

# Personale Identität durch Handeln

Thomas König

31. Januar 2017

## Inhalt

1	Einleitung	1
2	Selbsterleben und basale Akteure	2
2.1	Die These vom atomischen Selbst	2
2.1.1	Formulierung der These	2
2.1.2	Eigenschaften eines atomischen Selbsts	3
2.1.3	Definition des basalen Akteurs	4
2.1.4	Motorische Bedingtheit	4
2.1.5	Täuschbarkeit	5
2.2	Einwände gegen die These	5
2.2.1	Eigene Urheberschaft widerspricht der Physik	6
2.2.2	Selbsterleben ist ein Quale	6
2.3	Zwischenfazit	7
3	Handlungen und Handlungsgründe	7
3.1	Was sind Handlungen	7
3.1.1	Basale Handlungen nach Danto	8
3.1.2	Basale Handlungen und basale Akteure	9
3.2	Handlungserklärungen	11
3.2.1	Davidsons Wunsch-Überzeugungsmodell	11
3.2.2	Das Wunsch-Überzeugungsmodell als Teil des basalen Akteurs	12
3.3	Zwischenfazit	14
4	Zum Begriff der Person	14
4.1	Harry Frankurts Begriff der Person	14
4.1.1	Freiheit des Willens und und das Erleben von Selbst	15
4.2	Darstellung von und Kritik an Parfits Thesen von personaler Identität	16
4.2.1	Numerische Identität der Person	16
4.2.2	Reduktionistische Erklärungen der Person	17
4.2.3	Retrospektive und prospektive personale Identität	18
4.2.4	Erinnerungen und Erfahrungen bestimmen unser Handeln	19

4.2.5	Personale Identität und narratives Selbst . . . . .	20
4.2.6	Personale Identität ohne Akteurin? . . . . .	21
4.3	Zwischenfazit . . . . .	22
5	Christine Korsgaards Verständnis der Person als Akteur . . . . .	22
5.1	Einheit der Person als praktische Notwendigkeit . . . . .	23
5.2	Urheberschaft und Bewusstsein . . . . .	24
5.3	Zwischenfazit . . . . .	25
6	Moralische Relevanz von personaler Identität durch Urheberschaft . . . . .	25
	Literaturverzeichnis . . . . .	28

I - is the first letter of the alphabet.

---

The Devil's Dictionary, von Ambrose Bierce

## 1 Einleitung

Intuitiv gibt es einen engen und offensichtlichen Bezug zwischen Person und Handlung. Wenn wir von einer Handlung sprechen, scheint das zu implementieren, das es eine Person gibt, die für diese Handlung verantwortlich ist. Umgekehrt scheint es ein essenzielles Merkmal einer Person zu sein, dass sie von sich aus bestimmte Dinge tun kann. Worin besteht dieser Zusammenhang, und gibt es eine gemeinsame Ontologie und Epistemologie von Personen und Handlungen?

Ich denke, dass diese Fragestellung interessant ist, weil sowohl Handlungen wie auch Personen im Zentrum vieler moralischer Überlegungen stehen. Wenn es nun einen intrinsischen Zusammenhang gibt zwischen dem, was eine Person ist, und dem, was eine Handlung ausmacht, müssen moralische Systeme diesen Zusammenhang berücksichtigen. Gleichzeitig würde ein solcher Zusammenhang aber auch moralische Querschlüsse von Handlungen auf Personen und umgekehrt erlauben. Es gibt Hinweise, dass so etwas stattfindet: So scheint es, dass es uns manchmal in einer besonderen Weise wichtig ist, wer etwas getan hat, die über den Wunsch, Gute zu belohnen und Schlechte zu bestrafen hinausgeht. Es scheint zum Beispiel an sich moralisch verwerflich, wenn wir eine Person in ihrem Glauben täuschen über das, was sie selbst geleistet hat oder nicht. Wenn ich vortäusche, meine Tochter sei eine gute Schülerin, weil sie sich in der Schule entsprechend bemüht hat, die Noten aber nur so gut ausgefallen sind, weil ich die Lehrerin bestochen habe, ist das ein Unrecht, das ich und die Lehrerin begehen, das irgendwie schlimmer scheint als eine bloße Lüge. Die Folgen solcher Taten scheinen nicht nur das Schulsystem zu betreffen, sondern verletzen in einer bestimmten Form etwas von dem, was die Würde meiner Tochter als Person ausmacht.

Ein weiterer relevanter Aspekt der Fragestellung ist epistemischer Natur: Wir haben starke, aber sehr implizite Überzeugungen zu uns selbst als Person und zu unserem Tun: Wir wissen „einfach“, wer wir sind und was wir tun. Wissen bedingt aber, dass es Gründe geben muss für die entsprechenden Überzeugungen. Wenn Person-Sein und Handeln miteinander zusammenhängen, gibt es vielleicht auch gemeinsame Gründe für unser Wissen des Person-Seins und Handelnd-Seins. Solche gemeinsamen Gründe zu finden hilft vielleicht, ein einheitlicheres Verständnis von uns selbst zu erlangen. Auch sind solche Überzeugungen nicht immun gegen Fehler: Wie wir bereits im obigen Beispiel gesehen haben, können wir uns irren oder getäuscht werden in dem, was wir als eigenes oder nicht-eigenes Tun bezeichnen, und was wir unserer eigenen Person attribuieren oder nicht. Fehler dieser Art sind typischerweise persönlich verletzend, und es mag helfen, durch ihr expliziteres Verständnis die schlechte Erfahrung besser zu verstehen und daraus zu lernen. Im gleichen Kontext gibt es Menschen, die Überzeugungen zu ihrem Tun und ihrer Person vertreten, die für andere absurd scheinen, zum Beispiel, wenn mein Nachbar behauptet, er sei Napoleon. Der Umgang mit solchen Personen, dann oft in einem psych-

iatrischen Kontext, stellt auch ethisch eine Herausforderung dar, weil wir die Krankheit bekämpfen und die Person schützen wollen, die Grenzen zwischen Person und Krankheit aber unklar sind. Dem können wir besser begegnen, wenn wir ein expliziteres Verständnis davon haben, wie die Epistemik solcher Überzeugungen funktionieren könnte.

Wie können wir das Problem angehen? Es scheint mir naheliegend, dass die Verbindung von Handlungen mit Personen dadurch erklärbar ist, dass es da jemand gibt, der gleichzeitig der Überzeugung ist „Ich habe das gemacht“ und „Ich bin Person X“, und für diese Überzeugung gute, und intrinsisch zusammenhängende Gründe hat. Es wird folglich in diesem Text zuerst darum gehen, zu klären, wie es möglich ist, dass jemand sich als „Ich“ erlebt, und durch welches epistemische Prinzip ein solches Erleben die Existenz dieses Ichs begründen kann. Aus dieser Untersuchung wird eine sehr basale Definition des Begriffs des „Akteurs“ folgen. Dieser Begriff des Akteurs soll im weiteren Verlauf in Bezug gesetzt werden einerseits zu Theorien, die Aussagen dazu machen, was eine Handlung ist und was sie verursacht, und andererseits zu verschiedenen Thesen der personalen Identität. Ziel ist es zu zeigen, dass sich die Kernelemente der Definition des basalen Akteurs wiederfinden in dem, was eine Handlung erklärt, und in dem, was eine Person ausmacht. Davon ausgehend werde ich kurz auf epistemische und moralische Folgen dieses Zusammenhangs zurückkommen.

## 2 Selbsterleben und basale Akteure

### 2.1 Die These vom atomischen Selbst

#### 2.1.1 Formulierung der These

Es gibt eine einfache These zur Epistemik des Selbsterlebens, die von verschiedenen Autoren [1, 8, 20] ähnlich formuliert wurde, und auf die ich die weiteren Argumente abstützen werde. Die These besagt, dass es zu einem instantanen Phänomen von Selbsterleben kommt, wenn erwartete Folgen eigener Aktivitäten eintreffen. Wenn ich zum Beispiel etwas „tue“, vom dem ich erwarte, dass sich damit mein Finger bewegt, und ich sehe und spüre, dass sich mein Finger tatsächlich bewegt, sage ich, ich selbst habe den Finger bewegt. Wenn sich der Finger bewegt, ohne das ich etwas Entsprechendes getan habe, oder der Finger sich trotz meinem Tun nicht bewegt, sage ich nicht, dass ich selbst den Finger bewegt habe. Das kann, irgendwie, einfach nicht anders sein. Dieses „Irgendwie“ gilt es nun zu begründen, weil es das zu beinhalten scheint, aus dem Selbsterleben folgt. Dazu, und für die weiteren Untersuchungen lohnt es sich, die These noch genauer zu formalisieren.

Die These besagt, dass Selbsterleben ein Kontingenzerleben ist, das folgende Form hat:

1. Ein Wesen ist, bedingt durch seine wie auch immer geartete Konstitution, in der Lage, willkürlich etwas auszuführen. Dieses Element soll im Folgenden als *exekutive Komponente* bezeichnet werden.

2. Das Wesen hat, ebenfalls bedingt durch seine Konstitution, die Fähigkeit, gewisse Konsequenzen dieser Ausführung vorhersagen zu können, und tut dies. Dieses Element soll im Folgenden als *prädiktive Komponente* bezeichnet werden.
3. Das Wesen ist, immer im Rahmen seiner Konstitution, in der Lage, die Konsequenzen der Ausführung wahrzunehmen und tut dies. Dieses Element soll im folgenden als *evaluative Komponente* bezeichnet werden.

Die These besagt nun, dass Selbsterleben identisch ist mit der Erfahrung einer Kontingenz zwischen Punkt 2 (Prädiktion der Folgen) und Punkt 3 (Wahrnehmung der Folgen). Inhaltlich besteht diese Erfahrung folglich nur in einem „der Fall sein“, und ist damit sehr einfach und nicht mehr weiter unterteilbar. Gallagher [7, 8] bezeichnet folglich den Gegenstand dieser Wahrnehmung als atomisches Selbst („atomic self“).

Die These besagt also: Immer, und nur wenn Erwartungen der Folgen einer Ausführung durch Wahrnehmung dieser Folgen bestätigt werden, kommt es zu Erleben von Selbst, in diesem atomischen Sinn. Die These ist damit in sich geschlossen: Sie erlaubt, dass sich ein atomisches Selbst in solchem Kontingenzerleben erst konstituiert, und negiert, dass das bereits Vorhandensein eines anderweitig definierten Subjekts Voraussetzung ist für Sich-Selbst-Erleben. Selbsterleben ist in diesem atomischen Sinn Erfahrung, und nicht Urteil [1, S.476]. Damit wird vermieden, dass es zum infiniten Regress kommt bei der etwas seltsamen Frage, *wer wen* Selbst erlebt, und der droht, wenn Subjekt und Objekt dieses Selbsterlebens als potentiell trennbar betrachtet werden. Wir werden diesem Fehlen eines anderweitig definierten und urteilenden Subjekts an anderer Stelle in Verbindung mit dem Begriff des Reduktionismus (Kap.4.2) wieder begegnen.

### 2.1.2 Eigenschaften eines atomischen Selbsts

Atomisches Selbst definiert damit ein zeitlich nicht ausgedehntes, instantanes und nicht reflektiertes Bewusstwerden seiner Selbst als Identität von Subjekt, Objekt und Ursache von Kontingenzerleben [7, S.16ff]. Eine klassische, aber bei weitem nicht einzige Manifestation eines solchen Selbst-Erlebens ist das Sprechen in der ersten Person als „Ich“ [7, S.15]. Weil sich, so die These, Selbst-Erleben beim Vorhandensein bestimmter Erfahrungen *per Definition* einstellt und nicht Folge einer Wahrnehmung eines anderweitig definierten Subjekts ist, ist das Erleben, und damit auch das Sprechen vom „Ich“ in einer bestimmten Form immun gegen Fehlattributionen: Es ist per Definition unmöglich, sich in der Person zu irren, die sich als „Ich“ benennt [7, S.15]. Herrmann Schmitz spricht in diesem Kontext von „unbestreitbaren Tatsachen“, die sich nur im Ausdruck „Ich“ wiedergeben lassen [19, S.6]. Ein weiterer klassischer Hinweis auf dieses Phänomen findet sich bei Decartes [4], für den sich die Existenz des eigenen Ichs ebenfalls, und über eine ähnliche Herleitung, a-priorisch evident und nicht falsifizierbar ergibt. Selbst-Wahrnehmung ist damit Selbst-Verständlichkeit.

