

Guidance

Ein Führer durch Frankfurts Handlungstheorie

Ralf Stoecker

*We are creatures who cannot avoid being active.
Harry Frankfurt, On the Usefulness of Final Ends*

Das Zitat, mit dem dieser Beitrag beginnt, ist eine Antwort. Die zugehörige Frage lautet: Was ist das besondere an uns, das uns zu dem macht, was wir wesentlich sind, nämlich *Personen*? Diese Frage nimmt eine zentrale Stellung in Harry Frankfurts Philosophie ein. Auch wenn der Ausdruck „Person“ nur einmal im Titel eines Aufsatzes Frankfurts vorkommt (in *Freedom of the will and the concept of a person*), so lassen sich die meisten anderen Aufsätze Frankfurts leicht als immer neue Versuche ansehen, bestimmte Charakteristika unseres Personseins aufzudecken und zu erläutern. Der wichtige erste Schritt zum Verständnis des Personenbegriffs ist aber, wie das Zitat belegt, daß Personen aktive Lebewesen sind, d.h. daß sie gar nicht anders können als zu handeln. Personen sind wesentlich Akteure.

Mein Ziel in dem folgenden Beitrag ist es, einen Überblick über die handlungstheoretische Grundposition Frankfurts zu geben, aus der heraus sich dann die anderen prominenten Teile seiner Philosophie, vor allem seine Konzeption von Freiheit und Verantwortung, besser verstehen lassen.

1. Abwegige Kausalverläufe und das Problem des Handelns

Personen sind wesentlich Akteure, was aber sind Akteure? Eine Minimalbedingung dafür, ein Akteur zu sein, ist, daß man zwischen dem, was er tut, und dem, was bloß mit ihm geschieht, unterscheiden kann. Akteure stehen einem Geschehen eben nicht nur *passiv*, sondern häufig auch *aktiv* gegenüber. Das ist allerdings noch nicht unbedingt eine trennscharfe Unterscheidung. Zumindest grammatisch gesehen kann man von jeder Entität sagen, sie tue etwas. Eine Rose welkt, ein Stein fällt in den Bach und ein Vulkanausbruch verschreckt die einheimische Bevölkerung. Um einen interessanten Akteurs-Begriff auszuzeichnen, braucht man also ein anderes, nicht bloß sprachliches Un-

terscheidungskriterium zwischen Aktivität und Passivität. Ein solches Kriterium zu finden, so Frankfurt in dem gleichnamigen Artikel, ist *das Problem des Handelns*.

Mitte der siebziger Jahre, als Frankfurt *The problem of action* schrieb, vertraten die meisten Handlungstheoretiker (Davidsons einflußreichem Aufsatz *Actions, reasons, and causes* von 1963 folgend) ein *kausalistisches Handlungsverständnis*. In seiner einfachsten Form besagt der Kausalismus, daß ein Ereignis genau dann eine Handlung ist, wenn sich in dem Handelnden Handlungsgründe finden (bestehend z.B. aus einem Wunsch-Meinungs-Paar), die das Ereignis sowohl rational verständlich machen wie auch kausal hervorrufen.¹ Frankfurt teilt nun zwar die Ansicht, daß das Spezifische der Handlungen darin liegt, daß sie sich im Rückgriff auf Gründe erklären lassen, er bezweifelt aber, daß Gründeerklärungen Kausalerklärungen sind und vertritt statt dessen eine Position, in deren Zentrum der Titelbegriff meines Beitrags steht, *guidance*: Handlungen stehen unter der *guidance* des Handelnden.²

Zum Verständnis dieses Begriffs ist es nützlich, sich erst einmal die Einwände Frankfurts gegen den Kausalismus vor Augen zu führen. Der Haupteinwand Frankfurts geht auf eine Schwierigkeit zurück, die auch schon Davidson selbst zur Sprache gebracht hat, das sogenannte Problem ‚abwegiger Kausalverläufe‘ (*wayward causal chains*). Es gibt Situationen, in denen ein Ereignis sowohl aus den Intentionen eines Menschen begründet ist, als auch von diesen verursacht wird, ohne aber eine Handlung zu sein. Von Davidson stammt das Beispiel, daß ein Bergsteiger gerne seinen lästigen Kameraden loswerden möchte und weiß, daß er dazu nur das Verbindungsseil loslassen muß. Dieser verwerfliche Wunsch und das Wissen, wie leicht er zu verwirklichen wäre, machen den Bergsteiger so nervös, daß er versehentlich das Seil losläßt.³ Er läßt den Kameraden fallen, hat die passenden Gründe, die auch für das Fallenlassen kausal verantwortlich sind, und trotzdem ist es keine Handlung, daß er ihn fallen läßt, sondern etwas, das ihm bloß geschehen ist. Die kausalistische Handlungskonzeption kann also in der genannten einfachen Form nicht zutreffend sein. Frankfurt gibt ein anderes, paralleles Beispiel eines abwegigen Kausalverlaufs: Ein Partygast beabsichtigt, sein Glas zu verschütten und damit seinen Spießgesellen das verabredete Zeichen zum Einbruch zu geben. Dieser Plan versetzt ihn aber in eine solche Spannung, daß seine Hände zu zittern beginnen und er das Glas ausgießt.⁴ Auch hier rationalisieren und verursachen die Gründe das Geschehen, ohne daß man es deshalb als eine Handlung bezeichnen würde.

Es gibt verschiedene Optionen für den Kausalisten mit diesen Beispielen umzugehen. Er kann sich erstens auf die Abwegigkeit der Kausalverläufe berufen und behaupten, daß eben nur solche Ereignisse Handlungen seien, die auf die übliche, *normale* Weise

¹ Davidson selbst hat diese einfache Form des Kausalismus nie vertreten. Zum Verständnis seiner viel komplexeren, aber auch einleuchtenderen Position vgl. mein *Reasons, Actions, and Their Relationship*.

² *The Problem of Action*, in: *The Importance of What We Care About [ICA]*, 72.

³ Davidson, *Freedom to act*, 79. Roderick Chisholm, Richard Taylor und anderen haben schon früher ähnliche Beispiele entwickelt und diskutiert. Vgl. die ausführlichen Erläuterungen in Irving Thalberg, *Do Our Intentions Cause Our Intentional Actions?* und Myles Brand, *Intending and Acting*, 17ff.

⁴ *The Problem of Action*, ICA 70.

durch die Gründe hervorgebracht werden. Aber das ist kein wirklich gangbarer Weg. Denn es gibt durchaus Handlungen, die aus Gründen geschehen, die normalerweise nie in entsprechenden Handlungen münden (z.B. der prominente Wunsch, den Vater zu ermorden und die Mutter zu heiraten), aber eine Vielzahl anderer kausaler Folgen haben (z.B. neurotische). Nicht jede Handlung geschieht also aus Gründen, aus denen sie normalerweise geschieht, weil es nicht immer eine solche Normalität gibt.

