bildet.

Diese Ausrichtung verweist gleichzeitig auf eine umfassend selbstkritische Haltung gegenüber dem philosophischen Zugang zum handelnden Menschen: Zum einen kann demnach eine normative Bestimmung der Realisierungspotentiale des praktischen Vernunftvermögens nur aus einem Verständnis davon gewonnen werden, was es heißt als in bestimmte Lebensumstände eingebettetes Subjekt aus mehr oder weniger guten Gründen zu handeln. Aus diesem Fokus auf eine beteiligte Perspektive als wesentlichem Bezugspunkt ergibt sich zum anderen die Absage an ein fixes Ideal rationalen als gelingenden Handelns und Akteur-Seins, auf das alle weiteren normativen Beurteilungen zurückgeführt werden könnten.

An dessen Stelle tritt bei beiden Autoren ein relatives bzw. komparatives Ideal subjektiv praktizierter bzw. gelebter Vernünftigkeit als Offenheit und Wahrhaftigkeit. Dieses wird außerdem insofern performativ auf die philosophische Reflexion übertragen, als sich Seel und Williams – Seel z. B. im Zusammenhang mit seiner Kritik an der ästhetischen Utopie, Williams in seiner Kritik an einer blinden Ausrichtung an den Maßstäben diskursiver Rationalität – gegen einen einseitigen, reduktiven oder dogmatischen Umgang mit rationalen Orientierungen als Fixpunkten philosophischer Vorgehensweisen aussprechen.

Wenn es darum geht, die Vielfalt rationaler Orientierungen konkreter in ihrem Zusammenwirken zu bestimmen, ergeben sich wiederum wesentliche Unterschiede: Während Williams die besonderen Charakteristika praktischer Reflexion gegenüber einem Modell der distanzierten Überlegung verteidigt und im Zuge dessen auf das aus einer konkreten motivationalen Verfasstheit heraus überlegende Subjekt verweist, nimmt Seel aus dieser situativen Rückbindung heraus das Vernunftvermögen im Ganzen in den Blick. Dabei rückt die klassische Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Rationalität in den Hintergrund: Das Vernunftvermögen realisiert sich aus verschiedenen Einstellungen heraus in verschiedenen rationalen Orientierungen, wobei all diese Orientierungen grundsätzlich Formen praktischer Rationalität darstellen. Diese alles-umfassende Form praktischer Rationalität bildet jedoch nicht einfach eine weitere rationale Orientierung, sondern erfasst die Perspektive der individuellen Lebensführung, deren Gelingen in eigenständiger Weise normativ beurteilt werden muss. Die hier thematisierte Selbstbestimmung als Konstitution personaler Identität im lebensgeschichtlichen Rahmen einer praktischen Existenz behandelt Williams in seinem Werk in metaphysischer und praktischer Hinsicht,<sup>147</sup> wobei der praktische Rahmen sich an ähnlichen Eckpunkten orientiert wie Seels Ansatz: Williams' Modell der praktischen Reflexion findet seine Entsprechung in Seels Betonung der Relevanz des sich Von-sich-selbst-Bestimmen-Lassens während sein *substantial individualism* sich bei der ethischen Bewertung von Handeln und Akteur-Sein an einer Abkehr von der Illusion der »total explicitness« aller Faktoren praktischer Selbstbestimmung und einer Hinwendung zum angemessenen Umgang der subjektiven Perspektive mit der eigenen Bedingtheit orientiert, die sich auch in Seels Position eines reflektierten Subjektivismus wiederfindet.<sup>148</sup> Seel geht in

147 Beide Dimensionen finden sich z. B. in Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge 1973. Auf seine Konzeption der lebensgeschichtlich organisierten Perspektive auf die Gestaltung der eigenen personalen Identität im Handeln anhand von identitätsstiftenden Zielsetzungen, Projekten und Grundthematiken komme ich im vierten Kapitel zurück.

148 Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, S. 61.

diesem Kontext einen wichtigen Schritt weiter, indem er die konkreten Umstände praktischer Selbstbestimmung als vernünftige Umsetzung einer offenen und selbstkritischen Haltung sowohl im Hinblick auf den Kontakt und die Auseinandersetzung mit anderen Subjekten als auch anhand einer Integration des Lassens in seine Handlungskonzeption sowie im Hinblick auf das Auftreten und Zulassen praktischer Irrationalität genauer erkundet.

