



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Egoismus in der Ethik. Eine Re-Evaluation“

verfasst von / submitted by

Eva Bobst, B. A., M. A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktorin der Philosophie (Dr. Phil.)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 792 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student
record sheet:

Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Angela Kallhoff

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Egoismus in der Ethik

Eine Re-Evaluation

Eva Bobst

Für Elias

Inhalt

Vorwort.....	ix
Danksagung	xii
Siglen	xiii
I. Vom Gelingen des eigenen Lebens.....	1
1. Diskurstheoretische Einordnung	3
2. Der Egoismus im Kontext des richtigen Handelns	5
2.1 Richtiges Handeln	6
2.1.1 Richtiges Handeln als Praxis	9
2.1.2 Egoismus, Moral, Sinnhaftigkeit	13
2.1.3 Susan Wolfs Interpretation der Sinnhaftigkeit als ‘view from here’	16
2.1.4 Sinnhaftigkeit als praktische Kategorie	24
3. Methodisches Vorgehen	27
II. Egoismus.....	31
1. Der egoistische Mensch und das moderne Moralverständnis.....	32
2. Psychologischer Egoismus, Rationaler Egoismus, Ethischer Egoismus	36
2.1 Formaler vs. substanzieller Egoismus	38
2.2 Psychologischer Egoismus	41
2.2.1 Das Realisierbarkeitsprinzip	45
2.3 Normativer Egoismus.....	50
2.3.1 Ethischer Egoismus.....	53
2.3.2 Theorien des Wohlergehens: Ein Überblick	58
3. Problembereiche des Normativen Egoismus	61
3.1 Der Ethische Egoismus ist als ethische Theorie kontraintuitiv	63
3.2 Der Zusammenschluss von Egoismus und Moral erzeugt ein konzeptuelles Spannungsfeld	66

3.2.1	Die soziale Qualität als Bedingung.....	67
4.	Der egoistische Standpunkt ist kein moralischer Standpunkt.....	77
5.	Steckt der Egoismus in seiner Rolle als Kontrapunkt zum Moralischen fest? ..	80
6.	Schlussbemerkungen	81
III.	Der egoistische Standpunkt	83
1.	Die Akteur-Relativität im moraltheoretischen Kontext.....	84
1.1	Über die moraltheoretische Relevanz der Akteur-Relativität	85
1.2	Eine Typologie der Akteur-Relativität.....	87
1.2.1	Basieren relative Gründe auf relativen Werten?	96
1.2.2	Sind praktische Gründe des Typs ARIII nicht-moralische Gründe? ..	101
2.	Der egoistische Blickwinkel	103
3.	Schlussbemerkungen	108
IV.	Narrative Identität	111
1.	Die eigene Lebensgeschichte als Grundlage für Identität	113
2.	Das Narrativ: Ein literaturtheoretischer Exkurs.....	115
2.1	Fiktionales vs. faktuales Erzählen.....	118
2.2	Das Dargestellte: Zeit, Modus Stimme	119
2.3	Drei Merkmale des identitätsstiftenden Narrativs.....	124
3.	Praktische Identität, personale Identität und narrative Identität	126
3.1	Christine Korsgaards praktischer Identitätsbegriff	128
3.2	Personale Identität als Re-Identifikation	135
3.3	Narrative Identität: Drei Merkmale	143
3.3.1	Autorschaft und Narration	145
3.3.2	Ordnung: Kohärenz und Nachvollziehbarkeit	148
3.3.3	Authentizität.....	149
3.4	Das Kriterium der Verständlichkeit	152

3.5	Galon Strawsons Kritik an narrativen Identitätsansätzen	162
4.	Schlussbemerkungen	168
V.	Warum der egoistische Standpunkt gewichtig ist.....	171
1.	Was bisher geschah.....	172
2.	Im richtigen Verhältnis zu sich selbst stehen.....	176
2.1	Stellung beziehen: Harry Frankfurts Verständnis von Integrität	178
2.2	Lebenspläne und Projekte: Bernard Williams Integritätsbegriff.....	183
2.3	Identifikation als Partizipation	186
2.3.1	Die narrative Identität als normatives Ideal	188
2.3.2	Die Rolle der Verständlichkeit im Kontext der Selbstidentifikation..	191
3.	Der egoistische Standpunkt als Schwellenhüter	199
4.	Konklusion.....	202
	Literaturverzeichnis	205
	Anhang	215

„We have expelled Egoism from Ethics.“

Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 129

Vorwort

Ich habe mich im Verlauf meines Philosophiestudiums für den Bereich Ethik entschieden, weil ich mich oft in Situationen wiederfand, in denen ich mich wunderte, warum wir nicht besser aufeinander Rücksicht nehmen. Warum es so schwierig ist, sich moralisch richtig zu verhalten. Und damit zusammenhängend, was es bedeutet, moralisch richtig zu handeln und welche Argumente einem zur Verfügung stehen, um die eigenen moralischen Überzeugungen zu rechtfertigen.

Umso merkwürdiger mag es nun vielleicht erscheinen, dass ich mich in meiner Dissertation ausgerechnet mit dem Egoismus beschäftige. Denn ich bin keineswegs der Meinung, dass wir egoistischer sein sollten. Im Gegenteil. Es liegt ein langer Weg vor uns, bis wir auch nur in die Nähe einer rücksichtvollen und gerechten Gesellschaft kommen.

Trotzdem bin ich überzeugt, dass es manchmal nicht nur erlaubt, sondern auch wichtig ist, sich egoistisch entscheiden zu dürfen. Ganz egal, welche fremden Bedürfnisse dabei verletzt werden, oder wie ungerecht man dabei anderen gegenüber ist.

Insofern stand der Konflikt zwischen egoistischen und moralischen Angelegenheiten im Vordergrund, als ich vor vier Jahren mit der Recherche für dieses Buch begann. Ich wollte mich mit der Frage beschäftigen, wie ein Konflikt zwischen egoistischen und moralischen Handlungsgründen möglicherweise zugunsten von egoistischen Handlungsgründen aufgelöst werden könnte.

Naheliegenderweise begann meine Recherche beim Utilitarismus, bzw. bei der Utilitarismuskritik.¹ Eine Moraltheorie, die gänzlich neutral und unpersönlich definiert ist (d. h. persönliche Angelegenheiten spielen für die Frage, was moralisch erlaubt oder geboten ist, *nie* eine Rolle) eignet sich besonders gut als Vorlage für die Ausarbeitung des Konflikts zwischen Egoismus und Moral. Die Utilitarismuskritik richtet sich ja gerade gegen dessen kategorische Akteur-Neutralität: Dem Utilitarismus wird vorgeworfen, dass er

¹ Eine Übersicht über die aktuelle Debatte findet sich bspw. hier: Christian Seidel, Hrsg., *Consequentialism: New Directions, New Problems* (New York: Oxford University Press, 2019).

(moralisch) relevante, persönliche Angelegenheiten wie bspw. die Beziehung zum eigenen Kind oder individuelle Lebensziele nicht adäquat erfassen kann.² Da sich der Egoismus auch mit persönlichen Angelegenheiten beschäftigt, schien diese Herangehensweise an die Thematik vielversprechend: Der Konflikt zwischen Egoismus und Moral könnte vor diesem Hintergrund als Konflikt zwischen persönlichen Angelegenheiten und einer utilitaristisch konzipierten Moral ausgearbeitet werden.

Damit hätte ich mich allerdings in die lange Schlange der Utilitarismuskritikerinnen eingereiht, was mir insbesondere aus zwei Gründen missfiel. Erstens wollte ich mich nicht ausschließlich mit dem Utilitarismus beschäftigen. Der Konflikt zwischen Egoismus und Moral, der mir vorschwebte, beschränkt sich nicht auf utilitaristische Moraltheorien. Zweitens, und das ist der wichtigere Grund, beschäftigte sich der Diskurs über die Stellung persönlicher Angelegenheiten in der Ethik zwar mit persönlichen, aber nicht unbedingt auch mit egoistischen Angelegenheiten. Grund dafür ist, dass der Egoismus spezifischer ist als persönliche Angelegenheiten. Dadurch ist er kompromissloser, weil er sich auf den individuellen Nutzen beschränkt (was ihm wiederum die negative Qualität einbringt). So lautet zumindest die traditionelle Definition des Egoismus.

Persönliche Angelegenheiten hingegen scheinen sich (auch) mit wertvollen Dingen zu beschäftigen, die sich auf andere richten, wie es etwa persönliche Beziehungen sind. Gerade, *weil* wir sie als wertvoll oder bedeutungsvoll erachten, scheinen sie einen Platz in moralischen Abwägungen zu verdienen. Hier geht es nicht um persönliche Vorteile oder um den persönlichen Nutzen, sondern um die Möglichkeit, sein eigenes Leben bedeutungsvoll gestalten zu können, indem man persönliche Beziehungen eingehen und pflegen kann, oder indem man sich eigene Ziele setzt und Lebenspläne realisieren kann, ohne dass einem dabei die eigenen moralischen Überzeugungen dazwischenkommen.

Es muss hier fairerweise angemerkt sein, dass keine Moraltheorie alle egoistischen Handlungen als verwerflich kategorisiert. Es ist nicht immer falsch, auf andere explizit nicht Rücksicht zu nehmen. Aber egoistische Angelegenheiten sind in der Regel nicht Teil des

² Dass diese persönlichen Angelegenheiten moralisch relevant sind, ist These der Kritiker. Utilitaristinnen sehen dies, wie nicht anders zu erwarten war, anders; auch wenn es mittlerweile viele Utilitarismusansätze gibt, die diese Kritik ernst nehmen und auch versuchen, persönliche Angelegenheiten in eine utilitaristische Theorie zu integrieren. Ein Beispiel hierfür ist etwa Samuel Scheffler, *Human Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

zeitgenössischen, analytisch geprägten Diskurses über Ethik. Das bedeutet: Es wird nicht darüber diskutiert, inwiefern und zu welchem Ausmaß egoistische Angelegenheiten Teil moralischer Überlegungen sein sollen, oder inwiefern sie die Moral einschränken können. Im Gegenteil. Es war ziemlich schwierig, aktuelle Texte zum Egoismus zu finden, die diesen nicht auf eine instrumentelle Rationalitätstheorie reduzieren.

Uns fehlt in der Philosophie ein adäquates Konzept des Egoismus, um die Wichtigkeit des Egoismus kritisch diskutieren zu können. Eines, das über die etwas plakative und stets negativ gefärbte Selbstzentriertheit hinaus geht, die dem Egoismus in der Regel als inhärentes Merkmal anhaftet.

Das vorliegende Buch unternimmt den Versuch, dies zu ändern.

Siglen

Ich verwende in diesem Buch folgende gängige Siglen:

Aristoteles

EN Nikomachische Ethik (*Ethica Nicomachea*)

EE Eudemische Ethik (*Ethica Eudemica*)

Thomas von Aquin

STh Summe der Theologie (*Summa Theologiae*)

Immanuel Kant

GMS Grundlegung der Metaphysik der Sitten

KdU Kritik der Urteilskraft

Bei Kant beziehen sich die Referenzen auf die Seiten der Akademieausgabe (AA), bei Aristoteles beziehen sich die Referenzen auf die Bekker-Zahlen.

I. Vom Gelingen des eigenen Lebens

Sich mit Egoismus zu beschäftigen, so wie ich es hier tue, ist im aktuellen akademischen Diskurs über die Stellung persönlicher Angelegenheiten in der Ethik eher selten. Denn auch wenn sich die Legitimität persönlicher Angelegenheiten in der Ethik in den letzten Jahren verändert hat, so bleibt der Egoismus als Extremposition des Persönlichen in eben diesem Diskurs eine Leerstelle. Nur selten ist er Gegenstand ethischer Untersuchungen und wenn wir ihm dennoch begegnen, so dient er oftmals als Vorlage dafür, wie etwas aus ethischer Sicht *nicht* sein sollte. Sobald sich ethische Überlegungen eines Egoismus schuldig machen, scheint sich ihr Anspruch auf Plausibilität zu verwirken.¹

Der Vorwurf, der zuweilen mit dem Egoismus einhergeht, kann sich sowohl gegen die Normen einer Theorie, aber auch gegen Personen oder einzelne Handlungsgründe richten. Im Kern des Vorwurfs steht die Annahme, dass der Egoismus aus ethischer Sicht ein Defizit aufweist, das man vielleicht am ehesten als Mangel an Weitblick und Rücksicht umschreiben kann. Der Egoismus richtet sich ausschließlich auf die Akteurin, weswegen er die Interessen oder das Wohlergehen Dritter nicht berücksichtigen kann.

Ich werde im zweiten Kapitel ausführlich auf unterschiedliche Auslegungen des Egoismusbegriffs bzw. auf den Egoismusvorwurf zu sprechen kommen. Fürs Erste reicht hier eine Arbeitsdefinition, die sich vom alltäglichen Gebrauch ableitet. Der Duden etwa definiert Egoismus wie folgt:

[Haltung, die gekennzeichnet ist durch das] Streben nach Erlangung von Vorteilen für die eigene Person, nach Erfüllung der die eigene Person betreffenden Wünsche ohne Rücksicht auf die Ansprüche anderer[.]²

¹ Siehe bspw. Bernard Williams, „Persons, Character, and Morality“, in *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 13; Cheshire Calhoun, „Standing for Something“, *Journal of Philosophy* 92, Nr. 5 (1995): 255; Thomas Hurka, *Virtue, Vice and Value* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 219–55; R. Jay Wallace, „The Rightness of Acts and the Goodness of Lives“, in *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, hg. von R. Jay Wallace et al. (Oxford: Clarendon Press, 2004), 386f; Julia Annas, „Virtue Ethics and the Charge of Egoism“, in *Morality and Self-Interest*, hg. von Paul Bloomfield (Oxford University Press, 2008), 205–21; Tom Angier, „Aristotle and the Charge of Egoism“, *Journal of Value Inquiry* 52, Nr. 4 (2018): 457–75.

² <https://www.duden.de/rechtschreibung/Egoismus>. Besucht am 05.05.2022. Wie sich zeigen wird, gibt es verschiedene Abstufungen der Selbstgerichtetheit. Eigeninteressierte oder persönliche Handlungen (oder

Der Egoismusvorwurf leitet sich von diesem Verständnis des Egoismus ab, indem er dem Egoismus im Kontrast zum Moralischen eine Selbstzentriertheit und Eigennützigkeit vorwirft, die wir aus ethischer Sicht für nicht vertretbar halten. Kurt Baier, einer der wenigen Autoren, der sich die Mühe macht, diese negative Qualität des Egoismus auszuformulieren, schreibt über den Egoismus:

[T]o call you an egoist is to ascribe to you a moral flaw, namely, a determination to promote your own good or interest even beyond the morally permissible. You behave egoistically if you fail to restrain the pursuit of your own good in situations when it conflicts with mine, and it is morally required or desirable that I observe that restraint.³

Auch wenn diese Gegenüberstellung von Egoismus und Moral auf den ersten Blick wenig kontrovers erscheinen mag (schließlich verwenden wir den Egoismus auch alltagssprachlich in dieser negativen und vorwurfsvollen Bedeutung), so stellt sich meines Erachtens dennoch die Frage, wie es kommt, dass wir heute in der akademischen Ethik zwar über die Rolle persönlicher Beziehungen, Projekte, *commitments*⁴ etc. nachdenken, den Egoismus aber möglichst vermeiden. Sprechen wir den Egoismus dennoch an, so lediglich im Rahmen eines Vorwurfs oder eines Zustandes, den es (bspw. mittels der Moral) zu überwinden gilt. Zugespitzter als R. Jay Wallace kann man die Leerstelle, die der Egoismus im aktuellen Diskurs innehat, wohl kaum begründen, wenn er schreibt: „[N]arrow self-interest does not constitute an interesting normative domain[.]“⁵ Folgt man also Wallace, so ist der Egoismus schlicht nicht spannend genug, um ihn in unsere moraltheoretischen Überlegungen miteinzubeziehen.

Verdient es der Egoismus tatsächlich nicht, Gegenstand moraltheoretischer Untersuchungen zu sein?

Handlungsgründe) müssen nicht unbedingt auch im eben genannten Sinne egoistische Handlungen sein. Egoistisch sind Handlungen und Handlungsgründe in der Regel erst dann, wenn sie sich ausschließlich auf das Wohl oder die Interessen der Akteurin richten. Persönliche Gründe können sich auch auf das Wohl oder die Interessen anderer richten (ich kann mich bspw. mehr um das Wohl meiner Freunde sorgen als um jenes von Fremden). Worin diese Unterscheidung zwischen formalem und substanziellem Egoismus genau besteht, wird im zweiten Kapitel ausführlich Thema sein.

³ Kurt Baier, „Egoism“, in *A Companion to Ethics*, hg. von Peter Singer (Oxford: Wiley-Blackwell, 1993), 197.

⁴ Es gibt meines Erachtens leider keine passende Übersetzung für diesen Begriff. Er kann vielleicht am ehesten als eine Art Zugeständnis oder auch Verpflichtung verstanden werden.

⁵ Wallace, „The Rightness of Acts and the Goodness of Lives“, 386.

Erst, wenn man sich ausführlich sowohl mit Egoismusansätzen als auch mit aktuellen Moralthorien beschäftigt, fällt auf, dass sich diese beiden Diskurse gegenseitig ergänzen und auch bedingen. Wie sich im zweiten Kapitel zeigen wird, ist die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral eine Folge des modernen Moralverständnisses und damit ist sie ein konzeptuelles Konstrukt, das zu hinterfragen und kritisch zu diskutieren sich lohnt. Ich werde in diesem Buch dafür argumentieren, dass egoistische Angelegenheiten nicht per se eine negative Qualität aufweisen müssen. Vielmehr können sie, so die hier verteidigte These, als essenzieller Bestandteil unserer Selbstwahrnehmung verstanden werden, und damit spielen sie eine wichtige Rolle für die eigene Lebensgestaltung und -führung. Damit ist es meines Erachtens auch verfehlt, den Egoismus unhinterfragt als Prüfstein für die Plausibilität von Thesen und Argumenten in der Ethik heranzuziehen. Aus der Tatsache, dass etwas egoistisch ist, folgt nicht notwendigerweise, dass es auch verwerflich ist.

Das vorliegende Buch beschäftigt sich mit der kritischen Aufarbeitung dieser Gegenüberstellung. Im Zuge dieser Aufarbeitung wird es insbesondere auch um die Frage gehen, was unter ‚Egoismus‘ verstanden werden kann. Ich werde dafür argumentieren, dass es nebst den klassischen Egoismus-Interpretationen eine alternative Herangehensweise an die Thematik gibt, die die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral in ein neues Licht rückt und der es, so meine Überzeugung, gelingt, ein adäquateres Bild des Zusammenspiels zwischen Egoismus und Moral zu zeichnen, als dies bisher geschehen ist.

1. Diskurstheoretische Einordnung

Das vorliegende Buch beschäftigt sich zwar mit dem Egoismus, allerdings in einem anderen Rahmen, als dies vielleicht auf den ersten Blick erwartet werden könnte: Ich werde mich nicht mit historischen Egoismusansätzen auseinandersetzen, wie sie insbesondere von den britischen Moralisten vertreten wurden.⁶ Stattdessen nähere ich mich dem Egoismus aus dem Blickwinkel der aktuellen, analytisch geprägten Moralphilosophie. Dies

⁶ Für eine Übersicht über die historische Egoismusdebatte siehe bspw. Robert Shaver, *Rational Egoism: A Selective and Critical History* (New York: Cambridge University Press, 1999); Stephen Darwall, „Egoism and Morality“, in *The Oxford Handbook of Philosophy In Early Modern Europe*, hg. von Desmond M. Clarke und Catherine Wilson (Oxford: Clarendon Press, 2011), 381–402.

aus dem Grund, dass es in der Abhandlung auch (wenn auch nicht nur) um ein methodologisches Anliegen geht. Nämlich geht es um die Funktion, die dem Egoismus im aktuellen moraltheoretischen Diskurs zugeschrieben wird.⁷ Wie bereits erwähnt ergibt sich diese Rolle durch die moderne Moralauffassung, die wiederum den Egoismusbegriff, um den es hier geht, mitdefiniert.⁸ Insofern stehen die beiden Begriffe in einem konzeptuellen Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Wie sich dieses Verhältnis ausgestaltet, wird Thema des zweiten Kapitels sein.

Es soll aber nicht nur um eine Rekonstruktion dieser methodologischen Rolle, resp. um die kritische Diskussion dieses Abhängigkeitsverhältnisses gehen. Ich möchte auch einen Vorschlag stark machen, wie der Egoismus (oder, wie ich ihn in diesem Buch auch nennen werde, der egoistische Standpunkt) verstanden werden kann, damit diese konzeptuelle Kluft zwischen Egoismus und Moral etwas weniger tief ausfällt. Deshalb muss die Rolle des Antagonisten, die dem Egoismus momentan im aktuellen Diskurs zugeschrieben wird, kritisch beleuchtet und überdacht werden. Dieses Unterfangen wird Thema der letzten drei Kapitel sein.

Vor diesem Hintergrund wagt dieses Buch also nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit dem Egoismus als normative Theorie im Kontext des richtigen Handelns,⁹ die Abhandlung kann auch als Verteidigung des Egoismus als zentraler Bestandteil des richtigen Handelns gelesen werden. Es wird untersucht, warum dem Egoismus eine negative Qualität anhaftet und damit zusammenhängend, wie sich diese negative Qualität möglicherweise überwinden lässt.

Es könnte hier argumentiert werden, dass die kritische Diskussion der Gegenüberstellung von Egoismus und Moral nur gelingen kann, wenn *beide* Konzepte definiert sind. Dass man sich also für eine bestimmte Auffassung der Moral entscheiden muss. Das ist auf den ersten Blick sicherlich richtig. Es scheint naheliegend, dass es für die Bestimmung der Gegenüberstellung (und damit auch des Abhängigkeitsverhältnisses) einen relevanten

⁷ Mit 'moraltheoretischem Diskurs' meine ich v. a. den analytisch geprägten Diskurs über die verschiedenen Moralkonzeptionen, wie er insbesondere in der analytischen Ethik geführt wird.

⁸ Beide Begriffe sind nicht empirisch informiert – d. h. weder der egoistische noch der moralische Zustand ist ein deskriptiver Zustand. Insofern handelt es sich hier um einen theoretischen Egoismusbegriff, der sich entweder als motivationale Disposition des Menschen konzipiert oder der sich als normative Theorie des richtigen resp. rationalen Handelns definiert.

⁹ Was ich unter richtigem Handeln verstehe wird in den nächsten Abschnitten Thema sein.

Unterschied macht, welche Moralkonzeption herangezogen wird. Für meine Diskussion trifft dies allerdings nicht zu. Wie ich im ersten Kapitel zeigen werde, lässt sich ein Merkmal festmachen, das alle Moralkonzeptionen teilen und das wiederum dem Egoismus (unabhängig von dessen Auslegung) immer fehlt. Jede Moralkonzeption weist eine soziale Dimension auf, d. h. jede Moralkonzeption richtet sich zumindest in ihrer praktischen Umsetzung (wenn auch nicht unbedingt in ihrer theoretischen Zielsetzung)¹⁰ auf den richtigen Umgang mit anderen, Menschen oder Lebewesen. Sich moralisch richtig verhalten zu wollen ist etwas inhärent Soziales und Inklusives. Egoistisch zu handeln ist es hingegen explizit nicht. Bei der egoistischen Perspektive geht es gerade darum, den Blick nicht auf andere, sondern ausschließlich auf sich selbst zu richten. Es ist dieses Merkmal, das eine Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral ermöglicht, ohne dass eine bestimmte Moralkonzeption vorausgesetzt werden muss.¹¹

2. Der Egoismus im Kontext des richtigen Handelns

Wird der Egoismus als Gegenpol des richtigen Handelns verstanden, wie dies aktuell in der Regel der Fall ist, dann bedeutet das, ihm zwar eine motivationale Relevanz einzuräumen (d. h. zuzugestehen, dass wir zumindest manchmal egoistisch motiviert sind), ihn aber aus Sicht des richtigen Handelns zu verwerfen.¹² Ein Beispiel kann hier helfen:

Lisa in der Karibik

Lisa fliegt zwei Wochen in die Karibik, obwohl sie überzeugt ist, dass sie ethisch betrachtet, nicht fliegen sollte. Sie ist überzeugt, dass sich dies negativ auf den Klimawandel auswirkt. Wer fliegt, so ihre Überzeugung, beteiligt sich daran, prekäre Lebensverhältnisse für andere zu schaffen oder diese sogar noch zu verschlimmern. Trotz dieser ethischen Überzeugungen, die Lisa

¹⁰ Nicht jede Moraltheorie basiert in ihrer theoretischen Zielsetzung auf einem sozialen Prinzip (wie dies z. B. bei Tugendethiken der Fall ist, indem sich das tugendhafte Verhalten unter anderem durch die soziale Rolle bestimmt, die man in einer Gesellschaft innehat), d. h. Moraltheorien können auch auf einem theoretischen Fundament aufbauen, das sich unabhängig von einer sozialen Struktur ausformulieren und begründen lässt.

¹¹ Für eine ausführliche Diskussion dieses Merkmals siehe Kapitel II zum Egoismus.

¹² Ich werde im zweiten Kapitel ausführlich auf diese These eingehen. Aber siehe hierzu bspw. Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 10.

verinnerlicht hat und die sie auch für gerechtfertigt hält, fliegt sie in die Karibik. Weil sie Lust auf Tauchen, Strand und Sonne hat.¹³

In der Regel ist es das Ziel der Moral, ebendiese egoistische Motivation zu überwinden. Folgte Lisa ihren ethischen Überzeugungen, so würde sie nicht in die Karibik fliegen, sondern bspw. mit dem Zug zu einem Bergsee in der Nähe fahren und im Neoprenanzug tauchen gehen. Weil der Egoismus (Tauchen in der Karibik) dem Moralischen (Urlaub an einem Bergsee) direkt gegenübersteht, lässt er sich nur schwer rechtfertigen. So gesehen hat der Egoismus bereits verloren, bevor wir überhaupt damit angefangen haben, ihn ausgiebig zu betrachten und kritisch zu diskutieren

Sofern wir aber den Egoismus als Teil der praktischen Entscheidungsfindung ernst nehmen wollen (und das bedeutet, ihm nicht nur eine motivationale Relevanz beizumessen), dann ist es meiner Ansicht nach unabdingbar, ihn aus dieser Rollenverteilung herauszulösen. Was würde geschehen, wenn wir den Egoismus *prima facie* als wichtigen und berechtigten Bestandteil der praktischen Entscheidungsfindung begreifen würden? Was wäre, wenn es nicht nur nicht falsch, sondern zuweilen sogar richtig wäre, sich in manchen Situationen egoistisch zu entscheiden?

Diese Frage ist insbesondere deswegen spannend, weil es um *richtiges* Handeln geht und damit geht es weder um ausschließlich rationales Handeln (auch wenn rationales Handeln als Voraussetzung für richtiges Handeln verstanden werden kann), noch geht es um die (vorwiegend deskriptive) Frage, wie wir tatsächlich motiviert sind, wenn wir handeln. Für meine kritische Auseinandersetzung mit dem Egoismus ist es also notwendig, zuerst zu definieren, was ich unter richtigem Handeln verstehe.

2.1 Richtiges Handeln

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, was unter ‚richtigem Handeln‘ verstanden werden kann. Richtiges Handeln kann sich auf moralisches Handeln beschränken, oder es kann

¹³ Es könnte hier eingewendet werden, dass sich dieses Beispiel nicht in jedem Setting als Beispiel für eine Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral eignen. Meiner Meinung nach fängt es unsere Intuitionen zu dieser Gegenüberstellung dennoch hinreichend treffend ein. Die konzeptuelle Ausarbeitung der Gegenüberstellung wird Thema des zweiten Kapitels sein.

weiter gefasst werden. Wie sich im ersten Kapitel zeigen wird, ist es für die kritische Auseinandersetzung mit dem Egoismus attraktiv, das richtige Handeln nicht auf das moralische Handeln zu beschränken. Die egoistische Entscheidung als moralische Entscheidung zu definieren, ist nicht nur kontraintuitiv. Eine solche Definition würde auch unsere Vorstellung davon, was als moralisch gelten kann, strapazieren. Insofern gehe ich mit der im gängigen Diskurs vorherrschenden Meinung einig, dass egoistische Entscheidungen nicht im Bereich des Moralischen zu verorten sind. Ich argumentiere also explizit nicht für eine egoistische Moralvorstellung.

Es gibt aber auch noch andere Gründe, das richtige Handeln nicht auf das moralische Handeln zu beschränken. Ich bin der Meinung, dass es beim richtigen Handeln primär um die Frage geht, wie es uns gelingen kann, gute Entscheidungen zu treffen. ‚Gut‘ in dem Sinne, als dass wir uns nach kritischer Reflexion mit unseren eigenen Handlungen, mit unserem Leben in einem positiven Sinne identifizieren können. Wenn uns das gelingt, dann wollen wir jene Personen sein, die wir sind, und wir wollen jenes Leben führen, das wir führen. In diesem Sinne führen wir ein *gelingendes* Leben.¹⁴

Handelt es sich hierbei um eine moralische Angelegenheit? Ja, und gleichzeitig auch, nein, nicht unbedingt.

Ja, weil das Gelingen des eigenen Lebens eng damit verknüpft ist, wie gut es uns gelingt, nach den moralischen Werten und Prinzipien, die wir verinnerlicht haben und die wir als richtig (und gerechtfertigt) erachten, zu leben. Nein, weil sich das Gelingen des eigenen Lebens nicht auf diese moralische Dimension beschränkt. Nicht alles, was wir als relevant erachten, um ein gelungenes Leben führen zu können, fällt in die Kategorie der Moral. Damit ist das gelungene Leben umfangreicher als das moralische Leben. Anders ausgedrückt: Die Moral ist Teil des gelingenden Lebens, aber das gelungene Leben lässt sich

¹⁴ Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben und dem eigenen Handeln ist keine Notwendigkeit. Es gibt Menschen, die sich nicht sehr für diese Fragen interessieren (und dennoch ein erfülltes Leben führen) und es gibt Umstände, die die Auseinandersetzung mit dieser Frage verunmöglichen oder zumindest erheblich erschweren. Ich setze für meine Argumentation in diesem Buch als gegeben voraus, dass es in der Regel, unter idealen Bedingungen, möglich ist, sich kritisch mit dem eigenen Leben auseinanderzusetzen *und* dass viele von uns dies auch regelmässig tun (wollen).

nicht auf das Moralische reduzieren. Insofern grenze ich mich in diesem Buch von folgenden drei Ansätzen (die sich mit dem richtigen Handeln beschäftigen) ab:

- i.) Moralvorstellungen, die das gute Leben (oder die gute Lebensführung) als oberstes, moralisches Ziel verstehen, und die damit das (eigene) gute Leben als holistische, moralische Einheit definieren (das gelingende Leben wäre hier gleichbedeutend mit dem moralischen Leben). (Antike) Tugendethiken haben in der Regel ein solches Verständnis der Moral.¹⁵
- ii.) Moralvorstellungen, die den Fokus auf das richtige Handeln legen, und die der moralisch richtigen Handlung eine kategorische Vorrangstellung einräumen (d. h. in einem praktischen Abwägungsprozess sind moralische Gründe immer gewichtiger als andere, praktische Gründe). Herkömmlicherweise fallen moderne Moralvorstellungen wie der Utilitarismus, aber auch deontologische Ansätze wie Kants Ethik, in diese Kategorie.¹⁶
- iii.) Ansätze, die das individuelle Glück (etwas neutraler ausgedrückt, das eigene Wohlergehen) als oberstes Ziel erachten. In diese Kategorie fällt insbesondere der Ethische Egoismus (aber zuweilen auch der Rationale Egoismus, obwohl dieser meiner Meinung nach keine Theorie des richtigen Handelns ist, sondern lediglich eine Aussage darüber macht, was als rational gilt, nicht aber, was richtig ist, so wie ich hier ‚richtig‘ verstehe).

Sicherlich bleibt diese Unterscheidung grobkörnig. Sie stellt ein komplexes Untersuchungsfeld stark vereinfacht dar und somit bleiben viele wichtige Details auf der Strecke. Zum Beispiel ist es nicht offensichtlich (um hier nur ein Aspekt von vielen aufzugreifen), wie sich iii) von i) unterscheiden. Insbesondere antike Tugendethiken beschäftigen sich primär mit dem individuellen Wohlergehen als oberstes Strebenziel (man denke hier an die Aristotelische Tugendethik). Handelt es sich bei i) und iii) folglich nicht eigentlich um dieselbe Kategorie? Nein, meiner Ansicht nach tut es das nicht. Die Begründung muss

¹⁵ Vgl. Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 223f.

¹⁶ Diese Position kann unterschiedlich begründet werden. Zum Beispiel kann es für irrational gehalten werden, moralischen Gründen nicht den Vorzug zu geben. Oder es kann dafür argumentiert werden, dass die moralische Qualität allen anderen praktischen Überlegungen vorausgeht, weswegen eine Missachtung moralischer Gründe im grossen Stil unmöglich ist, ohne gleichzeitig seine eigene Identität als Mensch zu verlieren. Zu Letzterem siehe bspw. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Abschn. 3.4.7.

ich hier aber noch etwas aufschieben – sie wird Gegensand des zweiten Kapitels sein. Hier soll es zuerst um etwas anderes gehen, nämlich um die Frage, was ich unter richtigem Handeln verstehe – denn das richtige Handeln dient als übergeordnete Fokusssetzung meiner Überlegungen in diesem Buch.

2.1.1 Richtiges Handeln als Praxis

Die Abgrenzung von den eben genannten Positionen ist primär auf praktischer Ebene zu verorten. D. h. Es geht um die Perspektive, die man einnimmt, wenn man praktische Überlegungen anstellt und weniger um die Frage, welche Theorie des richtigen Handelns die plausibelste von allen ist (oder wie eine Theorie des richtigen Handelns konzipiert werden muss, damit sie überhaupt plausibel sein kann). Tatsächlich werde ich mich explizit nicht mit dieser Frage auseinandersetzen.¹⁷

Diese Trennung mag auf den ersten Blick künstlich erscheinen. Jede Theorie des richtigen Handelns sollte, so könnte man hier argumentieren, eine praktische Reichweite beinhalten; schließlich geht ja um richtiges *Handeln*.¹⁸ Das ist sicherlich richtig. Aber praktische Überlegungen lassen sich auch losgelöst von Theorien des richtigen Handelns betrachten. Damit meine ich nicht, dass es in meinem Buch vorwiegend um handlungstheoretische Angelegenheiten geht, oder dass ich mich primär mit Ansätzen der praktischen Rationalität auseinandersetzen werde. Ich meine hier etwas viel Grundlegenderes und in gewisser Weise auch Naiveres: Es geht um einen praktischen Fokus, einen Blickwinkel, den man einnehmen kann, wenn man praktische, d. h. auf Handlungen gerichtete Überlegungen anstellt.¹⁹

¹⁷ Das trifft nicht auf Kapitel II zu.

¹⁸ Mark Timmons bringt die unterschiedlichen Untersuchungsebenen, die theoretische und die praktische, von Theorien des richtigen Handelns meiner Meinung nach besonders treffend auf den Punkt. Vgl. Mark Timmons, *Moral Theory: An Introduction* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2012), Kap. 1.

¹⁹ Es ist im Diskurs über die praktische Rationalität üblich, zwischen praktischen und theoretischen Überlegungen zu unterscheiden. Insofern, als dass praktische Überlegungen immer eine Verbindung zu Handlungen aufweisen (ich verwende hier den Begriff ‚Handlung‘ in seiner breitmöglichsten Bedeutung – Handlungsunterlassungen sind somit ebenfalls Handlungen), wohingegen theoretische Überlegungen in keinem direkten Zusammenhang zu Handlungen stehen müssen. Man kann sich mit seinen eigenen Überzeugungen beschäftigen, ohne dabei ans Handeln zu denken. Inwiefern praktische Überlegungen tatsächlich in einem kausalen Zusammenhang mit Handlungen stehen müssen, oder ob es nicht eher um das Bilden von Handlungsabsichten geht, lasse ich hier offen. Für die zweite Variante siehe Michael E. Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 1987). Ebenso werde ich hier nicht genauer auf das Verhältnis dieser beiden Ebenen (die theoretische und die praktische) eingehen – dass sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, setze ich als gegeben voraus.

Angelehnt an Thomas Nagel kann hier auch von einem Standpunkt die Rede sein. Nimmt man einen praktischen (laut Nagel: persönlichen) Standpunkt ein, macht man sich Gedanken zu seiner eigenen Stellung und seinem Wirken in der Welt.²⁰ Macht sich eine Akteurin Gedanken zu ihrem eigenen (bewussten) Handeln, so situiert sie sich nicht nur als handlungsfähige Person in der Welt. D. h. sie identifiziert sich mit einer bestimmten Person in einer Situation und bestimmt so ihren Standort in der Welt. Sie nimmt zusätzlich auch einen bestimmten Blickwinkel ein, anhand dessen sie ihre Möglichkeiten sorgfältig gegeneinander abwägt und beurteilt.²¹ So verstanden weist der praktische Standpunkt also insbesondere zwei Merkmale auf: Er besitzt eine spezifische Gerichtetheit oder Zielsetzung, und er ist stets erstpersonal, d. h. die Akteurin stellt sich die Frage, was *sie* tun soll.²²

Ich verwende den Begriff der praktischen Abwägung vorwiegend in seiner prozeduralen Bedeutung. Ich meine damit den Prozess, der einer Abwägung innewohnt: Das generelle Erkennen und Beurteilen der Situation, in der man sich gerade befindet und damit zusammenhängend das Vergegenwärtigen und Bewerten von Handlungsgründen, die für oder gegen mögliche Handlungen sprechen. Retrospektiv betrachtet ist die praktische Abwägung also der Prozess, der einer Handlungsentscheidung vorausgeht. Ich gehe hier zudem davon aus, dass man bei praktischen Überlegungen mit sich selbst in einen Diskurs treten kann, dass die praktische Deliberation also eine ausschließlich individuelle Angelegenheit sein kann.

Ruth Chang und Kurt Sylvan umschreiben diesen praktischen Abwägungsprozess wie folgt:

²⁰ Nagel unterscheidet zwischen einem persönlichen und einem unpersönlichen Standpunkt. Der persönliche Standpunkt ist jener Standpunkt, in welchem sich jemand mit einer Person in der Welt identifiziert – meistens ist diese Identifikation mit einem erstpersonalen Personalpronomen gekennzeichnet (das ist allerdings nicht notwendig). Der unpersönliche Standpunkt hingegen weist kein solches Identifikationsverhältnis auf. In diesem Sinne handelt es sich bei Letzterem also um den von Nagel geprägten „Blick von nirgendwo“. Siehe Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 100f. In seinem früheren Werk, *The Possibility of Altruism*, korreliert diese Unterscheidung mit subjektiven und objektiven Gründen. Der persönliche Standpunkt generiert subjektive, der unpersönliche objektive Gründe. Erst in seinem späteren Werk, *The View from Nowhere*, übernimmt er Derek Parfits Bezeichnung der Akteur-Relativität, auf die ich im dritten Kapitel ausführlich eingehen werde.

²¹ Vgl. Nagel, *The Possibility of Altruism*, 76, 99–101.

²² Diese Erstpersonalität ist jedoch nicht mit Akteur-Relativität zu verwechseln. Auf diesen Unterschied werde ich im dritten Kapitel zu sprechen kommen.

The reason for which you acted is, to a first approximation, the consideration you would cite in a cool moment when asked why you did something. It explains, by your lights, why you did what you did, along with what you would consider a justification for your action.²³

Der praktische Standpunkt, wie ich ihn hier verwende, ist somit der einer Abwägung zugrundeliegende Fokus, resp. der Blickwinkel, den wir einnehmen, wenn wir uns Gedanken darüber machen, was in einer bestimmten Situation zu tun ist.²⁴

Nachdem ich nun erklärt habe, was ich unter einer praktischen Perspektive resp. unter einem praktischen Standpunkt verstehe, ist es an der Zeit, die, wie ich es weiter oben genannt habe, Ziel- bzw. Fokussetzung dieser Perspektive genauer zu definieren. Dieser Definition liegt die Annahme zugrunde, dass wir in praktischen Abwägungsprozessen idealerweise etwas Bestimmtes erreichen wollen. Wir stellen eine (praktisch relevante) Frage, bevor wir uns mit der Suche nach Antworten beschäftigen. So überlegen wir uns zum Beispiel, was wir essen möchten, welche Hose wir zum Konzert unserer Freunde tragen möchten, mit wem wir im Sommer auf Urlaub fahren, welche Bücher wir lesen wollen, etc. Wir überlegen uns aber auch, was es bedeutet, sich moralisch richtig zu verhalten, oder was es braucht, um ein erfülltes Leben führen zu können.

Man kann hier grob zwischen zwei Kategorien von Handlungszielen unterscheiden, zwischen instrumentellen und solchen, die wir als an sich erstrebenswert erachten. Instrumentell ist ein Ziel, wenn es sich in einem relevanten kausalen Zusammenhang zur Erfüllung eines anderen, übergeordneten Ziels befindet. Ziele, die sich am Ende einer solchen kausalen Kette befinden, sind Ziele, die wir um ihrer selbst willen anstreben: Ich tue X, weil es mir dabei hilft, Y zu erreichen und ich will Y erreichen, weil ich damit Z erreiche. Z will ich erreichen, weil ich Z an sich als erstrebenswert erachte. X und Y sind

²³ Ruth Chang und Kurt Sylvan, „An Introduction to the Philosophy of Practical Reason“, in *The Routledge Handbook of Practical Reason*, hg. von Ruth Chang und Kurt Sylvan (New York: Routledge, 2021), 2.

²⁴ Es könnte hier eingewendet werden, dass kein neutrales Verständnis der praktischen Deliberation möglich ist. D. h., dass sie insofern unterbestimmt und damit auch unpräzise bleibt, weil es einen relevanten Unterschied macht, was unter Handlungsgründen verstanden wird, welche mentalen Zustände motivierende Zustände sein können, was praktische Gründe zu normativen Gründen macht etc. Dieser Einwand ist berechtigt, wenn die konzeptuelle Frage im Zentrum steht, wie wir praktisch abwägen, und damit im weitesten Sinne auch, wie wir handeln – wenn wir uns also mit handlungstheoretischen Fragen auseinandersetzen. Für die Ausarbeitung des egoistischen Standpunktes kann jedoch meiner Meinung nach die praktische Deliberation unterbestimmt bleiben. Für eine konzise Übersicht über den aktuellen Diskurs siehe Chang und Sylvan, „An Introduction to the Philosophy of Practical Reason“.

hier instrumentelle Ziele, Z hingegen nicht. Nennen wir hier der Einfachheit halber jener Ziele, die wir um ihrer selbst willen anstreben, übergeordnete Ziele.

Dieses Modell ist natürlich stark vereinfacht.²⁵ Aber es kann dabei helfen, die Fokussierung der praktischen Perspektive, um die es hier geht, genauer zu bestimmen. Folgt man dem Modell, so orientieren sich praktische Abwägungen im Wesentlichen an diesen übergeordneten Zielen, selbst dann, wenn wir uns nicht immer aktiv oder bewusst mit dem Erreichen dieser übergeordneten Ziele beschäftigen. Somit müssen uns diese übergeordneten Ziele nicht bei jedem Abwägungsprozess bewusst sein – sie können auch lediglich im Hintergrund mitschwingen.

Würde sich das richtige Handeln auf die Moral beschränken, so würden sich analog dazu die übergeordneten Ziele auf moralische Ziele beschränken. Beschränkt sich allerdings das richtige Handeln nicht auf die Moral, so muss es auch übergeordnete Ziele geben, die nicht in den Bereich der Moral fallen. Eine Möglichkeit, diese übergeordneten Ziele inhaltlich betrachtet breiter zu fassen ist es, das gute Leben als Rahmenbedingung zu bestimmen. In diesem Fall ordnen sich praktische (und auch theoretische) Überlegungen der Frage unter, was ein gutes Leben ausmacht. Oder, wie es Sebastian Muders und Markus Rüter nennen, welche Wertdimensionen entscheidend dafür sind, um das (eigene) Leben als gutes Leben bezeichnen zu können.²⁶ Das richtige Handeln im Rahmen des guten Lebens zu betrachten bedeutet, ihm im Sinne des guten Lebens eine evaluative Qualität zuzuschreiben.

Diese evaluative Qualität setzt einen wichtigen Grundstein für meine Überlegungen in diesem Buch: Wenn sich praktische Angelegenheiten an übergeordneten Zielen orientieren, die gleichzeitig einer Wertdimension des guten Lebens zugehörig sind, dann ist es möglich, durch das Verfehlen dieser Ziele ein Leben zu führen, das man nicht führen

²⁵ In Wirklichkeit sind solche Modelle um vieles komplexer. Wodurch wir tatsächlich motiviert sind, etwas zu tun (hier kann man auch eine normative Frage stellen: Wodurch wir motiviert sein sollten, etwas zu tun) und inwiefern das eigene Handeln als gerechtfertigt gelten kann und nicht zuletzt, inwiefern es überhaupt solche fundamentalen Ziele gibt, das sind alles wichtige Fragen, die Gegenstand eigener Debatten sind, auf die ich hier aber nicht weiter eingehen werde.

²⁶ Vgl. Markus Rüter und Sebastian Muders, „Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie. Eine Topographie des Problemfeldes“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68, Nr. 1 (2014): 97. Siehe auch Fred Feldman, *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature Varieties and Plausibility of Hedonism* (New York: Oxford University Press, 2004), 9.

möchte, weil man es nicht als hinreichend lebenswert oder erfüllt empfindet. Man hat also in gewisser Weise etwas Zentrales zu verlieren, wenn man praktisch abwägt.

2.1.2 *Egoismus, Moral, Sinnhaftigkeit*

Traditionellerweise werden dem guten Leben zwei Wertdimensionen zugeordnet: Das Wohlergehen des Individuums und die Moral. Analog dem eben dargelegten Modell bedeutet das, dass es zwei übergeordnete Handlungsziele gibt: Entweder, man versucht, sich moralisch zu verhalten oder aber man handelt mit dem Ziel, das eigene Wohlbefinden zu befördern:

Die Frage danach, wie wir leben sollen, hat sich in der Philosophie (...) durchgehalten, wenngleich sie manchmal mehr oder weniger ins Zentrum gestellt wurde. (...) Die theoretischen Absichten, die sich mit ihr verbinden, sind dabei ganz unterschiedlich. Und nicht immer wird die Frage nach dem guten Leben als zentraler Kulminationspunkt explizit genannt. Dennoch lässt sich zumindest eine Gemeinsamkeit ausmachen, die die meisten dieser Ansätze teilen: Sie gehen davon aus, dass sich die normative Welt des guten Lebens in zwei Wertdimensionen aufspalten lässt. Auf der einen Seite haben wir das Wohlergehen des Individuums, welches etwa über Begriffe „Glück“, „Wunscherfüllung“ oder „Selbstvervollkommenung“ näher charakterisiert wird. Auf der anderen Seite haben wir die Moral, welche die Dimension des Wohlergehens einschränkt, indem sie angibt, welches Verhalten wir anderen – Menschen, Tieren, Pflanzen, der unbelebten Natur, usw. – eigentlich schulden.²⁷

Diese Passage bringt die beiden herkömmlichen Wertdimensionen des guten Lebens nicht nur besonders schön auf den Punkt, sie verweist gleichzeitig auch auf die Schieflage, in welcher sich die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral meiner Meinung nach befindet. Der Moral wird *prima facie* (aus normativer Sicht) die stärkere Position zugeschrieben, indem ihr die Aufgabe zukommt, den Egoismus einzuschränken oder zu überwinden.

Seit einer Weile gibt es allerdings (insbesondere in der angelsächsisch geprägten, analytischen Philosophie) Bestrebungen, diese beiden Wertdimensionen um eine dritte zu erweitern, die Sinnhaftigkeit.²⁸ Die Sinnhaftigkeit als dritte Wertdimension zu verstehen bedeutet, eine dritte Gruppe von Handlungszielen anzuerkennen: Wir versuchen nicht

²⁷ Markus Rütter und Sebastian Muders, „Sinn und Wohlergehen: Zwei Aspekte des guten Lebens“, *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 20, Nr. 1 (2016): 73f. Für eine Kategorisierung verschiedener Typen des Wohlergehens siehe Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 1–5; 91f.

²⁸ Vgl. Susan Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters* (Princeton: Princeton University Press, 2010); Rütter und Muders, „Sinn und Wohlergehen“, 47f.

nur, uns moralisch zu verhalten oder unser eigenes Wohlergehen zu befördern. Manchmal verfolgen wir auch das Ziel, etwas Sinnvolles zu tun, das aber nicht unbedingt auch moralisch ist, noch das Befördern des eigenen Wohlbefindens zum Ziel hat. Wir empfinden unser Leben als besser, weil es uns bedeutungsvoll oder sinnhaft erscheint.²⁹

Bevor ich etwas ausführlicher auf die Sinnhaftigkeit eingehe, möchte ich hier kurz zwei mögliche Einwände vorwegnehmen.³⁰ Der erste richtet sich auf die Menge der Wertdimensionen. Es könnte, so die These, genauso gut mehr (oder eben auch weniger) als drei Wertdimensionen geben. Warum ist es plausibel, ausgerechnet die Sinnhaftigkeit als dritte und einzige zusätzliche Wertdimension zu bestimmen?

Der zweite richtet sich gegen die Abkoppelung der Sinnhaftigkeit von Theorien des Wohlergehens. Hier wird die These stark gemacht, dass die Sinnhaftigkeit keine eigene, irreduzible Wertdimension ist, sondern als Teil des Wohlergehens verstanden werden soll.

Beide Einwände sind berechtigt und verdienen eine ausführliche Diskussion, der ich in diesem Rahmen nicht gerecht werden kann. In Hinsicht auf meine Untersuchung lässt sich aber insbesondere folgendes auf diese Einwände erwidern:

Der erste Einwand besitzt für meine Untersuchung wenig Relevanz, da es keine grosse Rolle spielt, ob es zusätzlich zu den eben genannten noch weitere Wertdimensionen gibt. Wie sich weiter unten zeigen wird, gibt es meiner Meinung nach gute Gründe, die Sinnhaftigkeit als zusätzliche Wertdimension des guten Lebens zu begreifen. Inwiefern es noch weitere gibt oder geben sollte, spielt für meine Untersuchung keine Rolle.

Der zweite Einwand ist für Ansätze, die die Sinnhaftigkeit als eigene Wertdimension verteidigen, einschlägiger. Tatsächlich ist – abhängig von der jeweiligen Interpretation der Sinnhaftigkeit – nicht immer klar ersichtlich, worin sich die Sinnhaftigkeit von Theorien

²⁹ Die Frage nach dem Sinn als Dimension des guten Lebens ist nicht gleichzusetzen mit der Frage nach dem Sinn des Lebens. Es ist also möglich, dass man gleichzeitig erkennt, dass dem Leben an sich kein Sinn beizumessen ist und dass man sein eigenes Leben dennoch sinnvoll gestalten kann – etwa indem man persönliche Projekte realisiert und mit anderen Menschen teilt. Ersteres bezieht sich auf den Sinn *des* Lebens, Zweiteres auf den Sinn *im* Leben. Meine Überlegungen in diesem Buch beschränken sich auf den Sinn im Leben. Für eine ausführliche Diskussion beider Kategorien siehe Thaddeus Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Rütter und Muders, „Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie“.

³⁰ Für eine konzise Übersicht einschlägiger Einwände siehe insb. Christoph Halbig, „Sinn – Eine Dritte Dimension des Guten Lebens?“, *Zeitschrift Für Praktische Philosophie* 5, Nr. 2 (2018): 55–78.

des Wohlergehens unterscheidet. Insofern mag dieser Einwand für manche Ansätze der Sinnhaftigkeit (darunter fällt auch Susan Wolfs aktuelle Position) durchaus zutreffen und es muss diskutiert werden, inwiefern es sich bei der Sinnhaftigkeit um eine irreduzible Kategorie handelt.³¹ In Hinsicht auf meine Untersuchung kann dieser Einwand allerdings insofern vernachlässigt werden, als dass sich die zwei Wertdimensionen (individuelles Wohlergehen und Sinnhaftigkeit) hinsichtlich ihres Gehalts und auch in Hinsicht auf ihre Rolle im praktischen Abwägungsprozess klar unterscheiden.³² Insofern folge ich hier Thaddeus Metz Auffassung, der dieses Verhältnis folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Just as it is not a logical contradiction to speak of an ‚immoral but meaningful life‘, so it is not to speak of an unhappy but meaningful life“³³

Wie sich gleich zeigen wird, ist es interessant für meine Untersuchung, das richtige Handeln im Rahmen des guten Lebens anhand dieser drei Wertdimensionen zu definieren. Nicht nur, weil sich diese drei Wertdimensionen meiner Ansicht nach auf unterschiedliche Dinge beziehen, die allesamt für die Frage relevant sind, inwiefern das eigene Leben ein gelingendes Leben ist. Sondern auch, weil ein solches Verständnis des richtigen Handelns die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral abschwächt. Die Sinnhaftigkeit schafft Raum, den Egoismus im Rahmen des richtigen Handelns kritisch zu diskutieren und neu zu positionieren, ohne dass ihm dabei die Moral notwendigerweise direkt gegenübersteht. Inwiefern dem so ist, wird Thema der nächsten zwei Abschnitte sein.

Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich insbesondere mit Susan Wolfs Ansichten zur Sinnhaftigkeit, so wie sie sie in ihren früheren Texten skizziert. Der Fokus liegt auf ihren frühen Texten, weil sich diese auf die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral

³¹ Siehe hierzu etwa die Buchrezension von Joseph Raz, „Susan Wolf, The Meaning of Life and Why It Matters“, *Ethics* 121, Nr. 1 (2010): 233.

³² Dieser Einwand ist kompliziert, und ich werde im zweiten Kapitel ausführlich auf ihn zu sprechen kommen. Vereinfacht ausgedrückt beschäftigen sich Theorien des Wohlergehens mit der Frage, was gut ist für eine bestimmte Person und damit beschäftigen sie sich mit einem relationalen Wert, der in der Regel nicht (oder zumindest nicht ausschliesslich) moralisch definiert wird. Insofern beschäftigt sich eine Theorie des Wohlergehens mit dem individuellen Wohl. Das individuelle Wohl wird hier allerdings in der Regel nicht in einem substanziellen Sinne egoistisch verstanden. D. h. etwas kann gut für jemanden sein, *ohne* dass es gleichzeitig auch, in einem substanziellen Sinne, egoistisch ist. Insofern ist es durchaus möglich, dass eine Theorie des Wohlergehens die Sinnhaftigkeit in sich begreift, wenn argumentiert wird, dass die Sinnhaftigkeit im Wesentlichen das individuelle Wohl (nicht substanziell-egoistisch verstanden) zum Ziel hat. Geht man allerdings davon aus, dass das individuelle Wohl enger gefasst ist, als dies aktuelle Theorien des Wohlergehens vorschlagen, dann ist es wenig plausibel, die Sinnhaftigkeit als Teil des individuellen Wohls zu verstehen.

³³ Metz, *Meaning in life*, 5.

im Rahmen der praktischen Abwägung konzentrieren und weniger auf die Ausarbeitung einer Theorie der Sinnhaftigkeit als eigene Wertdimension. Es ist hier wichtig anzumerken, dass meine Überlegungen zur Sinnhaftigkeit als praktische Kategorie über Wolfs Thesen hinausgehen. Wolf würde wohl manchen meiner Schlussfolgerungen widersprechen. Dennoch legen ihre Thesen den Grundstein für meine Auffassung des richtigen Handelns als Rahmenbedingung meiner Diskussion des Egoismus in der Ethik.

2.1.3 Susan Wolfs Interpretation der Sinnhaftigkeit als 'view from here'

Allgemein können Wolfs Ansichten zur Sinnhaftigkeit als dritte Wertdimension des guten Lebens als Kritik am Dualismus zwischen Egoismus³⁴ und Moral als einzige übergeordnete Handlungsziele gelesen werden. Ihre zentrale These in ihren früheren Texten lässt sich wie folgt zusammenfassen: Es muss im Rahmen des richtigen Handelns eine Perspektive geben, aus welcher man praktische Abwägungen tätigt, die weder egoistisch noch moralisch ist, die aber dennoch auf relevante Weise persönlich *und* wertgeladen ist.³⁵ Diese Perspektive nennt sie die „view from here“³⁶ und meint damit einen praktischen Standpunkt, dessen Fokus oder Qualität sich nicht adäquat einfangen lässt, wenn man davon ausgeht, dass der Mensch entweder moralisch oder egoistisch motiviert ist.³⁷ In diesem Sinne schlägt Wolf eine dritte, nicht-moralische, persönliche, aber nicht egoistische Wertdimension vor:

These models of motivation and practical reason, however, seem to me to leave out many of the motives and reasons that shape our lives. Moreover, the reasons left out are neither peripheral nor eccentric. Indeed, we might say that the reasons and motives omitted by these models are some of the most important and central ones in our lives. They are the reasons and motives that engage us in the activities

³⁴ Wolfs Auslegung des individuellen Wohlergehens ist nicht immer substanziell egoistisch, aber ihr Verständnis ist in all seinen Variationen um vieles enger gefasst als dies Theorien des Wohlergehens vorsehen, die sich ebenfalls mit dem individuellen Wohl beschäftigen. Siehe bspw. Susan Wolf, „Morality and the View From Here“, *The Journal of Ethics* 3, Nr. 3 (1999): 206f; Susan Wolf, „Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life“, *Foundations of Science* 21, Nr. 2 (2016): 253–56.

³⁵ Insofern übernimmt Wolf hier die gängige Prämisse, dass die moralische Perspektive unpersönlich zu sein hat. Vgl. Wolf, „Morality and the View From Here“, 204f.

³⁶ Diese Bezeichnung kann als Anspielung auf Henry Sidgwick's „Point of View of the Universe“ und Thomas Nagels „The View from Nowhere“ gelesen werden. Vgl. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: University Press, 1986); Katarzyna de Lazari-Radek und Peter Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

³⁷ Wolf, „Morality and the View From Here“, 217–23. In ihren späteren Texten distanziert sich Wolf von dieser praktischen Fokussierung – Gründe des Sinns sind demnach nicht in der erstpersonalen Perspektive angesiedelt, sondern in der drittpersonalen, bspw. von beratenden oder politisch deliberierenden Instanzen. Siehe hierzu Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, 118; Halbig, „Sinn – Eine Dritte Dimension des Guten Lebens?“, 74. meiner Meinung nach sind ihre früheren Überlegungen allerdings, zumindest in Hinblick auf die praktische Dimension, um vieles plausibler.

that make our lives worth living; they give us reason to go on; they make our worlds go round. They, and the activities they engender, give meaning to our lives.³⁸

Es gibt nebst Wolfs Theorie der Sinnhaftigkeit einige andere einschlägige Ansätze, die sich aktuell mit Sinnhaftigkeit beschäftigen.³⁹ Es ist aber insbesondere Wolf, die sich mit der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens auseinandersetzt, weil sie der Meinung ist, dass der Dualismus zwischen Egoismus und Moral verkürzt ist, wenn es um die Frage geht, welche Gründe wir heranziehen dürfen, wenn wir praktisch abwägen.⁴⁰ Und auch wenn ich hier zu einem anderen Schluss komme als Wolf – meiner Ansicht nach ist der egoistische Standpunkt, so wie ich ihn hier aufschlüsseln werde, Teil der Sinnhaftigkeit – so legen dennoch insbesondere Wolfs Überlegungen den theoretischen Grundstein für meine Untersuchungen in diesem Buch.

Folgt man Wolfs Argumentation, ist die Sinnhaftigkeit eine hybride Wertkategorie, die sich aus subjektiven und objektiven Elementen zusammensetzt.⁴¹ Das bedeutet, dass etwas erst dann zur Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens beitragen kann, wenn es einerseits eine objektive⁴² Wertigkeit besitzt und wenn die Akteurin es andererseits aktiv als sinnhaft erfährt und einstuft:

But there is also an objective aspect to the question of whether a person's life is meaningful. In order for a person not just to think that she has a meaningful life, but to actually have one, the activities with which she is engaged must not just seem to her worthwhile – they must really be so.⁴³

³⁸ Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, 2.

³⁹ Siehe insbesondere Metz, *Meaning in life*; Cheshire Calhoun, *Doing Valuable Time: The Present, the Future, and Meaningful Living* (New York: Oxford University Press, 2018); Raymond A. Belliotti, *Is Human Life Absurd?: A Philosophical Inquiry into Finitude, Value, and Meaning* (Leiden: Brill | Rodopi, 2019).

⁴⁰ Insofern können Wolfs Thesen rekonstruktiv verstanden werden. Ihrer Meinung nach lassen sich viele unserer täglichen Überlegungen nicht hinreichend einfangen, wenn wir von einem Dualismus zwischen Egoismus und Moral (als alleinige Quellen praktischer Gründe) ausgehen. Vgl. Susan Wolf, *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love* (New York: Oxford University Press, 2015), 2f; Wolf, „Meaningfulness“, 253–56.

⁴¹ Wolfs Sinnhaftigkeitskonzeption ist um vieles detaillierter ausgearbeitet, als ich sie hier darlegen werde. Für eine ausführliche Diskussion ihrer Bedingungen siehe insbesondere Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*; Susan Wolf, „The Meaning of Lives“, in *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love* (New York: Oxford University Press, 2015), 89–106.

⁴² Wolf vertritt einen konstruktivistischen Objektivitätsbegriff: „My own inclination is to be generous in my tentative judgments about what is valuable. I expect that almost anything that a significant number of people have taken to be valuable over a large span of time is valuable.“ Wolf, „Meaningfulness“, 265.

⁴³ Susan Wolf, „Meaning and Morality“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 97, Nr. 3 (1997): 305.

Diese hybride Qualität ist für Wolfs Ansatz zentral, denn sie gewährleistet, dass die Sinnhaftigkeit keine rein subjektive und damit auch potenziell willkürliche Wertekategorie ist.⁴⁴ Insofern erzeugt man die Sinnhaftigkeit nicht selbst, sondern man eignet sich die Sinnhaftigkeit in gewisser Weise mit einer bestimmten Lebensweise an, indem man objektiv gültige Werte aktiv in sein eigenes Leben integriert und pflegt.⁴⁵ Insofern können Dinge, die zwar vielleicht subjektiv, aber nicht objektiv als wertvoll erachtet werden, nicht als sinnstiftend gelten.⁴⁶

Der Sinnhaftigkeit eine objektive Wertigkeit aufzuerlegen, so wie es Wolf tut, ist meiner Meinung nach allerdings dahingehend kontraintuitiv, als dass ein Objektivitätsanspruch nicht nur impliziert, dass wir uns irren können, sondern auch, dass etwas nur dann überhaupt als sinnhaft gelten kann, wenn es objektiv betrachtet auch wertvoll ist. Gerade bei der Sinnhaftigkeit haben wir aber die starke Intuition, dass wir (zumindest bis zu einem gewissen Grad) selbst bestimmen dürfen sollten, unter welchen Bedingungen das eigene Leben sinnhaft ist.⁴⁷ Auch dann, wenn wir davon ausgehen, dass es gewisse Dinge gibt, die wir als für diese Kategorie unpassend beurteilen würden. Wolf verweist auf einen wichtigen Punkt, wenn sie argumentiert, dass Dinge mit einer klar negativen Wertigkeit in der Tendenz nicht als sinnstiftendes Element angesehen werden sollten.⁴⁸ Daraus folgt

⁴⁴ Wolf bringt hier das Beispiel des Kindesmissbrauchs, den wir, so Wolf, aus objektiver Sicht niemals als sinnstiftendes Element anerkennen würden, weil es ihrer Meinung nach klar verwerflich ist, Kinder zu missbrauchen. Vgl. Wolf, „Meaning and Morality“, 312. Auch wenn Wolfs Beispiel intuitiv betrachtet eine nicht zu verleugnende Schlagkraft besitzt, so bleibt dennoch anzumerken, dass solche Beispiele insofern schlecht gewählt sind, als dass Dinge wie Kindesmissbrauch als *moralisch* verwerflich gelten. Die negative Qualität ergibt sich folglich aus der moralischen Verwerflichkeit. Zu schlussfolgern, dass Dinge aufgrund ihrer moralischen Verwerflichkeit nicht gleichzeitig auch sinnstiftend sein können, würde bedeuten, der Moral mehr Autorität zuzusprechen als der Sinnhaftigkeit. Und gerade das will Wolf mit der Kategorie der Sinnhaftigkeit eigentlich vermeiden, indem sie zu zeigen versucht, dass die Moral in gewissen Angelegenheiten keine Rolle spielen soll.

⁴⁵ Wolf denkt hier bspw. an Liebe oder Fürsorge, die ihrer Meinung nach keine primär moralischen Werte sind. Vgl. Wolf, „Meaning and Morality“, 304; Wolf, *Meaning in Life and Why it Matters*, 4; Wolf, „Meaningfulness“, 256.

⁴⁶ Vgl. Wolf, „Meaningfulness“, 256.

⁴⁷ Dies würde einem subjektivistischen Ansatz entsprechen. Vgl. Frans Svensson, „A Subjectivist Account of Life’s Meaning“, *De Ethica* 4, Nr. 3 (2017): 45–66. Eine Übersicht über subjektivistische Ansätze findet sich hier: Metz, *Meaning in life*, Kap. 9; Thaddeus Metz, „The Meaning of Life“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021), Abschn. 3.1.

⁴⁸ Insofern sind Wolfs Überlegungen ähnlich zu Frankfurts (ebenfalls konstruktivistischem) Ansatz, der in seinen Überlegungen zur Wichtigkeit auch für eine hybride Wertigkeit argumentiert, diese allerdings anders begründet, nämlich bettet er sie in seine kompatibilistische Auffassung der Willensfreiheit ein. Vgl. Harry G. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, *Journal of Philosophy* 68, Nr. 1 (1971): 5–20; Harry G. Frankfurt, „The Importance of What We Care About“, *Synthese* 53, Nr. 2 (1982): 266.

allerdings noch nicht zwingend, dass alle sinnstiftenden Elemente auch objektiv wertvoll sein müssen.

Meiner Meinung nach muss hier eine Unterscheidung zwischen trivialen Aktivitäten gemacht werden wie Kirschsteine-Weitspucken, Bärlauch sammeln, oder Gläserpolieren und Dingen, denen wir (oftmals in einem moralischen Sinne) eine klar negative Wertigkeit zuschreiben. Dass Dinge, die wir als (begründet) verwerflich oder falsch einstufen, in der Regel nicht gleichzeitig auch sinnstiftende Dinge sein sollten, ist meiner Meinung nach wenig kontrovers.⁴⁹ Insofern scheint mir eine ausschließlich subjektivistische Herangehensweise (in der Auslegung, dass es allein von der Perspektive der Akteurin abhängt, was für ihr eigenes Leben als sinnstiftend gelten kann) tatsächlich wenig plausibel. Die Kategorie der Sinnhaftigkeit auf objektiv wertvolle Dinge zu beschränken, so wie es Wolf vorschlägt, ist allerdings eine zu starke These. Nicht alle Dinge, die potenziell als sinnstiftend gelten können, müssen meiner Meinung nach Wolfs Objektivitätsanspruch genügen.

Bevor ich auf die Vorzüge von Wolfs „view-from-here“ eingehe, möchte ich kurz auf Wai-hung Wongs Auslegung der Sinnhaftigkeit zu sprechen kommen.⁵⁰ Nicht nur vertritt er ein schwächeres Verständnis der Objektivität als Wolf, ohne gleich eine rein subjektivistische Position zu vertreten, er verknüpft die Sinnhaftigkeit auch mit der individuellen, personalen Identität. Diese Verknüpfung ist für meine Untersuchung in diesem Buch besonders spannend.

Wong verortet die Wertung, die wir vornehmen, wenn wir uns die Frage stellen, ob unser eigenes Leben ein sinnhaftes Leben ist, auf der Ebene der Lebensziele, die er als Teil der praktischen Identität definiert. Er versteht, angelehnt an Christine Korsgaards Verständnis der praktischen Identität, die eigene Identität als Zusammensetzung unterschiedlicher Rollen, die man im Rahmen des eigenen Lebens einnehmen kann (etwa die Rolle als Mutter, als Wissenschaftlerin oder als Nachbarin).⁵¹ Auf dieser Grundlage schlägt er fünf

⁴⁹ Das Problem liegt hier anderswo, nämlich bei der Festlegung der moralischen Verwerflichkeit. Diese kann die subjektive Wertung erst einschränken, wenn sie selbst nicht subjektiv ist, sondern bspw. eine universelle Gültigkeit beansprucht, die sich unabhängig von der subjektiven Perspektive begründet.

⁵⁰ Wai-hung Wong, „Meaningfulness and Identities“, *Ethical Theory and Moral Practice* 11, Nr. 2 (2008): 123–48.

⁵¹ Allerdings übernimmt er nicht Korsgaards (kantisch-konstruktivistische) These, dass sich alle praktischen Identitäten der moralischen Identität unterordnen (genauer gesagt: In diesem Punkt – wie auch in einigen anderen – bleibt sein Identitätsbegriff leider unterbestimmt. So bleibt bspw. unklar, wie sich diese

Bedingungen vor, die gegeben sein müssen, damit das eigene Leben als sinnhaft gelten kann:⁵²

- (P1) I have some identities that I Identify myself with.
- (P2) Among the identities that I identify myself with, there are at least some that I value non-instrumentally.
- (P3) I have reasons for valuing these identities non-instrumentally.
- (P4) At least some of these identities that I value non-instrumentally are also valued non-instrumentally by others.
- (P5) Those who value these identities of mine non-instrumentally have reasons for valuing them non-instrumentally.⁵³

Die erste Bedingung ist die grundlegendste von allen, denn sie bezieht sich auf das Verhältnis, das wir zu unserem eigenen Leben einnehmen. Erst, wenn wir uns hinreichend mit uns selbst und unserem eigenen Leben identifizieren, können wir es auch als *unser eigenes* Leben kritisch betrachten und ggf. evaluieren. Die zweite Bedingung setzt die erste voraus, aber nicht umgekehrt. Man kann sich mit seinem eigenen Leben identifizieren, ohne dieses gleichzeitig als wertvoll zu erachten:

But given the complexity of human psychology, as exemplified by phenomena like self-hate and despising oneself, it does not seem difficult to imagine that I identify myself with an identity that I *disvalue*.⁵⁴

Aber man kann sein eigenes Leben (oder, wie Wong es sieht, einzelne praktischen Identitäten) nicht als wertvoll erachten, wenn man sich nicht aktiv mit ihnen identifizieren kann. Seine eigene Identität wertzuschätzen ist, so Wong, eine graduelle Angelegenheit. Am Beispiel der Mutterrolle können folgende Aspekte Teil dieser graduellen Wertschätzung sein:

Identitäten in einem praktischen Abwägungsprozess zueinander verhalten. Vgl. Wong, „Meaningfulness and Identities“, 133; Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Abschn. 3.4.7.

⁵² Wobei sich die Bedingungen folgendermaßen zueinander verhalten: Sind alle Bedingungen erfüllt, ist das eigene Leben in einem nicht rein subjektiven Sinne lebenswert. Ist keine Bedingung erfüllt, kann die Frage nach dem Sinn im Leben nicht adäquat beantwortet werden. Sind nur einige Bedingungen erfüllt, ist es möglich, dass das Leben bis zu einem gewissen Grad als sinnhaft oder lebenswert gilt, allerdings nur punktuell (nicht graduell verstanden) und nicht in einem ganzheitlichen Sinne. Vgl. Wong, „Meaningfulness and Identities“, 137. Allerdings leben Wongs Überlegungen nahe, dass die erste Bedingung notwendige Voraussetzung für jegliche Sinnzuschreibung ist, sei sie auch nur punktuell.

⁵³ Wong, „Meaningfulness and Identities“, 134.

⁵⁴ Wong, „Meaningfulness and Identities“, 135.

Kata

Nehmen wir an, Katas Präferenz ist es, Mutter zu sein. Sie hat eine positive, wertschätzende Emotion gegenüber ihrer eigenen Mutterrolle. Sofern es möglich ist, eine Rolle besser oder schlechter wahrzunehmen, so bemüht sich Kata, eine bessere Mutter zu sein, weil sie es an sich als wertvoll erachtet, eine gute Mutter zu sein. Katas Mutterrolle ist durch ihre Wertigkeit auch gewichtig, d. h. sie ist in vielen Bereichen ihres Lebens eine tragende (dominante) Rolle resp. ihre Identität.

Die höchste Bewertungsstufe in einem solchen Bewertungsprozess wäre gemäß Wong gegeben, wenn Kata lieber sterben würde, als keine Mutter sein zu können.⁵⁵ Allerdings scheint mir insbesondere diese letzte Bewertungsstufe etwas gar melodramatisch (bezeichnenderweise bringt Wong hier auch ein Beispiel aus Mozarts Oper *Don Giovanni*). Auch wenn ich nicht ausschließen möchte, dass es Fälle geben kann, in welchen man lieber sterben möchte, als dass man einen bestimmten Aspekt seiner Identität aufgibt, so werde ich mich hier dennoch nicht weiter mit dieser höchsten Bewertungsstufe beschäftigen.

Die Krux liegt bei der non-instrumentellen Wertung der Rolle selbst. Inwiefern erachtet Kata das Muttersein als an sich wertvoll und (dazu komme ich gleich) inwiefern ist ihr Urteil auch gerechtfertigt? Die Sinnhaftigkeit an Rollen (praktische Teilidentitäten) zu binden bedeutet, sie auf Elemente zu beschränken, die einer Rolle oder Teilidentität würdig sind. Tätigkeiten wie Kirschsteine-Weitspucken, Bärlauch sammeln, Gläserpolieren oder sich einfach belanglose Fernsehserien anzuschauen ließen sich somit nur schlecht in eine Teilidentität übersetzen, weil sie zu trivial wären. Gerade triviale Aktivitäten können aber meiner Meinung nach auch ein konstitutiver Teil eines gelingenden Lebens sein, weil sie in der Summe zur Individualität und damit auch zur Identität beitragen. Nicht alle Tätigkeiten, die wir als sinnstiftend oder identitätskonstitutiv einordnen, sind auch Tätigkeiten, die an sich wertvoll (in Wongs Auslegung) sein müssen.⁵⁶

Die beiden letzten Bedingungen gewährleisten, so Wong, dass Überlegungen zur Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens eine normative Kraft entwickeln können, die nicht

⁵⁵ Vgl. Wong, „Meaningfulness and Identities“, 135.

⁵⁶ Für diesen Punkt siehe Svensson, „A Subjectivist Account of Life’s Meaning“, 48.

ausschließlich subjektiv begründet ist, sondern, wie Wong es nennt, intersubjektiv. Im Wesentlichen meint Wong hiermit eine soziale Reichweite oder Qualität – die Gemeinschaft, in welcher man lebt, bestimmt mit, was als wertvoll und damit auch als sinnhaft gelten kann, indem sie eine bestimmte (evaluative) Haltung zum Leben anderer einnimmt.⁵⁷ Die (graduellen) Bewertungsmöglichkeiten sind hierbei dieselben wie bei der zweiten Bedingung.

Es bleibt also noch zu bestimmen, wann man gute Gründe hat, sowohl das eigene Leben als auch das Leben anderer als lebenswert einzustufen (das betrifft (P3) und (P5)). Wong vertritt hier eine minimalistische Position: „I will satisfy (P3) if my valuing my identities survives reflection. Likewise, others’ answers to why they value my identities have to pass the test of their reflection.“⁵⁸

Auch wenn Wongs Ansatz in vielerlei Hinsicht unbefriedigend bleibt (viele Aspekte verlangen nach einer genaueren Erläuterung),⁵⁹ so gelingt es ihm dennoch, zwei aus meiner Sicht wichtige Aspekte einzufangen, die Wolfs Ansatz fehlen, und die für meine Überlegungen in diesem Buch zentral sind:

Der erste wichtige Aspekt betrifft Wongs Objektivitätsbegriff. Ich werde Wongs Begriff der Intersubjektivität nicht übernehmen. Aber ich stimme seiner Argumentation in folgendem Punkt zu: Zumindest manche Elemente, die man selbst als sinnstiftend einstuft, auch von seinen Mitmenschen als in diesem Sinne wertvoll oder wichtig erachtet werden.

