

Betrachtungen über die Handlungsfreiheit und die Selbstheit des Handelnden

László Tengelyi (Wuppertal)

Es ist ein bekannter Grundzug menschlichen Handelns, dass es zu Konsequenzen führen kann, die nicht in der ursprünglichen Absicht des Handelnden lagen. Zwar zeitigen auch Naturgegebenheiten nicht selten unerwartete und nach unserem jeweiligen Wissensstand sogar grundsätzlich unvorhersehbare Wirkungen. Die ungewollten Handlungsfolgen unterscheiden sich jedoch von derartigen Kausalwirkungen dadurch, dass sie den ursprünglichen Sinn der Handlung nachträglich verändern. Oidipus meint am bewussten Kreuzweg nur einen hochmütigen Fremden zu töten, aber seine Tat enthüllt sich im Nachhinein als Vatermord. Nunmehr gehört diese Handlungsbeschreibung zur Bedeutung oder zum Sinn dessen, was auf dem erwähnten Kreuzweg tatsächlich vorgefallen ist. Dagegen bleibt ein Vulkanausbruch ein für alle Mal das, was es ist, ungeachtet seiner mehr oder weniger verheerenden Wirkungen.

Handlungen sind demnach nicht einfach Ereignisse unter anderen Ereignissen der Welt. Sie sind zwar Ereignisse, aber sie unterscheiden sich wesentlich von Naturgegebenheiten, weil sie sich nicht ein für alle Mal festlegen lassen. Erstens sind sie nur deshalb überhaupt Handlungen, weil sie aus einer Handlungsabsicht erwachsen. Liegt eine derartige Absicht nicht vor, so liegt auch keine Handlung vor, sondern es spielt sich eben nur eine mehr oder weniger zufällige Begebenheit in der Welt ab. Es ist daher zweitens auch kein Wunder, dass die Absicht des Handelnden den Sinn – oder die Bedeutung – der Handlung wesentlich bestimmt. Als eine wahrhafte Drohung kann nur eine Bemerkung wirken, die als Drohung gemeint ist. Vergeblich prägt jedoch drittens die Absicht des Handelnden der Handlung einen gewollten Sinn auf, die unbeabsichtigten Handlungsfolgen können diesen Sinn dennoch von Grund auf verwandeln. Handlungen sind Ereignisse in der Welt, die keineswegs notwendig ein für alle Mal das bleiben, was sie sind. Sie gehen oft schon von Anfang an darüber hinaus, als was sie gemeint

sind. So kann etwa eine Bemerkung, die vom Sprechenden nicht ausdrücklich als Drohung gemeint ist, unter gewissen Umständen doch den Sinn einer Drohung haben.

Die Handlung kann sich also von der Absicht des Handelnden loslösen. Gleichwohl bleibt sie eine Tat ihres Urhebers. Kann sie diesem überhaupt als eine beabsichtigte Handlung zugeschrieben werden, so werden auch ihre ungewollten Folgen ihm zugeschrieben. Nimmt Oidipus Rache an dem hochmütigen Fremden am besagten Kreuzweg, so ist der Vatermord unter den gegebenen Umständen gleichfalls seine Tat. Daher tut der Handelnde mehr, als was er absichtlich tut; er tut in gewissem Sinne alles, was seine Handlungen an Wirkungen zeitigen.

Daraus wird zugleich verständlich, weshalb der Handelnde von den ungewollten Konsequenzen seiner Handlungen keineswegs unbetroffen bleibt. Als Urheber einer Handlung, deren Sinn nicht ein für alle Mal feststeht, sondern sich ändert, bleibt er auch nicht derselbe, der er ursprünglich war. Durch seinen Racheakt wird ja Oidipus zugleich Vatermörder. Der Handelnde macht eine Erfahrung mit seiner Handlung, indem ihm die ungewollten Konsequenzen seiner Handlung widerfahren. Die Handlung lässt sich schon deshalb nicht einfach als ein Ereignis unter anderen Ereignissen der Welt auffassen, weil sie sich zugleich einem Erfahrungszusammenhang einfügt, der sie auf den Handelnden zurückbezieht.

Der Handelnde handelt, er tut seine Tat, aber die unbeabsichtigten Folgen seiner Handlung widerfahren ihm und werden von ihm erlitten. Da diese Folgen auf den Sinn seiner ursprünglichen Handlung mitbestimmend einwirken, erleidet er in gewissem Sinne sogar seine eigene Tat. Das Handeln ist infolgedessen ebenso sehr Erleiden wie Tun; ebenso sehr *passio* wie *actio*. Es ist dem Handelnden vergönnt, die Initiative zu ergreifen, ohne jedoch über die Handlung Herr bleiben zu können.