### 2.1.3 Definition des basalen Akteurs

Wir können nun, in einem sehr basalen Sinn, den Begriff des Akteurs<sup>1</sup> definieren: *Basaler Akteur* ist, wer etwas tut, und gleichzeitig die Folgen dieses Tuns akkurat genug vorhersagt. Damit erlebt er, dasjenige selbst getan zu haben, was aus seinem Tun erwarteterweise die Folge war. Der basale Akteur erfährt damit umgekehrt aus dem Eintreten der erwarteten Folgen, dass er selbst, durch sein Tun, Ursache, das heisst *Urheber* dieser Folgen ist.

Ich will die These an einem einfachen Beispiel ausprobieren: Wenn ich jetzt an meinem Computer die Maus bewege, sehe ich, dass sich der Mauszeiger auf dem Bildschirm bewegt. Weil ich genug Erfahrung mit Computermäusen habe, bin ich sehr genau in der Lage vorherzusagen, welche Bewegung der Maus aus jeder Bewegung meiner Hand folgen wird. Wenn ich sehe, dass die Bewegungen des Mauszeigers dem entsprechen, was ich aufgrund der Bewegung meiner Hand erwarte, stellt sich die Überzeugung ein, „Ich bewege den Mauszeiger“. Ich empfinde mich als Akteur, weil ich der Überzeugung bin, die Bewegung des Mauszeigers „selbst“ verursacht zu haben. Dieses Empfinden wird gestört, wenn ich zum Beispiel die Maus verkehrt in die Hand nehme, und meine Vorhersagen zu den Folgen meiner Handbewegungen nur zu Teilen zutreffen, und verschwindet komplett, wenn sich der Mauszeiger unabhängig von meinen Handbewegungen bewegt. Der graduelle bis vollständige Verlust der Kontingenz zwischen meinen Handbewegungen, meinen Erwartungen der Folgen dieser Bewegungen und dem tatsächlichen Geschehen auf dem Bildschirm führt instantan zu einem typischerweise unangenehmen Teil- bis Komplettverlust des Gefühls der Urheberschaft für die Bewegungen des Mauszeigers. Interessant ist auch, was passiert, wenn jemand, der noch keine Erfahrung mit Computermäusen hat, am Bildschirm sitzt und beginnt, die Maus zu bewegen. Dieses Tun bewirkt einen Strom von Erfahrungen, die es mit der Zeit erlauben, die Mausbewegungen auf dem Bildschirm immer besser vorherzusagen und zu kontrollieren. Damit entsteht und wächst ein Gefühl der Urheberschaft, obwohl die ganze Mechanik des Zusammenhangs zwischen Handbewegung und Bewegung des Mauszeigers immer gleich war. Der Zuwachs an erlebter Urheberschaft und die „Geburt“ einer Akteurin erklären sich allein aus dem Zuwachs der prädiktiven Leistungen durch Erfahrung und Lernen.

### 2.1.4 Motorische Bedingtheit

Die These des atomischen Selbst beruht also auf einer bestimmten Form von Wechselwirkung zwischen motorischen und kognitiven Ereignissen<sup>2</sup>. Es ist gemäss der These zwingend, dass ich etwas tue, damit ich mir selbst erst erfahrbar werde. Diese Konklusion mag zuerst überraschend scheinen, ich denke aber, dass wir die entsprechenden Erfahrungen als so gewöhnlich empfinden, dass sie typischerweise unreflektiert bleiben. Motorische Bedingtheit von Ich-Erleben zeigt sich aber bei genauerer Betrachtung in sehr alltägli-

---

<sup>1</sup>Ich werde wechseln die weibliche und männliche Form des Begriffs verwenden.

<sup>2</sup>Man muss, um genau zu sein, unter motorischen Ereignissen auch Ereignisse einschliessen, die nur die Vorstellung einer Bewegung beinhalten, wie zum Beispiel innere Sprache. Dieser erweiterte Rahmen ist aber für die weiteren Argumente nicht relevant.

chen Situationen. Wenn mir zum Beispiel der Fuss eingeschlafen ist, fühlt es sich dort fremd (nicht-selbst) an, und wenn ich trotzdem loslaufe, ist es mir so, wie wenn am Ende des Beins eine Art Fortsetzung ist, die ich zwar als Mittel zum Gehen verwenden kann, die aber nicht ein aktiver Teil meines Gehens ist. Die These des atomischen Selbst erklärt dieses Erleben dadurch, dass der unphysiologische Zustand des Fusses verhindert, dass motorische Signale vom Gehirn zu den entsprechenden Bewegungen führen, und dass die durch diese Bewegungen erwarteten sensorischen Rückmeldungen ausbleiben, so dass es zu keinem genügenden Kontingenzerleben mehr kommt. Daraus folgt ein körperlich klar lokalisiertes Erleben von Fremdheit und Nicht-Ich in dem eingeschlafenen Fuss. Ein weiteres alltägliches Beispiel findet sich in Situationen, in denen man einige Zeit unbeweglich war: Sonntagmorgen, beim Ausschlafen, der Kopf ist einigermaßen erwacht, der Körper liegt noch regungslos... Dann kann es einem doch so vorkommen, als ob grosse Teile dieses Körpers gar nicht vorhanden sind, man ist, ohne dass das beunruhigen würde, irgendwie unausgedehnt. Dieser Zustand verschwindet sofort, wenn man sich etwas bewegt; es kommt zu vorhersehbaren sensorischen Erfahrungen in den bewegten Gliedern, und sofort stellt sich das Erleben von Selbst-Zugehörigkeit des gesamten Körpers wieder ein.

### 2.1.5 Täuschbarkeit

Es ist offensichtlich, dass es einem Subjekt möglich ist, zu unrecht das Gefühl zu bekommen, die Ursache von einem Ereignis zu sein. Zum Beispiel: Ich will mit einem Auto aus einer Parklücke manövrieren, und fahre dabei rückwärts. Während ich abbremse, um das hinter mir stehende Auto nicht zu berühren, höre ich ein Krachen. Ich habe instantan das Erleben, durch mein Tun das Auto hinter mir beschädigt zu haben, weil ein solches Krachen in Zusammenhang mit dem, was ich tue, nicht ganz unerwartet ist. Tatsächlich hat aber jemand die Tür von dem Auto hinter mir heftig zugeschlagen, was einen sehr ähnlichen Krach gemacht hat, und ich habe dieses Auto gar nicht beschädigt. Ein anderes Beispiel: Ein Kind ist überzeugt, dass es nötig ist, dem Kirschbaum vor dem Haus im Winter einen Wollschal umzubinden, damit er im Frühling blüht, und tut das auch. Tatsächlich blüht nun der Kirschbaum im Frühling. Das Kind meint, es habe durch das Umbinden des Schals verursacht, dass der Baum blüht. Interessant ist, dass wir häufig affektiv reagieren, wenn wir solche Täuschungen erkennen. Die negativen Gefühle, die das Kind nach der Ent-täuschung hat, kann man in den Begriffen des basalen Akteurs damit erklären, dass es mit dem erlebten Verlust von Urheberschaft in Bezug auf Handlungen, die Kirschbäume blühen lassen, etwas verliert, dass es als Teil seines Selbst erlebt hat und dass dieses Etwas für das Kind einen Wert hatte.

## 2.2 Einwände gegen die These

Es lassen sich nun natürlich Einwände erheben gegen die oben formulierte These, dass ein Kontingenzerleben von erwarteten und eingetroffenen Folgen eines Tuns genügen, einen basalen Akteurs als Ursache bestimmter Ereignisse zu verstehen. Ich will zwei solche Einwände kurz darstellen, weil sie auch zu für die weiteren Überlegungen relevanten Argumenten führen.

### 2.2.1 Eigene Urheberschaft widerspricht der Physik

Der erste Einwand besagt, dass das vorherrschende naturwissenschaftliche Verständnis von Ereignissen keinen Raum lässt für Ereignisse, die jemand gemäss der These des atomischen Selbst als selbst verursacht bezeichnet: Erstens wird angenommen, dass jedes Ereignis auf kausal über das Subjekt hinausgehende andere (z.B. hirnorganische und damit physikalische) Ursachen zurückgeführt werden kann. Zweitens benötigt die Erklärung dieser Ereignisse in naturwissenschaftlichen Begriffen keinen Bezug zum Selbst-Erleben des Wesens: Das Ereignis würde ohne Erleben identisch stattfinden. Erleben von atomischem Selbst ist damit, so der Einwand, weder hinreichend noch notwendig, um solche Ereignisse zu erklären, und wird damit zu einem blossen Epiphänomen, oder zur Illusion [17].

Dieser Einwand lässt sich entkräften, weil die These des basalen Akteurs gar keine Aussagen zu Ursachen in einem physikalischen Sinn macht. Sie besagt etwas zu subjektivem Erleben und nimmt damit eine Perspektive ein, die einer objektiven Betrachtung nicht zugänglich ist und von dort auch nicht beurteilt werden kann [14]. Umgekehrt ist das Subjekt darauf angewiesen, dass es zuverlässige Vorhersagen zu den Folgen des eigenen Tuns machen kann, und der beste Garant dafür sind wohl die Naturgesetze, wie sie im und ausserhalb des Subjekts wohl gelten. Das Subjekt erlebt sich folglich nicht trotz, sondern kraft der Naturgesetze als Ursache bestimmter Ereignisse. Es attribuiert, in anderen Worten, einen bestimmten Teil der Welt zu sich selbst, wobei es keine Rolle spielt, welchen Gesetzen diese Teile folgen, solange sie dem Subjekt brauchbare Voraussagen erlauben.

### 2.2.2 Selbsterleben ist ein Quale

Der zweite Einwand, den ich kurz untersuchen will, ist gewissermassen umgekehrt zum ersten, in dem er besagt, dass es im Verständnis von „Erleben“ keinen Raum gibt für Erklärungen, die sich letztendlich physikalisch formulieren lassen. So gibt es Dinge, die physisch die Funktionen eines atomischen Selbsts beinhalten, denen wir aber kein Ich-Erleben attribuierten. Ich denke zum Beispiel an einen Kühlschrank. Der Kühlschrank hat eine einfache elektrische Schaltung, die so gebaut ist, dass sie wartet, bis die Innentemperatur, gemessen über einen Wärmesensor, gewisse Werte erreicht, um dann ein Kühlaggregat an- oder abzuschalten. Der Kühlschrank hat, in elementarster Form, alle drei Elemente eines atomischen Selbst: Es wirkt etwas, dieses Wirken hat einen Bezug zu einer bestimmten, in der Schaltung eingebauten Erwartung, und es wird etwas verglichen. Aber es scheint mir nicht möglich, dass „Ich“ ein Kühlschrank sein kann. Welches Problem stellt sich hier?

„Ich sein“ fühlt sich auf eine besondere Weise an, die wir als Gegenstand „Kühlschrank“ nicht erwarten würden. Das führt in die grosse Debatte über Qualia [11]. Ohne das Problem abschliessen zu wollen, sollen hier zwei mögliche Antworten skizziert werden. Erstens liesse sich antworten, dass es nicht möglich ist, dass sich etwas nicht in irgendeiner Weise anfühlt, wenn es der Fall ist, dass es gefühlt wird. Das der Fall sein von Fühlen, um dem es beim atomischen Selbst einzig geht, bleibt aber neutral in Bezug



zum „Wie“ des Fühlens. Es wäre mir dann nur praktisch nicht möglich, mich mir als Kühlschrank vorzustellen, weil ich zum Beispiel keine Sensorik in der Art des Temperaturfühlers des Kühlschranks habe. Zweitens ist der Kühlschrank so einfach gebaut, dass wir ihm keinerlei Erleben attribuieren. Eine klare Grenze, wo dieses Erleben anfängt, gibt es aber auch nicht. Spüren ein Virus, ein artifizielles neuronales Netz, ein Bakterium, ein Pantoffeltierchen, ein Stück Hirn in der Petrischale, eine Qualle, eine Kuh oder ein Sklave etwas, das wir als Erleben von Selbst bezeichnen würden? Vielleicht umso mehr, je komplexer der Organismus ist. Damit hätte der Kühlschrank einfach ein so fast unendlich viel simpleres Selbst als wir, dass das uns nicht mehr vorstellbar ist. Umgekehrt sprechen wir aber auch davon, dass sich der Kühlschrank *selbst* reguliert, und attribuieren gerade Dingen wie zum Beispiel einem Saugroboter, der sich anhand von Informationen aus der Umwelt selbst steuert, schnell eigenes Handeln und Wollen.

