

# Ursula Wolf Handlung, Glück, Moral

**Philosophische Aufsätze**  
**suhrkamp taschenbuch**  
**wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 2295

Ist Moralität notwendig für das Glück? Formuliert aus der Sicht des Individuums, das sich mit moralischen Forderungen konfrontiert sieht, verlangt diese Frage eine Erweiterung der Moraltheorie zu einer Theorie des guten Lebens. Diese setzt wiederum eine Klärung der Struktur menschlichen Handelns und Lebens voraus. In den hier vorliegenden Aufsätzen aus drei Jahrzehnten versucht die Autorin, von unterschiedlichen Problemen wie etwa der Willensschwäche und dem Zusammenhang von Tugend und Glück ausgehend, das antike Bemühen um eine solche Ethik im umfassenden Sinn wiederaufzunehmen und fortzuführen.

Ursula Wolf ist Seniorprofessorin für Philosophie an der Universität Mannheim. Im Suhrkamp Verlag ist erschienen: *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse* (stw 1057).

Ursula Wolf  
Handlung, Glück, Moral  
*Philosophische Aufsätze*

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2020

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2295

© Suhrkamp Verlag Berlin 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29895-4

# Inhalt

Vorwort .....	7
---------------	---

## I. Handlung

Zum Problem der Willensschwäche .....	11
Alte tote weiße Europäer. Bernard Knox über die aktuelle Bedeutung der Antike .....	26
Worin sich die Platonische und die Aristotelische Ethik unterscheiden .....	30
Reflexion und Identität. Harry Frankfurts Auffassung menschlichen Handelns .....	40
Aporien in der aristotelischen Konzeption des Beherrschten und des Schlechten .....	61
Das Wunsch-Meinungs-Modell und die Kontroverse zwischen Externalisten und Internalisten .....	78
Die Rolle des <i>thymos</i> in Platons Handlungstheorie .....	94

## II. Glück

Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre .....	111
Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben .	135
Die Freundschaftskonzeption in Platons <i>Lysis</i> .....	158
Jenes Tages bleibender Umriß. Eine philosophische Lektüre von Handkes Versuchstrilogie .....	184
Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben .....	204
Tugend und Glück. Was Platon und Aristoteles lehren . . . .	219
Warum sich die metaphysischen Fragen nicht beantworten, aber auch nicht überwinden lassen .....	231

## III. Moral

Moralische Dilemmata und Wertkonflikte .....	241
Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft .....	257
Grenzen des Individuums und Grenzen des Handelns. Überlegungen zum Klonen .....	272

Was wollen und sollen wir wissen? Probleme der Humangenetik .....	283
Die menschliche Natur und das Gute. Ein Vergleich der Positionen von Aristoteles, Thompson und Foot ..	293
Vom moralischen Sollen .....	319
Moralische Rechte ohne Würde .....	334
Textnachweise .....	349

## Vorwort

Der vorliegende Band macht (neben zwei Originalbeiträgen) verstreute Aufsätze aus drei Jahrzehnten neu zugänglich. Sie gliedern sich nach drei Themenbereichen, die in meinen philosophischen Überlegungen eng verknüpft sind: Handlungstheorie, Theorie des guten Lebens (Glücks) und Moraltheorie.

