

Joachim Stiller

Vossenkuhl:
Handlungstheorie
(Praxis)

Alle Rechte vorbehalten

Wilhelm Vossenkuhl: Handlungstheorie (Praxis)

Ich möchte hier einmal Auszüge aus dem Text „Praxis“ von Wilhelm Vossenkuhl wiedergeben. Der Text ist enthalten in:

- E. Martens und H. Schnädelbach (Hrsg.): Philosophie – Ein Grundkurs (Band 1), S.217-261

In dem Text geht es um das Thema Handlungstheorie (Theorie der Praxis) unter besonderer Berücksichtigung teleologischer und kausaler Handlungserklärung

Hier eine kurze Inhaltsangabe:

- 5.1 Theorie des Handelns und praktische Philosophie
 - 5.1.1 Das teleologische Modell und seine handlungstheoretische Modifikation
 - 5.1.2 Das apriorische Modell und die Autonomie des Handelns
 - 5.1.3 Der theoretische Status der Handlungstheorie
- 5.2 Die Beschreibung und die Identität von Handlungen
 - 5.2.1 Die Identitätsthese
- 5.3 Die Erklärung von Handlungen
 - 5.3.1 Ursachen und Gründe von Handlungen
 - 5.3.2 Das Problem des Reduktionismus und der Handlungsfreiheit
 - 5.3.3 Die besonderen Ursachen des Handelns und die Differenz zwischen kausaler und teleologischer Handlungserklärung
- 5.4 Die Idee vernünftiger Praxis

5.1 Theorie des Handelns und praktische Philosophie

‚Praxis‘ und ‚Theorie‘ bilden ein Begriffspaar. In einem weit gefassten und alle menschlichen Tätigkeiten erschöpfenden Sinn gelten ‚Theorie und Praxis‘ als die beiden Bereiche, die spezifisch für das sind, womit sich die Philosophie auseinandersetzt. Das Begriffspaar kann durch ein anderes ersetzt werden nämlich durch ‚Denken und Handeln‘. Beides, ‚Denken‘ und ‚Handeln‘, sind nicht nur Namen für die Hauptbereiche, sondern auch Gegenstände der Philosophie. Da aber ‚Philosophie‘ gemeinhin als eine denkende Tätigkeit, als Theorie in einem unspezifischen Sinn verstanden wird, sind ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘ Gegenstände bzw. Gegenstandsbereiche der Theorie. Diese für die meisten Positionen in der Geschichte der Philosophie charakteristische Bezeichnung einer Theorie *von* Theorie und Praxis provoziert die Frage, ob die Praxis, das menschliche Handeln, mit theoretischen Mitteln überhaupt adäquat erfasst ist. Denn es scheint keineswegs offensichtlich, dass etwas, was auf negative Weise gerade dadurch gekennzeichnet ist, nicht Theorie zu sein, ohne Weiteres deren Gegenstand sein kann. Wie ist eine Theorie der Praxis möglich, die dem menschlichen Handeln gerecht wird?

Aristoteles, auf dem die klassische Unterscheidung der philosophischen Disziplinen, der theoretischen und praktischen Philosophie, zurückgeht, beantwortet diese Frage positiv; er fordert und entwickelt aber ein eigenes theoretisches Instrumentarium, das der Besonderheit des Gegenstandsbereichs gerecht werden soll, das Instrumentarium der *praktischen Philosophie*. Die Forderung nach einem eigenen Instrumentarium entspricht der Überzeugung des Aristoteles, dass nur die Theoretischen Disziplinen der Philosophie einen Anspruch auf

exakte Erkenntnis erheben können, da ihre Gegenstände beständig, notwendig und nicht kontingent seien. Da das menschliche Handeln aber unbeständig und kontingent sei, könne das Wissen davon keinen apodiktischen, keinen notwendigen Charakter haben. Allerdings will Aristoteles diesen Unterschied der wissenschaftlichen Exaktheit zwischen theoretischem und praktischem Wissen nicht so verstehen, dass es keine Theorie der Praxis geben könne. Er fordert vielmehr in der „Nikomachischen Ethik“ (abgek.: NE, I. 1, 1094 b) eine Genauigkeit der philosophischen Untersuchung, die ihrem besonderen Gegenstand in Ethik und Politik angemessen ist.

Gegenstand der praktischen Philosophie des Aristoteles ist nicht einfach menschliches Handeln in unserem heutigen, weit gefassten Sinn, der jede Art von Tätigkeit einschließt, sondern das *sittlich gute* Handeln. Dieses Handeln hat trotz seiner Vielgestaltigkeit und Kontingenz ein höchstes, letztes Ziel in der Glückseligkeit. ‚Handeln‘ im Sinne von ‚Praxis‘ bezeichnet für Aristoteles nur diejenigen menschlichen Tätigkeiten, die um ihrer selbst willen, letztlich um der Glückseligkeit willen, vollzogen werden. Diese Tätigkeiten sind von den sittlichen Tugenden bestimmt. Handeln, das im engeren Sinn als gutes Handeln zu verstehen ist, orientiert sich am Modell der Vollkommenheit, denn die Glückseligkeit versteht Aristoteles „als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes“ (NE, I. 5, 1097 b). In diesem Sinn fasst Aristoteles Praxis als „Tätigkeit um ihrer selbst willen“ auf. Er unterscheidet sie von der Poesis, vom Hervorbringen, das etwas um eines bestimmten Zwecks, nicht im seiner selbst willen tut. Aristoteles nennt als Paradigma des Hervorbringens die Kunst (NE, VI. 3 ff.).

Diese Unterscheidung zwischen Handeln und Herstellen setzt schon voraus, dass das, was Menschen tun, mit besonderen theoretischen Mitteln erfasst und erläutert werden kann. Die Möglichkeit dafür gründet für Aristoteles in dem, was er die „vernunftbegabten Seelenteile“ nennt. Davon gibt es für die Theorie und für die Praxis jeweils einen besonderen, den „wissenden“ für die Theorie und den „folgernden“ oder „überlegenden“ für die Praxis (NE, VI. 2, 1139 a). den beiden „Seelenteilen“ – wir können sie als geistige Dispositionen oder Vermögen verstehen – entsprechen das theoretische Wissen bzw. die praktische Klugheit. Letztere kann für Aristoteles nicht Wissen oder Wissenschaft sein, weil sie sich mit dem Gegenstand und Ziel des Handelns befasst. Dieses Ziel, das „Letzte“, das „Umwillen“ des Handelns kann nicht definiert oder bewiesen und in diesem Sinn auch nicht gewusst werden. Das letzte Ziel des Handelns kann aber durch Klugheit richtig erfasst werden (NE, VI, 6-12) und bestimmt dann das Handeln.

Aristoteles versteht also nicht nur das menschliche Handeln als eine Tätigkeit eigener Art, die er von allen anderen Tätigkeiten deutlich trennt. Er ordnet dem Handeln auch ein besonderes geistiges Vermögen zu, die Klugheit. Mit diesem Vermögen ist das Handeln nicht nur erfassbar, sondern auch bestimmbar; d.h., mit dem besonderen Vermögen der Klugheit gewinnt menschliches Handeln seine Orientierung. Praktische Philosophie wurde von Aristoteles nicht nur als Analyse, sondern gleichzeitig als Orientierung des Handelns am richtigen Ziel verstanden. *Analyse* und *Orientierung* bilden für ihn zusammengenommen das, was wir die ‚Theorie‘ der Praxis nennen können.

Die Orientierung ist für die praktische Philosophie, für deren besonderen Charakter entscheidend geblieben, trotz vielfältiger Veränderungen dessen, was unter dem ‚richtigen Ziel‘ des Handelns und unter ‚Theorie der Praxis‘ verstanden wurde. Die Bandbreite des Verständnisses von ‚Orientierung am Richtigen‘ erstreckt sich in der Entwicklung der praktischen Philosophie vom Richtigen im Sinne des Schicklichen, mit der herrschenden Meinung Übereinstimmenden, bis zum Richtigen im Sinne dessen, was Ergebnis der Kritik der herrschenden Meinung ist, und mir dieser im Gegensatz steht. In diesem letzten Sinn von kritischer Orientierung repräsentiert die Theorie der Praxis im Anschluss an Marx ein emanzipatorisches Interesse.

Für die Frage, wie eine Theorie der Praxis möglich ist, erwies sich in der Geschichte der praktischen Philosophie das, was unter der ‚richtigen Orientierung‘ des Handelns verstanden wurde, als grundlegend. Auch die Analyse des Handelns, der Begriff des Handelns im engeren Sinn, wurde in Abhängigkeit von der ‚richtigen Orientierung‘, von den Prinzipien, an denen sich richtiges und sittlich gutes Handeln orientieren soll, auf die Analyse des Handelns können wir uns an zwei Modellen vergegenwärtigen, die typenmäßig voneinander verschieden sind: an dem teleologischen von Aristoteles und an dem apriorischen von Kant.

5.1.1 Das teleologische Modell und seine handlungstheoretische Modifikation

Das aristotelische Modell setzt für die Orientierung des Handelns ein letztes, für alle Menschen verbindliches Ziel voraus. Die Glückseligkeit. Dieses Ziel ist das Gute, nach dem alles Handeln strebt. Unter „Handeln“ kann demgemäß nur eine menschliche Tätigkeit verstanden werden, die um dieses Ziels willen vollzogen wird. Unter dieser Prämisse wird das Handeln bereits als *richtiges* Handeln analysiert. Das Handeln ist damit sein eigener Zweck und nicht etwa nur ein Versuch, den letzten Zweck zu erreichen: „Denn das richtige Handeln ist ein absoluter Zweck, auf diesen ist auch das Begehren gerichtet. Und so ist denn die Willenswahl entweder begehrendes Denken oder denkendes Begehren, und das Prinzip, in dem sich beides, Denken und Begehren, verbunden finden, ist der Mensch“ (NE, VI, 4, 1139 b). Zur Analyse des Handelns als richtiges Handeln muss Aristoteles eine Einheit von Denken und Begehren, von Überzeugungen und Wünschen annehmen. Der Mensch handelt nicht allein so, wie er denkt, sondern wie er denkt und begehrt. Aber er handelt auch nicht nur, weil er denkt und, begehrt denn er kann ja etwas Falsches begehren. Weil der Mensch den Zweck des guten, tugendhaften Lebens kennt und das praktische Denkvermögen, die Klugheit, hat, kann er diesen Zweck mit den Bedingungen seines Lebens so verbinden, dass er richtig handelt.

Aristoteles gab diesem praktischen Vermögen des richtigen Handelns die Form des *praktischen Syllogismus*: Aus dem allgemeinen Obersatz „allen Menschen nützt trockene Nahrung“ und dem partikularen Untersatz „das ist ein Mensch, oder: diese Speise von dieser konkreten Beschaffenheit ist trocken“ folgt die richtige Handlung (vgl. NE, 1147 a). Das Besondere an dieser Form des Schlussfolgerns ist einmal, dass die allgemeine Prämisse normativ ist. Sie kann als Regle, Maxime oder Imperativ verstanden werden und hat nicht wie die allgemeine Prämisse des theoretischen Syllogismus den Charakter von notwendigem, wahren Wissen. Zum anderen ist der Untersatz anders als im theoretischen Syllogismus nicht analytisch im Obersatz enthalten. Aus beiden Gründen ist das Schlussverfahren des praktischen Syllogismus nicht deduktiv. Schließlich soll der Schluss aus Ober- und Untersatz als Handlung oder als Anweisung zu einer Handlung verstanden werden.

Obwohl der logische Status dieses Schlussverfahrens, also die Übergänge vom Ober- zum Untersatz und von beiden zum Schluss, ebenso unklar sind, wie der Schluss, soweit er als Handlung zu begreifen ist, fand das Verfahren als Modell der Handlungserklärung Beachtung. Der praktische Syllogismus wurde in jüngerer Zeit als ein alternatives Erklärungsschema zum deduktiv-nomologischen Schema wissenschaftlicher Erklärung diskutiert. An die Stelle von Naturtatsachen in diesem Schema treten im praktischen Syllogismus Zwecke als Gründe des Handelns, an die Stelle von Naturgesetzen Regeln des Handelns.

Das wiederbelebte Interesse an diesem Schlussverfahren und der aristotelischen Erklärung richtigen Handelns geht von der Überzeugung aus, dass alle absichtlich vollzogenen Tätigkeiten mit den Menschen, denen sie zuzurechnen sind, auf systematisch andere Weise verbunden sind als Naturursachen mit ihren Wirkungen. Diese Überzeugung lässt sich in der These zusammenfassen, Handeln sei nur teleologisch und nicht kausal, nur aus Zwecken und

Absichten, nicht aus Ursachen erklärbar, Handeln werde nicht verursacht, sondern – wie es Aristoteles konzipierte – willentlich und absichtlich vollzogen. Unter 'Handeln' wird in dieser modernen Variante des teleologischen Modells von Aristoteles jede absichtliche Tätigkeit verstanden, also auch das poetische, herstellende und künstlerische Tun. Diese Abweichung vom aristotelischen Vorbild geht auf eine tiefgreifende Modifikation des ursprünglichen teleologischen Modells zurück: das Handeln orientiert sich in dessen moderner Variante nicht mehr an einem für alle Menschen verbindlichen letzten Ziel, sondern an beliebigen, von den Menschen jeweils beabsichtigten, aber für sie nicht verbindlichen Zielen. Die moderne Auffassung des teleologischen Modells abstrahiert von einem letzten Ziel allen Handelns und gibt damit die Einengung des Handlungsbegriffs auf das 'um seiner selbst willen' vollzogene Tun auf. Das moderne Modell ist gegenüber dem des Aristoteles nur mehr *formal-teleologisch*. Da nur die Absicht, beliebige Zwecke zu erreichen, an das ursprüngliche Modell erinnert, nennen wir es *intentionales Modell*. Es hat den Vorteil größerer Allgemeinheit und Anwendbarkeit des Handlungsbegriffs. Ein weiterer Unterschied zwischen dem teleologischen und dem intentionalen Modell ist zu beachten: Die Analyse des Handelns von Aristoteles ist von der verbindlichen, allgemeine Orientierung am letzten Ziel abhängig; dagegen ist die Orientierung an individuell verschiedenen Zielen keine Bedingung, von der die Analyse des Handelns abhängig sein kann. Die intentionale, lediglich formal-teleologische Orientierung des Handelns bewirkt, dass die Analyse des Handelns von Vorrang vor der Orientierung erhält. Damit verändert sich im Übergang vom teleologischen zum intentionalen Modell der Charakter der praktischen Philosophie: Die Theorie des Handelns tritt im intentionalen Modell aus ihrer engen Verbindung mit der Ethik heraus, indem sie den Vorgang der Orientierung vor der Analyse des Handelns aufgibt. Damit ist die Theorie des Handelns nicht mehr identisch mit der praktischen Philosophie. Der Theorie des Handelns geht es nicht mehr um die 'richtige' Orientierung des Handelns, sondern nur noch um diejenige Orientierung, die der Rolle der unterschiedlichen Absichten, Überzeugungen und Wünsche von einzelnen Handelnden zukommt. Der Begriff des Handelns wird im intentionalen Modell ethisch neutral, damit aber auch anwendbar in den Bereichen der Theorie des Handelns, die nicht primär ethischen Charakter haben.