Damit sind einige Züge des Handelns zusammengefasst,¹ die den folgenden Überlegungen zugrunde gelegt werden sollen. Es ist nicht schwer zu sehen, dass sich aus diesen Zügen gewisse Schlussfolgerungen ergeben, die das Problem der Handlungsfreiheit und die Frage nach

¹ Siehe dazu ausführlicher vom Vf. »Narratives Handlungsverständnis«, in: K. Joisten (Hrsg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*. Berlin 2007, 61–73. Die gegenwärtigen Betrachtungen knüpfen aufs Engste an die Gedanken an, die in diesem Aufsatz dargelegt wurden.

der Selbsttheit des Handelnden näher beleuchten können. Die folgenden Überlegungen sind dazu bestimmt, diese Schlussfolgerungen zu ziehen.

1. Die Handlungsfreiheit

Wir gehen davon aus, dass es dem Handelnden tatsächlich vergönnt ist, die Initiative zu ergreifen. Er kann sich für das Tun (und damit gegen das Lassen) oder auch für das Lassen (und damit gegen das Tun) entscheiden, und, wenn er sich für das Tun entscheidet, kann er selbst bestimmen, wie er handeln soll. Wir wollen hier die Frage, ob Begriffe wie Entscheidung und Selbstbestimmung den Vorgang der Handlungswahl sachlich angemessen beschreiben, auf sich beruhen lassen. Es ist hier nicht der Ort, auf die Schwierigkeiten, die es mit der Willensfreiheit haben mag, näher einzugehen. Wir denken diesmal nur über die Beobachtung nach, dass dem Handelnden die Folgen der von ihm frei ergriffenen Initiative widerfahren, ohne dass er über sie je ganz Herr werden könnte. Die folgenden Betrachtungen lassen sich als Meditationen über diese grundlegende Beobachtung auffassen.

Trifft diese Beobachtung zu, so ist der Handelnde niemals ganz Urheber, sondern immer nur Miturheber seiner eigenen Taten. Seine Handlungen als Ereignisse in der Welt bewirken das Übrige. Sie zeitigen Wirkungen, die nicht in der ursprünglichen Absicht des Handelnden lagen. Bestehen diese Behauptungen zu Recht, so bestimmt sich die Freiheit als eine immer nur partielle Handlungskausalität, die sich notwendig mit den Wirkungsmechanismen der Welt verbindet. Als Miturheber seiner Taten sieht sich der Handelnde zu einer Komplizenschaft mit der Erfahrungswirklichkeit gezwungen, sobald er überhaupt handelt, ja, selbst wenn er eine mögliche Handlung auch nur unterlässt.

Alles kommt hier darauf an, die Verbindung partieller Handlungskausalität mit den Wirkungsmechanismen der Welt richtig zu bestimmen. Diese Verbindung lässt sich nicht etwa als eine Parallelität von zwei verschiedenen Kausalreihen begreifen. Es geht nicht darum, die freie Handlungsinitiative zugleich durch die Bedürfnisse, Wünsche oder Neigungen des Handelnden zu erklären und auf diese Weise gleichzeitig einer Kette von Ursachen und Wirkungen in der Natur einzufügen. Im Gegenteil, wir gehen hier gerade davon aus, dass eine

freie Handlungsinitiative von sich aus eine kausale Reihe in der Welt anhebt, ohne dazu durch vorhergehende Ursachen bestimmt worden zu sein. Wir setzen also eine Selbsttätigkeit des Handelnden voraus, die von Kant als »Spontaneität« – im Sinne des *sponde sua* (»von selbst«), das heißt: des Selbstanfangenkönbens – bezeichnet wurde. Aber wir fügen hinzu, dass diese Selbsttätigkeit wegen ihrer wesenhaften Komplizenschaft mit der Erfahrungswirklichkeit nicht etwa als die Manifestation einer rein noumenalen oder auch transzentalen Freiheit betrachtet werden kann. Eine immer nur partielle Handlungskausalität geht mit den Wirkungsmechanismen der Welt eine Verbindung ein, von der sie – anders als der Parallelitätsvorstellung zufolge – in ihrem Eigenwesen keineswegs unberührt bleibt. Wir können diese Verbindung als ein Ineinandergreifen bezeichnen. In unserem Handeln greifen jeweils freie Handlungsinitiativen und Wirkungsmechanismen der Welt ineinander, um eine Tat (einschließlich ungewollter Handlungsfolgen) zustande zu bringen.