Die Identität setzt sich immer auch aus der Perspektive anderer auf das eigene Leben zusammen – und damit misst sich die Adäquatheit der eigenen, identitätskonstitutiven Lebensgeschichte auch bis zu einem gewissen Grad an der sozialen Gemeinschaft (sowie

⁵⁷ Vgl. Wong, „Meaningfulness and Identities“, 136f.

⁵⁸ Wong, „Meaningfulness and Identities“, 137.

⁵⁹ Um hier nur einige zu nennen: Sowohl sein Begriff der Normativität als auch seine Vorstellung des Reflexionsprozesses, den Gründe überstehen müssen, um als gute Gründe gelten zu können, verlangen nach einer ausführlicheren Problematisierung, als dies im Rahmen von Wongs Artikel geschieht. Insbesondere, weil Wong viele seiner Prämissen und Thesen auf Korsgaards (klar kantisch unterlegten) Überlegungen zu Normativität und praktischer Identität aufzubauen scheint, ohne aber ihre Thesen kritisch einzuführen und zu diskutieren. Dies wäre insofern wichtig, als dass Wong meiner Meinung nach keine explizit kantisch-konstruktivistische Position vertritt, denn das würde ihn zu einer kantisch verstandenen Moralvorstellung verpflichten, was wiederum, so sehe ich das zumindest, unerwünschte Implikationen für sein Verständnis der Intersubjektivität hätte. Das sinnhafte Leben wäre dann dem moralischen Leben kategorisch untergeordnet, resp. wäre es Teil des moralischen Lebens, was wiederum eine Diskussion der Sinnhaftigkeit als eigenständige Kategorie erübrigen würde. Siehe hierzu auch meine Diskussion von (einigen von) Korsgaards Thesen im zweiten Kapitel.

an einigen autobiographischen Fakten), in welcher man lebt.⁶⁰ Folgt man Wongs Argumentation, misst sich die Sinnhaftigkeit, die ja auf der Identität basiert (zumindest bis zu einem gewissen Grad) ebenfalls an der sozialen Gemeinschaft, in welcher man sich befindet. Daraus folgt aber noch keine objektive Gültigkeit, so wie sie Wolf einfordert. Insofern ist Wongs These schwächer als Wolfs Verständnis der Objektivität, weil die Gruppe oder soziale Gemeinschaft, die die Intersubjektivität herstellt, um vieles kleiner sein kann, als dies bei Wolf der Fall ist.⁶¹

Dennoch ist auch Wongs Verständnis der Objektivität dahingehend zu stark, als dass es trivialen Dingen, die auch einem schwachen Objektivitätsanspruch nicht genügen, nur schlecht Rechnung tragen kann.

Der zweite wichtige Punkt betrifft die Verbindung zwischen Sinnhaftigkeit und Identität. Diese ist meiner Meinung nach besonders plausibel, weil einer Akteurin ohne Verständnis davon, wer sie ist, wenig Reflexionsspielraum bleibt, das eigene Leben überhaupt kritisch zu betrachten und zu evaluieren. Ich werde in diesem Buch dafür argumentieren, dass sich die eigene Identität und das eigene Handeln oder die Angemessenheit der eigenen Handlung gegenseitig bedingen.⁶² Die Sinnhaftigkeit gemäß Wongs Konzeption mit der Identität zu verknüpfen bedeutet somit, die Sinnhaftigkeit von der Identität abhängig zu machen: Die Akteurin muss zuerst eine Ahnung davon haben, wer sie ist, bevor es für sie überhaupt interessant ist, sich mit der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens auseinanderzusetzen.⁶³

⁶⁰ Ich setze mich im vierten Kapitel ausführlich mit dieser Bedingung, und allgemein mit dem narrativen Identitätsbegriff auseinander. Aber siehe hierzu bspw. Marya Schechtman, *The Constitution of Selves* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 95; Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), 213, 216f.

⁶¹ Der wohl offensichtlichste Einwand gegen ein solches Verständnis ist, dass sich auch eine Gemeinschaft irren kann. So ist bspw. eine Gemeinschaft denkbar, die den Kindesmissbrauch (um hier noch einmal Wolfs Beispiel heranzuziehen) als nicht nur moralisch erlaubt, sondern zusätzlich auch als sinnvolle Tätigkeit erachtet. Auf diesen Einwand gibt es aus meiner Sicht insbesondere folgendes zu erwidern: Wenn es dieser Gemeinschaft gelingt, gute (und das bedeutet auch: logisch konsistente) Gründe für ihre Überzeugung vorzubringen, dann müssen wir in den sauren Apfel beißen, und sie akzeptieren.

⁶² Siehe hierzu bspw. J. David Velleman, *How We Get Along* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 14–16. Siehe meine ausführliche Diskussion dieser These in Kapitel III und IV.

⁶³ Die Idee, die Sinnhaftigkeit an die Identität zu knüpfen, ist nicht neu. In einer unausgearbeiteten Form findet sich diese Idee sowohl bei Bernard Williams Kritik am Utilitarismus wie auch bspw. bei Harry Frankfurt. Vgl. Williams, „Persons, Character, and Morality“; J. J. C. Smart und Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), Kap. 5; Frankfurt, „The Importance of What We Care About“; Harry G. Frankfurt, „Identification and Wholeheartedness“, in *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, hg. von Ferdinand David Schoeman (New York: Cambridge University Press, 1987), 27–45.

Diese Überlegungen basieren auf einem spezifischen Identitätsverständnis und verlangen nach einer ausführlichen Erläuterung. Da der (praktischen) Identität in meiner Argumentation eine zentrale Rolle zukommt (wie sich gleich zeigen wird vertrete ich hier einen narrativen Identitätsbegriff, ich grenze mich also von Wongs und damit auch von Korsgaards Identitätsverständnis ab), verschiebe ich diese Erläuterung allerdings auf später.⁶⁴

Hier soll es zunächst um etwas anderes gehen. Die Sinnhaftigkeit mit der Identität zu verknüpfen, verweist auf einen wichtigen Aspekt, den sowohl Wolf wie auch Wong für plausibel halten, und der auch für meine Untersuchung zentral ist: Die Sinnhaftigkeit befindet sich nicht auf derselben Stufe wie die beiden anderen Wertdimensionen.

2.1.4 Sinnhaftigkeit als praktische Kategorie

Wolf versteht die Sinnhaftigkeit zumindest in ihren früheren Texten als den anderen Dimensionen motivational vorgeordnet. D. h. laut Wolf brauchen wir gute Gründe, überhaupt leben zu wollen, um in der Lage zu sein, moralische (und andere) Gründe anzuerkennen. Anders ausgedrückt: Wenn uns nichts in unserem Leben wichtig erscheint, wenn wir unser Leben nicht als sinnvoll und lebenswert erfahren, dann sind wir mit großer Wahrscheinlichkeit auch nicht motiviert, uns mit der moralischen Richtigkeit unseres Handelns oder mit dem eigenen Wohlergehen auseinanderzusetzen. Es würde schlicht keine allzu große Rolle spielen.⁶⁵

In Hinsicht auf den praktischen Abwägungsprozess kann diese Vorrangstellung, angelehnt an die eben dargelegten Thesen Wolfs, auch als Perspektive interpretiert werden, die keine kategorische Fokussierung aufweist. Die also keine der beiden anderen Quellen (individuelles Wohlergehen und Moral) kategorisch bevorzugt, sondern praktische Gründe anhand der dritten Wertdimension, der Sinnhaftigkeit, die grundlegender ist als die beiden anderen (oder vielleicht in Hinsicht auf Wolfs Überlegungen treffender, existenzieller) auswertet und evaluiert. *Und* die gleichzeitig aufgrund ihrer Fokussierung Gründe anerkennen kann, die in keine der beiden anderen Kategorien fällt.⁶⁶

⁶⁴ Siehe insb. Kapitel IV.

⁶⁵ Eine ähnliche These findet sich auch bei Williams, „Persons, Character, and Morality“, 13–15. Weder Wolf noch Williams sehen diesen Zustand als irrational an – das eigene Leben als sinnvoll und lebenswert einzustufen ist also nicht Bedingung dafür, rationale Entscheidungen zu treffen. Vgl. Susan Wolf, „One Thought Too Many“. Love, Morality and the Ordering of Commitment“, in *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love* (New York: Oxford University Press, 2015), 157f.

⁶⁶ Siehe hierzu insbesondere Wolf, „Morality and the View From Here“.

Meiner Meinung nach gelingt es dieser Interpretation besonders treffend, die praktische Relevanz der Sinnhaftigkeit einzufangen. Sich Gedanken zum eigenen Handeln zu machen, bedeutet immer auch, sich im weitesten Sinne die Frage zu stellen, wie man sein eigenes Leben aktiv gestalten will. Wenn wir uns in einer Situation die Frage stellen, was zu tun ist, dann schwingt bei den meisten Entscheidungen die Sinnhaftigkeit als Bedingung mit. Auch dann, wenn es um moralische oder andere Entscheidungen geht. So verstanden, geht es bei der Sinnhaftigkeit also weniger um eine eigene Wertekategorie, die als Gegenstand motivierender Gründe fungieren kann (die weder moralisch sind noch mit dem eigenen Wohlergehen zusammenhängen), sondern es geht um die praktische Abwägung an sich. Daraus folgt, dass es ausschlaggebend für die Sinnhaftigkeit ist, dass man sich darum bemüht, ein sinnhaftes Leben zu führen, nicht aber, dass die Bemühungen auch erfolgreich sind.⁶⁷ Sebastian Muders schreibt hierzu:

[S]tellen wir uns vor, dass van Gogh, Einstein oder Mutter Teresa ihre jeweiligen Leistungen ganz ohne tiefgehendes Engagement für ihre Sache bewerkstelligt hätten; auf einfache Nachfrage hin hätten sie die Ergebnisse ihres Tuns mit einem bloßen Fingerschnipp in die Welt gebracht, um sich gleich danach hingebungsvoll dem Müßiggang eines Kartoffelchips essenden und billige Seifenopern konsumierenden Stubenhockers hinzugeben, was ihnen viel mehr Freude macht. Gewiss hätten sie unverändert enorm sinnvolle Dinge bewerkstelligt; dass ihr Leben jedoch für sie auch nur annähernd so sinnvoll verlaufen wäre, darf bezweifelt werden.⁶⁸

Das Beispiel ist natürlich nur dann adäquat, wenn diese Art von Müßiggang nicht als sinnvoll erachtet wird – wenn also Van Gogh, Einstein und Mutter Teresa diese Tätigkeit dem Bereich des Wohlergehens zuordnen, sie aber nicht als für ihr eigenes Leben sinnvoll erachten. Dennoch verweist Muders hier auf einen wichtigen Punkt: Es geht nicht so sehr um den Erfolg, sondern um das Engagement; um die Bemühungen, sein eigenes Handeln an der Sinnhaftigkeit zu orientieren, indem man Tätigkeiten unternimmt, deren Ausführung an sich sinnstiftend sind. Ganz egal, ob sie zum Erfolg führen oder nicht.

Verknüpft man diese Interpretation mit der These Wongs, dass die Sinnhaftigkeit mit der personalen Identität zusammenhängt, dann ist der praktische Standpunkt nicht nur an die

⁶⁷ Für eine ähnliche Position siehe Sebastian Muders, „Die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens“, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5, Nr. 2 (2018): 109f. Wolf hingegen argumentiert in ihren späteren Texten für eine Erfolgsbedingung, vgl. Wolf, „The Meaning of Lives“, 94.

⁶⁸ Muders, „Die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens“, 108.

Sinnhaftigkeit, sondern auch an die Identität gebunden, weil sich Identität und Sinnhaftigkeit gegenseitig bedingen. Damit orientieren sich alle praktischen Abwägungen sowohl an der eigenen Identität als auch an der mit der Identität verknüpften Sinnhaftigkeit.

Dieses Bild der praktischen Entscheidungsfindung ist aus zwei Gründen besonders plausibel. Einerseits trägt es der Intuition Rechnung, dass es für das eigene Handeln eine Rolle spielt, wer man ist. Auch dann, wenn man die Gründe, die man für sein eigenes Handeln anbringt, bis zu einem gewissen Grad von der eigenen Person abstrahieren kann. Andererseits trägt es der Intuition Rechnung, dass sich viele Handlungsgründe eher der Sinnhaftigkeit unterordnen als einer (abstrakten und oft objektiv begründeten) Vorstellung des Guten, resp. des guten Lebens. Oftmals wollen wir nicht primär ein besonders gutes, oder ein besonders moralisches Leben führen – und ein Leben, das sich nur an der Befriedigung des eigenen Glücks orientiert, scheint ebenfalls nur bedingt attraktiv zu sein. Daraus folgt aber nicht, dass wir deswegen kein Interesse an der Qualität unseres eigenen Lebens haben können, indem wir bspw. daran interessiert sind, uns selbst und unsere Handlungen zu verstehen, oder uns mit uns selbst und unserem Leben zu identifizieren. Dabei spielen sowohl moralische Aspekte, aber auch solche, die mit dem eigenen Wohlergehen zusammenhängen, eine wichtige Rolle. Aber keine der beiden Wertdimensionen ist deswegen notwendigerweise auch ein übergeordnetes Handlungsziel. Man kann folglich bewusst moralisch handeln, weil man es für sein eigenes Leben als wichtig erachtet, und nicht, weil man das moralisch richtige Handeln an sich als übergeordnetes Ziel versteht.

Ich werde in diesem Buch aufzeigen, dass man den egoistischen Standpunkt zusätzlich zu den traditionellen Auslegungen auch so interpretieren kann, dass er vor dem eben skizzierten Hintergrund eine zentrale Rolle in der praktischen Entscheidungsfindung innehat. Das verleiht ihm nicht nur eine normative Kraft, es hilft auch dabei, den Egoismus aus seiner negativen Bedeutungsdimension herauszulösen.

Auch werde ich in diesem Buch dafür argumentieren, dass sich einige Elemente, die wir als tragend und relevant für das Gelingen des eigenen Lebens erachten, einer Wertung entziehen können. Das bedeutet: Sie sind nicht relevant für das Gelingen des eigenen Lebens, weil sie das eigene Leben im Sinne der eben genannten Kategorie des Wohlergehens besser machen (weil wir etwa dadurch glücklicher sind, oder unsere Wünsche realisieren können), oder weil sie moralisch wertvoll sind. Sie sind relevant, weil sie es

uns überhaupt erst ermöglichen, unser Leben als *unser eigenes* Leben zu begreifen, das wir aktiv mitgestalten und definieren können – und mit dem wir uns immer wieder identifizieren. Meiner Meinung nach lässt sich diese Relevanz am besten in die Kategorie der Sinnhaftigkeit fassen.

Hier kommt der egoistische Standpunkt ins Spiel, um den es in diesem Buch letztendlich geht: Das Gelingen des eigenen Lebens hängt, so meine These, mit der Fähigkeit zusammen, sich selbst, d. h. *wer* man ist (und gleichzeitig auch, wer man sein möchte), nicht aus dem Blick zu verlieren – denn diese Fokussierung ist Bedingung dafür, sein eigenes Leben insofern als Einheit zu begreifen, als dass man sich mit der Frage auseinandersetzen kann, ob einem das eigene Leben auch gelingt. Es ist diese Fähigkeit, resp. Fokussierung, die den Kern des egoistischen Standpunktes, wie ich ihn in diesem Buch darlegen werde, ausmacht.

3. Methodisches Vorgehen

Mein Vorgehen lässt sich wie folgt zusammenfassen (angeordnet nach Reihenfolge der Kapitel):

Als erstes wende ich mich im folgenden Kapitel (Kapitel II) den unterschiedlichen Egoismusansätzen zu (Psychologischer Egoismus, Rationaler Egoismus, Ethischer Egoismus), wie sie insbesondere in der analytischen Ethik definiert und verwendet werden. Danach komme ich auf das konzeptuelle Spannungsfeld zwischen Egoismus und Moral zu sprechen, aus welchem sich die methodologische Funktion des Egoismus ableitet.

Auch wenn der Fokus dieses Buches auf praktischen Angelegenheiten liegt, so sind meine Überlegungen im zweiten Kapitel dennoch zunächst auf der Ebene der Theorie des richtigen Handelns angesiedelt.⁶⁹ Die Gegenüberstellung und damit auch die Aufarbeitung

⁶⁹ Auf der Ebene der Theorie geht es um Fragen, die sich mit der Plausibilität der Theorie selbst beschäftigen: Auf welchen theoretischen Annahmen baut eine Theorie auf, welche praktischen Zielsetzungen bringt sie mit und ist sie in Anbetracht unserer Erwartungen an eine Theorie des richtigen Handelns plausibel? Die Ebene der praktischen Abwägung hingegen fokussiert auf praktische Angelegenheiten, die sich mit dem Handeln (und mit dem Begründen unserer Handlungen) beschäftigen: Wie wägen wir ab, wenn wir uns die Frage stellen, was in einer Situation zu tun ist? Welche Handlungsgründe (auch praktische Gründe genannt) dürfen und sollen wir heranziehen und sind wir überhaupt in der Lage, auf Gründe adäquat zu

des konzeptuellen Spannungsfeldes zwischen Egoismus und Moral kann nur gelingen, wenn der Egoismus als eigenständige Theorie des richtigen Handelns (und nicht als motivationale Disposition) mit Moraltheorien verstanden wird. Erst dann ist er überhaupt mit Moraltheorien konkurrenzfähig, und erst in dieser konzeptuellen Schnittstelle zeigt sich, warum der Egoismus als Gegenspieler der Moral herangezogen wird – und warum ihm eine negative Bedeutungsdimension anhaftet. Denn aus der Sicht einer Theorie des richtigen Handelns ist der Egoismus der Moral unterlegen – ihm fehlt ein wichtiges Merkmal, das einer Theorie des richtigen Handelns nicht fehlen darf, nämlich, wie ich es weiter oben genannt habe, die soziale Dimension. Will man den Egoismus aus dieser unterlegenen und negativ konnotierten Position herausheben, ist es demnach angezeigt, die Untersuchungsebene zu wechseln, indem der Fokus auf die praktische Abwägung gelegt wird und die Frage gestellt wird, welche Rolle dem Egoismus in einer praktischen Entscheidungsfindung zukommt resp. zukommen darf. Insofern wird der Egoismus in den folgenden Kapiteln weniger als Theorie des richtigen Handelns untersucht, sondern vielmehr in seiner Qualität sowie Funktion als praktischer Standpunkt.

Auf den Überlegungen aus dem zweiten beiden Kapitel aufbauend stellt sich das dritte Kapitel der Herausforderung, den egoistischen Standpunkt anhand der Kategorie der Akteur-Relativität etwas genauer zu bestimmen. Wegweisend für dieses (und auch für die folgenden) Kapitel ist die Überzeugung, dass wir, sofern wir uns ernsthaft mit der Stellung egoistischer Handlungsgründe in der Ethik auseinandersetzen wollen, einen Egoismusbegriff benötigen, der dieser Auseinandersetzung auch gewachsen ist. Einen chronisch unterbestimmten Egoismusbegriff, der durch seine Unterbestimmtheit wenig zum Diskurs beitragen kann, ist hingegen meines Erachtens wenig hilfreich (ja, fast könnte man die Vermutung hegen, es würden Strohmann-Argumente vorgeführt. Kaum jemand macht sich beim Vorbringen des Egoismus als Prüfstein die Mühe, zu definieren, was unter Egoismus genau gemeint ist, und warum es moralisch verwerflich ist, sich egoistisch zu entscheiden).

Zusammengefasst verstehe ich den egoistischen Standpunkt als praktischer Fokuspunkt mit einer spezifischen Akteur-Relativität, die sich insofern von den üblichen Typen der

reagieren? Ich beschäftige mich hier mehrheitlich mit Zweiterem. Siehe Abschnitt 2 in diesem Kapitel für eine genauere Ausformulierung meiner praktischen Fokussierung.

Akteur-Relativität unterscheidet, als dass sie einen engeren Fokus aufweist. Egoistische Handlungsgründe sind, so die These, eine Unterkategorie eines bestimmten Typs der Akteur-Relativität (die ich mit der Abkürzung ARIII bezeichnen werde) – jene Akteur-Relativität, die sich auf eigene Projekte, Lebenspläne und *commitments* bezieht. Auf diesen Überlegungen aufbauend führe ich die These ein, dass der egoistische Standpunkt auch unabhängig vom eigenen Nutzen resp. Vorteil definiert werden kann, nämlich als essenzieller Bestandteil der individuellen, persönlichen Identität.

Das vierte Kapitel beschäftigt sich anschließend mit der Ausarbeitung des für den egoistischen Standpunkt relevanten Identitätsbegriffs. Ich werde dafür argumentieren, dass sich insbesondere die narrative Identität als Grundlage für die kritische Auseinandersetzung mit der Rolle des egoistischen Standpunktes in der Ethik eignet. Auf den Punkt gebracht argumentiert der narrative Identitätsbegriff, dass es bei der personalen Identität im Kern darum geht herauszufinden, *wer* man ist. Der narrative Identitätsbegriff ist ein holistischer Identitätsbegriff. Er geht davon aus, dass Identitätsangelegenheiten immer auch praktische Angelegenheiten sind, und er bezieht die Identität sowohl auf psychologische wie auch körperliche Eigenschaften. Die Kernthese des narrativen Identitätsbegriffs ist es, dass sich die personale Identität am besten als Lebensgeschichte denken lässt, die wir uns, aber auch unseren Mitmenschen erzählen. Dabei sind wir nicht nur die Protagonistinnen, wir sind auch bis zu einem gewissen Grad Autorinnen unserer Lebensgeschichte. Durch diese aktive Narration können wir, zumindest in einem narrativen Sinne, unsere Lebensgesichte (und damit auch unsere Identität) selbstbestimmt gestalten. Bevor ich mich dem philosophischen Diskurs über die narrative Identität zuwende, gehe ich auf die wichtigsten Eckpunkte der Erzählung als literaturtheoretisch verstandene Gattung ein; nicht jede Erzählung eignet sich auch als identitätskonstitutive Lebensgeschichte. Insofern werden Kriterien definiert, die eine Erzählung aufweisen muss, um überhaupt als Lebensgeschichte gelten zu können.

Das fünfte und letzte Kapitel wendet sich abschließend der Frage zu, inwiefern die hier vorgeschlagene Neuinterpretation des egoistischen Standpunktes dazu beitragen kann, den Egoismus aus seiner negativen Bedeutungsdimension herauszuheben. Es wird gezeigt, dass der egoistische Standpunkt als Schwellenhüter verstanden werden kann, indem er die Akteurin davor schützt, sich von sich selbst zu entfremden, was sich wiederum

positiv auf ihre Fähigkeit auswirkt, ihr eigenes Leben als bedeutungsvoll erfahren zu können.

Alle in diesem Buch angestellten Überlegungen können meiner Meinung nach als Grundlage für die Auflösung eines möglichen Konfliktes zwischen egoistischen und moralischen Handlungsgründen herangezogen werden. Wie ich zu Beginn bereits erwähnt habe, steht diese Auflösung allerdings nicht im Fokus dieser Dissertation.

II. Egoismus

Es ist Ziel dieses Kapitels, den Egoismus als Theorie darzulegen und kritisch zu diskutieren. Diese kritische Analyse des Egoismus verfolgt zwei Ziele. Einerseits soll geklärt werden, was in einem philosophischen Sinn unter Egoismus zu verstehen ist. Dies, weil die Stellung des Egoismus im ethischen Diskurs nur dann kritisch betrachtet werden kann, wenn vorher geklärt wurde, aktuell unter ‚Egoismus‘ verstanden wird. Andererseits hat die Analyse zum Ziel, die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral explizit zu machen, die im Zentrum dieses Buches steht und auf der meine Argumentation aufbaut.

Bevor ich mich mit den unterschiedlichen Egoismustypen auseinandersetze, sei vorweg folgendes angemerkt: Es wird in diesem Kapitel zum Egoismus nicht um historische Egoismusansätze gehen, wie sie insbesondere von den britischen Moralisten wie etwa Thomas Hobbes und John Locke vertreten wurden.¹ Dennoch ist es hilfreich, den Egoismus als Theorie kurz ideengeschichtlich zu kontextualisieren, bevor ich mich meinem eigentlichen Vorhaben widme.

Die historische Einbettung des Egoismus hilft nicht nur dabei, die egoistische Qualität, um die es in diesem Buch letztendlich geht, besser erfassen zu können. Sie ist auch notwendig für ein hinreichendes Verständnis der These, die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral sei eine Folge des modernen Moralverständnisses. In diesem Sinne haben die ersten Abschnitte diese historische Kontextualisierung zum Gegenstand.

Danach wende ich mich der Analyse des Egoismus als Theorie zu. Es lassen sich drei Auslegungen des Egoismus unterscheiden: Der Psychologische Egoismus, der Rationale Egoismus und der Ethische Egoismus. Alle drei Ansätze beschäftigen sich mit Eigennützigkeit (d. h. sie haben die Maximierung oder zumindest die Beförderung des eigenen Nutzens zum Gegenstand), dies allerdings mit einem unterschiedlichen Erklärungsanspruch. Der Psychologische Egoismus ist eine deskriptive Theorie über die menschliche

¹ Zur Egoismuskonzeption von Hobbes und Locke (sowie allgemein zu den britischen Moralisten) siehe Shaver, *Rational Egoism*; Roger Crisp, *Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

Motivation, der Rationale sowie der Ethische Egoismus sind normative Ansätze.²

Nach der ausführlichen Darlegung dieser Egoismustypen nimmt sich der letzte Teil dieses Kapitels der Aufgabe an, die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral explizit zu machen. Wie sich zeigen wird, ist der Ausschluss des Egoismus aus der Ethik nicht unbegründet geschehen. Umso herausfordernder wird es also sein, den egoistischen Standpunkt im Kontext des richtigen Handelns als gewichtigen Standpunkt zu verteidigen.

1. Der egoistische Mensch und das moderne Moralverständnis

Mittlerweile sind egoistische Ansätze wenig populär. Aber sie haben eine lange Tradition, sowohl in der Philosophie wie auch in der empirischen Forschung.³ Bevor der Egoismus methodologisch betrachtet zum Prüfstein für die Plausibilität moralischer Normen und Prinzipien wurde, war er in erster Linie eine Theorie über den Menschen, resp. dessen Natur.

Im Zentrum dieser Theorie (die einem Psychologischen Egoismus entspricht) steht vereinfacht ausgedrückt die These, dass der Mensch als Egoist geboren wird und dass er

² Der Normative Egoismus ist nicht mit dem Normativen Individualismus zu verwechseln. Letztgenannter dient v. a. in der politischen Philosophie als Sammelbegriff für Positionen, die dem Individuum (als Gegenbegriff zum politisch verstandenen Kollektiv, bspw. Staat oder Nation) eine zentrale, normative Rolle zuweisen. Darunter fallen sowohl Vertragstheorien (die in der hier vorgenommenen Kategorisierung am ehesten dem rationalen Egoismus zuzuordnen sind), aber auch klassisch utilitaristische und kantisch geprägte Ethiken, die wiederum vor dem Hintergrund der hier vorgenommenen Kategorisierung explizit keine egoistischen Ansätze sind. Zum Normativen Individualismus siehe bspw. Dietmar von der Pfordten, „Normativer Individualismus“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 58, Nr. 3 (2004): 321–46; Dietmar von der Pfordten, „Five Elements of Normative Ethics - A General Theory of Normative Individualism“, *Ethical Theory and Moral Practice* 15, Nr. 4 (2012): 449–71.

³ Ich beschäftige mich hier mit dem philosophischen Diskurs. In der empirischen Forschung wird der Egoismus primär als Teil der Altruismusforschung untersucht (indem er das konzeptuelle Gegenstück des Altruismus darstellt). Zur empirischen Altruismusforschung siehe insbesondere die Experimente von Daniel C. Batson und seiner Forschungsgruppe: C. Daniel Batson u. a., „Influence of Self-Reported Distress and Empathy on Egoistic Versus Altruistic Motivation to Help“, *Journal of Personality and Social Psychology* 45, Nr. 3 (1983): 706–18; C. Daniel Batson u. a., „Five Studies Testing Two New Egoistic Alternatives to The Empathy-Altruism Hypothesis“, *Journal of Personality and Social Psychology* 55, Nr. 1 (1988): 52–77. Zur umfangreichen empirischen Altruismusforschung im Allgemeinen ist hier stellvertretend Robert L. Trivers einschlägiger Beitrag zu nennen: Robert L. Trivers, „The Evolution of Reciprocal Altruism“, *The Quarterly Review of Biology* 46, Nr. 1 (1971): 35–57; Robert L. Trivers, „Reciprocal Altruism: 30 Years Later“, in *Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution*, hg. von Peter M. Kappeler und Carel P. van Schaik (Berlin, Heidelberg: Springer, 2006), 67–83. Eine konzise Übersicht über den sozialwissenschaftlichen Diskurs liefert Colin Grant, „Altruism: A Social Science Chameleon“, *Zygon* 32, Nr. 3 (1997): 321–40.

aufgrund dieser Veranlagung entweder zu altruistisch motiviertem Handeln nicht fähig ist oder, dass er durch übergeordnete Autoritäten dazu veranlasst werden muss, weil er es nicht aus freien Stücken tun würde.⁴ Der Staat, aber auch die Moral können als solche Autorität gelten.

Aus dieser egoistischen Disposition folgt nicht, dass der Mensch nie altruistisch im Sinne einer Benevolenz⁵ handeln kann. Klassisch egoistische Positionen sagen lediglich, dass der Mensch gerecht, fürsorglich etc. handelt, weil es ihm am Ende etwas nützt.⁶

Dieses Menschenbild muss vor dem Hintergrund der Entstehung eines autonomen Selbstverständnisses des Menschen gelesen werden.⁷ Leicht überspitzt ausgedrückt entsteht die egoistische (als Gegenstück zur altruistischen) Perspektive, weil sich der Mensch nicht mehr primär als Teil einer Gemeinschaft wahrnimmt, sondern als Individuum mit eigenen Zielen, Werten, Wünschen und Lebensplänen. Erst durch die Fokussierung auf die Einzelperson entsteht eine konzeptuelle Abkoppelung persönlicher Interessen (als Teil der individuellen Gestaltung der eigenen Persönlichkeit) vom richtigen Handeln innerhalb einer Gemeinschaft. Denn solange sich das Selbstverständnis des Individuums primär an der Gemeinschaft orientiert, zu welcher es sich als zugehörig versteht (bspw. in Form von Rollen, die man einnimmt und die sowohl konstitutiv für die eigene Selbstwahrnehmung wie auch für die moralische Verhaltensweise sind), entsteht kein vollständiger konzeptueller Bruch zwischen Eigennützigkeit und Allgemeinwohl.⁸

⁴ Dieser Ansicht war sicherlich Thomas Hobbes, einer der wichtigsten Vertreter eines egoistischen Naturzustandes. Siehe insb. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Minneapolis, Minnesota: First Avenue Editions, 2018, Kap. 13–15.

⁵ In der englischsprachigen Literatur wird zwischen *benevolence* und *beneficence* unterschieden. Die Benevolenz bezeichnet die wohlwollende Haltung, die man jemandem gegenüber einnimmt und die Benefizienz bezeichnet die tatsächliche Wohltätigkeit. Zu dieser Unterscheidung siehe Liam B. Murphy, „The Demands of Beneficence“, *Philosophy and Public Affairs* 22, Nr. 4 (1993): 3.

⁶ Vgl. Crisp, *Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham*, 2.

⁷ Dieses neue Selbstverständnis geht auch mit einem neuen Blick auf die Fähigkeiten einher, die der Mensch sich selbst zuschreibt. Er empfindet sich selbst als autonomes, rational denkendes Wesen mit der Fähigkeit, sich kritisch mit sich selbst (und der Welt) auseinanderzusetzen. Weil er zur rationalen Selbstreflexion fähig ist und weil er zudem autonom handeln kann, ist es ihm auch möglich, sich selbstbestimmt zu verändern und weiterzuentwickeln. Für eine anschauliche Übersicht über die Entstehung dieses Selbstverständnisses siehe bspw. Kurt Bayertz, „Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81, Nr. 4 (1995): 465–69.

⁸ Insbesondere antike Tugendethiken haben ein gemeinschaftlich geprägtes Verständnis des Menschen, was dazu führt, dass auch die Moral (die sich mit dem guten Leben beschäftigt, und nicht unbedingt mit der richtigen Handlung) immer beide Dimensionen in sich begreift. Vgl. Annas, *The Morality of Happiness*, 223–26. Siehe hierzu auch Darwall, „Egoism and Morality“, 383f.

Der autonome Mensch muss sich nun also einerseits damit befassen, worin das richtige und gute Handeln besteht und wie sich dieses begründet. Andererseits muss er sich auch damit beschäftigen, wie sich seine eigenen Interessen zu diesem richtigen Handeln verhalten.

Synchron dazu verändert sich das Verständnis darüber, was unter einer Moraltheorie zu verstehen ist. In Abgrenzung zu antiken Ethikansätzen des guten Lebens beginnt sich eine moderne Moralkonzeption zu etablieren. Vereinfacht ausgedrückt legt diese moderne Moralkonzeption den Fokus auf universell gültige Pflichten oder absolute Werte und Normen, deren Gültigkeit sich notwendigerweise unabhängig vom individuellen Standpunkt einer Akteurin begründet. Insofern handelt es sich bei solchen Ethiken um unpersönliche oder unparteiische Ethiken. Dies führt dazu, dass persönliche, insbesondere egoistische Überlegungen und Motive als der Moral entgegengesetzt verstanden werden. Insofern, als dass der persönliche Standpunkt und das individuelle Wohlergehen explizit nicht Teil des Moralischen sein sollen.⁹

Diese Neuinterpretation der Moral wirkt sich allerdings nicht auf das egoistische Menschenbild aus. Dieses bleibt in seinen Grundzügen für lange Zeit egoistisch und es entwickelt sich ein *Commonsense*¹⁰, dass der Mensch seinen eigenen Interessen eine besondere Signifikanz einräumen darf (was einem Rationalen, manchmal auch einem Ethischen Egoismus entspricht). Dies zeigt sich besonders schön an der folgenden Passage aus Henry Sidgwick's *The Methods of Ethics*:

It is hardly going too far to say that common sense assumes that ,interested‘ actions, tending to promote the agent's own happiness, are *prima facie* reasonable; and that the *onus probandi* lies with those who maintain that disinterested conduct, as such, is reasonable.¹¹

Folgt man hier Sidgwick, so liegt die Beweislast bei jenen, die eine unpersönliche Moral vorschlagen, und nicht bei jenen, die die eigeninteressierte Handlung für gerechtfertigt halten. Weil wir alle egoistisch veranlagt sind, wäre es kontraintuitiv, dieser Veranlagung

⁹ Diese Veränderung des Moralverständnisses wird im frühen 17. Jahrhundert verortet. Eine konzise Übersicht über das Verhältnis zwischen Egoismus und Moral findet sich in Darwall, „Egoism and Morality“.

¹⁰ ‚Commonsense‘ und ‚Commonsense Moral‘ sind schwammige Begriffe, weil sie zwar dasselbe bezeichnen, nämlich eine weit verbreitete Haltung zu gewissen Werten und Themen, diese Haltung hat jedoch nicht immer denselben Gehalt. Ein Commonsense kann also zum Beispiel sein, dass der Mensch genuin egoistisch motiviert ist. Ein Commonsense kann aber auch sein, dass es unmoralisch ist, jemanden zu töten.

¹¹ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7. Aufl. (Toronto: Palgrave Macmillan, 1962), 120.

nicht in unsere Überlegungen zum rationalen oder ethisch richtigen Handeln mit einfließen zu lassen.¹²

Aus diesen Entwicklungen entsteht ein normativ aufgeladener Knotenpunkt, in dem das egoistische Menschenbild (Psychologischer Egoismus), die Überzeugung, dass die eigenen Interessen eine normative Wichtigkeit besitzen (Normativer Egoismus) und die unpersönlich gefasste Moral aufeinandertreffen. Dieser Knotenpunkt ist insofern normativ aufgeladen, als dass sich die drei Elemente insbesondere auf der Ebene der praktischen Abwägung gegenseitig im Weg stehen.

Einerseits ist es unter Annahme eines Psychologischen Egoismus nur dann möglich, moralisch zu handeln, wenn die moralische Handlung im Interesse des Individuums liegt oder wenn die egoistische Handlung zufällig moralisch richtig war (dies ist insbesondere dann möglich, wenn sich die moralische Richtigkeit an den Handlungsergebnissen misst). Wichtig ist, dass es niemals die Moral ist, die einen zum Handeln motiviert. Weil es sich beim Psychologischen Egoismus um eine deskriptive Theorie handelt, befindet sich der Konflikt auf der Ebene der Umsetzung: Wenn es den Wesen, auf welche sich die Normen einer Moraltheorie richten, nicht möglich ist, diese Normen umzusetzen, verliert die normative Theorie ihre normative Kraft, weil sie nicht umsetzbar ist. Auf diesen Punkt komme ich bei meiner Diskussion des Psychologischen Egoismus zurück.

Andererseits gefährdet der Normative Egoismus die unpersönlich gefasste Moral, weil er ihr auf der Ebene der praktischen Gründe unter Umständen direkt gegenübersteht: Wenn es einerseits angemessen ist, seinen eigenen Interessen Aufmerksamkeit zu schenken und wenn es andererseits geboten ist, sich moralisch richtig zu verhalten *und* wenn sich diese beiden Handlungsziele gegenseitig ausschließen, welcher Handlung gebührt dann aus welchen Gründen der Vorzug?

Ähnlich wie beim Psychologischen Egoismus ist es zwar möglich, dass die egoistische Handlung auch eine moralisch richtige Handlung ist. Genauso wie beim Psychologischen Egoismus ist das aber unter Annahme einer unpersönlich gefassten Moral eher Zufall (es ist möglich, dass eine moralische Handlung den eigenen Nutzen maximiert, aber die Richtigkeit der moralischen Handlung orientiert sich niemals am individuellen Nutzen).

¹² Damit hier kein falsches Bild von Sidgwick entsteht muss angemerkt werden, dass er auch Utilitarist war. Ich komme später noch einmal kurz auf Sidgwicks Thesen zu sprechen.

Insofern gilt hier dasselbe wie beim Psychologischen Egoismus auch: Die unpersönlich gefasste Moral begründet niemals die egoistische Handlung, aber die egoistische Handlung kann unter Umständen moralisch richtig sein.

Die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral und damit auch die negative Qualität des Egoismus leitet sich aus diesen Entwicklungen ab. Der Egoismus steht der Moral gegenüber, weil er immer und notwendigerweise in einem substanziellen Sinn persönlich ist. Denn das ist ja gerade die Pointe des Egoismus, dass er die Interessen, Ziele, Werte etc. des Individuums zum Gegenstand hat. Diese Fokussierung wird aber erst dadurch verwerflich, als dass die Moral diese Fokussierung explizit ausschließt.¹³

Vor diesem Hintergrund ist es nun an der Zeit, die drei Egoismustypen etwas genauer zu betrachten, bevor die genannte Gegenüberstellung ausführlich Thema sein wird.

2. Psychologischer Egoismus, Rationaler Egoismus, Ethischer Egoismus

Vor dem eben skizzierten Hintergrund ist es wenig verwunderlich, dass sich die Moralphilosophie besonders schwer tut mit dem Egoismus. Treffender als Parfit kann man die Stellung egoistischer Ansätze in der Ethik wohl kaum beschreiben, wenn er feststellt: „We have expelled Egoism from Ethics.“¹⁴

Lässt sich der Egoismus aus seiner Verbannung zurückholen? Eine Möglichkeit ist es, den Egoismus als Theorie zu plausibilisieren, um ihn damit im ethischen Diskurs etablieren zu können. Könnte der Egoismus als Theorie plausibilisiert werden, könnten egoistische Entscheidungen und damit auch der egoistische Standpunkt ebenfalls als plausibel erachtet werden. Das wiederum hätte eine positive Wirkung auf die Diskussion des Gewichts des egoistischen Standpunktes im Kontext des richtigen Handelns.

In Hinsicht auf die klassischen Egoismustypen kommen dabei nur die beiden normativen Egoismusansätze in Frage. In Hinsicht auf das richtige Handeln, so wie ich es im ersten Kapitel definiert habe, ist der Ethische Egoismus wiederum dem Rationalen Egoismus vorzuziehen. Dies, weil der Ethische Egoismus gleich zwei Fliegen mit einer Klappe

¹³ Inwiefern dem so ist, wird Thema der letzten Abschnitte dieses Kapitels sein, in welchen es um das soziale Kriterium der Moral geht.

¹⁴ Parfit, *Reasons and Persons*, 129.

schlägt: Eine egoistische Handlung ist unter Annahme eines Ethischen Egoismus nicht nur rational, sie ist auch moralisch wertvoll. Kann also gezeigt werden, dass der Ethische Egoismus eine plausible Theorie ist, lösen sich zwei Probleme gleichzeitig auf: Der Egoismus stünde der Moral nicht mehr gegenüber und damit könnte er seine negative Qualität loswerden (die ergibt sich ja erst aus dieser Gegenüberstellung). Insofern liegt der Schwerpunkt der Diskussion des Normativen Egoismus auf dem Ethischen Egoismus. Die meisten Kritikpunkte betreffen allerdings beide normativen Egoismusansätze.

Da es sich beim Psychologischen Egoismus um eine deskriptive Theorie handelt, kann er nicht als Begründung für die Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes herangezogen werden (auch wenn er sich als plausibel erweisen würde), denn das würde einem Sein-Sollen Fehlschluss gleichkommen.¹⁵ Trotzdem kann er Gründe für die Plausibilität eines Ethischen Egoismus liefern (und umgekehrt kann er als Kriterium gegen andere, nicht egoistische Moraltheorien herangezogen werden). Es kann für eine normative Theorie sprechen, wenn sie die psychologischen Gegebenheiten der Wesen zu berücksichtigen vermag, an die sie sich richtet. Umgekehrt kann es ein Problem für die normative Theorie darstellen, wenn es ihr nicht gelingt, praktisch umsetzbar zu sein. Z. B. weil es die psychologische Prädestinierung der betreffenden Wesen nicht zulässt.¹⁶

¹⁵ Das hat allerdings bspw. John Stuart Mill nicht davon abgehalten, bei der Begründung seiner Utilitarismuskonzeption genau dies zu tun. Mill schliesst aus der Beobachtung, dass jeder nach seinem eigenen Glück strebt, dass jeder das Glück aller anstreben soll. Aus Moores Sicht begeht Mill hier einen doppelten Fehlschluss. Seiner Meinung nach handelt es sich nicht nur um einen Sein-Sollen Fehlschluss, sondern es müsste seiner Ansicht nach aus der Beobachtung, dass jeder sein Glück anstrebt (wenn schon) ein Normativer Egoismus und kein Utilitarismus folgen. Vgl. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1863), 52f; G. E. Moore, *Principia Ethica*, hg. von Thomas Baldwin, revised edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 66f; 104f.

¹⁶ Inwiefern solche empirische oder zumindest konzeptuell-deskriptive Überlegungen als Kriterium für die Plausibilität von Moraltheorien herangezogen werden können, hängt ganz grundsätzlich davon ab, an welchen Standards Moraltheorien gemessen werden. Mark Timmons etwa schlägt acht Kriterien vor: Konsistenz (die Theorie sollte in sich konsistent sein), Bestimmtheit (die Theorie sollte eindeutige Handlungsanweisungen liefern), Anwendbarkeit (die Theorie sollte auch tatsächlich umsetzbar sein), intuitive Entsprechung (die Theorie sollte bis zu einem gewissen Grad mit unseren moralischen Intuitionen übereinstimmen), interner und externer Support (eine Theorie erhält dann internen Support, wenn die Normen dieser Theorie gut mit unseren wohlüberlegten, moralischen Überzeugungen zusammenpassen, und sie erhält externen Support, wenn sie gut mit unseren wohlüberlegten, nicht-moralischen Überzeugungen zusammenpasst), Erklärungskraft (eine Theorie sollte eine möglichst hohe Erklärungskraft besitzen, indem es ihr gelingt, zu erklären, warum z. B. einzelne Handlungen gut oder schlecht sind usw.), und Öffentlichkeit (eine Theorie sollte nicht privat sein – d. h. die Normen usw. sollten mit anderen Personen geteilt werden können, unterrichtet werden können usw.). Inwiefern eine gute Moraltheorie alle dieser Kriterien aufweisen muss, und ob gewisse Kriterien notwendig sind, ist diskutierbar. An sich scheint mir diese Liste aber eine gute Orientierung zu bieten, um sich über die Plausibilität von Moraltheorien Gedanken zu machen. Vgl. Timmons, *Moral Theory*, 337f. Den Psychologischen Egoismus als mögliches Kriterium heranzuziehen bedeutet, nach dem externen Support sowie nach der Anwendbarkeit der Moraltheorie zu fragen.

Es ist Ziel der verbleibenden Abschnitte, diese Möglichkeit (den Egoismus als eigenständige Moraltheorie im Bereich der aktuellen Ethik zu etablieren) kritisch zu prüfen. Um es bereits hier vorwegzunehmen: Das Projekt wird scheitern. Die Gründe für dieses Scheitern sind gleichzeitig auch Gründe für die Verbannung des Egoismus aus der Ethik. Durch die Analyse des Egoismus als Moraltheorie wird nachvollziehbar, warum der Egoismus aus der Ethik ausgeschlossen wurde und warum er in seiner herkömmlichen Auslegung wenig Möglichkeiten bietet, den egoistischen Standpunkt von seiner Rolle des Gegenspielers zum Moralischen zu befreien.

2.1 Formaler vs. substanzieller Egoismus

Für die Darlegung sowie für die kritische Diskussion ist es hilfreich, zwischen einem formalen und einem substanziellen Egoismus zu unterscheiden.

Die Unterscheidung zwischen formalem und substanziellem Egoismus wurde ursprünglich von Tugendethikerinnen vorgeschlagen, die sich gegen den Einwand zu verteidigten suchten, tugendethische Positionen seien im Grunde egoistische Positionen – und deswegen zu verwerfen.¹⁷ Dieses Urteil kann als Folge der eben angesprochenen Neuinterpretation der Moral als unparteiische Ethik verstanden werden. Unter der Maxime der Unparteilichkeit liegt es auf den ersten Blick nahe, antike Ethiken wie etwa die aristotelische Tugendethik als egoistische Ethik zu bezeichnen (tatsächlich wurde und wird das auch von vielen so gehandhabt, – aber dazu in der Diskussion über den normativen Egoismus mehr). Dies ist primär deswegen der Fall, weil in der Tugendethik der individuelle Standpunkt der Akteurin für das Bestimmen des moralisch richtigen Verhaltens eine Rolle spielt. Allerdings, so die These der Tugendethikerinnen, basiert dieser Vorwurf auf einem Missverständnis, das sich mittels einer Präzisierung auflösen lässt. Nämlich, indem ein substanzieller von einem formalen Egoismus abgegrenzt wird und gezeigt wird, dass der Einwand nur dann gerechtfertigt ist, wenn er sich auf substanziell-egoistische Ansätze bezieht. Zwar seien Tugendethiken in der Regel selbstbezogen, sie seien deswegen aber noch lange nicht eigennützig (es geht nicht primär und nicht ausschließlich um die

¹⁷ Zur Notwendigkeit dieser Unterscheidung siehe Annas, „Virtue Ethics and the Charge of Egoism“. Zum Vorwurf siehe Hurka, *Virtue, Vice and Value*, 219–55.

Beförderung der eigenen Interessen und des eigenen Wohlergehens), und damit, so die These, ist eine Tugend in keinem relevanten Sinne egoistisch.¹⁸

Diese Schlussfolgerung basiert auf dem Umstand, dass sich Tugendethiken, anders als bei anderen ethischen Theorien, mit der Frage nach dem guten Leben beschäftigen (und damit ist die Frage nach dem richtigen Handeln zweitrangig). Diese Frage ist insofern selbstbezogen, als dass es aus der Sicht der Akteurin um das *eigene* gute Leben geht, das nur dann erreicht werden kann, wenn die Akteurin bestimmte Charaktereigenschaften und Verhaltensdispositionen aufweist, und wenn sie sich tugendhaft verhält. Diese Tugenden beziehen sich aber nicht nur auf die Akteurin selbst, sie sind auch auf das Wohlergehen der moralischen Gemeinschaft gerichtet, von welcher die Akteurin Teil ist. Insofern beinhalten antike Tugendethiken immer beide Dimensionen, Selbstgerichtetheit und Benevolenz (d. h. eine wohlwollende Haltung gegenüber Dritten).¹⁹ Eine Tugendethik als egoistische Ethik zu bezeichnen ist folglich nicht *per se* falsch, sofern mit Egoismus eine generelle Selbstbezogenheit gemeint ist. Es ist aber auch nicht hinreichend zutreffend. Die Tugendethik lässt sich nicht oder nur sehr unbefriedigend mit den Begrifflichkeiten beschreiben, die auf jene Ethiken zugeschnitten sind, die sich mit dem Grad der Berücksichtigung des persönlichen Standpunktes beschäftigen. Die sich folglich irgendwo in eine Schnittmenge zwischen Egoismus und Altruismus bzw. zwischen Parteilichkeit und Unparteilichkeit oder Unpersönlichkeit einordnen lassen. Denn die Tugendethik ist, so die These, zwar in einem formalen, aber nicht in einem substanziellen Sinne selbstbezogen. Auf diesen Überlegungen basierend lässt sich die Unterscheidung zwischen formalem und substanziellem Egoismus folgendermaßen definieren:

Formaler Egoismus

Spielt der persönliche Standpunkt oder das individuelle Wohlergehen im praktischen Abwägungsprozess eine relevante Rolle und bemisst sich die Begründung der Wertigkeit des mit der Handlung angestrebten Ziels zugleich *nicht* (oder zumindest nicht ausschließlich) an den Interessen und dem Wohlergehen der Akteurin, handelt es sich um eine *formale* Selbstbezogenheit und damit um einen formalen Egoismus.

¹⁸ Siehe hierzu z. B. MacIntyre, *After Virtue*, 228f.

¹⁹ Vgl. Annas, *The Morality of Happiness*, 223–26.

Substanzieller Egoismus

Spielt der persönliche Standpunkt oder das individuelle Wohlergehen im praktischen Abwägungsprozess eine Rolle und bemisst sich die Begründung der Wertigkeit des mit der Handlung angestrebten Ziels zugleich ausschließlich an den Interessen oder dem Wohlergehen der Akteurin, handelt es sich um eine *substanzielle* Selbstbezogenheit und damit um einen substanziellen Egoismus.

Die letztgenannte Unterscheidung ist nicht nur in Hinsicht auf die Entkräftung des Einwandes, Tugendethiken seien egoistisch, relevant. Ganz unabhängig vom genannten Einwand kann diese Präzisierung dabei helfen, egoistische Positionen genauer zu erfassen und klarer voneinander abzugrenzen. Und das bedeutet auch, die Kategorien zu schärfen, um die es hier geht. Denn es besteht ein wichtiger Unterschied zwischen der Frage, inwiefern der persönliche Standpunkt bei der praktischen Abwägung eine Rolle spielt oder spielen soll, und zwischen der Frage, ob und inwiefern sich die Wertigkeit der Handlung resp. des mit der Handlung angestrebten Ziels primär an den Interessen oder dem Wohlergehen der Akteurin misst.

Die Trennung zwischen formaler und substanzieller Selbstbezogenheit kann also ganz generell dabei helfen, die Art und den Grad der Akteur-Relativität von ethischen Theorien, Gründen und Pflichten präziser zu bestimmen.²⁰ Die Eigennützigkeit ist immer substanziell zu verstehen, wohingegen Eigeninteresse auch formal definiert werden kann (aber nicht muss). Analog dazu kann eine Moraltheorie eigeninteressierte Handlungen in sich begreifen, ohne gleichzeitig auch eine egoistische Theorie zu sein.

Folglich ist es für die Analyse egoistischer Ansätze sinnvoll, eine Unterscheidung zwischen substanziellem und formalem Egoismus vorzunehmen. Ich gehe mit Julia Annas einig, dass es dem Kern tugendethischer Ansätze diametral widerspricht, sie als egoistisch und damit auch als eigennützig zu kategorisieren.

Vor den eben dargelegten Überlegungen lässt sich folgendes festhalten: Wenn der persönliche Standpunkt bei der praktischen Abwägung eine Rolle spielt, so folgt daraus noch nicht, dass diese Theorie in einem relevanten Sinne eine egoistische Theorie ist. Sie ist

²⁰ Siehe hierzu meine Ausführungen in Kapitel III in diesem Buch.

höchstens formal egoistisch, und das bedeutet, dass sie deswegen nicht automatisch unter die Kategorie der substanziell egoistischen Ansätze fällt. Es muss zuerst gezeigt werden, inwiefern eine formal egoistische Theorie auch in einem signifikanten Sinne eine substanziell egoistische Theorie ist (etwa, indem gezeigt wird, dass das eigene Wohlergehen trotz dem Vorhandensein einer gewissen Benevolenz mehr Gewicht zukommt). Ich werde entsprechend (im Gegensatz zu anderen Kategorisierungen von Egoismusansätzen) all jene Theorien, die zwar formal, aber nicht unbedingt auch in einem signifikanten Sinne substanziell egoistisch sind (darunter fallen insbesondere Tugendethiken), nicht unter die Kategorie ‚Egoismus‘ fassen.

Die Unterscheidung zwischen substanziellem und formalem Egoismus erklärt allerdings noch nicht, warum der Einwand an sich gerechtfertigt ist, – d. h. warum eine substanziell selbstbezogene Theorie verworfen werden muss. Der Einwand wird nämlich nicht entkräftet, es wird lediglich gezeigt, dass er Tugendethiken und andere rein formal-egoistische Ethiken nicht betrifft; substanziell-egoistische Ansätze hingegen sehr wohl. Müssen substanziell-egoistische Ansätze also als unplausibel verworfen werden, *weil* sie substanziell egoistisch sind? Aus Sicht der unpersönlich gefassten Moral müsste man diese Frage wohl mit einem klaren ‚ja‘ beantworten. Warum dem so ist (nicht nur aus Sicht der unpersönlichen Moral, sondern generell aus einer moralischen Perspektive) wird im dritten Teil dieses Kapitels ausführlich Thema sein.

Auf der eben eingeführten Unterscheidung zwischen formal und substanziell egoistisch werde ich von nun an mit ‚Egoismus‘ ein substanzieller Egoismus meinen. Wenn es sich um einen formalen Egoismus handelt, werde ich dies auch so vermerken.

Wenden wir uns nun den unterschiedlichen Egoismusansätzen zu.

2.2 Psychologischer Egoismus

Der Psychologische Egoismus ist eine deskriptive Theorie über die menschliche Motivation, die sich mit der Frage beschäftigt, was uns tatsächlich zum Handeln antreibt. Wodurch wir *motiviert* sind, uns auf eine bestimmte Art und Weise zu verhalten. Einer Standardauffassung der Handlungstheorie gemäß sind es in erster Linie unsere Wünsche

(was wir wollen oder anstreben) die, zusammen mit Überzeugungen, motivationale Kraft besitzen.²¹ Schauen wir uns diese These an einem Beispiel an:

Nina

Nina trinkt einen Kaffee, weil sie Kaffee trinken will. Vielleicht hat Nina Lust auf einen Kaffee, oder sie trinkt den Kaffee, um wach zu bleiben (und weil sie überzeugt ist, dass Kaffeetrinken ihr dazu verhilft, wach zu bleiben). Theorien der Motivation beschäftigen sich mit der Frage, *warum* jemand tut, was er tut, wobei dieses ‚warum‘ in Hinsicht auf den Psychologischen Egoismus in einem kausalen Sinne erklärend und nicht rechtfertigend verstanden werden muss. Warum trinkt Nina einen Kaffee? Weil sie den Wunsch verspürt, Kaffee zu trinken. Und warum verspürt sie den Wunsch, Kaffee zu trinken? Weil sie Kaffee gerne mag. Oder weil sie länger wach bleiben möchte. Oder weil sie länger wach bleiben möchte, um später an die Feier von Anne zu fahren etc.

Diese kausale Erklärungskette lässt sich beliebig bis ins Unendliche fortsetzen – es sei denn, es gibt Wünsche, die solchen Erklärungsketten ein Ende bereiten. Solche Wünsche können fundamentale Wünsche genannt werden und sie unterscheiden sich insofern von instrumentellen Wünschen, als dass sie um ihrer selbst willen angestrebt werden.²² Wenn Nina einen Kaffee trinkt, weil sie Kaffee gerne mag, so ist das Kaffeetrinken an sich ein fundamentaler Wunsch. Wenn sie hingegen Kaffee trinkt, um länger wach zu bleiben oder um an Annes Feier zu fahren, so ist der Wunsch, Kaffee zu trinken, instrumentell. Er verhilft ihr, ihre fundamentalen Wünsche zu befriedigen (länger wach zu bleiben oder an Annes Feier zu fahren). Es ist der fundamentale Wunsch, der die Antwort auf die Frage bestimmt, warum jemand tut, was er tut. Der Psychologische Egoismus ist auf dieser

²¹ Siehe bspw. Donald Davidson, „Actions, Reasons, and Causes“, *Journal of Philosophy* 60, Nr. 23 (1963): 686f; Alvin I. Goldman, *A Theory of Human Action* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970), 50–56. Ich verwende hier den Begriff ‚Wünsche‘ inklusiv und meine damit generell motivationale Zustände (Goldman bspw. nennt diese Zustände „wants“ die wiederum ähnlich wie Donald Davidsons „pro-attitudes“ zu verstehen sind). Zu bestimmen, wie diese beiden Elemente (Wünsche und Überzeugungen) zusammenhängen, damit sie eine Handlung verursachen und damit auch adäquat beschreiben ist relevant, kann aber für die hier verfolgten Zwecke vernachlässigt werden.

²² Vgl. Elliott Sober, „Psychological Egoism“, in *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, hg. von Hugh LaFollette und Ingmar Persson (New York: Blackwell Publishing, 2013), 148. Dass es fundamentale und instrumentelle Wünsche gibt, ist bestreitbar – aber nehmen wir zwecks Klärung des Psychologischen Egoismus an, dass dem so ist.

Ebene der fundamentalen Wünsche anzusiedeln, denn er macht eine Aussage über den Gehalt dieser Wünsche, indem er postuliert, dass alle fundamentalen Wünsche notwendigerweise egoistisch sind:

Psychologischer Egoismus

Jede ausgeführte Handlung ist eigennützig in dem Sinne, als dass die Akteurin durch ihre eigenen Wünsche fundamental motiviert ist, wobei sich diese Wünsche (d. h. der Gehalt der Wünsche) auf die Akteurin richten müssen.²³

Der propositionale Gehalt der fundamentalen motivationalen Zustände muss notwendigerweise selbstbezogen sein. Das bedeutet, dass sich der propositionale Gehalt des Zustandes auf die Akteurin richtet und nicht auf eine andere Person. Nina trinkt einen Kaffee, weil sie, *Nina*, einen Kaffee trinken will. Nina könnte auch wollen, dass Karina, ihre Mitbewohnerin, einen Kaffee trinkt. Bei letzterem richtet sich der Gehalt des motivationalen Zustandes nicht auf Nina selbst, sondern auf Karina.

Es gibt aber auch Wünsche, die weder selbst- noch fremdgerichtet sind. So können Wünsche zum Beispiel relational sein (Nina möchte gerne um des Berühmtseins-willens berühmt werden und das bedeutet, dass sie sich wünscht, dass andere Menschen wissen, wer sie ist). Auch sind uninteressierte resp. unpersönliche Wünsche denkbar, die sich weder auf die Akteurin selbst noch auf eine andere spezifische Person oder Personengruppe richten – wie etwa streng utilitaristische Wünsche, die sich gänzlich neutral ausformulieren lassen (indem das an sich Gute befördert wird). Solche uninteressierten Zustände besitzen keine spezifische Gerichtetheit. Der Psychologische Egoismus verneint nicht, dass es solche Wünsche gibt. Nur können all diese nicht egoistischen Wünsche laut dem Psychologischen Egoismus niemals fundamentale Wünsche sein. Diese Gerichtetheit alleine ist aber noch nicht hinreichend, um einen Zustand als egoistisch zu bezeichnen. Der Egoismus impliziert eine *Eigennützigkeit*, und diese wiederum ist an eine Vorstellung des Guten gebunden: Eine Handlung ist erst dann egoistisch, wenn sie der Akteurin selbst etwas nützt, d. h., wenn sie gut für die Akteurin ist.²⁴

²³ Für eine ähnliche Definition siehe Timmons, *Moral Theory*, 183.

²⁴ Vgl. Sober, „Psychological Egoism“, 149–51. Siehe meine Ausführungen zum Normativen Egoismus zum Nutzen, resp. zur Definition der relativen Wertigkeit, die mit ‚gut für‘ ausgedrückt wird.

Die Brisanz dieser These zeigt sich, wenn wir ein Beispiel heranziehen, bei dem (zumindest *prima facie*) nicht die eigenen Pläne und Interessen im Blick stehen.

Nina und Leo

Nehmen wir an, Nina wohnt in einem Mehrfamilienhaus mit 14 Stockwerken ohne Lift. Eines Morgens trifft sie im Erdgeschoss auf ihren Nachbarn Leo aus dem 12. Stockwerk, der gerade dabei ist, den wöchentlichen Großeinkauf hochzutragen. Nina, die sich selbst als hilfsbereite Person wahrnimmt und Leo mag, hilft Leo, die Einkäufe hochzutragen. Denn Leo, so Ninas Überlegung, kann ihre Hilfe sicherlich gut gebrauchen. Es geht ihm besser, wenn Nina ihm kurz unter die Arme greift. Laut Ninas Überlegungen hilft sie Leo also, weil sie glaubt, damit in seinem Interesse zu handeln oder weil sie überzeugt ist, dass es an sich wertvoll ist, anderen Menschen zu helfen.

Laut dem Psychologischen Egoismus hilft Nina Leo jedoch nicht primär, weil sie ihm etwas Gutes tun will oder weil sie überzeugt ist, dass es ihre moralische Pflicht ist, ihm zu helfen. Nina hilft Leo, weil es in ihrem Eigeninteresse²⁵ liegt, ihm zu helfen. Und das bedeutet unter einem egoistischen Fokus auch: Weil es ihr etwas nützt. Möglicherweise tut sie es für ihre Fitness, oder weil sie sich gut fühlt dabei, anderen Menschen zu helfen (oder weil sie Leo mag etc.). Oder vielleicht wollte sie sowieso auf den Dachboden und kann beim Hochgehen auch gleich eine Einkaufsstüte mitnehmen. Es lassen sich viele egoistische Gründe finden. Wichtig ist hier, dass der Psychologische Egoismus die These für plausibel hält, dass die egoistischen Gründe die fundamentalen Gründe sind. Dass Leo von ihrer Hilfe profitiert, mag eine begrüßenswerte Nebenerscheinung sein, die Befriedigung seiner Interessen dient jedoch lediglich als Mittel zur Befriedigung ihrer eigenen Interessen. Leos Interessen und Leos Wohlbefinden können in der Beantwortung der Frage, warum Nina Leo beim Hochtragen hilft, lediglich eine instrumentelle Funktion einnehmen:

²⁵ Auch wenn Eigeninteresse genau genommen nicht dasselbe ist wie Eigennützigkeit (etwas kann auch im eigenen Interesse liegen, ohne dass es gleichzeitig auch eigennützig ist) verwende ich hier diese beiden Begriffe vorerst synonym. Und das bedeutet: Was im eigenen Interesse liegt, wird als für einen selbst nützlich erachtet.

[P]sychological egoism is the doctrine that the only thing anyone is capable of desiring or pursuing ultimately (as an end in itself) is his *own* self-interest. No psychological egoist denies that people sometimes do desire things other than their own welfare – the happiness of other people, for example; but all psychological egoists insist that people are capable of desiring the happiness of others only when they take it to be a *means* to their own happiness. In short, purely altruistic and benevolent actions and desires do not exist; but people sometimes appear to be acting unselfishly and disinterestedly when they take the interests of others to be means to the promotion of their own self-interest.²⁶

Jede bewusst ausgeführte Handlung ist folglich laut dem Psychologischen Egoismus fundamental egoistisch, und das bedeutet, dass der propositionale Gehalt jedes fundamental motivationalen Zustandes, der die Handlung verursacht, notwendigerweise selbstbezogen und eigennützig ist.

2.2.1 Das Realisierbarkeitsprinzip

Wenn das egoistische Motiv nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Notwendigkeit ist, ist ein bewusstes Handeln aufgrund anderer fundamentaler Motive unmöglich. Man kann zwar ein praktisches Abwägungsprozedere durchlaufen, das eine nicht-egoistische Handlung zum Ziel hat, aber man kann am Ende dennoch nur egoistisch motiviert handeln. Man kann also nur dann moralisch motiviert handeln, wenn die moralische Handlung auch im eigenen Interesse liegt.

Im Umkehrschluss bedeutet das, dass man gewisse moralische Handlungen nicht ausüben kann, nämlich jene, die *nicht* im eigenen Interesse liegen. Insofern steht der Psychologische Egoismus im Konflikt mit der weitverbreiteten Auffassung, dass eine konzeptuelle Abhängigkeit zwischen Sollen und Können besteht: Nur, wenn die Möglichkeit der Realisierung einer normativen Handlungsanweisung besteht, ist diese auch gerechtfertigt und damit gültig. Ein Sollen *impliziert* also ein Können. Ich werde dieses Prinzip Realisierbarkeitsprinzip nennen.²⁷

²⁶ Joel Feinberg, „Psychological Egoism“, in *Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, hg. von Joel Feinberg und Russ Shafer-Landau (Boston: Wadsworth, 2013), 501f.

²⁷ Die Realisierbarkeit, also das ‘Können’ kann unterschiedlich ausgelegt werden. So können bspw. spezifische psychologische Faktoren (z. B. eine Angststörung) genauso eine Rolle spielen, wie spezifische physische Fähigkeiten oder externe Faktoren (Gelegenheit) für die Realisierbarkeit relevant sein können. (Peter B. M. Vranas, und auch Peter M. Graham allerdings verstehen das Können unabhängig von spezifischen psychologischen Faktoren wie Angststörungen o. ä.). Für die hier verfolgten Zwecke spielt es allerdings keine Rolle, wie breit oder eng ‘Können’ gefasst ist.

Das bedeutet, dass die Möglichkeit zur Realisierung der Pflicht im Begriff der Pflicht konzeptuell enthalten ist. Aus dem Konzept der Pflicht folgt also notwendigerweise, dass eine Akteurin zu einem Zeitpunkt *t* nur dann eine Pflicht hat, *X* zu tun, wenn es ihr zu diesem Zeitpunkt *t* möglich ist (d. h., wenn sie die Fähigkeit besitzt und sich die Gelegenheit bietet), *X* zu tun.²⁸ Nehmen wir ein Beispiel zu Hilfe, um dieses Prinzip besser nachvollziehen zu können.

Nehmen wir an, das Hochtragen der Einkäufe ist Ninas moralische Pflicht – sie möchte also nicht nur die Einkäufe hochtragen, sie *soll* dies auch tun (das bedeutet: Es ist pflichtgemäß geboten und nicht nur erlaubt, die Einkäufe hochzutragen. Hilft sie Leo nicht, verletzt sie ihre Pflicht und handelt somit aus moralischer Sicht falsch).²⁹ Laut dem Realisierbarkeitsprinzip muss Nina folglich erstens die generellen Fähigkeiten besitzen (sie muss also wissen, wie man Treppen steigt, Einkaufstaschen trägt und sie muss die physischen Voraussetzungen für diese Tätigkeiten mitbringen usw.) und sie muss zweitens die Gelegenheit haben, ihre Pflicht auch wahrzunehmen. Nur, wenn beides zusammen auftritt (Fähigkeit und Gelegenheit), ist die Pflicht auch bindend und damit gerechtfertigt.

Wenn sich Nina zum Beispiel beim Wandern am Wochenende den Mittelfußknochen bricht und deswegen den Fuß nicht belasten kann und in diesem Zustand Leo im Flur

²⁸ Vgl. Peter B. M. Vranas, „I Ought, Therefore I Can“, *Philosophical Studies* 136, Nr. 2 (2007): 171. Vranas, von dem diese Definition des Realisierbarkeitsprinzips entlehnt ist, versteht die Pflicht als objektive, *pro tanto* Pflicht. Das bedeutet, dass die Pflicht in einem erkenntnistheoretischen Sinne akteur-neutral ist – sie ist also unabhängig von Ninas tatsächlichen Überzeugungen und auch unabhängig davon, was sie in einer bestimmten Situation wissen kann. Weil die Pflicht lediglich *pro tanto* gilt, muss sie zwar mit guten Gründen korrelieren, aber sie muss nicht absolut gültig sein (es ist also möglich, dass Nina unter Berücksichtigung *aller* relevanten Gründe zu etwas anderem verpflichtet ist). Die Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Sollen lässt sich am einfachsten an einem Beispiel illustrieren. So schreibt etwa Graham (der das Realisierbarkeitsprinzip nur dann als plausibel erachtet, wenn es ein objektives Sollen voraussetzt): „Suppose all of my evidence indicates that I can save ten innocent people from being gruesomely killed by pressing a certain button. As a matter of fact, and contrary to all of my evidence, however, the then innocent people will be gruesomely killed only if I press it. Philosophers, who distinguish between an objective and a subjective sense of ‚ought‘ would say that in this situation, though I objectively ought not to press the button, I subjectively ought to do so. Vgl. Peter A. Graham, „‚Ought‘ and Ability“, *Philosophical Review* 120, Nr. 3 (2011): 340. Für die kritische Diskussion des Realisierbarkeitsprinzips ist es relevant, wie Pflichten definiert werden (Graham bspw. versteht die Pflicht ausschließlich als absolute, moralische Pflicht wohingegen Vranas auch prudentielle Pflichten mitberücksichtigt, und wie bereits dargelegt, die Pflicht lediglich als *pro tanto* Pflicht versteht), und was unter ‚Können‘ resp. Realisierbarkeit genau verstanden wird. Für das generelle Verständnis des Realisierbarkeitsprinzips sind diese Unterscheidungen allerdings nicht tragend und können deswegen an dieser Stelle vernachlässigt werden. Alle Versionen des Realisierbarkeitsprinzips stellen zusammen mit dem Psychologischen Egoismus grundsätzlich ein Problem für die Moralphilosophie dar.

²⁹ Wir würden das Hochtragen von Einkäufen wohl eher als supererrogatorische Handlung denn als moralische Pflicht verstehen – aber es geht hier nicht darum aufzuzeigen, dass es sich bei Ninas Hilfestellung tatsächlich um eine moralische Pflicht handelt, sondern darum, das Realisierbarkeitsprinzip zu erklären.

trifft (der gerade mühsam seinen Wocheneinkauf hochträgt und Hilfe benötigen könnte), verliert Nina zwar die Fähigkeit, ihm zu helfen, aber nicht die Gelegenheit. Beide, Nina und Leo, befinden sich gleichzeitig im Erdgeschoss des Mehrfamilienhauses und die Einkaufstüten stehen zum Hochtragen bereit im Flur. Umgekehrt hat Nina ohne Mittelfußknochenbruch zwar die generelle Fähigkeit, Leo zu helfen, aber nicht die Gelegenheit, wenn sie sich zwar gerade im Flur befindet, Leo aber drei Kilometer entfernt an der Kasse steht und seine Einkäufe bezahlt. In beiden Fällen verliert die Pflicht, so die Hauptthese des Realisierbarkeitsprinzips, ihre Gültigkeit.³⁰ Diese Schlussfolgerung hat eine nicht zu unterschätzende Reichweite. Denn sie impliziert, dass sich der deontische Status einer Handlung aufgrund von Fähigkeiten und Gelegenheiten verändern kann.

Eine Handlung X, die in einer bestimmten Situation S für eine bestimmte Person P1 geboten ist (weil sie unter anderem mit den für die Realisierung der Pflicht relevanten Fähigkeiten ausgestattet ist und die Gelegenheit hat, die Pflicht wahrzunehmen), wäre unter Umständen für eine andere Person P2 in derselben Situation S *nicht* geboten, auch wenn diese zweite Person an sich betrachtet, genauso die Pflicht hätte, X zu tun. Weil sie aber entweder die relevanten Fähigkeiten nicht besitzt oder sich die Gelegenheit nicht bietet, X zu tun, ist X *de facto* für P2 nicht geboten. Und das impliziert wiederum, dass es für P1 in Situation S geboten ist, X zu tun und es für P2 in Situation S nicht falsch ist, X zu unterlassen. Obwohl die Pflicht theoretisch gesehen für beide gilt (weil es sich bspw. um eine unpersönliche, objektiv gültige Pflicht handelt).

Was bedeutet das nun in Hinsicht auf den Psychologischen Egoismus und die nicht egoistisch verstandene Moral?

Ist der Psychologische Egoismus wahr, kann eine ethische Theorie, die gerechtfertigte Handlungsanweisungen zum Ziel hat, nur dann dem Realisierbarkeitsprinzip gerecht werden, wenn sie mit den Thesen des Psychologischen Egoismus vereinbar ist. Und das bedeutet, dass die moralische Handlung immer auch im Eigeninteresse der Akteurin liegen muss. Nina muss also einen Nutzen daraus ziehen, Leo zu helfen, um der moralischen Pflicht Folge leisten zu können. Sobald dieser individuelle Nutzen wegfällt, wird sie insofern handlungsunfähig, als dass sie nicht hinreichend motiviert ist, ihre Pflicht

³⁰ Vgl. Vranas, „I Ought, Therefore I Can“, 169–71.

wahrzunehmen: Das Anerkennen der Gültigkeit der Pflicht alleine reicht nicht aus, um dieser Pflicht auch nachzukommen.

Die Problematik liegt folglich bei der potenziellen Unvereinbarkeit zwischen neutral gefasster Pflicht und Eigeninteresse resp. Eigennützigkeit. Wenn eine Akteurin ausschließlich egoistisch (fundamental verstanden) motiviert sein kann, dann kann sie nur zufällig moralisch richtig handeln, sofern die Moral nicht ebenfalls egoistisch definiert ist, wie dies bei einem Ethischen Egoismus der Fall ist. Nämlich genau dann, wenn die moralisch richtige Handlung zufällig einen Nutzen für die Akteurin generiert. Die Akteurin kann sich aber nicht gegen ihren eigenen Nutzen und für die Moral entscheiden, sofern diese beiden Aspekte nicht zusammenfallen. Daraus folgt, dass eine nicht egoistisch definierte Ethik potenziell nicht umsetzbare Handlungsanweisungen generiert. Ganz im Sinne des Realisierbarkeitsprinzips verliert sie folglich ihre praktische Reichweite. Sie kann zwar Handlungsanweisungen generieren, diese verlieren aber aufgrund des Realisierbarkeitsprinzips notwendigerweise ihre normative Kraft. Es ist also aus moraltheoretischer Sicht zentral, dass der Mensch nicht ausschließlich fundamental egoistisch motiviert ist resp. dass es nicht unmöglich ist, dass er auch fundamental altruistisch motiviert sein kann. Ein motivationaler Pluralismus (d. h., dass es unterschiedliche fundamentale Motive geben kann) ergänzt sich um vieles besser mit moraltheoretischen Überlegungen.

Folgt aus diesen Überlegungen, dass ein Ethischer Egoismus den anderen Ansätzen überlegen ist resp., dass er zumindest genauso viel Beachtung verdient, weil er die menschliche Prädisposition besser einfangen kann, als dies anderen normativen Ansätzen gelingt?

Nein. Meiner Ansicht nach folgt das nicht. Weil der Psychologische Egoismus eine deskriptive Theorie ist, könnte der Eindruck entstehen, dass er durch seine beschreibende Qualität eine unumstößliche Wahrheit darstellt.

