

Autonomie im Kontext der Entgrenzung von Arbeit und Lebensführung: Entwurf einer sozialphilosophisch begründeten Perspektive

Sichler, Ralph

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Sichler, R. (2005). Autonomie im Kontext der Entgrenzung von Arbeit und Lebensführung: Entwurf einer sozialphilosophisch begründeten Perspektive. *Journal für Psychologie*, 13(1-2), 104-126. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-17200>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Autonomie im Kontext der Entgrenzung von Arbeit und Lebensführung

Entwurf einer sozialphilosophisch begründeten Perspektive¹

Ralph Sichler

Zusammenfassung

Ausgangspunkt dieses Beitrags sind Prozesse der Entgrenzung von Arbeit und Lebensführung, die von den Individuen nur dann bewältigt werden können, wenn sie sich dazu *autonom* verhalten. Autonomie bedeutet in diesem Kontext weniger die Möglichkeit, frei von jeglichen äußeren und inneren Beschränkungen handeln zu können. Vielmehr kommt hier das Moment der Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung und damit auch der Selbstbegrenzung zum Tragen. Autonomie meint dann die Kompetenz des Einzelnen, aufgrund von selbst gewählten und selbstverpflichtend gültigen Orientierungen, Prinzipien und Werten seinem Leben selbst Gestalt und Form zu geben und dafür die notwendigen Grenzen nach außen und innen zu setzen.

Schlagwörter

Selbstbestimmung, negative und positive Freiheit, starke und schwache Wertungen, Selbsterkenntnis, Selbsttäuschung, berufliche Identität, Entgrenzung von Arbeit.

Summary

Autonomy within the disenclosure of work and conduct of life. A draft within the framework of social philosophy

The starting point of this paper is the process of disenclosure of work and conduct of life. Individuals can only cope with them by acting *autonomous* in respect of them.

¹ Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, der am 16. Dezember 2004 am Institut für Kommunikation im Berufsleben und Psychotherapie an der Universität Innsbruck gehalten wurde. Sie stellen eine komprimierte Fassung von Überlegungen dar, die ausführlicher in Sichler (2005) ausgearbeitet sind.

Autonomy in the context of this article stands less for acting without any inner and outer restrictions. Rather the moment of self determination and within this field of consideration the moment of defining and limiting the own self is more pointed out. The concept of autonomy represents then the individual competence of shaping and forming her or his life on the basis of self chosen and self obligatory orientations, principles and evaluations. Therefore the individual has to set limits outwards and inwards according to her or his conduct of life.

Keywords

Self determination, negative and positive liberty, strong and weak evaluations, self-knowledge, self-deception, professional identity, disclosure of work.

Gesellschaftlicher Wandel geht stets mit Prozessen der Entgrenzung sowie mit Prozessen neuer Grenzbildung auf sozialer und individueller Ebene einher. Dabei ist mit ansteigender Individualisierung des modernen sozialen Lebens der Einzelne in immer stärkerem Ausmaß aufgefordert, sich zu diesen Prozessen zu verhalten und Stellung zu beziehen – durch Reflexion und nicht zuletzt durch sein Handeln. Genau dies stellt heute einen wesentlichen Teil moderner Individualisierungsprozesse dar. Gleichzeitig dringt gesellschaftlicher Wandel nach wie vor in die Sphäre des Individuums ein und vollzieht sich dort. Doch heute wird es dem Einzelnen abverlangt, sich diesem Wandel zu stellen, ihn in die eigene, nicht a priori bestimmte Lebensführung zu integrieren oder sich mehr oder minder deutlich davon abzugrenzen. Natürlich ist es nicht möglich, die Grenzziehung so vorzunehmen, dass die Gesellschaft gänzlich außen vor bleibt. Vielmehr muss der Einzelne die Wechselwirkung von sozialen Prozessen und individueller Entwicklung auf bestimmte Weise regulieren, das heißt, immer wieder entscheiden, wo und wie die Grenzen zwischen Selbstbestimmung und gesellschaftlichen Ansprüchen zu ziehen sind. Dabei werden die Freiheitsgrade meist als sehr gering erlebt, zu übermächtig erscheinen die Forderungen, die das moderne soziale Leben an den Einzelnen heute stellen. Doch es gibt keine Alternative zur Gestaltung des eigenen Lebens gerade auch im Hinblick auf die Grenzziehung zur Gesellschaft hin. So schwierig dies im konkreten Fall auch sein mag, hier ist das Individuum in einem bislang nicht gekannten Ausmaß als Kapitän oder Manager seines Lebens gefragt.

Das Phänomen der Suspendierung und Neukonstitution von Grenzen lässt sich gegenwärtig besonders deutlich im Kontext des Wandels der modernen Arbeitswelt beobachten. Das Tempo der Veränderung von Arbeitsinhalten, Arbeitsstrukturen und Arbeitsprozessen hat eine neue Qualität erreicht. Und dies betrifft nicht nur die Arbeit und ihre Organisation in Profit- und Non-

Profit-Unternehmen, es betrifft auch und in immer stärkerem Maße das Verhältnis von Arbeit und Lebensführung.² Die bis zu den 80er Jahren getrennten Felder von Arbeit und Freizeit beginnen sich immer mehr gegenseitig zu durchdringen, auch hier – oder gerade hier – schwinden Grenzen, die einst für die soziale Struktur der Industriegesellschaften verbindlich und konstitutiv waren (vgl. auch Hochschild 1997).