Die Neutralisierung der ethischen Bestimmung des Handelns ermöglichte eine *Theorie* des Handelns, die unabhängig von den vielfältigen ethischen, sozialen, politischen und ökonomischen Kontexten konzipiert werden kann, in denen Menschen handeln. Nur so konnte eine Theorie des Handelns als eigenständige Grunddisziplin entstehen. Allerdings entstanden damit auch erst die Probleme, die spezifisch für die Handlungstheorie sind. Die Abstraktion von einem letzten Ziel allen Handelns gestattet nicht mehr, eine menschliche Tätigkeit schon deswegen, weil sie um ihrer selbst willen vollzogen wurde, eindeutig als sittliches, richtiges Handeln zu identifizieren. Es entsteht das Problem der *Identität* von Handlungen. Denn es ist plötzlich nicht nur unklar, ob eine Tätigkeit eine Handlung mit bestimmter Absicht ist oder nicht; es ist auch offen, wem sie zuzurechnen ist. Denn die Abstraktion vom letzten Worumwillen des Handelns individuiert jede Tätigkeit. Ohne ein verbindliches Ziel aller Handlungen werden die Absichten und Wunsch, die individuellen Zwecke der einzelnen Handelnden für das entscheidend, wie ihr Tun zu verstehen ist und in welcher Bedeutung es ihnen zuzurechnen ist. Aufgrund der ethischen Neutralisierung des Handlungsbegriffs entsteht ein weiteres Problem: Wenn das letzte Ziel allen Handelns nicht mehr der prinzipielle Beweggrund des Handelns ist, dem die Menschen habituell folgen, stellt sich die Frage, wie das Handeln zu erklären ist. Wir begegnen damit dem Problem der *Handlungserklärung*: Hat das Handeln bestimmte Gründe oder Ursachen, die uns Klarheit darüber verschaffen, was eine Person nicht nur tun wollte, sondern tatsächlich tat?"

Sowohl die Identität von Handlungen wie deren Erklärung sind Probleme, die aufgrund der ethischen Neutralisierung des Handlungsbegriffs entstehen. Es sind gleichzeitig die spezifischen Grundprobleme der Handlungstheorie. Die knappe systematische Skizze der

Modifikation des teleologischen zum intentionalen Modell ist aufschlussreich für unsere Frage nach der Möglichkeit einer Theorie der Praxis. Aristoteles billigte dieser Theorie einen eigenen Status zu, der ihrem besonderen Gegenstand, dem richtigen und sittlich guten Handeln, angemessen war. Dagegen scheint das intentionale Modell nicht mit derselben Deutlichkeit eine Theorie mit eigenem Status zu erfordern. Es hat zunächst den Anschein, dass die Erklärung des Handelns ihrem Typ nach - jedenfalls dann, wenn nach den Ursachen des Handelns gefragt wird - nicht wesentlich von der Erklärung natürlicher Ereignisse abweicht.

Mit der Modifikation der praktischen Philosophie zur Handlungstheorie steht aber nicht nur der theoretische Status der Theorie der Praxis in Frage. Es entsteht das weitaus bewegendere Problem, welchen *praktischen Status* die Handlungstheorie gegenüber der praktischen Philosophie hat. Offensichtlich geht es der Handlungstheorie nicht um die Orientierung des Handelns im Hinblick auf bestimmte empfehlenswerte oder verbindliche Zwecke des menschlichen Lebens, der Gesellschaft oder der Politik. Der für die praktische Philosophie unverzichtbare Vorrang der Orientierung vor der Analyse des Handelns, dieses spezifische Interesse an der Praxis scheint in der Handlungstheorie aufgegeben. Dies veranlasst nicht nur die an der Geschichte der praktischen Philosophie Interessierten zu der Frage, ob der Verzicht auf die Orientierung des Handelns ein adäquates Verstehen menschlicher Praxis überhaupt zulasse. Die Handlungstheorie muss sich, wie sich zeigen wird, dieser Frage nicht entziehen. Sie kann allerdings keine alternativen Prinzipien anbieten, an denen sich das Handeln der Menschen orientieren sollte, und macht deswegen eine Grundlegung der Handlungstheorie notwendig, wie sie das apriorische Modell anbietet.

Bevor wir uns der Leistungsfähigkeit der Handlungstheorie aus der Perspektive des Interesses an der menschlichen und sozialen Praxis zuwenden, widmen wir unsere Aufmerksamkeit dem apriorischen Modell der praktischen Philosophie Kants. Denn dieses Modell bietet und ähnlich wie das aristotelische eine Antwort auf die Frage, wie eine Theorie der Praxis möglich ist, die dem menschlichen Handeln gerecht wird. Im Unterschied zum teleologischen Modell scheint das apriorische nicht ohne weiteres eine handlungstheoretische Modifikation zuzulassen. Im Gegenteil, der Anspruch der praktischen Philosophie auf Orientierung des Handelns erfährt durch das apriorische Modell einen neuen Impuls.

5.1.2 Das apriorische Modell und die Autonomie des Handelns

Wir können zunächst eine Ähnlichkeit zwischen dem teleologischen und dem apriorischen Modell erkennen. In beiden Modellen ist der Mensch das Subjekt des Handelns. Im dritten Buch der "Nikomachischen Ethik" untersucht Aristoteles, unter welchen Bedingungen die Handlungen eines Menschen tugendhaft sind. Die wichtigste unter diesen Bedingungen ist, dass die Ursachen der Handlungen im Menschen selbst und nicht außerhalb von ihm liegen. Ist das Handeln von äußeren Ursachen bewirkt, kann es nicht freiwillig vollzogen sein. Nur freiwillige Handlungen können - nach Aristoteles - moralisch beurteilt werden, sei sie lobenswert oder zu tadeln.

Das freiwillige Handeln setzt nicht nur einen bestimmten tugendhaften Habitus voraus, sondern auch das praktische Wissen, wie eine sittliche gute Handlung unter gegebenen Umständen erfolgreich vollzogen werden kann. Nicht nur das Worumwillen, das letzte Ziel ist entscheidend für eine Handlung, sondern auch die Kompetenz, richtig handeln zu können, die in der Praxis erworben werden muss und nicht allein Ergebnis vernünftigen Denkens sein kann.

Das apriorische Modell nimmt demgegenüber eine Handlungssubjekt an, dessen Sittlichkeit unabhängig von praktischem Wissen ist. Nicht die in der Praxis erworbene Kompetenz

richtigen Handelns, sondern allein der "gute Wille" ist für Kant entscheidend für die Sittlichkeit menschlichen Handelns (vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, abgek.: GzMdS, 1. Abschnitt). Kant hält den Willen nicht etwa seiner Natur nach für gut. Der Wille steht für ihn vielmehr "gleichsam auf einem Scheideweg" (GzMdS, 18) zwischen seinem apriorischen Prinzip und seiner empirischen Triebfeder, d.h., er ist bestimmbar und fordert geradezu eine Bestimmung heraus. Da Kant den guten Willen aber nicht vom Gegenstand des Wollens her, "nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zwecks, sondern allein durch das Wollen" (11) bestimmt, scheiden alle empirischen Willensbestimmungen mit Hilfe von wünschbaren und erfolgreich anstrebbaren Handlungszielen aus. Gut kann der Wille, nach Kant, weder durch die Erfüllung von Neigungen und Trieben noch durch die Befriedigung von Bedürfnissen, noch durch das Streben nach Glück werden. Der Wille kann nicht durch die menschlichen Naturanlagen gut werden, sondern allein durch das "praktische Vermögen" der Vernunft, einem "*an sich selbst guten Willen* hervorzubringen" (GzMdS, 13/14).

Kant erteilt mit seiner Forderung nach vernünftiger Willensbestimmung der teleologischen Bestimmung des guten Handelns, die sich an einem letzten Ziel orientiert, eine Absage. Es scheint sogar, dass sein apriorisches Modell die Sittlichkeit einer Handlung unabhängig von einer begrifflichen Klärung des Handelns konzipiert. Der Vorrang des "Prinzips des Wollens", die Bestimmung des Willens durch die Vernunft auf die Weise, wie sie durch den Kategorischen Imperativ vorgeschrieben wird, lässt das Handeln sekundär erscheinen: "Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die erwartet wird, also auch nicht in irgendeinem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf" (GzMdS, 19). Tatsächlich geht es Kant aber nicht darum, das Handeln selbst bei der Bestimmung einer sittlich guten Handlung als nebensächlich herabzustufen. Vielmehr will er mit der Analyse des guten Willens als vernünftigem die apriorisch "allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt" (GzMdS, 20) als Prinzip des Handelns verstanden wissen. Der *Kategorische Imperativ* bringt diese Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck: "Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde" (GzMdS, 42).

Nur aufgrund dieser Gesetzmäßigkeit sind Handlungen als gut erkennbar; d.h. nur wenn der Wille identisch ist mit praktischer Vernunft, sind Handlungen "subjektiv notwendig" (GzMdS, 32), unabhängig davon, ob es empirische Beispiele solcher Handlungen in der Welt gibt (vgl. 27). Kants apriorisches Modell einer Theorie der Praxis ist aber nicht allein, ja nicht einmal primär durch den nichtempirischen Charakter der Bestimmung des Handelns gekennzeichnet. Die Grundlage seines Modells bildet vielmehr sein Freiheitsbegriff, die menschliche Autonomie: "Wenn... Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs" (GzMdS, 72). Die Freiheit als menschliche Selbst-Gesetzgebung bildet die Basis der Gesetzmäßigkeit des Handelns, aus der diese Gesetzmäßigkeit analytisch folgen soll.

Kant versucht die Selbst-Gesetzgebung nun keineswegs so, als wären deren Wirkungen apriorischer Natur. Die Autonomie schließt vielmehr eine Wirksamkeit ein, die im Handeln empirisch, d.h. erfahrbar werden soll. Diese Kausalität hat in der Freiheit eine apriorische Ursache mit empirischen Wirkungen. Aber auch als apriorische Ursache muss die Freiheit, wenn ihre Wirkungen empirisch sein sollen, wirklich gegeben sein. Kant fordert dementsprechend einen "*positiven* Begriff der Freiheit", der aus der praktischen Vernunft zu deduzieren wäre. Es scheint aber, als hätte er erkannt, dass die Realität der Freiheit und damit die Wirklichkeit der Selbst-Gesetzgebung nicht beweisbar ist (vgl. GzMdS, 74 f., 82, 86, 91), sondern als ein "Faktum der Vernunft" (Kritik der praktischen Vernunft, abgek.: KdpV, A 56) angenommen werden muss, das dazu auf eine nicht näher begründbare Weise mit dem Sittengesetz identisch sein soll.

Gerold Prauss (1983,76) sieht in dieser Annahme eines apriorischen Faktums anstelle einer Deduktion der Freiheit eine "Verzweiflungstat" Kants. Er hält an der von Kant selbst (vgl. KdpV, A 72ff.; GzMdS, 7 f.) immer wieder projizierten Möglichkeit fest, die Wirklichkeit von Freiheit nachzuweisen und der theoretischen und praktischen Vernunft eine einheitliche systematische Basis zu geben. Prauss argumentiert auf überzeugende Weise so, dass der Verzicht auf eine Deduktion der Freiheit und eine damit unausweichliche Identifikation von Freiheit und Sittengesetz paradoxe Folgen für Kants praktische Philosophie hätten (1983, § 6). Tatsächlich schließt die Identität von Freiheit und Sittengesetz ein, dass freies und moralisches Handeln identisch sind. Das Paradox dieser Identität liegt darin, dass moralisch schlechtes Handeln nicht als freies Handeln gelten könnte und entsprechend auch nicht verantwortet werden müsste. Denn eine Verantwortung für das eigene Tun ist nur möglich, wenn freies Handeln möglich ist. Würde die Identität der Freiheit und des Sittengesetzes zutreffen, wäre eine moralisch schlechte Handlung gar keine Handlung, also nicht die Wirkung einer Freiheitsursache, sondern die Wirkung einer Naturursache. Weiterhin wäre jede nichtmoralische Handlung ebenfalls keine selbstbestimmte Handlung. Handeln wäre - wie im streng teleologischen Modell - nur als sittliches möglich. Prauss (1983, § 7) fordert daher zu Recht, dass die Verantwortung gegenüber gutem und schlechtem moralischem Handeln einen Begriff freien Handelns voraussetzt, der nicht schon moralischen Charakter hat. Damit wird der Nachweis der Möglichkeit freien Handelns, schließlich die Deduktion der Freiheit unausweichlich. Prauss rekonstruiert diese Deduktion als Kants eigene, tatsächlich erbrachte Leistung. Er interpretiert die Autonomie, die Selbstbestimmung und Selbstzwecklichkeit des Subjekts als Kern sowohl des praktischen wie des theoretischen Selbstverhältnisses des Menschen. Freiheit versteht er so als einheitliches Fundament von Erkennen und Handeln (vgl. §§ 9 ff.). In einer hier nur andeutbaren Weise argumentiert Prauss dann, dass die menschliche Vernunft ihrer Intention nach bei Kant a priori theoretisch und praktisch zugleich ist (1983, § 16). Er konstatiert damit ein "apriorisches Handlungsvermögen" (230), dessen Deduktion er bereits an der Stelle für erbracht hält, an der die Deduktion des apriorischen Erkenntnisvermögens erfolgte (Prauss 1983, 231 ff.).

Für unsere Frage nach der Möglichkeit einer Theorie der Praxis bedeutet dies, dass Kants apriorisches Modell in Prauss' Terminologie die "Praktizität der menschlichen Vernunft" voraussetzt und damit die Überwindung der antiken Trennung von Theorie und Praxis fordert. Die Theorie der Praxis wird in dieser Lesart von Kants Transzendentalphilosophie als Handlungstheorie entworfen, die ihren systematischen Ort nicht mehr in der aristotelisch verstandenen praktischen Philosophie hat.

Prauss' Leistung für unsere Fragestellung besteht vor allem darin, dass er die menschliche Subjektivität als Intentionalität auslegt. Er versteht "Intentionalität" als die Absicht des Subjekts, im Erkennen und Handeln *erfolgreich* zu sein; dabei richtet sich diese Absicht des Subjekts auf "das Andere seiner selbst" (Prauss 1983, §§13 ff.), auf anderes als die Absicht selbst. Erkennen und Handeln unterscheiden sich dann lediglich als verschiedene Strukturen dieser Intentionalität (vgl. § 15). Das Erkennen hat seinen Erfolg im apriorischen Entwurf eines Objekts (190 ff.) und in der so möglichen Verwirklichung des Objekts. Prauss versteht den Erfolg oder Misserfolg der Intention des Handelns in der (dem Prinzip der menschlichen Selbstzwecklichkeit entsprechenden) Selbstverwirklichung des Subjekts oder in dessen Scheitern besteht (vgl. 1983, § 15). Dabei ist der Erfolg oder Misserfolg im Handeln, wie Prauss meint, an dem Erfolg oder Misserfolg im Erkennen gebunden. Erfolgreiches Erkennen habe erfolgreiches Handeln zur Folge; entsprechendes gilt für erfolgloses Erkennen und Handeln (Prauss 1983, 221 f.).

Dieser Zusammenhang von Erfolg und Misserfolg im Erkennen und Handeln ist handlungstheoretisch leicht nachvollziehbar. Da das Erkennen die Überzeugungen von Menschen konstruiert und letztere unter den Gründen für bestimmte Handlungen eine entscheidende Rolle neben den Wünschen spielen, muss sich das Erkennen in der von Prauss

vorgeschlagenen Weise auf den Erfolg oder Misserfolg des Handelns auswirken. Dies gilt nicht nur für den Erfolg oder Misserfolg in der Selbstverwirklichung des Subjekts, sondern für jegliche Realisierung von Zwecken im Handeln, und zwar unabhängig davon, welche Funktion sie für die Selbstverwirklichung des Subjekts haben.

Die Bedeutung von Prauss' Überlegungen für unsere Frage nach der Möglichkeit einer Theorie [Philosophie] der Praxis ist unabhängig davon, inwieweit sein Entwurf einer transzendentalen Grundlegung der Handlungstheorie als Rekonstruktion von Kants kritischer Philosophie gelten kann. Wir können diesen Entwurf in jedem Fall als konsequente Darstellung der Leistungsfähigkeit eines apriorischen Modells der Theorie [Philosophie] der Praxis werten. Zu den Leistungen dieses Modells gehört, uns deutlich zu machen, dass die Handlungstheorie die Antwort auf die Frage anbietet, wie eine Theorie [Philosophie] der Praxis möglich ist. Weiterhin wird und daran klar, dass der Status dieser Theorie [Philosophie] nicht ein prinzipiell anderer ist als derjenige, den wir etwa der Erkenntnistheorie zubilligen. Die antike Dichotomie von Theorie und Praxis erweist sich für unsere Fragestellung als unhaltbar. Schließlich wird das apriorische Modell dem Desiderat der praktischen Philosophie, der *Orientierung* des Handelns einen Vorrang vor der Analyse zu geben, auf neue Weise gerecht. Die Orientierung des Handelns leistet die Autonomie des Subjekts, die Prauss als Intentionalität erläutert: Die fundamentale Absicht des Subjekts, sich selbst als Zweck zu verwirklichen, gibt dem Handeln die Orientierung. Freilich enthält diese Selbstverwirklichung im Handeln über diesen apriorischen Zweck hinaus keine verbindlichen Zielvorstellungen, an denen der Erfolg oder Misserfolg des Handelns gemessen werden könnte. Auch die Moralität des Handelns ist keine hinreichende Bedingung für den Erfolg der Selbstverwirklichung. Denn das freie Handeln kann - wie wir feststellen - nicht schon als moralisch bestimmt verstanden werden.