Allerdings handelt es sich beim Psychologischen Egoismus primär um ein Modell, und Modelle können hinsichtlich ihrer Erklärungskraft, aber auch in Hinsicht auf ihre Sparsamkeit bezüglich der zugrunde liegenden Prämissen bewertet werden. Meines Erachtens liegt die Beweislast nicht bei den motivationalen Pluralistinnen (die verschiedenen Motive als fundamentale Motive als plausibel erachten und nicht nur egoistische), sondern bei den psychologischen Egoisten. Es ist bspw. argumentativ sparsamer, einen motivationalen Pluralismus anzunehmen – die Kausalketten der Wünsche und Überzeugungen

sind kürzer, wenn es unterschiedliche fundamentale Motive geben kann.³¹ Dass sich der Psychologische Egoismus gut mit gewissen Commonsense-Auffassungen über die menschliche Natur ergänzt, macht ihn noch nicht (in einem empirischen Sinne) wahr. Auch wenn es der Fall sein sollte, dass sich der Mensch in der Regel egoistisch motiviert verhält, folgt daraus noch nicht, dass er immer, d. h. notwendigerweise fundamental egoistisch motiviert sein muss. Es lassen sich durchaus Beispiele finden, die ein altruistisches Motiv nahelegen. Zudem stellt sich hier die Frage, wie bestimmt werden kann, welche Wünsche fundamental sind und welche lediglich instrumentell. Fundamentalistische Rechtfertigungsansätze laufen in der Regel Gefahr, dogmatische Endpunkte zu setzen, um einem infiniten Regress zu entgehen.

Auch diskurstheoretisch betrachtet nimmt der Psychologische Egoismus eine ungünstige Rolle ein, indem er all jenen Überlegungen ein Ende bereitet, die einen motivationalen Pluralismus voraussetzen. Durch seine Kategorizität wird er zum *conversation stopper*. Es ist also nebst den oben aufgeführten Überlegungen methodisch interessant, keinen Psychologischen Egoismus vorauszusetzen. Und weil es sich um eine deskriptive Theorie handelt, lässt sich meiner Meinung nach abschließend Folgendes festhalten: Solange altruistisch-fundamentale Motive nicht eindeutig widerlegt werden können, kann von einem motivationalen Pluralismus ausgegangen werden.

Aus diesen Überlegungen folgt, dass sich die Plausibilität der Moraltheorie nicht mit ihrer Vereinbarkeit mit dem Psychologischen Egoismus messen muss. Der Normative Egoismus ist nicht alleine dadurch potenziell plausibler, weil er mit gewissen Vorstellungen der menschlichen Natur besonders gut zusammenpasst. Insofern hilft der Psychologische Egoismus meines Erachtens nicht dabei, den Ethischen Egoismus als eigenständige Moraltheorie zu etablieren. In diesem Sinne werde ich im Folgenden davon ausgehen, dass nicht-egoistische Moraltheorien nicht daran scheitern müssen, aufgrund der psychologischen Prädestinierung des Menschen praktisch nicht umsetzbar zu sein. Was wiederum bedeutet, dass der Ethische Egoismus keine größere Erklärungskraft besitzt, nur weil er mit dem Psychologischen Egoismus kombinierbar ist.

Wenden wir uns als Nächstes dem normativen Egoismus zu.

³¹ Vgl. Elliott Sober und David Sloan Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 291f.

2.3 Normativer Egoismus

Die beiden normativen Egoismustypen werden in der akademischen Literatur auffallend ungleich berücksichtigt. Wo der Ethische Egoismus oft ein theoretisches Konstrukt bleibt und wenig bis keine Vertreterinnen vorweisen kann, finden sich vergleichsweise viele Rationale Egoisten, allen voran Thomas Hobbes und Henry Sidgwick.³² Dieses Ungleichgewicht widerspiegelt die tief verankerte Überzeugung vieler Moralthetheoretikerinnen, eine Moralthetheorie habe entweder notwendigerweise eine wohlwollende Dimension gegenüber Dritten (Benevolenz) aufzuweisen, oder aber das Gute, der Wert, an dem sich das moralische Verhalten orientiert, müsse absolut, d. h. unabhängig von individuellen Überlegungen und Bedürfnissen definiert werden.³³ Aus beiden Thesen folgt, dass eine Theorie, die sich ausschließlich mit den eigenen Interessen, resp. mit dem eigenen Wohl beschäftigt, keine (adäquate) Moralthetheorie sein kann. So gesehen ist der Ethische Egoismus, wie ich ihn hier darlegen werde (nämlich als fundamental substanziell-eigennützige Ethik) keine oder zumindest keine gute Moralthetheorie, weil er beide Komponenten (Benevolenz und Unparteilichkeit) missachtet. Dadurch entsteht ein konzeptuelles Spannungsfeld zwischen Egoismus und Moral, das nach einer Auflösung verlangt. Der Auflösung dieses Spannungsfeldes wende ich mich im letzten Teil dieses Kapitels zu.

Wichtig für die folgenden Abschnitte ist zunächst, dass die hier vorgenommene Definition des Ethischen Egoismus enger gefasst ist als im Diskurs über egoistische Positionen üblich. Das bringt mit sich, dass die Gegenüberstellung zwischen nicht-egoistischen und egoistischen Ethiken (analog der Unterscheidung zwischen formalem und substanziellem Egoismus begreife ich tugendethische Ansätze als nicht-egoistische Ethiken) wie auch der Kontrast zwischen einem Rationalen und einem Ethischen Egoismus von der gängigen Darstellung abweicht.³⁴ Insofern weicht meine hier vorgenommene Kategorisierung von der gängigen Kategorisierung ab.

³² Nicht alle Ansätze lassen sich eindeutig zuordnen. Es könnte z. B. durchaus die Ansicht verteidigt werden, dass Hobbes auch einen Ethischen Egoismus vertreten hat, siehe z. B. Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1986). Insgesamt betrachtet, und in Anlehnung an meine Definition des Ethischen Egoismus, sind die meisten dieser Ansätze jedoch eher dem Rationalen Egoismus zuzuordnen.

³³ Siehe z. B. Kants Überlegungen zu dieser Angelegenheit, vgl. GMS 440-446.

³⁴ Siehe etwa Frankenas Darlegung von egoistischen Ansätzen, in der er, angelehnt an Sidgwicks Überlegungen, vor allem auch antike Ethikkonzeptionen als egoistisch bezeichnet, aber auch Spinozas Ethik und einige Theorien des Wohlergehens wie bspw. hedonistische Ansätze unter den recht unspezifisch gefassten

Der hauptsächliche Unterschied der beiden normativen Egoismusansätze, wie ich sie hier verwende, liegt in der zugrunde liegenden, formalen Zielsetzung (was ich weiter oben Erklärungsanspruch genannt habe). Die eine Theorie beschäftigt sich mit der Rationalität von Handlungen, die andere mit der ethischen Bewertbarkeit von Handlungen. Ethisch-normative Theorien inkludieren zwar meistens ein bestimmtes Rationalitätsprinzip oder -kalkül für die ethische Entscheidungsfindung, sind aber (in der Regel) nicht auf dieses reduzierbar. Rationalitätstheorien weisen wiederum keine in einem ethischen Sinne evaluative Dimension auf und werden manchmal aufgrund ihrer Normativität als mit Moraltheorien konkurrierend verstanden. Sidgwick beispielsweise, der sowohl Utilitarist wie auch Rationaler Egoist war, sah in dieser Konkurrenzfähigkeit ein ernst zu nehmendes und vor allem unlösbares Problem, das uns hier aber nicht weiter beschäftigen muss.³⁵

Dennoch sind sich die beiden normativen Egoismusbegriffe in Hinsicht auf zwei entscheidende Merkmale sehr ähnlich. Beide postulieren eine Maximierung (oder zumindest ein Erhalten) des eigenen Wohlergehens, und beide verstehen diese Orientierung am eigenen Wohlergehen als kategorisch bindend. In Anbetracht dieser Ähnlichkeit und mit Rücksicht auf die vorwiegend ethische Rahmensetzung, in welche die zugrunde liegende Fragestellung dieses Buches eingebettet ist, konzentriere ich mich auf die ethische Auslegung eines normativen Egoismus.³⁶

Trotzdem ist es hilfreich, zumindest eine allgemeine Idee davon zu haben, was unter einem Rationalen Egoismus verstanden werden kann. Nicht nur richten sich viele Einwände

Sammelbegriff ‚Egoismus‘ fasst. William K. Frankena, „Concepts of Rational Action in the History of Ethics“, *Social Theory and Practice* 9, Nr. 2 (1983): 166–76. Auch Moores sowie Prichards Aufstellung von egoistischen Ansätzen ist breiter gefasst, siehe Moore, *Principia Ethica*, Abschn. 58, 59, 63; H. A. Prichard, „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?“, *Mind* 21, Nr. 81 (1912): 22. Ebenso versteht Crisp die antiken Ethiken wie auch kontraktualistische Ansätze als egoistische Ansätze, vgl. Roger Crisp, „The Dualism of Practical Reason“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 96, Nr. 1 (1996): 53.

³⁵ Genau genommen besteht die Konkurrenz laut Sidgwick zwischen einem Rationalen Egoismus und einer Rationalen Benevolenz. Siehe Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 386, FN 4.

³⁶ Es könnte die Frage gestellt werden, warum dem Rationale Egoismus an dieser Stelle nicht mehr Aufmerksamkeit zuteil kommt. Gerade weil der Rationale Egoismus keine ethische Theorie ist, bleiben ihm die Probleme, die der Ethische Egoismus auf sich lädt, erspart. Weswegen für einen Rationalen Egoismus argumentiert werden könnte, denn das würde dem egoistischen Standpunkt eine normative Wichtigkeit beimessen. Aber es geht in diesem Buch nicht um die Frage, inwiefern es rational sein kann, eigennützig zu handeln, sondern um die Frage, wie die substanziell-egoistische Handlung als wertvolle (oder, wie ich es später auch nennen werde, wichtige) Handlung verstanden werden kann, nämlich insofern, als dass sie essenzieller Bestandteil eines gelingenden Lebens ist. Zum Verhältnis zwischen Rationalem Egoismus und Moral, siehe bspw. Derek Parfit, *On What Matters*, Bd. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2011), 130–49.

gegen beide normativen Egoismusansätze, eine Arbeitsdefinition des Rationalen Egoismus hilft insbesondere auch, die Grenzen des Ethischen Egoismus abzustecken, indem sie zeigt, was er (der Ethische Egoismus) gerade *nicht* ist.

Auf den Punkt gebracht ist der Rationale Egoismus ein Prinzip der praktischen Deliberation, welches die Maximierung des eigenen Wohlbefindens zum Ziel hat.³⁷ Wie es William Frankena ausdrückt: „[An] egoistic conception of rationality ... [is] the view that the rational end of conduct for each individual is the maximum of his own good.“³⁸ Eine Arbeitsdefinition könnte also folgendermaßen lauten:

Rationaler Egoismus

Eine Handlung (oder eine Regel, o. ä.) ist genau dann rational, wenn sie zum eigenen Wohlbefinden beiträgt resp. den eigenen Nutzen maximiert.

Der Rationale Egoismusbegriff ist, folgt man Frankenas (resp. Stephen Darwalls) Terminologie, ein inhaltlicher (und kein prozeduraler) Rationalitätsbegriff. Das bedeutet, dass ein vorgeordneter Wert (oder ein Gut) wie bspw. das eigene Wohlergehen maßgeblich dafür ist, ob eine Handlung als rational gilt oder nicht. Trägt eine Handlung zur Realisierung resp. Maximierung dieses Wertes bei, ist sie rational.³⁹ Und weil es auch hier um das eigene Wohlergehen geht, handelt es sich wie bei den beiden anderen Egoismusbegriffen um eine akteur-relative Theorie, die in einem substanziellen Sinne egoistisch zu verstehen ist.

Der Rationale Egoismus ist, wie sich gleich zeigen wird, in entscheidender Hinsicht konsequenter als der Ethische Egoismus, weil er gewissen Kriterien nicht entsprechen muss, die sich auf Moraltheorien beziehen, sich aber nicht unbedingt auf Rationalitätstheorien anwenden lassen. Trotzdem lässt auch der Rationale Egoismus Ausnahmen zu. Anders als beim Ethischen Regel-Egoismus (der, wie gleich klar werden wird, einzelne Handlungen zulässt, die nicht im eigenen Interesse liegen) handelt es sich hier aber um ein klassisches Kompensationsprinzip. Dieses misst sich nicht an ethischen Kriterien, sondern am generellen Erfolg der Umsetzung des angestrebten Ziels: Eine Akteurin hat nur dann

³⁷ Siehe etwa Christine M. Korsgaard, „The Myth of Egoism“, in *Practical Conflicts. New Philosophical Essays*, hg. von Peter Baumann und Monika Betzler (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 57.

³⁸ Frankena, „Concepts of Rational Action in the History of Ethics“, 169.

³⁹ Stephen Darwall, „Review: Thinking About Morality by William K. Frankena“, *Philosophical Review* 91, Nr. 3 (1982): 456; Frankena, „Concepts of Rational Action in the History of Ethics“, 180.

einen guten Grund, auf die Maximierung des eigenen Wohlergehens situativ zu verzichten, wenn ihr Verzicht in hinreichender Weise kompensiert werden kann.⁴⁰ Es kann also bspw. von Vorteil sein, mit anderen Menschen zu kooperieren, auch wenn das bedeutet, in gewissen Situationen auf die eigenen Interessen zu verzichten. Die Kooperation ist aber nur dann rational, wenn sie der Akteurin insgesamt betrachtet etwas nützt.⁴¹ Insofern bleibt der Rationale Egoismus seiner egoistischen Maxime treu und ist insgesamt betrachtet auch konsequent.

Beim Ethischen Egoismus sind die Dinge hingegen komplizierter. Denn er muss sich der Herausforderung stellen, das egoistische Verhalten als *moralisches* Verhalten zu rechtfertigen. Und das bedeutet, dass er Ausnahmen zulassen muss, um insgesamt betrachtet als ethische Theorie mehr Plausibilität zu besitzen. Wie weiter unten gezeigt wird, gilt für den Ethischen Egoismus, dass er umso plausibler wird, je weniger konsequent er ist.

Es ist für das Verständnis des kommenden Abschnitts hilfreich, das wichtigste Unterscheidungsmerkmal der beiden normativen Egoismustypen im Blick zu behalten, nämlich die moralische Qualität, die übergeordnete ethische Fragestellung, die mit dem Ethischen Egoismus einhergeht: Wie soll ich in einem moralischen Sinne verstanden handeln? Und das bedeutet auch, die Frage zu stellen: Wie verhalte ich mich in einer bestimmten Situation *moralisch* richtig? Ein Ethischer Egoismus *ohne* diese Qualität lässt sich nicht mehr hinreichend von einem Rationalen Egoismus unterscheiden, der sich seinerseits nicht um die moralische Wertigkeit seiner Handlungsmaxime kümmert.

2.3.1 Ethischer Egoismus

Der Ethische Egoismus ist eine normative Theorie, die besagt, dass eine Handlung genau dann moralisch geboten ist, wenn sie im Eigeninteresse der Akteurin liegt. Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen handelt es sich beim Ethischen Egoismus aber in erster Linie um ein theoretisches Konstrukt, und weniger um eine tatsächlich verteidigte Moraltheorie.

⁴⁰ Siehe etwa David O. Brink, „Rational Egoism, Self and Others“, in *Identity, Character and Morality*, von Owen J. Flanagan und Amélie Oksenberg Rorty (Cambridge Mass.: MIT Press, 1993), 341.

⁴¹ Zum Kooperationsargument siehe z. B. David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986), Kap. 6.

Der Ethische Egoismus wird in der Regel als konsequentialistische Theorie konzipiert, die im Gegensatz zum strengen Utilitarismus die Individualität von Personen berücksichtigt, da sich die Wertigkeit der Handlung am Eigeninteresse und damit an der einzelnen Person misst und nicht, wie bei utilitaristischen Theorien, am Nutzen insgesamt.⁴² Insofern handelt es sich um eine akteur-relative oder akteur-zentrierte Ethik.⁴³

Der Einzelperson einen Relevanzstatus zuzuschreiben, wie dies der Ethische Egoismus vorsieht, bedeutet aber nicht nur, dem persönlichen Standpunkt der Akteurin eine formale Relevanz zuzuschreiben, sondern auch, den Nutzen ausschließlich als relationalen Wert zu begreifen. Das Prädikat ‚gut‘ im Sinne der Nützlichkeit muss also immer zweistellig konzipiert sein: X ist gut *für* Y, wobei Y notwendigerweise eine Einzelperson sein muss.⁴⁴ Inwiefern etwas im Sinne der Eigennützigkeit wertvoll ist, kann nur in Hinsicht auf eine spezifische Person bestimmt werden (auch dann, wenn sich herausstellt, dass allen moralisch zu berücksichtigenden Personen dasselbe nützt).⁴⁵ Die Begründung dieser Wertigkeit wiederum kann entweder subjektiv oder objektiv geschehen – ich werde weiter unten auf diese Unterscheidung eingehen. Zuerst möchte ich hier aber kurz erklären, inwiefern der ethische Egoismus eine konsequentialistische Moraltheorie ist.

Konsequentialistisch ist der Ethische Egoismus, weil bei der Bestimmung der Wertigkeit die Konsequenzen der Handlung eine Rolle spielen: Wenn die Folgen der Handlung im eigenen Interesse liegen und das eigene Wohlbefinden befördern, ist die Handlung eine moralisch gebotene Handlung (der Ethische Egoismus wird meistens als

⁴² Utilitaristischen Ansätzen wird oft vorgeworfen, die Individualität von Personen nicht gebührend zu berücksichtigen. Vgl. John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*. (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 24.

⁴³ Ich verwende hier die Kategorien ‚akteur-zentriert‘ und ‚konsequentialistisch‘ analog zu James Dreier, „Structures of Normative Theories“, *The Monist* 76 (1993): 22–24. Auf die Akteur-Zentriertheit, resp. Akteur-Relativität werde ich im nächsten Kapitel ausführlicher zu sprechen kommen.

⁴⁴ Es könnte hier der Gedanke stark gemacht werden, dass auch utilitaristische Ansätze ‚gut‘ als zweistelliges Prädikat verstehen, bloss mit dem Unterschied, dass sich das Gute nie nur auf eine Person bezieht. Das scheint mir aber nicht richtig zu sein. Bei Utilitaristischen Ansätzen geht es vor allem darum, das Gute an sich zu befördern, resp. das grösstmögliche Glück hervorzubringen. Das Gute wird aber in einem utilitaristischen Kontext in der Regel nicht relational definiert.

⁴⁵ Die These, dass etwas gut *für* jemanden ist, aber nicht zwingend auch gut für alle oder gut an sich, hat einen ambivalenten Status. Insbesondere G. E. Moore, der ‚gut‘ als in einem ontologischen Sinne realistische aber nicht naturalistische Eigenschaft versteht, hat sich gegen eine solch relative Wertigkeit ausgesprochen, siehe Moore, *Principia Ethica*, Abschn. 58–65. Allerdings entsteht seine Kritik erst durch seine Definition des Guten, die ich nicht teile. Ich folge hier Michael Smith, indem ich davon ausgehe, dass ‚gut‘ ein zweistelliges Prädikat und damit ein relationaler Begriff sein kann. Siehe Michael Smith, „Neutral and Relative Value after Moore“, *Ethics* 113, Nr. 3 (2003): 576–98.

nutzenmaximierende Theorie verstanden – eine Handlung ist demnach genau dann geboten, wenn sie im Vergleich zu anderen möglichen Handlungsoptionen den größtmöglichen Nutzen für die Akteurin hervorbringt). Damit der Ethische Egoismus aber hinreichend bestimmt werden kann, muss er eine Vorstellung des Guten mit beinhalten – und das bedeutet, den Gehalt des Eigeninteresses zu bestimmen, der wiederum den Nutzen für die Akteurin begründet. Es liegt nahe, egoistische Ansätze mit Theorien des Wohlergehens zu kombinieren, die den Gehalt des Eigeninteresses und der Eigennützigkeit bestimmen und begründen: Was zum eigenen Wohlergehen beiträgt, kann als nützlich erachtet werden.

Werden egoistische Ansätze mit Theorien des Wohlergehens kombiniert, schlüsselt sich das Verhältnis zwischen (egoistisch verstandenem) Eigeninteresse, Eigennützigkeit und Wohlergehen folgendermaßen auf: Das Eigeninteresse basiert auf der Eigennützigkeit (X liegt im Eigeninteresse der Akteurin, weil sie einen Nutzen aus X zieht) und die Eigennützigkeit wiederum ergibt sich aus dem Wert des Wohlergehens (die Akteurin zieht einen Nutzen aus X, wenn X zum Wohlergehen der Akteurin beiträgt). Zusammengefasst bedeutet das: Die Akteurin zieht einen Nutzen aus X, wenn X zu ihrem Wohlergehen beiträgt. Weil X einen Nutzen für die Akteurin darstellt, liegt es auch in ihrem Eigeninteresse, X zu tun. Es ist der übergeordnete Wert des Wohlergehens, der die beiden anderen Begriffe Eigeninteresse und Eigennützigkeit bestimmt.

Der Ethische Egoismus ist also ein akteur-relativer (und damit parteiischer), nutzenmaximierender Konsequentialismus, der die Umsetzung der eigenen Interessen zum Ziel hat, und zwar insofern, als dass die Handlung der Akteurin hinsichtlich des eigenen Wohlergehens etwas nützt.⁴⁶ Analog zu utilitaristischen Ansätzen kann der Ethische Egoismus als Regel- oder als Handlungsegoismus ausgelegt werden:⁴⁷

⁴⁶ Vgl. Timmons, *Moral Theory*, 178f, 181. Timmons sieht für die Bestimmung des Ethischen Egoismus nebst diesen vier Merkmalen (konsequentialistisch, Theorie der Wohlfahrt, akteur-relativ, nutzenmaximierend) ein fünftes vor, nämlich dasjenige der Klugheit. Laut Timmons ist der Ethische Egoismus eine prudentielle Theorie, weil die Akteurin bei der praktischen Abwägung nicht nur ihre kurzzeit-Wünsche in Betracht zieht, sondern auch ihre Langzeitziele. Das ist jedoch keine notwendige Bedingung für die Bestimmung des Ethischen Egoismus – wenn auch mit großer Wahrscheinlichkeit eine wünschenswerte.

⁴⁷ Siehe hierzu Brad Hooker, „Egoism, Partiality, and Impartiality“, in *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, hg. von Roger Crisp (Oxford: Oxford University Press, 2013), 714f.

Ethischer Handlungsegoismus

Eine Handlung ist genau dann eine moralisch richtige Handlung, wenn sie im Vergleich zu anderen möglichen Handlungen den größten Nutzen für die Akteurin hervorbringt.

Ethischer Regel-Egoismus

Eine Regel soll so festgelegt werden, dass ihre Anwendung den größtmöglichen Nutzen für die Akteurin generieren kann, und die moralisch geforderten Handlungen wiederum basieren auf diesen Regeln (resp. rechtfertigen sich auf Basis dieser Regeln).

Ähnlich zu utilitaristischen Ansätzen besitzt der Ethische Regel-Egoismus im Gegensatz zum Ethischen Handlungsegoismus eine größere Erklärungskraft und ist deswegen weit weniger kontraintuitiv. So kann er deontologisch begründete Werte und Pflichten sowie moralische Intuitionen besser erfassen und berücksichtigen.⁴⁸ Es kann bspw. unter einem Regel-Egoismus geboten sein, die eigenen Versprechen zu halten, weil es insgesamt betrachtet einen Vorteil für die Akteurin generiert, wenn sie als integre und ehrliche Person wahrgenommen wird. Auch wenn das Brechen dieses Versprechens im Einzelfall zu einem größeren Eigennutzen geführt hätte als alle alternativen möglichen Handlungen.⁴⁹

Es lässt sich aber auch eine Variante des Ethischen Egoismus konstruieren, die zwar konsequentialistisch aber nicht nutzenmaximierend ist. Angelehnt an Parfits Überlegungen zu Rationalitätstheorien, die das Gelingen des eigenen Lebens zum Ziel haben,⁵⁰ könnte ein Ethischer Egoismus primär die Norm beinhalten, die eigenen Interessen niemals zu missachten, nicht aber, den eigenen Nutzen zu maximieren (indem man bspw. ein bestmögliches Leben zu führen beabsichtigt). Diese Konzeption wäre im Vergleich zu den beiden nutzenmaximierenden Varianten insofern schwächer, als dass sie ausschließlich

⁴⁸ Das Berücksichtigen dieser deontologischen Werte und Pflichten wird im Kontext von unpersönlich gefassten, konsequentialistischen Ansätzen (wie bspw. der Utilitarismus es ist) manchmal auch 'Einschränkungen' (*constraints*) genannt: Obwohl eine Handlung (gemessen am vorgeordneten, absoluten Wert) einen positiven Effekt hat, weil sie also z. B. das Glück aller fördert, kann diese Handlung resp. die Handlungsaufforderung dadurch eingeschränkt sein, als dass sie eben gewisse deontologische Werte und Pflichten, oder Commonsense Intuitionen berücksichtigen sollte. Siehe z. B. Shelly Kagan, *The Limits of Morality*, Oxford Ethics Series (Oxford: Clarendon Press, 1989), 4.

⁴⁹ Zur Unterscheidung zwischen Regel- und Handlungsegoismus siehe Timmons, *Moral Theory*, 198; Hooper, „Egoism, Partiality, and Impartiality“, 714.

⁵⁰ Siehe insbesondere Parfit, *Reasons and Persons*, Kap. 1.

negativ definiert ist: Eine Handlung ist dann moralisch falsch, wenn sie darin resultiert, dass man gegen die eigenen Interessen handelt. Oder, als Regel-Egoismus gedacht, müssten Regeln so festgelegt werden, dass insgesamt betrachtet die eigenen Interessen nicht missachtet würden. Ganz im Sinne Parfits wäre hier das übergeordnete angestrebte Ziel also ebenfalls negativ bestimmt, nämlich, *kein schlechtes* Leben zu führen.⁵¹ Ähnlich zum Regel-Egoismus lässt diese Variante zu, dass im Einzelfall nicht im eigenen Interesse gehandelt wird. Anders als beim Regel-Egoismus bietet diese Version allerdings mehr Raum für alternative Motive und Gründe. Denn solange Handlungen nicht explizit dazu führen, die eigenen Interessen explizit zu vernachlässigen, resp. ein insgesamt schlechtes Leben zu führen, sind sie zumindest erlaubt.

Diese Version des Ethischen Egoismus ist schwächer, weil sie mehr Handlungsspielraum lässt und sich dadurch besser mit anderen Theorien kombinieren lässt. Sie ist aber auch mit der Schwierigkeit verbunden, einen Schwellenwert zu definieren und zu rechtfertigen, nämlich die Schwelle, an der ein Leben zu einem schlechten Leben wird und jemand sich und seine Interessen durch sein Verhalten verleugnet. Es entsteht also ein Kontinuum zwischen einem anspruchsvollen Begriff der Wahrung (nicht-Missachtung) der eigenen Interessen, der nicht weit von einem nutzenmaximierenden Egoismus entfernt ist, und einem wenig anspruchsvollen Begriff, der wiederum Gefahr läuft, so schwach zu sein, dass er als eigenständige Theorie wenig aussagekräftig ist. Wie sich zeigen wird ist es aber diese schwache Variante, die für meine Überlegungen in diesem Buch am spannendsten ist.

Wenden wir uns nun den Kombinationsmöglichkeiten zu, die sich aus einem Zusammenschluss zwischen egoistischen Ansätzen und Theorien des Wohlergehens ergeben. Der Ethische Egoismus (und auch alle anderen Egoismusansätze) wird in der Regel entweder mit einer hedonistischen Theorie, mit einer Wunschtheorie oder mit einer Objektive-Liste-Theorie kombiniert. Theorien des Wohlergehens beschäftigen sich nicht primär mit dem moralischen Leben oder mit dem, was moralisch gesehen richtig ist, sondern mit dem, was für jemanden gut ist. Der Wert des Wohlergehens muss folglich von

⁵¹ Diesen Aspekt findet sich in Hinsicht auf Rationalitätstheorien, die das eigene Wohl resp. das eigene gute Leben zum Ziel haben (*theories of self-interest*), in Parfit, *Reasons and Persons*, 7. Allerdings ist das auch die einzige Parallele – Parfits Überlegungen weichen in vielerlei Hinsicht signifikant von der hier konstruierten Variante eines negativ bestimmten Ethischen Egoismus ab.

moralischen oder anderen Werten konzeptuell abgegrenzt werden – auch dann, wenn das, was moralisch richtig ist möglicherweise mit dem, was gut für jemanden ist, zusammenfällt, wie dies beim Ethischen Egoismus der Fall ist.

2.3.2 Theorien des Wohlergehens: Ein Überblick⁵²

Theorien des Wohlergehens lassen sich in subjektiv oder objektiv begründen (hybride Auffassungen sind, wie wir bei Susan Wolf gesehen haben, ebenfalls möglich). Das Wohlergehen ist dann subjektiv begründet, wenn das subjektive Urteil der Akteurin maßgebend ist: X ist gut für die Akteurin, weil die Akteurin *glaubt* (resp. weil es sich für die Akteurin so anfühlt, bspw. weil sie Glück empfindet), dass X gut für sie ist. Umgekehrt rechtfertigt sich das objektiv begründete Wohlergehen der Akteurin unabhängig von ihren Ansichten und Überzeugungen. Die Akteurin kann also auch dann ein gutes und gelungenes Leben führen, wenn sie ihr eigenes Leben nicht als gelungen erfährt oder bewertet. Ontologisch betrachtet kann Objektivität hier sowohl mit einem Realismus korrelieren, oder aber konstruktivistisch ausgelegt werden. Konstruktivistisch verstanden ist die Objektivität abhängig von einer bestimmten Denkleistung zu verstehen, und damit existieren bspw. Werte nur dann, wenn es auch Wesen gibt, die fähig sind, über Werte usw. nachzudenken. Eine realistische Position hingegen geht davon aus, dass Werte ein fester Bestandteil der Welt sind, unabhängig davon, ob es Wesen gibt, die diese Werte auch erkennen können.⁵³

Hedonistische Ansätze: Hedonistische Ansätze verstehen unter Wohlergehen das Erlangen und Umsetzen von Glück, oder Lust (*pleasure*). Das in Hinsicht auf das Wohlergehen gelungene Leben besteht darin, eine gute Balance zwischen Lust und Unlust herzustellen, sodass die Lust insgesamt die Unlust (quantitativ und/oder qualitativ) überwiegt. Hedonistische Positionen haben den Vorteil, dass sie *prima facie* Plausibilität besitzen: Was Lust bereitet, muss auch gut sein. Diese intuitive Zustimmung ist aber gleichzeitig auch

⁵² Die folgende Darlegung ist bewusst knapp gehalten und basiert weitgehend auf dem Überblicksartikel von Roger Crisp zu Theorien des Wohlergehens. Vgl. Roger Crisp, „Well-Being“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021). Es ist nicht Ziel dieses Kapitels, Theorien des Wohlergehens in ihrer Kontroverse darzulegen und zu diskutieren. Im Gegenteil: Es soll einen Überblick ermöglichen, wie egoistische Theorien substanziell ausgestaltet werden können, wenn sie mit Theorien des Wohlergehens kombiniert werden. Siehe hierzu auch Parfit, *Reasons and Persons*, 3.

⁵³ Eine anschauliche Darlegung dieser Unterscheidung findet sich (in Hinsicht auf das sinnvolle Leben) bei Rürther und Muders, „Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie“.

eine der größten Hürden für hedonistischen Positionen, denn aus der Tatsache, dass sich Lust gut anfühlt lässt sich noch keine normative Aussage ableiten (nämlich, dass Lust angestrebt werden soll) ohne dass dabei ein Sein-Sollen Fehlschluss, resp. ein Verstoß gegen das Humesche Gesetz begangen wird (indem aus deskriptiven Prämissen eine normative, resp. präskriptive Konklusion gezogen wird).⁵⁴ Die normative Wertigkeit von Lust muss folglich begründet werden – zum Beispiel, indem gezeigt wird, inwiefern Lustzustände an sich in einem normativen Sinne wertvoll sind, oder inwiefern sie notwendiger Bestandteil eines guten Lebens darstellen und deswegen erstrebenswert sind. Ähnlich wie beim Egoismus gibt es also auch beim Hedonismus verschiedene Ausprägungen (eine deskriptive Auslegung inklusive – der Psychologische Hedonismus – der davon ausgeht, dass alle fundamentalen Motive darauf abzielen, eigene Lustzustände zu fördern und Unlustzustände zu verhindern).⁵⁵

Besitzt der Ethische Egoismus eine hedonistische Ausprägung, so misst sich die Eigennützigkeit an der Quantität und/oder Qualität der eigenen Lust im Vergleich zur eigenen Unlust.

Wunschtheorien: Wunschtheorien hingegen sehen die Realisierbarkeit von Wünschen (*desires*) als Basis für ein gelungenes Leben, wobei zwischen Wünschen, die sich auf Langzeitziele beziehen und Wünschen, die sich auf gegenwärtige Zustände und Situationen beziehen, unterschieden wird. Wünsche haben in der Regel einen propositionalen Gehalt und unterscheiden sich entsprechend von Lust- resp. Unlustzuständen, die eine vorwiegend psychologische Qualität besitzen und keinen propositionalen Gehalt aufweisen müssen. Dennoch können Wunschtheorien inhaltlich gesehen hedonistischen Ansätzen ähnlich sein. Beide Ansätze können bspw. davon ausgehen, dass lustvolle Erfahrungen ein gutes Leben ausmachen. Der Unterschied liegt primär auf formaler Ebene: die Hedonistin begründet diese Überzeugung zum Beispiel damit, dass Lustzustände an sich wertvoll sind, weil sie sich bspw. gut anfühlen. Die Wunschtheoretikerin hingegen sieht

⁵⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, hg. von David Fate Norton und Mary J. Norton (New York: Oxford University Press, 2005), Buch III, Teil I, Abschn. I, S. 302.

⁵⁵ Nicht nur Plato kann in seinen Dialogen in *Protagoras* als Hedonist gelesen werden, auch viele Utilitaristen wie Bentham und Mill (und Sidgwick) sind klassische Vertreter von hedonistischen Ethiken. Eine zeitgenössische Verteidigung eines Hedonismus als Theorie des Wohlergehens findet sich zum Beispiel in Roger Crisp, „Hedonism Reconsidered“, *Philosophy and Phenomenological Research* 73, Nr. 3 (2006): 619–45. Für eine Definition eines Psychologischen Hedonismus siehe Sober und Wilson, *Unto Others*, Kap. 7.

das Befördern von Lust im dazugehörigen Wunsch begründet, der sich auf den Lustzustand bezieht und Teil der Definition eines guten Lebens ist (ein gutes Leben besteht darin, möglichst viele oder möglichst wertvolle Wünsche realisieren zu können).⁵⁶

Wird der ethische Egoismus mit einer Wunschtheorie kombiniert, ist es also die Befriedigung der eigenen Langzeit- oder Kurzzeitwünsche, die den Nutzen für die Akteurin bestimmt.

Objektive-Liste-Theorien: Zuletzt verstehen Objektive-Liste-Theorien unter Wohlergehen eine Zusammenstellung (eine Liste) an objektiv gesehen erstrebenswerten und wertvollen Dingen, die zusammen ein gutes Leben ausmachen, wie bspw. das Erleben von Glück, das Unterhalten von Freundschaften, berufliche und persönliche Erfolge usw. Gerade weil solche Ansätze objektiv begründete Ansätze sind, liegt die primäre Schwierigkeit in der Rechtfertigung dieser Liste. Eine Möglichkeit ist es, die Liste unter Rekurs auf die Perfektionierung der menschlichen Natur zu begründen: Etwas trägt genau dann zu einem gelungenen Leben bei (und ist deswegen Teil der Liste), weil es dabei hilft, die eigene Natur zu perfektionieren. Ein perfektionistisches Verständnis der menschlichen Natur identifiziert gewisse fundamentale Eigenschaften des Menschen (wie bspw. die Vernunft) als intrinsisch wertvoll, was wiederum das Vorantreiben, d. h. das Perfektionieren dieser Eigenschaften zu einem (moralisch) wertvollen Ziel macht.⁵⁷

Perfektionistische Ansätze sind per Definition selbstbezogen – es geht ja um die Perfektionierung der *eigenen* Natur. Perfektionistische Ansätze sind aber, analog der Unterscheidung zwischen formalem und substanziellem Egoismus, nicht notwendigerweise auch substanziell egoistisch. Wenn die Akteurin aus der Perfektionierung der eigenen Natur keinen Nutzen zieht, handelt es sich lediglich um eine formale Selbstbezogenheit (und das bedeutet, dass die eigene Perfektionierung dennoch im eigenen Interesse liegen kann).

⁵⁶ Eine anschauliche und kritische Darlegung von Wunschtheorien des Wohlergehens findet sich bspw. in L. W. Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1996), Kap. 5.

⁵⁷ Die aristotelische Tugendethik kann bspw. als perfektionistisch ausgelegt werden, da sich das übergeordnete Gute aus dem Erfüllen der eigenen Natur, dem *ergon* ergibt: Wer vernünftig überlegen kann (und damit sein *ergon* erfüllt) kommt laut Aristoteles zum Schluss, dass das oberste Strebensziel nur das eigene, gute Leben sein kann. Vgl. EN 1094a21; Christof Rapp, *Aristoteles zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2016), 23. Für eine zeitgenössische Verteidigung siehe bspw. Thomas Hurka, *Perfectionism* (Oxford: Oxford University Press, 1994). Objektive-Liste-Theorien sind häufig auch perfektionistische Ansätze, sie müssen jedoch nicht perfektionistisch begründet sein.

Wird der Egoismus mit einem Perfektionismus (als Objektive-Liste-Theorie) kombiniert, nützt die Perfektionierung der eigenen Natur der Akteurin insofern, als dass sie dadurch ein gutes Leben führen kann.

Ich möchte hier keine Bewertung darüber abgeben, welcher dieser Typen den anderen vorzuziehen ist. Erstens wäre dies auf Basis der hier vorgenommenen Darlegungen nicht zufriedenstellend möglich – jeder Ansatz des Wohlergehens ist an sich Gegenstand eines umfangreichen und kontrovers geführten Diskurses, und eine ausgewogene Argumentation würde den Rahmen dieses Kapitels bei Weitem sprengen. Zweitens, und das ist der wichtigere Punkt, ist es für die Evaluation des Egoismus auch gar nicht nötig. Egoismustypen können zwar in Hinsicht auf ihre substanzielle Ausgestaltung der Eigennützigkeit evaluiert werden, es gibt aber formale Einwände gegen egoistische Positionen, die unabhängig von der Definition von Eigennützigkeit darauf abzielen, egoistische Positionen als unplausibel zu erklären. Ich werde mich hier auf diese formalen Einwände beschränken. Denn wenn gezeigt werden kann, dass egoistische Positionen aufgrund formaler Einwände unplausibel sind, erübrigt sich eine Gegenüberstellung der verschiedenen substanziellen Typen.

3. Problembereiche des Normativen Egoismus

Es ist zugegebenermaßen methodisch unschön, sich direkt mit Einwänden zu beschäftigen, ohne zuerst auf die Stärken einer Theorie aufmerksam zu machen. Der Schwerpunkt der nächsten Abschnitte wird dennoch auf den Schwachstellen egoistischer Ansätze liegen. Das ist in erster Linie dem Umstand geschuldet, dass insbesondere der Ethische Egoismus meines Erachtens nur wenig erwähnenswerte Stärken hat.

Ein mögliches Argument für normativ-egoistische Positionen habe ich bereits erwähnt (und verworfen): Wenn ein Psychologischer Egoismus als plausibel erachtet wird, ist ein Normativer Egoismus wenigstens insofern plausibler als andere Ansätze, als dass er die psychologischen Gegebenheiten der Wesen, auf die sich die normative Theorie bezieht, besser zu berücksichtigen vermag. Wird hingegen kein Psychologischer Egoismus vorausgesetzt, bleiben wenig Argumente übrig, warum der normative Egoismus, insbesondere der Ethische Egoismus, im Vergleich zu anderen Moraltheorien als plausibler

eingestuft werden sollte. Warum dem so ist, wird Thema des verbleibenden Teils dieses Kapitels sein.

Es gibt zahlreiche Einwände gegen normativ-egoistische Ansätze.⁵⁸ Dennoch möchte ich hier von einer detaillierten Darlegung dieser einschlägigen Einwände absehen und mich auf zwei Problemfelder beschränken, die sich aus diesen Einwänden ableiten lassen.

Das erste Problemfeld bezieht sich insbesondere auf den Ethischen Egoismus. Im Zentrum dieses Problemfeldes steht die These, der Ethische Egoismus habe kontraintuitive Folgen, weswegen er als Moraltheorie wenig ansprechend sei.

Das zweite Problemfeld kann als Bündelung all jener Einwände verstanden werden, die sich ganz grundsätzlich mit der Idee schwertun, ethische und egoistische Überlegungen konzeptuell zu verbinden. Hier geht es also nicht um die Bewertung der Folgen von Handlungsanweisungen, sondern um die kritische Hinterfragung der konzeptuellen Verknüpfung von ‚Egoismus‘ und ‚Moral‘.⁵⁹ Insbesondere Überlegungen, die dem zweitgenannten Problemfeld zuzuordnen sind, stellen eine ernstzunehmende Herausforderung für egoistische Ansätze dar. Die Diskussion des zweiten Problemfeldes leitet in die Diskussion über, inwiefern der Egoismus der Moral gegenübersteht, und warum aus dieser Gegenüberstellung folgt, dass der Egoismus (zumindest in seiner herkömmlichen Auslegung) der Moral insofern unterlegen ist, als dass er eine inhärente negative Qualität aufweist.

Beide Problemfelder können insofern als formale Einwände verstanden werden, als dass sie unabhängig von der substanziellen Ausgestaltung der egoistischen Eigennützigkeit Geltung beanspruchen.

⁵⁸ Die aus meiner Sicht wichtigsten Kritiker von egoistischen Ansätzen sind G. E. Moore, H. A. Prichard, David O. Brink, Thomas Nagel und nicht zuletzt Derek Parfit. Auf alle werde ich im Verlauf dieses Buches zu sprechen kommen – und mit einigen Thesen und Einwänden habe ich mich in den vorherigen Abschnitten bereits beschäftigt, wie etwa mit Moores Kritik. Folgendes sei hier aber dennoch angemerkt: Weil Egoismusansätze konsequenzialistische Ansätze sind, sind sie ähnlichen Einwänden ausgesetzt wie utilitaristische Ansätze. Insbesondere die Berechnung der Nutzenmaximierung, aber auch die Bestimmung der Kosten, die aus dem Einhalten einer Regel entstehen können und die für das Nicht-Einhalten dieser Regel sprechen können, sind hier zu nennen.

⁵⁹ Wie sich gleich zeigen wird, kann das erste Problemfeld in gewisser Weise dem zweiten zugeordnet werden. Der Ethische Egoismus hat kontraintuitive Folgen, weil er, so die These, unsere moralischen Überzeugungen nicht hinreichend einfangen kann – und mit moralischen Überzeugungen sind hier Überzeugungen gemeint, die insofern moralisch sind, als dass sie eben gerade *nicht* egoistisch sind.

3.1 Der Ethische Egoismus ist als ethische Theorie kontraintuitiv

Im Zentrum dieses Problemfeldes steht die These, dass moralische Forderungen des Ethischen Egoismus aufgrund ihrer Selbstzentriertheit kontraintuitive Folgen haben. Damit missachten sie den *Commonsense* (hier bezieht sich der Commonsense auf breit abgestützte und von vielen geteilte moralische Intuitionen).⁶⁰ Eine ethische Theorie scheint schlichtweg falsch zu sein, wenn sie von der Akteurin verlangt, dass sie jemandem erheblichen Schaden zufügt, um die eigenen Interessen optimal berücksichtigen zu können. Denn laut des Ethischen Egoismus ist es ja unter Umständen geboten, absichtlich zu töten, andere Menschen zu belügen, zu bestehlen, zu quälen usw., sofern damit die eigenen Interessen verfolgt werden können. Eine ethische Theorie, die solche Schlussfolgerungen zulässt, ist für viele keine ernstzunehmende ethische Theorie.

So kritisiert zum Beispiel Brad Hooker am Ethischen Egoismus:

There are obvious counterexamples to this theory [Ethical Egoism]. Consider a case where someone would benefit from killing his political or professional or romantic rival. Such an action would of course be wrong. The same is typically true of his threatening his rival with physical harm, or framing other people, or stealing, or failing to uphold his side of bargains. In each such case, the action would typically be morally wrong even if it would benefit the person who did it.⁶¹

Und Mark Timmons schreibt:

It is a fairly easy exercise to think up similar cases in which sacrificing the life of an innocent person, or breaking a promise, would be in a person's self-interest and thus be morally required according to EE [Ethical Egoism]. But clearly, killing innocent human beings and breaking promises, even if such acts would in certain circumstances maximize one's self-interest, are often, if not always, morally wrong.⁶²

Diese Einwände richten sich insbesondere gegen einen Handlungsegoismus. Wie weiter oben dargelegt kann der Regel-Egoismus unseren moralischen Intuitionen besser gerecht werden (indem er deontologische Pflichten in seine Regeln integrieren kann). Er kann sogar bis zu einem gewissen Grad dem Wohltätigkeitsprinzip⁶³ gerecht werden, solange

⁶⁰ Siehe bspw. Timmons, *Moral Theory*, 198f.

⁶¹ Hooker, „Egoism, Partiality, and Impartiality“, 714.

⁶² Timmons, *Moral Theory*, 197.

⁶³ Das Wohltätigkeitsprinzip besagt, dass die Akteurin moralisch verpflichtet ist, sich anderen Personen gegenüber wohltätig zu verhalten, sofern die persönlichen Kosten nicht zu hoch sind. Siehe etwa Elizabeth

die Berücksichtigung dieses auch im Interesse der Akteurin liegt, d. h., wenn die Akteurin vom Wohltätigkeitsprinzip profitiert. Es könnte also auf den ersten Blick so wirken, als entkäme der Regel-Egoismus diesem Einwand durch seine theorie-interne Inkonsequenz.

Allerdings unterliegt diese Schlussfolgerung einem Denkfehler. Nur, weil es dem Regel-Egoismus besser möglich ist als dem Handlungsegoismus, gewisse moralische Intuitionen o. ä. in sich zu begreifen, heißt das noch nicht, dass er dies auch tut. Es liegt ja gerade im Wesen der egoistischen Moral, dass sie sich an der Eigennützigkeit orientiert. Damit der Regel-Egoismus folglich nicht-egoistische moralische Überzeugungen berücksichtigt, müssen Gründe angebracht werden, die auch aus der Sicht der egoistischen Theorie gute Gründe sind. Und das wiederum ist keine leichte Aufgabe. Es ist nicht ohne weiteres ersichtlich, warum nicht-egoistische, moralische Überzeugungen oder Intuitionen von einer egoistischen Theorie berücksichtigt werden sollten. Es liegt nahe, dass die egoistische Theorie die postulierte moralische Wertigkeit dieser nicht-egoistischen, moralischen Überzeugungen gar nicht erst anerkennt, *weil* sie nicht egoistisch sind.

Auch wenn der Einwand (der Normative Egoismus habe kontraintuitive Folgen und müsse deswegen verworfen werden), *prima facie* eine beachtliche Schlagkraft besitzt – es scheint in der Tat kontraintuitiv und zudem wenig wünschenswert, dass eine ethische Theorie es erfordert, sich aus einer *Commonsense* Perspektive unethisch zu verhalten – ist er dennoch mit Vorsicht zu behandeln. Denn der Umstand, dass eine ethische Theorie Szenarien ermöglicht, die wir aus einer *Commonsense* Perspektive als ethisch falsch einstufen würden, stellt meines Erachtens noch keine hinreichende Begründung dar, diese Theorie als unplausibel zu verwerfen.

Das Hautproblem liegt bei der dem Einwand zugrunde liegende Annahme, gewisse Dinge seien an sich moralisch falsch bzw. wertvoll, unabhängig von der gleichzeitig verteidigten ethischen Theorie. Gelingt es der Theorie nicht hinreichend, diese Intuitionen und Überzeugungen adäquat einzufangen, so die Annahme, handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um keine gute Theorie.⁶⁴

Cripps, *Climate Change and the Moral Agent: Individual Duties in an Interdependent World* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 13f.

⁶⁴ Gemessen an Timmons' Kriterien zur Evaluation von Moraltheorien lässt eine solche Theorie folgende drei Aspekte vermissen: Aussagekraft (*explanatory power*), sowie interner als auch intuitiver Support. Vgl. Timmons, *Moral Theory*, 337.

Gerade unter Berücksichtigung der Erlernbarkeit und der damit einhergehenden Fehlbarkeit moralischer Intuitionen liegt der Schluss aber mindestens genauso nahe, dass der Fehler nicht bei der Theorie, sondern bei der moralischen Intuition bzw. bei der Commonsense-Moral liegt.⁶⁵ Insofern liegt aus der Sicht der Egoistin die Beweislast bei der Kritikerin, die zeigen muss, inwiefern es auch unter Annahme eines Ethischen Egoismus falsch ist, jemanden absichtlich zu töten o. ä. Es reicht also nicht, wie dies bspw. sowohl Hooker als auch Timmons tun, unter Verweis auf die Commonsense-Moral zu postulieren, dass gewisse Dinge ganz einfach moralisch falsch seien.

Damit will ich nicht implizieren, dass eine Berücksichtigung vorhandener moralischer Intuitionen und Commonsense-Überzeugungen unwichtig ist, oder dass keine guten Gründe vorstellbar sind, die auch dann gegen eine absichtliche Tötung sprechen (um bei diesem Beispiel zu bleiben), wenn die Tötung im eigenen Interesse liegt. Meine Kritik richtet sich vielmehr gegen die oftmals mangelhafte Begründung der Zurückweisung egoistischer Positionen, sofern diese sich vorwiegend auf Intuitionen stützt, die wiederum auf einer Commonsense-Moral basieren oder auf universell gültige, absolute Werte verweisen.

Ich gehe mit Kritiker einig, dass der Ethische Egoismus keine gute ethische Theorie ist. Die Begründung dieser Überzeugung ist allerdings, so meine These, im konzeptuellen Spannungsfeld zu verorten, das sich ergibt, wenn man die beiden Konzepte Egoismus und Moral verknüpft. Wenden wir uns also dem zweiten Problemfeld zu.

⁶⁵ Es gibt verschiedene Auffassungen darüber, was moralische Intuitionen sind, und inwiefern sie als Begründung für ethische Überlegungen herangezogen werden können. Gemeinsam haben die verschiedenen Ansätze, dass sie Intuitionen als fehlbar verstehen, unabhängig davon, ob die Intuition (resp. ihr Gehalt) ein sozial konstruierter (erlernter) Zustand ist, oder ob sie mit moralischen Wahrheiten korreliert. Eine konzise Übersicht über diese Thematik bietet Matthew Bedke, „Moral Intuition“, in *Routledge Handbook on Moral Epistemology*, hg. von Aaron Zimmerman, Karen Jones, und Mark Timmons (New York: Taylor and Francis, 2019), 360–74.

3.2 Der Zusammenschluss von Egoismus und Moral erzeugt ein konzeptuelles Spannungsfeld

Auf den Punkt gebracht entsteht das konzeptuelle Spannungsfeld, weil dem Egoismus qua seiner substanziell-egoistischen Qualität ein Merkmal fehlt, das für die Moral (unabhängig von ihrer Auslegung) zentral ist: Die soziale Qualität.

Das Wohl, die Interessen und die Bedürfnisse der Mitmenschen (und damit auch Werte wie Gerechtigkeit usw.) spielen durch die Fokussierung auf die substanzielle Selbstbezogenheit in einer egoistischen Theorie höchstens eine instrumentelle Rolle. Moralisches Verhalten hingegen wird in der Regel als etwas genuin Soziales, oder, vielleicht treffender, Inklusives betrachtet. Egal wie die spezifische Theorie ausfällt, sie ist erst dann auch eine ethische Theorie, wenn die Mitglieder der Gemeinschaft, in der man sich befinden, fundamental in die moralische Abwägung miteinbezogen werden.⁶⁶ Werden die beiden Konzepte verknüpft, entsteht folglich ein theorie-internes Spannungsfeld. Denn der Egoismus kann aufgrund seiner egoistischen Qualität dieser Bedingung niemals nachkommen.

Ich habe bis hierhin stets geschrieben, der Egoismus stehe der Moral gegenüber. Genau genommen ist es aber umgekehrt: Die Moral steht dem Egoismus gegenüber, indem sie ihn *überwindet* oder *verdrängt*. So schreibt etwa Thomas Nagel: „Ethics is a struggle against a certain form of egocentric predicament.“⁶⁷

Die eben angesprochene soziale Qualität als zentrales Kriterium für Moraltheorien manifestiert sich in diesem Verhältnis: Die Moral überwindet den Egoismus, indem ihre Normen explizit nicht ausschließlich für eine Einzelperson gelten. Entweder, sie gelten für alle gleichermaßen, oder sie gelten für eine Gruppe von Menschen. Niemals aber nur für ein Individuum in einem substanziell-egoistischen Sinne. Der Egoismus ist also aus ethischer Sicht verwerflich, weil er keine fundamental-soziale Dimension aufweist, indem er die Interessen oder den Standpunkt anderer Individuen nicht, oder nur aus den falschen Gründen berücksichtigen kann. Einer der wenigen Philosophen, der diesen Gedanken

⁶⁶ Ich werde gleich näher auf diese These eingehen. Wie sich zeigen wird gilt das auch für jene Moraltheorien, die ihre Normen absolut begründen und bei denen es auf den ersten Blick weniger um eine soziale Qualität geht, als vielmehr um eine Neutralität.

⁶⁷ Nagel, *The Possibility of Altruism*, 100.

explizit macht, ist, wie wir bereits gesehen haben, Kurt Baier. Zur Erinnerung zitiere ich hier noch einmal dieselbe Passage wie im ersten Kapitel:

[T]o call you an egoist is to ascribe to you a moral flaw, namely, a determination to promote your own good or interest even beyond the morally permissible. You behave egoistically if you fail to restrain the pursuit of your own good in situations when it conflicts with mine, and it is morally required or desirable that I observe that restraint.⁶⁸

Der Vorwurf und gleichzeitig auch die methodologische Rolle des Egoismus als Prüfstein ergibt sich aus dieser Gegenüberstellung, die ihrerseits bereits eine Wertung beinhaltet. Die Gegenüberstellung ergibt sich ja nicht primär dadurch, als dass sich hier zwei Auffassungen gegenüberstehen, deren zentralen Prämissen sich nicht miteinander vereinbaren lassen. Die Moral steht dem Egoismus gegenüber, weil dieser (aus Sicht der Moral) ein inhärentes Defizit aufweist: Er ist unsozial. In diesem Sinne ist es Ziel der Moral, den Egoismus zu verdrängen.

Nimmt man diesen Kontrast zwischen Egoismus und Moral ernst, so stellt sich die Frage, worin die postulierte soziale Dimension des moralischen Standpunktes eigentlich besteht (und ob sie allen Moraltheorien zukommt) und damit zusammenhängend, inwiefern sie dem egoistischen Standpunkt fehlt. Die verbleibenden Abschnitte wenden sich der Beantwortung dieser Fragen zu.

3.2.1 Die soziale Qualität als Bedingung

Die soziale Dimension des moralischen Standpunktes ist eng mit der Moral als Praxis verbunden (d. h. es geht um die praktische Umsetzung des Moralischen), und zeigt sich besonders klar in der oftmals vorgebrachten Forderung nach Unparteilichkeit oder Neutralität, wenn es um moralische Prinzipien, Normen und Gründe geht. Denn nur, wenn der moralische Standpunkt möglichst unpersönlich definiert ist, kann er eine angemessene Reichweite entwickeln und das moralisch wertvolle Zusammenleben von verschiedenen Individuen beinhalten – so die These.

Die Forderung nach Neutralität ist somit an die Erkenntnis gekoppelt, dass die Moral nicht nur das eigene, individuelle Leben beeinflusst, sondern das Zusammenleben von verschiedenen Individuen betrifft. Insofern kann unter Neutralität zunächst eine

⁶⁸ Baier, „Egoism“, 197.

Erweiterung des Blicks und ein Abstandnehmen vom persönlichen Standpunkt verstanden werden: Man betrachtet nicht nur sich selbst, sondern ein soziales Gefüge, zu welchem man sich selbst als zugehörig begreift. Oder, wie es Finlay ausdrückt: „A morality is a fundamentally social phenomenon“.⁶⁹

Das zeigt sich auch an Moores Kritik am Egoismus. Moore ist der Meinung, dass sich die „Absurdität“ von egoistischen Positionen im Umstand bemerkbar mache, dass die egoistische Maxime auf viele verschiedene Personen gleichzeitig zutreffen müsste: „[I]f my own happiness is good, it would be strange that other people’s happiness should not be good too.“⁷⁰ Nicht nur müssten Werte eine relative Gültigkeit aufweisen (was nach Moore unplausibel ist: Das Gute kann seiner Meinung nach nur absolut gut sein), es müsste zudem jeder einzelne davon überzeugt sein, dass sein Glück der *einzige* Wert sei. Dies, obwohl er gleichzeitig davon überzeugt wäre, dass es neben ihm auch noch andere Menschen gäbe. Die Welt wäre also von Individuen bevölkert, die zwar anerkennen würden, dass sie nicht alleine sind, die aber davon ausgehen würden, dass ihr individuelles Glück die einzige Grundlage für jede Handlungsmaxime sein kann – nicht nur für sie selbst, sondern auch für alle anderen. Und das wäre in der Tat ziemlich merkwürdig. Der Egoist ist so notwendigerweise zum Scheitern verurteilt: Er kann sein Ziel, nämlich, dass sich alle nach *seinen* Interessen richten, niemals erreichen.⁷¹ Und damit hätte der Ethische Egoismus keine oder nur eine sehr schwache normative Kraft.⁷²

Die Absurdität ergibt sich allerdings erst durch die Anerkennung der sozialen Rahmenbedingungen der Moral – erst durch die Fokussierung auf die Moral als praktische Angelegenheit, deren primären Anwendungsbereich innerhalb einer Gemeinschaft zu verorten

⁶⁹ Stephen Finlay, „Too Much Morality“, in *Morality and Self-Interest*, hg. von Paul Bloomfield (Oxford: Oxford University Press, 2008), 137.

⁷⁰ Moore, *Principia Ethica*, Abschn. 59.

⁷¹ Siehe Moore, *Principia Ethica*, Abschn. 59, 60.

⁷² Es ist für das Verständnis von Moores Einwand hilfreich, seine metaethischen Überzeugungen im Hinterkopf zu haben. Moore ist ein Werterealist, das bedeutet, dass der ontologische Status dieser Werte von Menschen resp. von Denkfähigen Wesen unabhängig definiert ist. Werte sind so ein Teil der Welt, ganz unabhängig davon, ob es Wesen gibt, die diese Werte erfassen können. Moore ist aber kein Naturalist – seiner Meinung nach sind Werte nicht reduzierbar. Zudem ist das Gute seiner Meinung nach notwendigerweise absolut zu verstehen. Entweder, etwas ist gut an sich, oder es ist nicht gut. Es kann aber nicht gut *für* jemanden sein. Insofern ist ‘gut’ ein einstelliges Prädikat. Und so erklärt sich dann auch die universelle Gültigkeit von Werten. Wenn etwas nur absolut wertvoll sein kann, muss es auch für alle (oder für niemanden) gelten. Vgl. Thomas Hurka, „Moore’s Moral Philosophy“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021).

ist, ist es seltsam, das Gute ausschließlich auf eine Person aus dieser Gemeinschaft zu beschränken.⁷³

Auch Peter Singer macht in seinem Buch *Practical Ethics* auf die soziale Dimension des moralischen Standpunktes aufmerksam, wenn er schreibt:

[T]he notion of ethics carries with it the idea of something bigger than the individual. If I am to defend my conduct on ethical grounds, I cannot point only to the benefits it brings me. I must address myself to a larger audience.⁷⁴

Ähnlich zu Moore ist also auch Singer der Meinung, dass moralische Angelegenheiten, zumindest *pro tanto*, keine Privatsache sind. Werte, moralische Überlegungen und Gründe sollten mit anderen Individuen geteilt werden können, um als moralisch wertvoll gelten zu können.

Folgt man diesen Überlegungen, ist die Moral etwas genuin Gemeinschaftliches, resp. Soziales, und damit auch Relationales: Moralische Überlegungen und Gründe haben nicht nur einen direkten Einfluss auf die Akteurin, die gerade praktisch abwägt, sie bilden auch, so Wallace, die Basis für ein geteiltes, soziales Zusammenleben:

Moral obligation (...) purport to have direct significance for individual agents, providing them with compelling reasons for actions that shape their deliberations about what to do. But they are not merely considerations that have this kind of normative importance in the context of first-personal deliberation. They also have an essential role to play in providing the basis for a shared social life, via their role in a practice of interpersonal accountability.⁷⁵

Nagel hingegen drückt diesen Gemeinschaftsgedanken etwas abstrakter aus. Seiner Meinung nach wäre es fundamental inadäquat, die Realität anderer Menschen – sofern man diese anerkennt und keinen metaphysischen Solipsismus vertritt – nicht in die praktisch-moralische Abwägung miteinzubeziehen. In seinem früheren Werk *The Possibility of Altruism* argumentiert Nagel, dass praktische Gründe niemals nur subjektiv (d. h. privat) sein können. Erst, wenn persönliche Handlungsgründe auch potentielle Gründe für jemanden anderen sein können (was sie nach Nagels Terminologie zu objektiven oder neutralen

⁷³ Moore würde mit grosser Wahrscheinlichkeit nicht mit Verweis auf die Gemeinschaft argumentieren – seine Überlegungen sind theoretischer angelegt, indem er sich ganz grundsätzlich die Frage stellt, wie sich ein Wert, der seiner Meinung nach ja immer absolut zu verstehen ist, relativ sein kann. Egal, ob sich diese Relativität auf eine spezifische Person bezieht oder auf eine bestimmte Gruppe von Personen.

⁷⁴ Singer, *Practical Ethics*, 10.

⁷⁵ R. Jay Wallace, *The Moral Nexus* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 71.

Gründen macht), kann sich die Akteurin mit ihrer persönlichen Perspektive auf praktischer Ebene angemessen identifizieren, und nur dann kann sie einem sog. „praktischen Solipsismus“ entgehen, indem sie die Realität anderer auch angemessen anerkennt.⁷⁶ In seinem späteren Werk *The View from Nowhere* schwächt er diese These allerdings wieder ab, indem er zugesteht, dass nicht alle relativen Gründe auch neutrale Gründe sein müssen (nicht alle akteur-relativen Gründe müssen auf einer neutralen Regel basieren). Beide Aspekte (die Verbindung der persönlichen mit der unpersönlichen Perspektive sowie die Erkenntnis, dass man lediglich eine Person unter vielen ist) bleiben aber seiner Meinung nach ein wichtiger Bestandteil des moralischen Standpunktes: „Integration of the two standpoints and full recognition that one is only a person among others are the essential forces behind the development of a moral position.“⁷⁷

Die soziale Dimension von moralischen Überlegungen beschränkt sich aber nicht auf die Anerkennung der Tatsache (sowohl theoretisch wie auch praktisch), dass wir in sozialen Gruppen und Gemeinschaften leben. Der moralische Standpunkt ist, so sieht das z. B. Susan Wolf, zusätzlich neutral (im Sinne der Unparteilichkeit), weil er mindestens in seiner Grundform ausgleichend wirken soll: Alle sind gleichermaßen, d. h. in gleichem Ausmaß, zu berücksichtigen (es sei denn, es gibt gute Gründe, dies nicht zu tun. Aber dazu im folgenden Kapitel mehr):

I take morality to be centrally concerned with a commitment to treating all people (or, on alternative views, all sentient or all rational beings) as deserving of concern and respect. Justice and benevolence are paradigm moral values; honesty, generosity, and kindness are paradigm moral virtues.⁷⁸

Es ist dieser Gleichheitsgedanke (der ja erst aus der Erkenntnis entstehen kann, dass es eine Gruppe, eine Ansammlung von Individuen gibt, die einen Anspruch auf Berücksichtigung haben), der den Bruch zwischen Egoismus und Moral nahelegt – und der zusätzlich

⁷⁶ Nagel, *The Possibility of Altruism*, 102, 113–15. Vereinfacht ausgedrückt ist ein praktischer Grund laut Nagel dann neutral, wenn die dem Grund zugrundeliegende Regel ohne substanzielle Referenz zur Akteurin auskommt. Ich werde im folgenden Kapitel ausführlicher auf praktische Gründe zu sprechen kommen. Aber siehe z. B. Ridges aufschlussreiche Erläuterungen zu Nagels Gründekonzeption. Vgl. Michael Ridge, „Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017), Abschn. 1.

⁷⁷ Nagel, *The View from Nowhere*, 159.

⁷⁸ Wolf, *The Variety of Values*, 2.

die Annahme untermauert, die Moral hätte die Aufgabe, die angeborene Eigennützigkeit des Menschen zu verdrängen resp. zu überwinden.

Weil wir um die Tatsache wissen, dass wir lediglich eine Person unter vielen sind, haben wir auch ein Bewusstsein dafür, die Richtigkeit des eigenen Handelns nicht nur an uns selbst zu messen. Dieser Gedanke lässt sich mit Rawls' Schleier des Nichtwissens auch etwas vorsichtiger ausdrücken: Wenn wir nicht ausschliessen können, dass es neben uns auch noch andere Menschen gibt, mit denen wir zusammenleben werden, und wenn wir nicht wissen können, welche Position wir in einer Gesellschaft innehaben werden, so ist es naheliegend, eine Moral zu wählen, die alle möglichst ausgeglichen, und nach Rawls heisst das auch möglichst fair, berücksichtigt.⁷⁹

Die soziale Qualität des moralischen Standpunkts umfasst aber, wie sich in Wolfs Überlegungen bereits andeutet, noch mehr. Sie ist nicht nur möglichst neutral resp. inklusiv, sie ist auch wohlwollend, oder, wie ich es weiter oben genannt habe, benevolent. Das bedeutet, dass man seine Mitmenschen nicht nur berücksichtigt, sondern, dass man ihnen zusätzlich Gutes will. Dass man also ein Interesse daran hat, dass es anderen Menschen gut geht und dass sie ein gutes Leben führen können. Und das bedeutet auch, dass sie nicht ungerechtfertigterweise benachteiligt oder gedemütigt werden. Dass sie ihre Rechte in Anspruch nehmen können, dass sie sich weiterentwickeln können und dass sie in der Lage sind, bedeutungsvolle Beziehungen einzugehen – und vieles mehr. Der moralische Standpunkt ist also nicht nur ein Abstandnehmen von der persönlichen Perspektive, er ist auch eine positive Zuwendung hin zu anderen Menschen und deren Interessen, Bedürfnissen und Lebensplänen.⁸⁰

Dieter Birnbacher bezeichnet diese soziale Dimension der Moral, wie ich es hier nenne, als „Primat des Sozialen gegenüber dem Individuellen“⁸¹ und ordnet dieses nur der neuzeitlichen Ethikkonzeption zu, die Moral als ein System von Regeln, Normen und

⁷⁹ Vgl. Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition.*, 11, 17. Daraus folgt aber noch nicht (auch wenn Rawls sicherlich dieser Meinung war), dass Fairness resp. Gerechtigkeit immer Vorrang haben. Wie ich bereits erwähnt habe, beschränkt sich die soziale Dimension nicht auf unparteiische Moraltheorien. Es kann gute Gründe geben, sich in bestimmten Situationen parteiisch, und damit auch in gewisser Weise unfair, zu verhalten.

⁸⁰ Diese Zuwendung kann auch bedeuten, dass man jemanden zwecks Erhaltung eines gerechten Zustandes einer Gesellschaft o. ä. bestraft – sie muss also nicht notwendigerweise wohlthätig für den Einzelnen sein.

⁸¹ Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, 3. durchgesehene Auflage. (Berlin: De Gruyter, 2013), 3.

Wertmaßstäben verstehen, nicht aber den antiken Ethikkonzeptionen, die die Moral als gute Lebensführung begreifen. Es handelt sich hierbei um eine gängige und auch sinnvolle Unterscheidung, denn sie verweist unter anderem auf ein wichtiges Wesensmerkmal von antiken Ethikkonzeptionen. Die antike Moralphilosophie setzt das Individuum ins Zentrum des moralischen Standpunktes, und das eigene gute Leben oder die gute Lebensführung dient als Rahmenbedingung für die moralische Abwägung. Dass antike Ethiken zudem mit anderen Kategorien auskommen, etwa mit Tugenden, Ratschlägen und Empfehlungen, und nicht mit Pflichten, Regeln und Handlungsmaximen, bestärkt diese Unterscheidung zusätzlich. Wie ich weiter oben gezeigt habe, bedeutet das aber nicht, dass antike Ethiken auch substanziell-egoistische Ethiken sind.

Insofern möchte ich hier von Birnbachers Unterscheidung Abstand nehmen. Denn aus der These, dass das Individuum im Zentrum der moralischen Überlegung steht, folgt nicht, dass antike Ethiken in einem relevanten Sinne unsozial sind, so wie es dem Normativen, insbesondere dem Ethischen Egoismus vorgeworfen wird. Das Individuum mag bei antiken Ethiken zwar im Zentrum stehen, und die moralische Perspektive mag sich am eigenen guten Leben orientieren. Aber das eigene, gute Leben lässt sich nicht losgelöst von der Gesellschaft denken, in der sich ein Individuum befindet. Viele Tugenden und Charaktereigenschaften sind an die Rolle eines Individuums in einer Gesellschaft gekoppelt, und so ist der Übergang zwischen der persönlichen und der unpersönlichen Perspektive in antiken Ethiken oftmals fließend resp. ergänzen sich diese Standpunkte auf eine nicht ausschließende Art und Weise. Antiken Ethiken (resp. Tugendethiken im Allgemeinen) die soziale Dimension abzusprechen, um die es hier geht, wäre folglich meiner Meinung nach nicht richtig.⁸²

Dieser in Hinsicht auf die soziale Bedingung breit gefasste Begriff der Moral lässt zu, das eben angesprochene Wohlwollen als Haltung mit einer bestimmten Qualität und nicht zwingend als Prinzip oder Pflicht zu verstehen. Wer den moralischen Standpunkt einnimmt, ist also noch nicht dazu verpflichtet, sich in jedem Fall auch wohlwollend zu verhalten. Insofern meine ich hier mit dieser Haltung kein Wohltätigkeitsprinzip, das von vielen

⁸² Das gilt nicht nur für antike Ethikkonzeptionen, sondern auch für aktuelle, tugendethische, z. B. Neo-Aristotelische Ansätze. Siehe Alasdair MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), Abschn. 1.8, insb. 50–54.

Utilitaristen verteidigt wird und welches die Akteurin moralisch dazu verpflichtet, sich anderen Personen gegenüber wohl­tätig zu verhalten, sofern die persönlichen Kosten nicht zu hoch sind bzw., wenn sie vergleichsweise gering bleiben.⁸³ Aber die moralische Akteurin ist dazu angehalten, sich ernsthaft und wohlwollend mit den Interessen anderer relevanten Individuen zu beschäftigen. Daraus folgt, dass man sie den eigenen, substanz­ziell-egoistischen Interessen nicht kategorisch den Vorzug gibt.

Insofern muss die Moral nicht vollständig unparteiisch oder unpersönlich gefasst sein (wie es etwa klassische utilitaristische Positionen sind), um der sozialen Bedingung entsprechen zu können.

Auch Christine Korsgaard versteht die Moral in diesem Sinne als Ausdruck einer positiven Zuwendung hin zu anderen Personen:

To share another's ends, or at least to grant that they could be shared, is to see them as (...) expressions of our common humanity. The Intersubjectivist sees the other as human, and therefore shares or tries to share the other's ends. That is why she helps others to pursue their ambitions.⁸⁴

Korsgaards Gedanke ist im Grunde einfach. Weil wir unsere Mitmenschen als Menschen (d. h. in ihrem Menschsein) anerkennen und wertschätzen, bemühen wir uns darum, sie zu verstehen, an ihren Ansichten und Gründen teilzuhaben (und unsere Ansichten und Gründe im Gegenzug mit ihnen zu teilen). Weil wir sie wertschätzen, liegt uns etwas an ihren Bestrebungen, weswegen wir sie auch in ihren Bestrebungen unterstützen.⁸⁵

Korsgaard geht sogar so weit, die soziale Qualität des moralischen Standpunktes in der praktischen, menschlichen Identität zu verankern (und wendet sich damit dezidiert gegen das weit verbreitete Axiom, der Mensch sei egoistisch veranlagt). Ihrer Meinung nach liegt der Kern des Menschseins darin, sich nicht nur seiner menschlichen Qualität als praktisches Wesen bewusst zu sein (das über sich selbst nachdenken und praktisch

⁸³ Siehe Singer, *Practical Ethics*, 14.

⁸⁴ Christine M. Korsgaard, „The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values“, *Social Philosophy and Policy* 10, Nr. 1 (1993): 40.

⁸⁵ Das bedeutet nicht, dass wir jeden einzelnen Menschen für seine Charaktereigenschaften oder Lebensentwürfe wertschätzen müssen. Aber es bedeutet, die Mitmenschen als Menschen anzuerkennen und zu behandeln. Für Avishai Margalit z. B. bedeutet dies, dass wir anderen Menschen Achtung entgegenbringen, dass wir sie in ihrer Würde als Mensch berücksichtigen und sie dieser Würde entsprechend angemessen behandeln. Vgl. Avishai Margalit, *The Decent Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), Kap. 4 und 6.

abwägen kann), sondern darin, diese auch wertzuschätzen: Man erkennt, dass man als Mensch an sich wertvoll ist (insofern sind Korsgaards Überlegungen, wie sie auch selbst konstatiert, kantisch gefärbt).⁸⁶ Aus dieser Wertschätzung entsteht ihrer Meinung nach dann auch die moralische Identität (die ich als moralischen Standpunkt bezeichnet habe) – jene Identität, die uns als moralische Wesen auszeichnet und aus der folgt, dass alle Menschen in ihrer praktischen Identität⁸⁷, in ihrer Menschlichkeit, geachtet und wertgeschätzt werden sollen: „[V]aluing ourselves as human beings involves valuing others that way as well, and carries with it moral obligation.“⁸⁸

Die moralische Identität an die praktische, menschliche Identität zu binden bedeutet, sie zur unausweichlichen Grundlage für unser Menschsein zu machen. Und das wiederum impliziert, dass die moralische Identität und die Pflichten resp. Ansprüche, die aus ihr entstehen, notwendig sind: „Moral identity and the obligation it carries with it are therefore inescapable and pervasive. Not every form of practical identity is contingent or relative after all: moral identity is necessary.“⁸⁹

Korsgaards Identitätsbegriff ist eng mit ihrer Vorstellung von Normativität verknüpft. Der Mensch, so Korsgaard, kommt nicht ohne praktische Identität aus. Sie ist die normative Rahmenbedingung, die es erst ermöglicht, sich als Mensch zu verhalten: Wir brauchen eine praktische Identität, *weil* wir Menschen sind. Denn das menschliche Bewusstsein, so Korsgaard, besitzt eine reflexive Struktur, aus der sich normative Aufgaben stellen, die wir nur mit einer praktischen Identität bewältigen können.⁹⁰

Hier passieren gleich zwei wichtige Dinge: Einerseits argumentiert Korsgaard, dass sich die Normativität aus der Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins ergibt. Das bedeutet, dass Werte (das, was richtig und gut ist) und die damit zusammenhängenden Gründe ihre praktische, normative Reichweite erst im Zusammenhang mit dem menschlichen Bewusstsein entfalten können. Der Mensch kann nur auf Werte zugreifen, weil er

⁸⁶ GMS 427f.

⁸⁷ Ich werde im vierten Kapitel ausführlich auf die praktische Identität zu sprechen kommen.

⁸⁸ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 121.

⁸⁹ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 121f.

⁹⁰ Siehe Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 118–24.