Genau an diesem Punkt möchte ich mit den in diesem Beitrag zur Diskussion gestellten Thesen und Argumenten ansetzen. Dabei soll insbesondere aufgezeigt werden, dass die Prozesse der Entgrenzung von Arbeit und Lebensführung nur dann von den Individuen bewältigt werden können, wenn sie sich dazu *autonom* verhalten. Und Autonomie bedeutet in diesem Kontext etwas anderes als die Möglichkeit, frei von jeglichen äußeren und inneren Beschränkungen handeln zu können. Vielmehr kommt hier das Moment der Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung und damit auch der Selbstbegrenzung zum Tragen. Wenn gesellschaftlicher Wandel sich durch Prozesse der Entgrenzung auszeichnet, dann muss das Individuum selbst die Grenzen seiner Existenz setzen. Autonomie meint dann die Kompetenz des Einzelnen, aufgrund von selbst gewählten und selbstverpflichtend gültigen Orientierungen, Prinzipien und Werten seinem Leben selbst Gestalt und Form zu geben und dafür die notwendigen Grenzlinien nach außen und innen zu ziehen.

Zwischen Heteronomie und Autonomie

Die Autonomieidee ist ein Leitkonzept der Moderne, das nicht nur das soziale Leben in fast all seinen Dimensionen (Arbeit, Recht, Wissenschaft, Pädagogik, Kunst, etc.), sondern auch – und damit verbunden – das Selbstverständnis und Selbstmanagement des Menschen in hohem Maße prägt. Als sozialphilosophische und sozialpolitische Forderung ist der Autonomiebegriff unverzichtbar, als anthropologische Bestimmung aber in Reinkultur nicht zu haben. Das hängt auch mit dem Wandel der modernen Gesellschaft von einer weitgehend traditionsbestimmten Lebenswelt zu individualisierten Systemwelten zusammen. Mit diesem Umbruch hat sich der Autonomiebegriff verändert. Allerdings müssen wir den Bogen weiter spannen, als dies bislang

² In dem von Minssen (2000) herausgegebenen Buch werden verschiedene Formen der Entgrenzung angesichts der Veränderungen in Wirtschaft, Organisationen und im Feld der Arbeit unterschieden: die Entgrenzung von Organisationen, das Entstehen und das Management neuer Schnittstellen und die Entgrenzung von Arbeit. Mein Beitrag bezieht sich auf den letzten Aspekt, der Auflösung gesellschaftlich und institutionell konstituierter Grenzen zwischen den Lebensbereichen *Arbeit* und *Privatleben*. Vgl. auch Gottschall und Voß (2003).

geschehen ist. Die Veränderungen unserer Vorstellungen von Autonomie beziehen sich nicht nur auf den Umbau der Arbeitswelt in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Der moderne Wandel der Autonomieidee vollzieht sich schon seit längerer Zeit und betrifft nahezu alle Bereiche des modernen gesellschaftlichen Lebens.

Wie Meyer-Drawe (1990, 8) hervorhebt, war zu Beginn der Aufklärung Autonomie noch ein *oppositioneller* Begriff. Die Diskrepanz zwischen Heteronomie und Autonomie war sichtbar und auch konkret zu erleben. Der Autonomiebegriff bot ein Gegenkonzept gegen weitgehend unverfügbare gesellschaftliche Zwangsmechanismen. Daraus bezog er seine kritische Wirksamkeit und sein unbezweifelbares Gewicht als legitimes Prinzip für die Konstitution des modernen Subjekts und einer auf Grundrechte aufbauenden Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund stand der Autonomiebegriff vor allem für das Recht auf individuelle und institutionelle Selbstbestimmung. In der Gegenwart verschiebt sich seine Bedeutung auf die Möglichkeit und Bestimmung des Menschen, „sich als Vernunftwesen gegen jede Bevormundung zu wehren und so das Wagnis der Mündigkeit einzugehen“ (Meyer-Drawe 1990, 9). In diesem Sinne bleibt zwar die Nähe zur Autonomiekonzeption Kants gewahrt, jedoch hat der Anspruch auf Autonomie im Verlaufe der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zu einer modernen Gesellschaft seine oppositionelle Kraft zunehmend eingebüßt.³ Dies liegt Meyer-Drawe zufolge allerdings nicht daran, dass die Selbstbestimmung der Mitglieder unserer Gesellschaft bis zu einem befriedigenden Maß angewachsen ist. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, „daß die heteronomen Bestimmungen immer unsichtbarer werden und damit an Provokation verlieren. Die ungeheure Integrationskraft unserer Gesellschaft führt dahin, daß Selbstbestimmung und Fremdbestimmung immer weniger in ihrer Unterschiedenheit zu erkennen sind“ (Meyer-Drawe 1990, 8).

Die oppositionelle Kraft des Autonomiebegriffs war noch in den Bestrebungen zur Humanisierung der Arbeitswelt in den siebziger und frühen achtziger Jahren erkennbar. Seit Beginn der neunziger Jahre zeichnet sich allerdings eine Wende hin zu einem neuen Autonomieverständnis ab. Im Zentrum steht nun die Selbstbestimmung im Sinne von Selbstorganisation und Selbstbehauptung angesichts verschärfter Markt- und Wettbewerbsbedingungen. Wie Meyer-Drawe (1990, 64) jedoch betont, bleibt Autonomie „als Chiffre für eine humane Gesellschaft“ unverzichtbar, weil sie gegen jede Form von Zwang und Fremdbestimmung protestiert. Allerdings – und darin liegt die Gefahr der Selbsttäuschung angesichts der Möglichkeiten einer autonomen Lebensführung – ist eine vollständige Beseitigung von Heteronomie aussichtslos. Autonomie kann nicht vollkommen verwirklicht werden. Oder anders formuliert: „Der

³ Nahezu sinntensprechend spricht Habermas (1985, 141 ff.) von der „Erschöpfung utopischer Energien.“

Begriff der Autonomie bleibt hinter sich zurück, sobald er auf Wirklichkeit angewendet wird“ (Meyer-Drawe 1990, 155).