Die Loslösung der Theorie [Philosophie] der Praxis von der Ethik ist als das Ergebnis der modifizierten teleologischen wie auch des weiterentwickelten apriorischen Modells. Die Handlungstheorie erweist sich in beiden Fällen als die Disziplin, die eine Theorie [Philosophie] der Praxis ermöglicht. Aber nicht nur in diesem wichtigen Punkt ergänzen sich unsere Überlegungen zu den beiden Modellen. Das apriorische Modell bietet auch eine Grundlage, die Probleme einzuordnen und für eine Klärung vorzubereiten, die aufgrund der ethischen Neutralisierung des teleologischen Modells entstanden. Mit seiner Hilfe gelingt es, die Orientierung des Handelns nach dem Verlust eines verbindlichen Ziels allen Handelns neu zu verstehen. Das Handeln begreifen wir nun orientiert auf den Anspruch, unter dem auch das Erkennen steht: die Selbstverwirklichung des Subjekts. Die menschliche Autonomie können wir als das Ziel auffassen, auf das sich die Intentionen aller Tätigkeiten des Menschen richten. Denken und Handeln, Erkennen und Arbeiten gewinnen als Tätigkeiten eines ganzen, als Einheit lebenden Subjekts eine gemeinsame Orientierung. Menschen beabsichtigen danach in allem ihrem Tun freie Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung.

Aber nicht nur die einzelnen Subjekte erlangen mit ihrer Orientierung auf Autonomie eine Ganzheit. Auch die Beziehung der Subjekte zueinander findet in der Autonomie ihre Bestimmung. Mit dem "praktischen Imperativ" Kants, nach dem die "Menschheit" in der eigenen Person wie in der jedes anderen immer als Zweck zu achten ist (vgl. GzMdS, 52) und niemals als Mittel für beliebige Zwecke missbraucht werden darf, enthalten die intersubjektiven Beziehungen eine prinzipielle Orientierung. Diese Orientierung deckt sich insofern mit der individuellen, als die Selbstverwirklichung des einzelnen Subjekts abhängig ist von der Selbstverwirklichung seines Anderen. Die freie Selbstbestimmung des einen Menschen gelingt nicht gegen die des anderen, sondern nur mit ihr. Wie dieses "mit" im Handeln tatsächlich zu verstehen ist, bleibt anhand jeden "praktischen Imperativs" allerdings ebenso offen wie das, was als Selbstverwirklichung des einzelnen gelten kann. Die subjektive wie die intersubjektive Orientierung auf Autonomie bietet und im Rahmen unserer theoretischen Bemühungen eine *absolute Struktur* an, die menschliche Praxis zu verstehen.

Was im einzelnen Menschen tatsächlich als Verwirklichung des eigenen Selbst beabsichtigt wird, kann theoretisch nicht präjudiziert oder verbindlich bestimmt werden. Das Kenntnis der Struktur menschlicher Orientierung im Denken und Handeln dient in der Theorie [Philosophie] der Praxis zunächst einmal theoretischen Ansprüchen. Denn die Theorie [Philosophie] der Praxis benötigt wie jede Theorie [Philosophie] Prinzipien, unter denen sie als geschlossenes, kohärentes Ganzes einen möglichst unanfechtbaren Anspruch auf Gültigkeit erheben kann. Nur unter dieser Voraussetzung kann auch eine Theorie [Philosophie] der Praxis dem Anspruch gerecht werden, das Handeln der Menschen auf vernünftige und zuverlässige Weise begreiflich zu machen. Für die Handlungstheorie bedeutet dies, dass ihre Begriffe menschlichen Handelns nur in dem Maße verständlich machen, in dem das Verstehen der Praxis von ihrem theoretischen Gesamtkonzept ermöglicht wird. Die Adäquatheit dieses Verstehens ist also von theoretischen Bedingungen abhängig. Es gibt keine Instanz, die unabhängig von theoretischen Voraussetzungen eine Überprüfung der Angemessenheit der Handlungstheorie gegenüber der menschlichen Praxis zuließe. Die menschliche Praxis begegnet uns daher gar nicht jenseits einer wie auch immer gearteten Theorie, wenn wir versuchen, sie vernünftig zu verstehen.

Wenn wir die menschliche Autonomie als prinzipielle Voraussetzung einer Theorie [Philosophie] der Praxis annehmen, entspricht dies unserem Bemühen, menschliches Handeln vernünftig zu verstehen. Die Autonomie-Annahme ist dafür am besten geeignet, weil sie einem doppelten Bedürfnis gerecht wird: Sie unterstellt nicht nur dem Handeln als Gegenstand der Theorie, dass es vernünftig begreifbar und damit überhaupt theoretisch erfassbar ist, sie erstreckt sich auch auf unser eigenes theoretisches Bemühen und qualifiziert es als vernünftiges, sich selbst bestimmendes Tun.

Damit behaupten wir weder, menschliches Handeln sei generell vernünftig und autonom, noch die Theorie des Handelns sei deswegen schon garantiert vernünftig und erfolgreich. Die Autonomie-Annahme dient uns vielmehr als *Rationalitätsprinzip* unserer Theorie und ihres Gegenstandes. Mit Hilfe dieses Prinzips können wir alle die Unterscheidungen widerspruchsfrei verstehen, die wir in der Praxis verwenden. Denn nur dann, wenn wir allem Handeln die Intention der Selbstverwirklichung unterstellen, sind die Unterschiede zwischen gutem und schlechtem, erfolgreichem und erfolglosem, richtigem und falschem Handeln sinnvoll und verständlich. Die Autonomie-Annahme unterstellt die rationale, nicht-relativistische Unterscheidbarkeit von Handlungen. Ohne dieses Rationalitätsprinzip könnten wir zwar jene Unterscheidungen verwenden, und zwar jeweils relativ zu willkürlichen Zwecken und Wertvorstellungen. Unter dieser Bedingung könnte ein und dieselbe Handlung gut und schlecht, richtig und falsch, erfolgreiche und erfolglos sein. es käme nur auf den Standpunkt an. Eine kohärente Theorie des Handelns wäre unter dieser relativistischen Prämisse nicht möglich, da wir einer Handlung Prädikate zuschreiben und den Handelnden Absichten unterstellen würden, die sich wechselseitig ebenso ausschließen wie Wahrheit und Falschheit. In dieser Weise ist eine Theorie des Handelns nur möglich, wenn die Unterscheidungen, die in der Praxis zwischen einzelnen Handlungen und ihren Intentionen getroffen werden, nicht willkürlich, sondern rational sind. Die Autonomie-Annahme fordert nicht, dass jede Handlung explizit von der Absicht auf Selbstverwirklichung geleitet ist. Es handelt sich vielmehr um eine apriorische Annahme, die in der Theorie für alle Handlungen gelten soll. Wir gewinnen mit der Grundintention der Selbstverwirklichung ein Theoretisches Prinzip, das uns - ähnlich wie die Wahrheit in der Erkenntnistheorie die Unterscheidung zwischen Erkennen und Nichterkennen ermöglicht - dazu dient, Handeln von anderen Ereignissen zu unterscheiden. Die Autonomie-Annahme sagt uns auf prinzipielle Weise, was intentionales Verhalten bedeutet. Betrachten wir eine denkbare Definition intentionalen Verhaltens:

- Intentionale ist das Verhalten einer Person X genau dann, (i) wenn es sich X als Subjekt des Verhaltens zurechnen lässt, (ii) wenn X Gründe für das Verhalten hat, (iii) wenn diese Gründe X als Gründe in ihrem Verhalten als ihre eigenen Gründe bewusst sind, (iv) wenn diese Gründe zum Vollzug des Verhaltens von X hinreichend sind.

Alle vier Bedingungen sagen uns etwas Richtiges über das Verhältnis zwischen den Gründen einer Person, etwas zu tun, zu dem, was sie tun. Wenn nur eine der Bedingungen nicht erfüllt ist, können wir das Verhalten der Person X nicht als intentionales zuschreiben. Wir können dann nicht entscheiden, ob die Person überhaupt gehandelt hat. Wir setzen in der Definition also voraus, was es heißt, dass eine Person Gründe für ein bestimmtes Verhalten hat, sie als ihre eigenen Gründe kennt und die Gründe hinreichend für den Vollzug des Verhaltens sind. Damit setzen wir eben das voraus, was die Autonomie-Annahme enthält: das Selbst- und Weltbewusstsein einer Person, ihr Vermögen, unabhängig von äußeren Ursachen, Gründe für Verhalten zu haben und sich selbst mit diesen Gründen zum Handeln zu bestimmen. Mit dieser Annahme können wir Handeln von anderen Ereignissen unterscheiden, die, wie unwillkürliche Bewegung, ebenfalls mit Personen verbunden sind.

Erinnern wir uns an die Probleme der Handlungstheorie, die aufgrund der ethischen Neutralisierung des Handelns entstanden: die Probleme der Identifikation und der Erklärung des Handelns. Beide Probleme verdeutlichen – wie wir noch sehen werden –, dass den Intentionen sowohl bei der Zuschreibung von Handlungen zu Personen wie bei der Erklärung dessen, was Personen mit bestimmten Gründen tun, eine entscheidende Funktion zukommt. Bevor wir aber die Funktion von Intentionen aufklären, sollten wir den Begriff von Intentionalität verstehen, den wir der Funktion von Intentionen im Handeln zugrunde legen. Eben diesem Verstehen der menschlichen Intentionalität als Voraussetzung der Funktion, die wir in der Handlungstheorie den Intentionen zumessen, dient die Autonomie-Annahme. Nur wenn wir voraussetzen, dass Personen ihren eigenen Absichten gemäß handeln und sich in ihrem selbstbestimmten Handeln selbst verwirklichen können, hat es Sinn, den Intentionen eine entscheidende Funktion bei der Identifikation und Erklärung von Handlungen zuzubilligen.

Wir dürfen uns aber nicht darüber täuschen, dass wir mit der Autonomie-Annahme als dem Rationalitätsprinzip der Handlungstheorie lediglich eine Voraussetzung der Theorie und nur die Struktur der Orientierung des Handelns konzipiert haben. Die Reichweite des apriorischen Modells einer Theorie der Praxis bleibt zunächst auf die Frage beschränkt, wie eine solche Theorie möglich ist. Die Theorie selbst entwickeln wir erst mit der Analyse des Handelns.

5.1.3 Der theoretische Status der Handlungstheorie

Das modifizierte teleologische, insbesondere das apriorische Modell einer Theorie der Praxis zeigen deutlich, dass weder die antike Trennung von Theorie und Praxis überzeugt, noch die Handlungstheorie als ‚praktische Philosophie‘ im traditionellen Sinn gelten kann. Wie lassen sich unter diesen Voraussetzungen das begriffliche Instrumentarium, die Kriterien und Standards der Handlungstheorie, d.h. ihr theoretischer Status, bestimmen? Wir können diese Frage zum Anlass nehmen, das Verhältnis von Ethik und Handlungstheorie zu bestimmen: Die Handlungstheorie verhält sich zur Ethik wie eine allgemeine zu einer besonderen Theorie. Denn die Kriterien zur Beurteilung von Handlungen im Hinblick darauf, ob sie sittlich gut oder schlicht sind, betreffen nicht alle Handlungen. Die Kriterien zur Beurteilung und Erklärung aller möglichen Handlungen müssen allgemeiner sein als die Kriterien sittlicher Handlungen

Ein weiterer Punkt bei der Klärung des theoretischen Status der Handlungstheorie betrifft das theoretische Verfahren. Aristoteles schlug den praktischen Syllogismus vor, mit dessen Hilfe er die Richtigkeit einer Handlung, gemessen an einem Zweck, einer Maxime, einer Regel oder einem Prinzip, zu bestimmen suchte. Aristoteles war der Überzeugung, dass er theoretische Status der Erklärung der Richtigkeit von Handlungen dem theoretischen Status des wissenschaftlichen Erklärens, d.h. des theoretischen Syllogismus, analog sein sollte.

Für den theoretischen Status der Handlungstheorie als Theorie der Praxis können wir also beanspruchen: (i) möglichst allgemeine Kriterien, mit denen Handlungen auch unabhängig von ihre sittlichen Charakter beurteilt und erklärt werden können; (ii) die Richtigkeit der Handlungen im Hinblick auf ihren Zweck und die Gültigkeit ihrer Erklärung soll an Standards gemessen werden, die dem wissenschaftlichen Erklären analog ist. Letzteres wollen wir so verstehen, dass die Gültigkeit der Erklärung von Handlungen den Erfordernissen theoretischer Konsistenz entsprechen muss. Die Besonderheit des theoretischen Status der Handlungstheorie kommt aber nicht nur in ihrem Verhältnis zur Ethik und der Analogie der Erklärung des Handelns zum wissenschaftlichen Erklären zum Ausdruck. Gerade diese Analogie sollte nicht dahingehend missverstanden werden, als wären Handlungen in der gleichen Weise Gegenstände der Erklärung wie Erkenntnisse und Erfahrungen. Wenn sich diese Gegenstände der Erklärung nicht unterscheiden, könnte sich das begriffliche Instrumentarium der Handlungstheorie an dem der Erkenntnistheorie orientieren. Unter dieser Voraussetzung wäre es adäquat, eine Handlung so zu erklären, dass sie entweder als wahr oder als falsch beurteilt wird. **[Einspruch: Handlungen sind nicht wahrheitsfähig...]** Wir sehen aber leicht, dass Handlungen weder wahr noch falsch im Sinn von unwahr, wohl aber richtig oder falsch im Sinne von untauglich sein können. Nur Sätze, natürlich auch Sätze, die Handlungen beschrieben, können wahr oder falsch sein, nicht jedoch Handlungen. Wir können z.B. feststellen, dass es wahr ist, dass Wolfgang zum Bahnhof eilt, um die S-Bahn nach Unterpfaffenhofen zu erreichen, obwohl er eigentlich nach Puchheim/Bahnhof fahren müsste. Dennoch ist es nicht falsch im Sinn von unwahr, dass Wolfgang eilt, jene S-Bahn zu erreichen, auch wenn es die flache S-Bahn ist, auf die er eilt. Wenn Handlungen aber nicht als wahr oder falsch erklärt werden können, d.h. wenn Handlungen nicht wahrheitsfähig sind wie Sätze, entsprechen die Bedingungen, unter denen sie erklärt werden können, nicht der Erkenntnistheorie.

Wir können die spezifischen Merkmale des theoretischen Status der Handlungstheorie in drei Punkten zusammenfassen:

- (1) Die Beschreibungen von Handlungen sind wahrheitsfähig, nicht aber die Handlungen selbst.
- (2) Die Erklärung von Handlungen mit Hilfe allgemeiner Kriterien soll ihrer Form nach konsistent sein.
- (3) Die Bedeutung von Handlungen ist dann, wenn ihre Erklärung gültig ist, weder wahr noch falsch, sondern gerechtfertigt bzw. legitim.

Unter diesen Merkmalen spielen diejenigen der Punkte zwei und drei eine herausragende Rolle: die *Konsistenz* und die *Legitimität*. Im traditionellen Sinn stammt das eine aus der theoretischen, das zweite aus der praktischen Philosophie. Aufgrund dieses Doppelcharakters der Handlungstheorie haben wir erneut Grund, jene traditionelle Dichotomie philosophischer Disziplinen für die Theorie der Praxis zu verwerfen. Ihr theoretischer Status kennzeichnet die Handlungstheorie als Theorie eigener Art. Wenn dies zutrifft, muss sie in der Lage sein, ihren Gegenstandsbereich, das menschliche Handeln, ihr begriffliches Instrumentarium und die Kriterien, unter denen ihre Erklärungen gültig sind, selbständig zu bestimmen. Das schließt

nicht aus, dass die Handlungstheorie besondere Probleme wie etwa das der Identifikation von Handlungen mit Personen gemeinsam mit anderen Disziplinen, z.B. der Philosophie des Geistes, hat.