(als Mensch) ein reflexives Bewusstsein besitzt. Seine Gründe sind für ihn normativ, weil sie sich aus seiner praktischen Identität ergeben.⁹¹

Andererseits versteht Korsgaard den Menschen als ein in seinem innersten Kern soziales Wesen. Und daraus folgt, dass, die praktischen Gründe (die ja auf dieser praktischen Identität basieren, resp. sich aus dieser ergeben) an sich bereits eine soziale Qualität aufweisen, weil des Menschen elementarste Form der praktischen Identität nicht egoistisch, sondern moralisch ist. Die soziale Dimension der Moral begründet sich also in der menschlichen Natur:

[I]f our social nature is deep, in the sense that it is the nature of our reasons that they are public and shareable, then justification of morality can and should appeal to it. (...) To act on a reason is already, essentially, to act on a consideration whose normative force may be shared with others.⁹²

Aus diesen Überlegungen folgt aber nicht, dass alle praktischen Gründe auch moralische Gründe sind. Laut Korsgaard ist die moralische Identität lediglich die grundlegendste, nicht aber die einzige praktische Identität. Niemand ist *nur* moralische Akteurin, aber alle sind auch moralische Akteure.⁹³ Das ist ein wichtiger Punkt. Denn er lässt zu, dass der Mensch auch andere Identitäten resp. Standpunkte haben kann, die sich nicht auf den moralischen Standpunkt reduzieren lassen, und die von daher potenziell mit dem moralischen Standpunkt konfliktieren können (Korsgaard gesteht bspw. zu, dass gewisse zwischenmenschliche Beziehungen Gründe generieren können, die nicht unbedingt auch moralische Gründe sein müssen, und die damit nicht der moralischen Identität entspringen müssen).⁹⁴

Allerdings folgt aus Korsgaards Überlegungen auch, dass der Mensch keine genuin egoistische Identität haben kann – sofern damit gemeint ist, dass die praktischen Gründe, die sich aus der egoistischen Identität ergeben würden, notwendigerweise private Gründe sind. Gründe also, die sich nur der Akteurin selbst erschließen, die sie mit niemandem teilen kann und die niemals auch Gründe für andere sein können. Denn aus Korsgaards

⁹¹ Das ist nicht notwendigerweise eine metaphysische These – aus dieser Überlegung folgt nicht, dass der Mensch die Werte, die für ihn normativ sind, erfindet, oder dass sie deswegen kontingent und willkürlich sind. Es bedeutet lediglich, dass die Normativität dieser Werte an die praktische, menschliche Identität gebunden ist.

⁹² Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 136.

⁹³ Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 125.

⁹⁴ Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 126–28.

Argumentation folgt, dass es im Wesen praktischer Gründe liegt, dass sie geteilt werden können. Das folgt aus ihrer Konzeption der moralischen, praktischen Identität, die ja die basalste von allen möglichen Identitäten ist und ohne die wir unser Menschsein nicht verwirklichen könnten. Insofern sind Korsgaards Überlegungen (die an Nagels Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Gründen anknüpfen) ähnlich zu Moores Kritik am Egoismus. Anzunehmen, dass praktische Gründe privat sind, bedeutet, ihnen das Potential abzusprechen, dass sie möglicherweise auch Gründe für jemanden anderes sein könnten. In Moores Narrativ bedeutet das: Wenn etwas gut für jemanden ist, ist es mit großer Wahrscheinlichkeit auch gut für jemanden anderen.

Indem Korsgaard des Menschen Normativität und damit auch seine Moralität in seiner psychologischen Beschaffenheit verankert, kehrt sie die Beweislast um: Es muss ihrer Ansicht nach gezeigt werden, warum und inwiefern der Mensch trotz seiner moralischen, praktischen Identität egoistische Gründe, resp. eine egoistische Identität haben kann. Ihre Schlussfolgerungen sind folglich insofern fundamentaler und weitreichender, als dass sie die Moral zur Bedingung machen. Der Mensch kann nur eine Vielfalt an praktischen Identitäten entwickeln, die für ihn normativ sind und in denen er gut sein will, wenn er auch ein moralischer Mensch ist. Weil die moralische Identität die basalste praktische Identität ist, bauen andere mögliche Identitäten auf dieser moralischen Identität auf, weswegen sie nicht fundamental inkonsistent mit der moralischen Identität sein können. Eine kategorische, substanziell-egoistische Identität ist folglich nach Korsgaards Ansicht schlicht nicht möglich, ohne dass man dabei sein eigenes Menschsein verleugnet – was letztlich zu einer generellen Handlungsunfähigkeit führen würde.⁹⁵

Diese moralische Durchdringung aller praktischen Identitäten ist für meine Untersuchung zu stark. Denn auch wenn Korsgaards Ansatz es zulässt, dass nicht alle praktischen Gründe auch moralische Gründe sein müssen, so dürfen letztere dennoch nicht auf relevante Weise mit der eigenen moralischen Identität konfliktieren. Daraus folgt, dass der Moral eine unüberwindbare Autorität zukommt. Insofern ist Korsgaards Position dem zweiten Modell (ii) des richtigen Handelns zuzuordnen (siehe Kapitel I, Abschnitt 2.1.). Der Moral eine solche Autorität zuzuschreiben ist meines Erachtens insofern unglücklich, als dass sie den Menschen auf seine moralische Kapazität reduziert, und ihm eine

⁹⁵Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 129f.

praktische Einheitlichkeit unterstellt, die meiner Meinung nach die Komplexität der individuellen, praktischen Realität nicht einzufangen vermag. Wie ich im ersten Kapitel dargelegt habe, muss (ja, soll) nicht alles vom moralischen Standpunkt her betrachtet und bewertet werden.

Dennoch fängt Korsgaards Charakterisierung der Moral meiner Meinung nach die soziale sowie inklusive Qualität des moralischen Standpunktes besonders treffend ein. Den Menschen als genuin soziales Wesen zu begreifen, scheint mir um einiges plausibler zu sein, als ihn als Egoist abzustempeln. Der sich dummerweise so entwickelt hat, dass er sich in Gruppen wiederfindet, weswegen er sich damit beschäftigen muss, wie er sich innerhalb dieser Gruppe egoistisch verhalten kann, ohne dass sich dadurch ein allzu großer Nachteil für ihn ergibt – wie es zum Beispiel der Regel-Egoismus vorsieht. Unabhängig davon, ob man Korsgaards Moralverständnis teilt, zeigt sich an ihren Überlegungen, inwiefern die Moral als soziales Konzept verstanden werden kann.

Ich gehe mit Korsgaard einig, dass der Mensch ein genuin soziales Wesen ist und dass ihm in der Regel etwas an seinen Mitmenschen liegt. Daraus folgt aber meiner Meinung nach nicht, dass die egoistische Perspektive deswegen keine Berechtigung hat. Auch unter Annahme einer generell sozialen Ausrichtung der praktischen Abwägung kann der egoistische Standpunkt, so meine These, ein wichtiger und berechtigter Standpunkt sein. Wie das gelingen kann, wird Thema der verbleibenden Kapitel sein.

4. Der egoistische Standpunkt ist kein moralischer Standpunkt

Aus den eben dargelegten Überlegungen folgt, dass der egoistische Standpunkt explizit kein moralischer (resp. moralisch wertvoller) Standpunkt ist. Dies, weil es ihm nicht auf befriedigende Weise gelingt, das eigentliche Wesen der Moral einzufangen. Nämlich, andere genuin zu berücksichtigen, wertzuschätzen, und in ihren Ansprüchen ernst zu nehmen, *ohne* dass dabei stets an den eigenen Vorteil gedacht wird. Insofern kann die Bedingung nicht erfüllen, eine fundamentale soziale Reichweite aufzuweisen.

Ähnlich zum Psychologischen Egoismus ist es die Kategorizität, die dem Ethischen Egoismus (und auch dem Rationalen Egoismus) schließlich zum Verhängnis wird. Denn er kann aufgrund seiner kategorischen Eigennützigkeit weder ein genuines Wohlwollen in

seine zugrunde liegenden Prinzipien integrieren, noch kann er dem Anspruch gerecht werden, den Blick auch auf andere Personen auszuweiten. Etwa, indem er die Interessen Dritter für sich genommen, d. h. unabhängig von den eigenen Interessen, als Handlungsgründe anerkennt. Es ist ja gerade der Punkt des Ethischen (und auch des Rationalen) Egoismus, dass er fundamental selbstzentriert ist. Dass er also nur dann die Interessen anderer berücksichtigt, wenn diese der Eigennützigkeit zuträglich sind. Versteht man die soziale Dimension als inhärentes Wesensmerkmal der Moral, so ist der Ethische Egoismus keine Moraltheorie, weil er die soziale Dimension in ihrer von den eigenen Interessen unabhängigen Gültigkeit oder Wertigkeit missachtet.⁹⁶ Beide klassischen Varianten des Ethischen Egoismus, der Handlungs- und der Regelegoismus, müssen also unter diesem Gesichtspunkt als gescheitert betrachtet werden. Denn selbst kooperatives Verhalten, das unter einem Ethischen Egoismus durchaus möglich ist (wie sich an vielen Vertragstheorien zeigt) passiert schließlich stets in Hinsicht auf den eigenen Vorteil – und damit versäumt es auch die egoistische Kooperation, der sozialen Qualität gerecht zu werden.

Aus den oben dargelegten Überlegungen folgt aber *nicht*, dass eine Moraltheorie notwendigerweise in einem starken Sinne unpersönlich verstanden werden muss (wie es etwas klassische utilitaristische Positionen sind), damit sie dem sozialen Kriterium entsprechen kann. Es folgt lediglich, dass sie nicht vorwiegend substanziell egoistisch sein darf. Insofern können Ethiken, die bspw. in einem formalen Sinn selbstbezogen sind, oder die eine gewisse Berücksichtigung persönlicher Angelegenheiten beinhalten, die geforderte soziale Qualität in hinreichendem Masse aufweisen.⁹⁷

Es könnte der Eindruck entstehen, dass die dritte Variante dem sozialen Kriterium besser entsprechen kann, weil ein Schwellenwert definiert wird, der die Akteurin davor bewahrt, ein schlechtes Leben zu führen, sie aber nicht dazu verpflichtet, ihren eigenen Nutzen zu maximieren.

⁹⁶ Diese Kritik lässt sich auf den Rationalen Egoismus ausweiten. Insofern, als dass der Rationale Egoismus der Moral aufgrund seiner fehlenden sozialen Dimension auf der Ebene der praktischen Gründe in der Regel unterlegen ist.

⁹⁷ Wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird, wird in der Literatur die Grenze unterschiedlich gezogen. Ich werde hier keine Einschätzung über den angemessenen Grad der Berücksichtigung persönlicher Angelegenheiten abgeben. Meiner Meinung nach können alle Moraltheorien diese soziale Dimension hinreichend beinhalten, solange sie nicht substanziell egoistisch sind.

Betrachtet man diese schwächere Variante allerdings etwas genauer, zeigt sich, dass es auch ihr nicht hinreichend gelingt, der sozialen Qualität gerecht zu werden. Sie mag vielleicht besser kombinierbar sein mit all jenen Überzeugungen, Pflichten und Normen, die eine solche Qualität aufweisen, solange diese nicht zur Folge haben, dass die Akteurin unter den festgelegten Schwellenwert fällt. Es stellt sich hier aber die Frage, inwiefern diese Überzeugungen, Pflichten und Normen Teil der egoistischen Ethik sind, oder ob sie lediglich von der egoistischen Ethik toleriert werden. Letzteres trifft zu: Der nicht nutzenmaximierende Egoismus ist an sich ebenso wenig sozial (in dem Sinne, wie ich es hier beschrieben habe), wie es die beiden anderen Varianten sind. Er ist lediglich insgesamt betrachtet schwächer, und damit kann er all jene Ansprüche besser tolerieren, die nicht substantiell egoistisch sind und die wir als wertvoll begreifen – weil sie eben zum Beispiel genuin sozial, benevolent, gerecht usw. sind.

Diese Kombinierbarkeit macht ihn für meine Überlegungen besonders spannend. Aber deswegen gelingt es ihm trotzdem nicht, als Theorie die soziale Qualität moralischer Überlegungen einzufangen.

Zusammengefasst gilt also nicht nur, dass der moralische Standpunkt explizit kein egoistischer Standpunkt ist. Es gilt umgekehrt auch, dass der egoistische Standpunkt kein moralischer Standpunkt ist, *weil* er etwas im Blick hat, das in der Regel nicht Teil des Moralischen ist: Den eigenen Nutzen. Am sozialen Kriterium zeigt sich, warum sich Egoismus und Moral als normative Theorien gegenüberstehen: Man kann nicht gleichzeitig fundamental egoistisch und fundamental moralisch handeln. Angewendet auf das Modell der Handlungsziele, wie ich es im ersten Kapitel dargelegt habe, kann man also nicht gleichzeitig beide übergeordneten Ziele verfolgen, einerseits moralisch zu handeln und andererseits das eigene Wohlergehen zu befördern (zumindest, sofern das Wohlergehen substantiell egoistisch definiert ist).

Vor diesem Hintergrund wird nun auch klar, warum dem Egoismus eine negative Qualität anhaftet und warum er aktuell oftmals als Prüfstein für moralische Thesen und Argumente herangezogen wird. Am Egoismus manifestiert sich eine Schwelle, unter welche moralische Normen, Thesen und Argumente nicht fallen dürfen: Sobald etwas als egoistisch eingeordnet werden kann, ist es in einem relevanten Sinne unsozial – und deswegen auch unmoralisch (oder mindestens amoralisch).

5. Steckt der Egoismus in seiner Rolle als Kontrapunkt zum Moralischen fest?

Die Gegenüberstellung zwischen Egoismus und Moral widerspiegelt sich auch in der gängigen Vorstellung des guten Lebens, wie ich sie im ersten Kapitel kurz dargelegt habe. Wie wir gesehen haben, schlüsselt sich das gute Leben herkömmlicherweise in zwei Wertdimensionen auf: Moral und persönliches Wohlergehen. Im Modell des richtigen Handelns, das sich an diesen zwei Wertdimensionen orientiert, manifestiert sich die Gegenüberstellung insbesondere auf der Ebene der praktischen Handlungsgründe. Wenn beide Wertdimensionen als übergeordnetes Ziel fungieren können, dann können sich die praktischen Gründe, die sich aus diesen Zielen ergeben, gegenseitig im Weg stehen. Wie ich bereits angesprochen habe, ist das persönliche Wohlergehen in der Regel nicht substantiell egoistisch definiert. Aber substantiell egoistische Gründe sind (sofern sie überhaupt als Teil des guten Lebens begriffen werden) Teil des persönlichen Wohlergehens. Schließlich haben sie den persönlichen Nutzen zum Ziel, der wiederum mit Theorien des Wohlergehens komplementiert wird.

Weil der Egoismus im Gegensatz zum Moralischen keine fundamentale soziale Dimension aufweist, ist es naheliegend anzunehmen, dass egoistische Gründe moralischen Gründen unterlegen sind. Auch dann, wenn sich Ausnahmen finden lassen, in welchen egoistische Gründe moralische Gründe möglicherweise überwiegen.

Dem Egoismus im Rahmen dieses Modells eine Wichtigkeit zuzugestehen würde bedeuten, eine Regel oder Kriterien für Ausnahmen festzulegen, in welchen egoistische Gründe moralische Gründe trotz ihrer fehlenden sozialen Dimension überwiegen können.

Und das würde auch bedeuten, dem Egoismus *trotz* seiner negativen Qualität Gewicht beizumessen. Es würde aber eben gerade *nicht* bedeuten, ihm Gewicht beizumessen, weil er für sich genommen wertvoll ist.

Auf dieser Schlussfolgerung aufbauend wird klar, dass eine Beschäftigung mit dem egoistischen Standpunkt in einem anderen Rahmen passieren muss, sofern es Ziel dieser Beschäftigung ist, diesem Standpunkt im Kontext des richtigen Handelns wie ich es im ersten Kapitel definiert habe (und das vom eben diskutierten Modell abweicht) eine gewisse Wertigkeit zuzugestehen.

Besonders vielversprechend erscheint mir, die Untersuchungsebene zu wechseln und den Fokus auf praktische Angelegenheiten zu legen. Bis zu einem gewissen Grad ist das in der Diskussion um die soziale Dimension der Moral bereits geschehen. Insbesondere an Korsgaards Überlegungen zeigt sich diese Fokussierung auf die Moral als praktische Angelegenheit besonders schön. Der Wechsel der Untersuchungsebene lässt zu, sich der Thematik aus einem anderen Blickwinkel heraus zu nähern, nämlich aus der Perspektive der Akteurin, die in einer bestimmten Situation praktisch abwägt und sich fragt, was sie tun oder wie sie sich verhalten soll.

Den Egoismus primär als praktischen Standpunkt zu verstehen (und weniger als normative Theorie) lässt zu, ihn aus dieser ungünstigen Rollenverteilung herauszulösen. Als praktischer Standpunkt muss er der Moral nicht direkt gegenüberstehen. Im Kontext des richtigen Handelns, so wie ich es im ersten Kapitel definiert habe, kann der egoistische Standpunkt auch auf der Ebene der Sinnhaftigkeit verortet sein. Entweder, indem er selbst zur Sinnhaftigkeit beiträgt, oder, indem er Sinnhaftigkeit ermöglicht. Wie sich zeigen wird, ist Zweitgenanntes besonders plausibel.

Damit allerdings die Stellung des egoistischen Standpunktes neu verhandelt werden kann, muss geklärt sein, was unter einem egoistischen Standpunkt genau zu verstehen ist. Denn der egoistische Standpunkt unterscheidet sich ja nicht nur vom moralischen Standpunkt, er unterscheidet sich auch von herkömmlichen Auslegungen des Egoismus als normative Theorie. Das nächste Kapitel widmet sich der Aufgabe, den egoistischen Standpunkt genauer zu bestimmen.

6. Schlussbemerkungen

Es war die Aufgabe dieses Kapitels, den Egoismus als Theorie darzulegen und kritisch zu diskutieren.

Dazu habe ich zuerst gezeigt, dass auf deskriptiver Ebene ein motivationaler Pluralismus dem Psychologischen Egoismus vorzuziehen ist. Dies, obwohl der Ethische Egoismus als normative Theorie mit einem Psychologischen Egoismus vereinbar wäre, und sich die Problematik des Realisierbarkeitsprinzips nicht stellen würde.

Die anschließende Diskussion des Normativen Egoismus hat gezeigt, dass in Hinsicht auf die Frage, inwiefern der egoistische Standpunkt ein wichtiger Standpunkt sein kann, insbesondere der Ethische Egoismus auf den ersten Blick vielversprechend erscheint. Es wurde gezeigt, dass Der Ethische Egoismus als akteur-zentrierter, substanziell-egoistischer Konsequentialismus definiert werden kann, der in drei Varianten unterteilt werden kann: In einen Handlungsegoismus, einen Regel-Egoismus, und in einen nicht-nutzen-maximierenden Egoismus. Wie sich gezeigt hat, können alle drei Egoismusvarianten mit allen drei Theorien des Wohlergehens kombiniert werden (Hedonismus, Wunschtheorie und Objektive-Liste-Theorie). Wie sich aber auch gezeigt hat, ist es für die kritische Evaluation des Ethischen Egoismus nicht entscheidend, mit welcher Theorie des Wohlergehens der Egoismus kombiniert wird. Er ist auch unabhängig von seiner Kombination mit Theorien des Wohlergehens insbesondere als Moraltheorie unplausibel.

Der dritte und letzte Teil beschäftigte sich schließlich mit zwei formalen Einwänden gegen egoistische Ansätze. Dem ersten Einwand liegt die These zugrunde, egoistische Ansätze seien aufgrund ihrer kontraintuitiven Folgen im Vergleich zu anderen Moraltheorien wenig plausibel. Auch wenn der Einwand eine gewisse Attraktivität besitzt, vermag er, wie ich gezeigt habe, den Ethischen Egoismus nicht zu Fall zu bringen. Der zweite Einwand, der sich mit dem konzeptuellen Verhältnis von Egoismus und Moral beschäftigt, besitzt hingegen eine größere und weitreichendere Schlagkraft. Es wurde argumentiert, dass der Egoismus, der in der Literatur oft als Kontrapunkt zur Moral verstanden wird, aufgrund seiner kategorischen Selbstzentriertheit keine oder zumindest keine gute Moraltheorie ist.

Abschließend wurde argumentiert, dass der Egoismus als Moraltheorie wenig überzeugend ist – und deswegen auch nicht dabei helfen kann, den egoistischen Standpunkt innerhalb eines gelingenden Lebens neu zu verhandeln. Für dieses Anliegen muss die Untersuchungsebene gewechselt werden. Insofern wird sich das nächste Kapitel mit der Ausarbeitung des egoistischen Standpunktes als praktische Fokussierung zuwenden.

III. Der egoistische Standpunkt

In den vorhergehenden Kapiteln ging es um die Klärung der Frage, ob eine egoistische Ethik egoistische Entscheidungen aus ihrer negativen Bedeutungsdimension herauslösen kann. Der dieser Frage zugrunde liegende Gedanke lässt sich wie folgt zusammenfassen: Wenn die Moral die egoistische Entscheidung nicht nur toleriert (bspw. insofern, als dass diese dann erlaubt ist, wenn sie in keinem direkten Widerspruch mit moralischen Abwägungen steht), sondern diese explizit fordert, ist die egoistische Entscheidung gleichzeitig auch eine moralische Entscheidung. Wie sich jedoch gezeigt hat, ist ein konzeptueller Zusammenschluss von Egoismus und Moral wenig plausibel, weil der moralische Standpunkt typischerweise eine soziale Qualität aufweist, die dem egoistischen Standpunkt in entscheidender Weise fehlt. Die egoistische Akteurin kann sich zwar instrumentell um Bedürfnisse, Rechte und das Wohlergehen (uvm.) von anderen kümmern, diese Berücksichtigung geschieht allerdings nur, wenn sie einen individuellen Vorteil (resp. einen Nutzen) für die Akteurin generiert. Insofern besitzt die egoistische Perspektive keine fundamentale soziale Qualität, denn letztere verlangt, dass Entscheidungen unabhängig vom eigenen Vorteil aus Respekt vor oder zum Wohlergehen anderer Personen oder der Allgemeinheit gefällt werden sollen.

Die soziale Qualität ist eines der wenigen breit akzeptierten Merkmale von moralischen Normen, Pflichten, und Gründen. Zwar wird über das Ausmaß, resp. den Umfang dieser Qualität diskutiert (wer soll zu welchem Ausmaß berücksichtigt werden?), nicht aber, dass sie ein fester Bestandteil moralischer Theorien ist. Insofern ist der egoistische Standpunkt explizit kein moralischer Standpunkt, weswegen er sich auch nicht als Bestandteil einer Moraltheorie rechtfertigen lässt.

Die Rechtfertigung des egoistischen Standpunktes muss also in einem anderen Rahmen geschehen. Bevor ich mich jedoch in den kommenden Kapiteln etwas ausführlicher mit der Frage beschäftige, wie der egoistische Standpunkt als wichtiger Bestandteil des gelingenden Lebens eingestuft werden könnte, muss er konzeptuell etwas genauer ausgearbeitet werden, als das bisher geschehen ist. Das vorliegende Kapitel widmet sich dieser Aufgabe, indem es die egoistische Akteur-Relativität näher bestimmt.

1. Die Akteur-Relativität im moraltheoretischen Kontext

Der egoistische Standpunkt ist ein akteur-relativer Standpunkt, und so sind egoistische Gründe akteur-relative Gründe. Ich habe im vorhergehenden Kapitel Akteur-Relativität sehr allgemein als eine Berücksichtigung des persönlichen Standpunktes definiert: Eine Moraltheorie ist akteur-relativ, wenn sie dem persönlichen Standpunkt eine gewisse Relevanz beimisst. Abgesehen von der ebenfalls im vorhergehenden Kapitel eingeführten Unterscheidung zwischen formaler und substanzieller Selbstbezogenheit, die sich mit der Akteur-Relativität kombinieren lässt, und die Aufschluss darüber geben kann, ob eine akteur-relative Theorie substanziell egoistisch ist oder nicht, habe ich es aber bisher aufgeschoben, diese Relevanz genauer aufzuschlüsseln. Im folgenden Unterabschnitt hole ich das aber nach, indem ich zuerst auf die verschiedenen Formen der Akteur-Relativität eingehe, wie sie im aktuellen Diskurs definiert und erörtert werden, bevor ich mich der Akteur-Relativität des egoistischen Standpunktes zuwende.

Die genaue Bestimmung der Akteur-Relativität praktischer Gründe ist schwierig, weil sie in der Literatur nicht einheitlich getroffen wird. Oft korreliert die Definition mit der Funktion, die der Akteur-Relativität zugeschrieben wird. Derek Parfit etwa führt diesen Begriff als Kriterium in die Ethik ein, um Moraltheorien anhand ihrer Relativität zur Akteurin zu unterscheiden. Eine Moraltheorie (die er generell hinsichtlich ihrer Zielsetzung definiert) ist genau dann akteur-relativ, wenn sie unterschiedlichen Akteurinnen (in einer hinreichend ähnlichen Situation) unterschiedliche Ziele vorgibt. Akteur-neutral ist eine Moraltheorie hingegen, wenn die Ziele unabhängig von der Akteurin definiert sind. Dann gibt die Theorie unterschiedlichen Akteurinnen in einer hinreichend ähnlichen Situation und mit hinreichend ähnlichen Voraussetzungen dasselbe Ziel vor.¹ Aktuell ist die Akteur-Relativität hingegen insbesondere im Diskurs über praktische Gründe von Belang.²

Viele Kategorien sind der Akteur-Relativität in Abgrenzung zur Akteur-Neutralität ähnlich, manche sogar synonym (wie etwa Nagels Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Gründen in *The Possibility of Altruism*).³ Andere beschäftigen sich zwar mit

¹ Vgl. Parfit, *Reasons and Persons*, 27.

² Ich verzichte hier auf eine Einführung in den Diskurs über praktische Gründe. Für eine konzise Übersicht über die unterschiedlichen Kategorien von Gründen siehe bspw. Maria Alvarez, „How Many Kinds of Reasons?“, *Philosophical Explorations* 12, Nr. 2 (2009): 181–93.

³ Vgl. Nagel, *The Possibility of Altruism*, 93f, 108, 116f.

einer ähnlichen resp. verwandten Thematik, müssen aber dennoch vom Begriffspaar akteur-neutral/akteur-relativ abgegrenzt werden – wenn auch diese Abgrenzung nicht immer gleich klar und abschließend gelingt. Verwandte Kategorien sind z. B. öffentlich/privat, universell/partikular, unbedingt/bedingt, kategorisch/nicht-kategorisch, extern/intern und objektiv/subjektiv.⁴ Ich werde mich hier auf die für die folgenden Überlegungen wesentlichen Merkmale der Relativität beschränken, resp. werde ich beim Verwenden von anderen Kategorien erklären, wie sich diese zur Relativität, wie ich sie hier definieren werde, verhalten.

Im Diskurs über die Akteur-Relativität lassen sich zwei Hauptfragen unterscheiden: (i) Warum ist es aus moraltheoretischer Sicht von Belang, sich mit der Akteur-Relativität von praktischen Gründen auseinanderzusetzen? (ii) Was bezeichnet die Akteur-Relativität genau, und lassen sich unterschiedliche Arten der Akteur-Relativität definieren?

Wenden wir uns zuerst der ersten Frage zu, bevor anschließend die Typologie akteur-relativer Gründe Thema sein wird.

1.1 Über die moraltheoretische Relevanz der Akteur-Relativität

Warum ist es relevant, sich über die Akteur-Relativität von praktischen Gründen Gedanken zu machen? Zum einen hilft die Bestimmung dieser Kategorie dabei, die unterschiedlichen Auffassungen von Moral besser einzufangen, indem die Stellung der Akteurin in praktischen Abwägungsprozessen als bestimmendes Merkmal berücksichtigt wird. Zum anderen kann die Beschäftigung mit dieser Kategorie dabei helfen, die verschiedenen Moralauffassungen hinsichtlich ihrer Erklärungskraft miteinander zu vergleichen, indem etwa untersucht wird, wie gut eine Moraltheorie unsere Intuitionen und Überzeugungen zum Wesen der Moral sowie der Funktion der einzelnen Akteurin innerhalb der Moral einfangen kann.

So verstanden ist die Kategorie der Akteur-Relativität ein Werkzeug, das einerseits dabei hilft, unterschiedliche Moraltheorien klarer voneinander abzugrenzen⁵ und das andererseits als Plausibilitätskriterium für Moraltheorie dienen kann.

⁴ Siehe Ridge, „Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative“, Abschn. 5.

⁵ Das ist sicherlich Dreiers Ansicht, vgl. Dreier, „Structures of Normative Theories“.

Zum Beispiel kann argumentiert werden, dass eine gute Moraltheorie in der Lage sein sollte, zumindest manche unserer Überzeugungen und Intuitionen in sich zu begreifen resp. zu erklären.⁶ Nehmen wir bspw. an, wir haben die Intuition, dass moralische Abwägungen und Prinzipien die Individualität der Einzelnen, ihre Bedürfnisse und Lebensumstände bis zu einem gewissen Grad berücksichtigen sollten.⁷ Kommen wir zum Schluss, dass diese Intuition ernst genommen werden sollte, so müssen wir uns in der Konsequenz Gedanken darüber machen, wie sich die aktuellen Moraltheorien und Ansätze zu dieser Intuition verhalten. Vor diesem Hintergrund kann die Akteur-Relativität als Drehpunkt eines Streits über die plausibelste Moraltheorie verstanden werden.⁸

Der Streit über die Relevanz der Akteur-Relativität in Moralkonzeptionen wurde vor allem zwischen konsequentialistischen (nicht egoistisch verstanden) und deontologischen Ansätzen ausgetragen. Das zeigt sich unter anderem in der verwendeten Terminologie (der Fokus liegt auf Pflichten, Handlungen und Handlungsgründen) wie auch im argumentativen Vorgehen (die argumentative Auseinandersetzung fängt bei der unpersönlich definierten Moralkonzeption an). Beides findet wenig Entsprechung in tugendethischen Ansätzen und Kategorien. Das bedeutet aber nicht, dass Tugendethiken deswegen wenig zur Entscheidung des Streits beitragen können (im Gegenteil, spätestens seit Alasdair MacIntyres und Michael Stockers einschlägigen Beiträgen zum angemessenen Moralverständnis haben die Tugendethiken an Aktualität gewonnen).⁹

Aber es bedeutet, dass die verschiedenen Typen der Akteur-Relativität, auf die ich gleich etwas ausführlicher eingehen werde, vor allem in den Kontext der Unvereinbarkeit

⁶ Für dieses Kriterium, den *intuitive appeal*, siehe z. B. Timmons, *Moral Theory*, 14.

⁷ Diese Überzeugung entspricht Kagans „positive argument“ für die Begründung von Optionen (ich werde gleich erklären, was Kagan unter Optionen versteht). Vgl. Kagan, *The Limits of Morality*, 331–85.

⁸ Eine erfrischende Perspektive auf diesen Streit bietet das *Special Issue* von Dagmar Borchers, Svantje Guinebert, und Georg Mohr, Hrsg., „Spheres of Morality“, *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 3, Nr. 2 (2020): 263–335. Mit Beiträgen von Roger Crisp, Svantje Guinebert, Christoph Halbig und Rudolf Schüssler.

⁹ Vgl. Michael Stocker, „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories“, *Journal of Philosophy* 73, Nr. 14 (1976): 453–66; MacIntyre, *After Virtue*. Eine aus meiner Sicht besonders interessante Konzeption verteidigen Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (Oxford: Clarendon Press, 2003); Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Eine umfangreiche und kritische Diskussion von tugendethischen Ansätzen findet sich in Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013).

konsequentialistischer mit deontologischen Überzeugungen einzuordnen sind, und sich nicht ohne weiteres in die Tugendethik übersetzen lassen.¹⁰

Ähnlich sieht es mit substanziell-egoistischen Gründen aus. Keine der in der Literatur vorgeschlagenen verschiedenen Arten von Akteur-Relativität zielt darauf ab, einen *egoistischen* Standpunkt zu verteidigen – niemand versucht, eine egoistische Moral zu plausibilisieren. Der substanziell-egoistische Standpunkt ist folglich und wie ich bereits erwähnt habe, nicht mit dem persönlichen Standpunkt zu verwechseln (resp. lässt sich der persönliche Standpunkt nicht auf den egoistischen Standpunkt reduzieren). Der persönliche Standpunkt trägt der individuellen Perspektive insofern Rechnung, als dass gewissen akteur-relativen Aspekten eine normative Relevanz beigemessen wird. Diese akteur-relativen Aspekte sind allerdings nicht unbedingt auch substanziell-egoistische Aspekte. Dennoch lässt sich die Akteur-Relativität egoistischer Gründe resp. des egoistischen Standpunktes am einfachsten in Anlehnung resp. Abgrenzung zur gängigen Typologie erklären.

Es könnte hier der Eindruck entstehen, dass egoistische Gründe in der Regel nicht als akteur-relative Gründe klassifiziert werden. Dem ist nicht so. Egoistische Gründe sind, wenn man so will, das eine Extrem des Spektrums der Akteur-Relativität, und utilitaristische Gründe das andere. Dennoch haben sich wenige Philosophen und Philosophinnen mit der Aufgabe beschäftigt, die Akteur-Relativität egoistischer Gründe zu präzisieren, geschweige denn, sie in die Typologie akteur-relativer Gründe mitaufzunehmen. Das vorliegende Kapitel holt das nach.

1.2 Eine Typologie der Akteur-Relativität

Generell wird in der Literatur zwischen drei verschiedenen Gruppen (resp. Typen) von akteur-relativen Gründen unterschieden: Deontologische Einschränkungen, beziehungsbedingte Gründe und projektabhängige Gründe.¹¹ Wie gleich klar werden wird, können

¹⁰ Das zeigt sich besonders schön an Julia Annas Überlegungen zum Egoismusvorwurf, siehe Kapitel II, Abschnitt 2.1.

¹¹ Vgl. Jörg Löschke, „Agent-Relative Reasons and Normative Force“, *Philosophia* 49 (2021): 359–72. Insbesondere projektabhängige Gründe sind im Verlauf des Diskurses unterschiedlich benannt worden. Nagel z. B. spricht von Gründen der Autonomie. Vgl. Nagel, *The View from Nowhere*, 166–71. Auch hier zeigt sich die begriffliche Unschärfe des Diskurses über die Akteur-Relativität. Monika Betzler etwa fasst beziehungsbedingte und projektabhängige Gründe insofern zusammen, als dass sie beiden dieselbe (oder

egoistische Gründe als Unterkategorie der projektabhängigen Gründe definiert werden. Alle drei Typen unterscheiden sich zwar als relative Gründe von nicht-relativen Gründen und in Hinsicht auf ihre Relativität untereinander, aber sie können genauso stringent sein wie es nicht-relative Gründe sind, und sie können genauso universell gelten, d. h. für alle relevanten Personen gleichermaßen, wie dies nicht-relative Gründe tun. In der Regel wird die Kategorie der Akteur-Relativität von anderen Eigenschaften, die praktische Gründe aufweisen können (wie etwa Umfang und Stringenz) abgegrenzt. So muss sich die Akteur-Relativität weder auf den Umfang noch auf die Stringenz praktischer Gründe auswirken.¹² Aus der Relativität alleine folgt also noch nicht, dass ein Grund deswegen auch partikularistisch zu verstehen ist (insofern unterscheidet sich die gängige Auffassung der Akteur-Relativität von Parfits Auslegung derselben).

Ein Beispiel kann hier helfen. Nehmen wir an, es gibt eine moralische Pflicht, für das Wohlergehen der eigenen Kinder zu sorgen. Das ist insofern eine akteur-relative Pflicht, als dass es um die *eigenen* Kinder geht. Gleichzeitig ist diese Pflicht insofern universell gültig, als dass sie für alle gleichermaßen gilt, auch für jemanden, der keine Kinder hat. Die Pflicht besagt, dass alle, die Kinder haben, sich um deren Wohlergehen kümmern sollen. Sobald also jemand Kinder hat, ist er oder sie dazu verpflichtet, sich um das Wohlergehen der eigenen Kinder zu sorgen.

Shelly Kagan, der die Typologisierung akteur-relativer Gründe maßgeblich geprägt hat, ordnet die genannten drei Gruppen zwei unterschiedlichen Kategorien zu: Entweder handelt es sich seiner Meinung nach um eine generelle Einschränkung der konsequentialistischen Maxime, oder es handelt sich um eine Option, in gewissen Situationen die konsequentialistische Maxime zu ignorieren. Bereits in dieser Kategorisierung wird das

zumindest eine hinreichend ähnliche) Quelle zuspricht. Beide entspringen aus, wie sie es nennt, „evaluative commitments“. Vgl. Monika Betzler, „Evaluative Commitments. How They Guide Us Over Time and Why.“, in *Time and the Philosophy of Action*, hg. von Roman Altshuler und Michael J. Sigrist (New York: Routledge (Taylor and Francis), 2016), 125–27. Manchmal werden projektabhängige Gründe auch als prudentielle Gründe – Gründe der Klugheit – bezeichnet, weil sie mit dem eigenen Wohlergehen im Zusammenhang stehen (wer klug ist, kümmert sich um sein eigenes Wohl) – auf Letztere werde ich weiter unten zurückkommen.

¹² Vgl. Monika Betzler, „Akteur-neutrale und akteur-relative Gründe“, in *Moralischer Relativismus*, hg. von Gerhard Ernst (Paderborn: Mentis Verlag GmbH, 2009), 199f. Eine Ausnahme könnten projektabhängige Gründe bilden. Abhängig von ihrer Begründung ist es möglich, sie als weniger stringent einzustufen, indem ihnen eine modale, aber keine absolute Stringenz zugestanden wird. Vgl. Betzler, „Evaluative Commitments. How They Guide Us Over Time and Why.“, 128.

übergeordnete Framing – was ich weiter oben argumentatives Vorgehen genannt habe – gut sichtbar. Kagan geht von einer unpersönlich gefassten Moraltheorie aus.¹³

Sowohl deontologische Einschränkungen wie auch beziehungsbedingte Pflichten fallen unter die Kategorie der Einschränkungen, die projektbezogenen Gründe sind laut Kagan hingegen Optionen. Deontologische Einschränkungen sind Einschränkungen, die sich nicht an den Konsequenzen von Handlungen orientieren, sondern auf Pflichten, Verbote o. ä. verweisen, die auch unabhängig von den verursachten Folgen gelten, die aus dem Einhalten der Pflicht resp. des Verbots entstehen. Wie etwa das Verbot, Unschuldige zu töten oder zu foltern. Beziehungsbedingte Gründe sind solche, die sich aus einem bestimmten Verhältnis ergeben, das als an sich wertvoll erachtet wird, wie z. B. familiäre Beziehungen, aber auch das Verhältnis zwischen Personen, das sich aus Abmachungen wie Versprechen o. ä. ergibt. Projektbasierte Gründe wiederum sind eng mit dem persönlichen Standpunkt verknüpft, und richten sich auf die eigenen Projekte und Lebenspläne.¹⁴

Ausgehend von Kagans Überlegungen lassen sich drei Kernthesen formulieren (die mit den drei Typen akteur-relativer Gründe korrelieren), die als Grundlage für eine Abschwächung der streng utilitaristischen Maxime dienen können:

- i.) Deontologische Verbote können stringenter sein als die Pflicht, das Allgemeinwohl zu fördern [deontologische Einschränkungen].
- ii.) Gründe, die sich aus gewissen Beziehungsverhältnissen ergeben, können Gründe, im Allgemeinwohl zu handeln, außer Kraft setzen [beziehungsbedingte Gründe].
- iii.) Wenn sich die Beförderung des Allgemeinwohls signifikant auf die persönliche Lebensqualität auswirkt, wenn dabei z. B. essenzielle persönliche Projekte und Lebenspläne vernachlässigt werden müssten, hat die Akteurin die Option, nicht im Allgemeinwohl zu handeln [projektabhängige Gründe].

¹³ Es ist hier zu vermerken, dass Kagan alle drei Möglichkeiten, wie eine Akteur-Relativität in die moralische Überlegung miteinzogen werden könnte, verwirft: Seiner Meinung nach müssen moralische Gründe akteur-neutral definiert sein.

¹⁴ Vgl. Kagan, *The Limits of Morality*, 2–4.

Alle drei Thesen scheinen zu hohe Kosten für die Akteurin ausschließen zu wollen: So kann der Akteurin nicht zugemutet werden, im Lichte des Allgemeinwohls Verbote zu missachten, gewisse Beziehungen nicht ernst zu nehmen (ein extremes Beispiel hierfür wäre etwa, die eigenen Kinder im Lichte des Allgemeinwohls hungern zu lassen) oder wertzuschätzen, oder die eigenen Lebenspläne über den Haufen zu werfen.¹⁵ Letzteres wird oft als Schwellenwert definiert. Erst, wenn die eigene Lebensqualität ernsthaft gefährdet ist, darf das Befördern des Allgemeinwohls unterlassen werden.¹⁶ Diese drei Thesen richten sich also wie bereits erwähnt gegen eine strikt unpersönlich definierte Moral, welche voraussetzt, dass sich weder der vorgeordnete Wert (das Gute, an dem sie die Wertigkeit der Konsequenzen misst) noch der deontische Status einer Handlung am Standpunkt der Akteurin orientiert resp. diesen als relevant berücksichtigt. Moralische Forderungen und Gründe können folglich ohne Referenz zur Akteurin ausformuliert werden. Laut Kagan ist eine so verstandene Moral das einzig plausible Moralverständnis:

Morality requires that you perform – of those acts not otherwise forbidden – that act which can be reasonably expected to lead to the best consequences overall. (...) To live in accordance with such demands would drastically alter my life. In a sense, neither my time, nor my goods, nor my plans would be my own. On this view, the demands of morality pervade every aspect and moment of our lives – and we all fail to meet its standards. (...). It strikes us as outrageously extreme in its demands. (...) The claim is deeply counterintuitive. But it is true.¹⁷

Insofern zielt Kagans Beschäftigung mit Einschränkungen und Optionen nicht darauf ab, diese in ihrer Richtigkeit zu bestärken und zu begründen, sondern, sie zu verwerfen. Sein Buch *The Limits of Morality* ist ein Plädoyer für ein vollständig neutral gefasstes Moralverständnis. Dennoch haben Kagans Überlegungen zur Akteur-Relativität mitunter den Grundstein für die Aufschlüsselung der Akteur-Relativität gelegt. Insofern ist es sinnvoll, Kagans Kategorisierung zu übernehmen (auch wenn es in diesem Buch nicht um die Plausibilisierung einer utilitaristischen oder deontologischen Moralkonzeption geht).

¹⁵ Das bedeutet natürlich nicht, dass die zentrale Überlegung von deontologischen Verboten darin besteht, zu hohe Kosten für die Akteurin zu verhindern. Es bedeutet lediglich, dass von der Akteurin nicht verlangt werden kann, dass sie deontologische Verbote o. ä. missachtet, um das Gemeinwohl zu maximieren.

¹⁶ Die Optionen beschränken sich aber nicht auf ein Unterlassen der moralisch geforderten Handlung, sondern zählen, wie die Einschränkungen auch, als Handlungsgründe, die sowohl ein Tun wie auch ein Unterlassen zur Folge haben können. Für diesen Punkt siehe Betzler, „Akteur-neutrale und akteur-relative Gründe“, 200.

¹⁷ Kagan, *The Limits of Morality*, 1f.

Nehmen wir für jeden Typ (resp. für jede von Kagans Thesen) ein Beispiel zur Hand, um diese unterschiedlichen Arten von Aktetur-Relativität zu veranschaulichen.

I. Piotr

Die erste These besagt, dass Piotr, ein Polizeibeamter des Landeskriminalamtes Wien, Kristina, eine festgenommene Zeugin, nicht bedrohen oder gar foltern soll. Auch dann nicht, wenn er dadurch möglicherweise an Informationen herankommen könnte, die dabei helfen könnten, eine Organisation aufzuspüren, die im Menschenhandel tätig ist. Gehen wir davon aus, dass hier das Bedrohen resp, Foltern ein deontologisch begründetes Verbot darstellt und dass das Verhindern von Menschenhandel das Allgemeinwohl vergrößert.

II. William

William ist Aufseher in einem Kletterseilpark. Obwohl die Seile regelmäßig gewartet werden, kommt es eines Tages vor, dass ein Seil nicht hinreichend fixiert ist. Genau an diesem Tag ist Williams Tochter Laura zu Besuch. Durch die fehlerhafte Fixierung des Seils sind zwei Kinder in Gefahr, eines der Kinder ist Laura, das andere ist ein unbekanntes Kind. Die zweite These besagt, dass William Laura zuerst retten darf.

III. Fabienne:

Fabienne ist Juristin, und seit kurzem im Büro für internationale Beziehungen der Vereinten Nationen tätig, wo sie auch eine angemessene Entlohnung erhält. Fabienne überlegt sich nun, ob sie moralisch dazu verpflichtet ist, den Großteil ihres Lohnes so zu investieren, dass möglichst wenig negative Konsequenzen entstehen. Etwa, indem sie ihr Geld einer politischen Partei spendet, die sich für eine nachhaltige Klimapolitik einsetzt, oder indem sie ihr Geld der unabhängigen Vereinigung Sea-Watch spendet, die sich für die Rettung von Flüchtenden im Mittelmeerraum einsetzt. Fabienne möchte sich aber eigentlich einen langersehnten Wunsch erfüllen, und eine Weiterbildung im Bereich Achtsamkeit und Meditation bei einer bekannten Meisterin aus Japan anfangen, die viel kostet und somit das Spenden verunmöglicht. Nehmen wir an, die Weiterbildung zählt als persönliches Projekt, und das Spenden für die politische Partei resp. für Sea-Watch würde das Allgemeinwohl vergrößern.

Die dritte These besagt nun, dass sich Fabienne für die Weiterbildung entscheiden darf. Auch wenn diese Entscheidung nicht das Allgemeinwohl fördert.

Bei der ersten Art der Akteur-Relativität (ARI) ergibt sich die Relativität aus der Tatsache, dass die als falsch eingestufte Handlung, z. B. Foltern, direkt mit Piotr im Zusammenhang steht, dass er also durch sein Handeln Schlechtes hervorbringen kann. Das Gute (resp. die Absenz des Guten) ist somit nicht ausschließlich neutral definiert. Dieser Gedanke ist nicht einfach zu fassen. Denn es ist ja auch der Fall, dass durch das eigene Handeln Gutes hervorgebracht werden kann, ohne dass das Gute an sich in Hinsicht auf die Akteurin definiert ist. Der Unterschied liegt in der zugrundeliegenden Regel, mit welcher der spezifische praktische Grund korreliert.¹⁸ Am Beispiel des Folterverbots lässt sich der Unterschied wie folgt veranschaulichen: Ist der Grund akteur-relativ definiert, so soll jede Person sicherstellen, dass *sie selbst* keine Unschuldigen foltert. Ist der Grund akteur-neutral gefasst, so muss jede Person sicherstellen, dass Unschuldige nicht gefoltert werden.¹⁹ Es ist also spezifisch *Pjotr*, der die Zeugin nicht bedrohen oder foltern darf. Es

¹⁸ Dies entspricht einem regelbasierten Ansatz der Akteur-Relativität, wie ihn etwa Derek Parfit, Thomas Nagel, und später auch David McNaughton und Pierce Rawling vertreten haben. Zusammengefasst besagt die regelbasierte Auffassung, dass sich die unterschiedlichen Typen der Akteur-Relativität jeweils in einer allgemeinen Regel ausdrücken lassen, die sich im Wesentlichen auf das semantische Verhältnis zwischen Agens und Patiens bezieht. Vgl. David McNaughton und Piers Rawling, „Value and Agent-Relative Reasons“, *Utilitas* 7, Nr. 1 (1995): 34–36. Diese regelbasierte Auffassung der Akteur-Relativität grenzt sich von jenen Auffassungen ab, die die Relativität vor allem auf der Ebene des sprachlichen Ausdrucks verorten. Bei solchen Auffassungen spielt die spezifische Kontextabhängigkeit der Sprechsituation eine relevante Rolle. Die Akteur-Relativität eines Grundes lässt sich erst unter Berücksichtigung der tatsächlichen Sprechsituation bestimmen, und damit auch unter Berücksichtigung indexikalischer Ausdrücke. Regeln (d. h. wie etwa das Verhältnis zwischen Agens und Objekt eine Regel ist) spielen hingegen keine Rolle bei der Bestimmung der Akteur-Relativität. Siehe etwa Philip Pettit, „Universalizability Without Utilitarianism“, *Mind* 96, Nr. 381 (1987): 75. Michael Ridge definiert zusätzlich eine dritte Herangehensweise, nämlich die Perspektiven-basierte, die er allerdings als unplausibel verwirft, und die für unsere Zwecke hier nicht relevant ist. Zusammengefasst argumentieren Vertreter dieses Ansatzes, dass sich die Akteur-Relativität im Wesentlichen auf die persönliche Perspektive bezieht, und damit akteur-relative Gründe nur aus einer subjektiven resp. privaten Perspektive nachvollziehbar sind. Insbesondere Partikularisten favorisieren diese Herangehensweise. Siehe Ridge, „Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative“, Abschn. 3. Ich beschränke mich hier aus zwei Gründen auf die regelbasierte Herangehensweise: Die indexikalische Auffassung trägt nichts Signifikantes zur Diskussion über egoistische Gründe bei (auch wenn sie innerhalb der Diskussion um Akteur-Relativität durchaus ihre Berechtigung hat). Die Perspektiven-basierte Ansicht wiederum hält es für unmöglich, dass egoistische Gründe auch objektiv, d. h. aus einer Drittperson-Perspektive nachvollziehbar sind. Genau das ist aber für die Rechtfertigung des egoistischen Standpunktes besonders wichtig. Egoistische Gründe sollen ja gerade keine Privatsache sein, sondern auch aus einer Aussenperspektive nachvollziehbar bleiben (auch wenn sie sich nicht unbedingt auf andere Akteurinnen übertragen lassen – nachvollziehbar können sie deswegen trotzdem sein).

¹⁹ Für diesen letzten Punkt siehe z. B. Betzler, „Akteur-neutrale und akteur-relative Gründe“, 197; 202. Siehe auch David McNaughton und Piers Rawling, „Agent-Relativity And the Doing-Happening

ist aber irrelevant, wer diese Zeugin ist, und wie Piotr zu dieser Zeugin steht. Das Verbot richtet sich spezifisch auf Piotr in seiner Rolle als handelnde Person (semantisch ausgedrückt also in seiner Rolle als Agens): Durch sein Handeln würde er ein Verbot missachten. Allerdings ist die Relativität nicht an Piotr als *Person* gebunden: Ob nun Piotr oder seine Kollegin Zuzana die Zeugin verhört (und damit die Rolle des Agens einnimmt), spielt keine Rolle. In der Rolle des Agens sollen beide die Zeugin nicht foltern. Die Pflicht ist somit zwar akteur-relativ, gilt aber dennoch für alle gleichermaßen (d. h. sie ist universell gültig).

Die zweite Art der Akteur-Relativität (ARII) bezieht sich auf die Beziehung zwischen William und seiner Tochter Laura, also auf die Beziehung zwischen Agens und Patiens. Hier können sowohl William wie auch Laura mit beliebigen Personen ersetzt werden, solange eine familiär begründete Beziehung zwischen Agens und Patiens bestehen bleibt. Es ist also die Art resp. die Qualität der Agens-Patiens Beziehung (Vater-Tochter-Beziehung), die ausschlaggebend für die Akteur-Relativität ist. Weil Laura Williams Tochter ist, darf dieser Laura zuerst retten. Genauso dürfte jeder beliebige Vater seine Tochter oder seinen Sohn zuerst retten. Die Relativität ist also weder an William noch an Laura als Person gekoppelt, sondern an die Relation selbst.

Die dritte Art der Akteur-Relativität (ARIII) ist eine Verbindung der beiden Typen ARI und ARII, nämlich ist sowohl die Beziehung zwischen Fabienne und ihrem persönlichen Projekt (die Weiterbildung) relevant, wie auch die Tatsache, dass es Fabiennes (und nicht Piotrs) Projekt ist. Die Relativität ist hier jedoch, anders als bei den beiden anderen Typen, an Fabienne als Person gebunden, und nicht nur an ihre Rolle als Agens. Es besteht also ein signifikanter Unterschied zwischen Fabienne (ARIII) und William resp. Piotr (ARI&ARII). Sowohl bei Piotr als auch bei William ist die Relativität an eine bestimmte semantische Rolle gebunden, die ein Akteur in einer bestimmten Situation einnimmt, aber nicht an die Person, die diese Rolle einnimmt. In Fabiennes Fall sieht die Lage jedoch anders aus – die Relativität ist nicht nur in Fabiennes Rolle als Agens und in ihrer Beziehung zu ihren Projekten (zum Thema) zu verorten, sondern sie ist zusätzlich an Fabienne als Person gebunden, weil die Wertigkeit (und damit auch die Normativität) des Projekts

von Fabienne abhängig ist. Das Projekt ist wertvoll *für* Fabienne, weil es *ihr* Projekt ist. Das Verbot, Unschuldige zu foltern und die beziehungsbedingte Pflicht (sofern es sich denn um eine Pflicht handelt, und nicht bloß um eine Erlaubnis), zuerst die eigene Tochter zu retten hingegen rechtfertigen sich nicht relativ zu einer bestimmten Person und auch nicht in Hinsicht auf die Beförderung resp. Maximierung von Wohlergehen, sei dieses nun akteur-relativ oder akteur-neutral. Das ist ein wichtiger Unterschied, der einer Erläuterung bedarf.

Zunächst einmal muss hier festgehalten werden, dass die These, der wesentliche Unterschied zwischen ARIII und ARI&II bestehe in der Abgrenzung zwischen der Rolle des Agens und der Person, die diese Rolle einnimmt, in gewisser Weise ungenau ist. Es kann durchaus ein signifikanter Unterschied machen, *wer* die Rolle einnimmt, ohne dass daraus folgt, dass es sich um eine AR des dritten Typs handelt. Wenn wir davon ausgehen, dass das Realisierbarkeitsprinzip zutrifft, dann kann das zur Folge haben, dass zwar William seine Tochter retten soll (gehen wir hier zwecks Veranschaulichung davon aus, dass es sich um eine Pflicht, und nicht bloß um eine Erlaubnis handelt), nicht aber Piotr, wäre er in derselben Situation, und baumelte da Piotrs Tochter in Klettermontur an einem zu locker festgemachten Seil am Baum. Unter Umständen *kann* Piotr seine Tochter ganz einfach nicht retten (vielleicht hat er sich just im entscheidenden Moment am anderen Ende des Seilparks die Finger eingeklemmt, oder er ist aufgrund traumatischer Erfahrungen in Schockstarre). Je nachdem, wie das Realisierbarkeitsprinzip ausgelegt wird, folgt aus diesem Nicht-Können, dass Piotrs Pflicht, seine Tochter zu retten, in dieser spezifischen Situation außer Kraft gesetzt wird: Weil er sie nicht retten *kann*.²⁰ Diese Art der Relativität ist allerdings nicht mit der Akteur-Relativität zu verwechseln, um die es hier geht. Letztere ist insofern vorgeordnet, als dass sie auf der Ebene der Regeln und Prinzipien angesiedelt ist, und sich nicht auf die spezifische Kontextabhängigkeit reduzieren lässt, die an die jeweilige Situation gebunden ist, in welcher die Handlung umgesetzt werden soll.

Wenn der Unterschied zwischen ARIII und ARI&II also nicht (nur) auf der Umsetzungsebene zu verorten ist, wo dann? David McNaughton und Piers Rawling erklären den Unterschied folgendermaßen: Im Gegensatz zu den Typen ARI und ARII sind akteur-relative Gründe des Typs ARIII Gründe, die mit einem relativen Wert korrelieren, nämlich

²⁰ Siehe meine Diskussion des Realisierbarkeitsprinzips in Kapitel II, Abschnitt 2.2.1.

ist etwas gut *für* die Akteurin. Die Gründe sind also akteur-relativ, weil sie einen relativen Wert befördern. Das macht sie laut den beiden Autoren insofern zu subjektiven Gründen, als dass sie erstens etwas befördern, das zwar gut für Fabienne, aber nicht unbedingt auch gut für bspw. Piotr sein mag. Zweitens sind Fabiennes Gründe für die Beförderung dessen, was gut für sie ist insofern privat, als dass Piotr möglicherweise keinen Zugang zu diesen Gründen hat, weil sie für ihn nicht nachvollziehbar sind.²¹

[C]onfining relative reasons to value-for-the-agent renders them subjective in at least two senses: first, what is valuable-for-me may well not have impersonal value (...); second, my reason for valuing what is valuable-for-me might be inaccessible to others, in the sense that they might find that reason unintelligible.²²

McNaughton und Rawling verwenden hier den Begriff ‚subjektiv‘, um die ARIII von den anderen beiden Typen ARI und ARII abzugrenzen, die zwar akteur-relativ, aber eben nicht subjektiv sind. Ich werde diese Terminologie nicht übernehmen. Aus der Tatsache, dass etwas gut *für* jemanden ist, folgt noch nicht, dass dieser Wert auch subjektiv bestimmt werden muss, d. h., dass er von der Perspektive der Akteurin abhängt und sich somit subjektiv begründet. Relative Werte können auch objektiv bestimmt werden. Die Subjektivität hier für die Unterscheidung zwischen ARIII und ARI&II zu verwenden, würde also eher Verwirrung stiften, als Klarheit schaffen.

Der signifikante Unterschied zwischen ARIII und ARI&II ist folglich nicht, dass der zugrundeliegende akteur-relative Wert bei ARIII subjektiv bestimmt ist, sondern, dass sich die Relativität des dritten Typs auf den persönlichen Standpunkt einer *spezifischen* Akteurin bezieht, und somit der Akteurin insofern eine gewisse Wichtigkeit beimisst, als dass es einen Unterschied macht, dass es sich um *ihre* Projekte handelt. Die beiden anderen Typen beziehen sich hingegen auf Aspekte, deren Angemessenheit sich unabhängig von einer spezifischen Akteurin definiert.

²¹ Die These, dass Gründe geteilt werden können müssen, geht zwar auf Nagel zurück (der diese These in seinem späteren Werk jedoch abschwächt), wurde aber insbesondere von Korsgaard ausgearbeitet und verteidigt. Siehe Korsgaard, „The Reasons We Can Share“.

²² McNaughton und Rawling, „Value and Agent-Relative Reasons“, 37.

1.2.1 Basieren relative Gründe auf relativen Werten?

Aufgrund dieser eben dargelegten Überlegungen wird der Fokussierung auf den persönlichen Standpunkt unterstellt, sie basiere auf relativen Werten. Der persönliche Standpunkt wäre demnach deshalb wichtig und gerechtfertigt, weil die vorgeordneten Werte, an denen er sich orientiert, relativ sind – was wiederum eine Verschiebung der Rechtfertigungsebene mit sich bringt. Nicht die Gründe müssen in ihrer Relativität gerechtfertigt werden, sondern die Werte, auf denen die Gründe basieren. Diese Konzentration auf den persönlichen Standpunkt (im Sinne der Lebenspläne und Projekte) der Akteurin kann sich unter Rückschluss auf relative Werte begründen, dieser Rückschluss ist allerdings nicht notwendig. Die Relativität der ARIII kann sich auch auf die Ebene der praktischen Abwägung beschränken, d. h. Fabienne kann zwar akteur-relative Gründe haben, die aber nicht mit akteur-relativen Werten korrelieren (oder auf solchen basieren).

Es kann praktisch rational sein, dass sich Fabienne um ihre eigenen Projekte und Lebenspläne kümmert, ohne dass sich diese Rationalität in zugrundeliegenden, relativen Werten begründet. Roger Crisp drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus: „But what gives him [dem Akteur] the reason to devote attention to his own projects is that they are *his* projects, not that they possess some special value.”²³ Crisp meint hier, dass sie keinen speziellen Wert *an sich* besitzen. Sie besitzen durchaus einen speziellen Wert für die Akteurin, die sich mit ihren Projekten und Lebensplänen identifiziert, und ihnen deswegen im Zuge der praktischen Abwägung mehr Gewicht zuspricht, als dies jemand anderes tun würde. Ähnlich sieht dies Monika Betzler, die diese Gruppe der akteur-relativen Gründe mit normativen *commitments* verbindet: Die Gründe erhalten ihre normative Kraft aus dem Umstand, dass die Akteurin gewisse Dinge hinsichtlich des eigenen Lebens als wertvoll einstuft, weil sie (aus der Sicht der Akteurin) das eigene Leben sinnhafter machen, und damit eine lebensgestaltende Funktion einnehmen. Weil sie das Leben gestalten und prägen, kommt ihnen auch eine gewisse normative Kraft zu.²⁴ Aufgrund dieser

²³ Roger Crisp, „Motivation, Universality and the Good“, *Ratio* 6, Nr. 2 (1993): 188. Siehe auch Crisp, „The Dualism of Practical Reason“.

²⁴ Laut Betzler entsteht das normative Gewicht aus der Wertschätzung der positiven Einstellung, die man den Projekten und Beziehungen entgegenbringt. Vgl. Betzler, „Evaluative Commitments. How They Guide Us Over Time and Why.“, 136. Auch wenn Betzler die persönlichen Projekte mit der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens verbindet, heisst das nicht, dass sie persönlichen Projekten keine eigenständige Wertigkeit zugesteht. Im Gegenteil. Sie schreibt hierzu: “[P]ersonal projects have a value that is unrelated to any result to which they might contribute. The reasons they engender are, at least in part, the reasons for valuing them

lebensgestaltenden Funktion verpflichtet sich die Akteurin zu einem gewissen Grad, diese Dinge aktiv zu verfolgen, umzusetzen und zu erhalten:

[P]ersonal projects and close relationships have important evaluative dimensions: they connect an agent with many values or evaluative properties that are likely to make her life more meaningful. Being able to respond to the various values that personal projects and relationships manifest gives content to one's life. (...) [R]elatedly, by providing the agent with evaluative content to which she comes to respond, evaluative *commitments* form (at least in part) a practical standpoint from which she is able to guide her life.²⁵

Es geht hier also primär um eine aktive Stellungnahme eines Individuums zu seinen eigenen Plänen und Projekten, indem sie explizit und willentlich als *seine eigenen* wahrgenommen werden und das Individuum zudem gewillt ist, sich auch für diese Projekte und Pläne zu engagieren, weswegen sie auch im Prozess der praktischen Abwägung einen speziellen Stellenwert einnehmen können. Insofern hängt diese Gewichtszuschreibung mit der praktischen Standortbestimmung zusammen: Es macht immer einen Unterschied, *wer* praktisch abwägt, und *wessen* Pläne und Projekte im Fokus stehen.

Dieser Gedanke findet sich auch bei Nagel, der schreibt:

From a point of view outside the perspective of the ambition to climb the Kilimanjaro or become a pianist, it is possible to recognize and understand that perspective and so to acknowledge the reasons that arise inside it; but it is not possible to accept those reasons as one's own, unless one occupies the perspective rather than merely recognizing it.²⁶

Nagel versteht hier das Erklimmen des Kilimanjaro oder den Wunsch, Pianistin zu werden, als persönliches Projekt, resp. als Quelle für Gründe der Autonomie, wie er die projektabhängigen Gründe nennt. Diese praktische Aneignung von Projekten und Plänen muss allerdings weder mit relativen Werten in Verbindung stehen noch privat sein (wenn mit privat die Unmöglichkeit verstanden wird, praktische Gründe, die nicht die eigenen sind, nachvollziehen zu können). Es geht nicht darum, dass es der Akteurin gelingt, einen bereits vorhanden relativen Wert zu erkennen (dass z. B. Fabienne erkennt, dass Meditation für sie wertvoll ist). Der Punkt ist vielmehr, dass sich der Wert, oder vielleicht

for their own sake." Monika Betzler, „The Normative Significance of Personal Projects“. In *Autonomy and the Self*, hg. von Michael Kühler und Najda Jelinek, (Heidelberg, New York: Springer, 2013), 110.

²⁵ Betzler, „Evaluative Commitments. How They Guide Us Over Time and Why.“, 125.

²⁶ Nagel, *The View from Nowhere*, 170.

treffender, die praktische Relevanz der Weiterbildung (oder der Ausbildung zur Pianistin, resp. der Besteigung des Kilimanjaro) erst durch die aktive Aneignung auf praktischer Ebene ergibt. Weil Fabienne die Weiterbildung als *ihr* Projekt einstuft, verdient das Projekt auf der praktischen Abwägungsebene eine besondere Berücksichtigung.

Dieser Punkt gilt unabhängig von der vorgeordneten Wertekonzeption. Folglich gilt er, wenn relative Werte angenommen werden (Werte also, die für bestimmte Personen oder für eine Gruppe von Personen gelten, aber nicht für alle gleichermassen) als auch, wenn absolute Werte für plausibel gehalten werden. Die Wichtigkeit der persönlichen Projekte auf der Ebene der praktischen Abwägung zu verorten erlaubt es, die ARIII von der voraussetzungsreichen und kontrovers diskutierten These loszulösen, die Rechtfertigung von projektabhängigen, praktischen Gründen könnte nur unter Rekurs auf relative Werte gelingen.²⁷ Diese Abwendung von der Ebene der Werte bringt eine Zuwendung hin auf die Ebene der praktischen Deliberation mit sich, die allerdings von der weiter oben angesprochenen Realisierbarkeit abgegrenzt werden muss. Das ‚Sollen-impliziert-Können-Prinzip‘ ist zwar Teil eines praktischen Abwägungsprozesses, aber die praktische Abwägung lässt sich nicht auf dieses Prinzip reduzieren.²⁸

So verstanden liegt der ARIII also insbesondere folgende Prämisse zugrunde, die die anderen beiden Typen nicht teilen: Die praktischen Gründe des Typs III korrelieren insofern mit einer relativen Wertigkeit, als dass sich die Angemessenheit des akteur-relativen Grundes nur in Hinsicht auf einen bestimmten Akteur bestimmen lässt (d. h. inwiefern es sich um einen rechtfertigenden und nicht lediglich um einen erklärenden Grund handelt). Nur wenn die Akteurin etwas als besonders wertvoll für ihr eigenes Leben einstuft (weil

²⁷ Spätestens hier ist folgendes anzumerken: Inwiefern praktische Gründe überhaupt mit Werten korrelieren (können) oder auf diesen basieren, ist in den letzten Jahren Untersuchungsgegenstand einer eigenen Debatte geworden. Insbesondere Thomas Scanlon spricht sich gegen eine solche Korrelation aus, vgl. Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998), Kap. 1 und 2. Für eine konzise Übersicht über den aktuellen Diskurs siehe Jörg Löschke, „Agent-Relative Reasons as Second-Order Value Responses“, *Canadian Journal of Philosophy* 50, Nr. 4 (2020): 477–91.

²⁸ Es gibt neben diesen zwei Möglichkeiten (nämlich entweder relative Werte vorauszusetzen, oder die Wichtigkeit der projektabhängigen Gründe auf der Ebene der praktischen Abwägung zu verorten) auch noch eine dritte: Es kann dafür argumentiert werden, dass Werte immer absolut zu verstehen sind, und dass der wichtige Punkt das individuelle Erkennen dieser Wertigkeit ist – dass man also in der Lage ist, diesen Wert auf sich selbst zu beziehen und aktiv in sein individuelles Leben aufzunehmen. So kann es relative Werte geben, die allerdings auf absoluten Werten basieren. Siehe Joseph Raz, „On The Moral Point of View“, in *Engaging Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 260. Ich werde diese Option hier nicht weiter besprechen – meine Überlegungen lassen beide Wertekonzeptionen zu (absolute und relative Werte) resp. werde ich dafür argumentieren, dass sich die Wichtigkeit, um die es hier geht, unabhängig von Werten bestimmen lässt.

es bspw. das eigene Leben lebenswerter macht, oder weil es sinnstiftend ist), kann es auch angemessen sein, deswegen einen konkurrierenden moralischen Grund zu ignorieren. Oder, um es in Kagans Narrativ auszudrücken: Nur wenn eine moralische Handlung das Wohlergehen der Akteurin auf signifikante Weise einschränkt, kann es gerechtfertigt sein, die moralisch richtige Handlung und damit auch den moralischen Handlungsgrund zu ignorieren.

Es ist nicht schwer, die egoistischen Gründe im Bereich der projektabhängigen Gründe (ARIII) zu verorten. Denn im Bereich der ARIII scheint es genau um all jene Aspekte des eigenen Lebens zu gehen, aus der die Akteurin einen Nutzen ziehen kann, weil sie ihr ein selbstbestimmtes und damit auch sinnhaftes Leben ermöglichen – und deren Absenz zur Folge haben könnte, dass die Lebensqualität der Akteurin unter einen gewissen Schwellenwert fallen würde. Allerdings greift auch hier die im zweiten Kapitel eingeführte Unterscheidung zwischen formaler und substanzieller Selbstzentriertheit: Nur, weil es um *eigene* Projekte und Lebenspläne o. ä. geht, die im Zusammenhang mit der eigenen Lebensqualität stehen, impliziert das noch nicht, dass diese Projekte und Lebenspläne auch in einem substanziellen Sinne eigennützig oder selbstzentriert sind.²⁹ Es bedeutet zunächst lediglich, dass jemand Bestimmtes diese Pläne und Projekte als seine eigenen bezeichnet, und dass diese Person diese Projekte und Pläne als essentiell für das Aufrechterhalten der eigenen Lebensqualität begreift. Inwiefern diese Pläne sich fundamental am eigenen Nutzen orientieren, dazu trifft diese praktische Schwerpunktsetzung mittels aktiver Aneignung keine Aussage.³⁰ Genau genommen beinhaltet diese praktische Aneignung resp. *ownership* also nie Angaben zum Gehalt der praktischen Gründe – so können theoretisch alle möglichen Gründe unter diese *ownership* gefasst werden, auch moralische. Der Unterschied zwischen moralischen und persönlichen Gründen (zumindest innerhalb jener Herangehensweise an die Thematik, wie sie von vielen Moraltheoretikerinnen gewählt wird, nämlich dass der Moral eine Vorrangstellung zukommt) liegt woanders. Er besteht darin, dass moralische Gründe *an sich* gewichtig sind, persönliche Gründe hingegen nicht. Erst durch die aktive Aneignung und praktische Gewichtung von persönlichen

²⁹ Christine Korsgaard zum Beispiel würde wohl alle praktischen Gründe, auch die moralischen, unter diese aktive Aneignung auf praktischer Ebene fassen. Siehe meine Diskussion Korsgaards zentraler Thesen im zweiten Kapitel (Abschnitt 3.2.), resp. hier: Korsgaard, *The Sources of Normativity*.

³⁰ Williams etwa verweist auf diesen Aspekt der *ownership*, siehe Williams, „Persons, Character, and Morality“, 13.

Gründen auf der Ebene der praktischen Deliberation kann dieses Ungleichgewicht potenziell überwunden werden.

Diese Gegenüberstellung von projektbezogenen und moralischen Gründen (die sich aus dem *Framing* des Diskurses ergibt) suggeriert folglich, dass die projektbezogenen Gründe – anders als deontologische Einschränkungen oder beziehungsbedingte Pflichten – ihr Gewicht nicht aus einem moralischen Wert resp. einer moralischen Richtigkeit gewinnen können, sondern einen alternativen Referenzrahmen benötigen, der ihre Wertigkeit zu rechtfertigen vermag.³¹ Das ist insbesondere auch dann der Fall, wenn sich die Wichtigkeit und damit auch die Angemessenheit der ARIII nicht durch vorgelagerte Werte ergibt, sondern sich erst auf der Ebene der praktischen Abwägung entfalten kann. Dann braucht es Kriterien, die auf der Ebene der praktischen Deliberation angesiedelt sind und die es der Akteurin ermöglichen, während der praktischen Deliberation auf gerechtfertigte Weise Schwerpunkte zu setzen, *ohne* dabei auf Werte zurückzugreifen, die diese Schwerpunktsetzung rechtfertigen könnten. Ebendiese Kriterien könnten, so die hier angestellte Überlegung, auch für die Rechtfertigung des egoistischen Standpunktes herangezogen werden. Ich werde in den kommenden Kapiteln ausführlicher auf diese Kriterien zu sprechen kommen.

Zusammengefasst wird hier also die These vertreten, dass der egoistische Standpunkt (und die korrelierenden, egoistischen Gründe) eine Akteur-Relativität des dritten Typs (ARIII) aufweist, wobei die Gruppe der egoistischen Gründe allerdings kleiner ist als die Gruppe der akteur-relativen Gründe des dritten Typs. D. h., nicht alle Gründe des Typs ARIII sind auch egoistische Gründe, aber alle egoistischen Gründe sind Gründe des Typs ARIII. Ich werde weiter unten ausführlicher auf die egoistische Akteur-Relativität eingehen.

³¹ Das heisst nicht, dass deontologische Einschränkungen und beziehungsbedingte Pflichten moralisch gerechtfertigt werden müssen – inwiefern dem so ist, hängt von der Moralkonzeption ab. Insbesondere die beziehungsbedingten Pflichten werden hinsichtlich dieses Punktes kontrovers diskutiert. Williams z. B. ist der Meinung, dass sich beziehungsbedingte Pflichten dem moralischen Blick entziehen, und Keller wiederum argumentiert für eine Beziehungsethik. Vgl. Williams, „Persons, Character, and Morality“; Simon Keller, *Partiality* (Princeton: University Press, 2013). Für eine relationale Ethikkonzeption siehe auch Wallace, *The Moral Nexus*, insb. 47-54.

1.2.2 Sind praktische Gründe des Typs ARIII nicht-moralische Gründe?

Die eben angestellte Überlegung, nämlich, dass projektbezogene Gründe einen alternativen Referenzrahmen benötigen, ist etwas vorschnell. Ob es sich bei Gründen des Typs ARIII notwendigerweise um nicht-moralische Gründe handelt, oder ob es nicht auch möglich ist, sie als moralische Gründe zu begreifen, hängt maßgeblich davon ab, wie über Moral nachgedacht wird, und was unter projektbezogenen Gründen verstanden wird, resp. wie sie sich rechtfertigen. Grundsätzlich lassen sich in der aktuellen Literatur drei Vorgehensweisen zur Beantwortung dieser Fragen ausmachen: Es werden Bedingungen festgelegt, wann projektbezogene, nicht-moralische Gründe moralische Gründe überwiegen können (1),³² es wird für eine Moralkonzeption argumentiert, die projektbezogene Gründe als moralische Gründe in sich begreift (2),³³ oder es wird für eine radikale Eingrenzung der Moral argumentiert – dann wird die These verteidigt, dass es in gewissen Situationen verfehlt oder unpassend ist, nach der moralischen Richtigkeit oder Angemessenheit zu fragen (3).³⁴

Auch wenn sich (1) und (3) ähnlich sind, weil beide Strategien die projektbezogenen Gründe als nicht-moralische Gründe verstehen, unterscheiden sie sich signifikant voneinander. Strategie (1) gesteht zu, dass ein potentieller Konflikt zwischen moralischen und nicht-moralischen, projektbezogenen Gründen entstehen kann, der nicht kategorisch zugunsten des moralischen Grundes entschieden werden muss, geht aber davon aus, dass moralische Gründe *pro tanto* gewichtiger sind als nicht-moralische und dass entsprechend ein Missachten der moralischen Maxime gut begründet werden muss. Bei (3) hingegen entsteht ein solcher Konflikt gar nicht erst, weil der Moral in gewissen Situationen ihre Relevanz abgesprochen wird – dann spielt es schlicht keine Rolle, wie die Situation aus moralischer Sicht bewertet werden würde resp. welche moralischen Gründe vorgebracht werden könnten.

Aufgrund meiner Überlegungen zum Egoismus im vorhergehenden Kapitel, nämlich, dass egoistische Gründe nicht auch moralische Gründe sind, wird die zweite Strategie (2)

³² Stellvertretend für diese Herangehensweise sind hier zu nennen: Finlay, „Too Much Morality“; Wallace, „The Rightness of Acts and the Goodness of Lives“.