Eine attraktivere zweite Reaktion besteht in der Annahme, daß es eine den Handlungen *spezifische* Art der Kausalbeziehung zwischen Gründen und Ereignissen gibt, ohne die ein Ereignis keine Handlung ist, und die in den Beispielen abwegiger Kausalverläufe nicht vorgelegen hat. Das ist die Haltung Alvin Goldmans, und möglicherweise ist es auch Davidsons Position. Die Schwierigkeit für diese Option liegt allerdings darin zu spezifizieren, worin diese besondere Kausalbeziehung besteht. Goldman ist zuversichtlich, daß sich eine Antwort letztlich in den Naturwissenschaften findet, Davidson zweifelt hingegen, ob man sie überhaupt finden kann.¹

Es gibt aber auch noch einen dritten Weg, um mit den abwegigen Kausalverläufen fertig zu werden, den z.B. Irving Thalberg vorgeschlagen hat.² Ihm liegt die Vermutung zugrunde, daß mehr zum Handeln gehört, als daß die rationalisierenden Gründe *irgendwann einmal* das Ereignis verursacht haben. Die Gründe müßten vielmehr bis zum Stattfinden des Ereignisses in einer Art kausalem Kontakt zu diesem Ereignis stehen. (Thalberg bezeichnet das als „*sustained causation*“.) Während im Fall von Handlungen die Absichten bis zum Handlungsereignis selbst kausal wirksam seien, würden sie in den Beispielen abwegiger Kausalverläufe zwar eine Körperbewegung hervorrufen, weil sie ja deren Ursache hervorrufen (z.B. die emotionale Erregung, die den Griff der Hände lockert), für die sich weiter entwickelnde Kausalkette spielen sie dann aber keine Rolle mehr – ja, sie brauchen dann nicht einmal mehr zu bestehen.

Thalbergs Vorschlag wirft mindestes zwei Fragen auf, erstens inwieweit seine Anforderung wirklich eine notwendige Bedingung für Handlungen ist, und zweitens, ob *sustained causation* überhaupt eine verständliche Form der Kausalität ist. Ich werde auf die erste Frage weiter unten zu sprechen kommen. Die zweite ist es aber, die unmittelbar zu Frankfurt führt, denn Thalberg beansprucht explizit, mit der *sustained causation* eine ‚Demystifikation‘ von Frankfurts Diagnose des Problems der abwegigen Kausalverläufe und seines Handlungsverständnisses überhaupt zu liefern.³

2. Frankfurts Handlungskonzeption

Frankfurt führt das Problem der abwegigen Kausalverläufe auf einen grundsätzlichen Fehler aller kausalistischen Handlungskonzeptionen zurück: den Versuch, die Basis für Gründeerklärungen in einem Geschehen zu suchen, das dem Ereignis *vorangeht*, anstatt in der synchronen Umgebung des Ereignisses. Dafür, daß seine Position hier richtig ist,

¹ Vgl. Goldman, *A Theory of Human Action*, 62; Davidson, *Freedom to Act*, 80 und auch *Problems in the Explanation of Action*, 39.

² Vgl. *Do Our Intentions Cause Our Intentional Actions?*, 257ff.

³ Ebd., 258.

kann sich Frankfurt auf die Feststellung berufen, daß wir Handeln gewöhnlich aus Motiven begründen, die der Handelnde hat, während er handelt, und nicht aus Motiven, die er irgendwann einmal gehabt hat. Zu sagen, jemand habe einen Kameraden getötet, weil er ihn kurz zuvor noch loswerden wollen, klingt schräg, erfährt man aber, daß er ihn auch noch zur Tatzeit loswerden wollte, hat man sofort eine gute Handlungserklärung. Kurz, es sind nicht die vorangegangenen, sondern die zur Tatzeit bestehenden Wünsche, Meinungen und Absichten, aus denen die Handlung geschieht und auf die man folglich für die Handlungserklärung zurückgreifen muß. Nimmt man aber an, daß Kausalerklärungen immer zeitlich frühere Ursachen nennen, dann folgt daraus, daß Handlungserklärungen keine Kausalerklärungen sind. Daß wir etwas tun, weil wir bestimmte Gründe haben, kann also nicht bedeuten, daß die Gründe das Tun auf welche Weise auch immer verursachen.

Die naheliegende Frage ist nun, worauf sich Handlungserklärungen stützen, wenn sie nicht kausal sind, d.h. welche synchronen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit etwas eine Handlung ist. Einen Anhaltspunkt dafür bietet das zweite Argument gegen den Kausalismus, das sich bei Frankfurt findet (auch wenn er es nicht ausdrücklich so formuliert):¹ Es gibt Handlungen, die darin bestehen, daß der Handelnde etwas *geschehen läßt*, und trotzdem ist es ein aktives Tun und nicht etwas, das ihm geschieht. Frankfurts Beispiel ist das des Autofahrers, der sein Auto auf gerader Fahrbahn einen Berg hinunterrollen läßt. Zufrieden mit Tempo und Fahrtrichtung dreht er nicht am Lenkrad, bremst nicht und gibt kein Gas. Die Handlungsgründe verursachen also keine Körperbewegungen und trotzdem fährt der Handelnde aktiv den Berg herunter. Es ist seine Handlung, den Berg hinunterzufahren, und nicht bloß ein Ereignis, in das er involviert ist. Folglich, so Frankfurt, kann es nicht an den kausalen Antezedenzen liegen, ob ein Ereignis eine Handlung ist, sondern muß einen anderen Hintergrund haben.

Frankfurt präsentiert das Autofahrerbeispiel, wie gesagt, nicht so sehr als Argument gegen den Kausalismus, sondern zur Illustration seiner Alternative. Der Autofahrer, der ohne einen Finger zu rühren den Berg hinabgleitet, verursacht zwar keine Körperbewegungen, er ist aber Herr seiner Körperbewegungen, sie stehen, genau wie die Bewegungen des Autos, unter seiner *guidance*. Das Charakteristische am Handeln ist also für Frankfurt, daß Körperbewegungen unter der Lenkung oder Leitung des Handelnden stehen, wobei die Gründe angeben, weshalb der Handelnde sein Handeln in diese oder jene Richtung lenkt.²

¹ The Problem of Action, ICA 75.