Die Idee eines Ineinandergreifens der freien Handlungsinitiative und der Wirkungsmechanismen der Welt ist von der Parallelitätsvorstellung deutlich zu unterscheiden. Im Augenblick der Ergreifung einer Handlungsinitiative liegt noch keine Parallelität vor, da erst die einmal schon vollzogene Handlung den Wirkungsmechanismen der Welt Anlass gibt, Handlungsfolgen zu bewirken, die den Sinn der ursprünglichen Handlung verändern. Sobald jedoch diese Wirkungsmechanismen in Gang gesetzt worden sind, liegt keine Parallelität mehr vor, da sich nunmehr Vorgänge abspielen, die in der ursprünglichen Handlungsinitiative nicht intendiert waren. Handlungsinitiative und Wirkungsmechanismen der Welt greifen also ineinander, und ebendeshalb laufen sie nicht parallel zueinander ab.

Um welche Wirkungsmechanismen der Welt handelt es sich dabei? Es ist offenbar nicht allein die Naturkausalität, die in Betracht kommt, sondern ebenso sehr auch der komplexe Verlauf geschichtlich bestimmter Prozesse. Mit der Gegenüberstellung von Natur und Geschichte ist dabei eine Unterscheidung zwischen zwei Seinsschichten gemeint; der Begriff der Geschichte umfasst hier die verschiedensten Untersuchungsfelder (wie etwa das ökonomische, das soziale, das politische usw.), in denen sich eigenständige Wirkungsmechanismen entwickeln. Auf die Unterschiede dieser Wirkungsmechanismen brauchen wir an dieser Stelle allerdings nicht einzugehen.

Dass Handeln und Herstellen miteinander nicht ohne Weiteres

gleichgesetzt werden können, ist zumindest seit Aristoteles klar. Das Herstellen folgt technischen Regeln, indem es sich auf die Naturkausalität stützt. Darüber hinaus hat aber das Herstellen immer auch einen Handlungsaspekt, indem es sich gleichzeitig geschichtlichen Wirkungsmechanismen einfügt. Obgleich wir hier nur vom Handeln reden, erfassen wir damit auch den Handlungsaspekt des Herstellens. Vielen Handlungen kommt zugleich ein Herstellenscharakter zu, aber sie sind keineswegs allein deshalb auf die Wirkungsmechanismen der Welt angewiesen. Es ist nicht die Kausalität der Naturgegebenheiten, die das Handeln in erster Linie gefährdet. Es sind vor allem die viel weniger durchsichtigen Wirkungsmechanismen der Geschichte, die den Sinn der Handlung oft in sein Gegenteil verkehren.

In welchem Sinne kann aber noch von Handlungsfreiheit überhaupt die Rede sein, wenn die zwangshafte Verflechtung freier Handlungsinitiativen mit diesen undurchsichtigen Wirkungsmechanismen nunmehr ins Blickfeld gestellt wird? Verschiedene Vorstellungen von Handlungsfreiheit können in Betracht gezogen werden.

Die erste Vorstellung, die erwähnt werden kann, ist die von der Handlungsfreiheit als vollständiger Wirkmächtigkeit. Das Ideal einer restlosen Herrschaft über die Wirkungsmechanismen der Welt hat seinen Herkunftssort in der Arbeit. Ohne Zweifel erweitert die technologische Beherrschung der Arbeitsprozesse unsere Macht über die Natur. Aber der Mensch als maître et possesseur de la nature stellt sich zugleich in den Dienst seiner eigenen Herrschaft. Der Arbeiter sieht sich dazu gezwungen, ein Verhalten zu entwickeln, das bis in die einzelnen Körperbewegungen hinein durch die Zweckrationalität bestimmt ist. Statt frei zu werden, begibt er sich in die Gefangenschaft der Naturbeherrschung. Nicht anders steht es mit der »zweiten Natur«, wie das geschichtliche Sein manchmal genannt wird. Daher ist das Ideal einer restlosen Herrschaft über die Wirkungsmechanismen der Welt fragwürdig, und zwar nicht nur deshalb, weil es sich nicht verwirklichen lässt, sondern auch deshalb, weil seine volle Verwirklichung nicht zum Nutzen der Handlungsfreiheit gereichen würde.

Ein Versuch, die Handlungsfreiheit zu verstehen, ohne sie mit der Herrschaft über die Wirkungsmechanismen der Welt gleichzusetzen, kann sich jedoch statt auf die Arbeit auch auf die sogenannten Tätigkeitsformen (fr. pratiques, eng. practices) stützen. Die Tätigkeitsformen – wie ein Beruf, ein Spiel oder die verschiedenen Bräuche – verbinden die Handlungen mit erwünschten und voraussehbaren

Handlungsfolgen. Sie sind ebendeshalb dazu geeignet, die ungewollten Konsequenzen unserer Handlungsinitiativen möglichst zu unterbinden. Nur dass diese Tätigkeitsformen naturwüchsige Regelsysteme oder Ordnungen sind, die den freien Handlungsinitiativen von vornherein Schranken setzen.