³³ Insbesondere tugendethischen Ansätzen gelingt eine holistische Auffassung der Moral, siehe bspw. Talbot Brewer, *The Retrieval of Ethics* (New York: Oxford University Press, 2009), Kap. 6.

³⁴ Diese Ansicht wird bspw. prominent vertreten von Wolf, „Meaning and Morality“; Wolf, „Morality and the View From Here“; Williams, „Persons, Character, and Morality“; Smart und Williams, *Utilitarianism*.

für meine weiterführenden Überlegungen keine große Rolle spielen. Anders sieht es mit den beiden anderen Herangehensweisen aus. Aufbauend auf meinen Überlegungen zum sinnhaften Leben als praktische Perspektive weisen meine Überlegungen in diesem Buch eine Nähe zu Strategie (1) und (3) auf. Analog zur dritten Strategie argumentiere ich in diesem Buch, dass der Moral keine Vorrangstellung beigemessen werden muss. Durch die Fokussierung auf die praktische Ebene zeigen meine Überlegungen zudem eine argumentative Nähe zur ersten Strategie, zu der jene Lösungsansätze gehören, die eine Umfokussierung auf die praktische Ebene vorschlagen, ohne gleichzeitig der Moral ihre genuine Autorität absprechen zu wollen. Allerdings handelt es sich wirklich nur um eine argumentative Nähe, oder Verwandtschaft. Projektbezogenen Gründen auf der Ebene der praktischen Deliberation Gewicht beizumessen, bedeutet unter Strategie (1), Ausnahmen zuzugestehen. Es bedeutet aber nicht, die Moral in ihrem Umfang radikal einzugrenzen (d. h. moralische Gründe sind dann in der Regel noch immer gewichtiger als nicht-moralische). Wie ich bereits im ersten Kapitel dargelegt habe, halte ich diese Vorrangstellung moralischer Gründe für unplausibel.

Um die Ausarbeitung möglicher Kriterien für die gerechtfertigte Schwerpunktsetzung auf der Ebene der praktischen Deliberation (resp. um die Ausarbeitung eines alternativen Referenzrahmens) wird es in den kommenden Kapiteln gehen. Zuerst ist es nun aber an der Zeit, die egoistische Qualität des egoistischen Standpunktes etwas genauer ins Auge zu fassen. Hierzu ist es hilfreich, die folgende Diskussion wieder vom Diskurs über die Akteur-Relativität loszulösen. Meine Überlegungen zur Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes im vorliegenden Buch sollen nicht primär einen Beitrag zur Frage leisten, welche Moraltheorie am plausibelsten ist, und welche Rolle akteur-relativen Gründen bei dieser Einschätzung zukommen soll. Vielmehr soll es um die Frage gehen, inwiefern der egoistische Standpunkt seine negative Rolle loswerden kann, indem er als wichtiger Bestandteil des richtigen Handelns resp. eines gelingenden Lebens verstanden wird. Um diese Frage beantworten zu können, brauchen wir eine Vorstellung davon, was unter einem egoistischen Standpunkt überhaupt zu verstehen ist.

2. Der egoistische Blickwinkel

Was macht praktische Gründe zu egoistischen Gründen? In der Regel wird erwartet, dass die Antwort auf diese Frage den egoistischen Gehalt der Gründe definiert – womit wir wieder bei Theorien des Wohlergehens angelangt sind, die oftmals als Fundament für die Gehaltsbestimmung von egoistischen Ansätzen hinzugezogen werden. Wie in der Diskussion der unterschiedlichen Egoismusansätze dargelegt, gilt eine Handlung genau dann als substanziell-egoistisch, wenn sich der propositionale Gehalt des praktischen Grundes primär auf die Akteurin richtet *und* wenn sie einen (potenziellen) Nutzen für die Akteurin generiert, indem sie gut für die Akteurin ist (z. B., weil sie ihre Bedürfnisse befriedigt, oder ihr Wohlbefinden befördert, sie glücklich macht, ein gutes Leben ermöglicht o. ä.).³⁵

Es ist insbesondere dieser zweite Punkt, der nach Theorien des Wohlergehens verlangt, denn ihnen kommt die Funktion zu, den relationalen Wert zu bestimmen, der sich in diesem ‚gut für‘ ausdrückt. Theorien des Wohlergehens werden folglich herangezogen, weil sie sich – im Gegensatz zu manchen Moraltheorien – mit der Frage beschäftigen, was gut *für eine bestimmte Person* ist.³⁶ Die Werte, um die es hier geht, sind relational, aber nicht unbedingt moralisch (auch dann, wenn sich herausstellte, dass das, was gut für jemanden ist objektiv und universell bestimmt werden kann, oder wenn das gute Leben mit dem moralischen Leben zusammenfiel).³⁷ Und genau darum scheint es auf den ersten Blick beim egoistischen Standpunkt ebenfalls zu gehen – Nina entscheidet genau dann egoistisch, wenn ihr die Handlung etwas nützt, d. h. (analog der unterschiedlichen Theorien des Wohlergehens) wenn die Handlung gut für sie ist, weil sie diese kurz- oder langfristig glücklich macht o. ä.

Aufgrund dieses instrumentellen Verhältnisses zum eigenen Nutzen werden egoistische, und insbesondere persönliche Gründe manchmal mit prudentiellen Gründen (Gründe der

³⁵ Wie bereits im zweiten Kapitel dargelegt lege ich mich nicht fest, welche Theorie des Wohlergehens den Nutzen am besten beschreibt, den egoistische Handlungen im herkömmlichen Sinne hervorbringen sollen. Inwiefern dieser Nutzen also ein gutes Leben ermöglicht, oder schlicht instrumentell kurz- oder langfristige Wünsche befriedigt, lasse ich offen, resp. scheinen mir all diese klassischen Ansätze des Wohlergehens in Hinsicht auf den egoistischen Standpunkt unstimmtig zu sein. Um die Ausarbeitung dieses Nutzens ohne Rekurs auf klassische Theorien des Wohlergehens wird es im vierten Kapitel gehen.

³⁶ Siehe Kapitel II, Abschnitt 2.

³⁷ Siehe Crisp, „Well-Being“, Abschn. 1.

Klugheit) gleichgesetzt.³⁸ Diese Gleichsetzung ist meiner Meinung nach allerdings in vielerlei Hinsicht problematisch.

Es mag zutreffen, dass sich die zwei genannten Typen von Gründen (egoistische und prudentielle) durch ihre Gerichtetheit ähnlich sind – beide beschäftigen sich auf die eine oder andere Weise mit dem persönlichen Blick der Akteurin, und damit auch mit Aspekten, die in einem Zusammenhang mit der Qualität des individuellen Lebens stehen. Dennoch sind, so meine These, prudentielle Gründe nicht dasselbe wie egoistische Gründe.

Der Kern prudentieller Gründe liegt in ihrem instrumentellen Verhältnis zum eigenen Wohl (resp. zum guten Leben), und damit widerspiegeln sie das antike Prinzip der Klugheit (lat. *prudentia*, gr. *phronesis*), dessen Ausarbeitung insbesondere bei Aristoteles, aber auch bei Platon und Thomas von Aquin zu finden ist. Wird Eigennützigkeit mit dem eigenen Wohl resp. mit dem Führen eines guten Lebens gleichgesetzt, scheint diese Bezeichnung also auf den ersten Blick durchaus passend. Es lohnt sich allerdings, hier etwas genauer hinzuschauen.

Laut Thomas von Aquin ist die *prudentia* eine Tugend, welche die Akteurin dazu befähigt, die geeigneten Mittel ausfindig zu machen, um ein gutes Leben führen zu können.³⁹ Thomas von Aquins Klugheitskonzeption basiert im Wesentlichen auf der Aristotelischen *phronesis* – auch Aristoteles versteht die *phronesis* als Tugend, die nur im Zusammenhang mit dem guten Leben bzw. mit tugendhaften Zielen auftritt: Die *phronesis* zeigt sich in der Fähigkeit, *gut*, d. h. moralisch wertvoll, praktisch abzuwägen.⁴⁰ Und das bedeutet laut Aristoteles, jene Handlung umzusetzen, die, gemessen an der individuellen Mitte (*mesotes*), Ausdruck eines tugendhaften Charakters ist – wobei der Klugheit die Funktion zukommt, diese individuelle Mitte, in der sich das tugendhafte Verhalten schliesslich ausdrückt, zu bestimmen.⁴¹ Die Klugheit ist in der Aristotelischen Lesart eine

³⁸ Siehe z. B. Nagel, *The View from Nowhere*, 36.

³⁹ Vgl. STh II-II, Frage 47. Etwas genauer ausgedrückt befähigt die *prudentia*, geeignete Mittel zum Erlangen eines übergeordneten und objektiv gültigen Ziels ausfindig zu machen. Und das ist, so Aquin, das (eigene) gute Leben. Zu Aquinas Klugheitsauffassung siehe auch Christoph Horn, „Klugheit bei Thomas von Aquin“, in *Klugheit*, hg. von Wolfgang Kersting (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2005), 42–67.

⁴⁰ Vgl. EN VI51140a25ff.

⁴¹ Vgl. EN X81178a15ff; Christof Rapp und Klaus Corcilus, *Aristoteles-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2011), 362f. Ein kritischer Blick auf die aristotelische Mesoteslehre findet sich bspw. in Rosalind Hursthouse, „A False Doctrine of the Mean“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 81, Nr. 1 (1980): 57–72; Ursula Wolf, „Über den Sinn der Aristotelische Mesoteslehre“, *Phronesis* 33, Nr. 1 (1988): 54–75.

Verstandestugend, die dem vernünftigen Teil der Seele zugeordnet ist, und den Menschen unter anderem dazu befähigt, sein *ergon*, d. h. seine Funktion als Mensch, seine zentrale Aufgabe, möglichst gut umzusetzen resp. wahrzunehmen: vernünftig zu überlegen und abzuwägen.⁴² Der Klugheit kommt demzufolge eine zentrale Funktion zu: ohne die Klugheit wäre der Mensch nicht oder nicht hinreichend in der Lage, sein oberstes Strebenziel, die *eudaimonia* (die ein gutes Leben ermöglicht, und die vereinfacht gesagt den Gegenstand der Ethik ausmacht) zu erreichen – ohne Klugheit könnte der Mensch seine Funktion nicht hinreichend wahrnehmen, und damit wäre er auch nicht in der Lage, ein tugendhaftes Leben führen.⁴³

Damit ist die *phronesis* resp. die *prudentia* ein evaluatives Konzept, das in eine Moralvorstellung eingebettet ist, die wiederum auf einer komplexen Metaphysik aufbaut – beides kann ich hier nicht in angemessenem Ausmass thematisieren. Dennoch lässt sich aus dem Gesagten schliessen, dass es vor diesem Hintergrund keineswegs auf der Hand liegt, prudentielle Gründe von moralischen Gründen zu unterscheiden. Die *prudentia* (resp. die *phronesis*) ist, zumindest in ihrer ursprünglichen Bedeutungsdimension, moralisch aufgeladen, ja, sie ist zentrales Element der ethischen Lebensführung. Die konzeptuelle Abgrenzung prudentieller Gründe von moralischen Gründen ergibt sich erst durch eine Definition der Moral, die das individuelle Wohl, so wie es die Klugheit zum Gegenstand hat, explizit nicht beinhaltet (und die den Fokus auf Handlungen legt, und nicht auf die gute Lebensführung).

Vor diesem Hintergrund ist es meiner Meinung nach wenig plausibel, egoistische mit prudentiellen Gründen gleichzusetzen. Selbst dann, wenn prudentielle Gründe als nicht-moralische Gründe verstanden werden, die in einem instrumentellen Verhältnis zum

⁴² Vgl. EE 1218b32ff; EN 1097b22ff; 1106a15ff. Bereits Aristoteles war also der Meinung, dass eine der zentralsten Eigenschaften des Menschen seine Fähigkeit zur rationalen und vernünftigen Überlegung ist.

⁴³ Zu diesem letzten Punkt siehe insb. EN X81178a15ff. Da ich mich hier etwas gar schnell durch die Aristotelische Ethik bzw. Metaphysik bewege (leider muss ich hier zwecks Fokussierung auf die übergeordnete Fragestellung auf eine ausführliche Diskussion der *phronesis* verzichten), sind einige weiterführende Quellen angebracht. Aristoteles selbst beschäftigt sich insbesondere in der *Nikomachischen Ethik* mit der *phronesis*, Buch VI, 5. Eine anschauliche, allgemeine Einführung zu Aristoteles findet sich in Rapp, *Aristoteles zur Einführung*. Einen Einblick in seine Ethik bietet Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle* (New York: Oxford University Press, 1991). Zur aristotelischen Weltanschauung, die die Klugheit unter anderem erst notwendig macht (die Notwendigkeit der Klugheit entsteht aus der von Aristoteles angenommenen, metaphysisch bedingten Kontingenz) siehe insb. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, 3e éd revue et augm. d'un appendice sur la prudence chez Kant (Paris: Presses univ. de France, 1986). Aristoteles selbst beschäftigt sich z. B. in der *Nikomachischen Ethik* mit der Kontingenz, siehe EN V141137b27ff; VI51140b25ff.

eigenen Wohl stehen. Warum? In erster Linie, weil prudentielle Gründe wertgeladen sind – d. h. sie transportierten oder befördern einen Wert, auch wenn dieser Wert nicht unbedingt moralisch zu verstehen ist. Erst durch diese Wertigkeit sind prudentielle Gründe mit moralischen Gründen potenziell konkurrenzfähig – die Konkurrenz entsteht, weil sich zwei Werte gegenüberstehen, die nicht deckungsgleich sind, die aber beide als wichtig erachtet werden, um ein erfülltes Leben führen zu können. Egoistische Gründe als prudentielle Gründe zu verstehen würde bedeuten, ihnen eine ähnliche Wertigkeit zuzuschreiben, d. h. sie würden sich durch Rekurs auf den Wert des individuellen Wohls rechtfertigen, etwa, indem für eine bestimmte Theorie des Wohlergehens argumentiert würde und indem gezeigt werden würde, dass das eigene Wohl zumindest in manchen Fällen das moralisch Richtige überwiegen kann (sofern sich diese beiden Bereiche überhaupt unterscheiden). Diese Interpretation von egoistischen Gründen (und damit zusammenhängend der Problematik ihrer Rechtfertigung) vermag meiner Meinung nach den Kern egoistischer Überlegungen und Entscheidungen nicht hinreichend einzufangen, weswegen ich eine alternative Sichtweise vorschlagen möchte, wie der egoistische Standpunkt verstanden werden kann.

Vorher möchte ich aber kurz auf einen möglichen Einwand gegen die eben gewählte Auslegung der Klugheit eingehen.

Die Klugheit muss nicht tugendethisch ausgelegt werden. Eine unschuldigere Auslegung könnte sein, die Klugheit als instrumentelle Fokussierung auf den eigenen Nutzen zu verstehen. Abhängig von der Definition des eigenen Nutzens könnten prudentielle Gründe also sehr wohl auch egoistische Gründe sein. Allerdings wird damit die Referenz auf die Klugheit redundant, denn dann bezeichnet diese nichts anderes als das instrumentelle Verhältnis zwischen Akteurin und ihrem eigenen Nutzen, was wiederum einem Rationalen Egoismus entspricht. In diesem Fall läge die Beweislast bei jenen, die egoistische Gründe als Gründe der Klugheit – prudentielle Gründe – bezeichnen: Es müsste zuerst erklärt werden, was in Abgrenzung zur tugendethischen Auslegung mit Klugheit gemeint ist (und warum es sich trotz dieser Abgrenzung spezifisch um Klugheit handelt, und nicht schlicht um einen Rationalen Egoismus) und darauf aufbauend müsste gezeigt werden, inwiefern es klug ist, egoistisch zu handeln. Diese Vorgehensweise kann, abhängig von der vorgeordneten Fragestellung, ihre Berechtigung haben. In Hinsicht auf die

vorliegende Untersuchung egoistischer Gründe generiert sie allerdings *per se* keinen Erkenntnisgewinn.

Meiner Meinung nach liegt der eigentliche Punkt der egoistischen Qualität von Gründen (oder Egoismusansätzen im Allgemeinen) nicht im (erwartbaren) Nutzen, der aus der egoistischen Handlung für die Akteurin entsteht (sofern dieser mittels Theorien des Wohlergehens substanziell definiert wird), sondern in der dem praktischen Abwägungsprozess zugrundeliegenden, begrenzten Blickwinkel. Es ist nicht in erster Linie relevant, was *gut ist* für eine Akteurin – was ihr also etwas nützt oder was die Akteurin in Hinsicht auf ihr eigenes Leben als besonders wertvoll einstuft, sondern, dass sie bei der egoistischen Abwägung primär sich selbst im Blick hat. Damit gemeint sind ihre Lebensumstände, ihre Integrität, Bedürfnisse, Ängste, und Wünsche (und vieles mehr). Egoistische Entscheidungen können Azras Leben lebenswerter machen, und ihr damit im weitesten Sinne etwas nützen. Sie können aber auch neutral sein, Azra unglücklich machen, oder ihr Leben in eine Richtung lenken, die unter Umständen von außen betrachtet wenig begrüßenswert oder nicht gut nachvollziehbar ist – indem die Akteurin bspw. unbegründet ihre Ausbildung abbricht, sich trotz liebevoller Beziehung von ihrer Partnerin trennt, sich nicht um ihre Gesundheit kümmert, das Vertrauen ihrer Freunde missbraucht, kriminellen Tätigkeiten nachgeht usw. Zentral ist, dass sich die für die Abwägung relevanten Fakten und Gründe an der Akteurin orientieren. Egoistische Entscheidungen sind selbstbezogen, oder egozentrisch, aber nicht unbedingt eigennützig, sofern diese Eigennützigkeit mit einer substanziellen Wertigkeit gleichgesetzt wird.⁴⁴ Entscheidungen, die unter einem egoistischen Standpunkt gefällt werden, entziehen sich gemäß der hier vorgeschlagenen Interpretation einer Bewertung insofern, als dass eine solche irrelevant wird – egoistische Entscheidungen müssen keine wertvollen Entscheidungen sein (weder objektiv betrachtet, noch aus Sicht der Akteurin selbst), wenn damit gemeint ist, dass sie der Akteurin ein gutes Leben ermöglichen, weil sie *gut für die Akteurin* sind. Egoistische Entscheidungen signalisieren, so die hier vertretene These, in erster Linie eine Wichtigkeit, und keine Wertigkeit.

⁴⁴ Es geht hier um die Wertigkeit des Gehalts. Der egoistische Standpunkt kann an sich oder als Teil der eigenen Identität wertvoll sein, ohne dass der Gehalt des Standpunktes ebenfalls mit einer Wertigkeit korreliert.

Und so muss auch die egoistische Akteur-Relativität von projektabhängigen Gründen abgegrenzt und damit präzisiert werden. Es handelt sich zwar bei egoistischen Gründen im Wesentlichen um eine Akteur-Relativität des dritten Typs (ARIII), allerdings ohne die damit einhergehende evaluative Komponente. Ich habe weiter oben praktische Gründe des Typs III als insofern mit einer relativen Wertigkeit korrelierend definiert, als dass es maßgebend für die Angemessenheit dieser Gründe ist, dass die Gründe aus Sicht der Akteurin als besonders wertvoll für ihr eigenes Leben eingestuft werden; zum Beispiel, weil sie das eigene Wohlbefinden fördern. In der egoistischen Akteur-Relativität hingegen drückt sich, so die These, lediglich eine Wichtigkeit aus: Die Gründe beziehen sich nicht auf etwas besonders Wertvolles (etwas, das zum Beispiel das Leben lebenswerter macht), sondern sie sind aus Sicht der Akteurin besonders wichtig. Wichtig insofern, so meine These, als dass sie in einer engen Relation zur eigenen Identität stehen: d. h. sie sind wichtig für die Akteurin, weil diese den Gründen hinsichtlich ihrer eigenen Identität eine relevante Rolle zuschreibt. Was ich unter Identität verstehe, und was damit zusammenhängend mit Wichtigkeit gemeint ist, wird Gegenstand der folgenden Kapitel sein.

Es könnte hier eingewendet werden, dass diese Verschiebung hin zur Wichtigkeit mit sich bringt, dass in einem egoistischen Sinne wichtige Entscheidungen erheblichen Schaden anrichten können. Nicht nur im Allgemeinen sondern auch spezifisch auf die Akteurin bezogen. Dies kann im Kontext des gerechtfertigten resp. richtigen Handelns durchaus als problematisch betrachtet werden. Es scheint kontraintuitiv zu sein, bewusste Handlungen als richtig einzustufen, die der Akteurin schaden; insbesondere, wenn die Akteurin den Schaden antizipieren kann. Inwiefern diese Wichtigkeit folglich dennoch mit einer Wertigkeit einhergehen muss (inwiefern also z. B. das Festlegen eines Schwellenwertes notwendig ist, unter den die Akteurin, resp. ihr Wohlbefinden oder ihre Lebensqualität nicht fallen soll) wird Thema des fünften Kapitels sein, in welchem diese Wichtigkeit ausführlich aufgeschlüsselt wird.

3. Schlussbemerkungen

Ziel dieses Kapitels war es, die Fokussetzung des egoistischen Standpunktes mittels Erläuterungen der verschiedenen Typen der Akteur-Relativität von praktischen Gründen aufzuschlüsseln. Wie sich gezeigt hat, besitzen egoistische Gründe eine spezielle Akteur-

Relativität, die zwar eine große Ähnlichkeit mit jener Akteur-Relativität aufweist, die oftmals projektabhängigen Gründen zugeschrieben wird, sich aber in einem entscheidenden Punkt von dieser unterscheidet: Egoistische Gründe (und damit auch egoistische Entscheidungen) müssen nicht gut für die Akteurin sein, resp. ihr etwas nützen. Sie müssen lediglich als wichtig eingestuft werden.

Was es mit dieser Wichtigkeit auf sich hat, und in welchem Zusammenhang diese zur eigenen Identität steht und mit welchem Identitätsbegriff ich hier arbeite, wird in den verbleibenden Kapitel Thema sein.

Zuletzt ist die in diesem Kapitel vorgenommene Verschiebung der Rechtfertigung des egoistischen Standpunktes von der Wertebene auf die Ebene der praktischen Abwägung nicht zu vergessen. Wie bereits erwähnt verlangt diese Verschiebung nach einer Festlegung von Kriterien, welche bestimmen, wann der egoistische Standpunkt entscheidend ist – selbst dann, wenn andere Gründe als gewichtig und wichtig anerkannt werden.

Die verbleibenden Kapitel wenden sich also nicht nur der Klärung des Identitätsbegriffs sowie der damit zusammenhängenden Wichtigkeit egoistischer Gründe zu, sondern werden sich auch mit den genannten Kriterien näher beschäftigen.

IV. Narrative Identität

Es hat sich in den letzten Kapiteln die These herausgebildet, dass die Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes in einer engen Korrelation zur individuellen, personalen Identität steht. Damit diese These kritisch geprüft und ausgearbeitet werden kann, muss allerdings zuerst geklärt werden, was ich unter personaler Identität genau verstehe. Insofern stellt sich das vorliegende Kapitel der Herausforderung, den der Rechtfertigung des egoistischen Standpunktes zugrunde liegenden Identitätsbegriff auszuarbeiten und kritisch zu diskutieren.

Ich habe mich im vorhergehenden Kapitel mit der Frage beschäftigt, was unter einem egoistischen Standpunkt zu verstehen ist. Verkürzt ausgedrückt ist ein egoistischer Standpunkt ein praktischer Blickwinkel, resp. ein Fokus, unter welchem praktisch abgewogen wird mit einer speziellen Selbstreferenzialität und damit auch Akteur-Relativität. D. h. die Akteurin hat primär sich selbst im Blick, wenn sie egoistisch praktisch abwägt. Diese Selbstreferenzialität grenzt sich allerdings, so meine These, insofern von der substanziellen Eigennützigkeit ab, als dass der egoistische Blick nicht notwendigerweise einen Nutzen oder Vorteil für die Akteurin bezwecken muss, sofern dieser Nutzen mit Theorien des Wohlergehens substanziell definiert wird. Egoistische Gründe und die auf diesen Gründen aufbauenden Entscheidungen sind aus der Sicht der Akteurin wichtige, aber nicht unbedingt auch wertvolle (im eben genannten Sinne) Gründe und Entscheidungen.

Es ist Ziel des vorliegenden sowie des folgenden Kapitels, diese Wichtigkeit genauer zu definieren und kritisch zu diskutieren. Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht die These, dass Standpunkte (und damit auch praktische Gründe) ihre Signifikanz insbesondere in Hinsicht auf die individuelle Identität als Ganzes entfalten. Dieser These liegt die Annahme zugrunde, dass das Konzept der Identität praktische Angelegenheiten in sich begreift, und sich nicht auf eine zeitlich verstandene Re-Identifikation reduzieren lässt.¹ Der hier dargelegte und verteidigte Identitätsbegriff ist ein praktischer Identitätsbegriff. Die Frage nach Identität steht daher immer auch im Zusammenhang mit der eigenen

¹ Was Re-Identifikation genau bedeutet und wie sich Ansätze der Re-Identifikation von praktischen Identitätsansätzen unterscheiden, wird weiter unten ausführlich erklärt.

Selbstwahrnehmung und der täglich erlebten, sozialen Realität. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass die Frage, wie man handeln oder wie man sich entscheiden soll, nicht losgelöst von der eigenen Identität beantwortet werden kann. Auf diesen Überlegungen und Thesen aufbauend wird argumentiert, dass die Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes mit Überlegungen zur eigenen Identität korreliert.

Wenn sich die Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes, wie ich im vorhergehenden Kapitel vorgeschlagen habe, unter Rekurs auf diese Identität erklären und begründen lässt, so ist es an der Zeit, sich dieser Identität etwas ausführlicher zuzuwenden. Insofern beschäftigt sich das vorliegende Kapitel mit der Identitätskonzeption, auf welche die in diesem Buch angestellten Überlegungen zurückgreifen.

Insbesondere narrative Identitätskonzeptionen verstehen Identität als etwas in erster Linie Praktisches, indem sie die Frage nach der eigenen Persönlichkeit (d. h. *wer* man ist) ins Zentrum ihrer Überlegungen rücken: Wie man handeln oder sich entscheiden soll kann nur unter Rückgriff auf die eigene Persönlichkeit, auf die eigenen Wünsche, Ängste und Zukunftspläne abschließend eruiert werden. Und diese Persönlichkeit ist wiederum, so eine der Kernthesen narrativer Identitätsbegriffe, am plausibelsten als Erzählung, resp. Narrativ zu begreifen: Die Frage danach, wer wir sind, ist im Wesentlichen eine Frage nach unserer distinkten Lebensgeschichte. Narrative Identitätskonzeptionen verstehen die Grundstruktur der eigenen Identität folglich als Narrativ, mit dem wir nicht nur unsere Erlebnisse, Handlungsabsichten usw. abgleichen, sondern das wir auch bis zu einem gewissen Grad selbst erschaffen.

Wie sich zeigen wird, ist die Frage danach, wer man ist, nicht für alle Identitätskonzeptionen gleichermaßen zentral. Im Gegenteil, viele Identitätskonzeptionen räumen dieser Frage wenig Relevanz ein. Aber es gelingt insbesondere narrativen Identitätskonzeptionen, so die in diesem Buch verteidigte These, die Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes explizit zu machen. Insofern liegt der Schwerpunkt dieses Kapitels auf der narrativen Identität, die als Grundlage für die Erläuterungen der Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes herangezogen wird.

Bevor der narrative Identitätsbegriff innerhalb des philosophischen Diskurses über personale Identität verortet wird, nähert sich der erste Teil dem Narrativ aus literaturtheoretischer Sicht. Es wird die *Gattung* der Berichterstattung bestimmt, mit welcher wir uns

beschäftigen, wenn wir die Identität als Narrativ verstehen. Auch wenn die philosophische Beschäftigung mit dem für die Identität konstitutiven Narrativ im Vordergrund steht, können erzähltheoretische Elemente und Kategorisierungen maßgeblich zur Begriffsbestimmung des Narrativs beitragen. In einem zweiten Schritt wird der narrative Identitätsbegriff als philosophische Identitätskonzeption innerhalb des Diskurses um personale Identität verortet, und es wird der philosophisch-konzeptuell motivierten Frage nachgegangen, welche Eigenschaften ein Narrativ aufweisen muss, um als identitätsstiftendes Narrativ dienen zu können. Wie wir sehen werden, eignen sich nicht alle Erzähltypen als Grundlage für personale Identität. Hier zeigt sich dann auch, warum es insbesondere narrativen Identitätskonzeptionen gelingen kann, die Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes explizit zu machen.

Beginnen wir also mit einem literaturtheoretischen Blick auf die Erzählung, um die es hier im Zusammenhang mit Identität geht.

1. Die eigene Lebensgeschichte als Grundlage für Identität

Ich möchte diesen Abschnitt mit einem Textausschnitt aus Max Frischs *Mein Name sein Gantenbein* beginnen:

Ich sitze in einer Wohnung: – meiner Wohnung ... Lang kann's nicht her sein, seit hier gelebt worden ist; ich sehe Reste von Burgunder in einer Flasche, Inselchen von Schimmel auf dem samtroten Wein, ferner Reste von Brot, aber ziegelhart.

(...)

Einmal klingelt's tatsächlich.

Ich mache nicht auf –

Der Herr meines Namens ist verreist.

(...)

Ein anderes Leben – ?

Ich stelle mir vor:

Ein Mann hat einen Unfall, beispielsweise Verkehrsunfall, Schnittwunden im Gesicht, es besteht keine Lebensgefahr, nur die Gefahr, dass er sein Augenlicht verliert. Er weiß das. Er liegt im Hospital mit verbundenen Augen lange Zeit. Er kann sprechen. Er kann hören: Vögel im Park vor dem offenen Fenster, manchmal Flugzeuge, dann Stimmen im Zimmer. Nachtstille, Regen im Morgengrauen. Er kann riechen: Apfelmus, Blumen, Hygiene. Er kann denken, was er will, und er denkt ... Eines Morgens wird der Verband gelöst, und er sieht, dass er sieht, aber schweigt; er sagt es nicht, dass er sieht, niemand und nie. Ich stelle mir vor: Sein Leben fortan, indem er den Blinden spielt auch unter vier Augen, sein Umgang mit Menschen, die nicht wissen, dass er sie sieht, seine gesellschaftlichen Möglichkeiten, seine beruflichen Möglichkeiten dadurch, dass er nie sagt, was er sieht, ein Leben als Spiel, seine Freiheit kraft eines Geheimnisses usw.

Sein Name sei Gantenbein.

Ich probiere Geschichten an wie Kleider!²

Wenn wir über unser Leben und damit über uns als Individuum mit einer distinkten, bewussten Identität nachdenken, tun wir dies in Erzählform. So die These von Ansätzen, die personale Identität als *narrative* Identität verstehen. Indem wir unser Leben als Erzählung denken, schaffen wir einen Rahmen, innerhalb dessen wir einzelne Erlebnisse und Ereignisse sinnvoll einordnen und miteinander verbinden. Und zwar so, dass sie als Einheit betrachtet unser Leben ergeben. Wir sind also Personen mit insgesamt einer Lebensgeschichte, mit einer Vergangenheit und einer Zukunft: Wir betrachten und analysieren vergangene Erlebnisse als unsere Gegenwart mitformende Begebenheiten und wir planen in unsere nahe und manchmal auch entfernte Zukunft. Wir ordnen und kontextualisieren jedoch nicht nur, sondern verstehen uns auch als Autoren und Autorinnen unserer Lebensgeschichten. So übernehmen wir Verantwortung für unser Verhalten, indem wir es als unser Verhalten wahrnehmen: *Ich* habe gestern das Risotto mit Steinpilzen anbrennen lassen und ich war deswegen wütend und habe mir vorgenommen, beim nächsten Mal besser aufzupassen. Dass die personale Identität eine narrative Identität ist, ist keine empirisch-deskriptive, sondern eine konzeptuelle These.³ Vertreter und Vertreterinnen

² Max Frisch, *Mein Name sei Gantenbein* (Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2011), 18–21.

³ Für empirisch basierte Überlegungen zur narrativen Identität, u. a. in der Soziolinguistik oder der narrativen Psychologie siehe bspw. William Labov und Joshua Waletzky, *Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience* (Seattle: University of Washington Press, 1967); William Labov, „The Transformation of Experience in Narrative Syntax“, in *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, von William Labov (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972); Dan P. Mcadams und Kate C. Mclean, „Narrative Identity“, *Current Directions in Psychological Science* 22, Nr. 3 (2013): 233–38.

dieses Identitätsbegriffs sind sich einig, dass es besonders plausibel ist, das Konzept ‚personale Identität‘ in Form eines Narrativs zu begreifen. Der relevante Unterschied der verschiedenen Ansätze liegt in der Begründung dieser These: So wird bspw. einerseits argumentiert, dass der narrative Identitätsbegriff die Einheit des individuellen Lebens besonders gut erklären kann.⁴ Andererseits wird die These vertreten, dass die Plausibilität des narrativen Identitätsbegriff auf der Überlegung gründet, dass, sofern mit personaler Identität auch eine praktische Identität gemeint ist, die personale Identität als narrative Identität verstanden werden muss.⁵

Obwohl wir Autorinnen unserer Lebensgeschichte sind, sind wir in Bezug auf unsere Lebensgeschichte an gewisse Rahmenbedingungen gebunden – wir können nicht einfach erzählen, wonach uns gerade ist (wie dies Gantenbein in Max Frischs *Mein Name sei Gantenbein* tut). Wir können beliebige Geschichten zwar wie Kleider anprobieren; wir können sie aber deswegen noch nicht als unsere eigene Lebensgeschichte deklarieren: Unsere Identität ist aufgrund ihres narrativen Charakters formbar (so die These), frei wählbar ist sie deswegen jedoch nicht. Denn dem narrativen Identitätsbegriff liegt die Überlegung zugrunde, dass ein identitätsbildendes Narrativ stets den Anspruch hat, eine adäquate Geschichte zu erzählen, die unser Leben möglichst ‚wahrheitsgetreu‘ erfasst und abbildet. Die Geschichte, die wir erzählen, soll also eine adäquate Geschichte sein (was das genau bedeutet wird weiter unten Thema sein). Bevor wir uns jedoch mit weiteren Bedingungen beschäftigen, soll zuerst geklärt werden, was einen Bericht zu einer Erzählung macht – und worauf bei Erzählungen zu achten ist.

2. Das Narrativ: Ein literaturtheoretischer Exkurs

Bevor es gleich um erzähltheoretische Aspekte des Narrativs gehen wird, soll folgendes vorab geklärt sein: Die identitätsstiftende Erzählung ist keine primär literarische Angelegenheit. Es geht nicht um die Frage, inwiefern Literatur einen Einfluss auf die Identitätsbildung haben kann. Es geht auch nicht um die Frage, wie Identität mittels fiktiven oder faktualen Texten erschlossen oder abgebildet werden kann, wie man also eine Figur in

⁴ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*.

⁵ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*; David DeGrazia, *Human Identity and Bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

einer fiktiven Geschichte möglichst glaubwürdig entwirft. Noch geht es um die Frage, wie man in einer faktualen Erzählung jener Person gerecht wird, über die man schreibt. Es geht um die Frage, wie wir den Erzählcharakter am treffendsten beschreiben können, der dem narrativen Identitätsbegriff zugrunde liegt. Und für die Beantwortung dieser Frage ist ein kurzer, auf die Frage zugeschnittener Rekurs auf die Erzähltheorie wertvoll.⁶ Vorwiegend deswegen, weil die Erzähltheorie Werkzeuge zur Definition sowie zur kritischen Analyse von Erzählungen bereitstellt, die in den philosophischen Ansätzen, die sich mit der narrativen Identität beschäftigen, nicht oder nur marginal berücksichtigt sind.⁷ Meiner Meinung nach tragen die literaturtheoretischen Überlegungen zur analytischen Systematisierung jedoch maßgeblich dazu bei, den Begriff des Narrativs genauer und adäquater erfassen zu können.

Günther Müller, ein für die Erzähltheorie einflussreicher Germanist und Literaturtheoretiker (dessen systematischen Überlegungen zur erzählten Zeit und Erzählzeit noch heute Gültigkeit besitzen), schreibt über die Erzählung:

Erzählen ist eine Vergegenwärtigung, und zwar ein Vergegenwärtigen von Ereignissen, die dem Hörenden nicht sinnlich wahrnehmbar sind. (...) Beim Erzählen ist die vergegenwärtigende Wirkung besonders leicht festzustellen (wenn auch nicht ebenso leicht zu durchschauen), denn selbst von den nächsten Freunden und Feinden weiß der Liebende wie der Hassende vieles, ja zuweilen das meiste durch Erzählung und auch wenn jemand gewonnene Einsichten, geformte Gebilde, gefaßte [sic] Beschlüsse mitteilt, erzählt er von sich.⁸

Die Erzählung ist nach Müller also eine Darstellung von etwas, zu dem wir in der Regel keinen Zugang haben (beispielsweise ein Ereignis, bei dem wir nicht zugegen waren, oder imaginäre Geschichten, die nicht wir uns ausgedacht haben, sondern jemand anderes) – es sei denn, wir erzählen von uns selbst, um anderen jeweils unzugängliche Dinge begreiflich zu machen. Müllers Definition ist erkenntnistheoretisch gefärbt – denn es geht

⁶ Insofern erhebt die folgende Darlegung keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Im Gegenteil: Einige Aspekte der Erzähltheorie werden bewusst weggelassen, weil sie für die vorliegende Untersuchung keine Relevanz besitzen. Die folgende, aus einer literaturtheoretischen Sicht sehr knappe und zum Teil auch verkürzte Darlegung der Erzähltheorie, muss also unter diesem funktionalen Aspekt als Hilfestellung für die darauffolgende philosophische Auseinandersetzung mit dem narrativen Identitätsbegriff verstanden werden, und nicht als literaturwissenschaftlichen Forschungsbeitrag zur Erzähltheorie.

⁷ So basieren sowohl Ricœurs wie auch MacIntyres Überlegungen zur narrativen Identität teilweise auf erzähltheoretischen Aspekten der aristotelischen *Poetik*. Siehe Paul Ricœur, „Narrative Identität“, in *Heidelberger Jahrbücher*, hg. von Elmar Mittler, Bd. 31 (Berlin, Heidelberg: Springer, 1987), 57–67; Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, Übergänge 26 (München: Fink, 1996); MacIntyre, *After Virtue*.

⁸ Günther Müller, *Morphologische Poetik: Gesammelte Aufsätze* (Berlin: De Gruyter, 1974), 247f.

im Wesentlichen um die Darstellung von Dingen, zu denen wir in einem erkenntnistheoretischen Sinne keinen Zugang haben. Wir können beispielsweise nur dann etwas über ein Ereignis wissen, das vor unserer Geburt stattgefunden hat, wenn uns jemand davon erzählt. Auch können wir nur dann eine Ahnung davon haben, wie sich eine Person fühlt bzw. was sie denkt, wenn sie es uns erzählt – und selbst dann besteht noch immer die Möglichkeit, dass wir diese Erzählung nicht angemessen nachvollziehen können. Diese Überlegungen verweisen auf zwei wichtige Aspekte für die Eingrenzung des Narrativbegriffs: Erstens geht es bei der Analyse der Erzählung immer auch um die Frage, ob das Erzählte den Anspruch hat, etwas Wahres zu erzählen (ich werde gleich darauf zu sprechen kommen, was in einem literaturtheoretischen Kontext mit Wahrheit gemeint ist). Zweitens hat die Erzählung als Darstellung zum Ziel, etwas verständlich zu machen (auch das Kriterium der Verständlichkeit werde ich weiter unten ausführlich diskutieren).⁹ Beide Aspekte sind, wie sich zeigen wird, für den narrativen Identitätsbegriff zentral. Ergänzend zu Müllers einführenden Gedanken zur Gattung der Erzählung ist für die weiterführende Diskussion der narrativen Identität Genettes begriffliche Unterscheidung zwischen Erzählung und Narration hilfreich, welche die Unterscheidung zwischen der Erzählung als Tätigkeit und der Erzählung als narrativer Text hervorhebt. Genette schreibt:

Ich schlage vor (...) das Signifikat oder den narrativen Inhalt *Geschichte* zu nennen (...), den Signifikanten, die Aussage, den narrativen Text oder Diskurs *Erzählung* im eigentlichen Sinne, während Narration dem produzierenden narrativen Akt sowie im weiteren Sinne der realen oder fiktiven Situation vorbehalten sein soll, in der er erfolgt.¹⁰

Diese Unterscheidung ist insofern von Belang, als dass der narrative Identitätsbegriff auf der Annahme basiert, dass wir uns narrativ betätigen – wir vollziehen also analog Genettes Terminologie einen narrativen Akt (wir schreiben ja nicht unbedingt Texte, wenn wir über uns selbst in narrativer Form nachdenken), der analog zu Müllers Definition etwas Bestimmtes (nach Genette eine Geschichte) in einer bestimmten Form darstellt und damit

⁹ Müllers Überlegungen zur Erzählung sind stark in der deutschen literaturtheoretischen Tradition verhaftet, die wiederum auf Goethes Morphologiebegriff beruht – insofern ist Müllers Konzeption der Erzählung aus heutiger Sicht in bestimmten Hinsichten überholt. Vgl. Matías Martínez und Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (München: C. H. Beck, 2016), 34. Diese Feststellung bezieht sich allerdings nicht auf die Tatsache, dass die Erzählung als Darstellung mit erkenntnistheoretischem Wert angesehen werden kann.

¹⁰ Gérard Genette, *Die Erzählung*, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage. (Paderborn: Wilhelm Fink, 2010), 12.

verständlich macht. Vor diesem Hintergrund bedeutet Erzählen, wie Ricœur treffend schreibt, „zu sagen, wer was getan hat, wie und warum – indem man die Verknüpfung zwischen diesen Gesichtspunkten in der Zeit ausbreitet.“¹¹ Bevor wir uns jedoch diesen Punkten genauer zuwenden, wird es zuerst um die Frage gehen, anhand welcher Kategorien sich Erzählungen laut der Erzähltheorie analysieren lassen.

2.1 Fiktionales vs. faktuales Erzählen

Zunächst einmal unterscheidet man in der Erzähltheorie zwischen dem pragmatischen Status einer Rede – faktual vs. fiktional – und dem ontologischen Status des in der Rede ausgesagten – fiktiv vs. real bzw. authentisch. Die faktuale Erzählung sagt etwas über die reale Welt aus (das Erzählte ist also in einem empirisch-wirklichen Geschehen verwurzelt), wohingegen die fiktionale Erzählung sich mit fiktiven Angelegenheiten beschäftigt; letztere kommt also ohne empirischen Objektbezug aus und ist dadurch nicht in einem realen Situationskontext verankert.¹² Die Fiktionalität (und damit im Umkehrschluss auch die Faktualität) ist infolgedessen ein relationaler Begriff; eine Erzählung ist nicht *an sich* fiktiv, sondern ausschließlich in Relation zu einem bestimmten historischen oder sozialen Kontext.¹³ Diese Unterscheidung ist für den narrativen Identitätsbegriff zentral, denn nur die faktuale Erzählung erhebt den Anspruch, etwas Wahres zu erzählen.

Weiter wird aus literaturtheoretischer Sicht zwischen Autor¹⁴, Erzähler bzw. narrativer Instanz und Figur unterschieden. Zum einen gibt es den realen Autor, zum anderen gibt es den Erzähler, und dann gibt es noch Figuren in der Geschichte, die erzählt wird. Am Beispiel von Frischs *Mein Name sei Gantenbein* ist Max Frisch der Autor, und der namenlose Erzähler könnte mit einer der drei Figuren Gantenbein, Enderlin oder Svoboda identisch sein, nicht jedoch mit anderen Figuren, die ebenfalls Teil der Geschichte sind. *Mein Name sei Gantenbein* ist eine fiktive Erzählung, und das bedeutet, dass kein

¹¹ Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 181.

¹² Vgl. Martínez und Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, 16.

¹³ Vgl. John R. Searle, „The Logical Status of Fictional Discourse“, *New Literary History* 6, Nr. 2 (1975): 326f. Für eine literaturtheoretische Diskussion dieser These siehe Gottfried Gabriel, *Fiktion und Wahrheit: Eine semantische Theorie der Literatur*, 2., verbesserte und um einen Nachbericht erweiterte Auflage (Stuttgart: frommann-holzboog, 2019).

¹⁴ Ich werde in diesem Unterabschnitt, angelehnt an die erzähltheoretische Literatur, der Einfachheit halber die männliche Form verwenden. Es sind jedoch stets alle Gender mitgemeint.

Objektbezug und keine Einbettung in einen realen sozialen Situationskontext stattfinden kann. Man kann Max Frisch insofern nicht vorwerfen, etwas Falsches zu erzählen, denn die Erzählung beansprucht ja gerade nicht, in einem faktualen Sinne wahr und damit authentisch zu sein. In Bezug auf die narrative Instanz sieht die Lage jedoch anders aus. Sowohl in faktualen wie auch in fiktionalen Erzählungen kann die narrative Instanz als unzuverlässig bzw. als zuverlässig eingestuft werden, indem wir die Frage stellen können, inwiefern und ob wir dem Erzähler *vertrauen* können. Und das bedeutet nichts anderes als herauszufinden, inwiefern die narrative Instanz etwas Wahres erzählt resp. ob uns die narrative Instanz aktiv zu täuschen versucht.¹⁵

Inwiefern der Status der Geschichte mit der narrativen Instanz zusammenhängt, wie also die Bestimmung der Faktualität bzw. der Fiktionalität mit der Beantwortung der Frage zusammenhängt, *wer* spricht, zeigt sich, wenn wir uns genauer mit der Darstellung selbst beschäftigen, d. h. *wie* eine Geschichte erzählt wird.

2.2 Das Dargestellte: Zeit, Modus Stimme

Unabhängig von der jeweiligen Auslegung der Erzähltheorie lässt sich jede Erzählung grob anhand dreier Kategorien aufschlüsseln: (1) Zeit, (2) Modus und (3) Stimme. Die Analyse der Zeitdimension (1) beschäftigt sich mit folgenden Fragen: In welcher Zeitform und Reihenfolge wird erzählt, und welche Dauer beansprucht die Darstellung eines Geschehens in der Erzählung? Grundsätzlich kann eine Erzählung zeitdehnend, zeitraffend oder summarisch, oder sie kann einen Zeitsprung beinhalten. Gibt es Wiederholungen und falls ja, widerspiegeln diese eine wiederholte Begebenheit (die Sonne, die jeden Tag aufgeht) oder drücken sie eine Gewichtung der narrativen Instanz aus? Alle diese Fragen lassen sich unter die Kategorie der erzählten *Zeit* fassen.¹⁶

(2) Der Modus einer Erzählung lässt sich anhand der Mittelbarkeit und der Perspektivierung des Erzählten bestimmen. Es geht erstens um die Distanz, die zum Erzählten

¹⁵ Das mag in Hinsicht auf fiktionale Erzählungen auf den ersten Blick unstimmig erscheinen – aber auch in fiktionalen Erzählungen kann das Erzählte mit einer fiktiven ‘Realität’ übereinstimmen (oder eben gerade nicht).

¹⁶ Vgl. Martínez und Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, 35, 42f; Genette, *Die Erzählung*, 17–22.

eingenommen wird (a) und zweitens um die Fokalisierung (b), d. h. die Frage, aus welcher Sicht etwas erzählt wird.

- a) Die Distanz lässt sich in einen narrativen und in einen dramatischen Modus einteilen. Kurz gefasst besteht der relevante Unterschied zwischen diesen beiden Modi darin, dass es im narrativen Modus eine erkennbare narrative Instanz gibt, die eine Distanz zum erzählten Geschehen herstellt, und die sich infolgedessen über das Geschehen kritisch Gedanken machen kann (z. B. mittels Kommentare *zum* Geschehen). Der dramatische Modus hingegen stellt diese Distanz nicht her: „Im Vordergrund steht nicht die Perspektive eines Erzählers, der aus einem zeitlichen Abstand heraus erzählt, ordnet und bewertet, sondern die Wahrnehmungsperspektive einer am erzählten Geschehen unmittelbar beteiligte Figur[.]“¹⁷
- b) Die Fokalisierung beschäftigt sich mit der Frage, aus welcher *Sicht* erzählt wird – sie ist nicht zu verwechseln mit der Frage, *wer* spricht (diese wird im nächsten Abschnitt Thema sein). Vielmehr geht es um die Frage, aus welcher Perspektive eine Geschichte erzählt wird. Die Erzähltheorie unterscheidet hierbei zwischen drei Perspektiven:¹⁸
 - Nullfokalisierung (auktorial): Die Erzählerin weiß mehr als alle Figuren in der erzählten Geschichte.
 - Interne Fokalisierung (auktorial): Die Erzählerin sagt nicht mehr, als die Figur in der Geschichte weiß. Die Erzählung ist also auf die Wahrnehmung der Figur begrenzt.
 - Externe Fokalisierung (neutral): Die Erzählerin sagt weniger, als die Figur weiß.

In fiktiven Geschichten variieren die Perspektiven meistens – es ist also selten, dass eine Erzählung nur eine dieser drei genannten Perspektiven einnimmt.

(3) In Bezug auf die Frage, wer spricht (die Stimme), ist insbesondere die Frage nach der Stellung der narrativen Instanz zum erzählten Geschehen von Belang, die sich hauptsächlich mit dem *Ausmaß* der Beteiligung des Erzählers an der Geschichte beschäftigt. Da

¹⁷ Martínez und Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, 53.

¹⁸ Vgl. Genette, *Die Erzählung*, 121f.

jede Erzählung von jemandem erzählt werden muss (es gibt aus der Sicht der Erzähltheorie keine Erzählung ohne Erzählerin), ist sie sprechpragmatisch gesehen immer in der ersten Person abgefasst. Auch dann, wenn die grammatische erste Person nicht verwendet wird (wir erinnern uns an die Unterscheidung Erzählerin vs. Figur, und die damit einhergehende Kategorisierung der narrativen Instanz im vorherigen Abschnitt). Es gibt also Geschichten, an denen die Erzählerin als Figur beteiligt ist (in diesem Fall gibt es ein erzählendes und ein erzähltes Ich) und es gibt Geschichten, an denen sie umgekehrt nicht beteiligt ist, die sie also bloß erzählt; ein erzählendes Ich. Ist die Erzählerin identisch mit einer Figur in der Geschichte handelt es sich um eine *homodiegetische* Erzählerin, ist es nicht, handelt es sich um eine *heterodiegetische* Erzählerin. Je nach Beteiligung ist die *homodiegetische* Erzählerin (die in der ersten Person erzählt) unbeteiligte Beobachterin, beteiligte Beobachterin, Nebenfigur, bei mehreren Hauptfiguren eine der Hauptfiguren oder bei Erzählungen mit nur einer Hauptfigur die Hauptfigur (ist sie die einzige Hauptfigur, nennt man die Erzählerin auch *autodiegetische* Erzählerin). Nur die gänzlich unbeteiligte Erzählerin, die in der dritten Person erzählt, ist eine *heterodiegetische* Erzählerin.¹⁹ Eine Biographie einer historischen Person, beispielsweise Marie Antoinette, ist eine *heterodiegetische* Erzählung, eine Autobiographie ist in der Regel eine *homodiegetische*, und manchmal auch eine *autodiegetische* Erzählung. Wichtig ist hier die Beziehung zwischen Autor, Erzähler und Figur – denn diese Dreiecksbeziehung kann bei der Bestimmung des Erzähltypus sehr hilfreich sein, weil sie etwas über das Identifikationsverhältnis zwischen Autor, narrativer Instanz und Figur aussagt:

- Bei der (faktualen) Autobiographie gilt: Autor = Erzähler = Figur (homo- und autodiegetisch).
- Bei der (faktualen) historischen Biographie gilt: Autor = Erzähler ≠ Figur ≠ Autor (heterodiegetisch).
- Bei der homodiegetischen *fiktionalen* Erzählung gilt: Autor ≠ Erzähler = Figur ≠ Autor.
- Bei der heterodiegetischen *fiktionalen* Erzählung gilt: Autor ≠ Erzähler ≠ Figur ≠ Autor.

¹⁹ Vgl. Martínez und Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, 85f; Susan Sniader Lanser, *The Narrative Act. Point of View in Prose Fiction* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 160.

Anhand dieser erzähltheoretischen Analysewerkzeuge lassen sich erste Bedingungen ableiten, die ein Narrativ aufweisen muss, um als identitätsstiftend gelten zu können. Denn nicht alle Formen der Narration eignen sich als Grundlage für narrative Identität. Wenn wir davon ausgehen, dass das identitätsbildende Narrativ den Anspruch hat, eine adäquate Geschichte zu erzählen, die also unser Leben adäquat erfasst, so sollte das identitätsstiftende Narrativ aus erzähltheoretischer Sicht weder *fiktiv* sein noch sollte es eine Identifikationslücke zwischen Autor, Erzählinstanz und Figur geben.

Die erste These ist *prima facie* wenig kontrovers. Dass die Erzählung in ein empirisch wirkliches Geschehen und damit in einen realen sozialen Kontext eingebettet sein sollte, ist naheliegend. Selbst wenn ein gewisser Interpretationsspielraum in Hinsicht auf empirische Fakten gegeben ist, lassen sich diese Fakten nicht einfach erfinden oder wegrationalisieren. Ich kann zwar erzählen, dass ich gestern mit dem Helikopter von Wien nach Graz geflogen bin, um dort mit Lady Gaga einen Kaffee zu trinken. Abgesehen davon, dass diese Geschichte in vielerlei Hinsicht höchst unplausibel ist, lässt sich leicht in Erfahrung bringen, dass ich in Wahrheit um 09:00 Uhr ins Büro geradelt bin. Mit großer Wahrscheinlichkeit hat mich jemand gesehen (und selbst wenn mich niemand gesehen hätte, wäre das Rendez-vous mit Lady Gaga bloße Fiktion).

Diese Adäquatheit der Geschichte, die sich also mindestens teilweise an der ‚Wirklichkeit‘ misst (wir erinnern uns, dass Geschichten nie an sich fiktiv oder authentisch sind, sondern sich der Status einer Geschichte aus der Relation zur Wirklichkeit ergibt), ist allerdings aus philosophischer Sicht nicht ganz unproblematisch – womit gleichen wir ab und was verstehen wir unter Realität bzw. Wirklichkeit genau? Marya Schechtman, Vertreterin eines narrativen Identitätsbegriffs, versteht unter Wirklichkeit einerseits die empirisch überprüfbare Realität, die sich vor allem auf biologisch-körperliche Fakten wie die DNS oder Fingerabdrücke bezieht. Nebst dieser empirischen Überprüfbarkeit ist in Hinsicht auf die narrative Identität andererseits mit Realität primär eine soziale Realität gemeint, die als Referenzrahmen dienen kann und die postuliert, dass gewisse Dinge unabhängig von einer bestimmten Perspektive wahr sind. Z. B. welches Jahr gerade ist, wie viele Minuten eine Stunde zählt, wann ein bestimmtes Ereignis, bspw. die Französische Revolution, stattgefunden hat, wer aktuell Bundeskanzler von Österreich ist usw. sind insofern wahr, als dass sie innerhalb einer sozialen Gruppe, unabhängig von einer

bestimmten, individuellen Perspektive, als Fakt gelten.²⁰ Ich werde weiter unten ausführlicher auf diese Relation zwischen Narrativ und Realität zurückkommen.

Autor, erzählende Instanz und Figur müssen in einem Identifikationsverhältnis zueinander stehen, dies besagt die zweite These. Sie ergibt sich aus der Tatsache, dass es sich (zumindest aus erzähltheoretischer Sicht) beim identitätsstiftenden Narrativ per Definition um ein autobiographisches Narrativ handelt, sofern mit identitätsstiftendem Narrativ eine adäquate Erzählung des eigenen Lebens gemeint ist, die einem eben dargelegten Realitätsabgleich standhalten sollte. Indem jemand ihre eigene Lebensgeschichte erzählt, indem sie also den Anspruch erhebt, eine wahre²¹ Geschichte zu erzählen, in der sie selbst eine Rolle spielt, ist sie sowohl Autorin, narrative Instanz wie auch Figur zugleich (insofern ist die narrative Instanz der narrativen Identität eine homo- bzw. autodiegetische Erzählinstanz). Dieses Identifikationsverhältnis wiederum scheint eine aktive Mitgestaltung der Geschichte zu implizieren: Wir erzählen nicht nur, was geschieht, sondern wir erzählen auch, was geschehen soll. Ich werde weiter unten auf diesen gestaltenden Aspekt der Autorschaft zu sprechen kommen.

Das bedeutet jedoch noch nicht, dass die narrative Instanz notwendigerweise auch eine zuverlässige Instanz ist. Wie wir weiter unten sehen werden, ist es durchaus möglich, dass man sich in Bezug auf seine eigene Lebensgeschichte irrt, ohne dass man damit gleich eine fiktive Geschichte erzählt.

Aus diesen beiden Thesen lässt sich eine dritte ableiten, nämlich, dass das identitätsstiftende Narrativ in der Regel mit einer internen Fokalisierung einhergeht, weil die narrative Instanz mit der Figur (bzw. mit mindestens einer der Figuren) ident ist. Die Erzählung ist also auf die Wahrnehmung der Figur begrenzt (d. h. die narrative Instanz weiß nicht mehr als die Figur). Und da ein Identifikationsverhältnis zwischen Autor, narrativer Instanz und Figur besteht bedeutet das, dass eine autobiographische Geschichte stets aus der Perspektive des Protagonisten (der Figur, mit welcher sich Autor und narrative Instanz

²⁰ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 120f. Schechtman spricht nicht von sozialer Realität, sondern von Objektivität, an der sich Narrative schliesslich zu orientieren haben. Vgl. Ebd., 95. Meiner Meinung nach ist Objektivität jedoch ein zu starker Begriff, weswegen ich 'soziale Realität' vorziehe. Siehe auch Marya Schechtman, *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, *Staying Alive* (New York: Oxford University Press, 2014).

²¹ Und mit 'wahr' ist hier wiederum die Verankerung der Geschichte in einem realen, sozialen Kontext gemeint.

identifizieren) erzählt wird und damit auf die Wahrnehmung des Autors beschränkt ist (d. h., dass die Wahrnehmung des Autors die für das Narrativ tragende Wahrnehmung ist). Allerdings können auch im identitätsstiftenden Narrativ mehrere Figuren Teil der Geschichte sein. In Bezug auf jene Figuren, mit denen sich die narrative Instanz nicht identifiziert, ist folglich auch eine andere Fokalisierung möglich. Dennoch ist in Hinsicht auf den Modus für das identitätsstiftende Narrativ vor allem entscheidend, dass sich die narrative Instanz im narrativen (und nicht im dramatischen) Modus befindet. Nur, wenn wir eine bewusste Metaperspektive auf unser Leben einnehmen können, können wir eine Geschichte über uns selbst erzählen.

2.3 Drei Merkmale des identitätsstiftenden Narrativs

Zusammengefasst muss das identitätsstiftende Narrativ aus erzähltheoretischer Sicht also mindestens folgende drei Eigenschaften aufweisen:

These 1

Gegeben der Fall, dass der narrative Identitätsbegriff unter Narration ein Er-zählen versteht, das unser Leben und unsere Identität adäquat erfasst und mit-gestaltet, so muss das Narrativ in Bezug auf den Status erstens einen Objekt-bezug vorweisen und damit in einen realen sozialen Kontext eingebettet sein – es muss sich also um eine *faktuale* Erzählung handeln.

These 2

In Hinsicht auf die Stimme handelt es sich zweitens beim identitätsstiftenden Narrativ typischerweise um ein *autobiographisches* Narrativ, in welchem Au-tor, narrative Instanz und Hauptfigur zusammenfallen.

These 3

Zuletzt wird die Geschichte im narrativen Modus erzählt, in der die narrative Instanz eine interne Fokalisierung aufweist, zumindest in Bezug auf jene Fi-gur, mit der die narrative Instanz ident ist.

Auch wenn der autobiographischen Erzählung aus erzähltheoretischer Sicht gewisse Grenzen gesetzt sind, ist die Vielfalt an Möglichkeiten, *wie* eine autobiographische

Geschichte erzählt werden kann, noch immer vergleichsweise groß: Das Erzählen von Geschichten ist ein kreativer Prozess, auch dann, wenn es sich um faktisches Erzählen handelt. Denn selbst wenn wir an gewisse faktische Gegebenheiten gebunden sind, können wir noch immer wählen, *wie* wir diese Gegebenheiten erzählen wollen. Und wir können entscheiden, welche Begebenheiten wir überhaupt erzählen wollen, wo wir gewisse Dinge auslassen, wann wir zusammenfassen und wo wir es für nötig erachten, gewisse Dinge zu wiederholen, um ihnen mehr Gewicht zu verleihen. Aus dem Einräumen dieser Gestaltungsfreiheit in Hinsicht auf die Narration bzw. das Narrativ folgt aber noch nicht, dass wir eine solche auch in Hinsicht auf das Geschehen selbst haben (d. h. dass wir mitbestimmen, was in unserem Leben geschieht).

Ähnlich sehen dies Vertreter und Vertreterinnen des narrativen Identitätsbegriffs in der (vorwiegend) analytischen Philosophie. Auch sie sind der Meinung, dass das der personalen Identität zugrundeliegende Narrativ erstens in einen realen sozialen Kontext eingebettet sein muss, und zweitens, dass ein Identifikationsverhältnis zwischen Autorin, narrativer Instanz, und Figur gegeben sein muss, damit es sich um ein identitätsstiftendes Narrativ handeln kann.²² Dass die narrative Identität zudem nach einem narrativen Modus und einer internen Fokalisierung verlangt, ist ebenfalls Teil der Definition. Allerdings sind diese drei Kriterien aus philosophischer Sicht nicht hinreichend bzw. nicht hinreichend ausgearbeitet, um die narrative Identität adäquat zu definieren. Wenden wir uns also dem narrativen Identitätsbegriff zu, der sich mit der Beschaffenheit der personalen Identität beschäftigt und eine praktische Dimension aufweist. Bevor wir uns unterschiedlichen Ansätzen der narrativen Identität zuwenden, ist eine kurze Kontextualisierung in den übergeordneten Diskurs der personalen Identität nötig – nur so lässt sich die Reichweite und vor allem die Pointe der narrativen Identitätskonzeption nachvollziehen.

²² Anders sieht dies bspw. Daniel C. Dennett, der nicht nur die Möglichkeit eines Identifikationsverhältnisses zwischen Autor und Figur ausschließt, sondern der auch dafür argumentiert, dass die Figur in einem autobiographischen Narrativ eine fiktive Figur ist (Dennett wählt nicht den Begriff 'fiktiv' sondern 'fiktional' – analog der weiter oben eingeführten Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen muss die Figur selbst jedoch fiktiv sein. Nur das Narrativ, wovon die Figur ein Teil ist, kann laut dieser Definition fiktional sein). Vgl. Daniel C. Dennett, „The Reality of Selves“, in *Consciousness Explained*, von Daniel C. Dennett (New York: Little, Brown and Company, 1991), 412–30; Daniel C. Dennett, „The Self as a Center of Narrative Gravity“, in *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, hg. von Frank S. Kessel, Pamela M. Cole, und Dale L. Johnson (Hillsdale N.J.: Lawrence Erlbaum, 1992), 103–15. Dennetts Punkt bezieht sich im Wesentlichen auf die metaphysische Beschaffenheit des Selbst und ist insofern für die Frage nach der normativen Relevanz der narrativen Identität zweitrangig.

3. Praktische Identität, personale Identität und narrative Identität

Der narrative Identitätsbegriff ist ein praktischer Identitätsbegriff. Das bedeutet, dass Vertreter und Vertreterinnen der narrativen Identität davon ausgehen, dass die Frage nach der personalen Identität immer auch eine Frage nach der Verbindung zwischen Identität und praktischen Angelegenheiten ist. Diese Verbindung kann sich entweder auf die soziale Dimension konzentrieren, die mit praktischen Angelegenheiten einhergeht, oder sie kann das Verhältnis zwischen der Tätigkeit des praktischen Abwägens und der eigenen Identität zu Gegenstand haben.

Ersteres bezieht sich auf die Annahme, dass vieles, was wir in unserem alltäglichen Leben tun, in einem sozialen Kontext geschieht, d. h. in Interaktion mit anderen Lebewesen, die (wie man selbst) eine individuelle, personale Identität besitzen: Wir gehen Versprechen und Beziehungen ein, wir schließen Verträge ab, und wir halten andere Personen und uns selbst verantwortlich für Handlungen und Verhaltensweisen. Wir schmieden aber auch Zukunftspläne und denken ganz allgemein über unser Leben (und über dasjenige von anderen Personen) nach. Alasdair MacIntyre etwa schreibt über die praktische Dimension der Identität (die er als narrative Identität versteht):

We live our lives, both individually and in our relationships with others, in the light of certain conceptions of a possible shared future, a future in which certain possibilities beckon us forward and others repel us, some seem already foreclosed and others perhaps inevitable.²³

Wie sich in diesem Zitat zeigt, bringt diese Lesart der praktischen Identität ein weiteres Merkmal mit sich, nämlich beinhalten praktische Überlegungen immer auch eine zeitliche Komponente. Viele unserer praktischen Überlegungen beinhalten also nicht nur andere Personen, sie richten sich zusätzlich auf die (gemeinsame) Zukunft. Anders ausgedrückt bedeutet das, dass sich die Gegenwart nicht losgelöst von vergangen und zukünftigen Überlegungen und Ereignissen denken lässt. Die Identität enthält somit immer eine zeitliche Komponente und ist keine Momentaufnahme.

Der narrative Identitätsbegriff baut auf diesem Verständnis der praktischen Identität auf, indem er argumentiert, dass *aufgrund* dieser praktischen Dimension mit personaler Identität jene Eigenschaften und Umstände gemeint sind, die jemanden zu einer distinkten

²³ MacIntyre, *After Virtue*, 215.

Person machen mit Werten, Charaktereigenschaften, Wünschen und Erfahrungen, Ängsten, Erinnerungen und bestimmten Vorlieben. Der narrative Identitätsbegriff versucht also im Wesentlichen zu erfassen, *wer wir sind*.²⁴ Es ist diese Fokussierung, die den narrativen Identitätsbegriff von anderen Identitätsbegriffen abgrenzt und die gleichzeitig als Begründung für die narrative Form der Identität dient: Die Frage nach der adäquaten Verbindung zwischen Identität und praktischen Angelegenheiten ist, so die These, eine Frage nach der Geschichte eines Individuums und nicht (oder zumindest nicht primär) eine Frage der numerischen Identität bzw. der Re-Identifikation. Der Charakter oder das Wesen einer Person ist stets Teil einer Geschichte und erst innerhalb dieser Geschichte lässt sich die praktische Dimension der Identität plausibel erklären. Der narrative Identitätsbegriff muss folglich in erster Linie als Gegenentwurf zu Ansätzen gelesen werden, die personale Identität primär als eine (metaphysisch motivierte) Frage der Re-Identifikation verstehen.²⁵

Bevor ich auf die philosophische Diskussion über die personale Identität als Re-Identifikation eingehe, möchte ich auf eine andere Auslegung des praktischen Identitätsbegriffs zu sprechen kommen. Die These, praktische Angelegenheiten wie die praktische Entscheidungsfindung seien eng mit der personalen Identität verknüpft, findet sich nämlich auch im Diskurs über praktische Rationalität – ein Einblick in diese Debatte kann dabei helfen, diese Verbindung klarer herauszuarbeiten. Das ist nicht nur für den narrativen Identitätsbegriff aufschlussreich, es ist auch für meine übergeordneten Überlegungen in diesem Buch zentral.

²⁴ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 74–78. Siehe auch David Shoemaker, Karsten Witt, und Annette Dufner, „Personal Identity and Ethics“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021). Für Ansätze, die personale Identität ebenfalls als Antwort auf die Wer-Frage verstehen, die aber von dieser These keinen narrativen Identitätsbegriff ableiten siehe bspw. Jonathan Glover, *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity* (London: Allen Lane, 1988); Arnold M. Ludwig, *How Do We Know Who We Are?: A Biography of the Self* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

²⁵ Diese Gegenüberstellung wird dem eher theoretisch, d. h. metaphysisch motivierten Diskurs um personale Identität nicht gerecht. Da hier der Schwerpunkt auf der narrativen Identität liegt und es Ziel dieses Kapitels ist, den narrativen Identitätsbegriff in Hinsicht auf den egoistischen Standpunkt aufzuschlüsseln, kann dieser Teil des Diskurses jedoch ausgeklammert werden. Für eine prägnante Übersicht über den theoretischen Diskurs siehe Eric T. Olson, „Personal Identity“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022).

3.1 Christine Korsgaards praktischer Identitätsbegriff

Die Verbindung zwischen Identität und praktischer Entscheidungsfindung muss nicht narrativ gedacht werden. Insbesondere Christine Korsgaard, die für einen praktischen Identitätsbegriff argumentiert, versteht diesen nicht als Narrativ. Ihrer Meinung nach besitzen Menschen eine praktische Identität, indem sie diese durch ihre Fähigkeit zur kritischen, praktischen Rationalität selbst mitbestimmen. So bestimmen sie mit jedem Handeln und Entscheiden mit, *wer* sie sind (in dieser Hinsicht sind sich Vertreterinnen des narrativen Identitätsbegriffs und Korsgaard also einig: Die Identität beschäftigt sich im Wesentlichen mit der Frage, wer man ist).²⁶

We are self-conscious in a particular way: we are conscious of the grounds on which we act, and therefore are in control of them. When you are aware that you are tempted, say, to do a certain action because you are experiencing a certain desire, you can step back from that connection and reflect on it. You can ask whether you should do that action because of that desire, or because of the features that make it desirable. And if you decide that you should not, then you can refrain. (...) When you deliberately decide what sorts of effects you will bring about in the world, you are also deliberately deciding what sort of a cause you will be. And that means you are deciding who you are.²⁷

Wie im zweiten Kapitel bereits dargelegt ist die praktische Abwägung laut Korsgaard eine Notwendigkeit für die eigene Identität, und auch ganz allgemein für das eigene Menschsein. Für ein besseres Verständnis fasse ich hier die wichtigsten Thesen noch einmal kurz zusammen.

Laut Korsgaard werden wir erst durch praktisches Abwägen zu jenen Personen, die wir sind, resp. sein wollen. Hier zeigt sich also erneut die Nähe zu Kant: Korsgaard versteht diese Fähigkeit zur kritischen Reflexion und zum bewussten Handeln als Kern des Menschseins.²⁸ Das bedeutet, dass wir zwar insofern autonom sind, als dass wir uns auch

²⁶ Korsgaard verwendet das Konzept ‚praktische Identität‘ sowohl für verschiedene Standpunkte (oder auch soziale Rollen), die Teil der personalen Identität sind, wie auch für die personale Identität als Ganzes. Ich werde diese Mehrdeutigkeit vorerst übernehmen. Grundsätzlich gilt, dass praktische Identitäten, sofern sie nicht die übergeordnete Einheit der personalen Identität als Ganzes bezeichnen, mit praktischen Standpunkten gleichzusetzen sind.

²⁷ Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 19.

²⁸ Korsgaards Überlegungen orientieren sich stark am Menschen und dessen Fähigkeiten. Ich werde diese Fokussierung bei der Darlegung sowie für die Diskussion von Korsgaards Position übernehmen. Grundsätzlich bin ich allerdings der Meinung, dass sich solche Überlegungen nicht auf die Spezies Mensch beschränken sollte.

gegen gewisse Ziele entscheiden können, die wir als rational oder richtig einstufen (insofern stellt sich Korsgaard klar gegen den Humeanischen Instrumentalismus)²⁹ – aber wir können uns nicht gegen unser Menschsein an sich entscheiden: Dass wir (praktisch) Abwägen, Handeln und Entscheiden ist eine Notwendigkeit, der wir nicht entkommen können, ohne gleichzeitig unser Menschsein aufzugeben.³⁰

Die praktische Abwägung ist somit zentraler Bestandteil unserer Identität – nicht nur als Menschen, sondern auch als distinkte Personen mit einer individuellen, personalen Identität. Das praktische Abwägen macht uns bis zu einem gewissen Grad zu jenen Personen, die wir sind. Korsgaards Position ist (metaethisch betrachtet) konstruktivistisch zu verstehen. Somit formt die praktische Abwägung die praktische Identität, indem sie unter anderem Ziele festlegt, die zu erlangen wertvoll sind und so zu einem konstitutiven Teil der menschlichen Identität werden (was schließlich zur moralischen Aufladung der praktischen Identität führt. Auf diesen Aspekt werde ich weiter unten etwas ausführlicher eingehen). Die praktische Abwägung bedingt somit die praktische Identität; und umgekehrt. Beide kommen nicht ohne einander aus. Eine nicht-konstruktivistische Sichtweise würde eine umgekehrte Kausalität für plausibel halten – hier wären Ziele und Identität (zumindest bis zu einem gewissen Grad) bereits bestehende Mengen, die im Idealfall in der praktischen Abwägung Ausdruck finden. Auch in nicht-konstruktivistischen Ansätzen kann die praktische Deliberation eine zentrale Rolle einnehmen, aber ihr kommt nicht die Funktion zu, einen entscheidenden Teil der Identität und damit auch der wertvollen Ziele

²⁹ Einer gängigen Interpretation zufolge sieht der humeanismus verstandene Instrumentalismus in Hinsicht auf die eigenen Ziele und Motive keine solche Autonomie vor. Die Akteurin kann sich nicht gegen ihre eigenen Wünsche usw. entscheiden, die sie schließlich zum Handeln motivieren. Und so kann sie sich auch nicht kritisch mit den eigenen Zielen auseinandersetzen, wie es Korsgaard (und Kant, wie sich insbesondere auch in seiner Vorstellung der Urteilskraft zeigt, siehe z. B. KdU, IV, 4-13) vorsehen. Zu diesem Aspekt des humeanismus Instrumentalismus siehe z. B. Robert Audi, *Practical Reasoning and Ethical Decision* (London: Routledge, 2006), 44. Korsgaards Kritik findet sich in Christine M. Korsgaard, „The Normativity of Instrumental Reason“, in *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (Oxford: Oxford University Oxford, 2008), 32–46.

³⁰ Siehe Korsgaard, *Self-Constitution*, 2. Wie im vorhergehenden Kapitel dargelegt, argumentiert Korsgaard auch, dass die moralische Identität im Gegensatz zu anderen praktischen Identitäten notwendig ist (sie ergibt sich aus der Achtung des eigenen Menschseins), was ihrer Meinung nach auch bedeutet, dass sich alle anderen praktischen Identitäten der moralischen Identität unterordnen. Aus dieser Unterordnung ergibt sich die Konsistenz zwischen den Identitäten, die wiederum die von Korsgaard geforderte Einheitlichkeit ermöglicht, die sie als unumgänglich ansieht, um überhaupt handlungsfähig sein zu können. Siehe Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 120–40. Wie sich im Verlauf dieses Kapitels zeigen wird, unterscheidet sich mein Ansatz trotz vieler Ähnlichkeiten insbesondere in Hinsicht auf diesen letztgenannten Punkt signifikant von Korsgaards Position.

(die, wenn der Konstruktivismus ethisch verstanden wird, immer auch moralische Ziele sind) zu definieren.