Mein 1984 erschienenes Buch *Das Problem des moralischen Sollens* endet mit der Überzeugung, dass die moralischen Phänomene nicht für sich, sondern nur eingebettet in den weiteren Kontext der Frage nach dem guten Leben zureichend bearbeitet werden können. Das erklärt meine Beschäftigung mit der antiken Ethik, die von vornherein diesen weiteren Ansatz verfolgt. Dabei interessieren mich weniger die inhaltlichen Vorschläge, die teilweise zeit- und kulturabhängig und für uns nicht immer brauchbar sind, als vielmehr die Entwicklung handlungstheoretischer Grundbegriffe und Grundstrukturen des Lebens und Handelns. Deren Ausarbeitung geht mit der Verengung der praktischen Philosophie auf Moraltheorie in der Neuzeit weitgehend verloren und wird erst nach dem *linguistic turn* von der analytischen Handlungstheorie wiederaufgenommen. Da diese jedoch das Handeln losgelöst und nicht wie in der Antike strukturiert durch die Suche nach dem Guten thematisiert, verlieren sich die heutigen handlungstheoretischen Debatten oft ohne nachvollziehbare Problemstellung in immer neue Spitzfindigkeiten. Hiergegen verfolge ich in den Beiträgen zur Handlungstheorie die Absicht, diese wieder in die ethische Frage zurückzuholen. Gleichzeitig steht dahinter eine theoretische Frage, die Frage, was die Aufgabe der Philosophie ist, ob sich die strukturelle Ordnung des Handelns auf den Begriff des Guten in der Philosophie direkt auswirkt oder eher im Hintergrund die Entscheidung über Methode und Inhalte steuert. (Dieser Frage ist mein skizzenhafter historisch-systematischer Versuch *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (1999) gewidmet.)

Während die Entwicklung meiner Überlegungen mit der Moraltheorie begann, ist die Ordnung in diesem Band systematisch: Handlungstheoretische Fragen bilden den Anfang; es folgen Überlegungen zur Ethik im weiten Sinn bzw. zur Theorie des guten



Lebens; schließlich werden moralphilosophische Probleme behandelt. Innerhalb der drei Teile sind die Aufsätze chronologisch angeordnet. Dabei sind der erste und der zweite Teil, die sich beide stark an der antiken Philosophie orientieren, nicht scharf trennbar. Der dritte Teil thematisiert sowohl moraltheoretische Fragen wie Probleme der angewandten Ethik, wobei ich die Tierethik bewusst auslasse, da meine Position hierzu in der Monographie *Ethik der Mensch-Tier-Beziehung* (2012) leicht nachzulesen ist.

Danken möchte ich Eva Gilmer und Jan-Erik Strasser für die verständnisvolle und freundliche Betreuung des Bandes; Carola Hesch für Korrekturen und die Einrichtung der bibliographischen Angaben; Ursula Baumann für hilfreiche Beratung bei der Auswahl der Texte.

Bad Dürkheim, Juni 2019  
Ursula Wolf

# I. Handlung



## Zum Problem der Willensschwäche

Das Wort »Willensschwäche« ist zum einen ein Ausdruck unserer Umgangssprache, zum anderen fungiert es in der Philosophie als Übersetzung des griechischen Wortes »akrasia«. »Akrasia« kann man ungefähr mit »Unbeherrschtheit« übersetzen, und die Wörter »Willensschwäche« und »Unbeherrschtheit« sind sicher nicht völlig gleichbedeutend. Nun wurde auch in der griechischen Philosophie »akrasia« nicht genau im Sinn der damaligen Umgangssprache verwendet, sondern in einem terminologischen Sinn. Aristoteles hat dieses Wort als Terminus eingeführt für das Phänomen, daß jemand nicht tut, was er für das Beste hält, obwohl er es tun könnte. Sokrates hatte bestritten, daß es dieses Phänomen gibt, und er hat mit dieser zunächst wohl erstaunlichen und provokanten These eine Diskussion angefangen, die noch heute im Gang ist. Da es diese Diskussion ist, an der ich mich beteiligen möchte, ist das Wort »Willensschwäche« in meinem Titel so zu verstehen, daß es zunächst einfach eine Abkürzung für die genannte ausführlichere Phänomenbeschreibung ist.

Daß wir nicht tun, was wir für besser halten, auch wo wir es könnten, scheint ein so häufiges Phänomen zu sein, daß man sich fragen wird, wie Philosophen überhaupt dazu kommen konnten, sich ausgerechnet über seine Existenz zu streiten. Warum sie das tun und worüber sie dabei genauer streiten, kann uns vielleicht immer noch am besten Aristoteles erläutern, der sich ausführlich und differenziert mit der These des Sokrates auseinandersetzt.