Deshalb liegt es auch nahe, den Autonomiebegriff als *kontrafaktischen* Begriff einzuführen. Mit ihm wird kritisch zu den jeweils vorherrschenden realen Lebensverhältnissen Selbstbestimmung eingefordert, sei es bei den Individuen oder den sozialen Verhältnissen, in denen wir leben. Allerdings wird auf diese Weise das Gestaltungspotential, das der Autonomieidee in gleicher Weise innewohnt wie die oppositionelle Kraft, mehr oder weniger aufgegeben. Autonome Lebensführung kann nicht nur bedeuten, gegen Schranken und Fesseln aufzubegehren, sie kann auch zum Ausdruck bringen, sein Leben unter Nutzung vorhandener Freiräume selbst zu führen. Mit diesem Aspekt des Autonomiebegriffs müssen wir allerdings einen Ausweg aus der falschen Alternative ‚Autonomie vs. Heteronomie‘ finden. Selbstbestimmte Lebensführung kann nicht meinen, dass der Einzelne keinen Fremdeinflüssen mehr ausgesetzt ist. Vielmehr müssen wir zugestehen, dass die menschliche Existenz weder nur autonom noch ausschließlich heteronom ist. „Autonomie kann auf diesem Wege erkennbar werden als von Heteronomen durchzogen“ (Meyer-Drawe 1990, 10 f).

Relationale Momente des Autonomiebegriffs

Auf der Grundlage dieser Einsicht ist Autonomie als ein in zweifacher Hinsicht *relationaler* Begriff zu konzipieren (vgl. Meyer-Drawe 1990, 12). Zum einen verweist er auf unhintergebar heteronome Momente der menschlichen Existenz, ob es sich nun um physische Begrenzungen oder um Herrschaftsbeziehungen, Machtkonstellationen oder andere einschränkende gesellschaftliche Konfigurationen handelt, in denen das Subjekt lebt. Zum anderen – und dies dürfte vor allem für eine psychologische Perspektive auf Autonomie unter Berücksichtigung des zuvor angesprochenen Gestaltungspotentials von Interesse sein – gibt es einen Riss durch das Subjekt selbst. Denn damit es sich autonom verstehen kann, muss es ein Selbstverhältnis begründen, das durch die Kontrolle einer Instanz des Selbst über andere Bereiche des Selbst gekennzeichnet ist.

Dadurch stellt sich das Bild, dass die Autonomie des Subjekts sich aus dessen Heteronomie herausentwickelt, als noch zu einfach dar; „vielmehr zeigt sich, daß jede Selbstbestimmung sich als Fremdbestimmung ereignet, wobei sich das Selbst aus einer Spaltung von Eigenem und Fremdem herauswindet, diese Spaltung aber niemals überwindet. Man kann auch präzisierend sagen, daß das Selbst jeweils als spezifische Modifikation dieser Spaltung auftritt“ (Meyer-Drawe 1990, 123). Damit im Zusammenhang ist auch das soziale

Moment individueller Selbstbestimmung zu sehen. Wie Meyer-Drawe (1990, 154) im Anschluss an Mead formuliert, verwirklicht sich das Subjekt „als antwortendes Ich.“ Denn der Sinn des Ich kann nicht nur „in seiner denkenden Selbstvergewisserung aufgefunden werden. Das Ich ist vielmehr ein ‚intersubjektives Feld‘“ (Meyer-Drawe 1990, 110).⁴ Im Kontext der in diesem Feld beschlossenen sozialen Verhältnisse konstituiert das Subjekt sein Selbst und seine Autonomie. „Es tritt allererst im Laufe seiner Erfahrung für sich und andere in Erscheinung, die seine Existenz beglaubigen, bestreiten oder nicht beachten, denen es aufgrund solcher Resonanz oder Nichtresonanz sein Profil verdankt“ (Meyer-Drawe 1990, 142).

Selbstbestimmung in der individuellen Lebensführung enthält damit immer auch ein Moment des *Sich bestimmen Lassens* (vgl. Seel 2002). In praktischen Überlegungen zu unserem Leben versuchen wir für uns festzulegen, wie und woran wir unser Handeln ausrichten wollen. Dabei orientieren wir uns an *Beweggründen*, die uns in unserem Tun und Lassen leiten sollen. Solche Beweggründe lassen sich nicht geradeheraus erfinden, vielmehr werden sie durch die Begegnung mit der Welt aufgefunden, übernommen und gegebenenfalls modifiziert. Gleiches gilt für die Ablehnung von Motiven und Gründen, auch sie beruht auf das Zusammentreffen von Subjekt und Welt. In der Selbstbestimmung ist also immer das Sich bestimmen Lassen eingegossen. Und zwar in zweifacher, miteinander verschränkter Weise: zum einen lassen wir uns durch die direkte oder auch indirekte Einwirkung durch andere Personen leiten, zum anderen lassen wir uns durch eigene Antriebe, Motive und Interesse bestimmen, indem wir die damit verbundenen Affinitäten für ein bestimmtes Begehren affirmieren (Seel 2002, 292).