² "The performance of an action is accordingly a complex event, which is comprised by a bodily movement and by whatever state of affairs or activity constitutes the agent's guidance of it." (The Problem of Action, ICA 73). Diese Charakterisierung wirft das ontologische Problem auf, was denn die Handlung ist, wenn die Durchführung der Handlung ein komplexes Ereignis aus Körperbewegung und innerem Geschehen ist. Das ist eine in meinen Augen aufschlußreiche Frage, weil sie berechnete Zweifel an der verbreiteten Überzeugung weckt, daß Handlungen Ereignisse sind. Ich werde dem hier aber nicht weiter nachgehen, sondern im weiteren so reden, als würde Frankfurt einfach annehmen (wie Davidson), daß in diesem Fall die Körperbewegungen selbst die Handlungen sind.

Frankfurt glaubt, daß die Konzeption des Handelnden als *Guide*, Führer, seiner Körperbewegungen die Schwierigkeit des Kausalismus umgeht, Geschehenlassen nicht als Handeln akzeptieren zu können, und zudem auch den gewünschten Ausweg aus dem Problem der abwegigen Kausalverläufe bietet. Denn inwiefern eine Körperbewegung irgendwann einmal durch ein Motiv des Handelnden verursacht wurde, sei für die Frage unerheblich, ob der Handelnde die Bewegung leitet oder nicht. Dafür sei nur wichtig, in welcher Beziehung er zu der Bewegung steht, während sie stattfindet.

In welcher Beziehung muß ein Handelnder aber zu einer Körperbewegung stehen, um sie im handlungsrelevanten Sinn zu leiten? Das ist die entscheidende Frage an Frankfurt. Solange sie nicht beantwortet ist, ist weder klar, ob sein Vorschlag wirklich im Widerspruch zu kausalistischen Vorstellungen steht (oder ob Thalberg recht hat, ihn als eine besondere Art von Kausalismus zu interpretieren), noch ist es ersichtlich, inwieweit Frankfurt dem drohenden Regreß entkommen kann, daß Lenken selbst etwas Aktives ist, was bedeutet, daß es seinerseits gelenkt sein muß, usw. ad infinitum. Bevor ich aber auf die schwierige Frage eingehe, wie man sich Frankfurts *guidance* vorstellen sollte, möchte ich etwas zur Bedeutung dieser Konzeption für andere wesentliche Bestandteile von Frankfurts Theorie sagen, damit deutlich wird, wie viel für Frankfurt von dieser handlungstheoretischen Grundlage abhängt.

3. Personen, Volitionen zweiter Stufe und die Rolle der Selbstidentifikation

In der *guidance* liegt, wie gesagt, Frankfurts Unterscheidungsmerkmal zwischen Aktivität und Passivität. Personen sind Akteure, weil sie in der Lage sind, Körperbewegungen nach ihren Wünschen und Vorstellungen zielgerichtet zu lenken. Aber nicht jedes Wesen, das dies kann, ist eine Person. Auch bei Insekten kann man zwischen Dingen unterscheiden, die sie aktiv tun, und solchen, die mit ihnen geschehen, doch natürlich sind sie keine Personen.¹

Die Unterscheidung zwischen Personen und Nichtpersonen ist das Thema von Frankfurts frühem und vielleicht bekanntesten Aufsatz *Freedom of the will and the concept of a person*. Personen sind Wesen wie wir, und wir können mehr, als Stellung zur Welt zu beziehen; wir können auch zum eigenen Wollen Stellung nehmen. Und wir können nicht nur Handlungen lenken und leiten, sondern eben auch die dahinter stehenden Intentionen. Wir sind keine bloßen Spielbälle unserer Handlungswünsche, keine *wantons* (‚Triebhafte‘ in der anschaulichen deutschen Übersetzung), sondern verfügen über höherstufige Wünsche, die *Volitionen zweiter Stufe*, die uns die prinzipielle Fähigkeit verleihen, auch in die handlungsleitenden Wünsche und Absichten korrigierend einzugreifen.²

¹ Vgl. Identification and Externality, ICA 58.

² Der englische Ausdruck „volition“ steht traditionell für Willensakte (*acts of the will*) und wirft damit die Frage auf, ob es sich dabei nicht selbst um Handlungen, statt um Wünsche handelt: „Among active states of the mind, there is however, one species which merits particular attention [...] I mean *volitions*, or acts of the will“ (John Stuart Mill, *A System of Logic*, S. 51). Doch Frankfurt sagt explizit, daß für ihn Volitionen zweiter Stufe Wünsche sind (ICA 16).

Wie bei der Lenkung unserer Bewegungen gelingt allerdings auch die Lenkung der Motive nicht immer, so daß man auch bei den Handlungsmotiven zwischen dem, was eine Person aktiv tut, und dem, was passiv mit ihr geschieht, unterscheiden kann. Sind diejenigen Wünsche handlungswirksam, von denen wir dies wollen, dann ist unser Wollen etwas Aktives, etwas, das zu uns gehört; wenn wir dagegen aus Gründen handeln, aus denen wir nicht handeln wollen, dann ist dieses Handeln, so sehr es selbst ein aktives Tun ist, uns immer auch ein Stück weit fremd und äußerlich.¹

Frankfurts Unterscheidung in dem Willensfreiheits-Artikel birgt allerdings zwei Probleme, die er erst einige Jahre später in dem Aufsatz *Identification and Externality* aufgreift. Erstens stimmt es einfach nicht, daß die Bewertung eigener Handlungsmotive eine brauchbare Unterscheidung zwischen eigenen und fremden Motiven bietet. Es gibt durchaus Motive, die man zwar lieber nicht hätte, die einem aber alles andere als fremd sind.² Also können die Volitionen zweiter Stufe Inneres und Äußeres, Aktivität und Passivität nicht exakt trennen.

Zweitens ist es nicht ersichtlich, weshalb Volitionen der zweiten oder höherer Stufe besser geeignet sein sollten, Eigenes von Fremdem zu unterscheiden, als die der ersten Stufe. Warum soll man nicht annehmen können, daß ein höherstufiger Wunsch manchmal viel korrupter und dem Handelnden ferner ist als ein unmittelbar handlungsbezogener Wunsch der ersten Stufe?³

In Reaktion auf beide Schwierigkeiten ergänzt Frankfurt seine Personalitätskonzeption um ein wichtiges weiteres Element. Wir haben als Personen nicht nur die Fähigkeit zur Selbstbewertung, sondern auch die Fähigkeit zur *Selbstidentifikation*. Die Unterscheidung zwischen Innen und Außen ist demnach nicht bloß das Produkt einer Reflexion, sie ist das Ergebnis eines Aktes. Ich *entscheide*, was zu mir gehört und was nicht, was ich aktiv will und welcher Wille mir fremd ist.⁴

Das erste Problem ist damit gelöst. Nichts spricht dagegen, daß eine Person gelegentlich zu der Einsicht gelangt, daß sie aus Gründen handelt, aus denen sie zwar lieber nicht handeln sollte, die aber durch und durch ihre eigenen Wünsche sind, während sie in anderen Fällen feststellen muß, daß ihr ihr Wille völlig fremd ist. Nicht befriedigend gelöst ist aber das zweite Problem. Schließlich ist auch der dezisionistische Kraftakt

¹ „A person is no more to be identified with everything that goes on in his mind, in other words, than he is to be identified with everything that goes on in his body“ (*Identification and Externality*, ICA 61).