Bei der Frage, inwiefern irrationales Verhalten nicht nur relevant, sondern konstitutiv für eine wahrhaftige praktische Selbstbestimmung als Teil einer im Großen und Ganzen gelungenen Lebensführung sein kann, braucht es meiner Ansicht nach allerdings noch einen genaueren Blick auf die Beschaffenheit des Selbst, das in den konkreten Handlungskontexten bestimmt wird. Korsgaard greift bei ihren Überlegungen auf ein platonisches Modell innerpsychischer Organisation zurück, das die vernunftgesteuerte Selbstbestimmung zugleich als Konstitution der ethisch-moralischen Person identifiziert. Williams' Kritik an dieser fundamentalen Verankerung der Moralität in der psychischen Struktur des Akteurs lässt sich nun wiederum auf die von Seel angesprochenen Problemfelder anwenden. So lässt sich feststellen, dass für die Frage, wie genau rationales und irrationales Handeln das praktische Selbstverhältnis des Akteurs zustande bringt, von zentraler Bedeutung ist, wie das psychische Zusammenspiel von willentlicher Reflexion und Distanznahme mit unwillkürlichen Bedürfnislagen und affektiven Grundverfasstheiten dabei die Perspektive prägen können. Es braucht nicht nur eine Konkretisierung der äußeren lebenspraktischen Bedingtheiten des Subjekts im Hinblick auf seine erfahrende Verankerung in Situationen, die individuelle Einstellungen und Orientierungen erst möglich machen. Um bestimmen zu können, wie nicht nur Reflexionsmuster, sondern auch Begehren, Wünsche und Motivationen in Interaktionen mit der Welt Gestalt gewinnen, und wie sich das Subjekt auch in der aktiven wie passiven Begegnung mit diesen selbst als Person bestimmt, braucht es ein Verständnis davon, was es heißt, dass dieser Prozess mehr oder weniger bewusst ablaufen kann, in welchem Maß die Handlung als eigene erfahren wird, von wem genau das handelnde Subjekt *in situ* denkt, dass es die Handlung ausführt oder was es eigentlich genau heißen soll, sich im Handeln von inneren und äußeren Einflüssen bestimmen zu lassen.

Die Basis dieser zunächst lose versammelten Aspekte bilden zwei sehr konkrete Überlegungen: Meiner Ansicht nach operieren alle bisher behandelten Autoren implizit mit einer bestimmten Vorstellung davon, wie der Akteur ›psychisch funktioniert‹. Diese mag im Wesentlichen angemessen sein, sagt jedoch eigentlich zu wenig darüber aus, welche psychologischen Grundannahmen genau Aussagen wie jene fundieren, dass im Handeln eine praktische personale Einheit gestiftet wird oder dass für eine gelungene praktische Selbstbestimmung eine Form von

wahrhaftigem Selbstverhältnis unabdingbar ist. Bei handlungstheoretischen Vorstellungen, die mit Wünschen, Absichten und Überzeugungen operieren, scheint meist eine Vorstellung des Normalfalls präsent, nach der das Subjekt mehr oder weniger direkt über seine Handlungsoptionen verfügen und sich so dabei als personale Steuerungsinstanz über eine Kontinuität seines Handelns hinweg begreifen kann. Wenn man den zeitlichen Faktor der praktischen Selbstbestimmung berücksichtigt, und diesen außerdem durch die Ausbildung individueller Einstellungen in erfahrenen Situationen an die individuelle Lebensspanne rückbindet, stellen sich Fragen nach den Bedingungen transtemporaler Identität und der praktischen Präsenz des lebensgeschichtlichen Gewordenseins dessen, was in konkreten Instantiierungen der Selbstbestimmung aktualisiert wird.

In diesem Kontext sollte man meiner Ansicht nach die Interdependenz von Bestimmtheit und Unbestimmtheit gegen Korsgaards platonisches Modell in Stellung bringen: Nicht nur das Handlungsszenario der praktischen Selbstbestimmung, auch die Beschaffenheit des praktischen Selbst als solches ist immer auch Unbestimmtheiten ausgesetzt, wobei gerade auch der Einfluss anderer Subjekte eine zentrale Rolle spielt. Wenn man davon ausgeht, dass Momente der Selbstbestimmung bzw. Selbstkonstitution im Handeln immer auch als einzelne Aktualisierungen eines die gesamte Lebensführung umfassenden Entwicklungs-, Bestimmungs- und Konstitutionsprozesses begriffen werden müssen, der als Ganzes die Identität der betreffenden Person praktisch konstituiert, dann ist mit dem Selbst ein Konglomerat an psychisch-mental Strukturen angesprochen, das die vermeintlich im negativen Sinn eindeutig freie und vor allem lineare Steuerung des eigenen Verhaltens als grobe Simplifizierung erscheinen lässt. Seel geht hier mit Blick auf eine angemessene Konzeption gelungener als freier und selbstbestimmter Lebensführung einige Schritte in die richtige Richtung. Wenn es allerdings um die konkreten psychischen Rahmenbedingungen geht, unter denen sich ein Subjekt betrachtet und als personale Identität versteht, und darum, wie sich die Ambivalenz von Bestimmtheit und Unbestimmtheit hier auswirkt, lassen sich noch weitere Schritte einer Bestimmung der konstitutiven Potentiale praktischer (Ir)Rationalität hinzufügen.