Selbstbestimmung in diesem nicht-illusionären Sinn kann damit als ausgewiesene Form der *Selbstbindung* charakterisiert werden. „Nur weil wir an die Welt, gegenüber den anderen und durch uns selbst gebunden *sind*, ist es uns möglich, uns selbst zu *binden*: (...). In gelingender Selbstbestimmung kann nur leben, wer offen für die Wahrnehmung äußerer und innerer Möglichkeiten ist, die nicht von ihm bestimmt worden sind“ (Seel 2002, 295). Von gelingender Selbstbestimmung kann also nur dann gesprochen werden, wenn Subjekte das Vermögen aufbringen, „sich in *ihrer Weise* einzulassen auf Verhältnisse, in die sie eingelassen sind“ (Seel 2002, 296). Die damit angesprochene Aufgabe ist prekär. Ja sich zu binden als eine bestimmte Form von Selbstbestimmung auszuweisen, erscheint vor dem Hintergrund zunehmender sozialer Erosion fast zynisch. Gleichwohl werden wir zu zeigen haben, dass Selbstbegrenzung in einer gewissen Weise, nämlich in der Beschränkung der eigenen Orientie-

⁴ Den Ausdruck ‚intersubjektives Feld‘ gewinnt Meyer-Drawe im Anschluss an Überlegungen von Merleau-Ponty (1966) zum Begriff der ‚bedingten Freiheit‘.

rungen auf jene, die für zentrale Wertungen im Hinblick auf die eigene Lebensführung stehen, ein zentrales Moment von Autonomie darstellt.

Doch ich will nicht zu weit vorgreifen. Wir haben bislang lediglich angedeutet, wie die Möglichkeit von Selbstbestimmung als „eine *mögliche Wirklichkeit* unseres Lebens“ (Seel 2002, 279) verstanden werden kann. Autonomie kann somit auch unter den Bedingungen weitreichender Heteronomie realisiert werden. Allerdings ist die Aussicht, sich im Rahmen der eigenen Lebensführung selbst eine Orientierung zu geben, immer an Angebote gebunden, die wir von anderen Personen oder durch uns selbst – durch unsere Antriebe und unser Begehren – erhalten. Selbstbestimmung ist damit kein unerreichbares Ideal, sondern konstituiert sich im Zuge der Auswahl und Anerkennung, aber auch der Transformation und Zurückweisung von *Anregungen* aus dem Inneren einer Person sowie ihren äußeren Lebenszusammenhängen.⁵

Negativer und positiver Freiheitsbegriff

Mit diesen Überlegungen knüpfe ich an Bestimmungen des so genannten *positiven* Freiheitsbegriffs an, so wie sie von Kant, Ernst Cassirer, Isaiah Berlin und Charles Taylor entfaltet worden sind. Cassirer selbst hat in einer seiner zahlreichen Arbeiten zu Kant die Pointe seines Freiheitsbegriffs zu charakterisieren versucht. Er hält fest, dass Freiheit für Kant „nicht die Loslösung eines Ereignisses oder einer Handlung von der Kette der Ursachen und Wirkungen [bedeutet], an der alles zeitliche Geschehen als solches festgehalten wird. (...) Frei ‚im positiven Verstande‘ heißt für Kant nicht die Handlung, die ‚von selbst‘ anfängt, sondern die in sich selbst ihren Zweck und ihre Norm hat. Nicht die Äußerlichkeit der Ursache, sondern die des Zieles und des Maßstabs der Beurteilung ist das entscheidende Moment“ (Cassirer 1961, 144).

Kants Begriff der Freiheit erhält mit dem Übergang von seiner Erkenntnistheorie zu seiner Moralphilosophie eine neue Bedeutung. War im Rahmen der Kritik der reinen Vernunft Kants Verständnis von Freiheit in erster Linie noch „im Sinne einer Unabhängigkeit von der Natur bzw. im Sinne einer *absoluten Spontaneität*“ (Gunkel 1989, 107) konzipiert, so erhält der Freiheitsbegriff eine völlig neue Dimension, als sich Kant dem Problem der Begründung einer Moral zuwendet. „Freiheit wird nun nicht mehr als *Spontaneität*, sondern als *moralische Autonomie* begriffen“ (Gunkel 1989, 129). Mit dem Autonomie-

⁵ Die innere Welt des Begehrens und der Motive und die äußere Welt mit ihren vielfältigen sozialen Verweisungszusammenhängen sind natürlich auf Engste miteinander verbunden. Darauf verweisen nicht zuletzt sozialpsychologische Begriffe wie ‚Sozialisation‘ und ‚Internalisierung‘.

gedanken in Kants praktischer Philosophie wird nun der Ursprung der Selbstbestimmung des Menschen in seine Moralität verlegt. Der Mensch gibt sich das Prinzip der Moral selbst, der Autonomiebegriff wird dabei eindeutig auf die moralische Selbstbestimmung des Menschen bezogen (vgl. Gunkel 1989, 138).⁶

In diesem Zusammenhang ist auch Kants Unterscheidung zwischen einem *negativen* und einem *positiven* Begriff der Freiheit zu beachten. Der negative Begriff der Freiheit ist identisch mit demjenigen, der im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt wurde: Freiheit meint hier die Unabhängigkeit von äußeren Stimuli. Freiheit wird als Spontaneität verstanden. Der positive Begriff der Freiheit hingegen ist derjenige, der in den Schriften zur Ethik entfaltet wird. Freiheit bedeutet dann in erster Linie moralische Autonomie (Gunkel 1989, 130).⁷

Kant selbst hatte die Spontaneitäts-Theorie in der *Kritik der reinen Vernunft* als unfruchtbar bezeichnet. Sie ermöglicht noch keine befriedigende Einsicht in das Wesen der Freiheit. Ein Begriff, der – wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* geschehen ist – in bloßer Abgrenzung zum Naturbegriff konzipiert wird, gibt noch keine Auskunft darüber, was Freiheit *positiv* oder *an sich* ist. Zwar reflektiert Kant in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* auch das Verhältnis der beiden Freiheitsbegriffe und stellt dabei fest, dass der positive aus dem negativen fließt, dass also Kreativität und Spontaneität als notwendige, nicht aber hinreichende Bedingungen für die moralische Selbstbestimmung des Menschen zu sehen sind (vgl. Gunkel 1989, 131), doch erst durch den Bezug zum moralischen Gesetz, das sich das Individuum selbst gibt, konstituiert sich der positive Freiheitsbegriff.