² Vgl. ICA 65f. Frankfurt vermutet allerdings, daß der Umkehrschluß gilt, d.h. daß wir keine Neigungen haben, die wir zwar begrüßen, aber gleichwohl als uns fremd ansehen.

³ Diesen Einwand geht auf Gary Watson zurück (*Free Agency*, S. 107ff.). Frankfurt akzeptiert ihn in *Identification and Externality* (ICA 65f.), nachdem er in *Three Concepts of Free Action*, bevor Watson seinen Einwand veröffentlicht hatte, noch geschrieben hat: „As for a person's second-order volitions themselves ... the question of whether or not he identifies himself with them cannot arise“ (ICA 54).

⁴ *Identification and Externality*, ICA 70. Die Idee, daß der Handelnde sich mit seinen Motiven identifizieren müsse, findet sich allerdings auch schon früher angedeutet, z.B. in einem Absatz in *Freedom of the Will and the concept of a person*, wo Frankfurt den Fall beschreibt, daß die Identifikation mit einem Wunsch erster Stufe die endlose Folge der Wunschhierarchien ‚durchhallt‘ (*resounds*) (ICA 21).

einer Selbstidentifikation nur ein Akt unter vielen, der im Prinzip dem Handelnden genauso fremd sein könnte wie jede andere Handlung auch.

Dazu kommt ein weiteres, drittes Problem. Die Vorstellung, man könne bestimmen, welches Tun und Wollen zu einem selbst gehört und welches nicht, scheint nur schlecht zu einer anderen prominenten These Frankfurts zu passen, seiner Ablehnung des sogenannten „Prinzips der Handlungsalternativen“ (*principle of alternate possibilities*).¹ Nach diesem, in der Freiheitsdebatte häufig als selbstverständlich vorausgesetzten Grundsatz ist man nur dann für eine Handlung verantwortlich, wenn man frei gewesen ist, sie durchzuführen, und frei war man nur dann, wenn man auch anders hätte handeln können. Frankfurt behauptet dagegen, daß man sowohl für Handlungen verantwortlich sein kann, in Bezug auf die man nicht frei war, als auch, daß man für freie Handlungen nicht notwendigerweise verantwortlich ist. Ersteres ist der Fall, wenn jemand freiwillig dasjenige tut, was er ohnehin hätte tun müssen, letzteres, wenn ihm zwar nicht die Handlung, wohl aber sein Willen aufgenötigt wurde.

Das allein sind allerdings noch keine unorthodoxen Feststellungen, sie sprechen zunächst nur dafür, nicht die Handlungs-, wohl aber die Willensfreiheit zum Kriterium der Verantwortlichkeit zu machen, so daß man an die Stelle des Prinzips der Handlungsalternativen ein Prinzip der Willensalternativen setzen müßte, also das Prinzip, nur dann verantwortlich zu sein, wenn man auch anders hätte *wollen* können. Doch auch dieses modifizierte Prinzip verwirft Frankfurt, und zwar letztlich aus demselben Grund wie das Prinzip der Handlungsalternativen. Frankfurt zufolge kommt es für die Verantwortlichkeit weder darauf an, ob der Handelnde anders hätte handeln, noch ob er anders hätte wollen können, sondern nur darauf, ob er zu dem steht, was er tut oder will, d.h. letztlich ob er sich damit *identifiziert*. Am deutlichsten formuliert Frankfurt diesen Zusammenhang zwischen Identifikation und Verantwortlichkeit in *Three concepts of free action*: „The notion of identification is admittedly a bit mystifying [...] Instead of attempting to provide the analysis the notion requires, I shall limit myself to a declaration: to the extent that a person identifies himself with the springs of his action, he takes responsibility for those actions and acquires moral responsibility for them” (ICA 54). Eine Person ist also letztlich für das und nur für das verantwortlich, was aus Motiven geschieht, mit denen sie sich identifiziert.

Nun wird deutlich, wie fatal es für Frankfurts Theorie wäre, wenn sich eine Person nach Belieben mit Motiven identifizieren oder von ihnen distanzieren könnte, denn das würde zu dem Schluß führen, daß es dem Handelnden frei stünde zu entscheiden, ob er für sein Tun moralisch verantwortlich ist oder nicht, und das kann Frankfurt nicht behaupten wollen. Frankfurt muß folglich einen anderen Begriff der Identifikation einer Person mit ihren Motiven vertreten als einfach den einer dezisionistischen Setzung.

¹ Frankfurt kritisiert dieses Prinzip bereits in dem Aufsatz *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, dem frühesten der in seine Anthologien aufgenommenen Schriften. Sein eigenes Verständnis der Verantwortlichkeit formuliert er zuerst in *Freedom of the Will and the concept of a person*, Abschn. IV, und dann in weiteren Artikeln aus ICA.

4. Volitionale Notwendigkeiten

Ein auf den ersten Blick aussichtsreicher Ergänzungsvorschlag findet sich in David Vellemans Auseinandersetzung mit Frankfurts dezisionistischer Konzeption.¹ Velleman kommt zu dem Schluß, daß Frankfurt, um an einer signifikanten aktiv/passiv-Unterscheidung festzuhalten, nicht umhin kommt, ein weiteres Charakteristikum der Personen anzunehmen, das Motiv, *aus Vernunftgründen zu handeln*. Nur wenn der Handelnde dieses Motiv der Entscheidung zwischen seinen Volitionen zugrunde legt, kann er, so Velleman, sicher sein, daß die Entscheidung wirklich *seine* Entscheidung ist, keine fremde. Denn anders als bei allen anderen Motiven gilt, daß man gar nicht anders kann, als den Wunsch, aus Vernunftgründen zu handeln, als Teil seiner selbst anzusehen. Würde man ihn als fremd ansehen, dann würde man aufhören, sich überhaupt als Handelnden zu betrachten, und es würde folglich auch keinen Sinn machen, einen Teil der eigenen Handlungen als fremd, andere als zu einem gehörig auszuzeichnen. Das Motiv, aus Vernunftgründen zu handeln, ist also konstitutiv dafür, überhaupt zu handeln. Wir können es zwar im Einzelfall ausstechen und das Unvernünftige tun, wir können es aber nicht völlig über Bord werfen und uns als Handelnde verstehen, denen dieses Motiv total fremd ist.