Aristoteles wirft Sokrates zunächst vor, daß seine Behauptung den Phänomenen widerspricht (II45b27 f.), entwickelt dann jedoch eine Position, die zwischen schwächeren und stärkeren Versionen von Willensschwäche unterscheidet und die Sokratische These für die starke Version bestätigt. Ich beginne unmittelbar mit dem Beispiel, das Aristoteles in dem zentralen Text EN VII 5 erörtert.

Jemandem wird eine Süßigkeit angeboten. Er hat den Wunsch, seine Gesundheit zu erhalten, und die Meinung, daß Süßigkeiten schädlich sind, und daher kommt er in einer praktischen Überlegung, in der er fragt, was er in der Situation am besten tun sollte, zu dem Ergebnis, daß er die Süßigkeit ablehnen sollte. Damit wird

sein konkretes Wollen in der Situation mit der Erforderlichkeit dieser Handlung des Ablehnens konfrontiert, d. h., diese Handlung müßte jetzt zu einer in der Situation gewollten werden. Nun kann es sein, daß unsere unmittelbaren oder sinnlichen Wünsche zufällig in Einklang mit dem sind, was aufgrund von Überlegung das Beste zur Erreichung bestimmter höherstufiger oder langfristiger Ziele ist. Es kann sein, daß der Handelnde kein großes Bedürfnis nach Süßigkeiten oder sogar eine Abneigung dagegen hat. Es kann aber ebenso gut sein, daß überlegtes Wollen und unmittelbares Wollen sich widerstreiten. Es kann sein, daß dem Betreffenden einerseits viel an seiner Gesundheit liegt, daß er aber andererseits in der vorliegenden Situation große Lust auf die Süßigkeit hat. In solchen Situationen, in denen das Tun des Besseren sozusagen gegen innere Widerstände erfolgen müßte, erweist sich Willensstärke oder Willensschwäche: Der Willensstarke tut gegen seine unmittelbaren Antriebe das, was ihm die Überlegung als das Beste erweist, der Willensschwache folgt gegen die Überlegung seinem unmittelbaren Antrieb.

Nun ist diese Überlegung nicht irgendeine Überlegung, sondern sie ist eine Überlegung darüber, was für mich in dieser Situation zu tun das Beste ist. Nach Aristoteles sind für eine solche praktische Überlegung u. a. zwei Dinge charakteristisch: Erstens muß ich berücksichtigen, was ich in der Situation tun kann, was überhaupt in meiner Macht steht (sowohl was die äußeren Situationsbedingungen als auch was meine – physischen, technischen, intellektuellen usw. – Fähigkeiten angeht). Zweitens gehören in die praktische Überlegung nur diejenigen meiner Wünsche, die nicht bloße Wunschvorstellungen, sondern handlungsbezogene Wünsche sind, d. h. deren Realisierung ich wirklich anstrebe. Der Handelnde in dem Beispiel überlegt also nicht einfach abstrakt, was das Beste zur Erhaltung seiner Gesundheit wäre, um sich dann vielleicht zu sagen, daß es schön wäre, wenn er ein anderer Mensch wäre, der wirklich so handeln wollte oder könnte; sondern seine Überlegung geht aus von dem handlungsbezogenen Willen zur Erhaltung der Gesundheit, und d. h. von einer praktischen Einstellung, die sich in jeweiligen Situationen in geeigneten Handlungsvorsätzen manifestiert. Die praktische Überlegung fragt nach der hier und jetzt und für mich besten Handlung, gegeben meine verschiedenen handlungsbezogenen Wünsche, meine Fähigkeiten sowie die Situationsumstände, und ihr Ergebnis hat daher unmittelbar die Form eines Handlungsvorsatzes.