Die Diskussion beider Begriffe durch Berlin und Taylor steht genau in der von Kant eröffneten Tradition.⁸ So bedeutet nach Berlin negative Freiheit, dass Individuen keinerlei Formen von Zwang unterworfen sind und sie ihre Aktivitäten verfolgen können, ohne durch andere behindert zu werden (vgl. Pauer-

⁶ Autonomie im Sinne der moralischen Selbstbestimmung beinhaltet zwei Aspekte: den Aspekt der *Selbstgesetzgebung* und den Aspekt der *Unterwerfung* unter das selbst gewählte moralische Gesetz. Nach Kant ist es die Doppelnatur des Menschen als Verstandes- und als Sinnenwesen, die den Grund dafür abgibt, „warum sich der Mensch nicht nur als *Subjekt*, sondern auch als *Objekt* der moralischen Gesetzgebung betrachten darf“ (Gunkel 1989, 138).

⁷ Gunkel (1989, 130) weist darauf hin, dass die in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* getroffene Unterscheidung nicht mit der gleichnamigen in der *Kritik der reinen Vernunft* zu verwechseln ist. Dort akzentuiert der negative Freiheitsbegriff das Moment der Unabhängigkeit des Willens, der positive Freiheitsbegriff hingegen das Moment der Spontaneität des Willens.

⁸ Natürlich setzt auch Kant – bei aller Originalität seines Werkes – mit seiner Unterscheidung keinen definitiven Anfang. So findet man die Grundidee eines positiven Freiheitsbegriffs – Freiheit als ausgewiesene Form der individuellen Selbstbestimmung – schon bei den Stoikern, vor allem in den Schriften Epiktets.

Studer 2000, 20). Positive Freiheit hingegen verweist auf das Bedürfnis nach individueller Selbstbestimmung. Um dieses Bedürfnis auch realisieren zu können, wird eine Instanz im Selbst benötigt, die Kontrolle durch eine verbindliche Evaluation der Motivation und des Handelns ausübt. Beide Konzepte lassen sich auch mit unterschiedlichen Fragestellungen charakterisieren (vgl. Berlin 1969, 121 f.). Im Fall der negativen Freiheit lautet die Frage: „What is the area within which the subject – a person or a group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?“ Im Fall des positiven Freiheitsverständnisses hingegen: „What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?“

Berlins Erörterung beider Begriffe ist vor allem politisch motiviert. Der liberalen Tradition folgend favorisiert er das negative Freiheitsverständnis, da der positive Freiheitsbegriff in seinen Augen Gefahr läuft, von totalitären Bestrebungen genutzt zu werden. Wie Berlin hervorhebt, beruht die Idee der Selbstbestimmung auf einer Zerteilung des Selbst: in einen Teil, der herrscht, und in einen anderen Teil, der durch den ersten Teil beherrscht wird (vgl. Pauer-Studer 2000, 21). Der dominierende Teil wird häufig als ideales, vernünftiges oder wahres Selbst identifiziert, welches die Kontrolle über unser Begehren und unsere Wünsche übernimmt. Diese „wahre Natur“ des Selbst lässt sich nach Berlin allerdings leicht kollektiv interpretieren – zur Legitimation von Institutionen innerhalb eines Staatsgebildes, die darüber wachen, dass die Mitglieder des Gemeinwesens tatsächlich ihren wahren Bedürfnissen nachgehen. Eine positive Freiheitskonzeption – so sehr sie auch auf das individuelle oder kollektive gute Leben abzielt – leistet somit autoritären Tendenzen Vorschub (Pauer-Studer 2000, 22).

Doch ist bei Berlins Argumentation zu berücksichtigen, dass offen bleibt, wer genau die Stelle der herrschenden Instanz einnimmt. Wie Pauer-Studer (2000, 22) hervorhebt, handelt es sich bei dem von Berlin angesprochenen Problem um eine Pervertierung der Idee einer selbstbestimmten Lebensführung. Erst wenn das Individuum von anderen Personen oder Institutionen genötigt wird, die eigene Beurteilung und Wertung von Motiven und Absichten aufzugeben und durch das Regime anderer zu ersetzen, entsteht die von Berlin aufgeworfene Problematik. Doch dieser Schritt zur Fremdbestimmung kann ausgeschlossen werden, wenn das Subjekt selbst über die Qualität seiner Konzeption eines guten Lebens befindet.

Freiheit zwischen Möglichkeit und Verwirklichung

Genau an dieser Stelle setzt die weiterführende und für unsere Belange wichtigere Diskussion beider Freiheitsbegriffe durch Taylor ein. Er

plädiert für eine Lesart des positiven Freiheitsbegriffs, welche mit einer bestimmten Form der Selbsterkenntnis und der Selbstverwirklichung einhergeht. Den negativen Freiheitsbegriff nennt er ein *Möglichkeitenskonzept* von Freiheit (opportunity-concept), den positiven Freiheitsbegriff hingegen ein *Verwirklichungskonzept* (exercise-concept) (vgl. Pauer-Studer 2000, 20). Mit dieser Charakterisierung soll zum Ausdruck kommen, dass ein handelndes Individuum trotz aller offen stehenden Optionen, dieses oder jenes zu tun, nicht als frei beurteilt werden kann, wenn dabei nicht eine reflektierte Haltung den eigenen Absichten und Motiven zutage tritt. Insbesondere wird man von Autonomie nur dann sprechen, wenn jemand aus den zur Verfügung stehenden Optionen nicht jene wählt, für die es aus Sicht der eigenen Lebensziele und Lebensführung auch überzeugende Argumente gibt.