Gibt es weitere Vorstellungen von der Handlungsfreiheit, die ihren Ursprung weder in der Arbeit noch in den Tätigkeitsformen haben? Die Antwort ist sicherlich bejahend. Man könnte zum Beispiel an die Verständigung – die Kommunikation im weitesten Sinne – denken. Aber die Verständigung – und überhaupt die Kommunikation – verfestigt sich nur allzu leicht in Tätigkeitsformen.

Daher soll hier eine andere Vorstellung befürwortet werden, die ihren Herkunftsplatz in der Lebensgeschichte hat. Unsere Handlungen gehen nicht darin auf, Züge im Spiel der Tätigkeitsformen zu sein. Sie sind zugleich Episoden unserer Lebensgeschichte. In der Lebensgeschichte des Handelnden entwickeln sich die ungewollten Konsequenzen seiner Taten, gegen die keine Tätigkeitsformen Schutz bieten konnten. Der Erfahrungszusammenhang, dem sich die Handlungen samt ihren beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen einfügen, ist von der Lebensgeschichte des Handelnden getragen. Welche Gestalt nimmt aber die Handlungsfreiheit in der Lebensgeschichte an?

Vier Begriffe können dazu dienen, diese Frage zu beantworten: Eingriff, Unterfangen, Erfahrungsweg und Abenteuer. Eine Handlungsinitiative, die sich unvermeidbar mit den Wirkungsmechanismen der Welt verbündet, drückt sich notwendig in einem Eingriff in das Leben bestehender Tätigkeitsformen aus. Mit dem Eingriff beginnt ein Unterfangen. Ohne ein eigenständiges Unterfangen kann sich die Handlungsfreiheit nicht in der Welt verkörpern. Jedes Unterfangen bahnt einen Erfahrungsweg durch die Welt hindurch an. Der Begriff des Erfahrungswegs setzt die Bewegtheit der Existenz voraus. Er hat nicht allein eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Dimension. Jeder Erfahrungsweg ist eine Strecke der jeweiligen Lebensgeschichte. Es handelt sich um eine Strecke, die sich von einem ursprünglichen Eingriff ins Leben bestehender Tätigkeitsformen zu der ersten bedeutenderen Erfahrung erstreckt, die mit dem durch diesen Eingriff eingeleiteten Unterfangen gemacht wird. Diese Erfahrung kann ebenso sehr dazu drängen, das begonnene Unterfangen weiterzuführen, wie dazu, es aufzugeben. Sie kann sich gleichfalls in dem Urteil ausdrücken, das begonnene Unterfangen habe sich aussichtslos festgefahren und könne

deshalb weder weiter ausgedehnt noch zurückgenommen werden. Dass der Handelnde mit seinem Unterfangen jeweils diese unterschiedlichen Erfahrungen machen kann, deutet auf das Abenteuerliche jeder Handlungsinitiative hin.

Der unaufhebbare Abenteuercharakter jeder Handlungsinitiative bestimmt einen Sinn von Handlungsfreiheit, der sich mit der Einsicht in die bloße Miturheberschaft der Taten und in die Komplizenschaft mit der Erfahrungswirklichkeit vereinbaren lässt. Gewiss erinnert dieser Sinn an die Freiheit des Spiels. Der gemeinsame Zug besteht in dem, was man als einen Versuch bestimmen könnte, das Schicksal herauszufordern. In diesem Sinne hat die Freiheit immer ihr Gewagtes. Sie versucht sich an dem Lauf der Welt, und sie stellt sich dabei selbst auf die Probe. Gleichwohl kann die Freiheit eines Handlungsunterfangens mit der Freiheit des Spiels keineswegs gleichgesetzt werden. Denn ein Handlungsunterfangen bahnt einen Erfahrungsweg an, der eine einmalige Episode der Lebensgeschichte bestimmt. Deshalb geht der Handlung das selbstvergessene Glück des Spiels ab. Die Einmaligkeit jedes Erfahrungsweges nötigt zu Ernst und wohlbedachter Überlegung; sie verbindet die Handlungsfreiheit mit der Verantwortlichkeit.

Diese Auffassung von der Handlungsfreiheit unterscheidet sich von jeder Idee der Willensfreiheit darin, dass sie sich nicht auf den Augenblick der Handlungsinitiative beschränkt, sondern auf die ganze Episode der Lebensgeschichte Bezug nimmt, die zu einer bedeutenderen Erfahrung mit der betreffenden Handlungsinitiative führt. Da diese Erfahrung der Erzählung zugrunde liegt, in der die Geschichte des durch die ursprüngliche Handlungsinitiative eingeleiteten Unterfangens zum Ausdruck kommt, können wir hier von einem narrativen Verständnis der Handlungsfreiheit reden. Das Eigentümliche dieses narrativen Verständnisses liegt darin, die Handlung nicht nur überhaupt einem Erfahrungszusammenhang einzufügen, der sie auf den Handelnden zurückbezieht, sondern ihr zugleich das Gepräge eines Erfahrungsweges durch die Welt hindurch aufzuprägen. Im Gegensatz zu Wahl, Entscheidung und Selbstbestimmung wird die Handlung damit nicht allein als eine Äußerung der Selbsttätigkeit des Handelnden, sondern zugleich als eine Ereignisfolge in der Welt begriffen. Nur als eine derartige Ereignisfolge kann die Handlung erzählt werden.