Ein konkreter Handlungsvorsatz hinsichtlich einer jetzt anstehenden Handlungssituation ist aber dadurch definiert, daß er zur Ausführung kommt, wenn kein äußeres Hindernis vorliegt und der Handelnde ihn ausführen kann (1147a30f.). Wenn daher jemand den Vorsatz, die nach seiner Überlegung beste Handlung zu tun, nicht ausführt, obwohl kein äußeres Hindernis vorliegt und obwohl er die Fähigkeit im gewöhnlichen Sinn der physischen usw. Fähigkeit besitzt, dann folgt analytisch, daß er entweder den Vorsatz nicht wirklich hat oder ihn aufgrund bestimmter innerer Bedingungen nicht ausführen kann. Wir können jetzt sehen, was das Problematische an der Beschreibung ist, daß jemand das seiner Meinung nach Beste nicht tut, obwohl er es tun könnte. Wenn die Meinung über das Beste Vorsatzcharakter hat, dann verwickeln wir uns in einen Widerspruch, wenn wir sagen, daß jemand das, was er für das in der Situation Beste hält, in dieser Situation tun könnte, es aber doch nicht tut. Ich stimme daher Sokrates und Aristoteles zu, daß es dieses Phänomen in der Tat nicht geben kann. Andererseits hatten wir, als uns die These des Sokrates auf den ersten Blick unplausibel vorkam, doch offenbar ein Phänomen im Auge, und es bleibt daher die Frage, wie dieses gesuchte Phänomen angemessen zu beschreiben wäre.

Aristoteles selbst macht dazu folgenden Vorschlag. Derjenige, der es für das in der Situation Beste hält, die Süßigkeit abzulehnen, wird in dem Augenblick, in dem er den Vorsatz faßt, von einem Verlangen nach der Süßigkeit überwältigt, das einfach hinter dem Rücken des Vorsatzes oder an dem Vorsatz vorbei Einfluß auf sein Handeln gewinnt (1147a34). Seine Handlung ist dann nur noch freiwillig in dem Sinn, daß sie nicht unter äußerem Zwang geschieht, aber sie ist nicht mehr freiwillig in dem Sinn, daß er zu diesem Zeitpunkt auch hätte anders handeln können. Dieser Verlust an Freiwilligkeit ist für Aristoteles letztlich immer ein Verlust an Wissen: in dem Moment, in dem die Begierde wirksam wird, macht sie den Handelnden sozusagen vorübergehend blind, so daß er, selbst wenn er seine Meinung über das Beste ausspricht, das nur wie ein Betrunkener oder Träumender tut, und d. h. ohne sich in diesem Moment über die Bedeutung und Handlungsrelevanz der Aussage im klaren zu sein (1147b9 ff.).<sup>1</sup>

1 Für die entgegengesetzte Interpretation, daß Aristoteles Nichttun des Besseren bei vollem Wissen zuläßt, vgl. Anthony Kenny, »The Practical Syllogism and Incontinence«, in: *Phronesis* 11 (1966), S. 163-184.

Neben diesem wohl eher seltenen, wenn auch denkbaren Fall, daß jemand, der eine Überlegung bis zum Ende durchgeführt hat, dann doch noch von einer Begierde oder einem Affekt überwältigt wird, bezeichnet Aristoteles als Willensschwäche auch das sicher häufigere Phänomen, daß jemand in der konkreten Situation unter dem Einfluß einer Begierde überhaupt nicht überlegt, sondern einfach unmittelbar handelt (1150b19 ff.).<sup>2</sup> Hier ist sein höherstufiger Wunsch bzw. sein allgemeines Handlungsprinzip, z. B. das Vermeiden von Dingen, die der Gesundheit schaden, in der Handlungssituation nur potentiell vorhanden, ohne in einer Überlegung aktualisiert und auf die Situation angewandt zu werden (1146b31 ff.).