### 2.3 Zwischenfazit

Die oben eingeführte Definition des atomischen Selbst impliziert bestimmte Dinge: Atomisches Selbst ist selbst-evident und bedarf keiner weiteren Rechtfertigung durch eine urteilende Instanz. Es verankert das Selbst im Körper, weil es sich nur durch die Möglichkeit von Körperbewegungen und an den Körper gebundene Wahrnehmungen manifestieren kann. Ontologisch ist „Selbst“ damit eine Erfahrung und kein Gegenstand, und folgt aus einer ganz bestimmten Epistemik. Aus der Logik dieser Epistemik folgt allerdings nur, *dass* ich selbst Ursache eines Ereignisses bin oder nicht. Die entsprechende Phänomenologie, *wie* sich dieses „der Fall sein von Selbst“ manifestiert, ist per Definition nur aus der Perspektive der ersten Person zugänglich, und kann damit nicht aus der Definition des atomischen Selbst hervorgehen, weil diese unpersönlich ist.

Eine wichtige Eigenschaft dieser Definition des Selbst ist, dass alle ihre Elemente im Prinzip empirisch zugänglich sind. Damit lässt sich in konkreten Situationen untersuchen, was bei einem bestimmten Ereignis zu Selbst- oder Fremderleben geführt hat.

## 3 Handlungen und Handlungsgründe

### 3.1 Was sind Handlungen

Der obige Ansatz, atomisches Ich-Erleben ontologisch und epistemisch zu klären, hat bereits ergeben, dass das Tun eines „Ichs“ wesentlich zu diesem „Ich“ gehört. Damit ergibt sich ein klarer Bezug zur Handlungstheorie. Umgekehrt definiert sich die Handlungstheorie durch die Untersuchung von Ereignissen, die eine ganz bestimmte Form von Ursache haben. Ursächlichkeit sind wir bei der Definition des basalen Akteurs nun ebenfalls begegnet. Um in der gegebenen Fragestellung weiterzukommen, soll deshalb im Folgenden untersucht werden, was diese bestimmte Form von Ursächlichkeit von Handlungen ist, und wie sie im Bezug steht zu basalen Akteuren.

### 3.1.1 Basale Handlungen nach Danto

Wir haben im obigen Abschnitt 2.1.4 festgestellt, dass das Konzept einer basalen Akteurin bedingt, dass diese Akteurin motorisch aktiv ist. Motorische Bedingtheit findet sich ebenfalls in der Handlungstheorie. Für unsere Fragestellung ist ein Begriff besonders interessant, den Arthur Danto eingeführt hat, den der *basalen Handlung* (basic action). Der Begriff besagt, dass es einen bestimmten Typ von Handlungen (sogenannte basale Handlungen) gibt, der sich nicht mehr auf weitere Handlungen zurückführen lässt [2, 142] und der aus Körperbewegungen besteht. Basale Handlungen stehen nach Danto im Gegensatz zu komplexen Handlungen, die durch andere Handlungen verursacht werden.

Ich möchte Danto's These am Beispiel „eine Tür öffnen“ illustrieren: Das Öffnen der Tür ist normalerweise rückführbar auf eine bestimmte Sequenz von Körperbewegungen, die verursachen, dass sich die Tür öffnet. Die Handlung des Tür-Öffnens lässt auf andere Handlungen zurückführen und ist damit komplex. Hingegen gibt es im Normalfall keine Handlungen, die die einzelnen Körperbewegungen verursacht haben. Damit sind die Körperbewegungen basale Handlungen. Danto's These besagt aber nicht, dass basale Handlungen keine Ursache haben, nur sind diese Ursachen selbst keine Handlungen. Er postuliert nun eine Reihe von Eigenschaften, die für basale Handlungen spezifisch seien:

- Basale Handlungen konstituieren ein *Repertoire* von Handlungen, die einer Person gegeben sind [2, S.145]. Danto vergleicht basale Handlungen mit basalen Sätzen (etwa: „Das ist rot.“), deren Wahrheitsgehalt der Person entweder sinnlich direkt oder (wie beim Blinden) gar nicht zugänglich ist. So wie Rot-Sehen nicht weiter begründet werden kann, wenn man rot sieht, gibt es üblicherweise keine Handlung, die zum Hand-Bewegen führt [2, S.146], ausser das Hand-Bewegen selbst. Der Wunsch, etwas als basale Handlung auszuführen, das nicht im eigenen Repertoire basaler Handlungen ist, ist folglich für Danto absurd („a proper encounter with nothingness“ [2, S.148], siehe auch Abbildung 1).
- Basale Handlungen sind für Danto keine Folge des Wollens, sondern ein Akt des Wollens. Wenn ich eine basale Handlung tun will, ist das für Danto also nicht Grund dafür, sondern identisch damit, dass ich das auch tue [2, S.148]. Das entspricht dem praktischen Syllogismus, der in späteren Abschnitten zu Handlungsgründen (Kap.3.2.1 und 3.2.2) nochmals angesprochen werden wird.
- Es gibt für Danto eine Identität von physischen und mentalen Handlungen: Indem wir Dinge mental tun, tun wir sie auch physisch und umgekehrt [2, S.148]. Auch das Verstehen von basalen und komplexen Handlungen bleibt das gleiche, wenn wir mentale oder körperliche Begriffe verwenden [2, S.148].
- Es ist die Möglichkeit von basalen Handlungen, die einen infiniten Regress von Handlungen verhindert [2, S.141]. Wenn jede Handlung durch eine andere Handlung verursacht sein müsste, wäre es unmöglich, eine primäre Ursache für irgendeine Handlung zu finden. Damit wäre in Folge wiederum unmöglich, irgendein Ereignis überhaupt als Handlung zu verstehen [2, S.142].



Abb. 1: Unterschiede im Repertoire basaler Handlungen in „Calvin and Hobbes“. (© 1987 Universal Press Syndicate)

### 3.1.2 Basale Handlungen und basale Akteure

Es fällt auf, dass basale Handlungen, wie Danto sie definiert und charakterisiert, eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten mit Definitionen und Charakterisierungen basaler Akteure aufweisen. Die Tabelle 1 soll diese Gemeinsamkeiten darstellen.

Wie lassen sich diese Übereinstimmungen erklären? Die einfachste Erklärung, die sich hier anbietet und die ich im Weiteren verwenden will ist, dass basale Akteure identisch sind mit den Ursachen basaler Handlungen. Das bedeutet, dass es immer, und nur wenn eine basale Handlung vorliegt, jemanden geben muss, der sagen kann, „Ich habe das getan“. Umgekehrt ist es für die Existenz eines basalen Akteurs aus schon dargelegten Gründen offensichtlich notwendig, ein Repertoire an basalen Handlungen zu haben.

Die folgenden Beispiele sollen diese Erklärung noch etwas illustrieren, indem sie zeigen, dass wir von basalen Handlungen auf Akteure schliessen und umgekehrt. Danto diskutiert Fälle, in denen eine Körperbewegung keine basale Handlung ist [2, S.143]. Es kann zum Beispiel der Fall sein, dass jemand so auf mein Knie schlägt, dass der Knierflex ausgelöst wird, oder dass jemand den Schluckauf oder einen epileptischen Anfall hat, der zu bestimmten Körperbewegungen führt. Ich würde dann nicht mehr richtig sagen können, „ich habe mich bewegt“, es wäre mehr ein „etwas hat mich bewegt“. Der Wegfall dieses Sprechens von „Ich“ als Ursache der Bewegung weist gemäss unserer These auf fehlende Kontingenz von Bewegung, Vorhersage und Wahrnehmung hin. Wenn hingegen in der Schule nach der Pause ein blöder Spruch an der Wandtafel steht, ist die Lehrperson wohl zurecht davon überzeugt, das es jemanden geben muss, der sagen kann „Ich habe das getan“, obwohl das de facto niemand tun wird. Ein weiterer interessanter Fall ist, wenn sich psychisch kranke Personen übernatürliche Fähigkeiten attribuieren, und zum Beispiel behaupten, Kraft ihres Willens könnten sie es regnen lassen. Wir sind aber wenn es regnet nicht bereit, dieser Person zuzustehen, die Ursache davon zu sein, weil in unserem eigenen Repertoire basaler Handlungen „regnen lassen“ nicht vorkommt, und wir aufgrund der Ähnlichkeit des Sprechers mit uns selbst davon ausgehen, dass das für sie ebenfalls gilt. Religiöse Personen sind aber durchaus in der Lage zu akzeptieren, dass eine Göttin es regnen lässt, weil das in einem bestimmten Denken einfach zum Repertoire ihrer basalen Handlungen gehört.

Tabelle 1: Übersicht über wichtige gemeinsame Aspekte von basalen Handlungen und basalen Akteuren.

Kriterium	Basale Handlung	Basaler Akteur
Bezug zum Körper	Basale Handlungen sind Körperbewegungen	Basale Akteure bedingen Körperlichkeit
Ursächlichkeit	Basale Handlungen sind Ereignisse, die nicht durch andere Handlungen verursacht werden. Basale Handlungen bedingen damit ein Prinzip, durch das bestimmte Ereignisse als basale Handlungen verstanden werden können.	Ein basaler Akteur versteht sich selbst als Ursache einer Handlung.
Zugang	Das Repertoire basaler Handlungen ist der Person ohne weitere Begründung zugänglich.	Das epistemische Prinzip von Urheberschaft ist a-priorisch und nicht weiter zu begründen.
Bezug zum Wollen	Basale Handlungen sind gemäss Danto keine Folge des Wollens, sondern ein Akt des Wollens.	Wünsche sind wesentlich für basale Akteure (siehe den Abschnitt <a href="#">3.2.2</a> weiter unten).
Verhältnis zu Physikalismus	Neutral.	Neutral.
Problem des infiniten Regresses	Verhindert einen infiniten Regress von Handlungsursachen.	Verhindert einen infiniten Regress von urteilenden Instanzen, die ein „Ich“ feststellen sollen.

## 3.2 Handlungserklärungen

Wir haben bei der Definition des basalen Akteurs festgestellt, dass sich dieser als Ursache seines Tuns versteht. Ein wichtiger Strang der Handlungstheorie beschäftigt sich nun ebenfalls mit der Frage, was Ursachen von Handlungen sind. Diese Diskussion ist kontrovers, liefert aber wichtiges Material für unsere Fragestellung. Ich werde mich im Folgenden auf eine der wichtigsten Thesen zu Handlungserklärungen beschränken, auf das Wunsch-Überzeugungs-Modell von Davidson [3].

### 3.2.1 Davidsons Wunsch-Überzeugungsmodell

Die Grundfrage der Untersuchung Davidsons ist der Zusammenhang zwischen einer Handlung und dem, was diese Handlung begründet. Davidson bezeichnet die Begründung einer Handlung als *Rationalisierung*. Die Rationalisierung einer Handlung muss somit notwendig und hinreichend sein, um eine Handlung kausal zu erklären [3, S.4]. Indem er nun untersucht, aus was eine Rationalisierung besteht, gelangt er zu einem Prinzip, mit dem er Handlungen durch ihre Ursachen erklären und verstehen will.

Rationalisierungen bestehen nach Davidson aus zwei Komponenten: Einem *Wunsch* (desire) und einer *Überzeugung* (believe) [3, S.3]. Die beiden Komponenten zusammen bilden das, was Davidson unter *primären Gründen* („primary reasons“) versteht:

1. Als *Wunsch-Komponente* bezeichnet Davidson eine Pro-Attitüde gegenüber jeglichen Handlungen, die zu einem bestimmten Ereignis führen. Wenn ich zum Beispiel den Wunsch habe, einen Kaffee zu trinken, ist das für Davidson identisch mit der Aussage, dass ich eine Pro-Attitüde habe zu der Menge aller Handlungen, die dazu führen, dass ich Kaffee trinke. Es ist hier bemerkenswert, dass daraus folgt, dass Vorhandensein von Wünschen die Möglichkeit von Handlungen bereits bedingt: Jemand, der nicht in Handlungen von einem bestimmten Typ denken kann, kann für Davidson auch nicht in der Lage sein, Wünsche von einem korrespondierenden Typ zu haben. Das Repertoire von Wünschen wird somit, um auf Danto zurückzukommen, bestimmt durch das spezifische Repertoire basaler Handlungen des jeweils Wünschenden. Es liesse sich so zum Beispiel begründen, warum ich nicht in der Lage bin, den Wunsch zu haben, meine Schwimmblyse zu füllen. Ich kann mir nur wünschen, eine Schwimmblyse zu haben und die Fähigkeit zu erlangen, sie zu füllen. Der Wunsch nach der Handlung selber bleibt leer.
2. Die *Überzeugungs-Komponente* ist derjenige Teil der Rationalisierung, der besagt, dass eine bestimmte Handlung in die Menge der Handlungen fällt, die der Wunsch-Komponente entsprechen, also ein gewünschtes Ereignis erwarten lassen. Ich kann zum Beispiel der Überzeugung sein, dass ich Kaffee trinken werde, wenn ich meine Kaffeemaschine entsprechend betätige. Wesentlich für unsere Fragestellung ist hier, dass die Überzeugungskomponente prädiktiv ist: Sie beinhaltet die Erwartungen des Akteurs zu den Folgen einer Handlung. Es spielt dabei erst einmal keine Rolle, wie und wie gut diese Überzeugung begründet ist; viele dieser Überzeugungen stützen sich einfach auf vergangene Erfahrungen, die verallgemeinert werden. Ich kann zum

Beispiel der Überzeugung sein, eine Orangenschale im Abfall zu deponieren, indem ich sie dort durch eine bestimmte Körperbewegung hineinwerfe. Dass, und wie ich die Schale werfe, wenn ich die Orangenschale im Abfallkübel deponieren will, beruht allein auf meiner Erfahrung und bedingt nicht, dass ich irgendeine Einsicht in die physikalische Begründung der Flugbahn von Orangenschalen habe.