5.2 Die Beschreibung und die Identität von Handlungen

Wenn Handlungen Gegenstände eigener Art sind, müssen wir Kriterien finden, die sie identifizierbar machen. Was kennzeichnet das Handeln als spezifischen Gegenstand einer Theorie, und welche Mittel sind zur *Identifikation* dieses Gegenstandes verfügbar? Zunächst ist nicht deutlich, weshalb wir Handlungen auf andere Weise erkennen und identifizieren sollen als beliebige andere Sachverhalte

Unter Sachverhalten verstehen wir allgemein Zustände oder Ereignisse, denen wir aufgrund bestimmter Merkmale eine wahre oder falsche Beschreibung geben können: (i) „Die Kaufingerstraße verbindet den Marienplatz mit dem Stachus“ oder (ii) „Wolfgang ist mit Erika seit vier Jahren verheiratet“ sind Zustände; (iii) „Der Orient-Express verlässt Paris um 22 Uhr“, (iv) „Am 14. Mai fand die Wahl des Präsidenten statt“ sind Sätze, die Ereignisse beschreiben. Die Merkmale, die eine Beschreibung im ersten Fall wahr oder falsch machen, sind räumlicher Art; im zweiten handelt es sich um institutionelle und zeitliche Merkmale; im dritten um räumliche und zeitliche, im vierten um zeitliche und institutionelle.

Zustände sind entweder zeitlich unbestimmt oder von bestimmter zeitlicher Dauer; dabei ist es unwesentlich, ob die Dauer sich zwischen zwei Daten, seit einem Datum oder bis zu einem Datum erstreckt, ob sie lang oder kurz ist. Wesentlich ist hier, dass die zeitliche Erstreckung alle die nichtzeitlichen Merkmale eines Zustandes unberührt lässt, die dessen Gleichförmigkeit gewährleisten. Dies ist damit gemeint, wenn davon die Rede ist, dass ein Zustand ‚dauert‘: Eine Gleichförmigkeit muss durch bestimmte Merkmale gesichert sein. Zustände können auch räumliche Merkmale haben; sie können auch räumlich unbestimmt sein.

Da wir für unseren Zweck nicht tiefer in das Thema der Sachverhaltsmerkmale einzudringen brauchen, genügt es, das Augenmerk auf die auffallenden Unterschiede zwischen *Zuständen* und *Ereignissen* zu richten. Auffallend ist z.B., dass Zustände nicht in jedem Fall räumliche oder explizit-zeitliche Bestimmungen benötigen. Natürlich enthält die Bezeichnung ‚Zustand‘ unausdrücklich den Sinn von Dauer, ist also intrinsisch zeitlich. Dabei ist es unwesentlich, ob der intrinsisch zeitliche Sinn die subjektive Zeitreihe – also die von Personen eingeschätzten oder erlebten Zeiten Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – oder die objektive Zeitreihe – also die von Personen und ihren Erlebnissen unabhängige lineare Abfolge von Zeitpunkten bzw. Daten – einschließt.

Im Hinblick auf dieses intrinsisch zeitliche Merkmal von Zuständen ist der Unterschied zur zeitlichen Bestimmung von Ereignissen leicht erkennbar. Ereignisse sind explizit zeitlich bestimmt, sei es als vergangene, gegenwärtige oder zukünftige oder als mit Daten verknüpfte Ereignisse oder beides.

Was die räumlichen Merkmale anlangt, können Ereignisse wie Zustände – soweit explizite Bestimmungen betroffen sind – unbestimmt sein. Es lässt sich nicht einmal im Hinblick auf implizite räumliche Merkmale in jedem Fall fragen, wo etwas dauert oder sich ereignet. Weder der Sonnenaufgang noch eine Ehe haben bestimmte Orte.

Ebenso wenige Unterscheidungsmöglichkeiten bieten institutionelle Merkmale. Sie können Zuständen wie Ereignissen zukommen oder auch nicht.

Demnach ist der Unterschied zwischen Zuständen und Ereignissen mit *explizit-zeitlichen Merkmalen* (für Ereignisse) einerseits und *intrinsisch-zeitlichen Merkmalen* der *Gleichförmigkeit* (für Zustände) andererseits bestimmt. Nicht die Größe der zeitlichen Erstreckung oder der räumlichen Ausdehnung macht die beiden Arten von Sachverhalten unterscheidbar. Für Zustände ist deren Gleichförmigkeit, für Ereignisse die Zeitbestimmung unverzichtbar, um sie als Sachverhalte zu differenzieren. Diesen Kriterien korrespondieren zwei Merkmale, die Ereignisse und Zustände jeweils im Hinblick auf ihre Rolle im Naturgeschehen unterscheidbar machen: Während die mit Zeitpunkten verknüpften Sachverhalte als Ursachen oder als Wirkungen anderer Sachverhalte bestimmt sind, haben gleichförmige Sachverhalte keine klare Bestimmtheit als Ursache oder als Wirkung, da diese Funktionen allgemein mit Zeitpunkten verknüpft sind; gleichwohl können sie mit geeigneten Zustandsannahmen beide Funktionen haben. Wir können allgemein festhalten, dass Ereignis in einem Kausalzusammenhang bestimmt, Zustände hingegen unbestimmt sind.

Weiterhin stellen wir fest, dass Zustände, etwa der von Wolfgang Verheiratetsein mit Erika, in gleicher Weise institutionell bestimmt sein können wie Ereignisse, etwas das der Präsidentenwahl. Dies bedeutet, dass die Unterscheidung zwischen einfach im Sinne von natürlichen (brute) und institutionellen (institutional) Sachverhalten (facts) auf Zustände ebenso zutrifft wie auf Ereignisse. Institutionelle Sachverhalte können nur verstanden werden, wenn die konventionalen oder normativen Bedingungen, die für sie gelten, verstanden werden. Die Bedeutung dieser Sachverhalte ist nicht identisch mit der Beschreibung ihre äußeren, beobachtbaren Merkmale. Erst wenn wir z.B. wissen, welche konventionalen Bedingungen für den Sachverhalt des Verheiratetseins gelten, und wissen, dass diese Bedingungen durch Wolfgang und Erika erfüllt sind, ist die Behauptung dieses institutionellen Sachverhalts spezifisch auf jene zwei Personen wahr.

Diesen Überlegungen gemäß sind Handlungen Sachverhalte, die nicht den Merkmalen von Zuständen entsprechen. Wenn Handlungen Zustände wären, müssten sie kausal unbestimmt sein. Da Handlungen aber Zustände der Welt, mindestens jedoch der Welt der handelnden Person, verändern, und zwar zu bestimmten oder zwischen bestimmten Zeitpunkten, sind sie keinesfalls kausal unbestimmt. Handlungen sind *Ereignis*, allerdings solche einer besondern Art: Sie werden von Personen zu bestimmten Zeitpunkten vollzogen und diesen Personen zugeschrieben. Letzteres ist aber allein mit den bisher gewonnenen Mitteln nicht möglich.

Stellen wir uns folgendes Ereignis vor: „David bewegt die rechte Hand.“ Wie ist dieser Sachverhalt zu verstehen? So lange wir nur wissen, dass es David ist, der dieses Ereignis vollzieht, wissen wir lediglich, dass sich Davids rechte Hand bewegt. Dies ist der einfache Sachverhalt. Woher wissen wir aber, dass es eine Handlung ist? Vielleicht ist es eine nervöse Zuckung; vielleicht wird die Hand von einer anderen Person bewegt; dann handelt es sich um ein Ereignis, das David zustieß. Was wissen wir eigentlich, wenn wir wissen, dass David die rechte Hand bewegt und dies eine Handlung ist? Wir wissen das Merkmal; aufgrund dessen das Ereignis, das wir David zuschreiben, eine Handlung ist. Wir müssen daher das Merkmal finden, an dem wir erkennen können, dass ein Ereignis, das einer Person zugeschrieben wird, eine Handlung dieser Person ist.

Es liegt nahe anzunehmen, das gesuchte Merkmal der Ereignisse, mit dem wir Handlungen identifizieren, sei das institutioneller Sachverhalte. Dies würde bedeuten, dass mit dem Satz „David bewegt die rechte Hand“ nur dann eine Handlung beschrieben wäre, wenn es

konventionale oder normative Bedingungen gäbe, die mit dem Sachverhalt erfüllt würden, dass David die rechte Hand bewegt. Solche Bedingungen können wir ohne Mühe etwa beim Grüßen, beim Abstimmen, beim Mitbieten in Versteigerungen etc. ausmachen, also bei institutionell geregelten Handlungen. Mit dem Merkmal institutioneller Sachverhalte treffen wir deshalb durchaus ein Merkmal von Handlungen, aber eben nur von einer Teilmenge von Handlungen, den institutionellen Handlungen.

Eine zunächst abwegig erscheinende Alternative bietet sich darin an, das Merkmal der Handlung in ihrer Beschreibung zu suchen. Denn jede Beschreibung eines Sachverhalts setzt trivialerweise den Gesichtspunkt voraus, unter dem er beschrieben wird. Da Handlungen empirische Ereignisse sind, kann der Gesichtspunkt, unter dem sie beschrieben werden, falsch sein. Aber da spezifisch handlungstheoretische Beschreibungsproblem liegt nicht primär darin, dass der Gesichtspunkt der Beschreibung falsch sein kann. Entscheidender ist, dass der Gesichtspunkt darüber entscheidet, ob wir ein Ereignis als Handlung beschrieben oder nicht. Es kann also auch falsch sein, dass wir etwas als Handlung beschreiben oder nicht beschreiben. Eben dieser Umstand ist gemeint, wenn wir sagen, dass das Merkmal für den Handlungscharakter eines Ereignisses in der *Beschreibung* zu finden ist.

Nehmen wir zur Illustrierung dieses Punktes die beiden Beschreibungen: „David bewegt seinen rechten Arm“ und „Davis rechter Arm bewegt sich“. Obwohl die zweite Beschreibung aus der ersten folgt, gilt das Umgekehrte nicht. Denn der zweite Satz beschreibt keine Handlung, sondern lediglich ein Ereignis, das sich an David beobachten lässt.

Das Merkmal, mit dem ein Ereignis als Handlung identifizierbar ist, steckt durchaus in ihrer Beschreibung. Aber die Wahl des Merkmals ist offenbar mit der Beschreibung selbst nicht gerechtfertigt.

5.2.1 Die Identitätsthese

Nach diesen Überlegungen zur Identifikation des Gegenstandes der Handlungstheorie prüfen wir nun einige Vorschläge zur Identifikation von Handlungen. Diese Vorschläge wurden unter dem Stichwort der Identitätsthese vorgetragen. Elizabeth Anscombe (1957) hat erstmals die Identitätsthese vertreten, wenn auch nicht explizit als These formuliert. Sie stellt in § 23 die Frage, ob es eine Beschreibung gibt, die die (richtige und einzig mögliche) Beschreibung einer intentionalen Handlung ist, vorausgesetzt, es ereignet sich eine intentionale Handlung (Anscombe 1957, 37). Dazu untersucht sie eine bestimmte Situation, die eine Klärung der Frage erleichtern soll:

„Ein Mann pumpt Wasser in eine Zisterne, die ein Haus mit Trinkwasser versorgt. Jemand fand einen Weg, die Quelle mit einem kumulativ wirkenden tödlichen Gift zu verseuchen, dessen Wirkungen so lange nicht erkennbar sind, bis sie unheilbar geworden sind. Da Haus wird regelmäßig von einer kleinen Gruppe von Parteiobere, die einen großen Staat beherrschen, mit ihren nächsten Angehörigen bewohnt. Sie sind dabei, die Juden auszurotten, und planen vielleicht einen Weltkrieg... Der Tod der Bewohner des Hauses wird natürlich alle möglichen Wirkungen haben... Der Arm des Mannes geht rauf und runter, auf und runter. Bestimmte Muskeln... werden angespannt und entspannt sich... Die Bewegung des Armes wirft Schatten...“ (Anscombe 1957, 37).

Der Punkt der Geschichte ist, dass es auf die Frage, welche Beschreibung eine Handlung hat, viele wahre Antworten geben kann. Der Mann in der Geschichte verdient seinen Lohn, ernährt seine Familie, erzeugt Luftwirbel, schwitzt, und vieles andere mehr. Was der Mann

wirklich tut, kann – nach E. Anscombe – nur festgestellt werden, wenn wir fragen, unter welcher Beschreibung er sein Handeln absichtlich (intentional) vollzog. Sollen wir jene Beschreibungen einer einzigen Handlung zuzuordnen. Was bedeutet es aber, dass eine Handlung vier Beschreibungen hat?

E. Anscombe versteht die Beschreibungen so, dass jeder einzelnen Beschreibung bestimmte Bedingungen entsprechen. Diese Bedingungen finden wir ihres Erachtens dadurch heraus, dass wir jeweils die *Warum-Frage* stellen. Haben wir diese Frage gestellt, können wir die vier Beschreibungen in die Ordnung (i) bis (iv) bringen. Wir stellen fest, dass die zweite Beschreibung abhängig ist von der ersten, die dritte von der zweiten, die vierte von der dritten. Das Bedienen der Pumpe besteht im Auf-und-Abbewegen des Armes, das Auffüllen des Wasservorrats im Bedienen der Pumpe, das Vergiften der Bewohner im Auffüllen des Wasservorrats. Jede Beschreibung – bei der zweiten angefangen – bezeichnet den Zweck, für den die vorausgehende Beschreibung das Mittel nennt.

Nehmen wir an, die vier Beschreibungen treffen auf eine einzige Handlung zu. Dann bleibt noch zu fragen, wie die verschiedenen Absichten, mit denen der Mann seine Handlung vollzog, zusammenhängen. Denn nur unter der Bedingung, dass die Absichten zusammenhängen, können wir von einer einzigen Handlung sprechen. Würden sie nicht zusammen eine Einheit bilden, müssten wir annehmen, dass jede den Absichten korrespondierende Beschreibung eine besondere Handlung identifiziert.

E. Anscombe argumentiert, dass wir dann, wenn wir von vier Absichten sprechen, vom Charakter, intentional zu sein, sprechen, der der Handlung in jeder ihrer vier Beschreibungen zukommt; wenn wir aber von einer Absicht sprechen – so führt sie fort –,sprechen wir von der Absicht mit der... (intention *with which*) (46). Diese eine Absicht entspricht der letzten Absicht in einer Reihe, in ihrem Beispiel also der vierten. Sie „verzehrt“ (swallows up) alle vorausgehenden Absichten. Die letzte Absicht einer Reihe fasst danach alle andern Absichten so zusammen, dass eine Einheit von Intentionen entsteht, die einer Handlung korrespondiert. Dies heißt, dass jede Warum-Frage, die wir an ein der Beschreibungen richten, durchaus richtig mit der letzten Intention beantwortet werden kann. Können wir auf die Frage, warum der Mann seinen Arm auf und ab bewegte, richtigerweise antworten, dass er jene Bösewichter vergiften will? E. Anscombe bejaht dies grundsätzlich, verweist aber darauf, dass ein indirekter Zusammenhang genügt. Offenbar wird der Zusammenhang der Absichten dadurch stabilisiert, dass jeder Absicht ein Mittel korrespondiert und alle Absichten zusammen eine Mittelserie bilden, für die die letzte Absicht den Zweck bildet.

Wir können nun die entscheidenden Punkte, für die E. Anscombe argumentiert, in einer These zusammenfassen: *Alle Beschreibungen, unter denen eine Person einen Tätigkeitsablauf intentional vollzog, sind Beschreibungen einer einzigen Handlung.* Eine einzig richtige Beschreibung gibt es nicht, sofern die Frage danach auf eine einzige Beschreibung ziel; es sind – nach E. Anscombe – mehrere richtige intentionale Beschreibungen möglich. Richtet sich die Frage aber auf eine umfassende und am meisten auf eine intentionale Handlung zutreffende Beschreibung, kann sie mit der Identitätsthese bejaht werden. Nach dieser These gibt es einen Zusammenhang aller Absichten unter einer einzigen, letzten Absicht, unter die die unterschiedlichen Intentionen subsummiert werden können.