Aber auch mit dieser Ergänzung ist Frankfurts Position noch unbefriedigend. Denn allein der Wunsch, vernünftig zu handeln, ist eine allzu schmale Basis für die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem. Schließlich kann es nicht der einzige Wunsch sein, der uns eigen ist, vernünftig zu sein, und jeder Versuch, allein aus Vernunftgründen zu weiteren Wünschen zu gelangen, führt in einen bodenlosen Regreß: Es ist nur dann vernünftig, einen Wunsch handlungswirksam werden zu lassen, wenn man auf der zweiten Stufe zu Recht wünscht, daß dieser Wunsch handlungswirksam werde; ob man dies zu recht wünscht, kann sich aber erst auf einer weiteren, dritten Stufe entscheiden, und auch dort nur, wenn die Wünsche dieser dritten Stufe die richtigen sind, was wiederum einen Rekurs auf die vierte Stufe erforderte usw. Die Absicht, nur nach vernünftigen Wünschen zu handeln, verpflichtet den Handelnden also auf einen infiniten Reflexionsprozeß, der allem Anschein nach ergebnislos bleiben muß.

Nun gibt es allerdings auf die Frage, ob dieser Prozeß tatsächlich zu keinem Ergebnis kommt, eine prominente, dem Anschein widersprechende Antwort: Kants ‚Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft‘, den *kategorischen Imperativ*.² Doch wie immer man die restriktive Potenz des kategorischen Imperativs einschätzt, er bietet sicher keine brauchbare Demarkationslinie zwischen Motiven, die zu einem gehören, und solchen, die einem fremd sind. Wir sind eben nicht immer nur sittliche Wesen (nicht einmal in Kants Sinn), und umgekehrt sind wir uns auch in moralisch untadeligem Verhalten manchmal sehr fremd.

Das ist also das Problem, vor dem sowohl Frankfurt, wie auch Velleman stehen: Weder die Fähigkeit zu einer dezisionistischen Selbstidentifikation, noch die Teilhabe an Kants Reich der Zwecke bietet einen plausiblen Ansatz für die Übertragung der eigen-

¹ Vgl. Velleman, *What Happens When Someone Acts?*, insbes. §§ VIff.

² Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V 30f.

fremd-Unterscheidung auf die Motive des Handelnden. Ohne diese Unterscheidung würde Frankfurts Personenbegriff aber viel von seiner Attraktivität einbüßen. Er würde sich dann darauf beschränken, diejenigen Wesen auszuzeichnen, die in ihrem Handeln nicht nur durch das zweidimensionale Wechselspiel verschiedener Handlungswünsche bestimmt sind, sondern auch noch durch eine dritte Dimension von Meta-Wünschen auf verschiedenen Metaebenen. Das, was uns als Personen auszeichnen sollte, wäre dann also allein unsere volitionale Vielschichtigkeit.

Frankfurt empfindet den Verzicht auf die Innen-Außen-Differenz zu Recht als unbefriedigend. Er hat deshalb seit Anfang der achtziger Jahre sein Personenverständnis um ein wichtiges weiteres Charakteristikum ergänzt, die Existenz *kontingenter volitionaler Notwendigkeiten*. Was er damit meint, wird aus den Titeln seiner beiden Aufsatzsammlungen deutlich, „The Importance of What We Care About“ und „Necessity, Volition, and Love“. Damit jemand eine Person ist, muß es für sie etwas geben, was ihr wichtig ist, worum sie sich bekümmert (*care*) und zwar nicht nur instrumentell, sondern als Wert an sich, kurz, sie muß zur Liebe (*love*) fähig sein, und sei es auch nur in Form einer Liebhaberei. Das Kennzeichen dieser volitionalen Notwendigkeiten ist, daß sie (anders als Kants Vernunftgesetz) nicht schon aus der praktischen Vernünftigkeit des Handelnden folgen, daß sie aber der einzelnen Person in dem Sinn wesentlich sind, daß die Person ohne jene Vorlieben nicht die spezifische Person wäre, die sie ist. (So könnte sich beispielsweise ein passionierter Briefmarkensammler durchaus entscheiden, sein Weihnachtsgeld in eine Zahnbehandlung zu stecken statt in einen seltenen Fehldruck, was aber nicht sein kann, ist, daß diese Entscheidung für ihn kein Opfer darstellen würde.)

Frankfurt verbindet seine Konzeption der volitional gebundenen Personen mit Kants Unterscheidung zwischen Autonomie und Heteronomie. Für Kant liegt die Autonomie des Willens darin, daß der Wille nicht bloß Erfüllungsgehilfe der Neigungen, d.h. bestimmten hypothetischen Imperativen unterworfen ist, sondern stets selbst das Gesetz des Handelns vorgibt (was natürlich nicht ausschließt, daß dieses Handeln normalerweise bestimmten Interessen des Handelnden nützen soll).¹ Frankfurt teilt dieses Autonomieverständnis, er unterscheidet sich von Kant aber darin, was er alles als zum Willen gehörig ansieht. Der individuelle Wille beschränkt sich für Frankfurt nicht bloß auf die allen Personen gemeinsame Vernunft, sondern umfaßt auch die für das jeweilige Individuum konstitutiven Vorlieben. Auch diese spezifischen Vorlieben hat eine Person notwendigerweise als Teil ihres individuellen Wesens, deshalb sind Handlungen, die aus solchen Vorlieben fließen, autonom.

Frankfurt beschreibt seine neue Konzeption mit sehr suggestiven Formulierungen. Die volitionalen Notwendigkeiten sind, wie schon erwähnt, das, was einer Person wichtig ist (*what she cares about*). Sie bilden damit die Leitlinien der *guidance*, der Handlungsführung der Person.² Sich zu einer Handlung zu entscheiden, die diesen Linien

¹ „[...] damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administrierte, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 441).

² „Caring is essentially volitional; that is, it concerns one's will. The fact that a person cares about something or considers it important to himself does not consist in his holding certain opinions about

zuwiderläuft, ist für den Handelnden in der jeweiligen Situation *undenkbar* (*unthinkable*). Er würde es nicht über sich bringen, das zu tun, er würde es nicht übers Herz bringen. Nur was diesen Linien folgt, tut der Handelnde folglich *mit ganzem Herzen* (*wholeheartedly*).¹

Die Idee, daß es gerade unsere Idiosynkrasien sind, unsere Liebhabereien und Okkupationen, die unsere Personalität ausmachen, ist unmittelbar anregend. Weniger klar ist allerdings, inwiefern sie zu dem ebenfalls prima facie plausiblen reflexiven Personenverständnis der frühen Aufsätze Frankfurts paßt. Auf den ersten Blick zumindest scheint es einen Widerspruch zu geben, zwischen der These, unserem Wesen nach seien wir eingefleischte Liebhaber, und jener, die besagt, wir seien kritische Kontrolleure unserer selbst.