Warum folgen aber nun aus primären Gründen Handlungen? Davidson spricht hier von einer mysteriösen Verbindung zwischen primären Gründen für, und Ursachen von Handlungen [3, S.11]. Seine These, die er auf Aristoteles zurückführt, besagt, dass dieser Zusammenhang besteht, weil primäre Gründe und Ursachen von Handlungen identisch sind. Diese Identität wird als praktischer Syllogismus bezeichnet. Primäre Gründe sind also, so Davidsons These, in einer ebenso einfachen wie noch unerklärten Weise notwendige und hinreichende Ursachen für Handlungen.

### 3.2.2 Das Wunsch-Überzeugungsmodell als Teil des basalen Akteurs

Ich werde im Folgenden versuchen, das Mysterium des Zusammenhangs zwischen primären Gründen für, und Ursachen von Handlungen zu erhellen, indem ich primäre Gründe in Bezug setze zur Epistemik und Ontologie einer basalen Akteurin. Für diesen Zweck ist es zu Beginn hilfreich, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Davidsons Wunsch-Überzeugungsmodell und dem Modell der basalen Akteurin kurz herauszuarbeiten. Folgendes scheint mir wichtig:

- Beide Komponenten von Davidsons primären Gründen sind bestimmt durch die *subjektive Perspektive des Handelnden*, und für andere nicht oder nur indirekt einsehbar [3, S.17]. Umgekehrt sind wir gemäss Davidson darauf angewiesen, die Rationalisierung benennen zu können, wenn wir ein Ereignis als Handlung beschreiben wollen. Indem primäre Gründe privat und an ein Individuum gebunden sind, und indem wir primäre Gründe mit Handlungsursachen gleichsetzen, ergibt sich, dass das direkte ursächliche Verstehen von Handlungen nur aus der Perspektive der ersten Person stattfinden kann. Dass wir von einer Handlung sprechen, bedingt folglich, dass es jemanden gibt, der die Überzeugung hat, „Ich tue...“, und der damit ein atomisches Selbst besitzt. (Man kann hier einwenden, dass nicht jedesmal, wenn jemand behauptet, „Ich tue.“ auch eine Handlung stattfindet, aber wir haben bereits festgestellt, dass das Erleben von atomischem Selbst auch getäuscht werden kann, siehe auch Kap. 2.1.5.)
- Die Überzeugungskomponente von Davidsons Modell entspricht in ihrer Definition der *prädiktiven Komponente* des Modells des atomischen Selbst. Beide Formulierungen beschreiben die subjektiven Erwartungen der Folgen eines bestimmten Tuns, die sich auf bestimmte Überzeugungen stützen.
- Die Wunschkomponente Davidsons beinhaltet Pro-Attitüden zu *Handlungen*, und nicht zu Ereignissen im Allgemeinen. Sie muss damit grundsätzlich hervorgehen aus dem Repertoire von basalen Handlungen der Wünschenden, wie es von Danto

formuliert wurde. Dieses Repertoire an Wünschbarem deckt sich damit mit dem Repertoire an Handlungsmöglichkeiten, wie es für die *exekutive Komponente* des atomischen Selbst notwendig ist. Zusätzlich besteht gemäss Danto eine Identität von Wollen von basalen Handlungen, und dem Ausführen von basalen Handlungen [2, S.148]. Basale Handlungen sind, so Danto nicht eine Folge von, sondern ein Akt des Wollens. Die Wunschkomponente Davidsons entspricht damit im Wesentlichen der *exekutive Komponente* eines atomischen Selbsts.

- Das Modell des atomischen Selbst enthält eine evaluative Komponente, die bei Davidson fehlt. Davidsons Projekt interessiert sich aber nur für die Ursachen einer Handlung und ist in dem Moment abgeschlossen, wo die Handlung beginnt. Weil aber die evaluative Komponente erst nach dem Abschluss der Handlung ins Spiel kommt, kann sie Handlungen schon per Definition nicht erklären, und ist damit für Davidsons Projekt a-priori nicht von Interesse. Wenn Davidsons Modell keine Aussagen zur evaluativen Komponente macht, besteht hier also ein Unterschied, jedoch kein Widerspruch zwischen den beiden Modellen.

Die Gegenüberstellung und Zuordnung der Komponenten des Davidson'schens mit den Komponenten des atomischen Selbst zeigt also, dass das Vorhandensein einer basalen Akteurin das Vorhandensein von Handlungsgründen erklären kann. Umgekehrt können wir schliessen, dass beide Komponenten des Wunsch-Überzeugungsmodells für die Definition der basalen Akteurin notwendig sind. Die basale Akteurin versteht sich damit, in Davidsons Wunsch-Überzeugungsmodell, als hinreichende und notwendigerweise Ursache von Handlungen.

Die Übereinstimmung zwischen den beiden Elementen von Davidsons Wunsch-Überzeugungsmodell mit zwei der essenziellen Komponenten atomischen Selbsterlebens kann nun dazu dienen, das in Davidsons Worten Mysteriöse des praktischen Syllogismus, also der Identität von primären Gründen für, und Ursachen von Handlungen zu erhellen: Wenn Selbst-Erleben der Akteurin a-priori impliziert, dass sie Dinge tun kann, ohne dass das durch etwas anderes als ihr selbst verursacht wurde, impliziert das, durch Abwesenheit alternativer, akteur- und willensfremder Erklärungsmöglichkeiten, dass bei ihr selbst ein entsprechender Wunsch bestanden haben muss. Wenn es ich bin, der etwas bestimmtes tut, gibt es schlicht keine andere Erklärungsmöglichkeit als die, dass ich das gewollt habe. Umgekehrt muss (entsprechende Überzeugungen vorausgesetzt) aus einem Wunsch eine Handlung erfolgen, weil etwas Weiteres, von dem das Ausführen der Handlung zusätzlich abhängig wäre, ebenfalls ausserhalb der Akteurin, und damit fremd wäre. Der praktische Syllogismus lässt sich also begründen durch das, was das Wesen einer basalen Akteurin a-priori ist. Ohne das, was der praktische Syllogismus an subjektivem Erleben impliziert, wären wir uns selbst in einer fundamentalen Art und Weise fremd. Aus dieser Begründung wird auch klar, warum der praktische Syllogismus aus der objektiven Aussenperspektive mysteriös bleibt, während ich aus meiner immer subjektiven Innenperspektive gar nicht anders kann, als ihn zu akzeptieren.

Das Bestehen von Handlungsgründen bedingt jedoch umgekehrt noch nicht, dass es eine Akteurin gibt. Das ist so, weil die evaluative Komponente nach Davidson nicht



Teil der Handlungsbegründung ist. Diese Diskrepanz zwischen Handlungsursache und Akteurin scheint mir im Erleben von Handeln gut nachvollziehbar. Erstens würde man jemanden, dem die Folgen seiner Handlungen, die ja durch seine Wünsche bedingt sind, gänzlich gleichgültig sind, nicht wirklich als Akteurin bezeichnen wollen. (Wir werden im Abschnitt 4.1 weiter unten sehen, dass Harry Frankfurt so jemanden auch nicht als Person bezeichnen würde.) Zweitens wird unser eigenes Empfinden von Urheberschaft deutlich beeinträchtigt, wenn wir keine genügende Rückmeldung zu den Folgen unseres Tuns bekommen. Wenn jemand seine Brille nicht findet, und ohne die nicht richtig sieht, wird es nicht nur mühsam, sondern es entsteht auch das unangenehme Gefühl, als Person nicht mehr richtig zu funktionieren. Die gleiche Person kann im Dunkeln völlig entspannt sein, weil sie dann keine visuellen Rückmeldungen auf das eigene Tun erwartet.

### 3.3 Zwischenfazit

Davidsons Wunsch-Überzeugungsmodell fusst auf einer Verbindung von Wünschen und Handeln, die notwendig aus dem hervorgeht, was das Wesen eines basalen Akteurs ausmacht. Damit es überhaupt Handlungsgründe gibt, muss es Akteure geben, die *selbst* etwas tun, indem sie basale Handlungen wollend ausführen. Weiter beinhaltet das Bestehen von Handlungsgründen zwar, dass notwendige Voraussetzungen für die Existenz eines basalen Akteur erfüllt sind. Handlungsgründe sind aber nicht hinreichend für das Vorhandensein eines basalen Akteurs, weil sie keine Evaluation der Handlungsfolgen beinhalten.

## 4 Zum Begriff der Person

### 4.1 Harry Frankfurts Begriff der Person

Harry Frankfurt bezeichnet in seiner Arbeit „Freedom of Will and the Concept of a Person“ [6] eine Person als jemand, der sogenannte Volitionen zweiter Ordnung hat [6, S.6]. Eine Volition zweiter Ordnung ist ein Wille, der beinhaltet, dass aus einem Repertoire verschiedener Wünsche, die zu unterschiedlichen Handlungen führen können, ein bestimmter Wunsch handlungswirksam wird. Ich kann zum Beispiel auf der ersten Stufe die Wünsche haben, einen Spaziergang zu machen, eine Pizza essen zu gehen, an meinem Essay weiterzuschreiben, oder mich hinzulegen und etwas zu schlafen. Eine Volition zweiter Ordnung bedeutet dann zum Beispiel, dass ich auf einer übergeordneten zweiten Stufe den Wunsch habe, dass unter all diesen Wünschen der Wunsch, jetzt an dem Essay weiterzuarbeiten, handlungswirksam wird. Die Handlung selbst resultiert dann wiederum nicht aus der Volition zweiter Ordnung, sondern aus dem daraus folgenden Wirksamwerden eines Wunsches erster Ordnung.

Weil das nun hier tatsächlich der Fall ist, weiter im Text: Es soll nun eine Verbindung hergestellt werden zwischen Frankfurts Volitionen zweiter Ordnung und Davidsons Wunsch-Überzeugungsmodell: Volitionen zweiter Ordnung bedingen nämlich, dass jemand seine Wünsche erster Ordnung wahrnimmt, reflektiert, in irgendeiner Form evaluiert und zu einem rationalen Urteil gelangt, welcher der Wünsche nun der beste ist und



wirken soll [6, S.11-12]. Das bedingt, dass eine Person, wenn wir jemanden durch das Vorhandensein von Volitionen zweiter Ordnung von nun an so bezeichnen, bestimmte Überzeugungen zu seinen Wünschen erster Ordnung hat und Prädiktionen macht zu den unterschiedlichen Folgen deren Wirksamwerdens. Wie in Davidsons These *begründet* die Volition zweiter Ordnung also wieder das Wirksamwerden eines bestimmten Wunsches erster Ordnung durch das Vorhandensein eines Wunsches und einer Überzeugung<sup>3</sup>.

#### 4.1.1 Freiheit des Willens und und das Erleben von Selbst

Frankfurt stellt in seiner Arbeit weiter fest, dass es zum Person-Sein gehört, Wert darauf zu legen, ob Volitionen zweiter Ordnung zu den gewünschten Folgen führen. Er spricht sogar davon, dass die Person sich mit ihren Volitionen zweiter Ordnung *identifiziert* [6, S.13], und dass Handlungen, die aus Wünschen resultieren, die im Konflikt zu den eigenen Volitionen zweiter Ordnung stehen „Kräfte seien, die etwas anderes als sie selbst (die Person) seien“ [6, S.13]. Und er stellt fest, dass das Wirksamwerden von Volitionen zweiter Ordnung in einem engen Zusammenhang steht mit einem weiteren Begriff, dem der Willensfreiheit, sprich dem Selbstbestimmen-Können der Wirkung eigenen Willens [6, S.15].