Es ist für meine Argumentation unabdingbar, der Akteurin eine gewisse Entscheidungsfreiheit über ihr eigenes Leben und damit auch ihre eigene Identität einzuräumen. Nur so kann sie sich begründet und bewusst zwischen verschiedenen Gründen (oder Gruppen von Gründen, die mit übergeordneten Handlungszielen korrelieren) hin und her bewegen, wenn sie praktisch abwägt. Das bedeutet aber noch nicht, dass sie immer aktiv über sich selbst und ihr Leben entscheiden kann. Insofern scheint mir eine Wechselwirkung zwischen Identität und praktischer Abwägung vielversprechender zu sein: Manchmal ist die praktische Entscheidungsfindung daran beteiligt, die Identität und die damit einhergehenden Ziele zu formen. Manchmal ist sie aber auch lediglich Ausdruck der Identität. Ersteres impliziert, dass die aus der praktischen Deliberation resultierenden Ziele der Identität vorgeordnet sind, zweiteres hingegen, dass sich die Ziele von der Identität ableiten, und der praktischen Abwägung die Aufgabe zukommt, diese möglichst gut zu erfassen oder umzusetzen. Letzteres ist insbesondere J. David Vellemans Auffassung, der dafür argumentiert, dass die praktische Deliberation deswegen Ausdruck der eigenen Identität ist, weil die möglichen Handlungsoptionen, und damit auch die Gründe, die mit den Optionen korrelieren, immer auch in Hinsicht auf die eigene Identität betrachtet und evaluiert werden sollen. Laut Velleman besteht bewusstes Handeln hauptsächlich darin, die eigenen Gefühle und Gedanken möglichst adäquat umzusetzen, und zwar so, dass sie in Hinsicht auf die eigene Identität sowie den Kontext, in welchen die Handlung eingebettet ist, verständlich werden (für eine ausführliche Darstellung von Vellemans Konzept der praktischen Rationalität siehe Abschnitt 3.4. in diesem Kapitel).³¹ Sich Gedanken über die eigenen (praktischen) Ziele zu machen, bedeutet demnach auch, über seine eigene Identität nachzudenken – welche Werte man verinnerlicht hat, welche Projekte und Lebenspläne besonders wichtig sind, uvm.³²

Das zentrale Momentum der bewussten Handlung liegt bei solchen Auffassungen der praktischen Identität (jene Auffassungen, die eine Wechselwirkung zwischen Identität und praktischer Abwägung postulieren) in der Autorschaft, d. h. im aktiven sowie

³¹ Vgl. Velleman, *How We Get Along*, 14–19.

³² Taylor vertritt eine ähnliche Auffassung von Akteurschaft, siehe Charles Taylor, „What is Human Agency?“, in *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 34.

autonomen Autorisieren der Handlung. Das bedeutet, dass bewusstes Handeln stets eine autorisierende Instanz voraussetzt, nämlich die Akteurin (in der Autorinnen-Rolle – auf diese Rolle werde ich weiter unten ausführlicher eingehen), die sich in der Regel dadurch auszeichnet, dass sie sich selbst als autonome Akteurin mit einer distinkten personalen Identität versteht. Umgekehrt ist diese Autorschaft maßgeblich an der Entwicklung der eigenen Identität beteiligt. Erst in der aktiven Aneignung einer Handlung resp. im sorgfältig eruierten Ausdruck der Identität durch eine Handlung drückt sich das bewusste Handeln aus – und erst dann kann eine Handlung auch eindeutig einer bestimmten Person zugeschrieben werden (was wiederum für die Verantwortlichkeit eine wichtige Rolle spielt. Aber das wird uns in diesem Buch nicht weiter beschäftigen).³³ Diese aktive Aneignung ist allerdings nicht gleichbedeutend mit der These, dass die Akteurin alle Ziele selbst bestimmen kann (oder, folgt man Korsgaard, sogar muss). Es kann auch bedeuten, bereits bestehende Ziele mittels aktiver Aneignung in die eigene Identität zu integrieren, was sie schließlich zu eigenen Zielen macht.³⁴

Die bewusste Handlung an die Identität zu binden legt nahe, dass es sich hierbei um eine internalistische Position handelt, d. h., dass bewusstes Handeln mit dem psychologischen Setting der Akteurin zusammenhängt – dass also die praktischen Gründe, die gegeneinander abgewogen werden, in einem engen Zusammenhang zu mentalen Zuständen (wie etwa Emotionen oder Wünsche o. ä.) der Akteurin stehen, bzw. Ausdruck dieser Zustände sind.³⁵ Das bedeutet allerdings nicht, dass die praktische Abwägung deswegen blind für

³³ In diesem Punkt unterscheiden sich die einzelnen Positionen. Für Korsgaard etwa besteht die praktische Deliberation im Wesentlichen darin, Gründe anhand eines universellen Gesetzes gegeneinander abzuwägen (die moralisch wertvollen Ziele ergeben sich aus einem Zusammenspiel zwischen Abwägen und diesen universellen Gesetzen). Velleman hingegen sieht die praktische Deliberation vor allem als Ausdruck der eigenen Identität, nämlich insofern, als dass die Akteurin jene Handlung ausführt, die zum Verstehen der eigenen Identität beiträgt und damit auch am meisten Sinn ergibt. Vgl. Velleman, *How We Get Along*, 18f; Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Kap. 3.

³⁴ Ich bewege mich hier ohne viel Erklärung durch verschiedene metaethisch voraussetzungsreiche Fragen. Da der Fokus hier auf dem Zusammenspiel zwischen Identität und praktischer Deliberation liegt, um das Konzept des egoistischen Standpunktes genauer zu klären, muss ich einige Themenbereiche vernachlässigen. So kommt etwa der Unterschied zwischen der These, dass sich der Mensch seine moralischen Ziele nur selbst setzen kann (das bedeutet noch nicht, dass diese Ziele subjektiv oder akteur-relativ sind), und der These, dass es lediglich darum geht, moralische Ziele adäquat zu erkennen, leider entschieden zu kurz.

³⁵ Externalistische Ansätze wiederum sehen keine notwendige Verbindung zwischen praktischen Gründen und mentalen Zuständen oder der personalen Identität der Akteurin. Der Streit zwischen internalistischen und externalistischen Ansätzen ist im Wesentlichen ein Streit um die Frage der Motivation – welche Zustände können uns zum Handeln motivieren? Auf diese und viele andere wichtigen Fragen aus dem Feld der Handlungstheorie und der praktischen Rationalität werde ich in diesem Buch zwecks Fokussierung nicht eingehen – ich werde davon ausgehen, dass normative Gründe zum Handeln motivieren können, ohne dabei eindeutig Stellung zu beziehen, ob diese Gründe internalistisch oder externalistisch verstanden

Fakten in der Welt ist. Es bedeutet lediglich, dass praktische Gründe nicht gänzlich losgelöst vom psychologischen Setting der Akteurin zu verstehen sind.³⁶

Es würde hier zu weit führen, Korsgaards und Vellemans Ansatz der praktischen Rationalität in ihrer vollen Komplexität darzulegen und zu diskutieren (nicht zuletzt hat sich insbesondere Korsgaards Position über die Jahre hinweg verändert). Wichtig für meine Überlegungen ist insbesondere die von Korsgaard und Velleman vertretene These, dass praktische Abwägungen in einer Wechselwirkung mit der eigenen Identität stehen. Ich halte eine solche Wechselwirkung für äußerst plausibel – auch wenn sich meine Argumente in vielerlei Hinsicht insbesondere von Korsgaards Position unterscheiden.

Bevor ich auf die personale Identität als Re-Identifikation eingehe, möchte ich auf einen Punkt zu sprechen kommen, den ich bereits im zweiten Kapitel kurz gestreift habe. Nämlich möchte ich auf Korsgaards These zu sprechen kommen, dass sich die Identität, und damit auch alles bewusste Handeln, an der Moral zu orientieren hat. Es ist für meine Überlegungen in diesem Buch wichtig, diese These zu verwerfen.

Laut Korsgaard verlangt die praktische Identität aufgrund ihrer vielen Facetten (damit sind die verschiedenen Rollen gemeint, die man einnehmen kann, wenn man praktisch abwägt und in denen man gut sein will) nach einer Einheitlichkeit. So ist es zwar möglich, bei der praktischen Deliberation verschiedene Schwerpunkte zu setzen (vielleicht ist man in einer Situation als Mutter und in einer anderen Situation als Expertin des Klimaabkommens zwischen den USA und der EU gefragt), aber diese Schwerpunkte müssen sich an einer gemeinsamen Wertevorstellung (oder, wie ich es auch genannt habe, an einem übergeordneten Handlungsziel) orientieren. Wir besitzen also laut Korsgaard *eine einzige* Identität mit unterschiedlichen Facetten, die sich untereinander ergänzen und miteinander im Diskurs stehen – und die sich nicht gegenseitig ausschließen dürfen. Weil sich Korsgaards Position stark an Kants Ethik orientiert, besteht ihre Vorstellung dieser Einheitlichkeit darin, dass sich der freie Wille (den wir als Voraussetzung für die autonome

werden müssen (allerdings sind die hier verteidigten Positionen und Ansichten klar der internalistischen Strömung zuzuordnen). Ein prominenter Vertreter der internalistischen Position ist Bernard Williams. Vgl. Bernard Williams, „Internal and External Reasons“, in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 102–4. Auch David Hume wird ein Gründe-Internalismus zugeschrieben. Vgl. Michael Smith, „The Humean Theory of Motivation“, *Mind* 96, Nr. 381 (1987): 36. Eine externalistische Position vertritt z. B. Candace Vogler, *Reasonably Vicious* (Cambridge: Harvard University Press, 2009).

³⁶ Zu diesem Einwand siehe z. B. Brewer, *The Retrieval of Ethics*, 227f. Siehe auch Craig Taylor, „Impartial Morality and Practical Deliberation as First-Personal“, *Metaphilosophy* 49, Nr. 4 (2018): 459–73.

Identitätsbildung brauchen – wir bestimmen ja mit, wer wir sind) an einem universellen Gesetz orientieren muss (wie es etwa eine universell gültige, nicht akteur-relativ definierte Moral sein kann), was wiederum partikularistisches Wollen (um es in Korsgaards Begrifflichkeiten auszudrücken) verunmöglicht.³⁷ Die einheitliche Akteurschaft ist folglich nur dann möglich, wenn sich die autonome, praktische Deliberation an gewissen universell gültigen Gesetzmäßigkeiten orientiert, laut Korsgaard an der moralischen Identität, die sich aus der Wertschätzung der eigenen Menschlichkeit ergibt (und der sich, wie im zweiten Kapitel dargelegt, alle anderen praktischen Identitäten unterordnen). Korsgaards Identitätskonzeption, die dem praktischen Abwägen zugrunde liegt, ist somit nicht nur holistisch-konsistent, sondern auch evaluativ: Eine praktische Identität zu besitzen bedeutet, das eigene Leben als lebenswert und die eigenen Handlungen als wertvoll zu erachten. Nur so kann sich der Mensch in seinem Menschsein wertschätzen.³⁸ Korsgaard geht nicht so weit, diese evaluativen Komponenten der Identität auf die moralische Werthaftigkeit zu reduzieren. Nicht alles, was wertvoll ist, ist notwendigerweise in erster Linie moralisch wertvoll. Aber ein Leben kann ihrer Meinung nach nur dann als lebenswert und eine Handlung nur dann als wertvoll eingestuft werden, solange sich diese im Großen und Ganzen an der (universell gültigen) Moral orientieren, resp. ihr nicht widersprechen.³⁹

³⁷ Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, 72f. Korsgaard versteht unter „partikularistischem Wollen“ ein bewusstes Handeln aufgrund praktischer Gründe, die nur für jene Situation Gültigkeit besitzen, mit der sich die praktische Deliberation situativ beschäftigt (d. h. sie können nur diese eine Handlung, um die es gerade geht, rechtfertigen). So stehen partikularistische Gründe konträr zu universellen Gründen, die für alle hinreichend ähnlichen Situationen gelten. Es ist hier anzumerken, dass diese Definition noch keine Aussage über die Akteur-Relativität dieser Gründe macht – theoretisch können beide dieser Gründe-Gruppen in einem starken Sinne akteur-relativ sein,

d. h. nur für eine bestimmte Person gelten. Diese Lesart entspricht allerdings nicht Korsgaards Ansatz. Die Universalität von Gründen besteht ihrer Meinung nach auch darin, dass universal gültige Gründe für alle relevanten Akteurinnen gelten. Das folgt aus der Wertschätzung, die wir uns selbst und anderen Menschen schulden, und die unter anderem Grundlage für die moralische Identität ist – jene Identität also, die im Gegensatz zu anderen Identitäten notwendig ist, um überhaupt eine (menschliche) Akteurschaft besitzen zu können. Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 125–30.

³⁸ Zur evaluativen Identitätskonzeption siehe insbesondere Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 101. Korsgaards Argument für diese Einheitlichkeit der praktischen Identität und gegen die Partikularität von Gründen ist weitaus komplexer, als ich es hier dargelegt habe. Nicht nur stützt sich ihre Argumentation auf Wittgensteins Universalität der Sprache, ihre Thesen stützen sich auch auf Kants Überlegungen zur Notwendigkeit von Imperativen, sowohl kategorischen wie auch hypothetischen. Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 225–34. Da es hier aber nicht primär um die Diskussion von Korsgaards Ansatz geht, erübrigt sich meiner Meinung nach eine ausführlichere Diskussion ihrer Argumente und Thesen – die wiederum ein eigenes Buch füllen könnte.

³⁹ Korsgaards Identitätsbegriff ist somit jener Strömung im Diskurs über die personale Identität zuzuordnen, die davon ausgeht, dass Menschen eine über die Zeit hinweg stabile (wenn auch veränderbare) und kontinuierliche Identität besitzen. Was das genau bedeutet und gegen welche alternativen Ansätze sich ein solcher Identitätsbegriff verteidigen muss, wird in den folgenden Abschnitten dargelegt und diskutiert.

Somit schließen Korsgaards Bedingungen für die praktische Identität eine egoistische Identität explizit aus (auf diesen Punkt habe ich im zweiten Punkt bereits aufmerksam gemacht). Gerade weil der Mensch in seinem Kern ein moralischer Akteur ist, kann er nicht gleichzeitig auch ein egoistischer Akteur sein, ohne dabei seine grundlegendste Identität aufzugeben. Eine egoistische Identität zu besitzen, würde nicht nur dazu führen, dass der Akteur innerlich zerrissen wäre, weil seine verschiedenen praktischen Identitäten, so Korsgaard, miteinander im Konflikt stünden, es würde auch dazu führen, dass er sich selbst nicht mehr wertschätzen kann. Was wiederum zur Folge hätte, dass ihm seine Menschlichkeit abhanden käme. Es wäre ihm nicht mehr möglich, sich selbst, und damit auch andere Menschen wertzuschätzen, womit ihm auch die Fähigkeit genommen würde, sein eigenes Leben als lebenswert resp. wertvoll einzustufen. Insofern steht Korsgaards Position konträr zu der in diesem Buch vertretenen Auffassung, dass sich das gute Leben nicht auf das moralische Leben reduzieren lässt. Korsgaard würde wahrscheinlich nicht so weit gehen, das gute Leben mit dem moralischen Leben gleichzusetzen. Das ergibt sich schon alleine aus ihrem Zugeständnis, dass sich die Wertschätzung des eigenen Lebens nicht auf die Moral beschränkt. Aus ihren Thesen folgt allerdings, dass sich diese Wertschätzung der Moral unterordnet.

Auch wenn meine Überlegungen in diesem Buch in Hinsicht auf die Verbindung zwischen Identität und praktischem Abwägen eine Ähnlichkeit zu Korsgaards Position aufweisen, so unterscheidet sich meine Auffassung der praktischen Identität wesentlich von Korsgaards. Der narrative Identitätsbegriff ist zwar ein praktischer Identitätsbegriff, sowohl in Hinsicht auf die soziale Dimension wie auch auf die Verbindung zwischen Identität und praktischem Abwägen, deswegen ist er aber noch nicht moralisch aufgeladen, in dem Sinne, wie es Korsgaard vorsieht. Das würde meinen Thesen zum sinnhaften Leben als praktische Kategorie (und meinen Bemühungen, den Egoismus ernst zu nehmen) diametral widersprechen.

Wenden wir uns nun also der Frage zu, was aus philosophischer Sicht unter personaler Identität zu verstehen ist, und wie sich der narrative Identitätsbegriff zu jenen Ansätzen verhält, die die personale Identität im Wesentlichen als Möglichkeit zur Re-Identifikation verstehen.

3.2 Personale Identität als Re-Identifikation

Wird (personale) Identität als Frage der Re-Identifikation verstanden (und nicht primär als praktische Angelegenheit), so steht die Möglichkeit der diachronen Kontinuität oder Persistenz eines Gegenstandes im Vordergrund. Wie es also möglich ist, dass ein Gegenstand zu einem bestimmten Zeitpunkt mit sich selbst zu einem anderen Zeitpunkt identisch ist. Hier geht es folglich um die Bestimmung der relevanten Eigenschaften der Identität, die eine Re-Identifikation über einen Zeitraum hinweg erklären kann. Analog verhält es sich mit personaler Identität, mit dem Unterschied, dass es sich um Personen, und nicht um Gegenstände handelt. Insofern kann die Re-Identifikation auch als Frage nach dem Überleben einer Person über einen Zeitraum hinweg verstanden werden. Somit ist die Frage nach der Möglichkeit einer Re-Identifikation im Grunde eine Frage nach der diachron verstanden numerischen Identität. Im Gegensatz zum narrativen Identitätsbegriff setzen Ansätze, die sich mit Re-Identifikation auseinandersetzen, keine praktische Identität voraus. Die Frage nach der personalen Identität lässt sich somit losgelöst von praktischen Angelegenheiten diskutieren.

Die numerische Identität wird von der qualitativen Identität unterschieden. Diese Unterscheidung ist in Hinsicht auf Gegenstände wie bspw. eine Billardkugel relativ einfach nachvollziehbar: Nehmen wir an, wir haben zwei weiße Billardkugeln vor uns auf dem Tisch. Diese beiden Kugeln sind numerisch verschieden (es liegen ja gleichzeitig *zwei* unterschiedliche Kugeln auf dem Tisch) – sie sind aber, aufgrund ihrer Farbe (weiß) qualitativ identisch. Würden wir eine der beiden weißen Kugeln rot anfärben, so würden sich die beiden Kugeln sowohl numerisch wie auch qualitativ unterscheiden: Die eine Kugel ist rot, die andere weiß. Die ursprünglich weiße Kugel, die wir rot angefärbt haben, ist mit sich selbst, d. h. mit der nun roten Kugel numerisch identisch (es ist ja dieselbe Kugel, die nun eine andere Farbe hat), sie ist aber aufgrund der veränderten Farbe qualitativ verschieden zu sich selbst, als dass sie zu einem früheren Zeitpunkt noch weiß war. Die qualitative Verschiedenheit bezieht sich also auf die numerisch gesehen gleiche Kugel, die zu zwei unterschiedlichen Zeitpunkten zwei unterschiedliche Farben aufweist und somit, qualitativ gesehen, nicht mit sich selbst identisch ist: einmal ist sie weiß, und einmal

ist sie rot.⁴⁰ Analog zu dieser Unterscheidung können wir also in Hinsicht auf die Identität der Kugeln zwei unterschiedliche Fragen stellen:

Frage nach der numerischen Identität

Handelt es sich bei diesen beiden Kugeln um dieselbe Kugel?

Es wird also entweder gefragt:

- (i) Ist Kugel A zu Zeitpunkt 1 mit Kugel B zu Zeitpunkt 1 identisch?
(Die Antwort ist nein).

Oder es wird gefragt:

- (ii) Ist Kugel A zu Zeitpunkt 1 mit Kugel A zu Zeitpunkt 2 identisch?
(Die Antwort ist ja).

Frage nach der qualitativen Identität

Weisen diese beide Kugeln dieselben qualitativen Eigenschaften auf?

Hier wird entweder gefragt:

- (i)‘ Weist Kugel A zu Zeitpunkt 1 dieselben qualitativen Eigenschaften auf wie Kugel B zu Zeitpunkt 1?
(Die Antwort ist ja).

Oder es wird gefragt:

- (ii)‘ Weist Kugel A zu Zeitpunkt 1 dieselben qualitativen Eigenschaften auf wie Kugel A zu Zeitpunkt 2?
(Solange beide Kugeln weiß sind lautet die Antwort ja, wird Kugel A rot eingefärbt lautet die Antwort nein, wird Kugel B rot eingefärbt lautet die Antwort ja).

Die numerische Identität beschäftigt sich also mit der logischen Relation zwischen zwei oder mehreren Gegenständen in der Zeit – insofern geht es um die Möglichkeit der zeitlichen (d. h. diachronen) Persistenz oder Kontinuität eines Gegenstandes (was macht Kugel A zu Zeitpunkt 1 mit Kugel A zu Zeitpunkt 2 identisch?), während sich die qualitative Identität mit qualitativen Eigenschaften von Gegenständen beschäftigt (inwiefern ist Kugel A zu Zeitpunkt 1 mit Kugel B zu Zeitpunkt 1 in Hinsicht auf ihre qualitativen Eigenschaften identisch?). Bei der numerischen Identität wird nach einem Kriterium für

⁴⁰ Vgl. Parfit, *Reasons and Persons*, 201f.

Identität gesucht (d. h. es wird danach gefragt, was die Essenz der Identität ausmacht) und bei der qualitativen Identität werden Gegenstände in Hinsicht auf ihre Qualität, d. h. ihre qualitativen Merkmale *verglichen*. Qualitative Merkmale sind aber nicht notwendigerweise auch essenzielle Merkmale. Auch wenn die qualitative Identität eine Rolle spielt für die Bestimmung der personalen Identität ist es primär die numerische Identität, die in Hinsicht auf die personale Identität von Belang ist.

Um die Brisanz dieser Unterscheidung für die personale Identität deutlich zu machen, ist ein kurzer Exkurs in die fiktive Welt des Tuchhändlers Gregor Samsa hilfreich.

Gregor Samsa, Protagonist in Franz Kafkas fiktionaler Erzählung *Die Verwandlung*, muss eines Morgens zu seinem Entsetzen feststellen, dass er nicht in seinem eigenen, menschlichen Körper aufgewacht ist, sondern in einem überdimensional großen Käferkörper:

Als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheuren Ungeziefer verwandelt. Er lag auf seinem panzerartig harten Rücken und sah, wenn er den Kopf ein wenig hob, seinen gewölbten, braunen, von bogenförmigen Versteifungen geteilten Bauch, auf dessen Höhe sich die Bettdecke, zum gänzlichen Niedergleiten bereit, kaum noch erhalten konnte. Seine vielen, im Vergleich zu seinem sonstigen Umfang kläglich dünnen Beine flimmerten ihm hilflos vor den Augen.

„Was ist mir geschehen?“ dachte er. Es war kein Traum. Sein Zimmer, ein richtiges, nur etwas zu kleines Menschenzimmer, lag ruhig zwischen den vier wohlbekannten Wänden. Über dem Tisch, auf dem eine auseinandergepackte Musterkollektion von Tuchwaren ausgebreitet war – Samsa war Reisender –, hing das Bild, das er vor kurzem aus einer illustrierten Zeitschrift ausgeschnitten und in einem hübschen, vergoldeten Rahmen untergebracht hatte. Es stellte eine Dame dar, die, mit einem Pelzhut und einer Pelzboa versehen, aufrecht dasaß und einen schweren Pelzmuff, in dem ihr ganzer Unterarm verschwunden war, dem Beschauer entgegenhob.⁴¹

Die Tatsache, dass Gregor Samsa auch dann noch Gregor Samsa ist, wenn er sich in einem Käferkörper wiederfindet, impliziert, dass die Essenz der personalen Identität nicht an den Körper gebunden ist, sondern an den Geist bzw. an die Summe der psychologischen Zustände, die zusammengenommen Gregor Samsa ergeben.⁴² Gregor Samsa ist

⁴¹ Franz Kafka, *Die Verwandlung. Textausgabe mit Literaturhinweisen und Nachwort*. (Stuttgart: Philip Reclam jun., 1995), 5.

⁴² Spätestens seit Lockes (materialistisch geprägten) Überlegungen zur personalen Identität ist mit der Summe der psychologischen Zustände nicht automatisch eine eigenständige Substanz gemeint, wie dies beispielsweise beim Cartesianischen Ego der Fall ist (analog zum Cartesianischen Substanzdualismus),

Gregor Samsa, auch dann, wenn er sich aufgrund unglücklicher Begebenheiten im Körper eines Käfers wiederfindet. So sinniert er, nachdem er den ersten Schock über seine missliche Lage überwunden hat, über seinen Beruf als reisender Tuchhändler und seine Familienverhältnisse nach – jetzt, da er ja nicht arbeiten, sondern nur im Bett liegen kann (um sich vor seiner Familie und dem Prokuristen zu verstecken). Er fühlt sich also nicht nur als Gregor Samsa, er erinnert sich auch an konkrete vergangene Begebenheiten und Ereignisse – die er (als Gregor Samsa in seinem normalen Menschenkörper) erlebt hat.

Was wäre hingegen, wenn Gregor Samsa wie jeden Morgen um vier aufwachen würde, um, wie jeden Morgen, den Zug um fünf zu erwischen, sich also anziehen und den Koffer packen würde und währenddessen das irritierende Gefühl hätte, nicht Gregor Samsa, sondern Franz Joseph I., Kaiser von Österreich, zu sein? Was wäre, wenn dieses Gefühl auch dann nicht verginge, wenn er in den Spiegel schauen und den Körper von Gregor Samsa sähe? Wenn er also ähnlich wie im vorherigen Szenario das Gefühl hätte, sich im falschen Körper zu befinden, jedoch keinerlei Zweifel an seiner Identität hegen würde? Aus der Sicht seiner Schwester Grete, der er sich nach anfänglichem Zögern anvertrauen würde, wäre er offensichtlich jener Gregor Samsa, der sich gestern in Gregor Samsas Bett gelegt hat, ihr Bruder also, der aus unerklärlichen Gründen an diesem ansonsten ganz normalen Morgen an der Wahnvorstellung leidet, Kaiser Franz Joseph I. zu sein. Denn er hört sich an wie Gregor, er schaut aus wie Gregor, er bewegt sich wie Gregor (er hat Gregors Fingerabdrücke und seine DNS) – kurz, er ist Gregor. Auch dann, wenn er sich nicht erinnern kann, was er gestern gegessen und welche Kleider er getragen hat, was er gedacht und gefühlt hat, wann er sich schlafen gelegt hat usw. In diesem zweiten Szenario sind es also nicht die psychologischen Zustände, die Gregor Samsas Identität ausmachen, sondern seine physische Erscheinung, seine biologische Körperlichkeit: Er ist Gregor Samsa, weil er Gregor Samsas Körper besitzt.⁴³

sondern ein Bewusstsein mit der Fähigkeit zur Selbstreflexion, das, analog einem zugrundeliegenden Materialismus oder Naturalismus auf eine physische Entität, z. B. das Gehirn, reduziert werden kann. Vgl. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd, 2015), 137–44.

⁴³ Natürlich könnte hier eingewendet werden, dass die Situation ggf. anders aussehen würde, wenn sich Gregor Samsa alias Kaiser Franz Joseph I., ähnlich wie Gregor Samsa im Käferkörper, an Dinge erinnern würde, an die sich nur der echte Franz Joseph I. erinnern kann. Wäre dies der Fall, wären wir wohl (ähnlich zum ersten Szenario) geneigt, die Identität an psychischen Eigenschaften festzumachen.

Nennen wir das erste Szenario, in welchem Gregor Samsa im Käferkörper aufwacht das Käferszenario, und das zweite, in welchem er glaubt, Kaiser Franz Joseph I. zu sein, das Kaiserszenario.

Was diese beiden Szenarien zunächst zeigen, ist, dass es bei der Bestimmung der personalen Identität tatsächlich um die numerische Identität zu gehen scheint, sofern mit Identität eine kontinuierliche Re-Identifikation gemeint ist, die ein Überleben einer Person erst möglich macht. Aber auch für praktische Identitätsbegriffe scheint eine diachron-kontinuierliche numerische Identität notwendig. Denn es scheint nur dann sinnvoll, sich über die praktische Dimension der personalen Identität Gedanken zu machen, wenn es überhaupt eine Person gibt, die über einen bestimmten Zeitraum hinweg mit sich selbst ident ist: Nur wenn die diachron-numerische Identität gegeben ist (und das bedeutet: wenn ein Kriterium für die Identität festgelegt werden kann) scheint es bspw. auch rational zu sein, sich über die Zukunft Gedanken zu machen oder sich selbst und andere für vergangene Handlungen o. ä. verantwortlich zu halten indem wir uns selbst oder anderen eine bestimmte Handlung zuschreiben.⁴⁴ Im Käferszenario sind dies die psychologischen Zustände, und im Kaiserszenario ist es die biologisch gefasste, menschliche Körperlichkeit.

Was diese beiden Szenarien aber auch zeigen, ist, dass qualitative Eigenschaften (d. h. die qualitative Identität) ebenfalls eine wichtige Rolle spielen für die Bestimmung der personalen Identität. So können sie als Begründung und damit als Kriterium für die numerische Identität dienen. Im Käferszenario kann folglich argumentiert werden, dass Gregor Samsa trotz Käferkörper Gregor Samsa bleibt, weil er dieselben relevanten und damit essenziellen qualitativen Eigenschaften aufweist: seine psychologischen Zustände. Oder es kann argumentiert werden, dass Gregor Samsa im Kaiserbeispiel Gregor Samsa bleibt, weil die für die Identität relevante Eigenschaft seine biologische Körperlichkeit ist.

⁴⁴ Wie lange dieser Zeitraum zu sein hat und dass eine diachron-kontinuierliche Identität notwendig für praktische Angelegenheiten ist, ist allerdings umstritten. So ist Galen Strawson der Meinung, dass die personale Identität bzw. die bewusste Selbstwahrnehmung als distinkte Person mit einer distinkten Identität keine Angelegenheit ist, die notwendigerweise das gesamte (biologisch gefasste) Leben umfasst. Seiner Auffassung nach können menschliche Personen auch episodische Identitäten haben und dennoch in der Lage sein, der praktischen Dimension der Identität gerecht zu werden. Vgl. Galen Strawson, „Against Narrativity“, *Ratio* 17, Nr. 4 (2004): 430.

Das Käferszenario korreliert mit dem psychologischen Kriterium für personale Identität und das Kaiserszenario korreliert umgekehrt mit dem physischen oder biologischen Kriterium für personale Identität:

Das psychologische Kriterium für personale Identität

X ist zu Zeitpunkt 1 mit Y zu Zeitpunkt 2 genau dann identisch, wenn X eine einzigartige, psychologisch gefasste Kontinuität aufweist. Diese psychologische Kontinuität muss als *überlappende* Reihung von einschlägigen (essenziellen) psychologischen Gegebenheiten wie Erinnerungen, Absichten, Überzeugungen o. ä. verstanden werden, die eine bestimmte kausale Verbindung aufweisen.⁴⁵

Vertreter des psychologischen Kriteriums für personale Identität argumentieren dafür, dass jene Eigenschaften ausschlaggebend sind für eine diachron-kontinuierliche numerische Identität, die jemanden zu einer distinkten *Person* machen: Erinnerungen, Erfahrungen, Vorlieben, Werte usw.

Das biologische Kriterium für personale Identität

X ist zu Zeitpunkt 1 mit Y zu Zeitpunkt 2 genau dann identisch, wenn die biologische Körperlichkeit von X mit der biologischen Körperlichkeit von Y zusammenfällt bzw. eine relevante Kontinuität besteht.⁴⁶

Es ist hier wichtig, eine Unterscheidung zwischen ‚physisch‘ und ‚biologisch‘ vorzunehmen: Wird ein Naturalismus oder zumindest ein Materialismus vorausgesetzt, sind die dem psychologischen Kriterium zugrundeliegenden psychologischen Zustände auf physische Gegebenheiten wie bspw. das Gehirn reduzierbar. Diese Reduzierbarkeit ist aber nicht gleichzusetzen mit der biologischen Körperlichkeit, auf welcher das biologische Kriterium basiert. Die biologische Körperlichkeit umfasst nicht nur die für die Spezies Mensch typische Physis (die mit bestimmten Fähigkeiten und Eigenheiten einhergeht) sondern auch Aspekte wie die durchschnittliche Zeitspanne eines menschlichen

⁴⁵ Genau genommen unterscheidet Parfit zwischen drei Varianten dieser Position, wobei sich die Unterscheidung im Wesentlichen auf die kausale Verbindung der psychologischen Gegebenheiten bezieht. Diese Unterscheidung kann für die hier verfolgten Zwecke vernachlässigt werden. Vgl. Parfit, *Reasons and Persons*, 207–9.

⁴⁶ Vgl. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, 48f.

Lebens. Vertreter des biologischen Kriteriums argumentieren dafür, dass eine kontinuierliche, biologische Körperlichkeit hinreichend ist für numerische personale Identität.⁴⁷

Beide Kriterien gehen mit einer Reihe an viel- und kontrovers diskutierten Einwänden und Problemfeldern einher, deren vertiefte Diskussion jedoch in Hinsicht auf die hier vorgenommene diskurstheoretische Einbettung der narrativen Auffassung vernachlässigt werden kann.⁴⁸ Wichtig hervorzuheben ist vor allem, wie sich die narrative Identitätskonzeption zu diesen beiden Kriterien verhält:

Für das identitätsstiftende Narrativ spielen in der Regel sowohl psychologische wie auch körperliche Zustände eine Rolle. Einerseits folgt aus dem weiter oben angesprochenen Realitätsabgleich, dass die biologische Körperlichkeit eine entscheidende Rolle spielt für die narrativ gefasste Identität. Andererseits liegt es nahe, dass gewisse psychologische Zustände wie Emotionen oder Erinnerungen an der Identitätsbildung beteiligt sind – eine Geschichte, insbesondere die eigene Lebensgeschichte, kommt nicht ohne psychologische Zustände aus, denn jede Erzählung ist notwendigerweise an eine bestimmte, erstpersonale Perspektive gebunden. Und die erstpersonale Perspektive, die für das Erzählen der eigenen Identität relevant ist, geht typischerweise mit bewussten psychologischen Zuständen und der Fähigkeit zur Selbstreflexion einher. So versteht bspw. Schechtman die narrative Auffassung als Alternative zum psychologischen Kriterium, die jedoch einen relevanten Zusammenhang zwischen Personen und ihren biologischen Körpern anerkennt und DeGrazia versteht den narrativen Identitätsbegriff als Variante des biologischen Kriteriums, der umgekehrt eine psychologische Dimension miteinschließt.⁴⁹

Dennoch entziehen sich der narrative Identitätsbegriff in entscheidender Hinsicht der vieldiskutierten Frage, ob die Essenz der Identität in der psychologischen oder der biologischen Kontinuität begründet ist (bzw. ob, wie von Parfit vorgeschlagen, die Identität am Ende vielleicht gar keine Rolle spielt⁵⁰). Denn bei der narrativen Identität geht es, um es in Ricœurs Worten auszudrücken, um die *Ipseität*, um die Selbstheit, die sich nicht auf

⁴⁷ Vgl. Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology* (Oxford University Press, 1997), Kap. 6; DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*.

⁴⁸ Für einen Überblick siehe Shoemaker, Witt, und Dufner, „Personal Identity and Ethics“; Olson, „Personal Identity“.

⁴⁹ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 120, 152–54; DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, 46–65, 79f.

⁵⁰ Vgl. Parfit, *Reasons and Persons*, Kap. 12.

die numerische Identität (oder, wie es Ricœur nennt, die Selbigkeit) reduzieren lässt: „Wie ähnlich auch immer ein Körper sich selbst bleiben mag (...), es ist nicht seine Selbigkeit, die seine Selbstheit ausmacht, sondern seine Zugehörigkeit zu jemandem, der imstande ist, sich selbst als denjenigen zu bezeichnen, der seinen Körper hat.“⁵¹ Ricœur gelingt es durch das Einführen dieser beiden Identitätsebenen, die Fokusverschiebung explizit zu machen, die narrative Identitätskonzeptionen vornehmen. Die Identität ist nicht nur eine Angelegenheit der (strukturellen) Ähnlichkeit oder des Überlebens, sie ist auch eine Angelegenheit der Perspektive und der Narration: Wird es in der Zukunft eine Person geben, die dieselbe Person ist wie ich? Und das bedeutet: Wird es eine Person mit meiner Geschichte geben, die meine Geschichte erzählt?⁵² Die adäquate Zuschreibung, bzw. eine aktive Identifikation ist dabei zentrales Element von narrativen Identitätsbegriffen, denn es geht ja darum, die ausschlaggebenden Charaktereigenschaften, Wünsche, Handlungen, Ereignissen usw. ausfindig zu machen, die eine Person ausmachen und die diese aktiv und bewusst als identitätskonstitutives Element in ihr Narrativ aufnimmt und damit gewissermaßen aneignet – wobei der Akt der Aneignung Teil der Narration ist.⁵³

Aus dieser Fokusverschiebung folgt allerdings nicht, dass die numerische Identität für den narrativ gefassten Identitätsbegriff unwichtig ist. Ganz im Gegenteil: Das Nachdenken über die numerische Identität ist wichtiger Bestandteil von narrativen Identitätsansätzen – nur spielt es für die Bestimmung der narrativen Identität am Ende keine Rolle, welches Kriterium für plausibler gehalten wird. Insbesondere der letztgenannte Aspekt wird zuweilen als Schwäche von narrativen Identitätsansätzen angesehen: Warum sich mit der narrativen Struktur auseinandersetzen, wenn es schließlich doch um die Essenz und damit um die numerische Identität geht? So gesehen leistet die narrative Komponente wenig, ja, sie scheint die Angelegenheit der Identität sogar noch zu verkomplizieren,

⁵¹ Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 159. Man könnte diese Passage als Argument für das psychologische Kriterium missverstehen. Eine solche Lesart würde aber genau jenem Irrtum unterliegen, den Ricœur hier aufzudecken versucht, nämlich, dass sich die personale Identität in der Selbigkeit erschöpft. Zudem kann hier angemerkt werden, dass sich die Körperlichkeit unter der Annahme eines Materialismus durchaus auf beide Kriterien beziehen kann.

⁵² Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 167f, insbesondere FN 25. Diese Perspektive (und die damit einhergehende Narration) ist nicht mit dem Locke'schen Personenbegriff zu verwechseln – die narrative Perspektive ist weiter gefasst als die Locke'sche ‚Person‘.

⁵³ Es ist hier wichtig hervorzuheben, dass Identifikation nicht notwendigerweise mit Zuschreibbarkeit gleichzusetzen ist. Ich kann mir eine Handlung zuschreiben, mit der ich mich jedoch nicht unbedingt auch identifiziere: Ich gebe zu, meinen Sohn geschlagen zu haben, d. h. ich schreibe mir diese Handlung zu, aber ich identifiziere mich nicht mit dieser Handlung. D. h. ich empfinde sie nicht als tragend hinsichtlich meiner Identität (ich möchte mich selbst nicht als Person verstehen, die ihren Sohn schlägt).

indem sie dem ohnehin kontrovers geführten Diskurs um die numerische Identität eine weitere Dimension überstülpt, anstatt den zahlreichen Einwänden und Problemfeldern entgegenzutreten. Diese konzeptuelle Erweiterung ist aber die eigentliche Stärke von narrativen Identitätskonzeptionen. Laut narrativen Ansätzen muss die Person als Teil eines bestimmten sozialen Settings begriffen werden, die sowohl Spezies-bedingte wie auch geistige Fähigkeiten besitzt, wobei sich die distinkte Identität durch die narrative Verbindung dieser Elemente ergibt. Insofern ist Identität stets in Verbindung mit praktischen und sozialen Angelegenheiten zu denken, und exakt in diesen Belangen greift die metaphysisch motivierte Frage nach der Essenz entschieden zu kurz. Durch diese holistische Herangehensweise an das Konzept der personalen Identität tritt die Kontroverse um die numerische Identität in den Hintergrund, was zur Folge hat, dass auch die damit zusammenhängenden Problemfelder weniger ins Gewicht fallen. Es ist die Geschichte als Ganzes, die ausschlaggebend ist für personale Identität.⁵⁴

Vor diesem Hintergrund wird es im folgenden Abschnitt darum gehen, den narrativen Identitätsbegriff etwas genauer zu untersuchen.

3.3 Narrative Identität: Drei Merkmale

Die Identität als Narrativ zu begreifen bedeutet, eine Rahmenbedingung zu schaffen, innerhalb derer einzelne Ereignisse und Handlungen nicht nur verständlich werden, sondern die auch eine Verantwortlichkeit in Sinne einer Zuschreibung resp. Identifikation plausibel macht (die wiederum als notwendig für die praktische Dimension der Identität gehalten wird). Im Zentrum narrativer Identitätsansätzen steht folglich nicht nur die adäquate Charakterisierung der narrativen Form, sondern auch die Rechtfertigung, d. h. warum es besonders plausibel ist, die Identität als Narrativ zu begreifen.

Es lassen sich in der aktuellen Literatur hauptsächlich drei Merkmale für narrative Identität ausmachen: Autorschaft (1), Kohärenz und damit zusammenhängend auch Nachvollziehbarkeit (2), und Authentizität (3). Das erste Merkmal umfasst die These, dass die narrative Identität eine bewusste Narration vorweisen muss, die wiederum aus einer

⁵⁴ Siehe insbesondere MacIntyres Überlegungen zur Untermauerung dieses Aspekts. MacIntyre, *After Virtue*, 216f.

bestimmten Perspektive geschehen muss, nämlich aus einer erstpersionalen Perspektive (diese These korreliert mit den oben eingeführten erzähltheoretischen Bedingungen, dass die narrative Instanz, sprechpragmatisch betrachtet, notwendigerweise in der ersten Person gefasst ist und dass die Narration mit einer internen Fokalisierung einhergeht). Das zweite Merkmal bezieht sich auf die Ordnung der erzählten Geschichte: So muss diese kohärent sein und linear erfolgen (erzähltheoretisch betrachtet geht es hier also um das Dargestellte, spezifisch um die erzählte Zeit). Das dritte Merkmal wiederum bezieht sich auf die Faktualität der Geschichte: Damit ein Narrativ identitätsstiftend sein kann, muss es in einen realen Kontext eingebettet sein. Ich werde gleich ausführlicher auf diese Merkmale zu sprechen kommen.⁵⁵

Zusätzlich zu diesen drei Merkmalen, die im Wesentlichen die narrative Identität definieren sollen, findet sich in der Literatur insbesondere ein Kriterium für die Plausibilität von narrativen Identitätsansätzen, nämlich jenes der Verständlichkeit. Narrative Identitätsansätze sind besonders plausibel, so die These, weil sie die eigenen Handlungen, Wünsche usw. verständlich machen (hier wird also gleichzeitig auch die These vertreten, dass dies anderen Ansätzen nicht oder nicht hinreichend gelingt).

Narrative Identitätskonzeptionen gehen davon aus, dass die der Identität zugrundeliegende Erzählung notwendig dafür ist, dass man sich als eigenständiges Individuum mit einer distinkten Persönlichkeit wahrnehmen kann: Erst durch den Erzählcharakter werden Erlebnisse auf eine bestimmte Art und Weise angeordnet, die eine diachrone Beständigkeit suggeriert und so einen Rahmen bieten, die eigenen Erlebnisse sinnvoll einzuordnen und zu verarbeiten. Die Person lebt nicht nur in der Gegenwart, sie besitzt auch eine Vergangenheit sowie eine Zukunft, und alles, was sie erlebt, ordnet sich in diese diachrone

⁵⁵ Die folgende Darlegung orientiert sich stark an Marya Schechtmans Verständnis der narrativen Identität. Zu einem grossen Teil ist diese Fokussierung dem Umstand geschuldet, dass ihre Ausarbeitung der Thematik um ein Vielfaches ausführlicher und genauer ist, als dies anderen Darlegungen gelingt. So diskutieren Taylor, DeGrazia, MacIntyres und auch Velleman den narrativen Identitätsbegriff entweder unter einem anderen Fokus, oder aber ihre Diskussion ist jener von Schechtman unterlegen (d. h. Schechtmans Ansatz hat insofern eine bessere Erklärungskraft, als dass er sich mit sämtlichen Aspekten ausführlicher beschäftigt, ohne dass dabei ihre Thesen im Gegensatz zu jenen von anderen Vertretern stehen würden. Es ist vielmehr so, dass sich viele Ansätze der narrativen Identität in den Kernelementen ähnlich sind, und zuweilen sogar aufeinander aufbauen und sich so ergänzen). Vgl. Taylor, „What is Human Agency?“; Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989); MacIntyre, *After Virtue*; DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*; J. David Velleman, „Narrative Explanation“, *The Philosophical Review* 112, Nr. 1 (2003): 1–25.

Erzählung ein.⁵⁶ Wie wir weiter oben bereits gesehen haben, setzen narrative Identitätskonzeptionen zudem meistens voraus, dass Personen in der Regel einen (menschlichen) Körper besitzen, mit dem sie sich idealerweise identifizieren.⁵⁷ Es ist dieses bewusste, zeitlich kohärente Anordnen, das nach einer aktiven Moderation verlangt: Indem wir unsere Lebensgeschichte erzählen, gestalten wir sie auch aktiv mit und werden dadurch zu Personen. Schechtman, eine wichtige Vertreterin des narrativen Ansatzes, schreibt zu diesem Aspekt:

At the core of this view is the assertion that individuals constitute themselves as persons by coming to think of themselves as persisting subjects who have had experience in the past and will continue to have experience in the future, taking certain experiences as theirs. Some, but not all, individuals weave stories of their lives, and it is their doing so which makes them persons. On this view a person's identity [...] is constituted by the content of her self-narrative, and the traits, actions, and experience included in it are, by virtue of that inclusion, hers.⁵⁸

Personen bzw. Individuen kreieren also ihre Identität, indem sie ihre autobiographische, lineare Lebensgeschichte erzählen. Linear deswegen, so Schechtman, weil wir unser Leben in der Regel als lineare Einheit mit Anfang und Ende begreifen.⁵⁹ Weil Personen ihre Identität mitbestimmen können (was wiederum bedeutet, dass es einen gewissen Spielraum in Bezug auf die Frage gibt, wer wir sind), sind sie nicht nur die erzählende Instanz, sie sind auch die Autoren und Autorinnen ihrer eigenen Lebensgeschichte.

3.3.1 Autorschaft und Narration

Zunächst einmal muss ein identitätsbildendes Narrativ eine aktiv-subjektive Komponente aufweisen. Aktiv insofern, als dass wir unsere Lebensgeschichte selbst kreieren und damit die Autorschaft über unser Leben übernehmen. Subjektiv wiederum ist die Identität, weil sie sich (auch) aus subjektiven Zuständen und Gegebenheiten (wie bspw. die Haltung, die wir gegenüber einer Handlung oder einer Erfahrung einnehmen) zusammensetzt.⁶⁰ Vor dem Hintergrund der narrativen Identität ist die Autorschaft primär als Narration zu verstehen, d. h. es geht um die erzählende Tätigkeit, und weniger um das tatsächliche Mitgestalten (oder gar Miterfinden) des Geschehens. Das bringt eine Verschiebung des Fokus

⁵⁶ Siehe bspw. MacIntyre, *After Virtue*, 205f, 217.

⁵⁷ Siehe bspw. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 94, 130–35. Auch hier zeigt sich der Unterschied zwischen der Lock'schen verstandenen ‚Person‘ und narrativen Ansätzen besonders klar.

⁵⁸ Schechtman, *The Constitution of Selves*, 94.

⁵⁹ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 96, 99f.

⁶⁰ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 95.

mit sich. Der Schwerpunkt liegt auf der Tätigkeit des Erzählens (der Narration), und nicht auf der Frage, wie viel Einfluss wir auf unser eigenes Leben nehmen können. Insofern ist diese Auffassung sowohl mit einem starken wie auch einem schwachen Verständnis von Autorschaft kombinierbar, denn die Autorschaft als Narration macht noch keine Aussage darüber, wie autonom wir tatsächlich sind (d. h. wie weitreichend unsere Entscheidungs- und Handlungsfreiheit ist). Allerdings sind sowohl Schechtman wie auch MacIntyre der Meinung (beide vertreten einen narrativen Identitätsbegriff), dass die Autorschaft als Narration lediglich als Ko-Autorschaft betrachtet werden sollte. Denn selbst wenn das Narrativ eine primär subjektive Angelegenheit ist, steht sie stets in einer Wechselwirkung mit der Perspektive von Dritten auf das eigene Leben. D. h. die Autorschaft ist trotz ihrer subjektiven Fokussierung ein soziales Konzept, das nur in einem größeren Kontext (laut MacIntyre die übergeordnete Geschichte, von welcher die individuelle Geschichte ein Teil ist) seine Bedeutung entfalten kann (oder, wie es Schechtman ausdrückt: die Außenperspektive hat immer einen Einfluss auf die Innenperspektive; und umgekehrt).⁶¹

Im Kontext der oben eingeführten Unterscheidung zwischen Narrativ und Narration bedeutet das, dass die Narration des eigenen Lebens eine bewusste Selbstwahrnehmung voraussetzt und dass umgekehrt die bewusste Selbstwahrnehmung nach einer aktiven Narration verlangt. Denn nur, wenn wir über uns selbst nachdenken und somit eine Metaperspektive einnehmen können, können wir auch die narrative Instanz unserer eigenen Lebensgeschichte sein.

Allerdings muss diese Narration, so Schechtman, nicht als ständiges Erzählen verstanden werden. Die Narration kann auch lediglich implizit vorhanden sein, im Sinne einer generellen Einordnung von Ereignissen: „The implicit narrative is understood as the psychological organization from which his experience and actions are actually flowing.”⁶² Gänzlich unzugänglich darf das Narrativ allerdings nicht sein: Das identitätsstiftende Narrativ muss mindestens punktuell, also zum Beispiel auf Nachfrage, erzählt und mitgeteilt werden können. Ich kann erklären, warum ich gerade diese Arbeit gewählt habe, wieso ich keine Kinder will usw. Auch wenn die Erklärung lediglich darin besteht, dass sich die Entscheidung richtig anfühlt, diesen Job zu wählen und keine Kinder zu bekommen.⁶³ Es

⁶¹ Siehe Schechtman, *The Constitution of Selves*, 95; MacIntyre, *After Virtue*, 213, 216f.

⁶² Schechtman, *The Constitution of Selves*, 115.

⁶³ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 114.

geht hier weniger um einen rationalen Begründungsprozess als um die Tatsache, dass ich die eben genannten Ereignisse als Elemente meiner Lebensgeschichte wahrnehme (welche ich wiederum aktiv mitgestalte).

Allerdings lassen sich weder alle Dinge erklären, noch ist das individuelle Narrativ vor Irrtum gefeit. Gerade weil das Narrativ einem Adäquatheitskriterium standhalten muss, ist es möglich, dass wir uns täuschen (im Sinne einer Selbsttäuschung), oder dass wir uns ganz einfach irren (z. B. weil wir etwas vergessen oder uns falsch erinnern o. ä.). Schechtman bringt hier zur Veranschaulichung ein Beispiel von zwei Brüdern, die, wenn gefragt, aussagen, dass sie ein gutes Verhältnis hätten – obwohl der eine den anderen stets schlecht behandelt (indem er Abmachungen nicht einhält, Witze auf Kosten des Bruders macht usw.). Solche Fälle der Selbsttäuschung sind, so Schechtman, Fälle, in welchen das explizite Narrativ vom impliziten Narrativ abweicht. Die Abweichung wiederum manifestiert sich vorwiegend im Umstand, dass zusätzliche Annahmen getroffen werden müssen, um bspw. das Verhalten einer Person nachvollziehen zu können. Um das Verhalten des einen Bruders im Beispiel verstehen zu können, müssen zusätzliche Annahmen getroffen werden, die erklären können, warum er sich widersprüchlich verhält.⁶⁴ Diese Differenz zwischen implizitem und explizitem Narrativ hat wiederum eine Auswirkung auf die Zuschreibbarkeit. So sind Ereignisse und Verhaltensweisen, die wir nicht erklären können, die also zum individuellen, impliziten Narrativ gehören (das vom expliziten Narrativ möglicherweise abweicht), aufgrund ihrer Unverständlichkeit in einem schwächeren Grad jemandem zuschreibbar, als dies bei Ereignissen der Fall ist, die zum expliziten Narrativ gehören.⁶⁵

Das bedeutet jedoch nicht, dass insgesamt *kein* Narrativ vorhanden ist. Auch Individuen mit einem ausgeprägten impliziten Narrativ können Personen sein, wenngleich möglicherweise in einem schwächeren Sinne als solche, die ein ausgeprägtes explizites Narrativ besitzen.⁶⁶ Die Ausprägung (passiv vs. aktiv) der Narration hat also einen Einfluss auf das Identifikationsverhältnis und die Verständlichkeit – je passiver das Narrativ ausfällt,

⁶⁴ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 115f.

⁶⁵ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 210, 212, 217; Schechtman, *The Constitution of Selves*, 118.

⁶⁶ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 119.

umso schwächer identifiziert man sich mit dem jeweiligen Ereignis und umso unverständlicher sind einzelne Episoden, Ereignisse und Handlungen.

3.3.2 *Ordnung: Kohärenz und Nachvollziehbarkeit*

Die Geschichte setzt aber nicht nur eine aktive Narration voraus, sie muss zusätzlich kohärent sein. Das bedeutet, dass die einzelnen Elemente der Geschichte in einem logisch sinnvollen, und das bedeutet laut Schechtman in einem linearen, Zusammenhang zueinander stehen – womit wir bereits eine Dimension der erzählten Zeit bestimmt haben, nämlich jene der zeitlichen Ordnung. Einerseits basiert die Forderung nach Kohärenz auf dem Anspruch, dass die Identität bzw. der Charakter einer Person nachvollziehbar sein sollte (Schechtman setzt hier Charakter und Identität gleich): Je kohärenter die einzelnen Elemente miteinander in Verbindung stehen, umso klarer und definierter ist die Identität oder der Charakter der Person. Andererseits gründet die Kohärenzbedingung auf der Annahme, dass eine Handlung oder ein Erlebnis genau dann zur Nachvollziehbarkeit des Narrativs beiträgt, wenn es mit anderen Erlebnissen und Handlungen kohärent ist. Insofern hat die Kohärenz auch eine Auswirkung auf die Zuschreibbarkeit: Je kohärenter sich ein Element zum Narrativ verhält, umso leichter lässt es sich der Person auch zuschreiben (und zwar sowohl aus einer Erst- wie auch aus einer Drittperson-perspektive).⁶⁷

Die Kohärenz steht also in einem engen Zusammenhang mit der geforderten Nachvollziehbarkeit, die ihrerseits einer Erklärung bedarf. Schechtman versteht die Nachvollziehbarkeit oder Verständlichkeit als weitere Bedingung für die narrative Form der personalen Identität: Damit ein Narrativ ein identitätsstiftendes Narrativ sein kann, muss es dazu beitragen, dass wir uns selbst und andere besser verstehen können. Die intuitive Plausibilität dieser Überlegung lässt sich am einfachsten an einem Negativbeispiel zeigen. Es gibt Situationen, in welchen es uns nicht hinreichend gelingt, den Charakter einer Person adäquat zu erfassen. Selbst dann nicht, wenn die einzelnen Elemente wie Gefühle, Überzeugungen, Reaktionen und Motivationen für sich genommen unauffällig sind, ergeben sie zusammengenommen kein kohärentes Ganzes. Es gelingt uns also nicht, die einzelnen Elemente miteinander in Relation zu setzen, sodass sich eine eigenständige Identität ergibt. Diese Nachvollziehbarkeit wiederum basiert auf der Annahme, dass einzelne Elemente nur dann überhaupt verständlich oder nachvollziehbar sein können, wenn sie in

⁶⁷ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 98.

einen Kontext eingebettet sind. Die Bedeutung einer Handlung oder eines Wunsches ist also abhängig vom größeren Kontext – hier vom individuellen Identitätsnarrativ. Erst, wenn ich bspw. meine Wünsche innerhalb meiner Lebensgeschichte versuche zu verstehen, wenn ich sie also einordnen und in Bezug zu anderen Wünschen und Überzeugungen usw. setze, ergeben sie auch einen Sinn. Und dies nicht nur für mich aus einer Innenperspektive, sondern auch für Dritte aus der Außenperspektive.⁶⁸

Diese Annahme ist zwar *prima facie* nicht unplausibel, sie verlangt aber dennoch nach einer ausführlicheren Begründung, als dies etwa Schechtman in ihrem Buch gewährleistet. Denn genau genommen geht es hier nicht mehr um die Frage, welche Bedingungen ein Narrativ erfüllen muss, um als identitätsstiftendes Narrativ gelten zu können, sondern um die Frage, warum die für die Identität konstitutive Selbstwahrnehmung überhaupt eine narrative Form aufweisen soll – warum die Identität also überhaupt als *narrative* Identität verstanden werden soll. Bevor ich mich dem Kriterium der Verständlichkeit zuwende, möchte ich jedoch im nächsten Abschnitt kurz auf die geforderte Authentizität eingehen.

3.3.3 Authentizität

Damit das Narrativ ein autobiographisches Narrativ sein kann, muss es einem minimalen Realitätsabgleich standhalten – nur so lässt sich die Faktizität der erzählten Geschichte gewährleisten, die wiederum notwendige Bedingung dafür ist, dass es sich um ein autobiographisches Narrativ handeln kann (wir erinnern uns an Frischs Gantenbein, der dieser Bedingung nicht standhält). Laut Schechtman muss das Narrativ entsprechend sowohl mit Fakten der empirisch-überprüfbaren Wirklichkeit übereinstimmen, als auch mit der sozialen Realität auf adäquate Weise korrelieren.⁶⁹ Diese Bedingung muss als Minimalanforderung verstanden werden: Es geht nicht darum, die Narrative ständig einer Adäquatheitsprüfung zu unterziehen, sondern darum, die Grenzen der Adäquatheit festzulegen. Es lassen sich, so Schechtman, insbesondere zwei mögliche Fehlerquellen in Bezug auf die Adäquatheit des individuellen, identitätsstiftenden Narrativs ausmachen:

⁶⁸ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 96f.

⁶⁹ Insofern liegt dem Realitätsabgleich ein Identifikationsverhältnis zwischen Person und biologischer Körperlichkeit zugrunde. Allerdings verteidigt Schechtman hier eine schwache These, indem sie dafür argumentiert, dass sich Personen idealerweise mit ihrem biologischen Körper identifizieren, dass sie aber keineswegs auf diesen zu reduzieren sind: „[T]he narrative self-constitution view recognizes an intimate connection between personal and human identity without equating the two.“ Schechtman, *The Constitution of Selves*, 130. Insofern sieht Schechtman die numerische Identität sowohl in der Körperlichkeit wie auch in den psychologischen Zuständen begründet.

Entweder, wir irren uns in Bezug auf die Fakten selbst oder wir interpretieren die an sich adäquaten Fakten falsch.

Wenn wir uns in Bezug auf die Fakten irren, so resultiert dieser Irrtum nur dann in einem Identitätsverlust (das bedeutet, dass das Narrativ dem Realitätsabgleich nicht standhält), wenn der Irrtum so weitreichend ist, dass er sich auf das gesamte Narrativ auswirkt.

Wenn mein Nachbar bspw. glaubt, er sei Napoleon Bonaparte, und zwar jener Napoleon, der in der Schlacht bei Waterloo um 1815 besiegt wurde (er ist also überzeugt, in der Schlacht gekämpft zu haben, schämt sich ev. sogar ob der Niederlage usw.), so handelt es sich um einen weitreichenden Irrtum. Das Napoleon-Narrativ kann kein identitätsstiftende Narrativ sein, weil es ganz grundsätzlich mit einer inakkuraten Weltsicht einhergeht. Mein Nachbar müsste unter anderem entweder verneinen, dass wir im 21. Jahrhundert leben oder davon ausgehen, dass Menschen länger als 150 Jahre leben können (denn er identifiziert sich ja nicht nur mit der Person Napoleon, sondern auch mit dem biologischen Körper Napoleons). Meistens sind solche (laut Schechtman oft krankhaften) Narrative nicht nur in Bezug auf die zugrundeliegenden Fakten falsch, sondern auch in sich gesehen inkonsistent, was die Unglaubwürdigkeit zusätzlich verstärkt.⁷⁰

Es gibt aber auch weniger weitreichende Irrtümer in Bezug auf harte Fakten wie bspw. inakkurate Erinnerungen oder vergessene Begebenheiten (ich glaube mich zu erinnern, im letzten Sommer die blaue kurze Hose gekauft zu haben, finde dann aber den Kassenzettel und merke, dass ich die Hose im Jahr zuvor gekauft hatte). Solch geringfügige Irrtümer haben nicht zur Folge, dass dem Narrativ als Ganzes seine identitätsstiftende Eigenschaft abgesprochen wird, denn meistens handelt es sich bei solch geringfügigen Irrtümern um einzelne Elemente, die zwar in Hinsicht auf ihre Faktizität inakkurat sind, die aber durch Abgleich mit der Realität leicht berichtigt werden können und die keine Auswirkung auf die Kohärenz und Konsistenz des Narrativs als Gesamtheit haben. Das bedeutet aber auch, dass diese kleinen Fehler keine schwerwiegenden Implikationen haben dürfen.⁷¹ Es ist irrelevant für meine Identität, ob ich die kurze Hose im letzten oder im vorletzten Jahr gekauft habe (oder ob ich sie überhaupt gekauft habe). Es ist aber von Belang für meine Identität, dass ich mich an meine Schwestern erinnere, oder an meinen

⁷⁰ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 120–22.

⁷¹ Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 123–25.

Umzug nach Wien, weil sowohl meine Schwestern wie auch der Umzug konstitutiver Teil von mir bzw. von meiner Lebensgeschichte sind, die kurze Hose hingegen nicht. Die Reichweite des Irrtums misst sich also (auch) an der individuellen Gewichtung der Fakten in Hinsicht auf die eigene Lebensgeschichte.

Es ist aber auch möglich, dass wir uns in Bezug auf die Interpretation der an sich adäquaten Fakten irren. Ein Beispiel hierfür ist Paranoia: Wenn man bspw. glaubt, dass die zahlreichen Menschen im Anzug, die täglich an der eigenen Wohnung vorbeigehen, einen beschatten und daraus schließt, dass die Polizei nach einem fahndet obwohl sich gleich um die Ecke die Nationalbank befindet die ihren Mitarbeitenden vorschreibt, im Anzug zu erscheinen, so irrt man sich nicht in Bezug auf die Fakten (es gibt tatsächlich viele Menschen im Anzug, die an der eigenen Wohnung vorbeigehen), sondern in deren Interpretation (weder beschatten einen die Menschen, noch wird nach einem gefahndet).⁷² Auch hier spielt die individuelle Gewichtung der Fakten eine zentrale Rolle, d. h. ob durch die Fehlinterpretation gleich das gesamte Narrativ gefährdet ist oder lediglich einzelne, vernachlässigbare Elemente davon betroffen sind.

Ausgerechnet im Versuch, faktuale von fiktionalen Geschichten zu unterscheiden, zeigt sich ein zentraler und wichtiger Aspekt des narrativen Identitätsbegriffs, nämlich, dass sich gewisse Dinge eben gerade *nicht* in einem objektiven Sinne überprüfen und in Hinsicht auf ihre Adäquatheit bewerten lassen. Denn die aktive Mitgestaltung, oder, wie ich es weiter oben auch genannt habe, die Narration bzw. die schwache Autorschaft besteht ja insbesondere darin auszuwählen, zu gewichten und zu filtern. Nicht alles, was wir erleben, denken oder erfahren, scheint uns auch erzählenswert und damit konstitutiv für unser Identitätsnarrativ. Es liegt folglich größtenteils im Ermessen des Individuums, welche Fakten identitätskonstitutiv sind. Weil wir nicht nur nacherzählen, sondern (zumindest in einem erzählerischen Sinne) aktiv mitgestalten, weil wir also auch die Autoren und Autorinnen unserer Lebensgeschichte sind, entscheiden wir (mit wenigen Ausnahmen), an welchen Fakten die Adäquatheit der Narration überhaupt scheitern kann. Gleiches gilt in Hinsicht auf die Interpretation dieser Fakten. Sofern wir nicht unter gewisse Minimalanforderungen fallen, steht es uns frei, wie wir diese Fakten interpretieren. Wie Schechtman treffend schreibt:

⁷² Vgl. Schechtman, *The Constitution of Selves*, 126.

The depressed person, the suspicious person, the optimistic person, and the angry person might tell quite different narratives of the same events, but they are all comprehensible and in most cases it seems misguided to argue about which is the most accurate.⁷³

Allerdings ist insbesondere hinsichtlich Schechtmans Ansatz der narrativen Identität anzumerken, dass auch die Autorschaft selbst dem Kriterium der Verständlichkeit unterliegt – ist das Narrativ verständlich und nachvollziehbar, ist es mit großer Wahrscheinlichkeit auch angemessen. Insofern hängt die Plausibilität von Schechtmans Ansatz zu einem großen Teil von der Plausibilität des Verständlichkeitsanspruchs ab. Denn, wie ich weiter oben angemerkt habe, ist es die Forderung nach Verständlichkeit, die die narrative Form der Identität schließlich begründen vermag.⁷⁴

3.4 Das Kriterium der Verständlichkeit

Im Kontext des narrativen Identitätsbegriffs sind vor allem MacIntyres Überlegungen zur Verständlichkeit hervorzuheben. Nicht nur basiert insbesondere Schechtmans Verständlichkeitskonzeption im Wesentlichen auf MacIntyres Darlegungen, es ist auch MacIntyre, der die Verständlichkeit als Begründung bzw. Anforderung überhaupt erst für narrative Identitätsansätze motiviert und ausgearbeitet hat.

MacIntyres narrative Identitätskonzeption ist Teil seiner umfassenden Abhandlung zur moralischen Krise der Gegenwart (wie er es nennt), und entsprechend ist für MacIntyre mit Identität immer auch eine ethische Identität gemeint, die innerhalb eines aristotelisch ausgelegten, tugendethischen Rahmens zu denken ist. So sind nicht nur Tugenden ein fester Bestandteil seiner Identitätskonzeption, sondern auch das menschliche Streben nach dem guten Leben, das wiederum nur innerhalb einer historisch gewachsenen, sozialen Gemeinschaft stattfinden kann. Das individuelle Leben ist zwar als abgeschlossene Einheit zu betrachten mit Anfang, Mitte und Ende (das laut MacIntyre mit der Geburt beginnt und dem Tod endet – die biologische Körperlichkeit spielt also auch hier eine Rolle für die Identität), aber die Bedeutung und damit die Verständlichkeit des individuellen Lebens kann nur im Kontext eines übergeordneten sozialen Rahmens im Sinne einer

⁷³ Schechtman, *The Constitution of Selves*, 128.

⁷⁴ Das ist nicht nur Schechtmans Ansicht, sondern insbesondere auch MacIntyres und Vellemans, wie sich gleich zeigen wird.

sozial gestalteten Gemeinschaft vollständig aufgeschlüsselt werden.⁷⁵ Erst aus dieser sozialen Gemeinschaft ergeben sich bspw. bestimmte Rollen, die man als Individuum innerhalb dieser Gemeinschaft einnimmt und die das individuelle Identitätsnarrativ mitbestimmen:

Equally the unity of a human life becomes invisible to us when a sharp separation is made either between the individual and the roles that he or she plays (...) or between the different role – and quasi-role – enactments of an individual life so that life comes to appear as nothing but a series of unconnected episodes [...]⁷⁶

Bei der Bestimmung der Identität geht es um die Bestimmung der Einheit eines menschlichen Lebens (erst das Leben als Ganzes weist den Tugenden ein adäquates *telos* zu), und diese Einheit ist laut MacIntyre nur als Erzählung denkbar. Denn nur einer Erzählung gelingt es, die einzelnen Episoden und Handlungen so aneinanderzureihen, dass sie verständlich sind und einen Sinn ergeben.⁷⁷

MacIntyre stellt sich folglich gegen die Auffassung, dass Handlungen als voneinander unabhängige Ereignisse verstanden werden sollen. Vielmehr sind Handlungen (selbst wenn sie einem Individuum zuordbar sind und als von anderen Handlungen unterscheidbar definiert werden können) nur dann verständlich, wenn sie in einen Kontext eingebettet sind. Die adäquate Einbettung in einen Kontext kann allerdings nur gelingen, wenn die ausschlaggebende Handlungsabsicht einer individuellen Handlung geklärt ist. Nehmen wir an, Frau Gruber verrichtet Gartenarbeit – einerseits, weil sie sich damit körperlich hält, und andererseits, weil sie damit ihrer Frau einen Gefallen tut. Würde sie auch dann noch gärtnern, wenn sie nicht davon überzeugt wäre, dass die Arbeit im Garten körperlich fit hält? Oder umgekehrt, was, wenn sie herausfände, dass sie ihrer Frau keinen Gefallen tut, indem sie den Rasen mäht? Mehr noch, was ist, wenn beide Überzeugungen wegfallen – wenn Frau Gruber weder davon überzeugt ist, dass die Gartenarbeit gut ist für ihre körperliche Fitness, noch, dass sie damit ihrer Frau einen Gefallen tut? Die Arbeit im Garten wäre, so MacIntyre, schlicht nicht verständlich. Die Intention ermöglicht die Zuordnung der Handlung (oder der Episode, die aus mehreren Handlungen und Ereignissen besteht) in einen Kontext, und das bedeutet nach MacIntyre, dass die Handlung genau

⁷⁵ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, Kap. 10, 11, 15.

⁷⁶ MacIntyre, *After Virtue*, 204.

⁷⁷ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 209–11.

dann verständlich ist, wenn wir die primäre Intention hinter dieser Handlung kennen, und die Intention wiederum ist erst nachvollziehbar, wenn sie in Hinsicht auf eine übergeordnete Rahmengeschichte aufgeschlüsselt wird. Wenn Frau Gruber gärtner, um fit zu bleiben, ist das genau dann sinnvoll und nachvollziehbar, wenn sie sich als sportliche Person wahrnimmt (die Sportlichkeit ist Teil ihrer narrativen Identität) und Gärtnern tatsächlich zur Fitness beiträgt.⁷⁸

Das für die Verständlichkeit ausschlaggebende Element ist folglich die Rahmengeschichte (was wiederum bedeutet, dass die Bestimmung des Sprechakts nicht ausreicht, um ihn auch zu verstehen). MacIntyre verdeutlicht dies an folgendem Beispiel: Nehmen wir an, ein fremder Mann, der neben mir an der Bushaltestelle steht, sagt laut und deutlich: „Der Name der Wildente ist *Histrionicus histrionicus histrionicus*.“ Auch wenn ich den Sinn dieses Satzes nachvollziehen kann, so ist die Äußerung des Satzes nicht verständlich – wir können die Frage nicht beantworten: Was hat der Mann mit der Äußerung des Satzes getan? Diese Frage ist, so MacIntyre, erst beantwortbar, wenn wir den Sprechakt innerhalb einer Erzählung verstehen – vielleicht hat uns der Mann mit jemandem verwechselt, oder er übt für ein Theaterstück, in dem er die Hauptrolle spielen wird.⁷⁹ Warum aber benötigt ein adäquates Verständnis dieser Sprechhandlung eine übergeordnete Erzählung?

Wenn der Mann seine Sprechhandlung beispielsweise mit der Bemerkung erklärt, er habe eine Frage beantwortet und ich ihn daraufhin auf die Tatsache hinweise, dass ich keine Frage gestellt hätte und er wiederum antwortet, dass ihm das durchaus bewusst sei, so ist sein Handeln nicht verständlich, auch wenn ich nun weiß, was er getan hat: er hat eine Frage beantwortet im Wissen darum, dass diese Frage nie gestellt worden ist (und es auch nicht wahrscheinlich ist, dass diese Frage in dieser Situation gestellt worden wäre). Die Handlung wird erst dann verständlich, wenn ich die Erzählung kenne, in die die Handlung eingebettet ist. So hätte sich der Mann auch entschuldigen können mit der Bemerkung:

⁷⁸ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 206–8. Da MacIntyre eine tugendethische Auffassung vertritt hängt die Sinnhaftigkeit sowie die Erklärungskraft einer Handlung auch mit dem tugendethisch gedachten *telos* der handelnden Person zusammen. Das Gärtnern sollte also zusätzlich zu einem guten Leben beitragen. Insofern lässt sich MacIntyres Ansatz in dieser Hinsicht jenen Ansätzen zuordnen, die die Erklärungskraft am Ende einer Geschichte messen, und zwar insofern, als dass die Anordnung von Ereignissen immer in Hinsicht auf das Ende einer Geschichte geschieht und sich die Verständlichkeit analog dazu aus dem Verhältnis zum Ende der Geschichte ergibt. Siehe hierzu bspw. Velleman, *How We Get Along*, 192–95.

⁷⁹ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 210f.

„Oh, da muss ich mich verhöhrt haben, ich dachte, Sie hätten mich nach dem lateinischen Namen der Wildente gefragt“. Dann wäre sein Handeln durch die irrtümliche Einbettung in ein (nicht vorhandenes) Gespräch (das laut MacIntyre eine dargestellte Erzählung ist) verständlich geworden.⁸⁰ Es ist die adäquate Reihung *innerhalb* einer Erzählung, die Verständlichkeit herstellt: Die Verständlichkeit ist das Bindeglied zwischen der einzelnen Handlung, der Abfolge von Handlungen und der übergeordneten Erzählung.

Die Funktion der Verständlichkeit, wie sie MacIntyre versteht, ist nun klargeworden. Es bleibt aber die Frage offen, warum es überhaupt von Wichtigkeit ist, Verständlichkeit herzustellen. Warum kann Frau Gruber nicht einfach selbstvergessen und ohne Notwendigkeit gärtner und warum kann der fremde Mann nicht auf eine nicht gefragte Frage mit dem lateinischen Namen der Wildente antworten? MacIntyres Antwort ist ähnlich zu Schechtmans Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Narrativ: Die Verständlichkeit gewährleistet, dass das eigene Leben insgesamt als sinnhaft und bedeutungsvoll wahrgenommen wird.⁸¹ Wer sich selbst und das eigene Leben nicht versteht, kann leicht in einer Identitätskrise enden. Auch hier hängt die Ausgeprägtheit des Identifikationsverhältnisses maßgeblich mit der Verständlichkeit zusammen: Je geringer die Verständlichkeit umso schwächer das Identifikationsverhältnis, was sich wiederum ganz allgemein auf die praktische Dimension der Identität auswirkt.⁸² Diese These (dass ein Zusammenhang zwischen Verständlichkeit und Identifikation besteht) findet sich auch in Frankfurts Überlegungen zur Identifikation:

In the course of an animated but amiable enough conversation, a man's temper suddenly rushes up in him out of control. Although nothing has happened that makes his behavior readily *intelligible* [meine Hervorhebung], he begins to fling dishes, books, and crudely abusive language at his companion. Then his tantrum subsides, and he says: „I have no idea what triggered that bizzare spasm of emotion. The feelings just came over me from out of nowhere, and I couldn't help it. I wasn't myself. Please don't hold it against me.“⁸³

⁸⁰ Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 210–12.

⁸¹ Ähnlich sieht dies Taylor, *Sources of the Self*, 47–52.

⁸² Vgl. MacIntyre, *After Virtue*, 217.

⁸³ Harry G. Frankfurt, „Identification and Externality“, in *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 63.

Auch wenn Frankfurts Fokus nicht auf der Verständlichkeit liegt (sondern auf internen vs. externen Gefühlen – der Mann im Beispiel hat, so Frankfurt, offensichtlich mit externen Gefühlen zu kämpfen, die er sich nicht erklären kann und die er nicht als seine eigenen wahrnimmt), zeigt sich die Rolle der Verständlichkeit deutlich: Das ausfällige Verhalten ist weder für den Mann selbst noch für andere verständlich resp. nachvollziehbar – und entsprechend kann sich der Mann auch nicht mit seinem Verhalten identifizieren. Wäre dem Mann jedoch mitgeteilt worden, dass seine Frau und Kinder bei einem Unfall ums Leben gekommen sind, so wäre sein Verhalten verständlich und ihm zuschreibbar als Teil seiner Lebensgeschichte und damit auch als Teil seiner narrativen Identität, auch dann, wenn er sich anschließend von seinem Verhalten distanziert (zum Beispiel, weil er es für verwerflich oder unangemessen hält).⁸⁴

MacIntyres Verständlichkeitskonzeption ist einerseits stark an den Begriff der ‚Handlung‘ gebunden und seine Darlegungen basieren entsprechend auf einer spezifischen Handlungstheorie, die (analog zu bspw. Donald Davidsons Ansatz)⁸⁵ Intentionen als erklärende und rechtfertigende Handlungsgründe anerkennt. Andererseits basiert sein Verständnis von Erzählung, Narration, Geschichte und der damit einhergehenden Rollen (ähnlich zu Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität) auf der aristotelischen Erzähltheorie wie dieser sie in der *Rhetorik* darlegt. Dass die Identität zudem immer auch eine (tugend-)ethische Identität ist, habe ich weiter oben bereits dargelegt. Alle diese Punkte sind zwar für das Verständnis von MacIntyres Abhandlung zur moralischen Krise der Gegenwart erläuterungsbedürftig, sie können aber für die hier verfolgten Zwecke vernachlässigt werden, denn seine Überlegungen zur Verständlichkeit lassen sich von diesem spezifischen theoretischen Hintergrund durchaus loslösen. Der entscheidende Aspekt seiner Verständlichkeitskonzeption ist die diachrone Reihung, die innerhalb eines Narrativ vorgenommen wird und die Verständlichkeit herstellt indem sie etwas erklärt und damit das eigene Leben sinnhaft und bedeutungsvoll macht: Frau Gruber gärtnergert, weil sie fit bleiben und ihrer Frau etwas Liebes tun will – weil sie sich selbst als liebevolle und

⁸⁴ Frankfurt verneint folglich die These, dass die Zuschreibbarkeit alleine von unseren Einstellungen abhängt. Es reicht nicht aus, sich von seinen eigenen Gefühlen oder Handlungen zu distanzieren im Sinne einer Nicht-Identifikation, damit es sich auch tatsächlich um externe Gefühle oder Handlungen handelt. Vgl. Frankfurt, „Identification and Externality“, 65f.