Erfaßt Aristoteles auf diese Weise dasjenige Phänomen, das wir neu zu beschreiben versuchen, nachdem sich die Beschreibung, daß jemand freiwillig gegen das seiner Meinung nach Beste handelt, als widersprüchlich erwiesen hat? Solange wir noch nicht über eine neue Beschreibung verfügen, kann ich selbst dieses Phänomen vorläufig nur vage benennen. Aber es wäre jedenfalls dort zu suchen, wo jemand sich in der konkreten Situation in einem bewußten Konflikt zwischen überlegter Meinung und unmittelbarem Wollen befindet und dann dem unmittelbaren Wollen folgt. Dieses Phänomen aber kommt bei Aristoteles – wenn ich ihn richtig interpretiere – nicht vor. Es liegt ohnehin nicht vor, wo der Handelnde unter dem Einfluß der Begierde überhaupt nicht überlegt; aber es kommt bei Aristoteles auch dann nicht vor, wenn er überlegt hat, weil die Begierde, sobald sie eingreift, die Meinung über das Beste für den Moment in einen Status der Potentialität zurückversetzt, so daß ein Konflikt nicht vorhanden ist. Wie läßt sich das gesuchte Phänomen aber dann beschreiben?

Moderne Anhänger der sokratisch-aristotelischen Position versuchen es dadurch zu fassen, daß sie den von Aristoteles angenommenen Zusammenhang zwischen Wissen und Handlungsfreiheit

2 Wir könnten hier unterscheiden zwischen demjenigen Fall, daß jemand unter dem Einfluß einer Begierde einfach faktisch nicht überlegt, und demjenigen Fall, wo er unter ihrem Einfluß nicht überlegen kann. Der Unterschied zwischen diesen beiden Fällen läßt sich an folgendem Kriterium festmachen: Der, der nur faktisch nicht überlegt, würde überlegen, wenn in der Situation jemand oder etwas seine Überlegungsfähigkeit aktualisieren würde, z. B. wenn ein anderer ihn mit Gründen konfrontieren würde; der, der nicht überlegungsfähig ist, würde auch in dieser Situation nicht überlegen.

auflösen. So beschreibt z. B. Hare den Willensschwachen als jemanden, der eine klare Meinung über das Bessere hat, jedoch in der Situation aufgrund einer psychischen Unfähigkeit nicht entsprechend handelt;<sup>3</sup> andere reden statt von psychischer Unfähigkeit von zwangsneurotischem Verhalten.<sup>4</sup> Was diese Begriffe bedeuten und ob man die Rede von Unfähigkeit oder Zwang hier wörtlich nehmen darf, müßte genauer geklärt werden. Zwar können wir bei Freud den Satz lesen: »[Der Zwangsneurotiker] ist vollkommen klar, teilt Ihr Urteil über seine Zwangssymptome [...]. Er kann nur nicht anders«,<sup>5</sup> aber das ist durchaus auch in der Psychologie nicht die einhellige Meinung.<sup>6</sup> Man könnte es plausibler finden zu sagen, daß es für den Zwangsneurotiker nicht unmöglich, sondern nur besonders schwierig ist, anders zu handeln, d. h., man könnte an dem Zusammenhang zwischen Wissen und Handlungsfreiheit festhalten, den Aristoteles annimmt und den später mit allen Details Spinoza aufzuzeigen versucht hat. Obwohl ich selbst diese letztere Auffassung für überzeugender halte, kann ich diesen Punkt offenlassen; denn gerade dann, wenn es dem Zwangsneurotiker in einem wörtlichen Sinn unmöglich ist, anders zu handeln, kommen wir nicht zu dem gesuchten Phänomen. Die praktische Überlegung fragt nach der besten der mir möglichen Handlungen, und daher kann, wenn ich mich selbst so sehe, daß ich unter innerem Zwang stehe und nicht anders handeln kann, die betreffende Handlung nicht Inhalt meiner Meinung über das Beste sein.<sup>7</sup>

Das gesuchte Phänomen, daß jemand sich in einer Situation, in der er so oder anders handeln könnte, in einem bewußten Konflikt zwischen unmittelbarem Wunsch und überlegter Meinung befin-

3 Richard Mervyn Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963, Kap. 5, insb. S. 77, S. 79.

4 C. K. Grant, »Akrasia and the Criteria of Assent to Practical Principles«, in: *Mind* 65 (1956), S. 400-407, dort S. 403.