Ein Anhaltspunkt dafür, daß Frankfurt dies nicht als Widerspruch sieht, sondern seine neueren Ansichten nur als Weiterentwicklung seines alten Personenverständnisses betrachtet, findet sich schon in *Freedom of the will and the concept of a person*. Er schreibt dort: „The essential characteristic of a wanton is that he *does not care about his will*.“² Triebhafte unterscheiden sich also nicht dadurch von Personen, daß sie sich um nichts scheren, ihnen also gar nichts wichtig ist, sondern darin, daß es nicht *ihr Wille* ist, der ihnen wichtig ist, sondern nur *das Gewollte*. Und daran ändert sich auch aus Frankfurts späterer Sicht nichts. Er verwendet, scheint mir, ganz bewußt dieselbe Redewendung „caring about“ weiter, wenn er zunehmend die Nichtbeliebigkeit dessen herausstreicht, was uns am Herzen liegt. Diese für die Personalität konstitutive ‚Liebe‘ ist nicht die eindimensionale Fokussierung eines triebhaften Süchtigen, dem es, wie gesagt, allein auf das Gewollte ankommt, sie ist vielmehr an die Existenz einer höherstufigen Einstellung gebunden, an ein ‚Caring about caring‘.³ Nicht weil wir gar nicht auf die Idee kommen, unsere unmittelbaren Wünsche und Neigungen zu hinterfragen, sind wir Personen, sondern weil es uns wichtig ist, uns selbst, in unserem praktischen Denken, immer schon als Wesen anzusehen und zu behandeln, die einen Grundstock an Wertvorstellungen und Vorlieben mitbringen.

Dieses Bild der Person, als eines Wesens, dessen motivationales System idiosynkratische mit reflexiven Elementen verbindet, ist nun nicht mehr der zweiten oben genannten Schwierigkeit ausgesetzt, keine plausible Innen-Außen-Differenzierung anzubieten. Was uns kümmert ist uns eigen. Es bleibt allerdings das dritte Problem, das Problem der Grenzen der Verantwortlichkeit. Auch wenn es nicht mehr einfach ins Belieben des Handelnden gestellt ist, ob er die Verantwortung für sein Handeln übernimmt, sieht es

it; nor does it consist in his having certain feelings or desires. His caring about it consists, rather, in the fact that he *guides* himself by reference to it”, (On the Necessity of Ideas, in: Necessity, Volition, and Love [NVL] S. 110f., meine Hervorhebung).

¹ Diesen Zusammenhang thematisiert Frankfurt in verschiedenen Aufsätzen, z.B. in Identification and Wholeheartedness, ICA 159ff., Rationality and the Unthinkable, ICA 177ff., und On the Necessity of Ideas, NVL 108ff.

² ICA 16, meine Hervorhebung.

³ Vgl.: „Not only does he [a person] care about following the particular course of action which he is constrained to follow. He also cares about caring about it“, (The Importance of What We Care about, ICA 87).

immer noch so aus, als würde Frankfurt es uns allzu leicht machen, uns um die Verantwortung für manche unserer Handlungen zu drücken. So kann man sich beispielsweise jemanden vorstellen, der zwar sein ganzes Leben in den Dienst einer Sache gestellt hat, dann aber bei irgendeiner Gelegenheit etwas diesem Lebenszweck diametral Entgegengesetztes tut (z.B. als christlicher Prediger eine Nacht mit einer verheirateten Frau verbringt). Wenn die Person primär dadurch konstituiert wäre, worum sich dieser Mensch bekümmert, was ihm Herzen liegt, dann läge es nahe, ihn von der Verantwortung für die abweichende Handlung zu dispensieren: Weil es so wenig zu diesem Menschen paßt, so etwas zu tun, ist es so, als hätte er es gar nicht wirklich getan. Doch natürlich hat er es getan und ist normalerweise auch voll dafür verantwortlich. Kurz, Frankfurts Personenbegriff darf nicht darauf hinauslaufen, Menschen aus der Verantwortung für ihre gelegentlichen Aussetzer und Seitensprünge zu befreien.

So aber muß man Frankfurts oben zitierte ‚Deklaration‘, daß man genau für dasjenige verantwortlich sei, was aus Motiven geschieht, mit denen man sich identifiziert, auch gar nicht lesen. Denn das Bikonditional läßt Schlüsse in beide Richtungen zu. Es kann auch besagen, daß die Motive, aus denen man etwas tut, wofür man verantwortlich ist, gerade deshalb Motive sind, die zu einem gehören, *weil* man dafür verantwortlich gemacht wird. Überlegungen in diese Richtung finden sich bei Frankfurt allerdings nur angedeutet, etwa wenn er zugibt: „A person may dishonestly and successfully seek to escape an unfavorable judgement to which he would otherwise be subject, after all, by denying that a certain movement of his body is one that he made, and by professing that the moving principle of the physical event in question was actually quite external to him.“ (ICA 62). Wir sind also keineswegs immer darauf angewiesen, den Urteilen des Handelnden über die Eigen- resp. Fremdheit seiner Motive zu glauben. Statt dessen erwarten wir von einem Handelnden, der sich von den Motiven für seine Handlung distanziert, mehr als nur die Auskunft, daß diese schlecht zu seiner Persönlichkeit passen. Wir erwarten eine schlüssige Erklärung dafür, wie es zu einer solchen fremdbestimmten Handlung kommen konnte, wenn er sie denn nicht selbst zu verantworten hat. Deshalb schreibt Frankfurt: „We often do, to be sure, excuse people for what they have done when they tell us [...] that they could not have done otherwise. But this is because we assume that what they tell us serves to explain why they did what they did. [...] We understand the person who offers the excuse to mean that he did what he did *only because* he was unable to do otherwise, or *only because* he had to do it“ (ICA 9 und 10). Nur wenn wir sicher sind, daß es eine gute Erklärung der Handlung gibt, die diese auf externe Faktoren *anstatt* auf den Handelnden selbst zurückführt, entlassen wir den Handelnden aus der Verantwortung.

Dieser letzte Aspekt von Frankfurts Personenkonzeption führt zurück zum Anfang, zur Frage, in welchem Verhältnis Handlungen überhaupt zum Handelnden und seinen Motiven stehen, und was Frankfurt damit meint, daß Handelnde ihre Handlungen leiten. Im letzten Abschnitt sollen diese Fragen vor dem Hintergrund der Personenkonzeption beantwortet werden.