Wenn jemand aus Furcht, durch zwanghaft verinnerlichte Normen oder durch falsches Bewusstsein handelt, sind wir nicht geneigt, das Verhalten oder die Lebensführung dieser Person als frei zu bezeichnen (Taylor 1988, 125). Eine solche Person könnte zwar frei im Sinne des negativen Freiheitsverständnisses genannt werden, da ihrem Handeln keinerlei Beschränkungen von außen gesetzt sind. Doch Taylor zufolge können Hindernisse sowohl externer als auch interner Natur sein. Und wo jemand aufgrund von inneren Barrieren vollständig in Selbsttäuschung befangen ist, kann er zwar (im Sinn des negativen Freiheitsbegriffs) tun, was er in einem unproblematischen Sinn will, doch wird er durch sein Handeln seine Unfreiheit (im Sinne des positiven Freiheitsverständnisses) weiter verfestigen. Um also von Autonomie und Freiheit im positiven Sinne sprechen zu können, ist es erforderlich, dass das, was eine Person wünscht, nicht ihren grundlegenden Zielen und ihrem Bestreben nach Selbstverwirklichung zuwiderläuft (Taylor 1988, 125).

Nur vor dem Hintergrund solcher mehr oder weniger bedeutsamer Ziele lässt sich die Frage nach der Freiheit einer Person beantworten. „Denn die Frage von Freiheit und Unfreiheit ist verknüpft mit der der Enttäuschung oder der Erfüllung unserer Ziele“ (Taylor 1988, 141). Wer sich frei nennt, muss auch in der Lage sein, im Hinblick auf die eigene Lebensführung wichtige Ziele von weniger wichtigen zu unterscheiden. Dies wiederum schließt ein gewisses Maß an Selbsterkenntnis und Selbstverständnis ein. Freiheit setzt eine bestimmte Vertrautheit des Einzelnen mit seinen eigenen inneren, starken Werten voraus. Dies bedeutet nicht, dass die betreffende Person stets in der Lage sein muss, genau und im Einzelnen benennen zu können, woran ihr aus tiefster Überzeugung etwas liegt. Die Verbundenheit mit den eigenen starken Wertungen kann vielmehr auch emotionaler Natur sein, und gegenüber anderen drückt sich dies beispielsweise durch eine gewisse Stimmigkeit und Konsistenz im Handeln und in der Lebensführung aus. In diesem Sinne spricht man häufig auch von *Charakter*.

Selbsterkenntnis im Netz von Täuschungen und Selbsttäuschungen

Die Verbindung zum eigenen inneren Selbst ist allerdings nicht frei von Täuschungen – und zwar in mehrfacher Hinsicht: jemand kann sich in seinen eigenen Motiven und Wertpräferenzen täuschen, er kann aber auch Situationen und Personen verkennen, bei denen er glaubt, dass sie Möglichkeiten bieten, sein individuelles Selbst zu verwirklichen. Auch hier kommt Taylor (1988, 124) zu der Einsicht, dass wir nicht geneigt sind, das Handeln einer Person als frei zu beurteilen, wenn sie dabei solchen Täuschungen unterliegt und ihr Handeln danach ausrichtet.⁹ Auch wenn die betreffende Person sich nicht bereit zeigt, sich mit ihren Täuschungen auseinanderzusetzen, obwohl nahe stehende Menschen sie immer wieder darauf hinweisen, würden wir das Handeln dieser Person kaum als frei ansehen. Offensichtlich gehört zu dem Freiheitsverständnis, welches wir hier zu entwickeln versuchen, neben der Fähigkeit, im Rahmen von starken Wertungen zu einem tiefer gehenden Selbstverständnis zu gelangen, auch die Fähigkeit, Selbst- und Situationstäuschungen zu erkennen und zu bewältigen.

Das Erkennen von Selbsttäuschungen ist allerdings ein schwieriges Unterfangen. Zwar setzt der Begriff der Täuschung voraus, dass eine Möglichkeit der Betrachtung existiert, die so etwas wie Wahrheit beinhaltet. Dies mag rein begriffslogisch betrachtet zutreffen, allerdings kann nicht ausgeschlossen werden, dass die als wahr beschriebene Perspektive wiederum mit einer Täuschung verbunden ist. Das bedeutet: eine definitiv wahre Sicht auf das eigene Selbst existiert nicht. Das Aufdecken einer Selbsttäuschung kann wiederum mit einer Täuschung verbunden sein, auf die man erst lange Zeit später aufmerksam wird. Oder aber die Täuschung ist gar keine Täuschung, sondern geht genau mit jenem Lebensentwurf einher, der es einem erlaubt, seine Fähigkeiten zu verwirklichen und seinen Überzeugungen entsprechend zu leben.

Denken wir beispielsweise an einen jungen Mann, der aus Opposition zu seinem von ihm autoritär erlebten Elternhaus einen Lebensweg einschlägt, der in jeder Hinsicht den Überzeugungen der Eltern widerspricht. So wählt er etwa einen Beruf, der für seinen Vater, der einer angesehenen Tätigkeit nachgeht, eine Beleidigung darstellt. Nach einer gewissen Zeit bemerkt der junge Mann jedoch, dass sein Leben und insbesondere seine Berufswahl weder seinen

⁹ So kann eine Person durch einen ungerechtfertigten, durch Projektionen im psychoanalytischen Sinn zustande gekommenen Groll gegen einen engen Freund eine ihm wichtige soziale Beziehung gefährden. Auch hier wird man allenfalls zynisch davon sprechen, dass diese Person frei gehandelt hat, wenn sie willkürlich die Freundschaft beendet.

tiefsten Überzeugungen noch seinen Fähigkeiten entsprechen. Die Befreiung vom Elternhaus war kein Akt der Freiheit, zumindest nicht im Sinne des positiven Freiheitsverständnisses, sondern gründete in einer Selbsttäuschung. Allerdings ist es ebenso vorstellbar, dass die betreffende Person im Zuge der Auseinandersetzung mit ihrem Lebensweg bemerkt, dass sich in der Zwischenzeit wichtige Wertüberzeugungen verschoben und auch neue Kompetenzen ausgebildet haben. So kommt der mittlerweile nicht mehr ganz so junge Mann zu der Einsicht, dass er inzwischen genau das Leben lebt, dass er auch führen will.