Ich will nun eine Reihe von Punkten festhalten, die mir für die gegebene Fragestellung relevant scheinen:

- Frankfurts Begriff der Volition zweiter Ordnung beinhaltet eine Kombination von Wunsch und Überzeugung. Er ist gleichzeitig essenziell für das Wesen einer Person. Dazu kommt als weiteres wesentliches Element eine Evaluation der Folgen dieser Volitionen hinzu. Die Struktur dessen, was nach Frankfurt eine Person ausmacht, ist demnach analog der Struktur dessen, was einen basalen Akteur ausmacht: Die exekutive Komponente entspricht den Volitionen zweiter Ordnung, die prädiktive Komponente entspricht der Erwartung, dass die dem präferierten Wunsch erster Ordnung entsprechende Handlung auch eintritt und bestimmte Folgen hat, und die evaluative Komponente entspricht der Feststellung, ob der durch eine Volition zweiter Ordnung präferierte Wunsch erster Ordnung wirksam geworden ist und die erwarteten Folgen hat.
- Das Erleben von Kongruenz zwischen der prädiktiven und der evaluativen Komponente führt auch auf dieser übergeordneten Ebene zum Erleben von Urheberschaft („He does it not because of some external influence ... but because of his desire to do it.“ [6, S.13]), während das Ausbleiben von Kongruenz auch für Frankfurt zum Erleben von Fremd-Bestimmtheit („forces other than his own“ [6, S.13]) führt.

---

<sup>3</sup>Daraus einen praktischen Syllogismus in Bezug auf Volitionen zweiter Ordnung abzuleiten, ist allerdings nicht ganz einfach, weil wir im Alltag immer wieder Akrasie erleben: Wir erleben, dass eigene Wünsche erster Ordnung wirksam werden, die nicht unserem besten Urteil entsprechen. Dieses Problem lässt sich vielleicht erklären, wenn wir zulassen, dass wir auf der zweiten Ebene überschätzen oder unterschätzen können, wie stark unsere verschiedenen Wünsche erster Ordnung sind, und wie stark die Überzeugungen sind, dass gewisse Handlungen diesen Wünschen entsprechen.

- Freiheit des Willens, oder Autonomie der Person, um einen vielleicht weniger kontroversen Begriff einzuführen, ist damit direkt mit einem basalen Erleben von Selbst verbunden. Sprechen von Freiheit des Willens ist immer auch ein Sprechen von einem „Ich“, das diese Freiheit besitzt und impliziert, dass dieses „Ich“ zumindest grundsätzlich die Möglichkeit zur Freiheit des Willens hat.
- Auto-nomie, also Selbst-bestimmung, im obigen Sinn, beinhaltet einerseits wieder eine ursächliche Komponente, das heisst, die Person bestimmt selbst, was sie will. Umgekehrt bestimmt die Person sich selbst, in dem sie durch ihr Wollen sich selbst erfährt. Selbst-Bestimmung hat also nicht nur im Wortlaut eine epistemische Komponente.

Frankfurts Verständnis von Person ist damit auf einer übergeordneten Ebene analog zum Begriff des Akteurs und beinhaltet das Vorhandensein einer bestimmten Form von Urheberschaft: Weil Volitionen zweiter Ordnung nicht Handlungen, sondern Wünsche erster Ordnung betreffen, läuft sein Begriff der Person darauf hinaus, dass ich mich, sofern eine meiner Volitionen zweiter Ordnung wirksam wird, als Urheber meiner eigenen Wünsche empfinde. Ebenfalls ergibt sich aus der Gleichheit von Frankfurts Personenbegriff mit der Struktur eines Akteurs die spezifische Phänomenologie und der sprachliche Ausdruck des Person-Seins: Es sind *meine* Wünsche, nach denen ich handle, wenn ich eine Person bin, während „es“ sich fremd anfühlt, wenn ich entgegen meinen Volitionen zweiter Ordnung handle. Ich sage dann, *ich* tue das zwar (als basaler Akteur auf der Handlungsebene), aber es ist nicht *mein* Wunsch (kein Erleben von Urheberschaft auf der Ebene des Wünschens).

## 4.2 Darstellung von und Kritik an Parfits Thesen von personaler Identität

### 4.2.1 Numerische Identität der Person

Atomisches Selbsterleben und Wirksamwerden von Volitionen zweiter Ordnung ist zeitlich nicht notwendigerweise ausgedehnt. Wir erleben uns aber über die Zeit hinweg als ein und dieselbe Person. Wie Identität der Person über die Zeit bestehen kann, und was daraus für das Wesen einer Person folgt, ist eine Frage, zu der Derek Parfit wichtige Beiträge geleistet hat [16], die im Folgenden zusammengefasst und in Bezug auf unsere Fragestellung untersucht und kritisch hinterfragt werden sollen.

Parfit beschäftigt sich mit verschiedenen Varianten von sogenannter numerischer Identität der Person. Numerische Identität besagt, dass Objekt  $A$  zu Zeit  $t_1$  genau dann mit Objekt  $B$  zu Zeit  $t_2$  identisch ist, wenn es eine ununterbrochene Kette von Verbindungen eines bestimmten Typs von  $A_{t_1}$  zu  $B_{t_2}$  gibt [16, S.203]. Er untersucht nun die folgenden zwei möglichen Typen von solchen Verbindungen, die für die Erklärung der Identität einer Person über die Zeit infrage kommen könnten:

- Physische Verbundenheit, die sich durch eine ununterbrochene raum-zeitliche Trajektorie essenzieller Entitäten des Körpers der Person definiert (Parfit nennt hier insbesondere das Gehirn [16, S.204]).

- Psychologische Verbundenheit, die sich definiert durch eine ununterbrochene Reihe von miteinander verbundenen mentalen Entitäten (Parfit nennt hier insbesondere eine überlappende Kette von Erinnerungen [16, S.205]).

Parfit stellt nun fest, dass beide Formen von Verbundenheit in Bezug auf das Wesen einer Person reduktionistisch sind. Das bedeutet, dass die Person aus nichts Weiterem besteht als aus den verbundenen Entitäten, und dass es möglich ist, die Fakten, auf Grund derer wir die Verbundenheit feststellen, ohne zusätzliche Referenz auf ein von diesem Erleben unabhängiges Subjekt zu formulieren. [16, S.210]: Es braucht nichts Zusätzliches, kein weiteres Substrat, das die miteinander verbundenen Entitäten zusammenhält. Eine nicht-reduktionistische Sichtweise hingegen würde auf der Notwendigkeit einer zusätzlichen Tatsache beharren: Sie fordert „etwas“, dessen Körper oder mentales Erleben es sind, damit wir vom Körper oder Erleben einer Person sprechen können. Parfit nennt hier als Beispiel ein kartesisches Ego.

Parfit vertritt überzeugend die Position, dass es die psychologische Verbundenheit ist, die personale Identität begründet. Er stützt sich dabei auf eine Reihe von Gedankenexperimenten, bei denen psychologische Verbundenheit besteht, die physische Kontinuität aber fehlt (z.B. bei Teleportation) und bei denen personale Identität gegeben scheint. Diese Position soll deshalb auch hier weiter verfolgt werden.

#### 4.2.2 Reduktionistische Erklärungen der Person

Parfits These, dass es plausible reduktionistische Erklärungen von personaler Identität über die Zeit gibt, konvergiert mit einer Feststellung, die wir bei der Definition des basalen Akteurs gemacht haben: Auch die Definition des basalen Akteurs ist reduktionistisch, weil das Vorhandensein von bestimmten, aber mit physikalischen Ereignissen kompatiblen Erleben notwendig und hinreichend ist, um ein atomisches Selbst zu konstituieren. Analog ist für Parfit die genügende Verbundenheit von bestimmten physischen oder mentalen Entitäten notwendig und hinreichend für seine Definition der Person. Beide Definitionen beinhalten explizit kein von Erleben unabhängiges Subjekt, das aufgrund bestimmter Fakten auf eine Akteurin oder eine Person schliesst, von der sie Teil ist. In Parfits Worten [16, S.223]: „What a reductionist denies is that the subject is a *separately existing entity*, distinct from a brain and body, and a series of physical and mental events.“ Dieser reduktionistische Standpunkt ergibt, für Parfit und für Gallagher, einen definierten Kern eines „Etwas“, aus dem sich ohne Regress auf einen weiteren, metaphysisch mysteriösen Träger von Identität das herleiten lässt, was das Wesen einer Person konstituiert. Das ist interessant, weil es das zu Erklärende beschränkt auf tatsächlich Erklärbares, und weil sich die entsprechenden Erklärungen zumindest im Prinzip empirisch überprüfen lassen.

Ist diese Übereinstimmung Zufall? Parfit verteidigt seine reduktionistische These mit Gedankenexperimenten, in denen die eins-zu-eins Übereinstimmungen solcher hypothetischer zusätzlicher Träger von personaler Identität durchbrochen werden. Er stellt zum Beispiel fest, dass ein solcher zusätzlicher Träger, also zum Beispiel ein Kartesisches Ego, ohne Folgen für das Erleben von personaler Identität durch eine zeitliche Abfolge verschiedener solcher Träger ersetzbar ist, wenn jedes dieser Egos der gleichen kontinu-

ierlichen Kette von Erinnerungen bewusst würde wie seine Vorgänger. Jedes dieser Egos hätte keinen Grund daran zu zweifeln, dass es das Subjekt früheren Erlebens war und damit die Grundlage für personale Identität über die Zeit bildet. Gerade das ist aber in Parfits Gedankenexperiment nicht der Fall; die Begründung von Identität über die Zeit erfolgt gerade nicht aus dem Ego, das diese Identität wahrnimmt. Deshalb ist es für Parfit nicht plausibel, Identität aus einer zeitlich extendierten Existenz eines solchen Trägers herleiten zu wollen [16, S.223].

Analoge Argumente lassen sich auch für die Wahrnehmung von Urheberschaft machen. Wir haben weiter oben bereits festgestellt, dass Wahrnehmung von Urheberschaft Täuschungen unterliegen kann. Das Kind, das meint, es hätte den Kirschbaum zum Blühen gebracht, hatte de facto keinen Einfluss auf das Ereignis, als dessen Ursache es sich empfindet. Es ist auch beim Erleben von Urheberschaft nicht notwendig, dass es de facto eine Person gibt, die Urheberin eines Ereignisses war. Folglich ist es, analog zu Parfit, auch nicht plausibel, das Wesen eines Akteurs aus etwas herleiten zu wollen, das über das *Erleben* von Urheberschaft hinausgeht.

In Parfits reduktionistischer Definition von personaler Identität folgt damit die Ontologie der Person aus der Epistemik personaler Identität, und diese Epistemik bedingt nur, dass ein bestimmter Typ von Zusammenhängen zwischen Erleben (hier: zeitlich verbundene Erinnerungen) feststellbar sein muss. Ein zusätzlicher Träger von Identität ist weder nötig noch als über die Zeit identisch feststellbar, wenn solches Erleben fehlt. Parfits Definition von personaler Identität über die Zeit ist folglich immer nur a-posteriori, und nur in die Vergangenheit gerichtet. Es gibt nichts, durch das ich heute auf etwas schliessen könnte, das morgen mit mir identisch ist. Analoges gilt für die Ontologie des basalen Akteurs, die sich aus der Epistemik von Urheberschaft erst ergibt: Das Feststellen von Urheberschaft erfolgt immer a-posteriori, indem bestimmte Erfahrungen (das Eintreten der erwarteten Folgen von Handlungsimpulsen) nur im Nachhinein festgestellt werden können.

#### 4.2.3 Retrospektive und prospektive personale Identität

Interessant ist in diesem Zusammenhang nun die affektive Konnotation dieser Argumente. Parfit beschreibt, wie er gleichzeitig rational davon überzeugt ist, kein solches zusätzliches „Etwas“ zu sein, und sich gleichzeitig emotional durch den Gedanken bedroht fühlt, sein zukünftiges „Ich“ könne etwas anderes sein als sein gegenwärtiges. Er sagt: „... at some lower level, I would still be inclined to believe that there must always be a real difference between some future person's being me, and his being someone else.“ Und etwas weiter: „I know that I am in no danger. But, ..... I am afraid.“ [16, S.279].