Die Identitätsthese wird nicht allein von E. Anscombe vertreten. Donald Davidson (1980, Essays 1 und 6) argumentiert für die gleiche These. Auch er erörtert die Frage, welchen Zusammenhang unterschiedliche Beschreibungen bilden von der Art ‚Knipsen des Schalters‘, ‚Licht anmachen‘, ‚den Raum erleuchten‘, ‚den Herumtreiber warnen‘ (4 f.). Wie E.

Anscombe kommt er zu dem Schluss, dass dies vier Beschreibungen ein und derselben Handlung seien. Im Unterschied zu seiner Vorgängerin ordnet er von den einzelnen Beschreibungen nicht jede einer Intention des Handelnden zu. Jemand knipst den Schalter, weil er das Licht anmachen will. Dieser Wunsch gibt einen Grund an für das Knipsen des Schalters. Der Wunsch rationalisiert – wie Davidson sagt (5) – die Handlung, erklärt sie mit einem Grund. Dieser Grund rationalisiert allerdings nicht das ‚Warnen des Herumtreibers‘ oder das ‚Erleuchten des Raumes‘. Diese beiden Beschreibungen sind deshalb quasi-intentional. Davidson macht klar, dass nicht alle Beschreibungen eine Handlung rationalisieren. Gründe für Handlungen geben nur diejenigen Beschreibungen, die einen „Primärgrund“ für eine Handlung enthalten. Davidson definiert eine notwendige Bedingung für Primärgründe: „R ist nur dann ein Primärgrund für den Vollzug der Handlung A unter der Beschreibung d, wenn R darin besteht, dass der Handelnde eine Pro-Haltung zu Handlungen mit einer bestimmten Eigenschaft hat und glaubt, dass A unter der Beschreibung d diese Eigenschaft enthält“ (Davidson 1980, 5).

Dieser Primärgrund steht nicht an Ende einer Reihe von anderen Gründen, aus denen eine Person etwas tut, sondern ermöglicht die Erklärung der Handlung unabhängig von anderen Gründen, die für die Person vielleicht ebenfalls eine gewisse Bedeutung hatten. Davidson meint allerdings, dass viele Handlungen mit Gründen erklärt werden könnten, ohne dass dazu der jeweilige Primärgrund benötigt würde. Ich kann mein Rasenmähen damit erklären, dass ich gerne einen gepflegten Rasen haben, und muss nicht noch weiter ausholen und etwas darauf verweisen, dass ich jede Handlung für wünschenswert erachte, mit der mein Rasen die geeignete Pflege erhält. Andererseits benötige ich auch nicht in jedem Fall einen Primärgrund, um eine Handlung intentional zu erklären. Die Kenntnis einer Absicht setzt – wie Davidson betont (7 f.) – nicht notwendig das detaillierte Wissen des Primärgrundes voraus.

Der Grund für Davidson, nicht wie E. Anscombe Intentionen einander zuzuordnen, unter denen eine Handlung unterschiedlich beschreibbar ist, liegt in der Verschiedenheit ihrer Auffassung davon, worauf sich Handlungsidentität bezieht. E. Anscombe versucht, die Identität einer Handlung mit der Unterordnung aller möglichen Absichten, die den Vollzug einer Handlung begleiten, unter einer einzigen leitenden Absicht zu sichern. Auf diese sind alle anderen Absichten nach dem Mittel-Zweck-Schema zugeordnet. Für sie bezieht sich die Identität einer Handlung auf diese leitende Absicht, unter der sie beschrieben wird. **[Das ist auch grundsätzlich meine Auffassung]** Davidson behauptet die Identität einer Handlung nicht im Hinblick auf eine leitende Absicht, sondern mit Bezug auf ein Ereignis. Da jedes Ereignis eine bestimmte Ursache und raum-zeitliche Merkmale hat, versucht er, die Selbigkeit einer Handlung mit den Möglichkeiten einer kausalen Erklärung und einer genauen Beschreibung von Ereignissen zu sichern... **[Also doch Kausalität... Das ist natürlich ganz dummes Zeug...]** Im Unterschied zu E. Anscombe setzt Davidson den intentionalen Charakter von Handlungen nicht an den Beginn, sondern ans Ende ihrer Erklärung. Er verfährt deskriptiv, beschreibt zunächst ein Ereignis als von einer Person verursacht und erklärt es dann als Handlung „intentional unter einer Beschreibung“.

Wenn Handlungen Ereignisse sind, die von Personen verursacht werden, gilt die Relation zwischen einer Person und ihrer Handlung ungeachtet dessen, wie dieses Ereignis beschrieben wird (vgl. Davidson 1980, Essay 3).

Dass ein Ereignis einer Person bekannt und wie es ihr bewusst ist, sind keine Merkmale des Ereignisses selbst, sondern ausschließlich Merkmale der Beschreibung oder des bewussten Erlebens des Ereignisses (Davidson 1980, 60). Wenn also Handlungen Ereignisse sind, sind sie deswegen noch keineswegs intentionale Handlungen. Intentionalität ist als mentales Merkmal

für Davidson nicht Teil von Handlungen, sondern dient der Charakterisierung der Person und ihrer Gründe zu handeln, muss also der Seite der Verursachung von Handlungen zugeordnet werden. Was macht dann aber ein Ereignis zur Handlung einer Person? Davidson schlägt vor: die Tätigkeit (agency). Was kann unter ‚Tätigkeit‘ verstanden werden, wenn der Begriff der Intention aus der Zuordnung von Person und Handlung ausgeschlossen ist? Die reine Beschreibung eines Ereignisses als von einer Person vollzogen, und zwar nur als körperliche „Bewegung, d.h. als primitive Handlung“ oder Basis-Handlung, deren Vollzug dadurch gekennzeichnet ist, dass mit ihm nicht noch etwas anderes getan wird (vgl. 59). Lässt man Absichten, grundsätzlich alle propositionalen Einstellungen (propositionale attitudes), außerhalb der Beschreibung eines Ereignisses, kann deren semantischer Ausdruck extensional sein. Dass ein Ausdruck eine Extension hat, heißt, dass er sich in eindeutiger, direkter Weise auf eine Entität bezieht. Die Eindeutigkeit der Referenz auf eine Entität gilt dann als gesichert, wenn wir die Beschreibung der Entität in dem Ausdruck durch eine andere Beschreibung aus derselben Klasse von Entitäten ersetzen können, ohne dass sich der Wahrheitswert der Beschreibung verändert (salva veritate). Davidson ist überzeugt, mit der *extensionalen* Beschreibung einer Tätigkeit ein zuverlässiges Mittel zur Identifizierung einer Handlung zur Verfügung zu haben. Seine Position könnten wir in der These zusammenfassen:

Alle Beschreibungen, unter denen eine Person eine Handlung intentional vollzogen, korrespondiert nur ein einziges Objekt der Beschreibung, das sich als Tätigkeit mit extensionalen Mitteln identifizieren lässt. **[Davidson hat doch nicht alle Tassen im Schrank... Der ist krank im Kopf...]**

Erinnern wir uns an E. Anscombes Auffassung von der *intentionalen* Identifizierbarkeit verschiedener Beschreibungen einer Handlung. Kriterium der Einheit der Beschreibung ist dabei diejenige Intention einer Person, die erklärt, warum sie alles das, was beschrieben werden kann, vollzogen hat. Mit Identität ist nach dieser Auffassung nicht gesagt, jede Beschreibung sei mit jeder anderen identisch. Es wird lediglich ein Kriterium der Identität einer Handlung vertreten, mit dem die Selbigkeit der Beschreibungen unter einer Intention behauptet wird, sofern die Handlung absichtlich vollzogen wurde.

Dagegen verwendet Davidson das Merkmal der Intentionalität nicht für den Nachweis der Identität einer Tätigkeit, sondern ausschließlich für die Explikation ihres Handlungscharakters. Die Intentionalität als Handlungskriterium kann für ihn aufgrund ihres obliquen Charakters nicht dazu dienen, die Selbigkeit einer Tätigkeit nachzuweisen. Der extensional bestimmte Begriff der Tätigkeit ist in Davidsons Augen einfacher und grundlegender als der Begriff der Intention (47). **[Davidsons Argumentationsweise erinnert mich ein bisschen an Carnap. Bei beiden findet sich das Extensionalitätsargument, wengleich in Bezug auf unterschiedliche Sachverhalte. Vielleicht handelt es sich hier um – wie soll ich sagen – idealtypische Argumentationsmuster der analytischen Philosophie...]**

Das Kriterium der Identität einer Handlung ist für E. Anscombe deren Intentionalität, für Davidson deren extensional beschreibbare Tätigkeit. Beide kommen aber darin überein, dass das Kriterium einer Handlung deren *Intentionalität* ist, dass sich Handlungen aufgrund dieses Kriteriums von anderen Ereignissen, auch von anderen körperlichen Vollzügen und Reaktionen unterscheiden.

Stellen uns die beiden Ansätze tatsächlich die erforderlichen Mittel bereit, Handlungen zu identifizieren? E. Anscombes Identitätskriterium ist unbefriedigend, denn sie setzt die Intentionalität von Handlungskriterien ausdrücklich voraus, um die Identität von Handlungen

zu bestimmen. Offenbar erscheint es ihr erst dann sinnvoll zu sein, nach einem Identitätskriterium zu fragen, wenn klar ist, wofür es eigentlich tauglich sein soll, nämlich für Handlungen. Was wir aber wissen wollen, ist, wie bestimmte Ereignisse als Handlungen identifizierbar sind, und nicht, wie eine Handlung von einer anderen unterschieden werden kann. Wenn wir wissen, wie wir eine Handlung von einer anderen unterscheiden können, muss die Frage, wie wir überhaupt Ereignisse als Handlungen identifizieren können, geklärt sein.

Aber auch Davidsons Ansatz ist unbefriedigend. Er fragt zwar nicht direkt, wie eine Handlung von einer anderen unterscheidbar ist; dennoch beantwortet er nur diese Frage. Die extensionale Beschreibung eines Tätigkeitsereignisses garantiert nur dann die Selbigkeit einer Handlung, wenn bereits klar ist, dass das Ereignis eine Handlung ist. Davidsons Identitätsthese zielt darauf ab, unterschiedliche Beschreibungen als Beschreibungen ein und derselben Handlung zu erweisen. Er versucht wie E. Anscombe auszuschließen, dass jede Beschreibung jeweils einer Handlung zugeordnet wird. Für Davidson ist eine Handlungstheorie erst dann kohärent, wenn wir begründet behaupten können, dass bestimmte Sätze wie „Ich schreibe meinen Namen“, „Ich schreibe meinen Namen auf ein Stück Papier“, „Ich schreibe meinen Namen auf ein Stück Papier in der Absicht, einen Scheck auszustellen, um meine Spielschulden zu bezahlen“, „Ich stelle einen Scheck aus“ etc. ein und dieselbe Handlung beschreiben (vgl. Davidson 1980, 110). **[Ich persönlich halte das Problem für absolut nebensächlich. Kohärent stimmig ist eine Handlungstheorie erst dann, wenn sie in der Lage ist, Handlungen wirklich zu erklären... Das ist der springende Punkt... Die Identitätsfrage tut dabei gar nichts zu Sache und lenkt nur vom Wesentlichen ab...]** Wir sehen deutlich, dass Davidson nicht ein Ereignis als Handlung, sondern bestimmte Beschreibungen einer Handlung als Beschreibungen eines Ereignisses identifiziert. Was er mit seiner Identitätsthese zeigen will, ist aber durchaus nicht folgenlos für unsere Frage, was ein Ereignis als Handlung auszeichnet. Sein Vorschlag, dass Handlungsbeschreibungen bestimmte Tätigkeiten als Entitäten zugrunde liegen, die die Identität des Beschriebenen gewährleisten, schließt ein, dass Intentionalität kein Merkmal der Tätigkeit ist. Eine Handlung absichtlich vollziehen, meint er, sei keine besondere Art, eine Handlung zu vollziehen. Wir können, sollte dies zutreffen, nicht am Ereignis einer Handlung feststellen, was es als Handlung identifizierbar macht.

Davidson bestätigt auf diese Weise, dass die Identitätsfrage von Ereignissen als Handlungen nicht auf die Ereignisbeschreibung reduzierbar ist. Seine These ist, dass nicht der Ereignischarakter entscheidend dafür ist, dass eine Entität eine Handlung ist sondern ihr Charakter als Wirkung einer Ursache, die die Absichten, insgesamt die Primärgründe für den Vollzug der Handlung enthält. Das Kriterium einer Handlung finden wir nicht in der Beschreibung, sondern in der Erklärung des Ereignisses als Handlung.

5.3 Die Erklärung von Handlungen

5.3.1 Ursachen und Gründe von Handlungen

Die Übertragung der Aufgabe, Ergebnisse als Handlungen zu identifizieren, von der Beschreibung auf die Erklärung von Handlungen erleichtert diese Aufgabe keineswegs. Denn es ist nicht klar, was wir unter einer Ursache verstehen können, die Absichten enthält. Klar ist jedoch, dass eine solche Ursache nicht von derselben Art sein kann wie jede beliebige Naturursache. Sonst könnten wir Körperbewegungen, die als Reflexe psychologische Ursachen haben, nicht von Handlungen unterscheiden. Die besonderen Ursachen von Handlungen müssen es erlauben, diese Ereignisse als *rational* oder *irrational* qualifizieren zu können. Dies ist bei Ursachen der Art, wie Blitze Ursachen sind, für deren Wirkung, den

Donner, nicht möglich. Es ist aber nicht erwiesen, ob es Ursachen gibt, die nicht von dieser Art, die also keine Naturursachen sind. Eine Schwierigkeit der gesuchten Ursachen ist, dass wir sie als Gründe von Personen für das, was sie tun, verstehen sollen.

Davidsons Vorschlag ist, dass die Primärgründe die Ursachen von Handlungen sind, wobei diese Primärgründe aus einer Pro-Haltung der Handlung gegenüber und der Überzeugung bestehen, dass diese Handlung eben die ist, gegenüber der der Handelnde eine Pro-Haltung hat. Davidson beansprucht, dass Primärgründe Handlungen rationalisieren und dass diese Rationalisierung "eine Spezies der normalen Kausalerklärung" ist (Davidson 1980, 3).

Argumente gegen die Erklärung von Gründen als Ursachen vertreten primär diejenigen Philosophen, die Ruth Macklin (1969, 388-415) als "philosophische Psychologen" bezeichnet hat: u.a. A. I. Melden, D. Hamlyn, R. S. Peters, P. Winch. Eines der Argumente dieser Gruppe von Philosophen behauptet, dass Gründe - sofern es sich um propositionale Einstellungen handelt - aus logischen Gründen nicht Ursachen sein können, da nämlich Überzeugungen, Absichten, Wünsche etc. keine Ereignisse und daher in einer Kausalerklärung untauglich seien. Dieses Argument, das im Kern auf Gilbert Ryle (1969, 113) zurückgeht, trifft nicht zu. Es konfundiert den propositionalen Gehalt von Überzeugungen, Wünschen, Absichten mit dem Ereignis der Aktivierung dieser propositionalen Einstellungen zu einem Zeitpunkt. Die meisten propositionalen Einstellungen sind mentale Zustände, die man in der Tat nicht als Ereignisse verstehen könnte, würden sie nicht durch *indexikalische Überzeugungen* aktualisiert (aktiviert).

Eine indexikalische Überzeugung kann so charakterisiert werden: "Ich glaube, dass jetzt (zu diesem Zeitpunkt t) an diesem Ort (an jenem Ort) p der Fall ist (sein sollte)." Die so formulierte indexikalische Überzeugung ist abhängig vom Überzeugungskontext des Handelnden und aktualisiert einige seiner kontextunabhängigen Überzeugungen, Absichten und Wünsche. Indexikalische Überzeugungen und kontextunabhängige propositionale Einstellungen sind die unverzichtbaren Elemente von mentalen Ereignissen, die als Gründe die Ursachen von Handlungen sind.