Unsere Überlegungen sowie das Beispiel machen deutlich, dass der Zugang zum eigenen Selbst alles andere als unproblematisch ist. Taylor unterstreicht sogar, dass der Einzelne keinen privilegierten Zugang zu seinem Selbst hat. So kann auch das Subjekt selbst in der Frage, ob es frei handelt, nicht die oberste Autorität sein (Taylor 1988, 125). Vielmehr sind unsere Versuche, unser innerstes Selbst zu verstehen und richtig zu interpretieren, auf mannigfache Weise von anderen Faktoren und Personen abhängig. Zum einen sind Selbsterkenntnis und Selbstinterpretationen an den historisch gewachsenen, kulturellen Kontext mit seinen vielfältigen Traditionen gebunden. Dies schließt neben den jeweils sprachlichen Rahmenbedingungen auch bestimmte Praxisformen der Selbstvergewisserung ein.¹⁰

Damit ist indirekt ein weiterer Aspekt des individuellen Selbstzugangs angesprochen: auf sich allein gestellt, wird eine Person nicht in der Lage sein, ihre innersten Wertüberzeugungen zu identifizieren oder auch zu transformieren. Vielmehr sind in diesen selbstreflexiven Interpretationsprozess auf mehrfache Weise andere konkrete Personen oder verallgemeinerte Andere eingebunden. So werden bei einer wichtigen Lebensentscheidung häufig Freunde und Verwandte um Rat gefragt, bei beruflichen Entscheidungen auch nahe stehende Kollegen. Bei Überlegungen aber, die das Subjekt alleine vollzieht, sind es entweder vorgestellte Gespräche mit anderen Menschen oder aber mit verallgemeinerten Anderen, die dazu verhelfen, eine Entscheidung zu treffen, die den eigenen Fähigkeiten und Grundüberzeugungen möglichst weitgehend entsprechen. Diese Selbstgespräche müssen nicht wirklich als solche in die Tat umgesetzt werden, obwohl es nicht selten der Fall ist, dass Personen mit Freunden oder erfundenen Menschen innere Dialoge führen. Vielmehr besitzt die auf das eigene Selbst gerichtete Reflexion einen diskursiven Charakter, dessen sich das reflektierende Subjekt manchmal mehr, manchmal weniger bewusst ist.

¹⁰ So dürfte es etwa für die Selbstinterpretation des Subjekts von ausschlaggebender Bedeutung sein, ob in dessen Kultur eine Diskurs- und Praxisform existiert, die der Beichte in der katholischen Kirche gleichkommt. Beichten beeinflussen nachhaltig die Selbsterkenntnis und Wertüberzeugungen sowie die damit verbundenen Entscheidungen im privaten, aber auch im beruflichen Leben von Personen.

Und die jeweils rekonstruierbaren Dialogpartner können wirkliche Personen oder aber verallgemeinerte Andere sein.¹¹

All dies soll deutlich machen, dass Selbsterkenntnis und darin begründete Selbstverwirklichung einer Person nicht in den Schoß fällt. Vielmehr müssen Entscheidungen für ein aus teils subjektiver, teils transsubjektiver Sicht richtiges oder gutes Leben auch durchgesetzt werden – wem gegenüber auch immer: gegenüber Kollegen und Lebenspartnern oder nicht selten genug auch gegenüber uns selbst, gegenüber Lebensplänen, die vielleicht auf ein bequemes, aber nicht unbedingt unseren Werten und Fähigkeiten entsprechendes Leben zielen. Genau dies ist gemeint, wenn wir von Freiheit im positiven Sinne als einer Kompetenz sprechen. Wir sind „nur in dem Maße frei, in dem wir tatsächlich über uns selbst und die Form unseres Lebens bestimmen“ (Taylor 1988, 121).

Taylor konzipiert damit ein Verständnis von Freiheit als eine bestimmte von Form von Selbstverwirklichung. Es besagt, dass Handelnde imstande sind, das zu tun, was sie wirklich wollen. Das Bedeutungsspektrum von Freiheit wird stark verengt, wenn Freiheit lediglich als Abwesenheit äußerer Hindernisse begriffen wird. „Die Tatsache, daß ich tue, was ich will, in dem Sinne, daß ich meinem stärksten Wunsch nachgebe, ist nicht zureichend, um zu beweisen, daß ich frei bin“ (Taylor 1988, 134). Nur im Kontext von Präferenzsetzungen und Wertungen, die eine kritisch-reflexive Auseinandersetzung des Handlungssubjekts mit seinen Wünschen und Zielen einschließen und bedeutsamere Wünsche und Ziele vor weniger bedeutsameren herausheben, macht es auch Sinn, das Handeln und die Lebensführung als frei zu beurteilen.