⁸⁵ Davidson, „Actions, Reasons, and Causes“.

fürsorgliche Ehefrau versteht, die sich um die eigene Gesundheit sorgt (und die vielleicht auch einfach gerne im Garten arbeitet).⁸⁶

Dass ein Narrativ nicht nur Dinge aneinanderreihet, sondern etwas erklärt und damit verständlich macht, widerspiegelt sich auch in der Erzähltheorie. Dort wird zwischen einer chronologischen Abfolge von Ereignissen und einem regelhaften Zusammenhang einer Geschichte unterschieden. Dieser regelhafte Zusammenhang wird in der Erzähltheorie auch 'Motivierung' genannt: Das Geschehen (das sich aus Ereignissen zusammensetzt) wird dann zu einer Geschichte, wenn die dargestellten Veränderungen motiviert sind und die Motivierung so die Ereignisse in einen Erklärungszusammenhang integrieren. Die Ereignisse folgen so nach Regeln oder Gesetzen auseinander und sind nicht bloß zufällig aneinandergereiht.⁸⁷ Nach dieser Definition handelt es sich erst dann um eine Erzählung, wenn die Geschichte erklären kann, *warum* etwas passiert. Die beiden Ereignisse ‚Der König stirbt‘ und ‚die Königin stirbt‘ alleine ergeben keine Erzählung. Aber ‚die Königin stirbt aufgrund der immensen Trauer über den Tod des Königs‘ ist eine Geschichte resp. ein Geschehen.⁸⁸

Natürlich kann keine Geschichte und kein Narrativ alle Zusammenhänge aufzeigen und erklären. Das ist für den narrativen Identitätsbegriff auch gar nicht nötig. Das Kriterium der Verständlichkeit bezieht sich in erster Linie auf die narrative Instanz, die mittels aktiver Narration Verständlichkeit herstellt, indem sie einzelne Ereignisse, Handlungen, Überzeugungen, Neigungen usw. in ihre eigene Geschichte einordnet und damit einen Erklärungszusammenhang schafft, der nicht nur das einzelne Ereignis oder die einzelne Überzeugung als zur eigenen Identität zugehörig zu erklären vermag, sondern auch dem eigenen Leben als Gesamtheit eine Bedeutung beimisst.

Das Identifikationsverhältnis zwischen Autor, narrativer Instanz und Figur impliziert, dass wir als Autorinnen unsere Identität mitbestimmen. Und das bedeutet, dass wir ein gewisses Ausmaß an Autonomie, Selbstbestimmtheit und Gestaltungsfreiheit besitzen in Bezug auf die Frage, wer wir sind bzw. wer wir sein wollen (zumindest, solange wir das

⁸⁶ Erklären ist nicht mit Beweisen gleichzusetzen. Siehe Velleman zur Ausarbeitung dieser Unterscheidung. Vgl. Velleman, „Narrative Explanation“.

⁸⁷ Vgl. Martínez und Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, 114f.

⁸⁸ Das Beispiel stammt von Edward Morgan Forster, *Aspects of the Novel* (London: Hodder & Stoughton, 1974), 93f. Meistens reichen zwei Ereignisse nicht aus, um eine Geschichte zu erzählen. Es geht hier lediglich um den Zusammenhang zwischen Ereignissen.

Adäquatheitskriterium nicht verletzen). Oft wird diese Selbstbestimmung so verstanden, dass die Akteurin ihre Identität in einem metaphysischen Sinne mitgestalten kann; dass sie also in der Lage ist, sich selbst zu erfinden bzw. zu erschaffen.⁸⁹ Diese Auslegung der Autorschaft ist jedoch für das vorliegende Unterfangen unnötig voraussetzungsreich und kontrovers, weswegen ich eine schwache Interpretation der Autorschaft vorziehe. Prägnant zusammengefasst liegt der relevante Unterschied in der konzeptuellen Reichweite: die schwache Auslegung der Autorschaft macht keine Aussage über den metaphysischen Status des Selbst bzw. der Identität, sondern fokussiert auf die narrative Ausgestaltung dieser. Inwiefern die Akteurin, metaphysisch betrachtet, ihr eigenes Leben aktiv mitbestimmen kann, lasse ich offen.

Auch J. David Velleman beschäftigt sich ausführlich mit dem Kriterium der Verständlichkeit. Seine Überlegungen sind allerdings primär im Diskurs über praktische Rationalität zu verorten, und weniger im Diskurs über personale Identität. Seiner Meinung nach dient Verständlichkeit hauptsächlich als Kriterium für Rationalität. Das bedeutet, dass eine Handlung erst dann angemessen ist, wenn sie auch verständlich ist. Für ein besseres Verständnis seiner Thesen lohnt sich ein kurzer Blick auf seinen praktischen Deliberationsbegriff.

Wie ich weiter oben bereits erwähnt habe, besteht laut Velleman bewusstes Handeln hauptsächlich darin, die eigenen Gefühle und Gedanken möglichst adäquat umzusetzen, und zwar so, dass sie in Hinsicht auf die eigene Identität sowie den Kontext, in welchen die Handlung eingebettet ist, verständlich werden.⁹⁰ Die zentrale Frage beim bewussten Handeln ist also nicht, wer man sein möchte, oder welche Handlung moralisch am wertvollsten ist, sondern vielmehr: Welche Handlung ergibt, gestützt auf die eigenen Gefühle und Gedanken, und in Hinsicht auf die eigene Identität, am meisten Sinn?⁹¹ Und das wiederum bedeutet laut Velleman: Welche Handlung ist in Hinsicht auf die eigene

⁸⁹ Wichtige Vertreter und Vertreterinnen dieser starken Auslegung von Selbstbestimmung in Bezug auf Identität und das Selbst sind bspw. Taylor, *Sources of the Self*; Frankfurt, „Identification and Externality“; Korsgaard, *The Sources of Normativity*; Christine M. Korsgaard, „Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant“, *The Journal of Ethics* 3, Nr. 1 (1999): 1–29; Michael E. Bratman, „Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency“, *Philosophical Review* 109, Nr. 1 (2000): 35–61; Tamar Schapiro, „What is a Child?“, *Ethics* 109, Nr. 4 (1999): 715–38; DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*; J. David Velleman, „The Self as Narrator“, in *Self to Self. Selected Essays*, von J. David Velleman (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 203–23.

⁹⁰ Vgl. Velleman, *How We Get Along*, 14.

⁹¹ Siehe Velleman, *How We Get Along*, 18.

Identität am verständlichsten? Die praktische Deliberation zielt also darauf ab, ein möglichst adäquates Verständnis von einem selbst als Person mit einer personalen Identität zu erlangen: „[A]s I conceive it, practical reasoning aims at self-understanding, which the agent can attain by enacting a conception of what he is doing [.]"⁹² Folglich ergibt sich die Verständlichkeit nicht aus der Angemessenheit der Handlung, sondern umgekehrt, eine Handlung ist erst dann angemessen, wenn sie verständlich ist.⁹³

Weil Vellemans Ansatz im Wesentlichen davon ausgeht, dass (praktische) Ziele wie auch die Identität bis zu einem gewissen Grad bereits bestehende Mengen sind, die im Idealfall in der praktischen Abwägung Ausdruck finden, könnten seine Thesen so ausgelegt werden, dass bewusste Veränderung aufgrund der kausalen Richtung zwischen Identität und Handlung unmöglich wird. Wenn sich die Handlung an der Identität orientieren soll (und nicht umgekehrt), wie ist es dann möglich, sich selbst – und damit auch seine eigene Identität – zu verändern? Vellemans Antwort auf diesen Einwand ist knapp, aber plausibel: „Keep in mind that self-understanding is not simply a matter of making sense of oneself as one is; it is also a matter of making sense *to* onself, perhaps by being otherwise.“⁹⁴ Es geht also nicht nur darum, sich selbst als einigermaßen nachvollziehbare Person zu begreifen, sondern auch, mögliche Handlungen im Lichte der eigenen Identität zu evaluieren: inwiefern kann man sich das eigene Handeln erklären? Gerät man bei dieser letzten Frage in Erklärungsnot, kann es, so Velleman, angebracht sein, sich als Person zu verändern. Insofern ist das praktische Abwägen auch daran beteiligt, die eigene Identität zu formen.

Vor diesem Hintergrund und in Abgrenzung zu MacIntyres Definition der Verständlichkeit ist Vellemans Verständlichkeitsbegriff explizit nicht evaluativ zu verstehen. Sich selbst verstehen zu wollen, steht somit in keinem notwendigen Zusammenhang zur Sinnhaftigkeit resp. Wertigkeit des eigenen Lebens, sondern wird von Velleman als unumgänglich festgelegt, um überhaupt bewusst handeln zu können.⁹⁵

⁹² Velleman, *How We Get Along*, 26.

⁹³ Vgl. Velleman, *How We Get Along*, 27f.

⁹⁴ Velleman, *How We Get Along*, 32.

⁹⁵ Vgl. Velleman, *How We Get Along*, N. 8, S. 16.

So ist eine Handlung genau dann angemessen, und damit laut Velleman auch rational, wenn sie zur Verständlichkeit beiträgt. Unabhängig davon, ob sie auch als für das eigene Leben wertvoll oder bedeutungsvoll erachtet wird.

Ähnlich zu MacIntyre vertritt allerdings auch Velleman einen narrativen Verständlichkeitsbegriff. Die Verständlichkeit bezieht sich also nicht nur auf den kausalen Zusammenhang zwischen Motiven, Gewohnheiten etc. und Handlungen (diese Art der Verständlichkeit bezeichnet Velleman als psychologische Verständlichkeit), sondern geht über diesen hinaus, indem sich die Verständlichkeit an der Geschichte orientiert, welche die Akteurin über sich selbst und ihr eigenes Leben erzählt:

[W]hen an agent tries to make narrative sense, that effort is inextricable from his practical reasoning, as I conceive it. He envisions a course of action that he would understand not just psychologically but as the next episode in his story, and then he enacts what he has envisioned, so that he understands what he is doing – understands it, again, not just in terms of his psychological attitudes and attributes but also as a continuation of the story.⁹⁶

Und so wird die Akteurin auch bei Velleman zu einer narrativen Instanz, indem sie ihr Leben als Geschichte bzw. Narrativ wahrnimmt, mit Episoden, die wiederum den Rahmen abstecken, innerhalb dessen eine Handlung Sinn ergeben soll. Angelehnt an Daniel Dennetts⁹⁷ Überlegungen zur Struktur sowie Autonomie des Selbst argumentiert Velleman nicht nur, dass die Akteurin die Rolle der narrativen Instanz übernimmt, sondern auch, dass sie die Autorin ihrer selbst und damit auch ihrer eigenen Lebensgeschichte ist, und dies in einem starken Sinne: Durch das Erzählen der eigenen Geschichte kreieren wir unser Ich. In Vellemans Worten ‚erfinden‘ wir uns also selbst.⁹⁸

So betrachtet sind Handlungsziele und Identität im Kontext von Vellemans praktischem Deliberationsbegriff insofern als bereits gegebene Mengen zu verstehen, als dass die Geschichte, die man erzählt, um Verständlichkeit herstellen zu können, vorgeordnet ist. Wir

⁹⁶ Velleman, *How We Get Along*, 186.

⁹⁷ Vgl. Dennett, „The Reality of Selves“; Dennett, „The Self as a Center of Narrative Gravity“.

⁹⁸ Velleman, „The Self as Narrator“, 206. Vellemans Ansicht unterscheidet sich insofern von Dennetts, als dass er dafür argumentiert, dass ein Identifikationsverhältnis zwischen Autorin, erzählende Instanz und Figur besteht, welches einem Realitätsabgleich standhält und damit auch das Kriterium der Faktualität bzw. Authentizität, welches jede autobiographische Erzählung aufweisen muss, erfüllt. Dennett hingegen argumentiert, dass die Figur lediglich eine Illusion ist. Damit bleibt das Ich, oder das Selbst, fiktiv, und damit drängt sich die Frage auf, inwiefern die Geschichte, die erzählt wird, überhaupt noch als faktuale Erzählung eingestuft werden kann.

haben zuerst ein Verständnis unserer eigenen Lebensgeschichte, bevor wir innerhalb dieser Geschichte versuchen, einen Erklärungszusammenhang herzustellen. Im Vergleich zu den in diesem Kapitel vorgestellten Kriterien, die ein Narrativ oder eine Geschichte erfüllen muss, um als Lebensgeschichte gelten zu können (und damit als Grundlage für die narrative Identität dienen kann) ist Vellemans Definition der Geschichte also simpler: „[A] description of events qualifies as a story in virtue of its power to initiate and resolve an emotional sequence in the audience.“⁹⁹

Der signifikante Punkt dieser Definition ist, dass der Erklärungszusammenhang einer Geschichte, folgt man Velleman, nicht auf reine Kausalität reduzierbar ist (in diesem Punkt sind sich Velleman und MacIntyre also ebenfalls nicht einig). Die narrative Anordnung resp. Reihung von Ereignissen und damit auch die narrative Erklärungskraft geht über das Aufzeigen von kausalen Zusammenhängen hinaus (auch wenn kausale Zusammenhänge in der Regel notwendiger Bestandteil von Narrativen sind). Es gibt nebst dem kausalen auch einen emotionalen Erklärungszusammenhang, der keine kausale Verbindung voraussetzt:

When a murder is followed by a fitting comeuppance, we feel indignation gratified. Although these events follow no causal sequence, they provide an emotional resolution, and so they have a meaning for the audience, despite lacking any causal or probabilistic connection.¹⁰⁰

Hier empfinden wir, so Velleman, die Reihung als stimmig. Auch wenn uns durchaus bewusst ist, dass entweder keine kausale Verbindung zwischen den einzelnen Ereignissen vorhanden ist oder, dass wir die Ursache eines Ereignisses schlicht nicht nachvollziehen können.

Vellemans verkürzte Definition einer Geschichte ist insofern unproblematisch, als dass sein Fokus weniger auf der narrativen Identität liegt als vielmehr auf der Verständlichkeit als Kriterium für Rationalität im Kontext der praktischen Deliberation. Vor diesem Hintergrund gelingt der narrativ definierten Verständlichkeit, was der kausal-psychologischen Verständlichkeit nicht gelingen kann: Sie vermag die eigenen Handlungen nicht

⁹⁹ Velleman, *How We Get Along*, 199.

¹⁰⁰ Velleman, „Narrative Explanation“, 6.

nur zu erklären, sondern auch (zumindest *pro tanto*) zu rechtfertigen, weil sie als Teil der eigenen Geschichte einen Sinn ergeben:

I think that we aim to make sense of ourselves not just in the mode of causal explanation but also in the mode of storytelling. We consequently aim to do things for which we have both an explanation, revealing why we came to do them, and a narrative that helps to clarify how we feel about them or what they mean to us.¹⁰¹

Damit grenzt sich Vellemans Rationalitätskonzeption klar von instrumentellen Rationalitätsauffassungen ab. Es ist nicht die Übereinstimmung zwischen Handlung und Handlungsziel, welche eine Handlung zu einer rationalen Handlung macht, sondern das Gelingen der Integration einer Handlung in die eigene Lebensgeschichte.

Ich werde mich zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal mit dem Kriterium der Verständlichkeit beschäftigen, nämlich dann, wenn es um die Frage geht, inwiefern der egoistische Standpunkt nicht nur wichtig, sondern auch gewichtig ist. Bevor ich mich im letzten Kapitel mit dieser Angelegenheit ausführlich beschäftige, möchte ich allerdings zuerst auf Galen Strawsons Kritik an narrativen Identitätsansätzen eingehen. Denn, wie er ganz richtig anmerkt: die Identität kann zwar narrativ konzipiert werden, eine Notwendigkeit besteht aber deswegen noch nicht.

3.5 Galen Strawsons Kritik an narrativen Identitätsansätzen

Insbesondere Strawson steht der narrativen Identitätskonzeption kritisch gegenüber. Seine Kritik richtet sich hauptsächlich gegen zwei Aspekte. Erstens gegen die diachrone Kontinuität der Identität, und zweitens gegen die Annahme, dass es insbesondere Personen mit einer narrativen Selbstwahrnehmung gelingen kann, ein ethisch wertvolles Leben zu führen. Laut Strawson beinhalten narrative Identitätsansätze also stets eine ethisch-normative Dimension, die als Rechtfertigung für die narrative Form herangezogen wird.¹⁰² Insbesondere der zweite Kritikpunkt verlangt nach einer ausführlicheren Erklärung, als dies Strawson gewährleistet. Es ist nicht falsch, dass einige Vertreter des narrativen Identitätsansatzes dem narrativen Identitätsbegriff das Vermögen zuschreiben,

¹⁰¹ Velleman, *How We Get Along*, 201.

¹⁰² Vgl. Strawson, „Against Narrativity“, 428f.

insbesondere moralische Angelegenheiten besonders plausibel erklären zu können, was wiederum für einen narrativen Identitätsbegriff spricht (dem narrativen Ansatz wird eine größere Erklärungskraft zugeschrieben). Wie wir gesehen haben, ist insbesondere MacIntyre ein Vertreter dieser These. Generell betrachtet geht es dem narrativen Ansatz aber nicht nur um moralische, sondern allgemein um praktische Angelegenheiten.

Eine narrative Identität anzunehmen ist besonders plausibel, so die These, weil es ihr gelingt, Handlungen, Emotionen, usw. verständlich zu machen, indem sie es der Akteurin ermöglicht, diese in eine kohärente und nachvollziehbare Form zu bringen. Wird davon ausgegangen, dass moralische Angelegenheiten fester Bestandteil der individuellen, praktischen Identität sind, so umfasst der narrative Identitätsbegriff auch moralische Angelegenheiten. Die praktische Dimension lässt sich aber nicht auf die moralische Dimension reduzieren. Dass eine narrative Form der Identität allerdings notwendig ist, um ein ethisch wertvolles Leben führen zu können, ist meines Erachtens eine zu starke These, denn sie ist unnötig ausschließend (es spricht *prima facie* nichts gegen die These, dass es verschiedenen Identitätskonzeptionen gelingen kann, Personen ein ethisch wertvolles Leben zu ermöglichen). Dass es hingegen insbesondere narrativen Ansätzen gelingen kann, die praktische Dimension der personalen Identität zu erfassen, ist meiner Meinung nach wenig kontrovers. Warum dem so ist, zeigt sich, wenn wir Strawsons Kritik etwas genauer betrachten.

Strawson unterscheidet zwischen dem psychologischen Selbst – „one’s experience of oneself when one is considering oneself principally as an inner mental entity or ‚self‘ of some sort“ und dem menschlichen Leben als Ganzes – „one’s experience of oneself as a human being taken as a whole[.]“¹⁰³ Wie Vertreter und Vertreterinnen des narrativen Identitätsansatzes ist auch Strawson der Überzeugung, dass für die personale Identität beide Dimensionen von Belang sind. Anders als narrative Identitätsansätze verneint Strawson jedoch die These, dass sich diese beiden Dimensionen synchron zueinander verhalten (d. h., dass die Zeitspanne des psychologischen Selbst im Idealfall mit der Zeitspanne des biologischen Körpers korreliert). Auch die These, dass die personale Identität als narrative Identität gedacht werden müsse, verwirft er. Seines Erachtens ist es zwar möglich und auch plausibel, dass gewisse menschliche Personen sich in Hinsicht auf ihr

¹⁰³ Strawson, „Against Narrativity“, 429.

psychologisches Selbst als diachrones Kontinuum mit einer narrativen Form wahrnehmen, dessen Zeitspanne in etwa der Zeitspanne eines menschlichen Lebens entspricht. Es ist aber mindestens genauso möglich und plausibel, dass man sich trotz Bewusstsein um die eigene menschliche Identität als episodisches Selbst ohne narrative Form wahrnimmt. An sich sind die vier Kategorien (diachron/episodisch und narrativ/nicht-narrativ) laut Strawson frei kombinierbar. Man kann also auch eine episodisch-narrative oder eine diachron-nicht-narrative Selbstwahrnehmung haben. Allerdings geht Strawson davon aus, dass in der Regel die narrative Form mit einem diachronen Selbstverständnis und die nicht-narrative Form mit einer episodischen Selbstwahrnehmung einhergeht.¹⁰⁴

Nimmt man sich, so Strawson, als episodisches Selbst wahr, denkt man über sich selbst ohne Vergangenheit und ohne Zukunft nach. Das bedeutet aber nicht, dass man nicht um seine Vergangenheit oder Zukunft weiß – schließlich besitzt man eine menschliche Identität mit einem biologischen Körper, und so können Erfahrungen und Ereignisse eines früheren episodischen Selbst einen Einfluss auf ein späteres episodisches Selbst haben (man kann sich bspw. vor Hunden fürchten, weil man als Kind von einem Hund gebissen worden ist *ohne* dass man sich damit als erwachsene Person in Hinsicht auf das psychologische Selbst mit dem Kind identifiziert, das man einmal war). Auch Personen mit einem episodischen Selbstverständnis nehmen sich selbst als Personen mit einem distinkten Charakter, mit einer Persönlichkeit wahr. Nur bleibt diese Persönlichkeit nicht unbedingt über eine größere Zeitspanne hinweg bestehen, sodass sich Fragen in Hinsicht auf die Gesamtheit des eigenen Lebens (und das bedeutet, in Hinsicht auf die Vergangenheit und die Zukunft) schlicht nicht stellen, sofern sich diese auf das psychologische Selbst beziehen und damit über eine grundlegende Kontinuität der menschlichen Identität hinausgehen. Strawson, der sich selbst als episodisches, nicht-narratives Selbst versteht, schreibt über seine eigene Selbstwahrnehmung:

I have a perfectly good grasp of myself as having a certain personality, but I'm uninterested in the answer to the question: (...) 'What have I made of my life?' I'm living it, and this sort of thinking about it is no part of it.¹⁰⁵

Strawsons Überlegungen sind insofern richtig, als dass es hinsichtlich der Charakterisierung der narrativen Form (die im Wesentlichen den Hauptcharakteristika des narrativen

¹⁰⁴ Vgl. Strawson, „Against Narrativity“, 430f.

¹⁰⁵ Strawson, „Against Narrativity“, 438.

Identitätsbegriffs entspricht, wie sie in diesem Kapitel in Abschnitt 3.3. dargelegt sind) wenig plausibel ist, das episodische Selbst als narratives Selbst zu begreifen. In erster Linie, weil eine Geschichte eine gewisse Zeitspanne umfassen muss, die über eine Momentaufnahme hinausgeht. Sofern die episodische Selbstwahrnehmung also impliziert, dass man ausschließlich (bzw. mit sehr wenigen Ausnahmen) in der Gegenwartsform über sein psychologisches Selbst nachdenkt, ist die narrative Form (die sich laut narrativer Ansätze sowohl auf die biologische wie auch die psychologische Identität bezieht) wenig plausibel.

Allerdings kann die Unterscheidung episodisch/diachron meiner Meinung nach auch graduell verstanden werden, und nicht, wie dies Strawson zu implizieren scheint, binär. Es ist möglich, dass die Episoden zwar um einiges kürzer sind als das gesamte menschliche (biologische) Leben, das bedeutet aber noch nicht, dass man deswegen weder ein Vergangenheits- noch ein Zukunftsverständnis in Bezug auf das eigene psychologische Selbst besitzt. Die narrative Identität versucht im Wesentlichen zu erfassen, wer man ist – und um diese Frage beantworten zu können, benötigt man laut narrativen Ansätzen einen gewissen Weitblick, der nicht nur die eigene Vergangenheit und Zukunft umfasst (sowohl die biologische wie auch die psychologische), sondern auch soziale Gegebenheiten miteinschließt. Die Außenwelt (in ihrer diachronen Beständigkeit) ist genauso Teil der Antwort wie die Innenperspektive (wie man sich selbst wahrnimmt). Es ist also durchaus möglich, die Identität als episodisches Narrativ zu begreifen, solange die Episoden eine gewisse Zeitspanne aufweisen, welche die Momentaufnahme übersteigt.¹⁰⁶ So ist es bspw. möglich, dass man sich als ältere Person nicht mit seinem jüngeren Ich identifiziert, oder dass man sich so stark vom jüngeren Ich unterscheidet, dass insbesondere die biologische Kontinuität gewährleistet, dass man das jüngere Ich überhaupt als eine Version der eigenen Person einstuft (und nicht als fremde Person). Das bedeutet aber noch nicht, dass die episodische Identität keine narrative Form aufweisen kann. Insbesondere, wenn eine biologische Kontinuität als gegeben angenommen wird, könnten die verschiedenen Episoden Teil einer übergeordneten Geschichte sein (die sich an den biologischen Eckdaten der eigenen Identität orientiert). Dann würde die Geschichte lediglich mehrere

¹⁰⁶ Siehe etwa auch Davenports Überlegungen zur Unterstützung dieser These. Vgl. John J. Davenport, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard* (New York: Routledge, 2012), 22–29.

Protagonistinnen in sich begreifen. Solange sich diese Protagonistinnen nicht überschneiden (d. h., solange die Episoden nicht überlappen, sodass eine numerische Verschiedenheit vorhanden sein müsste), stellt diese Pluralität meiner Ansicht nach kein Problem dar.

Strawsons Kritik ist zwar insofern berechtigt, als dass sie auf den Umstand hinweist, dass nicht alle Identitäten diachron und narrativ konstituiert sein müssen. Allerdings greift seine Kritik in einem Punkt entschieden zu kurz. Wenn man sich keine Gedanken über die eigene Vergangenheit und Zukunft macht, braucht es seiner Meinung nach auch keine Identitätskonzeption, die der praktischen Dimension der personalen Identität gerecht wird, sofern diese darin besteht, vergangene und zukünftige Absichten usw. erklären zu können. In solchen Fällen nimmt sich die Akteurin ja lediglich in der Gegenwart wahr (bzw. beschränkt sich die psychologische Identität, und damit auch die Selbstwahrnehmung, auf die Gegenwart). Inwiefern aber mit einer solchen Identitätskonzeption die Frage nach der eigenen Identität im Sinne des Charakters hinreichend beantwortet werden kann (so wie sie narrative Identitätsansätze stellen, nämlich, wer man ist), bleibt unbeantwortet. Es mag sein, dass manche Menschen zur episodischen Selbstwahrnehmung neigen, und ebenso ist es wahrscheinlich, dass sich diese episodische Wahrnehmung auf die Erklärkraft der Identität hinsichtlich praktischer Angelegenheiten auswirken kann. Was wiederum die Notwendigkeit der narrativen Form erheblich abschwächt. Dass jedoch die episodische Selbstwahrnehmung (so wie sie Strawson versteht, nämlich als Momentaufnahme) ausreichend für eine Charakterisierung sein kann (d. h. wer man ist) ist meiner Meinung nach wenig plausibel. Das ist insbesondere unter Berücksichtigung der These der Fall, dass selbst Akteurinnen mit einer episodischen Identität um ihre biologische Kontinuität wissen, und dieser zudem kausale Auswirkungen auf psychologische Wesenszüge zuschreiben. Um das Beispiel mit dem Hund noch einmal zu Hilfe zu nehmen: Nur weil in einer bestimmten Situation kein Hund vorhanden ist, und man folglich im Moment keine Angst vor dem Hund verspürt, heißt das noch nicht, dass diese Angst nicht genereller Bestandteil der eigenen Identität sein kann. Damit sie das allerdings sein kann, muss die Akteurin in der Lage sein, vergangene und zukünftige Aspekte in die Antwort mit einfließen zu lassen, wenn sie sich die Frage stellt, wer sie ist.

Strawsons Kritik lässt sich zusätzlich abschwächen, wenn eine Unterscheidung zwischen Zuschreibbarkeit und Identifikation vorgenommen wird. Handlungen, Emotionen, und

Erinnerungen (usw.) können jemandem als biologische Einheit mit einer biologisch begrenzten Kontinuität zugeschrieben werden, ohne gleichzeitig die Bedingung zu stellen, dass sich die Person mit all diesen Handlungen, Emotionen usw. zu jedem Zeitpunkt auch aktiv identifiziert. Insbesondere, wenn die Episoden der episodischen Identität als Abschnitte der eigenen Identität gedacht werden, ist es möglich, dass man bspw. anerkennt, dass man als Kind Regenwürmer zusammengeknotet hat (d. h. man schreibt sich diese Handlung zu), aber man muss sich als erwachsene Person nicht unbedingt mit dieser Handlung identifizieren (in dem Sinne, als dass man sie als tragende oder wichtige Handlung hinsichtlich der eigenen Identität einstuft).

Auch wenn Strawsons Kritik in einigen Punkten durchaus berechtigt ist, so scheint mir doch, dass sie insbesondere in einem entscheidenden Punkt daneben liegt: Strawsons Identitätsbegriff schafft keine Grundlage für Verständlichkeit. Die episodisch konstruierte Identität, die sich lediglich in Momentaufnahmen erfassen lässt, schafft keine Möglichkeit für Zusammenhänge – und damit ist auch die Möglichkeit erheblich eingeschränkt, dass sich Akteurinnen ihre eigenen Handlungen in Hinsicht auf die eigene Identität erklären können. Damit wird bewusstes Handeln zur Willkür. Weder ist die Akteurin in der Lage, ihre eigenen Handlungen in Bezug zu vergangenen Handlungen zu setzen, noch kann sie sie mit ihren Zukunftsplänen in Einklang bringen. Die episodische Selbstwahrnehmung (so, wie sie Strawson versteht, nämlich als Momentaufnahme) lässt somit auch keine Authentizität zu, sofern diese darin besteht, dass man versucht, sich selbst treu zu sein (indem man bspw. eine gewisse Kontinuität hinsichtlich Wertevorstellungen etc. an den Tag legt). Die Akteurin kann ihre Handlungen lediglich in der Situation begreifen und als ihre eigenen definieren.

Vor diesem Hintergrund scheint mir ein narrativer Identitätsbegriff von allen Identitätsbegriffen am plausibelsten zu sein – auch wenn er nicht so eng gefasst werden muss, wie dies narrative Identitätsansätze in der Regel vorsehen. Ich gehe mit Strawson einig, dass das eigene Leben episodische Züge aufweisen kann. Das schließt den narrativen Charakter allerdings nicht aus, solange die Verständlichkeit und damit auch ein adäquates Identifikationsverhältnis gegeben ist.

4. Schlussbemerkungen

Es war Ziel dieses Kapitels, den Identitätsbegriff auszuarbeiten und zu schärfen, der meinen Überlegungen in diesem Buch zugrunde liegt, und ohne den meine Argumente und Thesen wenig Grundlage hätten. Der hier dargelegte Identitätsbegriff dient also nicht nur als Basis für meine Überlegungen, er ist auch zentraler Bestandteil meiner Argumentation.

Auf den weiter oben dargelegten Überlegungen aufbauend, lässt sich konkludieren, dass es insbesondere dem narrativen Identitätsbegriff gelingen kann, dem egoistischen Standpunkt (neben anderen Standpunkten) Rechnung zu tragen. Einerseits schreiben narrative Identitätsansätze der Akteurin hinsichtlich der Gestaltung der eigenen Lebensgeschichte ein relativ großes Ausmaß an Selbstbestimmtheit zu (was ich auch Autorschaft genannt habe). Zumindest, solange sich die Akteurin an gewisse Minimalbedingungen hält, die gewährleisten, dass es sich bei der eigenen Lebensgeschichte tatsächlich um eine authentische, und damit faktuale (und autobiographische) Erzählung handelt. Und so steht es der Akteurin auch frei, Situationen, Ereignisse usw. aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu betrachten und zu beurteilen, was sich wiederum auf das eigene bewusste Handeln auswirkt (der narrative Identitätsbegriff ist ja, wie weiter oben dargelegt, ein praktischer Identitätsbegriff). Andererseits gewährleistet das Kriterium der Verständlichkeit, dass sich die Akteurin nicht aus dem Blick verliert, wenn sie praktisch abwägt. Hier ist insbesondere MacIntyres Anspruch an die Verständlichkeit spannend, nämlich, dass Verständlichkeit dazu beitragen kann, das eigene Leben als sinnhaft zu begreifen, weil man sich mit seinen eigenen Handlungen und Ereignissen etc. aktiv identifiziert, indem man sie in einen nachvollziehbaren Zusammenhang setzt. Ich werde gleich etwas ausführlicher auf diese Angelegenheit zu sprechen kommen.

Da es sich beim narrativen Identitätsbegriff um einen praktischen Identitätsbegriff handelt, liegt es nahe, dass sich das Kriterium der Verständlichkeit auf der Ebene der praktischen Abwägung befindet: Stellt sich eine Akteurin die Frage, was sie in einer bestimmten Situation tun soll (oder welche Art von Person sie sein soll – ich möchte mich hier nicht auf die Frage nach der richtigen oder wertvollen Handlung beschränken), so beeinflusst der Anspruch an Verständlichkeit die Antwort auf diese Frage. Ein Rückgriff auf

der praktischen Abwägungsebene vorgeordnete Werte ist folglich nicht nötig (wie dies bereits im vorhergehenden Kapitel angesprochen wurde).

Nachdem nun der Identitätsbegriff hinreichend ausgearbeitet wurde, kann es im nächsten und letzten Kapitel abschließend um die Frage gehen, inwiefern es sich beim egoistischen Standpunkt um einen gewichtigen und zuweilen auch entscheidenden Standpunkt handelt. Wie ich im letzten Kapitel bereits angesprochen habe, braucht es Kriterien, die den egoistischen Standpunkt im Kontext des richtigen Handelns, so wie ich es im ersten Kapitel definiert habe, plausibel machen.

V. Warum der egoistische Standpunkt gewichtig ist

Es ist nun an der Zeit, sich abschließend der Frage zuzuwenden, inwiefern der egoistische Standpunkt als wichtiger Bestandteil des gelingenden Lebens interpretiert werden kann. Hierzu ist es hilfreich, sich den Ausgangspunkt meiner Überlegungen noch einmal ins Gedächtnis zu rufen.

Ich habe im ersten Kapitel argumentiert, dass eine kritische Auseinandersetzung mit dem Egoismus nur dann zufriedenstellend gelingen kann, wenn er unabhängig von seiner ungünstigen Rolle als Gegenspieler der Moral diskutiert wird. Die hier gewählte Fokussierung auf die praktische Entscheidungsfindung im Rahmen des richtigen Handelns schafft also in erster Linie einen neutralen Ausgangspunkt für die kritische Diskussion. Inwiefern es sich beim egoistischen Standpunkt auch um einen gewichtigen Standpunkt handelt, muss jedoch erst noch gezeigt werden.

Es könnte nämlich auch konkludiert werden, dass der Egoismus, resp. der egoistische Standpunkt zwar Bestandteil des richtigen Handelns ist, dass er aber dennoch anderen Bereichen wie etwa der Moral, aber auch der Sinnhaftigkeit und formal-egoistischen Angelegenheiten klar unterzuordnen ist, womit ihm in der Entscheidungsfindung nur wenig oder gar kein Gewicht zukäme. Dies wäre insofern naheliegend, als dass die negative Qualität, die mit der egoistischen Verengung des Blicks einhergeht, nicht so einfach von der Hand zu weisen ist. Wie sich im zweiten Kapitel gezeigt hat, ist der Ausschluss des Egoismus aus der normativen Ethik nicht grundlos erfolgt. Der Egoismus weist aus ethischer Sicht ja tatsächlich ein Defizit auf – der egoistische Standpunkt kann aufgrund seiner speziellen Fokussierung auf die Akteurin nicht gleichzeitig auch ein moralischer Standpunkt sein. Dazu fehlt ihm die im zweiten Kapitel dargelegte soziale Reichweite. Zu argumentieren, dass der egoistische Standpunkt im Kontext des richtigen Handelns dennoch ein gewichtiger Standpunkt ist, so wie ich es in diesem Buch tue, ist also nicht nur unkonventionell, es ist auch kontrovers. Besonders, wenn sich diese Wichtigkeit und die damit einhergehende Normativität weder vom Rationalen noch vom Ethischen Egoismus ableitet.

Es ist Ziel des vorliegenden Kapitels, eine Möglichkeit, wie der egoistische Standpunkt im Kontext des richtigen Handelns als wichtig erachtet werden kann, darzulegen und kritisch zu diskutieren. Da die Diskussion auf den vorausgehenden Überlegungen aufbaut, werde ich zuerst die wichtigsten Erkenntnisse der vorherigen Kapitel zusammenfassen.

Bevor ich mich aber dieser Zusammenfassung zuwende, möchte ich folgendes vorausschicken: Die Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes zum Gegenstand meiner Untersuchung zu machen bedeutet, dass ich mich hier in erster Linie mit der Frage beschäftigen werde, wie der Egoismus als praktischer Standpunkt seiner negativen Bedeutungsdimension entkommen kann. Im weitesten Sinne handelt es sich hier folglich um eine Rechtfertigung des egoistischen Standpunktes, denn das Herauslösen aus seiner negativen Rolle als Kontrapunkt zum Moralischen ermöglicht es, den Egoismus im Rahmen des richtigen Handelns als gewichtig zu etablieren. Diese Wichtigkeit macht allerdings noch keine direkte Aussage über das Gewicht von egoistischen Gründen. Aus der Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes folgt noch nicht, dass egoistischen Gründen ähnlich viel oder sogar mehr Gewicht zukommt als anderen Gründen. Aber es folgt, dass dem egoistischen Standpunkt ein Platz in moraltheoretischen Untersuchungen zum richtigen Handeln gebührt.

Das bedeutet, dass der egoistische Standpunkt anderen Standpunkten nicht *per se* qua seiner egoistischen Qualität unterlegen ist. Ich werde mich hier aber nicht mit der Frage beschäftigen, inwiefern ein Konflikt zwischen egoistischen und moralischen (oder anderen) Handlungsgründen zugunsten von egoistischen Gründen aufgelöst werden sollte. Somit werde ich mich auch nicht mit der Frage auseinandersetzen, wie das normative Gewicht des egoistischen Standpunktes genau zu verstehen ist, noch, wie sich dieses zum normativen Gewicht anderer Standpunkte verhält.

1. Was bisher geschah

Zuerst habe ich als übergeordnete Rahmenbedingung für meine Überlegungen in diesem Buch das richtige Handeln als praktische Entscheidungsfindung anhand der drei Wertdimensionen individuelles Wohlergehen, Moral und Sinnhaftigkeit aufgeschlüsselt. Zusammengefasst wird das richtige Handeln als praktische Perspektive verstanden, die das

Gelingen des eigenen Lebens zum Ziel hat.¹ Analog meinen Überlegungen zur Sinnhaftigkeit als praktische Kategorie bedeutet das, dass wir bei der praktischen Entscheidungsfindung in erster Linie die Qualität des eigenen Lebens im Blick haben, ohne dabei allerdings notwendigerweise moralische Angelegenheiten oder das individuelle Wohl zu meinen. Auch wenn beide der letztgenannten Wertdimensionen ein wichtiger Bestandteil des gelingenden Lebens sind (und damit auch des richtigen Handelns), sind sie deswegen noch nicht notwendigerweise auch übergeordnete Handlungsziele. Vielmehr geht es beim richtigen Handeln im Wesentlichen darum, das eigene Leben als bedeutungsvoll begreifen zu können.² Erst, wenn wir unser Leben als *unser eigenes* Leben begreifen, das wir bewerten und in Hinsicht auf diese Bewertung verändern können, das uns lebenswert erscheint und das wir insofern als Einheit verstehen, als dass wir uns im Kontext unseres eigenen Lebens als Personen zu verstehen versuchen, scheint es auch sinnvoll, dass wir uns über moralische Angelegenheiten Gedanken machen oder uns mit dem eigenen Wohlergehen auseinandersetzen.

Vor diesem Hintergrund habe ich im zweiten Kapitel gezeigt, dass sich herkömmliche Auslegungen des Egoismus entweder als Theorie der Motivation (Psychologischer Egoismus) oder als normative Theorie des moralischen oder rationalen Handelns (Ethischer und Rationaler Egoismus) nicht gut eignen, den egoistischen Standpunkt als zentralen, explizit *nicht* negativ konnotierten Standpunkt für die praktische Entscheidungsfindung zu etablieren.³

Erstens ist es nicht besonders plausibel, einen psychologischen Egoismus vorauszusetzen (weder aus empirischer noch aus philosophisch-konzeptueller Sicht).⁴ Egoistische Gründe als moralische Gründe zu verstehen, würde ihnen zweitens zwar ein gewisses Gewicht zugestehen. Es würde aber unser Verständnis davon, was alles in den Bereich der Moral fällt, zu sehr strapazieren. Wie meine Untersuchung gezeigt hat, sind egoistische Gründe aufgrund ihrer fehlenden sozialen Qualität keine moralischen Gründe.⁵ Der Rationale Egoismus kann drittens zwar die Normativität egoistischer Gründe erklären und auch begründen, aber er kann nicht zufriedenstellend erklären, inwiefern sie einen

¹ Vgl. Kapitel I, 2.

² Vgl. Kapitel I, 2.1.4.

³ Vgl. Kapitel II, 3.

⁴ Vgl. Kapitel II, 2.2.

⁵ Vgl. Kapitel II, 3.2.1 und 4.

wichtigen Bestandteil des richtigen Handelns sind. Denn auch dem Rationalen Egoismus kommt das Schicksal zuteil, aufgrund seiner egoistischen Qualität stets negativ behaftet zu sein. Wie wir gesehen haben, ist der egoistische Rationalitätsbegriff ein inhaltlicher Rationalitätsbegriff, d. h. eine Handlung ist genau dann rational, wenn sie zur Maximierung eines bestimmten Guts oder Wertes beiträgt,⁶ das als an sich wertvoll und erstrebenswert erachtet wird und das in einem substanziellen Sinn egoistisch sein muss – es geht hier ja um eine *egoistische* Rationalität. Meistens wird dieses Gut resp. dieser Wert mit dem individuellen Wohlergehen gleichgesetzt. Sich rational egoistisch zu verhalten bedeutet demnach, den eigenen Nutzen oder Vorteil anhand des eigenen Wohlergehens (wie etwa das eigene Glück oder Realisierung der eigenen Wünsche) zu bestimmen. In diesem Sinne kann eine egoistische Handlung zwar rational sein (etwa, wenn sie den eigenen Nutzen maximiert oder einen Vorteil generiert), gemessen am Gelingen des eigenen Lebens ist sie aber nicht unbedingt auch richtig.⁷

Das dritte Kapitel hat sich anschließend an diese Überlegungen und in Abgrenzung zu herkömmlichen Interpretationen des Egoismus der Frage zugewendet, was den egoistischen Standpunkt von anderen praktischen Standpunkten unterscheidet. Wie ich gezeigt habe, weist der egoistische Standpunkt eine spezielle Art der Akteur-Relativität auf, die jener von projektbezogenen Gründen (ARIII) ähnlich ist. In Abgrenzung zu projektbezogenen Gründen müssen egoistische Gründe aber keine positiv-evaluative Komponente aufweisen.⁸ Das bedeutet, dass egoistische Gründe nicht notwendigerweise Projekte und Lebenspläne zum Gegenstand haben müssen, die das Leben aus der Sicht der Akteurin lebenswerter oder sinnhafter machen.

⁶ In meiner Begrifflichkeit handelt es sich um ein übergeordnetes Ziel. Siehe Kapitel I, 2.1.1.

⁷ Vgl. Kapitel II, 2.3. Es könnte hier eingewendet werden, dass der Rationale Egoismus selbst dann wichtiger Bestandteil des richtigen Handelns sein kann, wenn er sich nur mit der Maximierung des individuellen Nutzens oder Vorteils beschäftigt. Im Kontext meiner Untersuchung wäre er genau dann gerechtfertigt, wenn er zum Gelingen des eigenen Lebens beitragen würde oder wenn er dem Gelingen zumindest nicht im Weg stünde. Auf den ersten Blick scheint dieser Einwand durchaus berechtigt. Allerdings hätte ein solches Verständnis zur Folge, dass der Egoismus aufgrund seines instrumentellen Verhältnisses zum individuellen Nutzen moralischen Überlegungen klar unterlegen wäre. Dann wäre es nur erlaubt, sich in einem rational-substanziellen Sinne egoistisch zu verhalten, wenn damit keine moralischen Normen verletzt würden. Genau um das Überwinden dieser Rollenverteilung geht es in diesem Buch. Der Rationale Egoismus bietet somit wenig Möglichkeit, sich mit der Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes auseinanderzusetzen.

⁸ Vgl. Kapitel III, 2.

Etwas muss also nicht unbedingt auch *gut für* die Akteurin sein, um angemessener Gegenstand des egoistischen Standpunktes sein zu können. Alternativ zu herkömmlichen Auslegungen des Egoismus kann der egoistische Standpunkt, so die hier verteidigte These, auch die Identität der Akteurin zum Gegenstand haben. Aus dieser Verbindung zur Identität entsteht dann auch Wertigkeit des egoistischen Standpunktes (die auf der Ebene des richtigen Handelns angesiedelt ist und nicht auf der Ebene des Gehalts egoistischer Gründe). In diesem Sinne ist der egoistische Standpunkt gewichtig, ohne dass er gleichzeitig das Wohlergehen der Akteurin maximiert. Egoistische Handlungen können die Akteurin auch unglücklich machen, oder gemessen am individuellen Wohlergehen neutral sein. Aber sie können deswegen trotzdem für die eigene Identität essenziell sein.

Um diese Wichtigkeit ausführlich und kritisch diskutieren zu können, ist es notwendig, den Identitätsbegriff genauer zu bestimmen. Wie sich im vierten Kapitel gezeigt hat, eignet sich der narrative Identitätsbegriff besonders gut als Grundlage für eine kritische Auseinandersetzung mit dem egoistischen Standpunkt. Nicht nur, weil es dem narrativen Identitätsbegriff gelingt, praktische Angelegenheiten besonders plausibel zu erklären. Sondern auch, weil er der Akteurin eine erzählerische Selbstbestimmtheit zugesteht, die für das hier verteidigte Verständnis der praktischen Entscheidungsfindung zentral ist. Es ist unabdingbar, dass die Akteurin ihr eigenes Leben im Sinne einer schwachen Autorschaft auch aktiv beeinflussen kann.⁹ Die identitätskonstitutive Erzählung schafft in einem übergeordneten sozialen Kontext (an dem sich die Faktualität des autobiographischen Narrativ misst) eine persönliche Deutungsdimension, innerhalb derer sich die Akteurin mit ihren eigenen Handlungen etc. als Teil der eigenen Identität und damit auch als Teil des eigenen Lebens kritisch auseinandersetzen kann. Die Erzählung schafft somit einen Rahmen, innerhalb dessen einzelne Erlebnisse und Ereignisse sinnvoll und nachvollziehbar eingeordnet und miteinander in Verbindung gebracht werden können. Die Akteurin kann sich nicht nur in als Teil der Gemeinschaft situieren, sie kann sich auch mit sich selbst als Teil dieser Gemeinschaft identifizieren.¹⁰

⁹ Zur schwachen Autorschaft siehe insb. Kapitel IV, 3.3.3. und 3.4.

¹⁰ Siehe Kapitel IV, 2.1.; 3.3.1.; 3.3.3.

Die narrative Identität ergänzt sich zudem besonders gut mit der Sinnhaftigkeit als praktische Kategorie. Wie ich im ersten Kapitel gezeigt habe, kann die Sinnhaftigkeit insbesondere dann ihre praktische Relevanz entfalten, wenn die Akteurin in der Lage ist, das eigene Leben als *ihr eigenes* Leben zu begreifen, welches sie aktiv mitgestalten und mitbestimmen kann. Dazu braucht sie ein kontinuierliches und einigermaßen klar umrissenes Verständnis ihrer selbst als Person mit einem Leben, über dessen Fortgang und Qualität sie bis zu einem gewissen Grad frei verfügen kann.¹¹ Folgt man dem narrativen Identitätsbegriff, gelingt der Akteurin das genau dann besonders gut, wenn sie sich mit ihren eigenen Handlungen und mit ihrem eigenen Leben als Ganzes identifizieren kann, weil sie sich selbst und ihre eigenen Handlungen versteht. Insofern impliziert die Auseinandersetzung mit der Qualität des eigenen Lebens immer auch eine kritische Beschäftigung mit der eigenen Identität, d. h. mit der Frage, wer man ist und wer man in Zukunft sein möchte.¹²

Vor diesem Hintergrund wendet sich das vorliegende Kapitel nun also abschließend der Frage zu, wie diese postulierte Gewichtigkeit des egoistischen Standpunktes im Kontext des richtigen Handelns zu verstehen ist.

2. Im richtigen Verhältnis zu sich selbst stehen

Die These, die ich hier verteidigen werde, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Der egoistische Standpunkt ist wichtig, weil er die Akteurin davor schützt, sich von sich selbst zu entfremden. Insofern steht hier das Verhältnis im Vordergrund, das man zu sich selbst einnehmen kann. Gerät dieses Verhältnis in eine Schieflage, ist in der Literatur die Rede

¹¹ Das bedeutet nicht, dass wir über alles frei bestimmen können. Im Gegenteil. Vieles können wir nicht aktiv beeinflussen (wie etwa, mit welchen Privilegien man geboren wird). Es geht hier ähnlich zur schwachen Autorinnenschaft eher um die Möglichkeit, dass man wenigstens überzeugt ist, zumindest gewisse Dinge im Leben selbst entscheiden und beeinflussen zu können. Inwiefern diese Identitätsbildung von Umständen beeinflusst sind, die wir nicht verändern können, ist dabei nebensächlich.

¹² Vgl. Kapitel IV, 3.1.; 3.4. Siehe hierzu auch Kapitel I, 2.1.3.

von einem Integritäts- resp. Identitätsverlust¹³ oder von Selbstentfremdung.^{14,15} Auch wenn sich diese Zustände je nach Interpretation auf relevante Weise unterscheiden (d. h. sie lassen sich nicht ohne weiteres aufeinander reduzieren, ohne dass dabei relevante Aspekte verloren gehen), so beziehen sie sich dennoch alle auf das Verhältnis, das eine Akteurin zu sich selbst einnehmen kann, das vielleicht am treffendsten als ‚Selbstidentifikation‘ bezeichnet werden kann: Gelingt es uns, im richtigen Verhältnis zu uns selbst zu stehen, dann können wir uns auch mit uns selbst identifizieren.¹⁶

Der egoistische Standpunkt ist, so meine These, auf der Ebene dieses Identifikationsverhältnisses zu verorten. Insofern ist es zweitrangig, worin sich die eben genannten Zustände genau unterscheiden, die aus dem Fehlen dieses Identifikationsverhältnisses entstehen. Der wichtige Punkt ist, dass sie entstehen können, sobald dieses Identifikationsverhältnis in relevanter Weise fehlt. Der Fokus der folgenden Abschnitte liegt folglich auf der Präzisierung dieses Verhältnisses.

¹³ Wobei die Integrität hier mit Identität und damit auch mit dem Identifikationsverhältnis zusammenhängt, das man zu sich selbst und seinen eigenen Handlungen einnehmen kann. Sie ist somit von der ethisch relevanten Tugend der Integrität abzugrenzen. Insbesondere Harry Frankfurt und Bernard Williams, die den Diskurs über Integrität maßgeblich geprägt haben, argumentieren für eine solche Auslegung der Integrität. Vgl. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“; Frankfurt, „Identification and Wholeheartedness“; Williams, „Persons, Character, and Morality“; Smart und Williams, *Utilitarianism*, 108–18.

¹⁴ Der Begriff der Selbstentfremdung, um den es hier geht, ist von demjenigen im sozialphilosophisch-politischen Diskurs über Entfremdung abzugrenzen, wie ihn etwa Rousseau, Hegel und auch Marx geprägt haben und wie er heute bspw. von Jaeggi, aber auch Henning geführt wird. Vgl. Rahel Jaeggi, *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* (Berlin: Suhrkamp, 2016); Christoph Henning, *Theorien der Entfremdung zur Einführung*, 2. überarb. Auflage, Zur Einführung (Hamburg: Junius, 2020).

¹⁵ Sowohl die Selbstentfremdung wie auch der Identitäts- resp. Integritätsverlust sind standardmäßige Begleiter des Diskurses über die Stellung persönlicher Gründe innerhalb der Moral (je nach Auffassung sind dies Gründe des Typs ARI, ARII und/oder ARIII, niemals aber egoistische Gründe). Die Kernthese der Überlegungen zu Selbstentfremdung und Integritätsverlust lässt sich wie folgt zusammenfassen: Es droht genau dann eine Selbstentfremdung oder ein Integritätsverlust, wenn die Akteurin zentrale, persönliche Projekte oder Ziele aufgeben muss, um sich moralisch richtig zu verhalten. Auch wenn meine Überlegungen eine gewisse Ähnlichkeit zu diesem Diskurs aufweisen, sind sie klar von diesem Diskurs abzugrenzen. Zum Integritätsdiskurs (der sowohl die Selbstentfremdung wie auch den Identitätsverlust in sich begreift) im Kontext der Kritik am Utilitarismus siehe insb. Calhoun, „Standing for Something“; Elizabeth Ashford, „Utilitarianism, Integrity, and Partiality“, *Journal of Philosophy* 97, Nr. 8 (2000): 421–39; Alfred Archer, „Integrity and the Value of an Integrated Self“, *Journal of Value Inquiry* 51, Nr. 3 (2017): 435–54; Barry Maguire und Calvin Baker, „The Alienation Objection to Consequentialism“, in *Oxford Handbook of Consequentialism*, hg. von Douglas W. Portmore (New York: Oxford University Press, 2020), 402–24.

¹⁶ Sich mit sich selbst identifizieren zu können ist stärker, als sich selbst gewisse Handlungen zuzuschreiben. Man kann sich eine Handlung zuschreiben, indem man sich als handelnde Person anerkennt. Deswegen muss man sich aber noch nicht mit dieser Handlung identifizieren. In dem Sinne, als dass man sich mit sich selbst identifiziert, weil man sich auch mit den eigenen Handlungen etc. identifizieren kann. Siehe hierzu auch meine Überlegungen in Kapitel IV, FN 53.

Bevor ich mich etwas ausführlicher mit unterschiedlichen Auslegungen dieses Verhältnisses beschäftige, ist folgendes anzumerken: Sich selbst fremd zu werden, sich in seiner Integrität verletzt zu fühlen, oder sich seiner eigenen Identität nicht mehr sicher zu sein, sind in Hinsicht auf meine Untersuchung vor allem dann relevante Zustände, wenn sie ins Gewicht fallen und nicht lediglich punktuell auftreten. Nicht alle Situationen, in denen wir uns selbst fremd sind, oder in denen es uns nicht hinreichend gelingt, uns mit uns selbst und unseren Handlungen zu identifizieren, enden in einer Selbstentfremdung oder in einem Identitätsverlust. Vielmehr müssen wir unter eine bestimmte Schwelle fallen – d. h. das Unvermögen, sich hinreichend mit sich selbst identifizieren zu können, muss hinsichtlich der eigenen Lebensgeschichte als Ganzes ins Gewicht fallen.

2.1 Stellung beziehen: Harry Frankfurts Verständnis von Integrität

Insbesondere Harry Frankfurt hat sich mit der Frage beschäftigt, was es bedeutet, sich im mit sich selbst zu identifizieren.¹⁷ Folgt man Frankfurt, so bezieht sich die Selbstidentifikation im Wesentlichen auf die Einstellung, die man zu seinen eigenen Wünschen einnimmt: Damit man sich mit sich selbst identifizieren kann, muss man sich aktiv und einheitlich (Frankfurt verwendet hier den Begriff „wholeheartedly“¹⁸) für etwas entscheiden können: „A person who makes up his mind also seeks thereby to overcome or to supersede a condition of inner division and to make himself into an integrated whole.“¹⁹

Im richtigen Verhältnis zu sich selbst stehen bedeutet laut Frankfurt folglich vor allem, insofern keinen praktischen Konflikten ausgesetzt zu sein, als dass man sich trotz widerstreitender Wünsche²⁰ begründet für etwas entscheiden kann. Nur so kann sich die Akteurin auch tatsächlich mit ihren eigenen Wünschen (und Handlungen) identifizieren.

Im Umkehrschluss entsteht laut Frankfurt genau dann ein Identitäts- resp. Integritätsverlust, wenn es einem nicht hinreichend gelingt, sich aus ganzem Herzen zu entscheiden. Könnte man sich nicht entscheiden, wäre man, so Frankfurt, innerlich gespalten, was

¹⁷ Die hier dargelegten Thesen rekurren auf Frankfurts frühere Texte. Später hat er seine Ansichten teilweise geändert.

¹⁸ Frankfurt, „Identification and Wholeheartedness“, 33.

¹⁹ Frankfurt, „Identification and Wholeheartedness“, 42.

²⁰ Analog seinen Überlegungen zum freien Willen handelt es sich hier um Wünsche zweiter Ordnung. Vgl. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“; Frankfurt, „Identification and Wholeheartedness“, 44.

wiederum dazu führen könnte, dass man insofern nie ganz autonom handelt, als dass man sich nie vollständig mit seinen eigenen Wünschen und Entscheidungen identifizieren könnte. Die Entscheidung ist laut Frankfurt also wichtig, weil sie ein bewusstes und integriertes Leben ermöglicht:

It might be said, then, that a function of decision is to integrate the person both dynamically and statically. Dynamically, insofar as it provides (...) for coherence and unity of purpose over time; statically, insofar as it establishes (...) a reflexive or hierarchical structure by which the person's identity may be in part constituted.²¹

Frankfurts Verständnis der Integrität bezieht sich im Wesentlichen auf die Art und Weise, wie man über einen gewissen Zeitraum hinweg praktische Entscheidungen trifft. Seiner Meinung nach sollte man einerseits in der Lage sein, über seine eigenen Wünsche kritisch und strukturiert nachzudenken. Andererseits sollten zukünftige Entscheidungen unter anderem mithilfe dieser Fähigkeit der kritischen Reflexion über die Zeit hinweg eine gewisse Kohärenz aufweisen, indem sich bspw. zukünftige Entscheidungen an den bereits getätigten Entscheidungen orientieren (wenn diese insofern identitätskonstitutiv sind, als dass sie aus ganzem Herzen getroffen wurden).

Es ist hier wichtig hervorzuheben, dass Frankfurt kein evaluatives Verständnis der Selbstidentifikation vertritt. Man muss keine gute Person sein oder moralisch richtig handeln, um in Frankfurts Sinne im richtigen Verhältnis zu sich selbst stehen zu können.²² Die Integrität resp. das Identifikationsverhältnis misst sich an der Relation selbst (d. h. an der Beziehung, die man zu seinen eigenen Wünschen einnimmt), weswegen Frankfurts Ansatz für ein formales Verständnis von Integrität und Identifikation steht. So verstanden ist Integrität oder Selbstidentifikation ein andauernder Prozess der Selbsterkenntnis sowie der aktiven Aneignung eigener Wünsche, indem man Wünsche, Überzeugungen, Werte

²¹ Frankfurt, „Identification and Wholeheartedness“, 43.

²² Dies hat in der Literatur zahlreiche Einwände provoziert, die sich alle um die These drehen, dass eine integre Person nicht gleichzeitig auch eine moralisch bössartige Person sein kann, resp. dass Integrität mit einer positiven Wertigkeit einhergeht. Siehe hierzu bspw. Calhoun, „Standing for Something“, 241; Greg Scherkoske, *Integrity and the Virtues of Reason: Leading a Convincing Life* (New York: Cambridge University Press, 2013), Kap. 2. Mir scheint allerdings, dass hier eine Äquivokation vorliegt. Frankfurts Überlegungen beziehen sich auf die Frage, wie man sich selbst, d. h. seine eigenen Wünsche etc. in eine Einheit integriert, sodass man von einer einheitlichen Akteurinnenschaft sprechen kann. Angelehnt an die Tugend der Integrität kann dieselbe aber auch die Qualität einer Person zum Gegenstand haben. Dann besitzt jemand Integrität, wenn es ihr gut gelingt, nach moralischen Werten zu leben. Die zweite Interpretation von Integrität mag zwar berechtigt sein, muss aber deswegen nicht unbedingt als Einwand zur ersten Interpretation gelesen werden.

usw. miteinander abgleicht und in eine Harmonie bringt, sodass keine praktischen Konflikte entstehen.²³ Eine integre Person ist somit eine Person, die „sich selbst gut führt“, indem sie bewusste und überlegte Entscheidungen trifft, nicht aber unbedingt auch eine Person, die in einem moralischen Sinne besonders gute Entscheidungen trifft.

Cheshire Calhoun (die in ihrem Artikel Frankfurts Ansatz letztendlich kritisiert, indem sie für eine moralische Auslegung der Integrität argumentiert) bringt Frankfurts Position besonders treffend auf den Punkt, wenn sie schreibt:

This picture of integrity has intuitive appeal. It captures our sense that people with integrity decide what they stand for and have their own settled reasons for taking the stands they do. They are not wantons²⁴ or crowd followers or shallowly sincere. Nor are they so weak willed or self-deceived that they cannot act on what they stand for. The actions of persons of integrity express a clearly defined identity as an evaluating agent.²⁵

Folgt man Calhouns Auslegung von Frankfurts Position, so geht es bei der Identifikation mit sich selbst immer auch darum, dass man versucht, eine Person mit einem Charakter zu sein. Jemand, die durch ihre praktischen Entscheidungen und Handlungen als Person mit einer distinkten Identität Position bezieht und damit anderen eine Charakterstärke signalisiert.²⁶

²³ Siehe hierzu auch Damian Cox, Marguerite La Caze, und Michael Levine, „Integrity“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta, 2021. Aufl. (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021), Abschn. 1.

²⁴ Calhoun entlehnt diesen Begriff von Frankfurt, und meint damit jemanden, der impulsiv und unüberlegt seinen Trieben und Wünschen nachgeht. Laut Frankfurt ist ein „wanton“ jemand, der zwar Wünsche erster (und auch zweiter) Ordnung hat, der aber nicht fähig sind, auch Volitionen zweiter Ordnung zu bilden. Somit ist er, so Frankfurt keine Person, weil er sich nicht mit seinem eigenen Wollen und damit auch mit seinem Willen kritisch auseinandersetzt (entweder, weil er es nicht kann oder weil es ihm nicht wichtig ist). Denn laut Frankfurts berühmter Hierarchie der Wünsche kann man erst dann eine Person sein, wenn man zu seinen eigenen Wünschen Stellung beziehen kann, indem man sich mit jenen Wünschen aktiv identifiziert, von denen man möchte, dass sie auch handlungswirksam sind (laut Frankfurt macht man diese Wünsche zum eigenen Willen.). Ein Wunsch zweiter Ordnung bezieht sich auf einen Wunsch erster Ordnung, und eine Volition zweiter Ordnung bezieht sich auf den Willen selbst. An einem Beispiel erläutert schlüsselt sich diese Wünschehierarchie folgendermaßen auf: Salih möchte einen Apfel essen (Wunsch erster Ordnung). Salih möchte den Wunsch haben, einen Apfel zu essen (Wunsch zweiter Ordnung). Salih möchte, dass der Wunsch, einen Apfel zu essen, sein Wille ist (im übertragenen Sinne identifiziert er sich also mit dem Wunsch, einen Apfel zu essen). Vgl. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“; 10-12.

²⁵ Calhoun, „Standing for Something“, 237.

²⁶ Jemand beweist Charakterstärke, wenn sie ihren verinnerlichten Werten, Überzeugungen und Urteilen auch unter widrigen Bedingungen treu bleibt und wenn sie in der Lage ist, sich trotz dieser Treue kritisch mit diesen Werten, Überzeugungen und Urteilen auseinanderzusetzen und ggf. begründet und wohlüberlegt zu revidieren.

Frankfurts Ansatz ist für die Bestimmung der Wichtigkeit des egoistischen Standpunktes aus zwei Gründen interessant.

Erstens, weil es Frankfurt mit seinen Überlegungen besonders treffend gelingt, die aktive und bewusste Moderation einzufangen, die notwendig ist, um die Schwerpunktsetzung auf praktischer Ebene vornehmen zu können, die Gründen des Typs ARIII eigen ist. Die Akteurin muss Stellung beziehen können, damit sie etwas als für so wichtig einstufen kann, dass es auf der Ebene der praktischen Abwägung eine praktische Relevanz entwickeln kann.²⁷

Damit ergänzen sich seine Thesen gut mit meinen Überlegungen zur erzählerischen Selbstbestimmtheit und schwachen Autorinnenschaft. Auch dort geht es um eine Stellungnahme. Man muss sich nicht nur zu den eigenen Handlungen und Ereignissen aktiv verhalten, indem man sie als identitätskonstitutiv ins eigene Narrativ aufnimmt. Man soll die praktische Entscheidungsfindung auch mit der eigenen Identität abgleichen und somit eine charakterliche Kontinuität beweisen: Die eigene Lebensgeschichte steckt den Referenzrahmen ab, an dem sich praktische Entscheidungen, Handlungen usw. messen.²⁸

Das kann nur gelingen, wenn man eine gewisse Charakterstärke oder Einheitlichkeit beweist und wenn man sich auch aktiv mit sich selbst als Person mit einer Identität auseinandersetzt. Folgt man Frankfurt, so ist insbesondere die Einstellung, die wir zu uns selbst einnehmen, ausschlaggebend für Identifikation (und auch Autonomie) und weniger, dass wir (in einem metaphysischen Sinn) uns und die Welt tatsächlich verändern können.²⁹

Zweitens ist Frankfurts Ansatz für meine Überlegungen relevant, weil sich sein Verständnis von Integrität und Selbstidentifikation klar von einer moralischen Auslegung dieser beiden Zustände abgrenzt. Das ist für meine Untersuchung insofern zentral, als dass ich den egoistischen Standpunkt explizit vom moralischen Standpunkt abgegrenzt habe. Das Verhältnis, das wir zu uns selbst einnehmen, und das im Zentrum der Selbstidentifikation steht, darf nicht moralisch aufgeladen sein, wenn gezeigt werden soll, dass der egoistische Standpunkt auf der Ebene dieses Verhältnisses zu verorten ist.

²⁷ Siehe hierzu Kapitel III, 1.2.1.

²⁸ Vgl. Kapitel IV, 3.3.1.

²⁹ Das zeigt sich auch in Frankfurts berühmtem Argument, dass es für die Bestimmung des normativen Gewichts von Dingen eine Rolle spielt, wie wir zu diesen Dingen stehen. Vgl. Frankfurt, „The Importance of What We Care About“.

Dennoch greift Frankfurts Auslegung der Selbstidentifikation in einem wesentlichen Punkt zu kurz. Sicherlich ist es von Vorteil, wenn man trotz widerstreitender Wünsche nicht allzu oft praktischen Konflikten ausgesetzt ist. Schließlich könnten praktische Konflikte zu einem Gefühl der inneren Spaltung führen, was wiederum das Identifikationsverhältnis, das man zu sich selbst einnimmt, gefährden könnte.³⁰ Aber es geht hier nicht primär um Autonomie oder um die Freiheit des Willens (auch wenn es für meine Untersuchung wichtig ist, dass die Akteurin eine gewisse Selbstbestimmtheit besitzt und nicht lediglich impulsiv handelt).

Es geht vielmehr darum, dass eine fehlende Selbstidentifikation für die Akteurin ein bedrohlicher Zustand ist, weil sie sich nicht mehr verstehen kann. Das bedeutet, dass ihre Handlungen plötzlich keinen Sinn mehr ergeben. Es bedeutet aber nicht, dass die Akteurin deswegen innerlich gespalten ist, weil sie sich nicht abschließend entscheiden kann, welcher ihrer Wünsche handlungswirksam sein soll.³¹

Wenn es einer Akteurin nicht mehr gelingt, sich in hinreichendem Masse mit sich selbst zu identifizieren, so drückt sich dieser Zustand meiner Meinung nach nicht primär darin aus, dass sich die Akteurin in Frankfurts Sinn nicht autonom entscheiden konnte (denn daraus folgt ja noch nicht, dass sie die Dinge, die sie tut, nicht auch tun will. Auch Wünsche erster Ordnung sind eigene Wünsche).³² Der Zustand, um den es hier geht, drückt sich eher in einer Selbstentfremdung aus, indem die Akteurin nicht mehr sich selbst sein kann, oder indem sie sich selbst nicht mehr mit der Person identifizieren kann, die handelt.

³⁰ Mittlerweile gibt es zahlreiche Einwände gegen dieses Argument der Einheitlichkeit des Willens. Für eine aktuelle kritische Analyse siehe bspw. Marya Schechtman, „Making Ourselves Whole: Wholeheartedness, Narrative, and Agency“, *Ethical Perspectives* 21, Nr. 2 (2014): 175–98.

³¹ Es muss hier zu Frankfurts Verteidigung festgehalten werden, dass er mit seinen Überlegungen zur Integrität auch gar nicht versucht, diesen bedrohlichen Zustand, wie ich ihn hier verstehe, einzufangen. Sein Ansatz wird jenen Ansätzen zugeordnet, die oftmals als Theorien über das *integrated self* bezeichnet werden und die sich wie erwähnt im Kontext des Diskurses über Autonomie mit der formalen Beziehung auseinandersetzen, die wir zu unseren eigenen psychologischen Zuständen haben können oder sollten. Somit ist Frankfurt Ansatz keine Theorie zur Selbstidentifikation, sondern versucht, Frankfurts Theorie der Wunschkategorie zu plausibilisieren. Insofern sind seine Überlegungen für meine Untersuchung zu schwach, nicht aber unbedingt auch für die Frage, wie eine Akteurin in Frankfurts Sinn integer und damit auch autonom sein kann. Für eine Übersicht über Ansätze des *integrated self* siehe bspw. Cox, La Caze, und Levine, „Integrity“, Abschn. 1. Für eine aktuelle Verteidigung dieser Ansicht (die allerdings im Gegensatz zu Frankfurts Position explizit eine moralische Reichweite postuliert *ohne* dabei die Integrität als moralische Tugend o. ä. zu verstehen) siehe bspw. Archer, „Integrity and the Value of an Integrated Self“.

³² Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, 7f.

Angelehnt an die narrative Identität wäre somit das Identifikationsverhältnis zwischen Autorin, narrativer Instanz und Figur nicht mehr hinreichend gegeben, indem sich die Akteurin bspw. mit keiner Figur identifizieren kann, was wiederum zur Folge hätte, dass sie ihre Geschichte nicht mehr adäquat erzählen könnte (ich gehe weiter unten ausführlicher auf dieses Verhältnis ein).³³

Zusammengefasst lässt sich also festhalten, dass Frankfurts Auslegung der Integrität als *integrated self* das Verhältnis, um das es hier geht, nicht hinreichend zu erfassen vermag.

Eine andere Möglichkeit ist es, das Identifikationsverhältnis an die eigenen Projekte³⁴ zu knüpfen. Solche Ansätze messen das Verhältnis daran, wie gut es einer Akteurin gelingt, ihren identitätskonstitutiven Projekten auch tatsächlich treu zu bleiben. Insbesondere Bernard Williams ist als Vertreter dieses Ansatzes zu nennen.

2.2 Lebenspläne und Projekte: Bernard Williams Integritätsbegriff

Laut Bernard Williams besteht Integrität (und damit auch das Identifikationsverhältnis) im Wesentlichen darin, dass man seine wichtigsten Projekte insofern ernst nehmen kann, als dass man sie als essenzieller Bestandteil des eigenen Lebens in seine Zukunftspläne einbezieht und ihnen damit eine identitätskonstitutive Wichtigkeit beimisst:

All this argument depends on the idea of one person's having a character, in the sense of having projects and categorical desires with which that person is identified[.] (...) The point is that he wants these things, finds his life bound up with them, and that they propel him forward, and thus they give him a reason for living his life.³⁵

Genauso wie Frankfurts Überlegungen nehmen auch Williams Thesen eine zentrale Stellung im Diskurs über Integrität und Selbstidentifikation ein. Im Gegensatz zu Frankfurt geht es Williams jedoch weniger um die Stellungnahme zu eigenen Wünschen (und wie man sie in eine bestimmte Ordnung bringt), sondern um die Möglichkeit, dass man seine Individualität als Mensch mit einem bestimmten Charakter ernst nehmen darf und auch

³³ Zu diesem Verhältnis siehe Kapitel IV, 2.2.

³⁴ Ich verwende hier angelehnt an meine Überlegungen im dritten Kapitel, in welchem ich von projektbezogenen Gründen spreche, die eine Akteur-Relativität des Typs ARIII aufweisen, der Einfachheit halber 'Projekte' als Sammelbegriff für Lebenspläne und *commitments* etc.

³⁵ Williams, „Persons, Character, and Morality“, 14f.

soll.³⁶ Trotz dieses Unterschieds grenzt sich Williams ähnlich zu Frankfurt von einer moralischen Auslegung der Integrität ab. Seinem Verständnis nach bezieht sich die Integrität darauf, dass man sich selbst treu bleiben kann und weniger auf Integrität als moralisches Ideal.³⁷

Um eine Vorstellung davon zu haben, was unter einem persönlichen Projekt verstanden werden kann, kann ein Beispiel helfen. Monika Betzler führt im Zuge ihrer Überlegungen zum normativen Gewicht persönlicher Projekte und Beziehungen (denen wir im dritten Kapitel bereits begegnet sind) den Fall eines Paares ein, welches seit geraumer Zeit ein *mom-and-pop* Laden führt und das sich dieser Tätigkeit insofern leidenschaftlich widmet, als dass es für beide nicht in Frage kommt, den Laden aufzugeben. Nennen wir die beiden Julius und Salih. Obwohl sie lange Arbeitstage haben und nicht sonderlich viel verdienen, ist ihnen ihr Laden sehr wichtig. Sie planen also ihr Leben im Wesentlichen als Inhaber dieses Ladens und räumen ihm dadurch in Hinsicht auf ihre Identität eine wichtige Funktion ein. Sie tun dies, obwohl es andere Optionen gäbe, die weniger beschwerlich wären und die mehr Lohn einbrächten.³⁸

Laut Williams sind persönliche Projekte aber nicht nur relevant für Integrität, weil sie identitätskonstitutiv sind, sondern auch, weil sie dazu beitragen, das eigene Leben als lebenswert und bedeutungsvoll erfahren zu können:³⁹

³⁶ Genauso wie Frankfurt geht auch Williams davon aus, dass die personale Identität eine zeitliche Kontinuität aufweisen muss und angelehnt an das philosophische *Oeuvre* der beiden Philosophen liegt es nahe, dass sie eher dem psychologischen als dem biologischen Kriterium für Identität zugeneigt sind (auch wenn Williams' Verständnis der Identität die Körperlichkeit resp. das physische in-der-Welt-sein in sich begreift und seiner Meinung nach das psychologische Kriterium nicht hinreichend für personale Identität ist, vgl. Bernard Williams, „Personal Identity and Individuation“, in *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 1; Bernard Williams, „Bodily Continuity and Personal Identity“, in *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 19f. Siehe auch Bernard Williams, „Are Persons Bodies?“, in *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 64–81.). Zu Frankfurts Identitätskonzeptionen siehe insbesondere J. David Velleman, „Identification and Identity“, in *Contours of Agency: Essays on Themes From Harry Frankfurt*, hg. von Sarah Buss und Lee Overton (MIT Press, Bradford Books, 2002), 93–95.