Davidson erklärt mentale Ereignisse nicht in der hier vorgestellten Weise. Er spricht von einem "onslaught of a state or disposition" (12), ohne zu erläutern, wie sich dies so plötzlich ereignen kann.

Für das, was wir unter einer indexikalischen Überzeugung verstehen, ist es nicht nur entscheidend, dass der Handelnde 'die Überzeugung gewinnt' dass etwas zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort der Fall ist; d.h., es ist nicht nur wesentlich, dass die Person ihre Überzeugung mit einem bestimmten Ort verbinden kann. Es ist ebenso wichtig, dass die Person diese Ortsverknüpfung ihrer Überzeugung in der Weise vollziehen kann, dass sie explizit oder implizit den "wesentlichen Index-Ausdruck" (essential indexical, Perry 1979) 'Ich' verwendet. Dieser indexikalische Ausdruck ist - wie J. Perry zeigte - wesentlich, weil seine Substitution durch andere Terme, ja selbst durch den Namen des Handelnden selbst, die Bedeutung der Überzeugung verändert. Durch eine solche Substitution würde die erklärende Funktion der Überzeugung als unverzichtbares Element der Aktualisierung kontextunabhängiger propositionaler Einstellungen zerstört.

Wir können hier nicht auf die Frage eingehen, wie eine Person weiß, dass sie es ist, die zu einem Zeitpunkt, an einem Ort eine Überzeugung gewinnt. Mit dieser Frage, wie mit der, wie eine solche Überzeugung in Beziehung mit Gegenständen von Überzeugungen, also Überzeugungsinhalten, gebracht werden kann, beschäftigt sich Perry in dem erwähnten Aufsatz.

Das Argument der logischen Beziehung

Ein weiteres Argument gegen die Gleichsetzung von Gründen mit Ursachen formulierte Melden (1961, 53): "... nichts kann ein Akt des Wollens sein, was nicht logisch mit dem, was gewollt wird, verknüpft ist - der Willensakt kann nur als Akt des Wollens dessen verstanden

werden, was auch immer es sein mag, was gewollt wird." Die Erklärung des Wollens - so behauptet dieses Argument - ist logisch abhängig vom Gegenstand des Gewollten. Entsprechend dieser Thesen wird das gesamte Argument als Argument der logischen Beziehung bezeichnet. Es rekurriert im Kern auf den bereits von Aristoteles behaupteten logischen Vorrang des Gegenstandes bzw. Gehaltes eines Willensaktes vor dem Akt des Wollens selbst. Es trifft allgemein zu, dass wir von Wünschen, Absichten, Überzeugungen einer Person nur sprechen können, wenn wir die Gehalte dieser propositionalen Einstellungen kennen. Schon die Bezeichnung 'propositionale Einstellung' wird diesem Sachverhalt gerecht, indem sie den propositionalen, gehaltbezogenen Charakter solcher Einstellungen betont. Es ist aus diesen Gründen unmöglich, die Voraussetzungen des Arguments der logischen Beziehung zu leugnen. Es gibt in der Tat eine Beziehung zwischen propositionalen Einstellungen und den intentionalen Objekten, auf die sie sich in der Weise beziehen, dass diese Objekte gerade den Gehalt jener Einstellungen bilden.

Dieser Zusammenhang entspricht der Voraussetzung des Arguments der logischen Beziehung und ist die wichtigste Prämisse dieses Arguments. Wie sieht dieses Argument aber insgesamt aus? - Um dies zu skizzieren, müssen wir uns in Erinnerung rufen, dass das Argument den Zweck verfolgt, die Unmöglichkeit einer kausalen Erklärung von Handlungen nachzuweisen. Wir können das Argument in der folgenden Weise darstellen:

- (S1) Zwischen propositionalen Einstellungen (g, i, w) und ihren intentionalen Objekten (p1, p2... pn) herrscht eine logische Beziehung.
- (S2) Zwischen den Gründen P für eine Handlung h und der Handlung h selbst besteht eine logische Beziehung.
- (S3) Eine Beziehung zwischen zwei Relaten P und h ist dann kausal, wenn P von h und h von P logisch unabhängig sind.
- (K) Da zwischen P und h eine logische Beziehung besteht (S1), für eine kausale Beziehung aber eine logische Unabhängigkeit zwischen P und h gefordert wäre (S3), lässt sich keine kausale Beziehung zwischen P und h behaupten.

Wir können leicht erkennen, dass dieses Argument falsch ist, weil die Prämisse (S2) bereits die Behauptung enthält, die wir in der Konklusion erwarten.

Natürlich ließe sich leicht einwenden, das Argument sei so falsch rekonstruiert; bereits die Prämissen (S1) und (S3) ließen den Schluss (K) zu. Dies trifft jedoch nicht zu; aus den Prämissen (S1) und (S3) folgt nämlich, dass zwischen den propositionalen Einstellungen (g, i, w) und deren intentionalen Objekten (p1, p2... pn) keine kausale Beziehung herrscht, aus (S1) und (S3) folgt keinesfalls, dass zwischen P und k eine logischen Beziehung besteht.

Wir können resümieren, dass die Folgerung, zwischen Absichten, Überzeugungen und Wünschen einerseits und Handlungen andererseits sei eine kausale Beziehung unmöglich, ebenso wenig aus dem obigen Argument gezogen werden kann wie die Folgerung, zwischen propositionalen Einstellungen und Handlungen bestehe eine logische Beziehung.

Ein weiteres Defizit des Arguments der logischen Beziehung ist, dass unklar bleibt, wie eine logische Beziehung zwischen propositionalen Einstellungen und Handlungen eigentlich aussehen könnte. Logische Beziehungen gibt es nur zwischen Sätzen und Propositionen, aber nicht zwischen Propositionen und raum-zeitlich lokalisierbaren Ereignissen. Auf Meldens These angewandt heißt dies, der propositionale Gehalt eines Wunsches ist logisch nicht auf das Ereignis der Erfüllung des Wunsches beziehbar. Dies gilt ebenso wenig wie das Umgekehrte, dass propositionale Einstellungen keine Erfüllungen oder sonst wie geartete Wirkungen sind. Die Beziehung zwischen Gründen für Handlungen im Sinne mentaler Akte einerseits und Handlungen andererseits ist nicht logische definiert, sondern *kontingent*. Auch der zweite Einwand gegen die Erklärung von Gründen als Ursachen ist also unhaltbar.

Ein weiterer Einwand mit dem gleichen Ziel behauptet, dass eine kausale Erklärung von Handlungen nur unter der Voraussetzung möglich wäre, dass uns allgemeine Gesetze zur Verfügung stünden, die wir auf den Zusammenhang zwischen propositionalen Einstellungen und Handlungen anwenden könnten. Allgemeine Gesetze dieser Art würden aber die Möglichkeit der Reduzierbarkeit mentaler Ereignisse auf physikalische oder psychologische voraussetzen. Dies wird von den bereits erwähnten philosophischen Psychologen als unmöglich zurückgewiesen (vgl. Menden 1961,93; Winch 1958,78; Peters 1958, 148). Natürlich steht deren Abweisung nomologischer Grundlagen der Handlungserklärung in engem Zusammenhang mit ihrer Ablehnung von mentalen Akten als Ereignisse.

Da wir bisher zwar erklärt haben, wie sich mentale Ereignisse analysieren lassen, nicht aber, wie sie sich identifizieren lassen, können wir den *anti-nomologischen Einwand* nicht ohne weiteres zurückweisen. Zunächst müssen wir die Frage der Identifikation von mentalen Ereignissen klären. Dabei steht eine weitere zu klärende Frage unmittelbar an: wie die Erklärung von Handlungen - Davidsons These entsprechend - auf der Basis gewöhnlicher Kausalerklärungen möglich ist.

Singuläre Kausalaussagen und Gründe für Handlungen

Es ist kaum von der Hand zu weisen, dass jede Erklärung, die einen kausalen Zusammenhang zwischen zwei Ereignissen behauptet, eine - zumindest implizite - Gesetzhypothese enthält. Dabei ist es gänzlich unklar, wie eine solche Gesetzhypothese in der Erklärung verwendet wird; ob es genügt, dass wir sie implizit voraussetzen, ohne sie genauer zu kennen, oder ob wir eine explizite Kenntnis der Gesetzhypothesen benötigen.

Mehr als diese wissenschaftstheoretische Problem interessiert uns, wir im Rahmen der Handlungserklärung mit der Annahme einer Gesetzhypothese generell die Möglichkeit der *Reduktion* von mentalen Ereignissen auf psychologische oder physische Ereignisse an Kauf nehmen.

Davidson hat dafür argumentiert (1980, Essay 11), dass die Annahme allgemeiner Gesetze über den Zusammenhang zwischen mentalen Ursachen und Handlungen nicht notwendig einen Reduktionismus im Gefolge habe (213 ff.). Bereits früher plädierte er dafür (vgl. Davidson 1980, Essay 7), dass wir für singuläre Kausalaussagen keine explizite Kenntnis eines Gesetzes benötigen.

Soviel ist zumindest klar: Das anti-nomologische Argument der philosophischen Psychologen kann nicht dafür kritisiert werden, dass es anti-reduktionistisch ist. Denn auch wir haben gute Gründe, eine kausale Erklärung des Handelns nicht für den Preis des Reduktionismus zu vertreten. Unser Problem ist, wie wir den Reduktionismus vermeiden und dennoch für die Erklärung von Gründen als Ursachen argumentieren können.

Davidson bietet einen Weg an, Handlungen kausal, aber nicht reduktionistisch zu erklären. Er tut dies, indem er die Verwendung von Kausalgesetzen in kausalen Erklärungen aufklärt. Seine Frage ist, wie können wir sagen, eine Erklärung sei kausal, ohne zu wissen, welche Gesetze der Erklärung zugrunde liegen. Davidson argumentiert.

"dass wir genau zwischen Ursache und den Merkmalen unterscheiden müssen, auf die wir zur Beschreibung jener Ursachen Bezug nehmen; daher müssen wir auch zwischen der Frage, ob eine Aussage, dass ein Ereignis ein anderes verursacht, wahr ist und der weiteren Frage unterscheiden, ob die Ereignisse so charakterisiert sind, dass wir von Gesetzen... deduzieren, oder auf andere Art schließen können, dass die Relation kausal war." (Davidson 1980, 155)

Davidson spricht sich hier dafür aus, dass wir Klarheit darüber gewinnen müssen, was wir wirklich tun, wenn wir etwas kausal erklären: Wir beziehen Aussagen über Ereignisse aufeinander, nicht Ereignisse selbst. Deshalb stellen wir dann, wenn wir nach der Wahrheit singulärer Kausalaussagen fragen, zuallererst fest, ob die Aussage "p verursacht q", die zwei

wahre Beschreibungen von p bzw. q verknüpft, selbst *wahr* ist. Nach dem Nachweis der Wahrheit eines Satzes in einer *Sprache* können wir dann fragen, ob aus der Beschreibung der Ursache p und einem entsprechenden Kausalgesetz eine Wirkung q folgt.

Es gibt also einen Unterschied zwischen einer Analyse von *Kausalerklärungen* einerseits und der *Kausalität* zweier Ereignisse andererseits. Das Wissen, dass die singuläre Kausalaussage "p verursacht q" wahr ist, setzt nicht voraus, dass wir das Kausalgesetz wissen, das für p und q gilt. Wenn wir aber ersteres wissen, haben wir - wie Davidson meint - gute Gründe anzunehmen, dass es ein Kausalgesetz gibt, das der Aussage "p verursacht q" zugrunde liegt (159 f.).

Auf die von Davidson nahegelegte Weise machen wir also Gebrauch von Kausalgesetzen in Kausalerklärungen.

5.3.2 Das Problem des Reduktionismus und der Handlungsfreiheit

Kausalerklärungen, die einen singulären Kausalzusammenhang zwischen zwei Ereignissen p und q herstellen, unterstellen als durchaus, dass es ein Gesetz gibt, das p- und q-Ereignisse unter bestimmten Bedingungen verknüpft. Dieses Gesetz benötigen wir jedoch nicht, um eine wahre Aussage über p als Ursache von q machen zu können. Wenn wir also Aussagen über den Zusammenhang zwischen Gründen und Handlungen machen und feststellen, es gab einen Primärgrund p für die Handlung q, ist diese Aussage wahrheitsfähig, ohne dass wir das Gesetz kennen, das p-Gründe und q-Handlungen allgemein verknüpft. Unsere Aussage über den kausalen Zusammenhang von p und q ist daher keine *nomologische Erklärung* des q-Ereignisses als Wirkung des p-Ereignisses. Singuläre Kausalaussagen dieser Art, die Gründe und Handlungen verbinden, sind keine nomologischen Erklärungen.

Wir können daher der anti-nomologischen Komponente des Einwandes der philosophischen Psychologen recht geben. ohne den Anspruch auf eine kausale Erklärung von Handlungen aufgeben zu müssen. Zum zweiten scheint die These Davidsons, die Erklärung von Handlungen entspreche ihrem Typ nach einer normalen Kausalerklärung, insoweit gerechtfertigt zu sein, als singuläre Kausalaussagen möglich sind, ohne dass die ihnen zugrunde liegenden Gesetze bekannt sind. Auf mehr als diesen Punkt bezieht sich Davidsons Anspruch nicht. Natürlich machen wir von diesem Typ Erklärung ebenfalls Gebrauch, wenn wir behaupten, ein bestimmter Typ von Ursache - nämlich rationale oder irrationale - bewirke eine Handlung. In diesem besonderen - nur in der Handlungstheorie anzutreffenden - Fall bedarf der singuläre Zusammenhang jedoch einer Spezifikation, die deutlich macht, dass die Verursachung einer Handlung durch eine Person nicht durch ein, wenn auch unbekanntes, Gesetz bewirkt wurde. Rational oder irrational können Ursachen nur die von ihnen bewirkten Handlungen nur sein, wenn sie durch keine weiteren Ursachen bewirkt werden. Um diese Behauptung argumentativ zu sichern, müssen wir uns mit dem Problem des Reduktionismus auseinandersetzen. Wir sind dazu deswegen genötigt, weil es nicht genügt, die Verursachung von Handlungen als normalen Typ von Verursachung zu erklären. Andernfalls würden wir die Möglichkeit zulassen, dass die Ursachen von Handlungen weitere Ursachen haben, nämlich psychologische, und dass diese Ursachen wiederum Ursachen haben, nämlich physische.

Würde dies zutreffen, wären wir zum einen gezwungen, mentale Ursachen mit Hilfe von psychologischen Ursachen und psychologische Ursachen mit Hilfe von physischen Ursachen zu erklären. Die handlungstheoretische Erklärung des Zusammenhangs von mentalen Ursachen und Handlungen müsste zunächst auf eine psychologische Theorie und diese auf eine physikalische reduziert werden. Im Prozess dieser Zurückführung einer Theorie auf eine andere, fundamentalere, wird die reduzierte Theorie überflüssig; d.h. letztlich würde die Handlungstheorie durch eine physikalische Theorie ersetzt, und zwar vollständig. Dies ist ein

der theoretischen Konsequenzen des Reduktionismus. Die andere Konsequenz ist, dass eine aktive Verursachung von Handlungen durch Personen im Sinn freien Handelns ausgeschlossen werden müsste.

Die philosophischen Psychologen werfen eben dies der kausalen Handlungserklärung vor, dass sei notgedrungen zum Reduktionismus führen müsse und damit zur Leugnung der Möglichkeit freien Handelns. Wir müssen diesen Vorwurf ernst nehmen und prüfen, ob wir uns nicht doch qua kausaler Erklärung des Handelns der Möglichkeit begeben, Handeln als freie Tätigkeit von Menschen verstehen zu können. Wir müssen daher fragen, ob nicht die Annahme, es gebe *mentale Ereignisse*, die Handlungen verursachen, unliebsame Konsequenzen der reduktionistischen Art zeitigen. Die Nagelprobe zur Klärung dieser Frage bildet das Problem, wie wir überhaupt in der Lage sind, mentale Ereignisse zu identifizieren. Wenn es sich um Ereignisse handelt, müssen sie raum-zeitlich lokalisierbar sein und sich dementsprechend durch eben die Merkmale auszeichnen lassen, die wir gewöhnlich physikalischen Ereignissen zuschreiben. Es liegt aus diesem Grunde nahe, mentale Ereignisse als physikalische Ereignisse zu verstehen und damit jene auf diese zu reduzieren.