Mein Ziel ist es, im restlichen Teil dieses Kapitels einen Blick auf die psychisch-mental Voraussetzungen des Handelns und Akteur-Seins zu werfen. Der Fokus liegt dabei auf irrationalem Verhalten und der Frage wie der Geist bzw. die Psyche begriffen werden muss, damit sein Auftreten nicht nur als Fehlfunktion, sondern als eigenständiger Bestandteil der praktischen Existenz des Akteurs identifiziert werden kann. Dafür ist es nötig, ein Stück weit hinter Korsgaards Unterscheidung zwischen natürlichen und normativ orientierten Handlungskonzeptionen zurückzutreten, um ihre Überlegung, dass sich die normative Regelung des Handelns

als Konstitution der personalen Einheit des Akteurs aus der natürlichen Bestimmung des Menschen als Einheit eines Selbstbewusstseins ergebe, aus einer anderen Perspektive in den Blick zu nehmen:<sup>149</sup> indem man die Voraussetzungen und Bedingtheiten von Handlungsvollzügen und Akteur-Sein und die normative Bestimmung des Gelingens praktischer Selbstbestimmung nicht in eine feststehende Rationalitätskonzeption einfügt, sondern ihr Verhältnis in der Aktualisierung der Frage, was vernünftig ist, in ein dynamisches Verhältnis setzt, das Raum für Bestätigung und für Kritik lässt. Den Anfang macht dabei die von Korsgaard selbst als natürlich bezeichnete Konzeption Davidsons. Dessen Verständnis von Irrationalität greift auf psychologische Vorannahmen zurück, die auch bei Williams richtungsweisend sind: Davidson zufolge lässt sich Irrationalität nur erfassen, wenn man in Analogie zu *psychoanalytischen* Modellen des Geistes von semi-eigenständigen Überzeugungssystemen ausgeht, deren Abgrenzungen voneinander durch das Zusammenbrechen von Gründebeziehungen gekennzeichnet sind.

Dieser letzte Punkt macht deutlich, wie hier die Grenzen des Vernunftvermögens im Ganzen wieder in den Blick kommen: Psychische Strukturen sind selbst nicht propositional und damit auch nicht per se rational strukturiert, doch ihre Funktionsmechanismen, die regeln, wie ein Subjekt mit seinen mentalen Zuständen umgeht, mit welchem Maß an bewusster Aufmerksamkeit, an gefühlsmäßiger Aufladung oder aber an reflektierter Distanz sie bedacht werden, sowie die dabei enthüllte Architektur des Geistes bzw. der Psyche bilden Rahmenbedingungen, die man sich vergegenwärtigen sollte, wenn es um die Bestimmung praktischer (Ir)Rationalität als grundlegende Bedingung praktischer Selbstbestimmung und Selbstkonstitution geht. Dies wird besonders deutlich, wenn man von der eben umrissenen Ebene der Erklärung von Irrationalität aus die Fragen ihrer normativen Einordnung im Hinblick auf die Bedingungen einer gelingenden weil vernünftigen praktischen Lebensführung erneut in den Blick nehmen möchte: Für eine angemessene *phänomenal wache* Bestimmung dessen, was es heißt, sich in mehr oder weniger rationalen Handlungen als praktisches Subjekt zu vergegenwärtigen und zu bestimmen, braucht es eine Reflexion auch darüber, was es bedeutet, eine Person mit einer individuell ausgebildeten psychischen Verfasstheit zu sein, *aus der man nicht heraustreten kann*. Davidson schlägt hier mit der psychoanalytischen Unterfütterung seiner rationalitätstheoretischen

149 »So the relation between the natural conception of agency and the conception of agency as normatively constituted is this: being a self-conscious individual with a unified mind in the natural sense – being the seat of a unified consciousness – sets you the task of constructing a unified mind, and a unified agency – in the normative sense.« Korsgaard, »The Normative Constitution of Agency«, S. 38/9.

Überlegungen eine Richtung ein, die ich im zweiten Teil dieses Buches weiterverfolgen möchte. Den Anfang macht dabei in diesem Kapitel Sebastian Gardners Kritik an Davidson. Gardner konzentriert sich nicht nur auf das inhaltliche Problem, sondern hinterfragt auf methodologischer Ebene auch Davidsons philosophische Aneignung psychoanalytischer Grundgedanken. Dabei geht es unter anderem auch um die Frage, ob Psychoanalyse für philosophische Überlegungen nur als abstrakte Metapsychologie von Nutzen ist. Die Grenzen dieser Verwendung werde ich im dritten Kapitel dann mit dem Ziel überschreiten, die psychoanalytische Praxis in ihren normativen Implikationen in den Blick zu nehmen.