5. Handeln als Teil der Lebensführung

Frankfurt zufolge liegt, wie gesagt, der Fehler der Verfechter eines kausalistischen Handlungsverständnisses darin, daß sie das Unterscheidungsmerkmal des Handelns in zeitlich vorhergehenden mentalen Ereignissen suchen, während es sich in Wirklichkeit in den zeitgleichen Begleitumständen des Handelns findet, nämlich in den Motiven des Handelnden, verstanden nicht als Ereignisse, sondern als Einstellungen, die der Handelnde während seines Handelns hat. Nur dasjenige Tun einer Person, so Frankfurt, ist ein Handeln, das dem Handelnden nicht fremd ist, mit dem er sich identifizieren kann, das sich einpaßt in den Gesamtkomplex seiner bisherigen Handlungen und seiner Wünsche und Vorlieben. Etwas so zu tun, daß es sich in dieses individuelle Profil einpaßt – das heißt es für Frankfurt, das Tun zu leiten, zu führen. Es ist ein Teil des kontinuierlichen Prozesses der Selbstkonstitution, basierend auf den idiosynkratischen Vorlieben des Handelnden, gebrochen durch die ständige Möglichkeit der Selbstbewertung und eingeschränkt durch die externe Praxis der Verantwortungszuschreibung. Handeln ist in diesem Sinn Teil der Lebensführung.

Das ist, glaube ich, die Antwort Frankfurts auf die Frage, was Handlungen sind, aber es beantwortet noch nicht das eigentliche handlungstheoretische Problem, wie sich diese Beziehung der *guidance* so erläutern läßt, daß sie in eine Welt paßt, in der alles, was geschieht, geschieht, weil es ihm vorhergehende Ursachen hat. Bislang scheint Frankfurt dem Einwand ausgesetzt zu sein, mit dem schon die von Wittgenstein inspirierte Handlungstheorie (beispielsweise Gilbert Ryles und A.I. Meldens) konfrontiert war, daß ein bloßes Passen zu einem Muster das Stattfinden der Handlung noch nicht erklärt, während wir Handlungen sehr wohl aus ihren Motiven zu erklären scheinen.

Eine gute Basis für eine solche Erklärung wäre ein kausaler Zusammenhang, doch Frankfurt selbst scheint eine kausale Interpretation der *guidance* dadurch auszuschließen, daß er ausdrücklich das kausale Handlungsverständnis verwirft. Das hat Thalberg, wie gesagt, veranlaßt, Frankfurts *guidance* als mysteriös zu bezeichnen und dann in Form der *sustained causation* einen weniger dunklen Ersatz anzubieten. Ich teile Thalbergs Überzeugung, daß man *guidance* kausal erläutern muß, bin aber zudem der Meinung, daß es ein anderes, attraktiveres Verständnis der *guidance* gibt als das der *sustained causation*, und vor allem, daß sich auch bei Frankfurt selbst Anhaltspunkte für eine solche kausale Interpretation finden. Wie diese Alternative aussehen könnte, werde ich in diesem letzten Teil kurz skizzieren.¹

Der erste Schritt zu einem kausalen Verständnis von Frankfurts *guidance* liegt in der Feststellung, daß alltägliche Kausalaussagen keineswegs immer zeitlich vorhergehende Ursachen eines Ereignisses nennen. Der Hinweis, daß ein Zug entgleiste, weil der Lokführer schlief, nennt nicht die Ursache des Unglücks (die vielleicht in einem starken Schlag gegen die Räder beim viel zu schnellen Überfahren einer Weiche lag), sondern einen Umstand, ohne den es diese Ursache wahrscheinlich nicht gegeben hätte. (Wäre

¹ Ich stütze mich hier auf Überlegungen, die ich an anderer Stelle genauer ausgeführt habe (z.B. in Kapitel 12 von *Was sind Ereignisse?*, in *Reasons, Actions, and Their Relationship* und in *Tun und Lassen*).

der Lokführer wach gewesen, dann hätte er rechtzeitig gebremst und es wäre nicht zu dem Schlag gekommen.) Ein solcher Hinweis auf Umstände, die für das Auftreten einer Ursache verantwortlich waren, nennt also nicht die Ursache selbst, bietet aber trotzdem eine Kausalerklärung dafür, daß es zu der Wirkung (dem Zugunglück) kam. Es ist keine singuläre Kausalaussage, wohl aber eine Kausalerklärung.

Diese Unterscheidung bietet nun, glaube ich, die beste Interpretation für Frankfurts *guidance*. Motive sind keine Ursachen dafür, was wir tun, und trotzdem bieten sie eine Kausalerklärung des Tuns. Daß Frankfurt selbst ein ähnliches Verständnis von *guidance* hat, zeigt das folgende Zitat: „Explaining purposive behavior in terms of causal mechanisms is not tantamount to propounding a causal theory of action. [...] it is not essential to the purposiveness of a movement that it actually be causally affected by the mechanism under whose guidance the movement proceeds. [...] The behavior is purposive not because it results from causes of a certain kind, but because it would be affected by certain causes if the accomplishment of its course were to be jeopardized.” (ICA 75). Das Beispiel des Autofahrers, der sein Auto den Berg hinunterrollen läßt, illustriert dieses Handlungsverständnis. Der Fahrer will, daß das Auto genau in diesem Tempo die Straße hinunter rollt. Das erklärt kausal das Rollen des Wagens, aber nicht, weil es irgendeine Kausalkette vom Wollen des Fahrers zum Fahren des Autos gibt, sondern weil sein Wollen erklärt, weshalb die Ursache des Rollens (die Gravitation) das Rollen verursacht. Unser Handeln ist ein Tun, das durch Handlungsmotive kausal erklärt wird, die uns nicht fremd sind, sondern zu uns gehören.

Ein solches, an Frankfurt orientiertes Bild des menschlichen Handelns hat, wie schon erwähnt, den Vorzug, daß es besser der Tatsache gerecht wird, daß nicht jedes Handeln mit aktiven Körperbewegungen verbunden ist, sondern daß wir manchmal handeln, indem wir, ohne einen Finger krumm zu machen, einfach den Dingen ihren Lauf, z.B. unser Auto den Berg hinunterfahren lassen.