Parfits Ambivalenz gegenüber seiner eigenen These und die damit verbundenen Affekte sprechen etwas an, das Raum für die weitere Entwicklung unserer Fragestellung gibt. Was Parfit empfindet und anspricht, ist Sorge um die eigene Person. Dieses Thema der Sorge um sich selbst wirft etwas auf, was bei der gemeinsamen Betrachtung von personaler Identität über die Zeit und Erleben von Urheberschaft bisher ausser Acht geblieben ist, aber für unsere Fragestellung zentral ist: Das Handeln der Person aus Sorge um die Zukunft ihrer selbst. Über die Phänomenologie der Sorge um sich selbst und der

daraus resultierenden Entschlossenheit, etwas zu tun, wurde viel geschrieben [9], auf das ich hier nicht weiter eingehen werde. Was uns für die gegebene Fragestellung aber vor allem beschäftigen soll, ist die zeitliche Richtung dieser Sorge. Im Gegensatz zu Parfits rein retrospektiver Definition von personaler Identität durch erinnerbare Erfahrungen bedingt Sorge um sich selbst zumindest die Disposition, prospektiv für ein zukünftiges Selbst zu handeln.

Diese prospektive Komponente eigenen Handelns korrespondiert nun wiederum gut mit der gegebenen Definition des basalen Akteurs. Die Vorhersage, die ein basaler Akteur macht, betrifft das Wahrnehmen der Folgen eigenen Tuns, das damit definitionsgemäss in der Zukunft liegen muss. Während also die Epistemik des basalen Akteurs retrospektiv ist, ist das Vermögen, Akteur zu sein (d.h. die Ontologie des Akteurs), im Moment des Handelns stets nur prospektiv in einer möglichen Zukunft begründbar. Akteure sind damit wesentlich zeitlich ausgedehnt. Parfits Definition der zeitlich ausgedehnten Person unterscheidet sich also von der Definition der Person als basaler Akteur, indem sie nur Erfahrungen in der Vergangenheit beinhaltet, während letztere Erfahrungen in der Vergangenheit und das Vermögen, bestimmte Erfahrungen in der Zukunft zu verursachen umfasst.

#### 4.2.4 Erinnerungen und Erfahrungen bestimmen unser Handeln

Bevor dieser wichtige Unterschied anhand einer Arbeit von Christine Korsgaard weiter betrachtet werden soll, möchte ich auf etwas Weiteres hinweisen, das eine Verbindung von Parfits Definition von personaler Identität und basalen Akteuren herstellt. Viele unserer Erinnerungen sind nämlich praktisch, und erlauben uns erst, in der Gegenwart sinnvoll zu handeln. Genauer: Erst auf Grund vergangener Erfahrungen bin ich heute in der Lage, die Folgen meines Tuns brauchbar vorherzusagen. Diese praktische Erfahrung ist also in vielen Fällen notwendig, wenn ich bestimmte Ereignisse verursachen will. Gegenwärtiges Handeln ist damit in wichtigen Teilen aus vergangenen Erfahrungen bestimmt, und diese Bestimmtheit ist Teil unserer Identität.

Dieser Schluss scheint intuitiv plausibel, weil wir für die Begründung vieler unserer Handlungen Ereignisse aus der Vergangenheit angeben, die uns damals in einer für uns wünschenswerten oder unerwünschten Form betrafen, und wir davon ausgehen, dass ein ähnliches Ereignis wieder eintritt, wenn wir entsprechend handeln. Ich kann zum Beispiel einer befreundeten Person beim nächsten Besuch eine Cola mitbringen, nachdem ich durch Zufall erfahren habe, dass sie das mag, und so erwarten, ihr damit eine Freude machen. Solches Handeln ist nur möglich mittels einer durchgehenden Verbindung zwischen vergangenen Erfahrungen und meiner Gegenwart. Vieles von unserem Handeln und Akteur Sein in der Gegenwart *bedingt* folglich numerische Identität meines vergangenen Ichs mit meinem gegenwärtigen Ich durch eine zeitlich extendierte Kette von Erinnerungen<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup>Es ist interessant, dass dieser praktische Aspekt auch aus der Aussenperspektive auf personale Identität schliessen lässt: Aus individuellen, zeitlich stabilen Verhaltensmustern ergibt sich für andere ebenfalls eine Person. Der typische Blick, eine bestimmte Geste, die Schrift, Stimme, oder der Humor können eine Person lebenslänglich charakterisieren, ohne dass deren Biographie eine Rolle spielt. Ich kann zum Beispiel nach langer Zeit einen alten Freund treffen, und habe sofort das Gefühl, das ist dieselbe Person.

#### 4.2.5 Personale Identität und narratives Selbst

Die Feststellung, dass vergangene Erfahrung gegenwärtiges Handeln beeinflusst, begründet eine weitere wichtige Eigenschaft einer Person: Damit wird es der Person erst möglich, aus Gründen zu handeln, die über die Zeit kohärent sind, und mit denen sie sich insgesamt wiederum identifiziert. Wir integrieren unsere Erinnerungen an Vergangenes mit unserer momentanen Befindlichkeit und Wünschen und leiten daraus Handlungen für unsere Zukunft ab. Daraus entsteht eine Geschichte, in der im günstigen Fall ein über die Zeit wiedererkennbares und sich an bestimmten Leitmotiven orientierendes, stabiles Selbst erkennbar wird. Weil Sprache wahrscheinlich das wichtigste mentale Substrat für diese Geschichte ist, werden wird dieses alltägliche Selbst-Verständnis auch als *narratives Selbst* bezeichnet [7].

Das narrative Selbst hat enge Bezüge zu Rationalität und Handlungsgründen. Walter Fisher, ein Kommunikationsforscher, entwickelte in den 80er-Jahren eine Theorie des narrativen Paradigmas, aus dem heraus er den Mensch als „Homo narrans“ bezeichnete [5]. Fisher argumentierte, dass menschliche Geschichten guten Gründen folgen müssen, wenn sie überzeugen sollen. Dabei ergeben sich diese guten Gründe selbst wieder aus der Biographie, dem kulturellen Hintergrund und dem Wesen des Akteurs [5, S. 314], und damit aus etwas, das primär über Erinnerungen zugänglich wird. Was aber die Überzeugungskraft solcher personalen Narrative bestimmt, ist die Kohärenz und Persistenz der guten Gründe und den entsprechenden Handlungen [5, S. 314] über die Zeit. Hinchman [10] kommt in seinen Untersuchungen über die zeitliche Persistenz von Handlungsgründen ebenfalls zur Konklusion, dass Narrative die Handlungsgründe einer Person über die Zeit transportieren können. Sie tun dies, so Hinchman, indem die Person in dieser Geschichte eine bestimmte Rolle spielt. Weil eine solche Rolle bedeutet, dass jemand zeitlich extendierten Gründen folgt, ist die Person selbst Teil einer Geschichte, die die handelnde Person ihrem späteren Selbst erzählt [10, S.111]. Bezeichnenderweise stammt auch der lateinische Begriff der „persona“ aus der antiken Tragödie, und meinte ursprünglich eine Maske, die dem Schauspieler eine vordefinierte Rolle zuordnete.

Personale Narrative sind damit einerseits identitätsstiftend im Sinne von Parfit, gleichzeitig erlauben sie diachrone, narrativ zugängliche Selbstwahrnehmungsprozesse. Analog zu synchronen Selbstwahrnehmungsprozessen des atomischen Selbst, können solche Narrative deshalb konstituierend sein für das Erfahren von zeitlich extendierter Urheberchaft eines Selbst, das sich über diese Zeitspanne stets als dasselbe erkennen kann. Das bedingt jedoch, das die Person erstens ein über die Zeit in sich kohärentes System von guten Gründen erstellen und aufrecht erhalten muss, und dass sie zweitens auch diesem System entsprechend handeln will. Das Aufrechterhaltenwollen eines solchen Narrativs bedingt deshalb, um den Gedanken mit Frankfurts Verständnis des Wesens einer Person zu verknüpfen, wieder das Vorhandensein von Volitionen zweiter Ordnung.

---

Es ist sogar möglich, dass ich eine Person in Teilen in jemand anderem zu erkennen vermeine, z.B. bei Kindern und deren Eltern, oder bei Geschwistern. Bei Zwillingen können solche Fehlattribution komplett überhand nehmen.



#### 4.2.6 Personale Identität ohne Akteurin?

Wir haben im obigen Abschnitt festgestellt, dass die Kette von Erinnerungen, die für Parfit Identität produziert, eng verwoben ist mit dem Handeln der Person: Erinnerungen sind notwendig in der Praxis komplexer Handlungen, und bestimmen diese in vieler Hinsicht. Umgekehrt werden Handlungen erinnert und wenn möglich in einem Narrativ integriert. Dieses Narrativ kann einen „roten Faden“ über die Zeit ergeben, in der die Verbindung zwischen einzelnen Erinnerungen nicht mehr zufällig ist, sondern einer gemeinsamen Logik folgt, die über die Zeit persistiert.

Brauchen wir diesen roten Faden, und sind Erleben und Erfahren nicht genug? Man könnte ja hier einwenden, dass auch Urheberschaft nichts weiter ist als Erfahrungen, die im Sinne von Parfit zu einer Kette von zusammenhängenden Erinnerungen gehören, und dadurch allein für personale Identität hinreichend sind. Bewertung von Handeln nur durch den Wert der Erfahrung des Handelns, und nicht durch das Handeln selbst ist aber problematisch. Die Schwierigkeit, die sich stellt, lässt sich gut darstellen, wenn wir kurz die Definition der artgerechten Haltung in der Tierzucht betrachten. Diese Definition läuft in etwa folgendermassen: Um festzustellen, ob ein Tier artgerecht gehalten wird, wird empirisch untersucht, wie viel von welchen Verhaltensweisen eine bestimmte Tierart in freier Wildbahn zeigt; man erstellt ein sogenanntes Verhaltensrepertoire. Die Haltung derselben Tierart in Gefangenschaft wird dann als artgerecht bezeichnet, wenn die so gehaltenen Tiere dasselbe Verhaltensrepertoire zeigen wie ihre freien Artgenossen. Dabei ist es völlig irrelevant und damit sinnlos, was und *wozu* konkret die Tiere etwas tun, solange sie dabei die ihnen „zustehenden“ Erfahrungen machen. Wenn wir also nur dem Erleben von Handeln einen Wert zuordnen und es irrelevant ist, aus welchen Gründen wir handeln, stellen wir uns auf eine Stufe, die nicht anders ist als zum Beispiel die von artgerecht gehaltenen, sogenannt „glücklichen“ Zuchtschweinen. Diese Konsequenz ist nun zwar nicht kontraintuitiv, wirkt aber entwürdigend. Wir werden uns im letzten Kapitel zu den moralischen Aspekten von Urheberschaft mit genau dieser Würde, die hier verletzt wird, weiter beschäftigen.

Es gibt also einen Typ von Erfahrungen, die in einer Form für personale Identität relevant scheinen, die über das hinausgeht, was Parfits These umfasst. Dieser Typ von Erfahrungen sind Gründe für, und Folgen von eigenem Handeln. *Warum* dieser Typ von Erinnerungen besonders relevant ist, lässt sich gut anhand eines Gedankenexperiments zeigen, das Robert Nozick ausgeführt hat: Eine „Erfahrungs-Maschine“ („experience machine“) sei über Elektroden mit unserem Gehirn verbunden und so in der Lage, in uns alle gewünschten Erfahrungen in einer Form zu verursachen, die wir als real empfinden, während wir gleichzeitig physisch völlig passiv in einem Tank schwimmen [15, S.42]. Die Maschine generiert damit Erfahrungen, die auch das Erleben eigenen Handelns beinhalten werden. Nur zum Zeitpunkt der Wahl, ob ich in die Maschine gehe, ist mir bewusst, dass mein späteres Erleben nur von der Maschine verursacht werden wird, ohne dass ich selbst einen Einfluss darauf haben werde. Warum empfinden wir hier, dass uns dabei etwas Wesentliches abhanden käme?

Nozicks Antwort auf die Frage, was sonst, ausser Erfahrungen, relevant ist, betont nun die Wichtigkeit von Urheberschaft und Selbsterleben: Erstens, sagt Nozick, wollten wir

etwas *tun*, und nicht nur die Erfahrung haben, etwas zu tun. Zweitens geht es für Nozick darum, dass wir eine bestimmte *Person* mit gewissen Merkmalen sein wollen, und nur indem wir tatsächlich etwas täten, könnten wir erfahren, ob wir mutig, freundlich oder anderes seien, während wir in der Maschine nur etwas Unbestimmtes („an indeterminate blob“ [15, S.43]) wären. Bezeichnenderweise wäre es für Nozick eine Form von Suizid, wenn man sich dazu entscheiden würde, sich an die Maschine anzuschliessen. Dass das ein Suizid wäre, folgt nun interessanterweise auch aus der Definition des atomischen Selbst: Indem alles unterbrochen wird, was eigenes Tun mit dem Erfahren der Folgen dieses Tuns verbindet, wird jede Form von Selbstwahrnehmung verunmöglicht. Wenn wir nun weiter an einer reduktionistischen Definition der Person festhalten, bleibt von dem, was wir als „Ich selbst“ bezeichnen, nichts mehr übrig.