Ebendeshalb taucht hier jedoch noch eine Frage auf: Wie kommt es zu einem ursprünglichen Eingriff ins Leben bestehender Tätigkeitsformen? Die reine Spontaneität der Handlungsinitiative schließt einen

Motivationsgrund nicht aus. Denn die Motivationsgründe üben ihre Wirkung immer nur auf einen Willen aus, der sich von sich aus dazu entschließen kann, ihnen zu folgen; sie setzen also – im Gegensatz zu Ursachen von Naturgegebenheiten – die Determinationsstufe der Selbstbestimmung voraus.² Als Motivationsgründe kommen aber Bedürfnisse, Wünsche und Neigungen eigentlich nur deshalb in Betracht, weil sie beim Menschen nur so viele Gestalten eines Begehrns sind, das durch einen Anreiz, einen Anspruch oder einen Anruf entfacht wird. Der Eingriff ins Leben bestehender Tätigkeitsformen antwortet auf einen Appell, der nicht vom Handelnden selbst ausgeht.

Deshalb hat jede Handlungsinitiative eine Vorgeschichte, die narrativ genau so erfasst werden kann wie, das »Gefüge der Handlungsgegebenheiten«, von dem Aristoteles spricht. Es ergibt sich sogar noch mehr aus den Überlegungen, die wir gerade angestellt haben: Vom Gesichtspunkt der Geschichtserzählung und der Lebensgeschichte aus bestimmt sich die Handlungsfreiheit als Freiheit für ..., wobei das Wofür der Freiheit durch den Anreiz, den Anspruch oder den Anruf bestimmt wird, der auf das Begehrn des Handelnden appelliert.

2. Die Selbsttheit des Handelnden

Ungewollte Handlungsfolgen ändern nicht nur den Sinn der ursprünglichen Handlung, sondern sie verwandeln auch den Handelnden selbst. Oidipus sieht sich durch die unbeabsichtigten Konsequenzen seiner Tat dazu genötigt, sich als Vatermörder und als Mutterschänder zu verstehen. Daraus wird deutlich, wie wenig der Handelnde von den ungewollten Konsequenzen seiner Handlung verschont bleibt. Deshalb entsteht die Frage, ob und, wenn ja, in welchem Sinne er trotz derartiger Handlungsfolgen seine Selbsttheit bewahrt.

Die bejahende Antwort auf die erste Hälfte der Frage (auf das »Ob?«) liegt auf der Hand: Würde der Handelnde seine Selbsttheit nicht bewahren, so wäre er von den unbeabsichtigten Konsequenzen seiner Handlung überhaupt nicht betroffen. Wie steht es aber mit der zweiten Hälfte der Frage? Welche Gestalt nimmt die Selbsttheit des Handelnden an, wenn seine Handlung zu unbeabsichtigten Konsequenzen führt?

² Vgl. N. Hartmann: *Ethik*. Berlin/Leipzig 1935, besonders 590–595.

Unsere bisherigen Ausführungen bestimmen eine Fragerichtung, die wir hier einschlagen wollen. Wir verstehen die Handlungsinitiative von vornherein als einen Eingriff in das Leben bestehender Tätigkeitsformen, der ein Unterfangen einleitet und damit zugleich einen Erfahrungsweg eröffnet. Der unaufhebbare Abenteuercharakter der Handlungsinitiative äußert sich darin, dass der Handelnde mit seiner Handlung verschiedene Erfahrungen machen kann. Diese Erfahrungen gelten für ihn zugleich als Erprobungen seiner selbst. Der Handelnde versteht sich aus seiner jeweiligen Handlung. Da er jedoch immer nur Miturheber seiner Taten ist und da er sich daher auf eine Komplizenschaft mit der Erfahrungswirklichkeit einlassen muss, um überhaupt handeln zu können, da er darüber hinaus durch eine Freiheit für einen Anreiz, einen Anspruch oder einen Anruf gekennzeichnet ist, der auf sein Begehrungen appelliert, scheint ihm als Handelndem notwendig ein Selbst zuzukommen, das als »dezentriertes« bezeichnet werden kann.