Und es hat auch den Vorteil, einem Einwand nicht ausgesetzt zu sein, zu dem Frankfurts Rede von der Handlungsführung ansonsten einladen könnte. Der Ausdruck „*guidance*“ klingt nach Kontrolle, man könnte also Frankfurt so lesen, als meinte er, Handlungen wären stets etwas, das der Handelnde unter Kontrolle hat. Doch das wäre keine plausible These. Wer einmal in einem modernen Schwimmbad eine anspruchsvollere Wasserrutsche hinunter gerutscht ist, kennt das Gefühl, daß man etwas absichtlich tun kann, auch wenn man sehr schnell jede Kontrolle darüber verliert, was man tut. Handeln kann also durchaus darin bestehen, eine Zeit lang auf Kontrolle zu verzichten, *guidance* darf deshalb nicht Kontrolle implizieren. Fordert man dagegen nur, daß das Tun aus den Motiven des Handelnden erklärlich sein muß, dann ist das keine Widerlegungsinstanz für eine *guidance*.

Trotzdem bedarf das Bild noch einer wichtigen Ergänzung, denn nicht alle Kausalerklärungen, die auf nichtfremde Wünsche des Handelnden zurückgreifen, machen dessen Tun zu einer Handlung. Schließlich gibt es, wie eingangs erläutert, auch Fälle abwegiger Kausalverläufe, bei denen durchaus eine Kausalerklärung des Tuns aus den Motiven des Handelnden möglich ist, ohne daß dies sein Tun zur Handlung machen würde. („Daß er seinen Spießgesellen ein Zeichen geben wollte, hat ihn so nervös gemacht, daß seine Hand zitterte und er das Glas verschüttete.“) Das Charakteristische der *guidance*

darf also nicht einfach im Bestehen beliebiger explanatorischer Beziehungen liegen, es muß vielmehr in der Art und Weise liegen, *wie* die Motive das Handeln erklären. Doch auch dafür findet sich, scheint mir, bei Frankfurt ein plausibler Ansatz.

Das besondere des Handelns liegt für ihn ja darin, daß es ein Tun ist, das dem Handelnden nicht fremd ist, weil es durch die eigenen Wünsche des Handelnden motiviert ist. Das aber setzt voraus, daß auch die Weise, *wie* sich das Handeln aus den Motiven erklärt, eine nicht fremde Form annimmt. Und was das heißen kann, zeigt sich im parallelen Fall der eigenen und fremden Wünsche erster Stufe. Zu mir gehören nur diejenigen Wünsche, die meinen höherstufigen Wünschen und Evaluationen zugänglich sind, zwar nicht indem ich sie nach Belieben wähle, wohl aber indem ich sie in ein integriertes Wunschprofil einbauen kann. Kurz, sie sind meinem praktischen Überlegen und Abwägen prinzipiell zugänglich und dadurch auch beeinflussbar. Fremde Wünsche sind dagegen solche, von denen ich mich nur distanzieren kann und deren Einfluß ich so weit wie möglich zurückdrängen muß.¹

Auf die Handlungen übertragen heißt das, daß nur dasjenige Tun zu mir gehört und also ein Handeln ist, das auf eine mir prinzipiell zugängliche Weise aus meinen Motiven erklärlich ist, nämlich durch *praktische Vernunft*. Andere psychologische Mechanismen dagegen, wie der Streß des räuberischen Partybesuchers, der vor Nervosität das Glas verschüttet, machen das Tun äußerlich und fremd. Auf den Punkt gebracht ist eine Handlung also dasjenige Tun, das sich aus den dem Handelnden eigenen Motiven und seiner praktischen Rationalität erklären läßt. Das, so scheint mir, ist die attraktivste Reformulierung dessen, was Frankfurt unter *guidance* versteht.

Das Problem des Handelns ist damit noch nicht gelöst, dazu ist diese Charakterisierung viel zu *vage*.² Aber ich bin überzeugt, daß es ein erster Schritt in Richtung einer befriedigenden Lösung ist. Insofern bietet Frankfurts *guidance* zweifellos einen empfehlenswerten Führer für die philosophische Handlungstheorie.³

¹ In *Identification and Externality* macht Frankfurt diesen Unterschied entsprechend an zwei verschiedenen Arten fest, mit konfligierenden Wünschen umzugehen (ICA 66f.).

² Gerade der knappe Rückgriff auf die praktische Vernunft bedarf der Ergänzung. Ich halte es dabei für am aussichtsreichsten, näher auf die Rolle des expliziten Nachdenkens für den Wert von Handlungserklärungen einzugehen. Vgl. dazu meine Ausführungen in *Wie individuell sind intentionale Einstellungen wirklich?* und *Die Bedeutung des Personenbegriffs für die moderne Handlungstheorie*.

³ Für ihre hilfreiche Kritik und Anregungen möchte ich Rüdiger Bittner, Jens Kulenkampff und ganz besonders Charlie Prankel danken.

Literatur

- Brand, Myles (1984), *Intending and Acting*, Cambridge (Mass.), London
- Davidson, Donald (1980), *Actions, Reasons, and Causes*, in: ders. *Essays on Actions and Events*, Oxford, 3-19
- Davidson, Donald (1980), *Freedom to Act*, in: ders., *Essays on Actions and Events*, Oxford, 63-81
- Davidson, Donald, (1987), *Problems in the Explanation of Action*, in: Ph. Pettit et al. (eds.) *Metaphysics and Morality*, Oxford, 35-49
- Frankfurt, Harry, (1999), *Necessity, Volition, and Love [NVL]*, Cambridge
- Frankfurt, Harry, (1988), *The Importance of What We Care About [ICA]*, Cambridge
- Goldman, Alvin (1970), *A Theory of Human Action*, Princeton
- Kant, Immanuel (1965), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3. Aufl., Hamburg
- Kant, Immanuel (1990), *Kritik der praktischen Vernunft*, 10. Aufl., Hamburg
- Mill, John Stuart (1874), *A System of Logic*, 8. Aufl., New York
- Stoecker, Ralf (im Erscheinen), *Die Bedeutung des Personenbegriffs für die moderne Handlungstheorie*
- Stoecker, Ralf (1993), *Reasons, Actions, and their Relationship*, in: R. Stoecker (ed.), *Reflecting Davidson*, Berlin, New York, 265-286
- Stoecker, Ralf (1998), *Tun und Lassen - Überlegungen zur Ontologie menschlichen Handelns*, *Erkenntnis* 48, 395-413
- Stoecker, Ralf (2000), *Wie individuell sind intentionale Einstellungen wirklich? Metaphysica 1*
- Stoecker, Ralf (1992), *Was sind Ereignisse?*, Berlin, New York
- Thalberg, Irving (1984), *Do Our Intentions Cause Our Intentional Actions?*, *American Philosophical Quarterly* 21, 249-260
- Velleman, David (1992), *What Happens When Someone Acts?*, *Mind* 101, 461-481
- Watson, Gary (1982), *Free Agency*, in: G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford, 96-110

Deutsche Zeitschrift
für Philosophie

Zweimonatsschrift
der internationalen
philosophischen Forschung

Sonderband 2

Autonomes
Handeln