Davidson sah diese Gefahr und bot eine Lösung an. Er argumentiert zunächst, dass mentale Ereignisse mit Hilfe physikalischer Ereignisse identifizierbar seien (209 ff.). Unter einem physikalischen Ereignis versteht er ein Ereignis, das mit einem physikalischen Vokabular beschreibbar ist, unter einem mentalen Ereignis ein solches, das mit einem mentalen Vokabular beschreibbar ist. Nach Davidson verfügen wir über physikalische und mentale Offene Sätze, in die wir den beschreibenden Operator einsetzen können, um bestimmte Ereignisse aus allen gegebenen auswählen zu können.

Davidson vertritt eine Theorie der Identität von physikalischen und mentalen Ereignissen, die er als "anomalen Monismus" (214) bezeichnet. Dieser Monismus schließt ein, dass nicht alle Ereignisse mentale, aber alle Ereignisse physikalische sind. Er schließt weiterhin ein, dass mentale Ereignisse nicht rein physikalische erklärbar sind. Wie garantiert dieser anomale Monismus die Identität von mentalen und physikalischen Ereignissen, ohne reduktionistisch zu sein? Zweifellos involviert eine Identifikation aller mentalen mit physikalischen Ereignissen eine Art von Reduktionismus. Davidson erklärt die Identifikation mentaler mit physikalischen Ereignissen mit Hilfe der sog. Supervenienz-Hypothese, die wir auch als *Abhängigkeits-Hypothese* bezeichnen können: "es ist nicht möglich, dass zwei Ereignisse in allen physikalischen Hinsichten gleich sind, sich aber in mentaler Hinsicht unterscheiden..."; er fährt fort: "... ein Gegenstand kann sich nicht in einer bestimmten mentalen Hinsicht verändern, ohne dass er sich in einer bestimmten physikalischen Hinsicht ändert" (Davidson 1980, 214).

Diese Hypothese können wir in folgender Weise analysieren: x-Begriffe sind abhängig von y-Begriffen bzw. x-Begriffe werden von y-Begriffen bestimmt gdw

- (i) x-Begriffe nicht auf y-Begriffe reduzierbar sind;
- (ii) es für zwei Ereignisse unmöglich ist, in allen y-Merkmalen übereinzustimmen und sich gleichzeitig in ihren x-Merkmalen zu unterscheiden.

Wenn also Peter und Paul in allen physikalischen Hinsichten gleich wären, könnten sie sich nicht in mentaler Hinsicht unterscheiden und würden z.B. ihre Äußerungen wechselseitig verstehen. Für Peter und Paula würde dies - was das wechselseitige Verstehen ihrer Äußerungen anlangt - nicht in gleicher Weise zutreffen, außer sie wären sich in allen physikalischen Hinsichten gleich.

Was beweist eigentlich die Abhängigkeits-Hypothese im Hinblick auf die Nichtreduzierbarkeit von mentalen auf physikalische Ereignisse? - Vermutlich nicht das Geringste. Was jene Hypothese klar macht, ist allein die Bedeutung dessen, was Davidson "Identität ohne Gesetz" (lawless identity) nennt. Diese Identität kann so paraphrasiert

werden: Selbst wenn wir alle wahren Sätze über die physikalischen Merkmale zweier Personen zu einem Zeitpunkt wüssten, hätten wir nicht so etwas wie eine vollständige Einsicht in das, was sie glauben, wünschen, beabsichtigen etc. zu jenem Zeitpunkt. Die Bedeutung jeder physikalischen Merkmale kann nicht mit der Bedeutung der propositionalen Einstellungen jeder Personen gleichgesetzt werden. Physikalische Bedeutung schließt mentale Bedeutung nicht ein. Selbst wenn wir eine Übersetzungsanleitung in Form psycho-physischer Gesetze zur Verfügung hätten, wäre die Unbestimmtheit der Übersetzung zwischen diesen beiden Bedeutungsarten nicht ausgeschlossen.

Der Punkt der Unbestimmtheit ist, dass die Extensionen physikalischer und mentaler Prädikate nicht identisch sind. Der Grund dafür ist, dass es kein syntaktisches Prädikat wie das mentale Prädikat "wahr in der natürlichen Sprache Deutsch (L)" in einer rein physikalischen Sprache gibt, das sich auf alle wahren Sätze jener Sprache anwenden ließe (Davidson 1980, 214). Wann immer wir daher einen offenen Satz in physikalischen Begriffen haben, wie "Ereignis a ist y ", gibt es kein psychologisches Gesetz, das die Form eines Bikonditionals hätte " $\Lambda a (a \text{ ist wahr in der physikalischen Sprache } N \text{ gdw } a \text{ } y \text{ ist})$ ", wobei wir y durch ein physikalisches Prädikat ersetzen. Wir können allgemein die Wahrheit in einer solchen Sprache nicht auf eine syntaktische Eigenschaft wie das Bikonditional reduzieren.

Die Konsequenz aus dieser Einsicht ist, dass wir immer dann, wenn wir eine Übersetzung von Prädikaten der einen Sprache in solche der anderen vornehmen wollen, die Bedeutung der mentalen Prädikate kennen müssten; es wäre also nur eine einseitige Übersetzung bereits bekannter mentaler in physikalische Prädikate möglich, nicht aber umgekehrt eine Übersetzung physikalischer in mentale Prädikate. Der erwartete Vorzug der Identifikation unbekannter mentaler mit feststellbaren physikalischen Ereignissen ist gar nicht gegeben; somit ist die Reduktion einer Bedeutung, die wir noch nicht kennen, auf eine bereits bekannte, fundamentale Bedeutung nicht möglich. Die von Davidson vorgeschlagene "Identität ohne Gesetz" schließt keinen Reduktionismus ein, hilft und aber auch nicht, mentale Ereignisse, die wir nicht kennen, mit bekannten physikalischen Ereignissen zu identifizieren.

Davidsons Abhängigkeits-Hypothese kann nach diesen Überlegungen als Argument verstanden werden, das uns zu zwei Folgerungen berechtigt: (i) eine Reduktion mentaler Ereignisse auf physikalische ist nicht möglich; (ii) mentale Ereignisse sind Ursachen, da sie mit physikalischen Ereignissen identifizierbar sind.

Diese zweite Folgerung ist keineswegs unproblematisch. Sie setzt nämlich Annahmen voraus, für die Davidson nicht argumentiert. Die entscheidende Annahme ist, dass mentale Akte materiellen, physikalisch bestimmbar Entitäten korreliert. Nur wenn wir dieser Annahme zustimmen können, gibt es gute Gründe, die Abhängigkeits-Hypothese als Argument zu verstehen, das uns erlaubt, die Vorzüge der Identifikation mentaler Ereignisse als physikalische ohne reduktionistische Folgelasten zu genießen. Der Gewinn, den wir für die Erklärung von Handlungen aus Davidsons Argumentation ziehen, ist nicht zu unterschätzen. Dennoch dürfen wir nicht übersehen, dass seine Argumentation in den entscheidenden Phasen, nämlich dort, wo es um eine Klärung der Qualität von Gründen als Ursachen, d.h. als Ereignisse in einem nicht reduktionistischen Sinn geht, hypothetisch und indirekt ist. Schließlich - und dies macht eine weiterführende Analyse notwendig - können wir auf der Basis von Davidsons Abweisung des Deduktionismus den nicht-reduzierbaren Handlungsursachen keinen eigenen, positiven Sinn abgewinnen. Wenn es gewöhnliche Ursachen sind, warum lassen sie sich dann nicht physikalisch reduzieren? Wenn sie sich aber nicht physikalisch reduzieren lassen, was für eine Art von Ursachen sind mentale Ereignisse? Diese Fragen markieren die Grenze der Leistungsfähigkeit der *Erklärung* des Handelns, soweit sie sich auf erklärungstheoretische Mittel beschränkt. Denn die Analyse des besonderen Charakters von Handlungsursachen bedarf zusätzlicher Annahmen, die sich nicht aus einer weiteren Untersuchung des "normativen" Begriffs von Ursachen gewinnen lassen.

Davidsons "anomaler Monismus" gesteht dies indirekt zu, indem er eine erklärungs-theoretische Lücke offen hält für ein nicht-normales Verständnis von Handlungsursachen. Das theoretische Motiv der Auseinandersetzung mit dem Problem des Reduktionismus zeigt die Richtung an, in der dieses Verständnis zu finden ist: das Problem der *Handlungsfreiheit*. Es hat nur Sinn, gegen den Reduktionismus zu argumentieren, wenn es darum geht, gegen den Determinismus die Möglichkeit freien Handelns zu behaupten. Davidson selbst nimmt an, dass diese Möglichkeit eine "kausale Kraft" ((Essay 4, 63 ff.) sei. Wenn sie es ist, dann müssen sich zunächst die Ursachen freien Handelns von denjenigen naturgesetzlich determinierten Prozessen unterscheiden.

5.3.3 Die besonderen Ursachen des Handelns und die Differenz zwischen kausaler und teleologischer Handlungserklärung

Gerade die Unterscheidung zwischen spezifischen Ursachen freien Handelns und den Ursachen beliebiger Ereignisse in der Natur wurde von den Handlungstheoretikern in Frage gestellt, die wie Georg Henrik von Wright (vgl. 1974, Kap. II, III) eine teleologische Erklärung menschlichen Handelns vertreten. Dieses Erklärungsmodell, das der oben erläuterten formal-teleologischen Variante des aristotelischen Modells einer Theorie [Philosophie] der Praxis entspricht, geht davon aus, dass das Explanandum einer kausalen Erklärung keine Handlung, sondern "ein intentionalistisch nichtinterpretiertes Verhalten, d.h. eine Bewegung bzw. ein Zustand des Körpers" sei (v. Wright 1974, 116). Handlungen seien nur in einem teleologischen Erklärungsmodell die Explananda. Für diese These führt von Wright insbesondere das oben dargestellte und kritisierte Argument der logischen Beziehung an. Obwohl dieses Argument keinen Gegenposition zum kausalen Erklärungsmodell fundieren kann, trifft von Wrights eben zitierter Einwand im Kern mit unserer Forderung überein: Handlungen erfordern als intentional vollzogene Tätigkeiten besondere Voraussetzungen, die mit gewöhnlichen Naturursachen nicht gegeben sind. Diese Übereinstimmung besteht, obwohl wir alle Einwände gegen das kausale Erklärungsmodell entkräften konnten; zu diesen zählen außer dem Argument der logischen Beziehung die Vorwürfe, Handlungsgründe seien keine Ereignisse und daher keine Ursachen, kausale Erklärungen seien nur nomologisch möglich und führten notwendig in einen Reduktionismus. Das Scheitern dieser Einwände reduziert den Gegensatz zwischen kausaler und teleologischer Handlungserklärung auf das Problem des besonderen Charakters von Handlungsursachen. Im Übrigen entspricht die teleologische Erklärung von Handlungen durchaus in wesentlichen Aspekten der kausalen. Wie diese misst jene den Absichten und Überzeugungen von Personen die entscheidende Funktion für den Vollzug von Handlungen zu. Beide Erklärungen rekonstruieren die Handlungsgründe *ex post actu*, d.h. im Ausgang von der vollzogenen Handlung. Das teleologische Modell orientiert sich am Modell des praktischen Schlussfolgerns, das auf den praktischen Syllogismus zurückgeht:

P1: A intendiert, p möge der Fall sein.

P2: A glaubt, p könne von ihm herbeigeführt werden, wenn er h tut.

K: A tut h.

Dieses Erklärungsschema stellt die teleologische Erklärung insofern auf den Kopf, als die Handlung am Ende der Erklärung und nicht an deren Anfang steht (vgl. v. Wright 1974, 93 ff.). Dennoch entspricht sie genau der rekonstruierenden Suche nach den Gründen, die dazu führten, dass eine Person das, was zu erklären ist, nämlich eine Handlung, vollzog (vgl. 112).

Die Prämissen der teleologischen Erklärung, P1 und P2, repräsentieren das, was das kausale Modell ebenfalls als Gründe einer Handlung expliziert. Nicht die Funktion dieser Prämissen als Gründe für eine Handlung unterscheiden die beiden Modelle, sondern der erklärungstheoretische Status der Gründe. Da alle übrigen Einwände der Vertreter der teleologischen Erklärung gegen das kausale Modell nicht greifen, reduziert sich die Differenz beider Positionen auf die beiden Fragen: Sind Handlungsgründe gewöhnliche Naturursachen, oder sind es Ursachen besonderer Art? Mit von Wright können wir die erste Frage verneinen und dennoch die zweite als sinnvoll betrachten und zu beantworten versuchen. Diese zweite Frage hat von Wright selbst nicht gestellt. Wir werden sie mit Hilfe von Überlegungen beantworten, die wir im Zusammenhang mit dem apriorischen Modell einer Theorie (Philosophie) der Praxis kennenlernten. Wenn dies gelingt, vertritt die teleologische Handlungstheorie keine Position mehr, die haltbar und nicht auch mit dem Modell der kausalen Handlungserklärung befriedigend eingelöst werden könnte. Das kausale Modell bietet und dann, wenn es gelingt, den besonderen Charakter von Handlungsursachen darzustellen, den Vorteil, in einem einzigen Modell nicht nur dem Desiderat einer *konsistenten*, sondern auch dem einer *legitimierbaren* Erklärung menschlichen Handelns gerecht zu werden.

Das teleologische Modell vertritt zwar mit seinen Einwänden gegen das kausale eine Reihe inkonsistenter Positionen. Dennoch ließe es sich wie das kausale unmittelbar mit Überlegungen zu einem theoretischen Ganzen verbinden, die die Legitimität der Handlungserklärung thematisieren. Diese Überlegungen müssten sich am Modell einer Theorie [Philosophie] der Praxis orientieren, wie es Aristoteles vorgeschlagen hat. Da ein solches Modell aber zu starken normativen Annahmen über das Ziel menschlichen Handelns und damit zu einem erneuten Vorrang der Ethik vor der Handlungstheorie führen müsste, geben wir dem kausalen Modell den Vorzug. Letzteres lässt eine Grundlegung der Handlungstheorie zu, die uns auf keine normativen Annahmen verpflichtet, die nicht innerhalb der Theorie der Praxis selbst konzipierbar und begründbar wären.

Kant hat, wie wir anhand des apriorischen Modells sahen, mit dem Autonomie-Prinzip eine Grundlegung der Handlungstheorie vorgeschlagen, die uns jene erforderlichen zusätzlichen Annahmen für ein adäquates Verständnis von Handlungsursachen anbietet. Er entwickelte im Anschluss an die dritte Antinomie der "Kritik der reinen Vernunft" den Begriff der Freiheits-Kausalität als vernünftige Kraft, eine Kausalkette von Ereignissen in der Natur anfangen zu können. Die Pointe dieses Ansatzes ist, dass Handlungen als empirische Ereignisse naturgesetzlich determiniert, aber gleichwohl als Gegenstände des menschlichen Wollens nicht von Natur-, sondern von Freiheitsursachen bestimmt sind (vgl. KdrV, A 550/B578). Wir haben diese Ursachen andernorts bereits als rationale Ursachen interpretiert. Die Rationalität dieser Ursachen ist nicht instrumentell oder funktional im Hinblick auf individuelle Ziele, Bedürfnisse und Zwecke, sondern als Resultat menschlicher Selbstbestimmung zu verstehen.