Die Vorstellung von einem dezentrierten Selbst läuft der Idee eines selbstmächtigen Ich, die in der neuzeitlichen Philosophie zunächst mit Descartes und dann erst recht mit Fichte vorherrschend geworden ist, deutlich zuwider. Dabei ist sie viel älter als diese Idee. Sie geht zumindest auf Plotin zurück, der davon spricht, dass alle Seelen das Eine zum Zentrum haben und daher nicht in sich selbst ruhen, sondern im Einen.³ Möglicherweise meint sogar Platon mit dem Gleichnis des Flügelgespanns der Seele bereits etwas Ähnliches: Der eigentliche Mittelpunkt der Seele ist an dem überhimmlischen Ort. Es gilt aber zu bedenken, in welchem Sinne das Selbst des Handelnden als ein dezentriertes Selbst verstanden werden soll.

Ricœur, der diesen Ausdruck verwendet, macht deutlich, dass einerseits eine Unterscheidung zwischen Selbigkeit und Selbsttheit, andererseits aber auch ein Verhältnis zur Andersheit oder Fremdheit mit ihm gemeint ist. Die Selbsttheit, die dem Handelnden zukommt, lässt sich schon deshalb keineswegs auf eine Identität im Sinne von Selbigkeit (*mémeté*) zurückführen, weil der Sinn der Tat nicht ein für alle

³ Siehe Plotin, *Enn.*, VI 9, 8, *Opera*. Hrsg. von P. Henry/H.-R. Schwyzer. Oxford 1977, Bd. III, S. 284 f.; Plotin: *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. und übersetzt von Ch. Tornau. Stuttgart 2001, S. 74 f.: »Ist demnach das, was wir suchen, quasi der Mittelpunkt der Seele? Oder muß man annehmen, daß es noch etwas anderes ist, etwas, in dem alle Quasi-Mittelpunkte zusammenfallen? [...] [Wir] ruhen mit unserem eigenen Mittelpunkt in dem, was quasi der Mittelpunkt von allem ist, nicht anders als die Mittelpunkte der größten Kreise in dem Mittelpunkt der umgebenden Kugel.«

Mal feststeht, sondern sich wandelt, und weil der Handelnde von dieser Sinnverwandlung in seinem Selbst nicht unbetroffen bleibt. Aber wenn er auch nicht derselbe bleibt, der er war, so bleibt er doch er selbst und wird kein Anderer. Ansonsten wäre er von der Sinnverwandlung, die seine Tat erfährt, gar nicht betroffen. Daher muss dem Handelnden eine Selbsttheit (*ipseitē*) zugeschrieben werden, die nicht in einer unwandelbaren Identität im Sinne von Selbigekeit besteht. Von Selbsttheit kann aber auch in einem anderen Sinne die Rede sein. Selbst noch in ihren ungewollten Folgen weist die Handlung eine Selbstbezüglichkeit auf: Sie bleibt die Tat ihres Urhebers ungeachtet dessen, wie weit sie dessen Absichten entspricht. Diese Selbstbezüglichkeit der Handlung legt das Selbst des Handelnden trotz aller inhaltlichen Änderungen fest, ohne es allerdings von der Andersheit abzutrennen und in sich selbst abzuschließen. Daher trägt das Selbst des Handelnden, der sich aus seinen Handlungen versteht, seinen Mittelpunkt nicht in sich selbst. Gerade weil es nicht in sich selbst ruht, ist es jedoch offen für das Fremde.

Eine Schwierigkeit mit diesem Verständnis des Selbst ergibt sich daraus, dass die Handlung die ganze Ereignisfolge umfasst, die eine ursprüngliche Handlungsinitiative heraufbeschwört, ohne sie notwendig beabsichtigt zu haben. Diese Beobachtung stellt ein vermeintliches Ausdrucksverhältnis zwischen dem Selbst und der Reihe seiner Taten in Frage. Trifft die Feststellung zu, dass sich die Taten nicht selten von den Handlungsabsichten ablösen, so kann das handelnde Selbst mit der Reihe seiner Taten nicht ohne Weiteres gleichgesetzt werden. Das handelnde Selbst muss deshalb von seinen Taten abgelöst, gleichsam entkoppelt werden. Es muss ihm eine Innerlichkeit zuerkannt werden, die sich niemals auf adäquate Weise in der Ereignisfolge der Handlungen widerspiegelt. Ohne eine derartige Innerlichkeit kann von einer Selbsttheit des Handelnden nicht die Rede sein.