³⁷ Bernard Williams, „Utilitarianism and Moral Self-Indulgence“, in *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 49.

³⁸ Vgl. Monika Betzler, „Evaluative Commitments. How They Guide Us Over Time and Why.“, 124. Ich habe das Beispiel leicht abgeändert.

³⁹ Ähnlich sieht dies Monika Betzler, die sich mit der Normativität dieser Projekte, Lebenspläne und *commitments* auseinandersetzt: „Without evaluative commitments, our lives would be markedly different, that is, devoid of meaning and structure, less good, and less autonomous.“ Vgl. Betzler, „Evaluative Commitments. How They Guide Us Over Time and Why.“, 125. Betzler versteht unter evaluativen *commitments* jene *commitments*, die erstens zur Qualität des eigenen Lebens beitragen, indem sie das eigene Leben zu

A man may have, for a lot of his life or even just for some part of it, a ground project or set of projects which are closely related to his existence and which to a significant degree give a meaning to his life.⁴⁰

Übertragen auf das eben eingeführte Beispiel halten Julius und Salih also am Laden fest, weil er ihr Leben aus ihrer Perspektive besser macht, indem es ihrem Leben eine Bedeutung beimisst. Julius und Salih können ihrem Leben somit einen Sinn abgewinnen, weil es für sie bedeutungsvoll ist.

Mit Williams Überlegungen zu Integrität kommen wir dem Identifikationsverhältnis, um welches hier geht, bereits etwas näher. Denn aus Williams' Überlegungen folgt, dass eine Akteurin genau dann nicht mehr im richtigen Verhältnis zu sich selbst steht, wenn sie sich selbst als Person mit Projekten und Lebensplänen, die sich in die Zukunft richten (d. h. sie gestalten die Zukunft maßgeblich mit) und die für das Selbstverständnis (d. h. das Verständnis davon, wer man ist) zentral sind, nicht mehr ernst nehmen kann. Was, sofern man Williams Argument folgt, schließlich auch dazu führt, dass man sein eigenes Leben nicht mehr als bedeutungsvoll und lebenswert erfahren kann.

Williams Überlegungen sind also gleich aus zwei Gründen aufschlussreich für meine Untersuchung. Einerseits knüpft er Integrität ähnlich zu Frankfurt an die Identität und genauso wie Frankfurt meint Williams hier keine moralisch aufgeladene Integrität. Andererseits knüpft Williams die Projekte und damit auch die Identität an die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens. Insofern ergänzt sich Williams Auslegung der Selbstidentifikation gut mit meinen Thesen und Überlegungen in diesem Buch.

Es stellt sich hier jedoch die Frage, woran sich das Identifikationsverhältnis genau misst. Denn auch wenn wir Williams Ansatz zustimmen, dass es bei Identifikation und Integrität um persönliche Projekte geht und dass ein Identifikationsverlust entstehen kann, wenn man seine persönlichen Projekte aufgeben muss (etwa, weil das eigene Leben dadurch weniger lebenswert würde),⁴¹ so stellt sich dennoch die Frage, wo die Schwelle angesetzt wird, unter welche die Akteurin fallen muss, damit sie sich nicht mehr mit sich selbst

einem sinnvolleren Leben machen und die zweitens durch ihre evaluative Dimension für die praktische Abwägung relevant sind (indem sie sich etwa in die Zukunft erstrecken). Vgl. Betzler, „Evaluative Commitments. How They Guide Us Over Time and Why.“, 126f.

⁴⁰ Williams, „Persons, Character, and Morality“, 12.

⁴¹ Zum Identifikationsverlust, der laut Williams auch zu einer Selbstentfremdung führt, siehe Smart und Williams, *Utilitarianism*, 116f.

identifizieren kann. Denn der Integritätsverlust geschieht mit großer Wahrscheinlichkeit nicht jedes Mal, wenn ein Projekt aufgegeben werden muss.

Williams vorgeschlagene Fokussierung auf Projekte greift meiner Meinung nach zu kurz. Projekte mögen zwar wichtige Bestandteile der Identität sein (wie es der Laden von Julius und Salih ist) und es ist auch naheliegend, dass ein unfreiwilliges Aufgeben dieser Projekte dazu führen kann, dass man sich von sich selbst entfremdet. Aber es ist nicht das Festhalten an oder das (erfolgreiche) Umsetzen von Projekten, an welchem sich das Identifikationsverhältnis letztendlich misst. Vielmehr misst sich das Identifikationsverhältnis meines Erachtens an der Identität als *Ganzes*: Eine Akteurin kann sich nicht mehr mit sich selbst identifizieren, weil sie sich plötzlich nicht mehr vorstellen kann, dass diese Person, mit der sie sich normalerweise identifiziert, tatsächlich sie selbst ist. Diese Identifikationslücke, die da entsteht, lässt sich nicht auf einzelne Projekte etc. reduzieren (und selbst wenn sie sich auf einzelne Projekte reduzieren ließe, wäre die weiter oben angesprochene Problematik mit dem Schwellenwert trotzdem noch nicht gelöst).

Ein ganzheitlicherer Ansatz könnte infolgedessen vielversprechender sein, um dieses Verhältnis (resp. dessen Verlust) besser erfassen zu können. Ein Blick in die Literatur über Selbstentfremdung kann hierbei helfen.

2.3 Identifikation als Partizipation

Calvin C. Baker und Barry Maguire definieren das Verhältnis, das man zu sich selbst einnimmt und das ausschlaggebend für eine hinreichende Selbstidentifikation⁴² ist, als Subjekt-Objekt Beziehung, die sich an einem normativen Ideal misst:

An agential *subject* is alienated from some *object* – perhaps a friend, a stranger, a group, or her own self – when she is inhibited from fitting participation in some pertinent normative ideal involving the object.⁴³

So wie es Maguire und Baker ausformulieren entsteht die Entfremdung resp. der Identifikationsverlust, wenn man daran gehindert wird, an einem normativen Ideal teilzuhaben. Im Kontext der Utilitarismuskritik meinen die beiden Autoren damit, dass man bspw.

⁴² Ich verstehe hier die Selbstentfremdung als Abwesenheit von Selbstidentifikation. Die Autoren verwenden den Begriff der Identifikation hingegen nicht, sondern definieren lediglich die Selbstentfremdung.

⁴³ Maguire und Baker, „The Alienation Objection to Consequentialism“, 402.

nicht am normativen Ideal einer Freundschaft teilhaben kann, wenn es einem nicht erlaubt ist, der nahen Freundin zu helfen, weil sie eine nahe Freundin ist, sondern nur, wenn das Helfen auch in einem utilitaristischen Sinne den größten Nutzen für alle hervorbringt.⁴⁴ Insofern handelt es sich hier also um beziehungsbedingte Gründe (ARII), die in der herkömmlichen Auslegung des Utilitarismus keinen Platz finden, weil sie aktuer-relativ sind.

Es muss hier angemerkt werden, dass die beiden Autoren nicht explizit definieren, was unter einem normativen Ideal genau zu verstehen ist. D. h. inwiefern es sich bei Freundschaft um ein normatives Ideal handelt. Ich verstehe ihre Auslegung so, dass etwas dann ein normatives Ideal sein kann, wenn es als an sich wertvoll erachtet wird und wenn es durch diese Wertigkeit eine normative Kraft entwickeln kann. Ich setze allerdings auch hier ein schwaches Objektivitätsverständnis voraus. D. h. etwas muss nicht universell betrachtet wertvoll sein. Es kann auch innerhalb einer Gemeinschaft als wertvoll gelten. Am Beispiel der Freundschaft aufgeschlüsselt bedeutet das folgendes: Weil Freundschaften als etwas an sich Wertvolles erachtet werden, besitzen Gründe, die sich aus Freundschaften ergeben, normatives Gewicht.

Auch wenn es hier nicht um eine Utilitarismuskritik gehen soll, so scheint mir die von den beiden Autoren gewählte Formulierung besonders treffend zu sein, wenn es sich beim Objekt um einen selbst handelt. Dann geht es im Wesentlichen darum, dass man *an sich selbst*, d. h. am eigenen Leben teilhaben können muss, um einer Selbstentfremdung zu entgehen.

Ich werde in den folgenden Abschnitten dafür argumentieren, dass die eigene Lebensgeschichte, die den Kern der narrativen Identität ausmacht, im eben genannten Sinne als Ideal dienen kann. Das bedeutet, dass das Identifikationsverhältnis genau dann nicht mehr hinreichend gegeben ist, wenn man insofern nicht mehr an sich selbst teilhaben kann, als dass man nicht länger in der Lage ist, seine eigene Geschichte adäquat zu erzählen, was wiederum zur Folge hat, dass man sich selbst nicht mehr hinreichend verstehen kann. Wie sich zeigen wird, kann die Verständlichkeit damit als Kriterium für Selbstidentifikation dienen, indem es eine Schwelle festlegt: Genau dann, wenn sich eine Akteurin nicht mehr verstehen kann, kann sie sich auch nicht mehr mit sich selbst identifizieren.

⁴⁴ Maguire und Baker, „The Alienation Objection to Consequentialism“, 404.

2.3.1 Die narrative Identität als normatives Ideal

Inwiefern die narrative Identität als normatives Ideal dienen kann zeigt sich, wenn wir die Kriterien für die narrative Identität noch einmal etwas genauer betrachten. Dazu werde ich im Folgenden die Kriterien aus dem vierten Kapitel in einer zusammengefassten Version aufgreifen und diskutieren, inwiefern sie dazu beitragen können, die narrative Identität als Kriterium für Selbstidentifikation im Sinne einer Partizipation zu verstehen.

Wie wir gesehen haben, muss die Erzählung, die dem narrativen Identitätsbegriff zugrunde liegt, erstens einen Objektbezug aufweisen, d. h. sie muss in einen realen sozialen Kontext eingebettet sein. Nur so kann das identitätsstiftende Narrativ auch adäquat sein, weil es sich erst dann um eine faktuale Erzählung handeln kann. Und das wiederum ist Bedingung dafür, dass eine Erzählung als identitätskonstitutiv gelten kann. Hier sind also zwei Dinge besonders wichtig: Einerseits die Verortung im Weltgeschehen und andererseits die Einbettung in einen sozialen Kontext. Beide Elemente sind Teil der Minimalanforderungen an ein identitätskonstitutives Narrativ, weil sie eine minimale Objektivität gewährleisten. Wir können zwar bis zu einem gewissen Grad selbst entscheiden, wie wir unsere Geschichte erzählen wollen. Aber wir können unsere Geschichte nicht einfach frei erfinden, wenn wir den Anspruch haben, dass die Geschichte unser Leben zum Gegenstand hat.⁴⁵

Zweitens muss es sich um eine autobiographische Erzählung handeln, d. h. Autorin, erzählende Instanz und Figur müssen in einem Identifikationsverhältnis zueinanderstehen. Die Akteurin muss sich also aktiv mit der Hauptfigur identifizieren können, damit sie ihre eigene Geschichte auch erzählen kann. Diese Identifikation kann ähnlich zu Nagels Erläuterung zum persönlichen Standpunkt verstanden werden. Nämlich, dass man sich aktiv in der Welt verortet. D. h. man identifiziert sich mit einer bestimmten Person in der Welt, in welcher die Geschichte eingebettet ist. Man erzählt eine authentische Geschichte *über sich selbst* in der Welt (womit wir wieder beim Objektbezug der Erzählung angelangt sind – der narrative Identitätsbegriff ist ja insofern holistisch, als das sich das Identifikationsverhältnis auch auf den eigenen Körper bezieht).⁴⁶

⁴⁵ Siehe Kapitel IV, 3.3.3.

⁴⁶ Zu Nagels Position siehe Kapitel I, 2.1.1. Zum Identifikationsverhältnis im Kontext der narrativen Identität siehe Kapitel IV, 2.

Die Erzählung muss drittens eine interne Fokalisierung aufweisen, d. h. die Erzählung ist auf die Wahrnehmung der Figur begrenzt. Das bedeutet, dass die Akteurin eine Innenperspektive einnehmen können muss, wenn sie ihre eigene Lebensgeschichte erzählt. Es geht ja hauptsächlich darum, dass sie ihre eigene Geschichte aus ihrer eigenen Perspektive (sich selbst und anderen) erzählen kann. Und auch wenn sich die Geschichte an der Außenperspektive orientieren muss (d. h. es spielt eine Rolle, wie andere Menschen das Subjekt wahrnehmen, wie die Fakten interpretiert werden oder welche Fakten bzw. Ereignisse von anderen als tragend für die eigene Geschichte gesehen werden), so ist die Innenperspektive dennoch die maßgebende Perspektive. Das bedeutet nicht, dass man nur Elemente in die eigene Geschichte aufnehmen kann, die man selbst erlebt hat (oder an die man sich aktiv erinnern kann). Aber die Innenperspektive muss insgesamt betrachtet die tragende Perspektive sein.⁴⁷

In Ergänzung zu diesen drei erzähltheoretischen Merkmalen verlangt der philosophisch motivierte narrative Identitätsbegriff nach einer aktiven und (zumindest in manchen Situationen) bewussten Narration. D. h. es muss jemanden geben, die die Geschichte nicht nur erzählt, sondern auch mitgestaltet und aktiv mitdefiniert. Zusammen mit der aktiven Narration macht die schwache Autorinnenschaft den Kern der erzählerischen Selbstbestimmtheit aus.⁴⁸

Da es sich beim narrativen Identitätsbegriff um einen praktischen Identitätsbegriff handelt, beinhaltet diese erzählerische Selbstbestimmtheit immer auch ein Aktivwerden. Man liegt nicht wie in Oblomow in Iwan Gontscharows Roman auf dem Bett und erzählt sich sein Leben in den schönsten Farben; wie es sein könnte, würde man vom Bett aufstehen.⁴⁹ Im Gegenteil, das praktische Abwägen ist für die eigene Lebensgeschichte und damit auch für die eigene Identität zentral. Erst, indem man relevante Entscheidungen mit einer praktischen Reichweite trifft, oder indem man bewusst handelt, kann man auch eine entsprechende Geschichte erzählen. Und erst, wenn man seine eigene Geschichte erzählen kann, ist man auch eine Person mit einer distinkten personalen Identität.⁵⁰

⁴⁷ Siehe Kapitel IV, 2.2; 3.3.1.

⁴⁸ Vgl. Kapitel IV, 3.3.1.; 3.4.

⁴⁹ Iwan Gontscharow, *Oblomow. Ein Roman in vier Teilen*, Neu übersetzte Auflage. Übersetzt und herausgegeben von Vera Bitschitzky (München: Carl Hanser Verlag, 2012).

⁵⁰ Siehe hierzu insb. Abschnitt 3.1 in Kapitel IV.

Daraus folgt nicht, dass Menschen, die bspw. aufgrund einer schweren Krankheit ans Bett gefesselt sind, keine Identität haben können und dadurch keine Personen sind.⁵¹ Erstens kann man auch praktisch abwägen, wenn man im Bett liegt und zweitens spielt auch hier die Adäquatheit eine tragende Rolle. Menschen, die bettlägerig sind, erzählen ebendiese Geschichte, in welcher die Hauptfigur, mit welcher sie sich identifizieren, im Bett liegt. Die Tragik von Oblomows Geschichte liegt ja gerade darin, dass ihm genau das nicht gelingt. Am Ende stirbt er unverrichteter Dinge, vollständig zerfallen und vereinsamt an einem Schlaganfall. Weil er nicht in der Lage ist, sein eigenes Leben auch tatsächlich zu leben, mit all seinen Verantwortlichkeiten, aber auch mit all seinen schönen Seiten. Letztendlich scheitert Oblomow an seiner eigenen Lethargie und an seinem Unvermögen, sich nicht nur als Autor und Erzähler zu betätigen, sondern auch, sich aktiv mit einer Figur in der Geschichte, die in einen realen sozialen Kontext eingebettet ist, zu identifizieren. Denn eine ernst gemeinte Identifikation würde Oblomow dazu verpflichten, dass er parallel zu seiner Erzählung auch tatsächlich handelt, sofern er gleichzeitig den Anspruch hegt, dass die Geschichte seine eigene Lebensgeschichte ist und nicht bloße Fiktion. Oblomow muss an seiner eigenen Geschichte aktiv *teilnehmen*, um sich mit sich selbst identifizieren zu können.⁵²

Wie wir gesehen haben, ist der narrative Identitätsbegriff ein ganzheitlicher Identitätsbegriff (d. h. er umfasst sowohl psychologische als auch biologische Elemente), dessen Stärke darin liegt, die Identität als erzählte Perspektive zu denken, die eine praktische Reichweite besitzt und die in einen realen sozialen Kontext eingebettet ist.⁵³ Daraus folgt, dass die Geschichte, die wir über uns erzählen, sowohl psychologische wie auch körperliche Elemente beinhaltet und dass sich ihre Adäquatheit bis zu einem gewissen Grad am sozialen Kontext misst, in welchem wir uns befinden. Wir können unsere Geschichte also nur dann richtig erzählen, wenn wir auch aktiv an ihr teilnehmen und versuchen, unsere Teilnahme möglichst wahrheitsgetreu zu erzählen: Wir müssen vom Bett aufstehen und auch tatsächlich *leben*, indem wir am sozialen Geschehen teilnehmen (und das bedeutet: Nicht nur gedanklich, sondern auch als Menschen mit einer biologischen Körperlichkeit),

⁵¹ Insb. Marya Schechtman argumentiert, dass die narrative Identität Voraussetzung für den Personenstatus ist. Siehe Kapitel IV, 3.3.

⁵² Für eine ähnliche These in Hinsicht auf die aktive Teilnahme im Sinne einer Wirkung auf die Welt siehe etwa Velleman, „Identification and Identity“, 106–9.

⁵³ Vgl. Kapitel IV, 3.2.

in welches unsere eigene Geschichte eingebettet ist. Nur so kann es eine Person in der Welt geben, die unsere Geschichte erzählt, indem sie sie auch lebt.

Die eigene Lebensgeschichte muss in diesem Sinne also auch authentisch sein. D. h. die identitätskonstitutive Erzählung muss den Anspruch haben, das eigene Leben möglichst adäquat einzufangen. Damit dies möglich ist, braucht es eine gewisse Kohärenz und Nachvollziehbarkeit. Das kann laut Vertreterinnen von narrativen Identitätsbegriffen nur gelingen, wenn die Geschichte eine lineare Ordnung aufweist. Diese lineare Ordnung ist nicht mit Kausalität zu verwechseln. Dinge müssen nicht kausal aufeinander folgen, um in eine lineare Erzählung eingeordnet werden zu können. Aber die Dinge müssen in einem nachvollziehbaren Erklärungszusammenhang stehen, d. h. sie müssen im Rahmen einer Geschichte durch ihre Anordnung Verständlichkeit herstellen können. Und das ist laut Vertreterinnen von narrativen Identitätsbegriffen nur in einer linearen Ordnung möglich.⁵⁴

All diese Elemente sind dem Anspruch untergeordnet, dass das eigene Leben resp. das eigene Handeln für einen selbst und auch für andere verständlich sein muss. Entweder, weil das eigene Leben (i) erst durch diese Verständlichkeit auch sinnvoll oder lebenswert sein kann, oder, weil (ii) erst durch Verständlichkeit bewusstes und damit auch rationales Handeln möglich ist.

Ich fasse kurz die im vierten Kapitel dargelegten Verständlichkeitsbegriffe zusammen, bevor ich auf den Unterschied zwischen (i) und (ii) zu sprechen komme und ihn zu meinem Verständnis des richtigen Handelns ins Verhältnis setze.⁵⁵

2.3.2 Die Rolle der Verständlichkeit im Kontext der Selbstidentifikation

Wie wir gesehen haben, ist Alasdair MacIntyre der Meinung, dass Handlungen und Ereignisse im Kontext der narrativen Identität nur dann überhaupt Gegenstand der Verständlichkeit sein können, wenn sie in eine Rahmengeschichte eingebettet sind (wir erinnern uns an das skurrile Gespräch an der Bushaltestelle über den lateinischen Namen der Wildente). Zusätzlich zu dieser Rahmengeschichte braucht jede Handlung eine klare Absicht. Frau Gruber muss sich bewusst und absichtlich ans Gärtnern machen, damit sie ihre Handlung innerhalb der übergeordneten Erzählung auch verstehen kann. Die

⁵⁴ Siehe hierzu Kapitel IV, 2.2.; 3.3.2.; 3.4.

⁵⁵ Meine Diskussion der Verständlichkeit findet sich im vierteln Kapitel, Abschnitt 3.4.

Verständlichkeit stellt also laut MacIntyre im Wesentlichen einen diachronen Erklärungszusammenhang zwischen der einzelnen Handlung, Abfolgen von Handlungen und der übergeordneten Rahmengeschichte her. MacIntyres Verständlichkeitsbegriff ist dem erstgenannten Ansatz (i) zuzuordnen: Seiner Meinung nach ist es essenziell, Verständlichkeit herzustellen, weil man erst dann sein eigenes Leben als bedeutungsvoll und sinnhaft wahrnehmen kann, wenn man sich selbst auch hinreichend versteht – und das bedeutet laut MacIntyre auch, dass man um seine Absichten und Gründe weiß und sich seiner Rolle in der Gesellschaft bewusst ist, in der man lebt. Letztendlich geht es bei der narrativen Identität ja nicht nur darum, dass man einzelne Handlungen und Ereignisse (oder Projekte und Lebenspläne, um es in Williams Worten auszudrücken) der eigenen Identität zuordnen kann, indem man sie als die seinen anerkennt und sich aktiv mit ihnen identifiziert. Es geht auch darum, dass das eigene Leben als Ganzes bedeutungsvoll ist.

Eine alternative Auslegung der Verständlichkeit stammt von J. David Velleman, der argumentiert, dass sie in erster Linie als Kriterium für Rationalität dient. Eine Handlung ist laut Velleman genau dann rational, wenn sie für die handelnde Akteurin auch verständlich ist. Da Velleman davon ausgeht, dass sich die Verständlichkeit an der Identität bemisst, zielt die praktische Abwägung im Sinne einer praktischen Rationalität seiner Meinung nach primär darauf ab, dass die Akteurin ein möglichst adäquates Verständnis ihrer selbst erlangen kann. Somit ist eine Handlung genau dann rational, wenn sie dazu beiträgt, dass sich die Akteurin besser versteht, weil die Handlung in einem angemessenen Verhältnis zur eigenen Identität steht und damit einen Sinn ergibt. Vellemans Ansatz ist dem zweiten Ansatz (ii) zuzuordnen: Verständlichkeit steht in keinem direkten Zusammenhang zur Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens.

Beide Auslegungen gehen davon aus, dass sich der Erklärungszusammenhang, der im Zentrum der Verständlichkeit steht, nicht auf einen kausalen Zusammenhang reduzieren lässt. Die Erzählung stellt Verständlichkeit her, weil sie die einzelnen Handlungen und Ereignisse in eine Ordnung bringt. Wobei diese Ordnung als aktive Tätigkeit des Anordnens verstanden werden muss mit dem Ziel, erklären zu können, warum etwas ist, wie es ist (erzähltheoretisch wird dieser Erklärungszusammenhang auch Motivierung genannt und bei Velleman ist die Rede von einem narrativen Erklärungszusammenhang, der eine

emotionale Dimension aufweist und der auch gegeben sein kann, wenn die Kausalität nicht hinreichend geklärt ist).

Vellemans nicht-evaluative Auslegung der Verständlichkeit könnte auf den ersten Blick für meine Untersuchung als problematisch eingestuft werden, weil er eine direkte Verbindung zwischen Verständlichkeit und der Qualität des eigenen Lebens verneint.

Schaut man allerdings etwas genauer hin, so wendet sich Velleman hier insbesondere gegen Christine Korsgaards These, des Menschen Selbstverständnis müsse notwendigerweise ein evaluatives Selbstverständnis sein. Wobei Korsgaard mit ‚evaluativ‘ moralisch-evaluativ meint. Wie wir gesehen haben, ist die moralische Identität ihrer Meinung nach von allen Identitäten die grundlegendste und damit ist sie notwendige Voraussetzung dafür, das eigene Leben als lebenswert erachten zu können.⁵⁶ Laut Korsgaard muss nicht alles, was als sinnstiftend oder wertvoll erachtet wird, auch in einem moralischen Sinne wertvoll sein. Aber das eigene Leben kann erst lebenswert sein, wenn es auch moralisch wertvoll ist.⁵⁷

Velleman muss sich von Korsgaards Thesen abgrenzen, weil sein Ansatz der praktischen Rationalität jenem von Korsgaard insofern ähnlich ist, als dass er dafür argumentiert, dass das praktische Abwägen eine Notwendigkeit darstellt, der man als Mensch nicht entgehen kann. Schlicht, weil man als Mensch (d. h., weil man der Spezies *Homo Sapiens* zugehörig ist) erstens mit einer rationalen Intelligenz ausgestattet ist und zweitens, weil man als Mensch die Fähigkeit zur Abstraktion besitzt (Velleman nennt das „objective self-awareness“), indem man sich selbst als Teil der Welt begreifen kann; d. h. man kann über sich selbst kritisch nachdenken. Diese beiden Aspekte führen laut Velleman dazu, dass man nicht anders kann, als sich selbst verstehen zu wollen, wenn man handelt.⁵⁸ Aus diesen Thesen über die menschliche Natur folgt laut Velleman allerdings noch nicht, dass sich der Mensch qua Mensch als moralisches Wesen begreifen muss.

⁵⁶ Siehe meine Diskussion von Korsgaards Thesen im zweiten Kapitel, Abschnitt 3.2.1.

⁵⁷ Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 101. Und so ist auch Integrität laut Korsgaard nur möglich, wenn man auch moralisch ist. Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, Abschn. 1.4.9; 8.4.1. Folglich steht Korsgaards Auffassung konträr zu meinem Verständnis des richtigen Handelns, welches die Sinnhaftigkeit als praktische Kategorie als Voraussetzung für das moralische Handeln begreift.

⁵⁸ Velleman, *How We Get Along*, 136.

Vellemans Abwendung vom evaluativen Selbstverständnis als Voraussetzung für praktische Rationalität muss folglich in erster Linie als Abwendung von einem moralisch aufgeladenen Selbstverständnis gelesen werden, wie es Korsgaard für plausibel hält. Vellemans Auffassung der Verständlichkeit lässt sich aber durchaus mit meinem Verständnis des richtigen Handelns vereinbaren. Das eigene Leben als sinnhaft oder lebenswert wahrzunehmen, so wie ich es im ersten Kapitel definiert habe, bedeutet ja weder unbedingt, dass das eigene Leben auch moralisch wertvoll sein muss, noch, dass es einem besonders gut gehen muss. Es bedeutet lediglich, dass man in dem Sinne über die Qualität des eigenen Lebens nachdenkt, als dass man bei der praktischen Entscheidungsfindung in der Regel den Anspruch hegt, dass das eigene Leben für einen selbst Sinn ergibt. Und das ist im Grunde nichts anderes, als dass man versucht, sich selbst und sein eigenes Leben zu verstehen.

Gerade weil das Kriterium der Verständlichkeit mit der Qualität des eigenen Lebens zusammenhängt, ist es für die Diskussion der narrativen Identität als Norm, an welcher sich die Selbstidentifikation misst, besonders spannend: Durch den narrativen Charakter der eigenen Identität kann die Akteurin sich selbst und ihre eigenen Handlungen verstehen und aufgrund dieses Verständnisses kann sie sich auch mit sich selbst in einem hinreichenden Maß identifizieren (wir erinnern uns an Frankfurts Beispiel des Mannes, der seine eigenen Emotionen nicht verstehen kann, weswegen es ihm auch nicht gelingt, sich mit seinen Handlungen resp. Mit sich selbst zu identifizieren). Je besser sich die Akteurin versteht, umso stärker kann sie sich mit sich selbst identifizieren.⁵⁹

Auf diesen Überlegungen aufbauend kann die narrative Identität also aus folgenden Gründen als Maßstab für Selbstidentifikation im Sinne einer Partizipation dienen:

- i.) Die narrative Identität schafft durch ihren erzählerischen Charakter einen Erklärungszusammenhang mit Objektbezug, der als Grundlage für Verständlichkeit dient. Somit werden die Rahmenbedingungen festgelegt, innerhalb derer die Identifikation stattfinden kann und anhand derer sich das Gelingen dieser Identifikation misst. Je besser man sich versteht, umso besser kann man sich mit sich selbst identifizieren, was sich wiederum positiv auf die Qualität des eigenen Lebens auswirkt. Denn je besser man sich verstehen kann, umso

⁵⁹ Ich diskutiere Frankfurts Beispiel in Kapitel IV, 3.4.

leichter fällt es einem, sein eigenes Leben auch als bedeutungsvoll wahrzunehmen.

- ii.) Die narrative Identität vermag das Identifikationsverhältnis, um das es hier geht, besonders treffend einzufangen. Sich und anderen die eigene Lebensgeschichte zu erzählen, bedeutet nicht nur, dass man sich mit sich selbst identifizieren können muss (im Sinne eines Identifikationsverhältnisses zwischen Autorin, erzählender Instanz und Figur, das sich in der Regel darin ausdrückt, dass man die eigene Geschichte in der ersten Person Singular erzählt. *Ich* habe vorhin mit meiner lieben Freundin Virginie im Garten Kaffee getrunken und mir vorgenommen, Morgen möglichst zeitig aufzustehen).⁶⁰ Es bedeutet auch, dass man an seiner eigenen Lebensgeschichte *teilnimmt*. Der Objektbezug verlangt, dass die Akteurin synchron zu ihrer Erzählung auch handelt. D. h. ihre Erzählung muss sich auf die Welt, in welcher sich die Akteurin befindet, auswirken. Ansonsten kann es sich nicht um die eigene Lebensgeschichte handeln, weil es keine faktuale autodiegetische Erzählung ist.⁶¹ Eine solche ist jedoch, wie wir gesehen haben, Voraussetzung für eine autobiographische Erzählung, wie es die eigene Lebensgeschichte ist. Identifikation als Partizipation bedeutet analog diesen Überlegungen, an seiner eigenen Geschichte teilhaben zu können. Diese Geschichte findet nicht irgendwo in einem Paralleluniversum statt, sondern hier und jetzt, in der aktuellen Welt, in die wir als Wesen mit einer biologischen Körperlichkeit sozial eingebettet sind.

Die Verständlichkeit ist in diesem Setting ein tragendes Element. Sie verleiht der narrativen Identität durch ihre Verbindung zur Sinnhaftigkeit nicht nur eine gewisse Normativität (die insofern wichtig ist, als dass es sich hier ja um ein normatives Ideal handelt), sie ist gleichzeitig auch ein Kriterium für Selbstidentifikation.

⁶⁰ Die erste Person Singular ist nicht notwendig, aber sie ist ein guter Gradmesser für die geforderte interne Fokalisierung der Narration. Wir empfinden es in der Regel als unstimmt, wenn jemand über sich selbst in der dritten Person erzählt, gerade weil wir dann befürchten, dass sich diese Person nicht hinreichend mit sich selbst identifiziert.

⁶¹ Daraus folgt nicht, dass die eigenen Bestrebungen, Pläne usw. auch erfolgreich sein müssen. Ich meine hier die generelle Auswirkung, die auch dann entsteht, wenn man lediglich versucht, die eigenen Pläne umzusetzen. Wie ich im ersten Kapitel aufgezeigt habe, geht es hier um ein Engagement und nicht um Erfolg. Siehe Kapitel I, 2.1.4.

Ich fasse das Verhältnis zwischen Verständlichkeit, Selbstidentifikation und dem gelingenden Leben noch einmal zusammen: Auf den Punkt gebracht ist es der Akteurin erst dann möglich, das eigene Leben als Gegenstand von Überlegungen zum Gelingen des eigenen Lebens zu verstehen, wenn sie sich mit sich selbst identifizieren kann, indem sie sich hinreichend *versteht*. Umgekehrt ist die Akteurin genau dann gefährdet, sich von sich selbst zu entfremden, wenn sie sich nicht mehr hinreichend verstehen kann, was sich wiederum auf das Gelingen des eigenen Lebens auswirkt.

Folgt man meinen Überlegungen im ersten Kapitel, ist es für die praktische Entscheidungsfindung infolgedessen essenziell, dass die Akteurin ihre eigene Lebensgeschichte adäquat erzählen kann. Gelingt ihr das nicht, besteht die Gefahr, dass sie sich von sich selbst entfremdet, was wiederum zur Folge hätte, dass sie ihr eigenes Leben nicht mehr als bedeutungsvoll und gelingend einstufen könnte. Das hätte zur Folge, dass einem wenig gute Gründe blieben sich mit moralischen oder anderen Angelegenheiten zu beschäftigen.

Ich habe im ersten Kapitel argumentiert, dass der Sinnhaftigkeit als praktische Perspektive eine Vorrangstellung zukommt. Das bedeutet, dass das eigene Leben für die Akteurin selbst einen Sinn ergeben muss, damit sie sich für andere Dinge wie moralisch richtiges Verhalten interessieren kann. Ich habe diese Vorrangstellung allerdings nicht als Bedingung ausformuliert. Es ist nicht notwendig, dass man sich mit dem Gelingen des eigenen Lebens beschäftigt, um sich mit moralischen Angelegenheiten auseinandersetzen zu können. Aber ich habe gezeigt, dass es insbesondere dann gelingt, sich mit moralischen Angelegenheiten und dem eigenen Wohlbefinden auseinanderzusetzen, wenn man ein grundsätzliches Interesse an sich selbst und an der Qualität des eigenen Lebens aufbringen kann. In diesem Sinne verstehe ich die Sinnhaftigkeit als anderen Überlegungen vorgeordnet.

Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei Alfred Archer, der sich mit der Frage beschäftigt, warum es wertvoll ist, Integrität zu besitzen. Archer versteht die Integrität ähnlich zu Frankfurt als *integrated self*, spricht dieser aber explizit eine moralische Reichweite zu, auch wenn die Integrität selbst keine moralische Tugend ist und man nicht moralisch richtig handeln muss, um Integrität besitzen zu können.

Insofern geht Archers Verständnis des *integrated self* über jenes von Frankfurt hinaus. Seiner Meinung nach besitzt eine Person genau dann Integrität (und das bedeutet auch: Sie kann sich genau dann mit sich selbst identifizieren), wenn sich alle wichtigen Aspekte ihres Lebens (wie etwa ihre Projekte, Lebenspläne und -ziele, Werte, Emotionen, Wünsche, usw.) in ein kohärentes System bringen lassen.⁶² Ähnlich zu Frankfurt geht es also auch Archer um das Auflösen von inneren Konflikten. Allerdings ist Archers Auffassung ganzheitlicher als Frankfurts. Sein Fokus liegt auf der These, dass die kohärente Integration verschiedener Elemente dazu führen kann, dass man motivierter ist, sich moralisch zu verhalten. Dies, weil durch die kohärente Integration nur selten eine Reibung zwischen den unterschiedlichen Handlungszielen entsteht. Man findet sich laut Archer also erheblich weniger oft in Situationen wieder, in welchen man bspw. willensschwach ist, oder in welchen man erkennt, dass das, was man glaubt, für wichtig zu halten, nicht dem entspricht, was man tatsächlich als wichtig erachtet. Laut Archer liegt der Wert der Integrität folglich in deren moralischen Reichweite (Archer setzt hier „right“ mit moralisch richtig gleich):

This is why an integrated self is morally valuable. Those who manage to reconcile the various aspects of their self will have reduced the risk of the all too common conflict between doing what is morally best and doing what is best from the point of view of self interest. (...) Those with an integrated self, then, will be more strongly disposed to perform the right act, as the pursuit of one will not undermine the pursuit of the other.⁶³

Archers Argument könnte leicht falsch verstanden werden. Er zeigt nicht, dass die Integrität an sich moralisch aufgeladen ist. Er zeigt, dass Integrität moralisch wertvoll sein kann, weil es einer Akteurin mit Integrität besser gelingen kann, nach ihren Werten zu leben (die sie als richtig erachtet und die sie als Teil ihrer eigenen Identität versteht), als einer Akteurin, die ihre Projekte, Lebenspläne und -ziele, Werte, Emotionen, Wünsche etc. in keine Harmonie bringen kann.

Archer fängt hiermit einen wichtigen Punkt ein, der sich mit meinem Verständnis der Sinnhaftigkeit als praktische Perspektive verbinden lässt und der sich auch in der narrativen Identität wiederfindet. Wie mittlerweile klar geworden sein sollte, geht es bei der narrativen Identität darum, dass man sowohl retro- wie auch prospektiv versucht,

⁶² Archer, „Integrity and the Value of an Integrated Self“, 437.

⁶³ Archer, „Integrity and the Value of an Integrated Self“, 447.

Ereignisse, Erlebnisse und Handlungen in einen Erklärungszusammenhang zu bringen. Und zwar so, dass sie in Hinsicht auf einen selbst, d. h. wer man ist und in Hinsicht auf das eigene Leben als Ganzes möglichst verständlich sind.

Es ist naheliegend, dass diese Verständlichkeit um vieles leichter herzustellen ist, wenn die einzelnen Aspekte gut aufeinander abgestimmt sind. Im Rahmen der narrativen Identität fragt sich Akteurin ja nicht nur: Wie soll ich handeln, sodass sich meine Identität möglichst gut in dieser Handlung ausdrückt? Sondern auch: Wer will ich sein und wie muss ich handeln, damit ich diese Person sein kann, die ich sein will? Je besser die Beantwortung dieser beiden Fragen aufeinander abgestimmt ist, umso besser kann die Akteurin ihre eigene Geschichte kohärent erzählen, was sich letztendlich auch auf die Verständlichkeit auswirkt.

Daraus folgt nicht, dass die Akteurin damit notwendigerweise moralisch richtig handelt, oder dass sie durch diese Kohärenz moralisch betrachtet eine bessere Person ist. Aber es bedeutet, dass es der Akteurin besser gelingen kann, die von ihr als richtig erachteten Werte auch umzusetzen.

In diesem Sinne lassen sich Archers Überlegungen mit meinen zur Sinnhaftigkeit als praktische Perspektive mit Vorrangstellung verbinden: Wir können uns besser mit einzelnen Angelegenheiten (wie bspw. moralische Überlegungen aber auch Angelegenheiten, die sich mit dem eigenen Wohlbefinden beschäftigen) auseinandersetzen und ihnen auch besser gerecht werden, wenn wir eine Vorstellung davon haben, wer wir sind und wer wir sein wollen *und* wenn es uns gelingt, die einzelnen Aspekte in einen stimmigen Erklärungszusammenhang zu bringen.

Alle inneren Konflikte lassen sich damit nicht aus dem Weg räumen. Aber das ist für meine Untersuchung auch gar nicht nötig. Anders als Archer geht es meiner Meinung nach bei der Selbstidentifikation nicht primär um das Auflösen innerer Konflikte, sondern darum, dass man seine eigene Lebensgeschichte gut erzählen kann, indem man sich selbst und seine eigenen Handlungen versteht – was wiederum in Archers Sinn dazu beiträgt, dass man seine eigenen moralischen Vorstellungen besser umsetzen kann.

Insofern folgt aus diesen Überlegungen meines Erachtens nicht (wie dies Archers Überlegungen zu implizieren scheinen), dass die Akteurin in der Lage ist, ihre moralischen

Vorstellungen gut umzusetzen, weil sich durch die innere Harmonie der Konflikt zwischen egoistischen und moralischen Angelegenheiten zugunsten der moralischen Angelegenheiten auflöst. In dem Sinne, als dass die Akteurin mit zunehmender Integrität erkennt, dass moralisch richtiges Handeln in ihrem Interesse liegt. Aber es folgt, dass die Akteurin besser in der Lage ist, ihre Projekte, Lebenspläne und -ziele, Werte, Emotionen, Wünsche, usw. in eine harmonische Ordnung zu bringen, indem sie diese in Hinsicht auf die Qualität ihres eigenen Lebens gewichten kann.

Auch wenn ich im vorliegenden Buch klar von der These Abstand nehme, die Moral besitze mehr Autorität als andere Handlungsziele, so spricht Archers Argument meines Erachtens dennoch klar für Integrität und damit auch dafür, dass es in einem normativen Sinne wichtig ist, sich mit sich selbst identifizieren zu können. Es besteht ein Wert darin, moralisch richtig handeln zu können.

Zwei Dinge sollten nun klar geworden sein. Erstens, was es bedeutet, im richtigen Verhältnis zu sich selbst zu stehen, resp. sich mit sich selbst identifizieren zu können und zweitens, warum es relevant ist, dass man sich mit sich selbst identifizieren kann.

Vor diesem Hintergrund werde ich nun in einem letzten Schritt erläutern, inwiefern der egoistische Standpunkt die Akteurin davor schützt, sich von sich selbst zu entfremden.

3. Der egoistische Standpunkt als Schwellenhüter

Vor diesem Hintergrund gewährleistet der egoistische Standpunkt, so meine These, dass sich die Akteurin im Blick behält, d. h., dass ihre Handlungen ihre Selbstkonzeption (ihr Verständnis davon, wer sie ist) nicht ernsthaft gefährdet. Selbst dann nicht, wenn sie dazu bereit ist, ihr Verständnis von sich selbst anzupassen oder sich selbst aktiv zu verändern. So betrachtet kann der egoistische Standpunkt als eine Art Schwellenhüter verstanden werden. Das bedeutet, dass er nicht an allen Entscheidungen aktiv beteiligt sein muss. Vielmehr schützt er die Akteurin vor einer potenziellen Selbstentfremdung und greift genau dann schützend ein, wenn eine solche bestehen könnte.

Somit weist der egoistische Standpunkt als Schwellenhüter eine gewisse Ähnlichkeit zur schwächsten Auslegung des Ethischen Egoismus auf, wie ich ihn im zweiten Kapitel diskutiert habe: Er bewahrt die Akteurin gewissermaßen davor, ein schlechtes Leben zu

führen in dem Sinne, als dass sie sich in ihrer Integrität verletzt fühlt, sich nicht mehr mit sich selbst identifizieren kann und sich damit von sich selbst entfremdet, was sich ganz allgemein negativ auf ihre Fähigkeit auswirkt, ihre eigene Lebensgeschichte zu erzählen.⁶⁴

Weil der egoistische Standpunkt die eigene Identität zum Gegenstand hat, indem er diese schützt bzw. indem er maßgeblich daran beteiligt ist, die Selbstidentifikation zu ermöglichen, ist er auf der Ebene der narrativen Identität zu verorten. In diesem Sinne sind egoistische Gründe jene Gründe, die sich aus dem Erhalten der eigenen Identität ergeben und die dazu beitragen, dass man sich nicht von sich selbst entfremdet.

Hier zeigt sich nun auch, warum der egoistische Standpunkt nicht notwendigerweise mit einer (inhaltlichen) Wertigkeit korreliert: Der Umstand, dass wir etwas in Hinsicht auf unsere Lebensgeschichte als wichtig einordnen, impliziert noch nicht, dass wir dieses Element auch wertschätzen (noch muss es objektiv betrachtet wertvoll sein). Vielmehr ist sich mit sich selbst identifizieren zu können, resp. seine eigenen Handlungen verstehen zu können, dieser Wertschätzung vorgeordnet. Die mit dem egoistischen Standpunkt korrelierenden Gründe beziehen sich also in diesem Sinne in erster Linie auf eine Wichtigkeit und weniger auf eine Wertigkeit: Sie sind wichtig, weil sie das eigene, narrativ definierte Selbst davor schützen, unter einen bestimmten Schwellenwert zu fallen, unter welchem sich die Akteurin nicht mehr hinreichend mit sich selbst identifizieren könnte und es ihr damit auch nicht mehr gelänge, die eigene Lebensgeschichte zufriedenstellend zu erzählen und auch aktiv zu leben. Als Folge könnte sie ihre Handlungen nicht mehr als ihre eigenen verstehen und damit wäre es ihr auch nicht mehr möglich, ihr eigenes Leben als sinnvoll oder gelingend einzustufen. Im Sinne der Identifikation als Partizipation könnte sie damit auch nicht mehr angemessen an ihrem eigenen Leben aktiv teilhaben.

Wie ich bereits im ersten Kapitel dargelegt habe, hängt das Gelingen des eigenen Lebens mit der Fähigkeit zusammen, sich selbst nicht aus dem Blick zu verlieren. Es ist diese Fähigkeit, die den Kern des egoistischen Standpunktes ausmacht und die auch meine These plausibilisiert, dass es sich hierbei um einen *egoistischen* Standpunkt handelt. Denn auch wenn sich die eigene Identität aus vielen Elementen zusammensetzt, die sich nicht ausschließlich auf die Akteurin richten, so verlangt die narrative Identität nach einer

⁶⁴ Die schwache Version des Ethischen Egoismus findet sich in Kapitel II, 2.3.

Akteurin, die bei der praktischen Entscheidungsfindung explizit an sich selbst, d. h. an ihre eigene Identität denkt und die ihre Handlungen an ihrer eigenen Identität ausrichtet. Dabei spielt es erst in einem zweiten Schritt eine Rolle, inwiefern die eigenen Handlungen für andere schädlich oder ungerecht sind, oder ob man anderen etwas Gutes tut. Die Handlung muss in erster Linie, gemessen an der eigenen Identität, verständlich sein.

Diese Fokussierung auf die Identität kann ganz im Sinne von Alfred Archer zur Folge haben, dass es einer Akteurin besonders gut gelingt, ihre moralischen Überzeugungen auch in Taten umzusetzen. Es kann aber auch bedeuten, dass es einer Akteurin besonders gut gelingt, ihre Mitmenschen hinter das Licht zu führen, Briefmarken zu sammeln, oder Berggipfel zu erklimmen. Das liegt ganz im Ermessen der Akteurin resp. daran, welche Werte sie als zentral für ihre eigene Identität erachtet.

Natürlich gibt es gewisse Einschränkungen. Erstens ergibt sich aus der Einbettung der eigenen Lebensgeschichte in einen übergeordneten sozialen Rahmen eine Art soziale Kontrolle, die sich gut mit meinem schwachen Objektivitätsbegriff ergänzt.⁶⁵ Wie wir gesehen haben, misst sich die Adäquatheit der eigenen Lebensgeschichte bis zu einem gewissen Grad daran, wie die Akteurin von anderen Menschen wahrgenommen wird. Diese Außenperspektive kann als Regulativ dienen, indem sich die Akteurin bspw. durch negatives Feedback dazu veranlasst sieht, sich kritisch mit ihren Werten usw. auseinanderzusetzen und diese gegebenenfalls zu verändern.

Zweitens geht es hier um richtiges und nicht lediglich um rationales Handeln. In Hinsicht auf den egoistischen Standpunkt als Schwellenhüter bedeutet das folgendes: Der egoistische Standpunkt mag sich zwar, inhaltlich betrachtet, einer Wertigkeit entziehen, deswegen kann er aber trotzdem eine wichtige Rolle in der praktischen Entscheidungsfindung innehaben. Weil er die Akteurin vor einer Selbstentfremdung schützt, kann sich die Akteurin überhaupt erst mit der Frage auseinandersetzen, was unter dem Blick des richtigen Handelns zu tun ist. Dieses Abhängigkeitsverhältnis schließt allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass es eine Akteurin versäumt, sich die Frage zu stellen, was richtiges Handeln eigentlich bedeutet und inwiefern sie richtig handelt. Auch in diesem Szenario kommt dem egoistischen Standpunkt die Funktion des Schwellenhüters zu – man kann sich auch

⁶⁵ Siehe Kapitel I, 2.1.3.; 2.1.4.

als schlechte Person von sich selbst entfremden. Da der Fokus dieses Buches auf dem richtigen Handeln liegt, ist dieses zweitgenannte Szenario für meine Untersuchung allerdings zweitrangig.⁶⁶

Ich argumentiere in diesem Buch für ein bestimmtes Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem egoistischen Standpunkt und richtigem Handeln, nicht aber dafür, dass man ein Interesse am richtigen Handeln haben muss, noch, dass eine Notwendigkeit zum moralischen Handeln besteht.

Das besagte Abhängigkeitsverhältnis lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen:

Wenn man sich die Frage stellt, was richtiges Handeln eigentlich bedeutet, dann liegt es nahe, so meine in diesem Buch verteidigte These, dass man sich in erster Linie mit der Qualität des eigenen Lebens auseinandersetzt. Das bedeutet, dass man grundsätzlich ein Interesse daran bekundet, sich selbst als Person mit einer distinkten Identität im Kontext des eigenen Lebens zu verstehen. Damit man sich selbst verstehen kann, muss man seine eigene Lebensgeschichte erzählen können und erst, wenn einem das hinreichend gelingt, kann man sich auch mit sich selbst identifizieren.

4. Konklusion

Ich habe mich in diesem Kapitel abschließend mit der Rolle sowie mit dem Gewicht des egoistischen Standpunktes beschäftigt. Zusammengefasst ist der egoistische Standpunkt gewichtig, weil er daran beteiligt ist, dass sich die Akteurin mit sich selbst identifizieren kann.

Folgt man meinen Überlegungen in diesem Buch, so bedeutet sich mit sich selbst identifizieren zu können, dass die Akteurin in der Lage ist, sich selbst und ihre Handlungen hinreichend zu verstehen, indem sie sich ihre eigene Lebensgeschichte erzählen kann,

⁶⁶ Hierzu vielleicht folgendes: Es kann aus ethischer Sicht durchaus problematisch sein, wenn durch die egoistische Fokussierung ein Konflikt zwischen egoistischen und moralischen Angelegenheiten entsteht, der moralisch betrachtet ins Gewicht fällt (indem bspw. ein erheblicher Schaden entstehen könnte o. ä.). Solche Fälle verlangen allerdings nach einer spezifischen moralischen Fokussierung, d. h. es muss zuerst geklärt werden, an welchem moralischen Maßstab sich der potenzielle Schaden misst, und unter welchen Bedingungen ein Missachten moralischer Anforderungen klar unangebracht ist. Dies sind alles wichtige Fragen, deren Beantwortung allerdings ausserhalb des Rahmens des vorliegenden Buches liegt.

wodurch sie an ihrem eigenen Leben aktiv teilhaben kann. Die aktive Narration schafft dabei nicht nur einen Referenzrahmen, innerhalb dessen einzelne Ereignisse, Erfahrungen sowie die eigenen Handlungen verständlich gemacht werden. Sie schafft auch eine Brücke zwischen der eigenen Lebensgeschichte als Narrativ und dem eigenen Leben (als Gegebenheit in der Welt), an welchem die Akteurin als Teil eines sozialen Gefüges aktiv teilnimmt.

Das Gewicht und damit zusammenhängend auch die Rolle des egoistischen Standpunktes ergibt sich aus dem drohenden Verlust dieser Selbstidentifikation. Gelingt es der Akteurin nicht hinreichend, sich mit sich selbst zu identifizieren, bedeutet das, dass sie sich nicht länger verstehen kann. Dies führt dazu, dass es ihr nicht länger zufriedenstellend möglich ist, ihr eigenes Leben als bedeutungsvoll und sinnhaft zu erleben, was sich wiederum negativ auf ihre Fähigkeit auswirkt, sich wohlüberlegt und konsistent mit anderen Angelegenheiten zu beschäftigen (wie es etwa moralische Angelegenheiten sind).

Insofern kann der egoistische Standpunkt als Schwellenhüter verstanden werden, indem er die Akteurin vor einer Selbstentfremdung schützt, die insgesamt betrachtet ins Gewicht fällt. Durch diese Rolle als Schwellenhüter ist der egoistische Standpunkt im Prozess der praktischen Entscheidungsfindung anderen Standpunkten vorgeordnet, indem er eng mit der Sinnhaftigkeit als praktische Kategorie verknüpft ist. *Weil* sich die Akteurin selbst verstehen kann und weiß, wer sie ist, kann sie ihr eigenes Leben auch als bedeutungsvoll und sinnhaft begreifen. Wenn die Akteurin ihr Leben als bedeutungsvoll erfahren kann, gelingt es ihr besonders gut, sich kritisch mit ihren eigenen Werten, Wünschen und Überzeugungen auseinanderzusetzen und ihnen auch treu zu bleiben.

Aus diesen Überlegungen folgt nicht, dass dem Egoismus *per se* mehr Gewicht zukommt als anderen Angelegenheiten. Im Gegenteil: Es lassen sich viele Situationen denken, die danach verlangen, dass anderen Überlegungen mehr Aufmerksamkeit gebührt als substantziell egoistischen Angelegenheiten. Was aber aus meiner Argumentation in diesem Buch folgt, ist, dass sich eine Beschäftigung mit dem Egoismus trotz dessen substantzieller Selbstbezogenheit lohnt.

Meine Argumentation in diesem Buch hat gezeigt, dass der Egoismus weder negativ konnotiert sein muss noch als Kontrapunkt des Moralischen verstanden werden muss. Dies, obwohl er keine soziale Qualität aufweist, noch sich auf wertvolle Dinge (wie etwa

persönliche Beziehungen oder persönliche Projekte) bezieht wie es andere persönliche Angelegenheiten tun. Aus meinen Überlegungen in diesem Buch folgt vielmehr, dass es an der Zeit ist, egoistische Gründe als Unterkategorie praktischer Gründe des Typs ARIII ernst zu nehmen und in den Diskurs über die Signifikanz persönlicher Angelegenheiten in der Ethik aufzunehmen, *ohne* dabei die gängige Rhetorik zu reproduzieren, in welcher der Moral die Aufgabe zukommt, die egoistische Disposition des Menschen (im Sinne einer instrumentell verstandenen Eigennützigkeit) zu überwinden.

Wie ich im ersten Kapitel gezeigt habe, beschränkt sich richtiges Handeln nicht auf moralisches Handeln und entsprechend würde eine Fokussierung auf die Moral entschieden zu kurz greifen, wenn die Frage beantwortet werden soll, welche Rolle egoistische Angelegenheiten in der praktischen Entscheidungsfindung im Kontext des richtigen Handelns innehaben sollen. Denn dass sie eine Rolle spielen sollen, ist meiner Meinung nach weniger kontrovers, als ihnen in Hinsicht auf das richtige Handeln eine Wichtigkeit kategorisch abzusprechen, weil sie sich nur schwer in unser heutiges Verständnis der Moral integrieren lassen.

Selbstverständlich ist die Moral ein wichtiger Bestandteil des Zusammenlebens, und damit ist die Aufmerksamkeit, die wir ihr im Rahmen des richtigen Handelns sowie des guten Lebens zugestehen, auch gerechtfertigt. Daraus folgt aber noch nicht, dass egoistische Angelegenheiten deswegen aus dem Bereich des richtigen Handelns ausgeschlossen werden müssen.

Angelehnt an diese Überlegungen ist es meiner Ansicht nach Aufgabe zukünftiger Auseinandersetzungen mit dieser Thematik, zu diskutieren, was unter Egoismus genau zu verstehen ist und welche Rolle egoistische Angelegenheiten für die praktische Entscheidungsfindung spielen sollen.

Das vorliegende Buch hat eine Möglichkeit aufgezeigt, wie diese beiden Fragen beantwortet werden können.

Literaturverzeichnis

- Alvarez, Maria. „How Many Kinds of Reasons?“ *Philosophical Explorations* 12, Nr. 2 (2009): 181–93.
- Angier, Tom. „Aristotle and the Charge of Egoism“. *Journal of Value Inquiry* 52, Nr. 4 (2018): 457–75.
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- . „Virtue Ethics and the Charge of Egoism“. In *Morality and Self-Interest*, herausgegeben von Paul Bloomfield, 205–21. Oxford University Press, 2008.
- Archer, Alfred. „Integrity and the Value of an Integrated Self“. *Journal of Value Inquiry* 51, Nr. 3 (2017): 435–54.
- Aristoteles. *Eudemische Ethik*. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 7. Berlin: Akademie-Verlag, 1984.
- . *Nikomachische Ethik*. Herausgegeben und übersetzt von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt Taschenbuchverlag, 2006.
- Ashford, Elizabeth. „Utilitarianism, Integrity, and Partiality“. *Journal of Philosophy* 97, Nr. 8 (2000): 421–39.
- Aquin, Thomas von. *Summe der Theologie*. Übersetzt von Ceslaus Maria Schneider. Regensburg: Verlagsanstalt von G. J. Manz, 1886-1892.
- Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*. 3e éd revue et augm. d'un appendice sur la prudence chez Kant. Paris: Presses univ. de France, 1986.
- Audi, Robert. *Practical Reasoning and Ethical Decision*. London: Routledge, 2006.
- Baier, Kurt. „Egoism“. In *A Companion to Ethics*, herausgegeben von Peter Singer, 197–204. Oxford: Wiley-Blackwell, 1993.
- Batson, C. Daniel, Janine L. Dyck, Randall J. Brandt, Judy G. Batson, Anne L. Powell, M. Rosalie McMaster, und Cari Griffitt. „Five Studies Testing Two New Egoistic Alternatives to The Empathy-Altruism Hypothesis“. *Journal of Personality and Social Psychology* 55, Nr. 1 (1988): 52–77.
- Batson, C. Daniel, Karen O’Quin, Jim Fultz, Mary Vanderplas, und Alice M. Isen. „Influence of Self-Reported Distress and Empathy on Egoistic Versus Altruistic Motivation to Help“. *Journal of Personality and Social Psychology* 45, Nr. 3 (1983): 706–18.
- Bayertz, Kurt. „Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien“. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81, Nr. 4 (1995): 465–81.
- Bedke, Matthew. „Moral Intuition“. In *Routledge Handbook on Moral Epistemology*, herausgegeben von Aaron Zimmerman, Karen Jones, und Mark Timmons, 360–74. New York: Taylor and Francis, 2019.
- Belliotti, Raymond A. *Is Human Life Absurd?: A Philosophical Inquiry into Finitude, Value, and Meaning*. Leiden: Brill | Rodopi, 2019.

- Betzler, Monika. „Akteur-neutrale und akteur-relative Gründe“. In *Moralischer Relativismus*, herausgegeben von Gerhard Ernst, 197–212. Paderborn: Mentis Verlag GmbH, 2009.
- . „Evaluative Commitments. How They Guide Us Over Time and Why.“ In *Time and the Philosophy of Action*, herausgegeben von Roman Altshuler und Michael J. Sigrist, 124–40. New York: Routledge (Taylor and Francis), 2016.
- . „The Normative Significance of Personal Projects“. In *Autonomy and the Self*, herausgegeben von Michael Kühler und Najda Jelinek, 101–126. Heidelberg, New York: Springer, 2013.
- Birnbacher, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*. 3. durchgesehene Auflage. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Borchers, Dagmar, Svantje Guinebert, und Georg Mohr, Hrsg. „Spheres of Morality“. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 3, Nr. 2 (2020): 263–335.
- Bratman, Michael E. *Intention, Plans, and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- . „Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency“. *Philosophical Review* 109, Nr. 1 (2000): 35–61.
- Brewer, Talbot. *The Retrieval of Ethics*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Brink, David O. „Rational Egoism, Self and Others“. In *Identity, Character and Morality*, von Owen J. Flanagan und Amélie Oksenberg Rorty, 339–78. Cambridge Mass.: MIT Press, 1993.
- Broadie, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Calhoun, Cheshire. *Doing Valuable Time: The Present, the Future, and Meaningful Living*. New York: Oxford University Press, 2018.
- . „Standing for Something“. *Journal of Philosophy* 92, Nr. 5 (1995): 235–60.
- Chang, Ruth, und Kurt Sylvan. „An Introduction to the Philosophy of Practical Reason“. In *The Routledge Handbook of Practical Reason*, herausgegeben von Ruth Chang und Kurt Sylvan, 1–22. New York: Routledge, 2021.
- Cox, Damian, Marguerite La Caze, und Michael Levine. „Integrity“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, 2021. Aufl. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/integrity/>>
- Cripps, Elizabeth. *Climate Change and the Moral Agent: Individual Duties in an Interdependent World*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Crisp, Roger. „The Dualism of Practical Reason“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 96, Nr. 1 (1996): 53–73.
- . „Hedonism Reconsidered“. *Philosophy and Phenomenological Research* 73, Nr. 3 (2006): 619–45.
- . „Motivation, Universality and the Good“. *Ratio* 6, Nr. 2 (1993): 181–90.
- . *Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- . „Well-Being“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>>.
- Darwall, Stephen. „Egoism and Morality“. In *The Oxford Handbook of Philosophy In Early Modern Europe*, herausgegeben von Desmond M. Clarke und Catherine Wilson, 381–402. Oxford: Clarendon Press, 2011.
- . „Review: Thinking About Morality by William K. Frankena“. *Philosophical Review* 91, Nr. 3 (1982): 454–57.
- Davenport, John J. *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. New York: Routledge, 2012.
- Davidson, Donald. „Actions, Reasons, and Causes“. *Journal of Philosophy* 60, Nr. 23 (1963): 685.
- DeGrazia, David. *Human Identity and Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Dennett, Daniel C. „The Reality of Selves“. In *Consciousness Explained*, von Daniel C. Dennett, 412–30. New York: Little, Brown and Company, 1991.
- . „The Self as a Center of Narrative Gravity“. In *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, herausgegeben von Frank S. Kessel, Pamela M. Cole, und Dale L. Johnson, 103–15. Hillsdale N.J.: Lawrence Erlbaum, 1992.
- Dreier, James. „Structures of Normative Theories“. *The Monist* 76 (1993): 22–40.
- Feinberg, Joel. „Psychological Egoism“. In *Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, herausgegeben von Joel Feinberg und Russ Shafer-Landau, 501–12. Boston: Wadsworth, 2013.
- Feldman, Fred. *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature Varieties and Plausibility of Hedonism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Finlay, Stephen. „Too Much Morality“. In *Morality and Self-Interest*, herausgegeben von Paul Bloomfield, 136–54. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Forster, Edward Morgan. *Aspects of the Novel*. London: Hodder & Stoughton, 1974.
- Frankena, William K. „Concepts of Rational Action in the History of Ethics“. *Social Theory and Practice* 9, Nr. 2 (1983): 165–97.
- Frankfurt, Harry G. „Freedom of the Will and the Concept of a Person“. *Journal of Philosophy* 68, Nr. 1 (1971): 5–20.
- . „Identification and Externality“. In *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, 58–68. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- . „Identification and Wholeheartedness“. In *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, herausgegeben von Ferdinand David Schoeman, 27–45. New York: Cambridge University Press, 1987.
- . „The Importance of What We Care About“. *Synthese* 53, Nr. 2 (1982): 257–72.
- Frisch, Max. *Mein Name sei Gantenbein*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2011.
- Gabriel, Gottfried. *Fiktion und Wahrheit: Eine semantische Theorie der Literatur*. 2., Verbesserte und um einen Nachbericht erweiterte Auflage. Stuttgart: frommann-holzboog, 2019.

- Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Genette, Gérard. *Die Erzählung*. 3., durchgesehene und korrigierte Auflage. Paderborn: Wilhelm Fink, 2010.
- Glover, Jonathan. *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*. London: Allen Lane, 1988.
- Goldman, Alvin I. *A Theory of Human Action*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Gontscharow, Iwan. *Oblomow. Ein Roman in vier Teilen*. Neu übersetzte Auflage. Übersetzt und Herausgegeben von Vera Bitschitzky. München: Carl Hanser Verlag, 2012.
- Graham, Peter A. „Ought“ and Ability“. *Philosophical Review* 120, Nr. 3 (2011): 337–82.
- Grant, Colin. „Altruism: A Social Science Chameleon“. *Zygon* 32, Nr. 3 (1997): 321–40.
- Halbig, Christoph. *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013.
- . „Sinn – Eine Dritte Dimension des Guten Lebens?“. *Zeitschrift Für Praktische Philosophie* 5, Nr. 2 (2018): 55–78.
- Henning, Christoph. *Theorien der Entfremdung zur Einführung*. 2. überarb. Auflage. Zur Einführung. Hamburg: Junius, 2020.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Minneapolis, Minnesota: First Avenue Editions, 2018 [1651].
- Hooker, Brad. „Egoism, Partiality, and Impartiality“. In *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, herausgegeben von Roger Crisp, 710–28. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Horn, Christoph. „Klugheit bei Thomas von Aquin“. In *Klugheit*, herausgegeben von Wolfgang Kersting, 42–67. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2005.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Herausgegeben von David Fate Norton und Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2005.
- Hurka, Thomas. „Moore’s Moral Philosophy“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moore-moral/>.
- . *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- . *Virtue, Vice and Value*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hursthouse, Rosalind. „A False Doctrine of the Mean“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 81, Nr. 1 (1980): 57–72.
- Jaeggi, Rahel. *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- Kafka, Franz. *Die Verwandlung. Textausgabe mit Literaturhinweisen und Nachwort*. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1995.

- Kagan, Shelly. *The Limits of Morality*. Oxford Ethics Series. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016 [1785].
- . *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009 [1790].
- Kavka, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Keller, Simon. *Partiality*. Princeton: University Press, 2013.
- Korsgaard, Christine M. „The Myth of Egoism“. In *Practical Conflicts. New Philosophical Essays*, herausgegeben von Peter Baumann und Monika Betzler, 57–91. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . „The Normativity of Instrumental Reason“. In *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, 27–68. Oxford: Oxford University Oxford, 2008.
- . „The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values“. *Social Philosophy and Policy* 10, Nr. 1 (1993): 24–51.
- . *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . „Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant“. *The Journal of Ethics* 3, Nr. 1 (1999): 1–29.
- . „The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values“. *Social Philosophy and Policy* 10, Nr. 1 (1993): 24–51.
- . *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Labov, William. „The Transformation of Experience in Narrative Syntax“. In *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, von William Labov. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- Labov, William, und Joshua Waletzky. *Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience*. Seattle: University of Washington Press, 1967.
- Lanser, Susan Sniader. *The Narrative Act. Point of View in Prose Fiction*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Lazari-Radek, Katarzyna de, und Peter Singer. *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd, 2015.
- Löschke, Jörg. „Agent-Relative Reasons and Normative Force“. *Philosophia* 49 (2021): 359–72.

- . „Agent-Relative Reasons as Second-Order Value Responses“. *Canadian Journal of Philosophy* 50, Nr. 4 (2020): 477–91.
- Ludwig, Arnold M. *How Do We Know Who We Are?: A Biography of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- . *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Maguire, Barry, und Calvin Baker. „The Alienation Objection to Consequentialism“. In *Oxford Handbook of Consequentialism*, herausgegeben von Douglas W. Portmore, 402–24. New York: Oxford University Press, 2020.
- Margalit, Avishai. *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Martínez, Matías, und Michael Scheffel. *Einführung in die Erzähltheorie*. München: C. H. Beck, 2016.
- McAdams, Dan P., und Kate C. McLean. „Narrative Identity“. *Current Directions in Psychological Science* 22, Nr. 3 (2013): 233–38.
- McNaughton, David, und Piers Rawling. „Agent-Relativity And the Doing-Happening Distinction“. *Philosophical Studies* 63, Nr. 2 (1991): 167–85.
- . „Value and Agent-Relative Reasons“. *Utilitas* 7, Nr. 1 (1995): 31–47.
- Metz, Thaddeus. *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- . „The Meaning of Life“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/life-meaning/>>.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1863.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Herausgegeben von Thomas Baldwin. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1903].
- Muders, Sebastian. „Die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5, Nr. 2 (2018): 79–118.
- Müller, Günther. *Morphologische Poetik: Gesammelte Aufsätze*. Berlin: De Gruyter, 1974.
- Murphy, Liam B. „The Demands of Beneficence“. *Philosophy and Public Affairs* 22, Nr. 4 (1993): 267–92.
- Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- . *The View from Nowhere*. Oxford: University Press, 1986.
- Olson, Eric T. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford University Press, 1997.
- . „Personal Identity“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/identity-personal/>>.

- Parfit, Derek. *On What Matters*. Bd. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Pettit, Philip. „Universalizability Without Utilitarianism“. *Mind* 96, Nr. 381 (1987): 74–82.
- Pfordten, Dietmar von der. „Five Elements of Normative Ethics - A General Theory of Normative Individualism“. *Ethical Theory and Moral Practice* 15, Nr. 4 (2012): 449–71.
- . „Normativer Individualismus“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 58, Nr. 3 (2004): 321–46.
- Prichard, H. A. „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?“ *Mind* 21, Nr. 81 (1912): 21–37.
- Rapp, Christof. *Aristoteles zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2016.
- Rapp, Christof, und Klaus Corcilius. *Aristoteles-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2011.
- Rawls, John. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph. „On The Moral Point of View“. In *Engaging Reason*, 247–72. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . „Susan Wolf, The Meaning of Life and Why It Matters“. *Ethics* 121, Nr. 1 (2010): 232–36.
- Ricœur, Paul. *Das Selbst als ein Anderer*. Übergänge 26. München: Fink, 1996.
- . „Narrative Identität“. In *Heidelberger Jahrbücher*, herausgegeben von Elmar Mittler, 31:57–67. Berlin, Heidelberg: Springer, 1987.
- Ridge, Michael. „Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-agent/>.
- Rüther, Markus, und Sebastian Muders. „Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie. Eine Topographie des Problemfeldes“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68, Nr. 1 (2014): 96–123.
- . „Sinn und Wohlergehen: Zwei Aspekte des guten Lebens“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 20, Nr. 1 (2016): 73–112.
- Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- Schapiro, Tamar. „What is a Child?“ *Ethics* 109, Nr. 4 (1999): 715–38.
- Schechtman, Marya. *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- . „Making Ourselves Whole: Wholeheartedness, Narrative, and Agency“. *Ethical Perspectives* 21, Nr. 2 (2014): 175–98.
- . *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. *Staying Alive*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Scheffler, Samuel. *Human Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

- Scherkoske, Greg. *Integrity and the Virtues of Reason: Leading a Convincing Life*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Searle, John R. „The Logical Status of Fictional Discourse“. *New Literary History* 6, Nr. 2 (1975): 319–32.
- Seidel, Christian, Hrsg. *Consequentialism: New Directions, New Problems*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Shaver, Robert. *Rational Egoism: A Selective and Critical History*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Shoemaker, David, Karsten Witt, und Annette Dufner. „Personal Identity and Ethics“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/identity-ethics/>>.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. 7. Aufl. Toronto: Palgrave Macmillan, 1962 [1907].
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Smart, J. J. C., und Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Smith, Michael. „The Humean Theory of Motivation“. *Mind* 96, Nr. 381 (1987): 36–61.
- . „Neutral and Relative Value after Moore“. *Ethics* 113, Nr. 3 (2003): 576–98.
- Sober, Elliott. „Psychological Egoism“. In *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, herausgegeben von Hugh LaFollette und Ingmar Persson, 148–68. New York: Blackwell Publishing, 2013.
- Sober, Elliott, und David Sloan Wilson. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Stocker, Michael. „The Schizophrenia of Modern Ethical Theories“. *Journal of Philosophy* 73, Nr. 14 (1976): 453–66.
- Strawson, Galen. „Against Narrativity“. *Ratio* 17, Nr. 4 (2004): 428–52.
- Sumner, L. W. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Svensson, Frans. „A Subjectivist Account of Life’s Meaning“. *De Ethica* 4, Nr. 3 (2017): 45–66.
- Swanton, Christine. *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989.
- . „What is Human Agency?“. In *Human Agency and Language*, 15–44. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Craig. „Impartial Morality and Practical Deliberation as First-Personal“. *Metaphilosophy* 49, Nr. 4 (2018): 459–73.
- Timmons, Mark. *Moral Theory: An Introduction*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.
- Trivers, Robert L. „The Evolution of Reciprocal Altruism“. *The Quarterly Review of Biology* 46, Nr. 1 (1971): 35–57.

- . „Reciprocal Altruism: 30 Years Later“. In *Cooperation in Primates and Humans: Mechanisms and Evolution*, herausgegeben von Peter M. Kappeler und Carel P. van Schaik, 67–83. Berlin, Heidelberg: Springer, 2006.
- Velleman, J. David. *How We Get Along*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- . „Identification and Identity“. In *Contours of Agency: Essays on Themes From Harry Frankfurt*, herausgegeben von Sarah Buss und Lee Overton, 91–123. MIT Press, Bradford Books, 2002.
- . „Narrative Explanation“. *The Philosophical Review* 112, Nr. 1 (2003): 1–25.
- . „The Self as Narrator“. In *Self to Self. Selected Essays*, von J. David Velleman, 203–23. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Vogler, Candace. *Reasonably Vicious*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Vranas, Peter B. M. „I Ought, Therefore I Can“. *Philosophical Studies* 136, Nr. 2 (2007): 167–216.
- Wallace, R. Jay. *The Moral Nexus*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- . „The Rightness of Acts and the Goodness of Lives“. In *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, herausgegeben von R. Jay Wallace et al. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Williams, Bernard. „Are Persons Bodies?“. In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, 64–81. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- . „Bodily Continuity and Personal Identity“. In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, 19–25. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- . „Internal and External Reasons“. In *Moral Luck*, 101–13. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- . „Personal Identity and Individuation“. In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, 1–18. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- . „Persons, Character, and Morality“. In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, 1–19. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- . „Utilitarianism and Moral Self-Indulgence“. In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, 40–53. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Wolf, Susan. „Meaning and Morality“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 97, Nr. 3 (1997): 299–315.
- . *Meaning in Life and Why it Matters*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- . „Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life“. *Foundations of Science* 21, Nr. 2 (2016): 253–69.
- . „Morality and the View From Here“. *The Journal of Ethics* 3, Nr. 3 (1999): 203–23.
- . „„One Thought Too Many“. Love, Morality and the Ordering of Commitment“. In *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*, 143–62. New York: Oxford University Press, 2015.

- . „The Meaning of Lives“. In *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*, 89–106. New York: Oxford University Press, 2015.
- . *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Wolf, Ursula. „Über den Sinn der Aristotelische Mesoteslehre“. *Phronesis* 33, Nr. 1 (1988): 54–75.
- Wong, Wai-hung. „Meaningfulness and Identities“. *Ethical Theory and Moral Practice* 11, Nr. 2 (2008): 123–48.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Anhang

Zusammenfassung

Im Zentrum der Dissertation steht die kritische Auseinandersetzung mit dem Egoismus in der aktuellen, analytisch geprägten Moralphilosophie. Der Schwerpunkt liegt dabei nicht auf historischen Egoismusansätzen wie sie bspw. von britischen Moralisten wie Thomas Hobbes vertreten wurden, sondern auf dem Egoismus als konzeptueller Gegenspieler des Moralischen.

Herkömmlicherweise verkörpert der Egoismus die kategorische Selbstzentriertheit und damit dient er im aktuellen Diskurs oftmals als Prüfstein, wenn es um die Frage geht, was alles in den Bereich des Moralischen fallen soll. So wird etwa persönlichen Angelegenheiten nur dann eine moralische Relevanz zugestanden (d. h. sie sind erst dann überhaupt angemessener Gegenstand moraltheoretischer Überlegungen), solange sie explizit nicht egoistisch sind.

Das Buch unternimmt den Versuch, diese Rollenverteilung kritisch zu hinterfragen. Im Zentrum der Untersuchung steht dabei die Frage, warum wir den Egoismus aus der Ethik ausschließen (um es in Derek Parfits Worten zu sagen) und inwiefern dieser Ausschluss auch gerechtfertigt ist.

Die Dissertation beschäftigt sich einerseits mit der kritischen Aufarbeitung der konzeptuellen Gegenüberstellung von Egoismus und Moral und andererseits wird der Vorschlag stark gemacht, dass der Egoismus im Kontext des richtigen Handelns als wichtiger Bestandteil der praktischen Entscheidungsfindung verstanden werden kann. Es wird aber kein ethischer Egoismus verteidigt – das würde unsere Vorstellung des Moralischen zu stark strapazieren. Aber es wird argumentiert, dass der Egoismus mit der Fähigkeit zusammenhängt, sich selbst (d. h. wer man ist) nicht aus den Augen zu verlieren, was wiederum zentral dafür ist, sein eigenes Leben als gelungen und erfüllt erfahren zu können.

Der Egoismus mag moralischen Überlegungen zuweilen im Weg stehen. Deswegen muss er aber noch nicht aus ethischen Überlegungen ausgeschlossen werden.