5 Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Studienausg. Bd. I, Frankfurt/M. 1969, S. 260. In der philosophischen Diskussion um den Begriff der Freiwilligkeit wird diese Position aufgenommen von John Hospers, »Die Reichweite menschlicher Freiheit«, in: Ulrich Pothast (Hg.), *Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M. 1978, S. 93-114.

6 Für diejenige Position, für die kognitive Fähigkeit und Freiheit zusammengehen, vgl. bspw. Herbert Fingarette, »Insanity and Responsibility«, in: *Inquiry* 15 (1972), S. 6-29.

7 Diesen Einwand macht Kenny gegen Hare, in: Anthony Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975, S. 104.



det und dann dem unmittelbaren Wunsch folgt, wird also sowohl von Aristoteles als auch von seinen modernen Anhängern übersprungen, wenn auch auf verschiedene Weise. Bei den modernen Autoren dadurch, daß sie sich auf den Spezialfall des zwangsneurotischen Handelns konzentrieren. Aber schließlich haben wir es nicht immer, wenn wir einem unmittelbaren Wunsch nachgeben, mit einer neurotischen Handlung zu tun, d. h. mit einer Manifestation von fest verankerten wiederkehrenden Verhaltensstrukturen. Wenn jemand z. B. am Abend ins Kino geht, obwohl er eigentlich noch arbeiten wollte, braucht das kein Fall von zwanghafter Arbeitsflucht zu sein, sondern kann einfach heißen, daß er gegen seinen höherstufigen Wunsch seiner Unlust nachgibt. Aristoteles andererseits verfehlt das Phänomen dadurch, daß er sich auf den Spezialfall des blinden Verlangens beschränkt, welches die Seite der Überlegung ausschaltet. Aber nicht in jedem Fall, in dem jemand einem unmittelbaren Wunsch folgt, braucht dieser ihn in dem Maß überwältigt zu haben, daß er nicht mehr weiß, was er tut.<sup>8</sup>

Das Phänomen, das wir suchen, muß also irgendwo zwischen dieser unteren Ebene des entweder zwanghaften oder blinden Handelns, welches kein Anders-handeln-Können impliziert, und der Ebene des Handelns nach den besten Gründen liegen. Daß jemand einem unmittelbaren Wunsch nachgibt, wo er sich in einem echten Konflikt zwischen diesem Wunsch und einer Meinung über das Beste befindet, läßt sich erst dort sinnvoll sagen, wo der Betreffende in der Situation überlegen und so oder anders handeln kann. Das aber heißt, daß die Konfliktsituation eine Wahlsituation ist, in der der Handelnde sich zwischen seinem unmittelbaren Wunsch und seinem höherstufigen Wunsch entscheidet. Wir könnten die Situation des Willensschwachen jetzt so beschreiben, daß er überlegt hat und d. h. eine Entscheidung gefunden hat, daß aber der unmittelbare Wunsch in der Situation dann doch so stark bleibt, daß er das Ergebnis der Überlegung sofort wieder in Frage stellt. Nehmen wir an, jemand hat aus seinem langfristigen Wunsch nach Erhaltung seiner Gesundheit zusammen mit bestimmten Kausalgesetzen und Tatsachen geschlossen, daß er nicht mehr rauchen sollte. Und er hat nach diesem Überlegungsschritt, der fragt, wie sich sein langfristiger Wunsch am besten realisieren läßt, in einem

8 Darauf weist Austin gegen die antike Auffassung hin, in: John Langshaw Austin, »A Plea for Excuses«, in: *Philosophical Papers*, Oxford 1961, S. 146 Anm.

zweiten Schritt zwischen seinen verschiedenen Wünschen abgewogen und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß ihm die Erhaltung der Gesundheit wichtiger ist als das Rauchen. Wenn jetzt in der konkreten Situation sein Bedürfnis nach Zigaretten sehr stark ist, könnte er zunächst die abwägende Überlegung wiederholen. Da der Willensschwache jemand sein soll, der gegen seine überlegte Meinung handelt, müssen wir jedoch den Fall so konstruieren, daß er auch in dieser Überlegung, in der die Stärke des Verlangens als ein Faktor berücksichtigt wird, zu dem Ergebnis kommt, daß er keine Zigarette anzünden sollte, und daß er doch anders handelt. Er handelt dann freiwillig und aus einem Grund, nämlich weil er das Verlangen hat. Aber er entscheidet sich dadurch zugleich zum Handeln gegen seine besten Gründe, und diese Entscheidung kann jetzt nur noch eine bloße Entscheidung sein, weil weitere Gründe nicht mehr zur Verfügung stehen.