Es wäre aber voreilig, aus diesen Überlegungen einen Grund schöpfen zu wollen, der gegen die Annahme eines dezentrierten Selbst spricht. Denn es handelt sich um eine Innerlichkeit, die sich aus dem unaufhebbaren Unterschied des Handelnden von seiner eigenen Handlung ergibt. Weit entfernt jedoch, das Selbst in sich abzuschließen, trägt die so verstandene Innerlichkeit vielmehr dazu bei, es offenzuhalten. Sie ist die Quelle einer Unruhe, aus der neues Begehrten hervorgeht. Daher öffnet sie das Selbst für einen Anreiz, einen Anspruch oder einen Anruf, der es nicht erreichen könnte, wenn es in der Folge seiner

Handlungen voll aufginge, wenn es also nicht mehr wäre als die Gesamtheit seiner Taten.

Ist nun das Selbst mehr als die Gesamtheit seiner Taten, so besteht der Überschuss nicht etwa bloß in anschwellenden Gefühlen oder im Spiel der Einbildungskraft. Der Überschuss drückt sich vielmehr ebenfalls im Bereich des Handelns aus. In diesem Bereich nimmt er die Gestalt eines Vermögens zu neuen Handlungen an. Dieses Vermögen setzt jedoch voraus, dass sich das handelnde Selbst von dem, wozu es durch seine Taten gerade geworden ist, jeweils loslösen kann. Nur ein Selbst, das seinen Mittelpunkt nicht in dem trägt, wozu es durch seine Taten gerade geworden ist, bleibt daher fähig, neue Taten zu vollbringen.

Die neuen Taten, die ein dezentriertes Selbst vollbringt, lassen sich aus seinen früheren Handlungen niemals lückenlos ableiten. Lücken treten im Zusammenhang der Handlungen deshalb auf, weil sich das Selbst nicht auf eine bloße Weiterführung des schon Vollbrachten festlegen lässt. Daher röhrt die Zufälligkeit, die der Verbindung der Handlungen in einer Lebensgeschichte eigentlich ist. Wird diese ureigene Zufälligkeit der Lebensgeschichte zu einem Schicksal heraufstilisiert, so ist damit dem Verständnis der Selbstheit des Handelnden wenig geholfen. Die Schicksalsvorstellung verwandelt die Zufälligkeit der Handlungen in eine vermeintliche Notwendigkeit und schließt damit das Selbst in sich selbst ab, indem sie ihm einen Mittelpunkt zuschreibt, den es in sich tragen sollte. Sie bleibt uns jedoch ebendeshalb die Antwort auf die Frage schuldig, wie das Selbst im Stande sein kann, neue Handlungen zu vollbringen.

Die ureigene Zufälligkeit der Lebensgeschichte ist der Grund dafür, dass die Folge der Handlungen am angemessensten durch Erzählungen erfasst werden kann. Ein notwendiger Zusammenhang kann nicht erzählt, sondern nur abgeleitet, deduiert werden. Man kann deshalb behaupten, dass sich der Begriff eines dezentrierten Selbst einem narrativen Verständnis des Selbst einfügt. Allerdings erweist sich der Gesichtspunkt der Narrativität erst dann als geeignet, das Selbst verständlich zu machen, wenn von vornherein deutlich gesehen wird, dass die Erzählung nicht bloß Erzählbares zu erfassen, sondern auch Nicht-Erzählbares anzudeuten vermag. Denn zu einem Selbst, das in der Reihe seiner Taten nicht voll aufgeht, gehört immer auch eine an und für sich nicht erzählbare Innerlichkeit. Dieser nicht erzählbaren Innerlichkeit des Selbst wird durch die Theorie der narrativen Identität in ihren

verschiedenen Spielarten allzu wenig Rechnung getragen. Daher soll das narrative Verständnis des Selbst, so wie es hier umrissen wird, keineswegs mit der Theorie der narrativen Identität gleichgesetzt werden. Wir behaupten nicht, dass die Selbsttheit des Handelnden mit der Geschichte – oder vielmehr mit den Geschichten – gleichzusetzen sei, die von seinem Leben – von ihm selbst und von anderen – erzählt werden kann bzw. erzählt werden können. Wir halten nur daran fest, dass die Erzählbarkeit der Lebensgeschichte eine Urzufälligkeit in der Folge der Handlungen voraussetzt, die das dezentrierte Selbst wesenhaft kennzeichnet.