### 4.3 Zwischenfazit

Wir haben im obigen Abschnitt zwei ganz unterschiedliche Konzepte des Begriffs der Person untersucht. Im Kern von Frankfurts Konzept steht die *Selbstbestimmung*, die, weil sie Fremdbestimmung ausschliesst, eng mit der Freiheit des Willens verbunden ist. Diese *Selbstbestimmung* verlangt aber auch ein aktives Eingreifenwollen der Person in das eigene Schicksal. Selbstbestimmung bedeutet damit nichts anderes, als dass wir selbst die Ursache davon sein wollen, dass wir uns in einer bestimmten Weise verhalten. Ich wirke, als Akteur, auf mich selbst.

Frankfurts Konzept lässt ausser acht, dass Wünsche und Handlungen einen Anfang und ein Ende haben, wir uns aber über diese Zeitspanne hinaus als ein- und dieselbe Person verstehen. Parfits These zur personalen Identität als genügend stark zusammenhängende Kette von vergangenen Erfahrungen leistet diesen Zusammenhang, macht dabei aber die Person zu einem bloss passiven Empfänger von Erfahrungen. Die Sichtweise, dass Personen aus bestimmten Gründen, die in ihrer eigenen Vergangenheit liegen, in der Gegenwart handeln in Sorge um ein zukünftiges Ich, und dieses Handeln in Form eines Narrativs über die Zeit integrieren, verbindet diese beiden Konzepte zu einem zeitlich extendierten, sich aktiv selbst bestimmenden Verständnis von Person. Verletzungen dieses Verständnisses des Wesens einer Person, die entstehen, indem wir sie zu einer reinen Empfängerin von Erfahrungen machen, oder indem wir in ihre Selbstbestimmung eingreifen, wecken in uns rasch Gefühle einer eigenen Form des Unrechts. Damit kommt eine moralische Komponente ins Spiel, die wir im Folgenden anhand eines Aufsatzes von Christine Korsgaard weiter untersuchen wollen.

## 5 Christine Korsgaards Verständnis der Person als Akteur

Christine Korsgaards Aufsatz „Personal Identity and the Unity of Agency“ [13] vergleicht in einem ersten Teil Parfits Konzeption von personaler Identität mit einem, wie sie es nennt „kantianischen“ Standpunkt, der das Handeln der Person („what should I do“, [13, S.101]) in den Vordergrund stellt, und kommt in einem zweiten Teil zu den moralischen Konsequenzen, die sich aus den unterschiedlichen Standpunkten ergeben. Dazu muss



sie eine Konzeption von personaler Identität herleiten, die sich in diesem kantianischen Aspekt wesentlich von Parfits Konzeption unterscheidet, und begründen, warum dieser Unterschied moralisch relevant ist. Weil wir uns mit Parfit schon auseinandergesetzt haben, werde ich nur noch Korsgaards These darstellen. Wir werden dabei sehen, dass viele der Argumente, die sich aus Gegenüberstellung von Parfits Thesen zur personalen Identität mit Thesen zur Urheberschaft und Willensfreiheit herleiten liessen, bei Korsgaard in ähnlicher Form wiederzufinden sind.

### 5.1 Einheit der Person als praktische Notwendigkeit

Korsgaard verwendet anstatt dem Begriff der Identität den Begriff der Einheit. Das ist bereits Programm, weil Einheit einen gewissen funktionellen Bezug zwischen den Elementen impliziert, die vereint sind, während Identität auch zufällig oder banal sein kann. Man würde zum Beispiel nicht sagen, dass Wasser und  $H_2O$  eine Einheit bilden, obwohl sie identisch sind. Einheit bedeutet das Bestehen eines übergeordneten Ganzen durch einen starken funktionellen Zusammenhang aller Teile. Dieser funktionelle Zusammenhang ergibt sich für Korsgaard als praktische Notwendigkeit aus dem Handeln, und in zwei Weisen:

- Synchron, weil es physisch nicht möglich ist, sich widersprechende Handlungen gleichzeitig auszuführen (z.B. hinschauen und wegschauen) [13, S.109-111],
- Diachron, weil eine einzelne komplexe Handlung typischerweise Zeit braucht [13, S.112-115], und, um in den erarbeiteten Begriffen zu bleiben, eine zeitlich extendierte und logisch geordnete Folge basaler Handlungen beinhaltet.

Was ist nun der funktionale Kitt, der hier zu Einheit führt? Korsgaard nennt hier etwas, dem wir bereits begegnet sind: Es sei nicht einfach so, dass bei konfliktierenden Wünschen jeweils der stärkste dieser Wünsche handlungswirksam wird und die schwächeren Wünsche unterdrückt, um dadurch Blockaden zu vermeiden. Vielmehr wählen wir aus uns eigenen Gründen unter konfliktierenden Wünschen aus [13, S.111, siehe auch Kap.4.1]. Indem wir übergeordnete Gründe oder (in Frankfurts Begrifflichkeit) Volitionen zweiter Ordnung haben, denen wir unsere verschiedenen Wünsche erster Ordnung im Idealfall unterordnen, entsteht Einheit der Person [13, S.111]. Und weil diese Gründe häufig in Ereignissen in der Zukunft liegen, extendiert sich diese Einheit der Person auch über die Zeit: Indem ich heute etwas tue, was mich morgen betreffen soll, muss ich mich heute bereits identifizieren mit meinem morgigen Selbst [13, S.113-114]. Wir haben, so Korsgaard, nicht zeitlich extendierte Pläne, weil wir eine über die Zeit stabile Person sind, sondern wir sind eine über die Zeit stabile Person, weil wir zeitlich extendierte Pläne haben [13, S.113]. Warum das so ist, wird nun interessanterweise naturalistisch begründet: „The unity of our life is forced upon us, although not deeply, by our ... embodiment, together with our desire to carry on long-term plans and relationships [13, S.113]“.

Was heisst nun „Pläne verfolgen“? Doch nicht mehr als zu handeln, weil wir, im Sinne Davidsons, einen Wunsch und bestimmte Überzeugungen haben und, über Davidson hinaus, dabei überprüfen, ob die gewünschten Folgen eintreten. Korsgaards Verständnis

unserer Natur ist damit die eines basalen Akteurs mit einem zeitlich extendierten Gedächtnis. Umgekehrt ist das Aufgeben von Plänen immer auch ein Stück Selbstaufgabe. Es ist bezeichnend, dass depressive Patienten, die krankheitsbedingt in ihrem Handeln und Wollen Blockaden erleben, „sich selbst“ als ebenfalls schlecht spürbar beschreiben [18, S.1756-1757]. Und woher rührt diese Kraft, die uns zur dieser Einheit zwingt? Im Kapitel zum basalen Akteur hatten wir argumentiert, dass sich atomisches Selbst reduktionistisch aus Selbst-Erfahrung konstituiert. Das impliziert hier, dass wir uns Selbst zeitlich kontingent nur erfahren können, indem wir Pläne verfolgen. Wenn das aber geschieht, erfahren wir uns dadurch gleichzeitig als Einheit.

## 5.2 Urheberschaft und Bewusstsein

Korsgaard diskutiert in ihrem Aufsatz einen weiteren Aspekt des Handelns einer Person, der für die Phänomenologie des Person-Seins zentral ist. Handlungen, mit denen wir uns als Person identifizieren, erfolgen bewusst. Dieser Aspekt ist für unsere Fragestellung relevant, weil Bewusstsein von Handlungen mit einer Reihe von Eigenschaften des basalen Akteurs korrespondiert:

- Korsgaard weist darauf hin, dass auch Bewusstsein einheitlich ist [13, S.116]. Sie erklärt diese Einheit des Bewusstseins analog zur Einheit des Akteurs: Auch konfliktierende bewusste Wünsche müssen in etwas praktisch Ausführbares integriert werden ([13, S.118]). Dazu ist es nötig, dass all diese Wünsche aus nur einem einzigen und integralen Standpunkt betrachtet und evaluiert werden. Der nun bewusste Entscheidungsvorgang, den ich mir wiederum selbst attribuiere, muss infolge dessen ebenso aus diesem integralen Standpunkt stattfinden und wird deshalb als einheitlich und aus einer privilegierten und bewussten Perspektive erfolgend erlebt [13, S.119].
- Bewusstsein ist eine subjektive Tatsache. Das heisst, es gibt genau eine Person, die diese Tatsache aussprechen kann, und nur im eigenen Namen, während jemand anderes zwar darüber sprechen kann, aber das Gemeinte selbst nicht aussagen kann [19, S.6]. Dasselbe trifft zu, wenn wir von Urheberschaft sprechen: Weil das Erleben unserer Wünsche und unserer Erwartungen ebenfalls subjektiv ist, ist es für andere nicht möglich, eine Aussage zu machen, die dem entspricht, was ich meine, wenn ich sage, „Ich tue“.
- Bewusstsein hat einen phänomenalen Gehalt, der unbestreitbar, aber ebenso unbegründbar scheint. Dasselbe trifft, wie bereits weiter oben (2.2.2) kurz diskutiert, für das Erleben von Urheberschaft zu. Die Unbestreitbarkeit von Bewusstsein und Urheberschaft ergibt sich dabei beides mal daraus, dass das Subjekt der Aussage mit dem Objekt der Aussage zusammenfällt: Damit werden Aussagen zu Urheberschaft und Bewusstsein nicht grundsätzlich verneinbar, weil sonst die Existenz desjenigen, der diese Aussage macht, ebenfalls verneint würde. Es gibt einfach niemanden, der das verneinen könnte.

- Bewusstes Handeln ist typischerweise verbal zugänglich. Es besitzt damit eine wesentliche Voraussetzung, Teil des Narrativs der Person zu werden. Unbewusste Aktivitäten (zum Beispiel die Körpersprache) einer Person mögen im Widerspruch zu diesem Narrativ sein. Es ist aber aus dem Wesen des Akteurs begründbar, warum es eine Person in ihrem Selbsterleben trifft und verletzt, wenn sie auf solche unbewussten Widersprüche hingewiesen wird, weil solche Hinweise das Narrativ der Person in Frage stellen.
- Die Definition des atomischen Selbsts beinhaltet Selbsterkennen durch Handeln. Handeln ist demnach Teil dieses Selbsterkennens und sich seiner Selbst Bewusstwerdens, und demnach ebenfalls Teil eines sich solchermaßen konstituierenden Bewusstseins.

Die hier erwähnten Punkte bedürften noch einer ausgiebigeren Diskussion. Wichtig für die gegebene Fragestellung ist mir hier, dass es eine Nähe zwischen Erleben von Urheberschaft und Bewusstsein gibt, die nicht zufällig scheint, und die unserem phänomenalen Erleben von Selbst und Handeln entspricht. Und es ist wohl auch kein Zufall, dass im Umgang mit anderen Wesen die Frage nach deren Rechten eng verknüpft wird mit der Frage nach deren Bewusstsein. Kontroversen in diesem Kontext bestehen zum Beispiel im Umgang Nutztieren oder komatösen Patienten.

### 5.3 Zwischenfazit

Wir haben in der Diskussion von Parfits These bereits festgestellt, dass Urheberschaft eine besondere und privilegierte Form von Identität der Person über die Zeit herstellt. Korsgaard stellt die besondere Rolle von Urheberschaft in den Kontext der Praxis und der Kantschen Philosophie: „Kant does not assert that it is a matter of theoretical fact that we are agents, that we are free, and that we are responsible. Rather, we must view ourselves in these ways when we occupy the standpoint of practical reason - that is, when we are deciding what to do. This follows from the fact that we must regard ourselves as the causes - the first causes - of the things that we will.“ [13, S.120].

Aus diesem Menschenbild ergibt sich, dass es eine Rolle spielt, in welcher Form wir mit unserer Vergangenheit und Zukunft verbunden sind. Es sind die Verbindungen, die wir als selbst verursacht verstehen, welche wir als besonders relevant betrachten, weil sie einen uns eigenen, rationalen, und nicht bloss zufälligen Zusammenhang haben und uns, im Sinne Frankfurts, erst zur Person machen.