Auf diese Weise wird die Willensschwäche von Philosophen wie Davidson und Thalberg beschrieben,<sup>9</sup> die gegen Sokrates Partei ergreifen. Der Willensschwache entscheidet sich gegen das, was er für das in der Situation Beste hält, und wenn wir ihn fragen würden, warum er das tut, könnte er keine Antwort mehr geben. Er handelt frei, aber er kann seine Handlung prinzipiell nicht rechtfertigen. Nun haben wir aber schon vorhin gesehen, daß es Willensschwäche in diesem Sinn nicht geben kann, weil diese Beschreibung in einen Widerspruch führt. In der praktischen Überlegung geht es nicht um irgendein Bestes, sondern um die Frage, was hier und jetzt für mich zu tun das Beste ist, und daher hat die Antwort die Form eines Handlungsvorsatzes.<sup>10</sup> Da wir jetzt davon ausgehen, daß der

9 Vgl. Donald Davidson, »How is weakness of the will possible«, in: Joel Feinberg (Hg.), *Moral Concepts*, Oxford 1969; Irving Thalberg, »Acting against one's better judgement«, in: Geoffrey Mortimore (Hg.), *Weakness of Will*, London, Basingstoke 1971. Thalberg unterscheidet allerdings zwischen Willensschwäche und Handeln gegen die besten Gründe, womit er die Handlungsrelevanz des letzteren Begriffs übersieht.

Davidsons neue Position in »Paradoxes of Rationality«, in: Richard Wollheim, James Hopkins (Hg.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge 1982, S. 289-305, geht letztlich nicht über seine frühere Position hinaus; denn da er auch hier Handlungsfreiheit unterstellt, ändert der Hinweis auf funktional verschiedene geistige Mechanismen nichts daran, daß der Handelnde wählt, von welchem dieser Mechanismen er sich leiten lassen will.

10 Was diese Wertsätze betrifft, mit denen ich nach der hier und jetzt besten Hand-

Handelnde in der Situation so oder anders handeln kann, folgt aus dem Vorliegen eines Vorsatzes analytisch die Ausführung. D.h. umgekehrt: Handelt der Betreffende freiwillig gegen das, was er für besser zu halten behauptet, dann folgt analytisch, daß er es nicht wirklich für besser hält.

Oder ist das vielleicht doch nicht zwingend? Kenny meint, daß es dann nicht folgt und daß sich daher die antisokratische Position dann verteidigen läßt, wenn wir beachten, daß unsere individuellen Wünsche auf allgemeinen Wunschdispositionen beruhen.<sup>11</sup> Nach Kenny meinen wir mit Willensschwäche nicht, daß jemand gegen das handelt, was er in der konkreten Situation für das Beste hält, sondern nur, daß er gegen das Bessere im Sinne eines höherstufigen oder langfristigen Wunsches handelt, den er grundsätzlich höher bewertet. Daß jemand einen solchen höherstufigen Wunsch in einem handlungsrelevanten Sinn hat, impliziert nur, daß er ihn meistens in relevanten Situationen realisiert; aber wir sprechen ihm einen solchen Wunsch nicht schon dann ab, wenn er ihn in seltenen Fällen nicht realisiert. Also geraten wir hier nicht in den Widerspruch, der sich aus der Orientierung am konkreten Handlungsvorsatz ergibt.