Was ist aber der Sinn von Selbsttheit, wenn er nicht in der Selbigkeit, also nicht in Identität und Permanenz besteht? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zunächst bedenken, auf welcher Ansicht der Lebensgeschichte die Gleichsetzung der Selbsttheit mit Identität und Permanenz beruht. Es handelt sich um eine Ansicht, die zwei beliebig ausgewählte Zeitpunkte in der Lebensgeschichte miteinander vergleicht, um festzustellen, dass das Selbst in dem Wandel der Zeit sich selbst gleichgeblieben ist. Wer stellt jedoch diesen Vergleich an? Offenbar ein Außenbetrachter – oder auch das Selbst, aber nur, indem es den Standpunkt eines Außenbetrachters dabei einnimmt. Das Selbst kommt aber nur gelegentlich – und selbst dann immer nur vorübergehend – dazu, seine Lebensgeschichte aus dieser Sicht zu betrachten. Es bewegt sich zunächst und zumeist in einer Innenbetrachtung seiner eigenen Lebensgeschichte. Es findet sich in einem bestimmten Augenblick vor und verhält sich von diesem Augenblick aus zur eigenen Vergangenheit und Zukunft. Halten wir uns streng an diese Innenbetrachtung der Lebensgeschichte, so wandelt sich der Sinn von Selbsttheit. Der verwandelte Sinn kann als die Einmaligkeit eines Erfahrungswegs durch die Welt hindurch aufgefasst werden. Die Selbsttheit des Handelnden bedeutet nicht die Selbigkeit, also die Identität und die Permanenz, sondern die Einzigkeit des Selbst. Hinzuzufügen bleibt, dass diese Einzigkeit nicht überzeitlich und außerweltlich gedacht werden soll. Diese Forderung drängt dazu, die Einzigkeit in dem einmaligen und unwiederholbaren Verhältnis des Selbst zur Andersheit oder Fremdheit zu suchen. So verstanden kann aber nur ein dezentriertes Selbst Einzigkeit für sich beanspruchen.

Allerdings kann diese Feststellung irreführend sein. Sie kann uns dazu verleiten, das Zentrum eines dezentrierten Selbst einfach in dem Anderen – oder den Anderen – zu suchen. Dieser Deutungsansatz

scheint auf jeden Fall zu kurz zu greifen. Das dezentrierte Selbst weist in seiner Einzigkeit doch auch eine Eigenständigkeit auf, die sich in seiner Offenheit für die Andersheit oder Fremdheit überhaupt am deutlichsten äußert, ohne aus seinem Verhältnis mit bestimmten Anderen abgeleitet werden zu können.

Hier taucht sogar die Frage auf, ob überhaupt eindeutig gesagt werden kann, wo das Zentrum eines dezentrierten Selbst liegt. Ricœur versucht, das dezentrierte Selbst im Sein zu verankern. Er nennt einen fond à la fois effectif et puissant,⁴ also einen ebenso wirklichen wie möglichen – oder auch »vermöglichen«, das heißt wirkmächtigen – Seinsgrund, auf den seines Erachtens das dezentrierte Selbst von Anfang an angewiesen ist. Er stützt sich dabei vor allem auf die aristotelische Ontologie. Aber er hat auch die Ethik von Spinoza im Auge, in der das innere Zentrum des Menschenmodus, die letzte Quelle allen Strebens, Triebs und Begehrens, nicht in diesem Modus selbst, sondern in der unendlichen Substanz verortet ist.⁵ Man muss sich allerdings fragen, ob eine derartige Seinsgrundlage, die dem Selbst und dem Anderen gemeinsam ist, von vornherein unterstellt werden kann.

Vielleicht ist es daher doch sinnvoller, uns einfach an die grundlegende Beobachtung zu halten, dass ein Anreiz, ein Anspruch oder ein Anruf an das handelnde Selbst ergeht, indem er auf sein Begehrēn appelliert. Im Anschluss an Waldenfels können wir dabei dem Begehrēn einen responsiven Charakter zuschreiben, indem wir hervorheben: Das Begehrēn antwortet auf den Anreiz des Anderen, und ebenso antwortet es auf den fremden Anspruch oder Anruf. Zugleich trägt aber das Begehrēn, wie Sartre, Levinas und Lacan auf je verschiedene Weise gezeigt haben, eine Unruhe in sich, die es über die jeweilige Antwort hinaustreibt.

Wo also das Zentrum des dezentrierten Selbst liegt, kann deshalb nicht eindeutig gesagt werden, weil die Unruhe des Begehrēns dieses Zentrum immer wieder verschiebt. Von einer Verankerung im Sein kann daher kaum die Rede sein. Wenn Spinoza hier maßgebend für eine Antwort bleibt, so nicht deshalb, weil er von der Substanz spricht,

⁴ P. Ricœur: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990, 364.

⁵ B. Spinoza, *Die Ethik*. Lat.-dt. Revidierte Übersetzung von J. Stern, Stuttgart 1984, Pars III, Prop. VI, Dem.: »Denn die Einzeldinge sind Modi, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden [...], Dinge, welche die Macht Gottes, durch die Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken.«

sondern weil er die Substanz als das Unendliche begreift. Hat das Begehrten einen Mittelpunkt, so kann dieser Mittelpunkt – ohne allerdings irgendwo eindeutig verortet werden zu können – nur im Unendlichen liegen.