## 6 Moralische Relevanz von personaler Identität durch Urheberschaft

Die obigen Überlegungen zum Zusammenhang von personaler Identität und Handeln sollten zeigen, dass freie Selbstbestimmung ein wesentlicher und notwendiger Teil des Person-Seins ist. Der Begriff der Selbstbestimmung wird nun häufig verbunden mit dem Begriff der Würde, der einen moralischen Wert impliziert. Ich erlebe mich in meiner Würde verletzt, wenn mein Handeln in einer Weise bestimmt wird, die ich nicht will,

ob die Gründe dafür nun in Zwang, Täuschung, eigener Unfähigkeit, Krankheit oder anderem liegen. Selbstbestimmung ist, so haben wir ebenfalls festgestellt, wesentlich für die Ontologie und Phänomenologie der Person. Unberechtigte Eingriffe in die Selbstbestimmung verletzen damit das, was die Person wesentlich ausmacht, was erklären kann, warum die eigene Würde im Kern nicht verhandelbar ist. Weil Selbstbestimmung auch einen phänomenalen Gehalt hat, lässt sich ebenfalls erklären, warum sich der Verlust von Würde so anders anfühlt als der Verlust von anderen Werten. Eine Person, die in ihrer Würde verletzt wird, empfindet Kränkung. Das würde man von einer Person, die einen materiellen Verlust erleidet, nicht sagen.

Nun ist es aber so, dass wir ebenfalls auf praktische und philosophische Schwierigkeiten stossen, wenn personale Selbstbestimmung als bestimmender intrinsischer Wert eines Moralsystems dienen soll. Praktisch würde ein solches Wertesystem in vielen konkreten Situationen ungenügend bestimmen, was zu tun und zu lassen ist: Wir hatten bereits oben festgestellt, dass Personen essenziell handeln in Sorge um die eigene Zukunft. Gleichzeitig haben wir sehr unterschiedliche Zukunftshorizonte und wir gewichten für unsere Erwartungen zukünftiger Entwicklungen die eigenen Erfahrungen stärker als die anderer. Das kann zum Beispiel dazu führen, dass ich einer Person (vielleicht meinem Kind) in Sorge um deren Zukunft heute bestimmte Möglichkeiten der Selbstverwirklichung verweigere, und damit im Moment paternalistisch deren Selbstbestimmung beeinträchtige. Ich kann das jedoch unter Umständen mit der Erwartung rechtfertigen, dass mein Handeln Folgen haben wird, die die Person in Zukunft für sich selbst als wünschenswert beurteilen wird, und dass ich in diesem Sinn der moralischen Pflicht gefolgt bin, die Person an sich zu fördern. Gleichzeitig nehme ich aber durch mein Eingreifen der Person heute die Möglichkeit, diese wünschenswerten Folgen selbst verursacht zu haben, was wiederum mit deren personalen Identität interferiert, die wir ja schützen sollten. Und weil ich die zukünftigen Wünsche der Person kaum ohne Rekurs auf die eigenen Wünsche vorhersagen kann, droht ständig die Gefahr, die Person für die Erfüllung eigener Wünsche zu instrumentalisieren, anstatt ihre autonome Entwicklung zu fördern.

In Anbetracht dieser intrinsischen Schwierigkeiten bleibt es unklar, wie sauber sich eine solche moralische Maxime konkret überhaupt umsetzen lässt. Es liesse sich sogar argumentieren, dass die damit verbundenen Unsicherheiten eine gewisse Legitimation für einen institutionellen Paternalismus ergeben, der sein Eingreifen in die Autonomie der Person etwa mit den durchschnittlich, und damit begründet erwartbaren Folgen dieser Eingriffe rechtfertigt, wenn diese Folgen allgemein als förderlich für die spätere Autonomie der betroffenen Personen scheinen. Die allgemeine Schulpflicht scheint mir ein gutes Beispiel dafür zu sein.

Ein weiteres Problem für eine auf Selbstbestimmung basierten Moraltheorie stellt sich dadurch, dass faktische Feststellungen (was wir sind) nicht hinreichend sind, um deontische Schlüsse (was wir tun sollen) herzuleiten. Es gibt Vorschläge, wie eine solche Herleitung aussehen könnte: Kant leistet zum Beispiel in seiner Moraltheorie einen solchen Übergang von Sein zu Sollen, indem er argumentiert, dass etwas, das uns durch unser Wesen a-priori selbstevident und unbestreitbar ist, für uns auch wesentlich und unkontingent handlungsleitend sein soll, weil wir sonst im Widerspruch zu uns selbst stehen. Bei

Kant ist dieses Etwas die Vernunft [12, S.44]. Wenn ich nun wesenhaft Person bin, und wenn mein Person-Sein durch selbstbestimmtes Handeln a-priori selbstevident und unbestreitbar ist, sollte es für mich analog handlungsleitend sein, im Sinne von Person-Sein, also selbstbestimmt, zu handeln.

Dieses Argument ist nun in einem problematischen Punkt unterschiedlich zu demjenigen von Kant: Der Zugang zu Selbsterleben, wie er als basale Akteurin stattfindet, und Vernunft, wie Kant sie versteht, ist völlig anders: Vernunft sollte für alle Standpunkte dieselbe sein, während Selbsterleben einzig aus der eigenen Perspektive evident, und von aussen gar nicht direkt feststellbar ist. Das entzieht einer auf Selbstbestimmtheit basierenden Moraltheorie einen allen gleichermassen zugänglichen Wertmassstab. Führt das zum in vieler Hinsicht problematischen Schluss, dass es eine moralische Notwendigkeit ist, egoistisch zu handeln?

Der zweite Teil der Arbeit von Korsgaard beschäftigt sich nun ebenfalls mit den moralischen Konsequenzen, die aus dem Unterschied zwischen einem erfahrungszentrierten Personenkonzept wie das von Parfit mit einem akteurzentrierten Personenkonzept folgen. Interessanterweise kommt sie zu einem Schluss, der ebenfalls in die Richtung eines Egoismus zu führen scheint. Für Korsgaard steht das Verständnis von Person als Akteur im Widerspruch zu einem Utilitarismus, der für alle gemeinsam auf eine gerechte Verteilung von möglichst guten Erfahrungen zieht, weil es uns als Person um mehr gehen muss als um Erfahrungen [13, S.129]. Korsgaards zentrale Kritik an Parfit besagt, dass bereits die Konzeption von Personen als reine Empfänger von Erfahrungen nicht nur faktisch, sondern auch moralisch falsch ist [13, S.131], weil sie dessen Selbstverständnis verletzt, und dass sich ein moralischer Wert einer Verteilungsgerechtigkeit von Erfahrungen so nicht begründet werden darf. Es stellt sich damit nochmals dasselbe Problem: Bleibt damit der reine Egoismus?

Reiner Egoismus, der sich aus dem individuell privilegierten Zugang eigener Selbstbestimmtheit ergäbe, würde bedeuten, dass ich andere Personen nicht als solche wahrnehme. Menschen sind aber Experten darin, aus dem Verhalten ihrer Mitmenschen auf deren Erleben, Wünschen und ihre Überzeugungen zu schliessen. Diese Schlüsse sind nicht bloss rational „kalt“, sondern können sich als empathisches Mitempfinden manifestieren. Es tut weh zu sehen, dass sich jemand den Zehen anschlägt, und es scheint unmenschlich zu sagen, ich meine bloss, dass es jemandem weh tut. Damit öffnet sich der Begriff der Person: Indem ich mit Personen kooperiere, deren Wünsche und Überzeugungen ich zu einem genügenden Grad zu kennen meine und teile, und indem sich die rationale und empathische Wahrnehmung der Folgen dieses kooperativen Handelns zwischen allen Beteiligten nicht relevant unterscheidet, kann ich gemeinsame Urheberschaft erleben. Es kommt zu einem Sprechen als Wir, das ebenfalls eine Selbstattribution von Urheberschaft beinhaltet: Dass *wir* die Küche aufräumen impliziert genügend ähnliches Wünschen, genügend ähnliche Mittel-Zweck Überzeugungen, entsprechendes Handeln der Beteiligten und genügend ähnliche Urteile zu den Folgen dieses Handelns. Damit kommt es bei jedem Einzelnen zu einem Erleben von Urheberschaft, dass im Idealfall nicht relevant unterschiedlich ist zum Erleben der anderen. Kooperatives Verhalten in dieser Form unterscheidet sich daher von einer rein egoistisch motivierten Nutzung von Synergien: Sie beinhaltet für alle

Beteiligten das Erleben von Urheberschaft, und macht damit, konvergierend mit einer kantianischen Moral, jeden einzelnen zur Person, die nicht bloss als Mittel zum Zweck involviert wird. Gemeinschaftliches Verhalten, das nicht im Gegensatz zu meinen eigenen Wünschen und Überzeugungen steht, ist damit vereinbar mit einer Moral, die sich durch ein akteur-zentriertes Verständnis der Person begründen will. Die Person handelt, wird behandelt und erlebt sich dann, selbstbestimmt und moralisch legitim, und nicht egoistisch, als Mit-Akteurin im Handeln einer grösseren Gemeinschaft.

Die Überlegung zu den moralischen Folgen unseres Verständnisses von Person laufen darauf hinaus, das es weniger relevant ist, was eine Person und deren Identität über die Zeit als Ziel moralischen Handelns demarkiert, als wer das bestimmt. Parfit versuchte, eine utilitaristische Umverteilung von Gütern unter Personen zu rechtfertigen, indem er reduktionistisch feststellte, dass das, was Personen voneinander unterscheidet, nicht besonders tief geht und daher relativiert werden dürfe. Ein akteur-zentriertes Personenkonzept, wie es sich aus den oben dargestellten intrinsischen Bezügen zwischen Person-Sein und Handeln ergibt und wie es Korsgaard vertritt, ist ebenfalls kompatibel mit einem Reduktionismus, besagt aber, dass eine solche Relativierung *von aussen* im Widerspruch zu dem steht, was einer Personen ihren besonderen moralischen Status verleiht. Das kann auch bedeuten, dass es moralisch sinnvoll sein kann, dass eine Person ihr Handeln *von sich aus* an einem solchen Relativismus orientiert.

## Literaturverzeichnis

- [1] BAYNE, T. ; PACHERIE, E. : Narrators and Comparators: The Architecture of Agentive Self-Awareness. In: *Synthese* 159 (2007), Nr. 3, S. 475–491
- [2] DANTO, A. C.: Basic Actions. In: *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), Nr. 2, S. 141–148
- [3] DAVIDSON, D. : Actions, Reasons and Causes. In: *The Journal of Philosophy* 60 (1963), S. 685–700
- [4] DESCARTES, R. : *Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie. Deutsch von Dr. Ludwig Fischer*. Projekt Gutenberg, EBook #27532, 1641
- [5] FISHER, W. R.: *Narration, Reason, and Community*. SUNY Press Albany, NY, 1997. – 307–327 S.
- [6] FRANKFURT, H. G.: Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: *The Journal of Philosophy* 68 (1971), Nr. 1, S. 5–20
- [7] GALLAGHER, I. : Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science. In: *Trends in Cognitive Science* 4 (2000), Jan, Nr. 1, S. 14–21
- [8] GALLAGHER, S. : The Natural Philosophy of Agency. In: *Philosophy Compass* 2 (2007), Nr. 2, S. 347–357

- [9] HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*. 19. Ausgabe. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006
- [10] HINCHMAN, E. S.: Narrative and the Stability of Intention. In: *European Journal of Philosophy* 23 (2015), Nr. 1, S. 111–140
- [11] JACKSON, F. : What Mary Didn't Know. In: *The Journal of Philosophy* 83 (1986), Nr. 5, S. 291–295
- [12] KANT, I. : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kopie aus der Ethik-Vorlesung von Christian Budnik, 1785
- [13] KORSGAARD, C. M.: Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. In: *Philosophy & Public Affairs* 18 (1989), Nr. 2, S. 101–132
- [14] NAGEL, T. : What is it like to be a bat? In: *The Philosophical Review* 83 (1974), Nr. 4, S. 435–450
- [15] NOZICK, R. : *Anarchy, State, and Utopia*. Basic books, 1974
- [16] PARFIT, D. : *Reasons and Persons*. Oxford : Clarendon Press, 1984
- [17] ROBINSON, W. : Epiphenomenalism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015). <https://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>
- [18] RUDOLF, S. ; BERMEJO, I. ; SCHWEIGER, U. ; HOHAGEN, F. ; MARTIN, H. : Diagnostik depressiver Störungen. In: *Deutsches Ärzteblatt* 102 (2006), Nr. 25, S. 1754–1761
- [19] SCHMITZ, H. : *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn : Bouvier Verlag, 2007
- [20] SYNOFZIK, M. ; VOSGERAU, G. ; NEWEN, A. : Beyond the Comparator Model: A Multifactorial Two-Step Account of Agency. In: *Consciousness and Cognition* 17 (2008), Nr. 1, S. 219–239