Aber auf diese Weise kommen wir nicht zu einer Beschreibung des gesuchten Phänomens, bei dem ein Konflikt in der konkreten Situation vorliegen sollte. Denn nach dieser Beschreibung handelt der Betreffende in der konkreten Situation nicht gegen das, was er für das in der Situation Beste hält, sondern er hält es eben in dieser Situation für besser, seinem unmittelbaren Wunsch zu folgen. Daß wir seinem höherstufigen Wunsch nicht einfach die Handlungsrelevanz absprechen, wenn er das in seltenen Fällen tut, ist richtig. Aber wir würden doch in jedem solchen Fall von seinem höherstufigen Wunsch ein kleines Stück an Gewicht oder Handlungs-

lung frage, würde ich also Hare recht geben, daß sie »präskriptiv« sind. Bei allen anderen Arten von Wertsätzen scheint mir seine pauschale Präskriptivitätsthese hingegen unsinnig.

Da die Wertsätze, die nach der hier und jetzt für mich besten Handlung fragen, trivialerweise präskriptiv sind, ist derjenige Diskussionsstrang in der Debatte um die Willensschwäche, der sich an der Frage orientiert, was es heißt, einem praktischen Prinzip zuzustimmen oder eine praktische Meinung zu haben, uninteressant.

11 Kenny, *Will, Freedom and Power*, S. 106 f.

relevanz abziehen. Anders gesagt: er handelt dann nicht gegen den Wunsch, in allen Situationen der und der Art so und so zu handeln, sondern er hat dann eben vielmehr nur den Wunsch, in den meisten derartigen Situationen so zu handeln. Würden wir ihm einen handlungsrelevanten Wunsch für alle derartigen Situationen zuschreiben, würden wir bereits dann, wenn er in einer solchen Situation anders handelt, ebenso in einen Widerspruch geraten wie dort, wo wir sagen, daß jemand gegen einen konkreten Vorsatz handelt.

Wenn jemand sagt, daß er etwas für das Beste hält, aber doch anders handelt, können wir also in der Tat nur noch die vorhin schon erwähnte Konsequenz ziehen, daß er es nicht wirklich für das Beste hält bzw. nicht wirklich im handlungsrelevanten Sinn will. So erweist sich als die einzig mögliche Beschreibung des gesuchten Phänomens, welche nicht in Paradoxien führt und doch zugleich das Vorliegen eines echten Konflikts in der konkreten Situation erfassen kann, diejenige, die sich bei Thomas von Aquin findet: Daß jemand, der sich in einem echten Konflikt zwischen einem unmittelbaren Wollen und einer Meinung über das Beste befindet, dem unmittelbaren Wollen folgt, kann nicht heißen, daß er gegen seine überlegte Meinung bzw. seinen Vorsatz handelt, sondern es kann nur heißen, daß er diese Meinung bzw. diesen Vorsatz zunächst erwägt, aber sofort wieder aufgibt. Und bezogen auf den höherstufigen Wunsch, der in dieser Meinung enthalten ist, kann es nur heißen, daß er seine Realisierung nicht sehr fest, sondern nur auf schwächere Weise bzw. nicht für alle, sondern nur für manche Fälle intendiert.<sup>12</sup> Thomas bezeichnet das Phänomen auch unter dieser Beschreibung als Willensschwäche (*incontinentia*), aber es scheint angemessener, hier einfach von der Änderung eines Vorsatzes hinsichtlich der konkreten Situation bzw. der Änderung des Status der höherstufigen Wünsche zu reden.

Wer gegen seine Meinung über das Beste seinem unmittelbaren Wollen folgt, müßte also sehen, daß er damit in Wirklichkeit seine Meinung geändert hat und damit seine Überlegungen revidieren müßte. Für eine solche Revision bestehen zwei Möglichkeiten. Nehmen wir z. B. an, jemand habe seiner eigenen Aussage zufolge den höherstufigen Wunsch, schlank zu werden, und er halte es daher für das Beste, keine Süßigkeiten zu essen; er handelt jedoch

12 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Turin/Rom 1952, II-II, q. 156, a. 1 und 2.