Dieses Verständnis nicht-natürlicher Ursachen entfaltet ihr systematisches Gewicht im Kontext der Frage, wie eine Theorie [Philosophie] der Praxis möglich ist. Für unseren Analysezusammenhang der Handlungserklärung bedeutet dies, dass die Konzeption rationaler Ursachen primär die Frage beantwortet, wie eine vernünftige Erklärung menschlichen Handelns möglich und zu rechtfertigen ist. Das Autonomieprinzip begründet daher die *Legitimität* der Handlungserklärung; es erfüllt damit ein Desiderat, das erklärungstheoretisch nicht eingelöst werden kann. In diesem Sinn verstehen wir die Autonomie als *Rationalisierungsprinzip* der Handlungstheorie. Letztlich begründet dieses Prinzip die Differenz zwischen Handlungen und beliebigen anderen Ereignissen, die nur scheinbar intentional vollzogen werden. Die Kehrseite dieses Prinzips ist allerdings, dass es uns lediglich die Struktur menschlicher Selbstverwirklichung zur Verfügung stellt, ohne selbst zu erklären, wie sie erfolgen soll. Wie wir oben sahen, schließt das Autonomieprinzip eine

Begründung intersubjektiver Beziehungen im Handeln ein und setzt damit soziales, auf andere Menschen bezogenes Handeln für die individuelle Selbstverwirklichung voraus. Tatsächlich können wir [...] einen Begriff sozialen Handelns auf der Basis des Autonomieprinzips formulieren. Dieses Prinzip kann aber jenseits seiner strukturellen Bedeutung nicht erklären, was Menschen im sozialen Handeln wechselseitig voneinander erwarten und tun sollten, um sich selbst zu verwirklichen. Wie wir bereits oben feststellten, wäre das Autonomieprinzip mit einer solchen Erklärung auch überfordert, das die reale Verwirklichung des eigenen Selbst theoretisch nicht bestimmbar ist. Begeben wir uns damit aber nicht der Möglichkeit, eine vernünftige Praxis theoretisch zu konzipieren, also das zu tun, was traditionell als Aufgabe praktischer Philosophie galt?

5.4 Die Idee vernünftiger Praxis

Die Erfüllung dieser Aufgabe mit philosophischen Mitteln würde einen ähnlich verbindlichen Begriff des Zwecks menschlicher Praxis voraussetzen, wie er im teleologischen Modell der aristotelischen Ethik und Politik konzipiert ist. Die kritische Theorie der Gesellschaft, die in der Tradition der praktischen Philosophie steht, formuliert im Rekurs auf die Marxsche Gesellschaftskritik einen normativen Praxisbegriff. Insbesondere Jürgen Habermas erläuterte diesen Praxisbegriff handlungstheoretisch. Er untersuchte die sozialgeschichtlichen Stufen und Erscheinungsweisen der Deformation und der Verdinglichung menschlicher Verständigungsprozesse in der modernen Lebenswelt mit Hilfe eines normativ gefassten Begriffs kommunikativen Handelns (vgl. Habermas 1981). Normativ ist dieser Handlungsbegriff, da er eine ‚rationale‘ Orientierung des Handelns und eine Idee vernünftiger Praxis einschließt. Mit dieser ‚rationalen‘ Orientierung wendet sich Habermas kritisch gegen zweckrationale, instrumentelle, analytische oder systemtheoretische Handlungsbegriffe. Kennzeichnend für diese letzteren Handlungsbegriffe sei, dass sie nach seiner Einschätzung die soziale Praxis nicht als kommunikative, auf Konsens und wechselseitige Anerkennung orientierte Handlungsstruktur verständlich machen können. Eine vernünftige Praxis kann diesem Ansatz entsprechend nur das Resultat von Handeln sein, das auf Verständigung, auf Konsens und die kommunikative Lösung sozialer Konflikte orientiert ist.

Zweifellos offeriert dieser Ansatz eine Idee vernünftiger Praxis, deren theoretische Konzeption ein großes Potential an Kritik unserer sozialen und politischen Lebenswelt enthält. Fraglich ist jedoch einmal, inwieweit diese Kritik und ihre Aufklärungsleistung der von Habermas entwickelten Theorie sozialer Praxis zwingend bedarf oder nicht ebenso, jedenfalls im Resultat, das legitime Ergebnis politisch-weltanschaulicher Überzeugungen sein kann. Zum anderen entwickelt Habermas im engeren gesellschaftstheoretischen Sinn lediglich eine Struktur vernünftiger Praxis. Er schlägt einen normativ gefassten Begriff kommunikativen Handelns vor, dessen Realisierung in humaner Praxis mit seiner theoretischen Exposition keinesfalls präformiert ist. Damit unterscheidet sich diese Konzeption vernünftiger Praxis ihrem theoretischen Status nach nicht von derjenigen, die sich auf das Autonomieprinzip beruft. Wenn die Legitimität der Kritik an der sozialen Praxis aber nicht notwendig eine bestimmte Theorie dieser Praxis voraussetzt und diese Theorie ihre Empfehlungen für eine vernünftige Praxis lediglich als eine Struktur solcher Praxis gibt, relativiert sich der Praxisbezug dieser Theorie. Ihr Praxisbezug relativiert sich gegen ihre erklärte Absicht, eine praktische Theorie zu sein. Um einer bestimmten, für gut gehaltenen Idee einer humanen Praxis willen (und in diesem Sinn ‚praktisch‘) Theorie zu sein, verändert ihren Charakter als Theorie nicht. Sie bleibt – wie Habermas mit seiner Theorie kommunikativen Handelns selbst explizit macht – an die Kriterien konsistenter Argumentation und Begriffsbildung gebunden. Die Berücksichtigung dieser Kriterien steigert aber nicht die Verbindlichkeit und Relevanz der Prinzipien und normativen Grundlagen einer Theorie für die menschliche Praxis selbst. Die praktische Relevanz und Verbindlichkeit von

Ideen vernünftiger Praxis entzieht sich der Reichweite einer Theorie, die sich zu solchen Ideen bekennt. Umgekehrt steigert ein solches Bekenntnis aber auch nicht die theoretische Stringenz und Überzeugungskraft einer Theorie der Praxis; es kann sie allenfalls gefährden. Diese Relativierung des Kritik- und Aufklärungsanspruchs der Theorie der Praxis ist keinesfalls im Sinne eines Rückzugs auf ein Ideal wertfreier Theorie zu verstehen. Ohne eine normative Orientierung kommt, wie wir am Beispiel des Problems der Handlungsfreiheit sahen, auch die Beschreibung und Erklärung menschlichen Handelns nicht aus. Die normative Orientierung sollte aber die argumentative Entwicklung der Theorie des Handelns nicht überlagern, sondern theoretisch so fundieren, wie dies das apriorische Modell leistet. Andernfalls lässt sich die argumentative Entwicklung selbst nicht auf ihre begriffliche Legitimität hin beurteilen. Nur wenn die Rationalität der Theoriebildung von der philosophischen Handlungstheorie als primäre Aufgabe realisiert wird, gewinnen ihre Vorschläge für die sozialwissenschaftliche Analyse des Handelns Modellcharakter. Dann kann auch eine Theorie der Arbeit im Sinn des instrumentellen Handelns und der sozialen Integration auf die hier entwickelten handlungstheoretischen Grundlagen zurückgreifen. Die eben dargelegte Überzeugung, dass eine Theorie der Praxis nicht schon als Praxis verstanden werden kann, lässt zwei Folgerungen zu, die miteinander verträglich sind: einmal, dass die Theorie der Praxis selbst keine für die Praxis verbindlichen Ansprüche vertritt; zum anderen, dass die Idee einer vernünftigen Praxis ihre Kraft nicht in der Theorie, sondern in der Praxis entfaltet. Vernünftige politische und soziale Verhältnisse zwischen Menschen zu beabsichtigen und im Sprechen und Handeln zu fördern ist keine primär theoretisch, sondern eine praktische Aufgabe; und als solche ist sie von eminenter Bedeutung. Wir verbinden mit ihr tatsächlich *Ideen vernünftiger Praxis*, wie die gewaltfreie argumentative Auseinandersetzung über kontroverse Überzeugungen, die wechselseitige Auseinandersetzung derer, die miteinander leben und arbeiten, die Anerkennung von Kritik und die Bereitschaft zur Selbstkritik, das unparteiliche Interesse am Wohl aller, die die bedürftiger sind, als wir selbst. Schließlich ist es die Idee der Gerechtigkeit, auf die viele unserer Ideen vernünftiger Praxis zugeordnet sind. Das ‚Vernünftige‘ an einer Praxis, die solchen Ideen folgt, ist gleichbedeutend mit dem ‚Menschlichen‘, dem ‚Menschenwürdigen‘. Worauf diese Ideen zielen, ist eine Praxis, die die Menschenwürde nicht nur propagiert, sondern menschenwürdig ist. Die Ideen vernünftiger Praxis sind durchaus Gegenstand der Theorie der Praxis, und zwar in einem besonderen Sinn: Sie sind Gegenstand der Reflexion dieser Theorie, in der sie Klarheit über ihre eigene kritische oder affirmative Funktion gegenüber der bestehenden Praxis gewinnt. Die Verbindlichkeit jener Ideen ist aber ebenso wenig eine theoretische wie die Weise ihrer Realisierung. Die Theorie der Praxis hat ihre eigene Vernünftigkeit, der sie mit ihren eigenen theoretischen Mitteln gerecht werden muss. Sie muss sich auf eine Weise rechtfertigen können, die ihren eigenen Ansprüchen gemäß ist. Nur so können ihre Argumente und ihre Kritik gültig und vernünftig anerkannt sein. Vernünftig bleibt eine Theorie der Praxis nur dann, wenn sie sich nicht mit ihrem eigenen Gegenstand verwechselt.

Joachim Stiller

Münster, 2013/14

Literaturhinweis:

:

- E. Martens und H. Schnädelbach (Hrsg.): Philosophie – Ein Grundkurs (Band 1), S.217-261

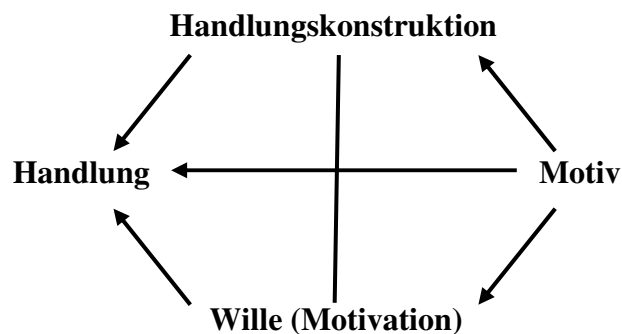
Meine Handlungstheorie

Ich unterscheide in meiner Philosophie grundsätzlich vier Naturreiche. Die Frage, was jeweils der Grund oder der Auslöser für eine Handlung oder Tat ist, ist mithin abhängig von dem jeweiligen Naturreich.

Im Mineralreich geschieht alles auf Grund einer Äußeren Ursache. Grundlage des Mineralreiches ist der Kausalnexus. Beim Pflanzenreich gibt es diesen Kausalnexus auch, aber es kommt noch der Reflex hinzu. Beim Tier kommt als drittes noch der Instinkt hinzu und beim Menschen das Motiv. Der Mensch handelt also im besten Fall auf Grund von Motiven.

Menschenreich	Mensch	Motiv
Tierreich	Tier	Instinkt
Pflanzenreich	Pflanze	Reflex
Mineralreich	Mineral	Kausalität

Die Handlungen des Menschen sind immer ziel- oder zweckorientiert. Andererseits liegt ihnen immer ein Motiv zugrunde. Der Wille ist sozusagen auf das Ziel hin motiviert. Der Mensch muss aber zunächst eine Handlungskonstruktion entwickeln, bevor er handeln kann. Darauf hat bereits Sartre hingewiesen. Dabei ist die Handlung dann frei, wenn sie aus Einsicht in den jeweiligen Gesamtzusammenhang, geschieht, wie Steiner betont. Aber: wir sind immer nur mehr oder weniger frei. Die Freiheit ist relativ.



Die Handlungen und Taten sind (beim Menschen) grundsätzlich nach zwei Seiten hin offen. Einerseits sind die Handlungen immer auf ein Ziel oder einen Zweck hin orientiert, zum anderen haben sie einen Grund, etwa im Motiv. Handlungen sind also auf ein Ziel hin motiviert. Wenn wir Handlungen betrachten, so können wir sie unter zwei Gesichtspunkten hin interpretieren, einmal in Bezug auf das Ziel oder den Zweck der Handlung, zum anderen in Bezug auf das der Handlung zugrundeliegende Motiv.

Ziel oder Zweck ← **Handlung** ← **Motiv oder Grund**

Finalität der Handlung

Motivation der Handlung

Der Mensch, das Leben und überhaupt alle Umweltbedingungen sind gekennzeichnet durch Mängel bzw. Mangelerscheinungen. Jeder einzelne Mangel kann jeder Zeit zu einem Motiv (Grund) für eine Handlung werden, wenn er nur stark genug auftritt. Auf Grund solcher Motive überlegen wir uns Handlungskonstruktionen, die immer auf ein Ziel (einen Zweck) gerichtet sind. Jedes Handlungsziel besteht nun grundsätzlich darin, dem Mangel abzuwehren. Das Ziel ist dann erreicht, wenn der Mangel behoben bzw. ausgeglichen wurde. Handlungen

stehen also in der Mitte zwischen den Motiven und den Zielen der Handlung, die wieder auf die Motive zurückwirken. Wenn die jeweilige Handlung ausgeführt und das Ziel erreicht ist, dann ist in den meisten Fällen auch der Mangel behoben.

Könnte es nicht vielleicht sein, dass Handlungen nicht auch aus der Fülle geschehen können? Auch das lässt sich letzten Endes auf einen Mangel als Beweggrund (Motiv) zurückführen, beispielsweise einem Mangel an Freigiebigkeit, einem Mangel an Großzügigkeit, einem Mangel an bloßer Aktion (auch Spiel und Spaß können ja ein Bedürfnis sein) einem Mangel an Selbstdarstellung, einem Mangel an Eigenwerbung oder dergleichen mehr. Andererseits muss es sich nicht um einen Mangel bei sich selbst handeln; der Mangel kann auch bei anderen liegen. Der Mensch handelt also tatsächlich immer nur auf Grund eines Mangels, eines Mangels bei sich oder bei anderen.

Man kann natürlich weiter fragen, wie denn überhaupt ein Mangel entsteht. Auch dazu habe ich eine Theorie: Der Mensch gestaltet sich und seine Umwelt nach seinem Ebenbild. Und was diesem Bild nicht entspricht, wird eben als Mangel empfunden. Und das muss dann auch geändert werden. Der Mangel jedenfalls erzeugt das Bedürfnis auf Änderung, und dieses Bedürfnis evoziert das Ziel der Handlung, nämlich dem Mangel, also der Disposition, abzuweichen. Gleichzeitig evoziert es eine Handlungskonstruktion. Wir spielen die Handlung in Gedanken durch, wenn die Handlung keine "reflexhaft-automatische" ist, weil wir vielleicht schon darauf konditioniert sind.

Ziel/Zweck <----- Handlung <----- Motiv/Grund

Abhilfe <-----Bedürfnis <-----Mangel

Wichtig ist vielleicht noch, dass der Mensch auch auf Grund eines inneren oder äußeren Zwangs handeln kann.

Der Gedanke, dass der Mensch immer auf Grund eines Mangels handelt, findet sich im Grunde schon bei Plotin. Nach Plotin ist die ganze Welt mit Mängeln behaftet, und eben diese Mängel treiben uns an, weiterzuschreiten. Diese Mängel begründen unser Tätigsein.

Im Allgemeinen wird unterschieden zwischen „teleologischer Handlungserklärung“ und „kausaler Handlungserklärung“. Doch der Begriff „kausale Handlungserklärung“ ist irreführend und unbrauchbar. Der anachronistische Begriff „kausale Handlungserklärung“ ist heute zu ersetzen durch den Begriff „rationale Handlungserklärung“.

Abschließend noch ein Wort zu Aristoteles: Aristoteles unterscheidet zwischen Handlungen, die auf ein Ziel gerichtet sind, die also einen Zweck erfüllen, und solchen, die selbstzwecklich sind. Aber solche selbstzwecklichen Handlungen gibt es nicht. Jede Handlung ist auf ein Ziel gerichtet, jede Handlung erfüllt einen Zweck. Tut sie dies nicht, handelt es sich auch nicht um eine Handlung, sondern lediglich um einen Reflex.

Der Mensch handelt immer nur auf Grund eines Mangels, bei sich oder bei anderen

Joachim Stiller

Münster, 2009-14

Ende

[Zurück zur Startseite](#)