Wünsche erster und zweiter Ordnung

Um dieses selbstreflexive Moment von Autonomie – das Überdenken des eigenen Handelns, das alle Wahrnehmungs-, Denk- und Motivations-schemata des Individuums betrifft (vgl. auch Dörner 1996, 145) und das sich auch über mehrere Reflexionsstufen erstrecken kann – noch genauer

¹¹ Denken wir beispielsweise an eine Studienabsolventin des Faches Publizistik, die überlegt, ob sie als Journalistin oder in der Öffentlichkeitsarbeit tätig werden soll. Ihr auf diese Entscheidung bezogener innerer Dialog kann auf mehrere Weise rekonstruiert werden: möglicherweise hat sie ein Gespräch mit einer befreundeten Studienkollegin simuliert oder sie hat vor dem Hintergrund ihrer beruflichen Fähigkeiten und Wertüberzeugungen einen Dialog mit verallgemeinerten Anderen geführt. Diese können in irgendeiner Weise für das jeweilige professionelle Berufsverständnis einer Journalistin oder einer Öffentlichkeitsarbeiterin stehen. Die jeweiligen Gespräche können tatsächlich als innere Dialoge geführt werden, wenn nicht, sind sie als solche rekonstruierbar.

erfassen zu können, lohnt es sich, auf weitere sozialphilosophische Überlegungen einzugehen, die im Rahmen der Diskussion um die Eigenart des Begriffs der Person auf die Besonderheit der menschlichen Willensbildung aufmerksam gemacht haben (vgl. Joas 1997, 200). Im Zentrum dieser Auseinandersetzung stehen Harry Frankfurts Unterscheidung zwischen *Wünschen erster und zweiter Ordnung* sowie die darauf aufbauende Differenzierung von Charles Taylor zwischen *schwachen und starken Wertungen*. In beiden Ansätzen kommt – wenn auch auf verschiedene Weise akzentuiert – zum Ausdruck, dass der Mensch als freies und autonomes Wesen in einem Akt der Selbstinterpretation Stellung zu seinen eigenen Motiven und Absichten bezieht. An dieser das eigene Handeln determinierenden Haltung sich selbst gegenüber liegt beiden Autoren zufolge das spezifische Moment menschlicher Selbstbestimmung.

Harry Frankfurt geht in seinem *hierarchischen* Modell des Wünschens (vgl. Betzler u. Guckes 2001, 7 ff) davon aus, dass die Freiheit des Menschen auf seine Fähigkeit zurückzuführen ist, Wünsche in Bezug auf Wünsche auszubilden. Nur bei Personen kann es zu einer Disharmonie zwischen Wünschen, die unmittelbar handlungswirksam sind, und Wünschen, von denen man möchte, dass sie handlungswirksam sind, kommen. Denn nur Personen können eine Haltung zu ihren Wünschen einnehmen. Zur Präzisierung dieses Grundgedankens teilt Frankfurt Wünsche in zwei Kategorien ein: ‚first-order desires‘ (Wünsche erster Ordnung) und ‚second-order desires‘ (Wünsche zweiter Ordnung). Wünsche erster Ordnung beziehen sich direkt auf Handlungen, Wünsche höherer Ordnung hingegen auf Wünsche niedrigerer Ordnung.

Frankfurt versucht damit einem bestimmten Phänomen gerecht zu werden, das bei der Diskussion der menschlichen Willensfreiheit und Selbstbestimmung häufig vernachlässigt wird. Menschen kommen immer wieder in die Situation, dass sie auf der einen Seite eine bestimmte Handlung vollziehen möchten. Auf der anderen Seite haben sie aber auch den Wunsch, diese Handlung nicht zu vollziehen. Aufgrund der beiden vorhandenen Handlungstendenzen kommt es zu einem inneren Konflikt. Dieser Konflikt würde sich allerdings leicht lösen, wenn es nur Wünsche auf einer Ebene geben würde: durchsetzen würde sich dann der stärkere Wunsch. Bei Personen kann aber nach Frankfurt genau dadurch ein Konflikt entstehen, indem eine bestimmte Haltung zu bestehenden Wünschen oder zur Erfüllung von Wünschen eingenommen wird. Genau hier setzt die menschliche Willensfreiheit ein. Willensfrei zu sein bedeutet, dass eine Person einem Wunsch entsprechend handelt, von dem sie möchte, dass er handlungswirksam ist. Oder anders formuliert: die Person besitzt den Willen, den sie auch haben möchte (vgl. Betzler u. Guckes 2001, 10).

Diese Wünsche zweiter Ordnung definieren nach Frankfurt die menschliche Person. „Neben wünschen und wählen und bewegt werden, dies oder das zu tun, können Menschen außerdem wünschen, bestimmte Wünsche oder Motive zu haben (oder nicht zu haben). Sie können, was ihre Vorlieben und Zwecke

angeht, gern anders sein wollen, als sie sind. Viele Tiere scheinen durchaus zu, wie ich sagen will, ‚Wünschen erster Stufe‘ fähig zu sein. Kein Tier außer dem Menschen scheint dagegen die *Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung* zu haben, die sich in der Bildung von Wünschen zweiter Stufe ausdrückt“ (Frankfurt 1981, 288). Ein Wesen, das nur dem unmittelbaren Antrieb unreflektierter Wünsche folgt, nennt Frankfurt verantwortungslos, es erfüllt den Begriff der Person noch nicht. Erst vor dem Hintergrund der Ebene, auf der sich Menschen reflexiv auf ihre Wünsche und Motive beziehen und diese einer Evaluation unterziehen, ist die für Menschen bestimmende Form von Willensfreiheit und Selbstbestimmung erreicht.

Harry Frankfurt hat mit diesem Ansatz eine Grundkonzeption menschlicher Freiheit und Autonomie formuliert, bei der nicht davon ausgegangen muss, dass ein Mensch nur dann frei ist, wenn er über Handlungsalternativen verfügt. Dieser Gedanke der Wahlfreiheit trifft allenfalls nur einen Teil dessen, was selbstbestimmtes menschliches Handeln ausmacht. Und selbst wenn eine Person vor der Alternative „Tue ich dieses oder jenes?“ steht, werden auch hier die vorhandenen Wünsche und Motive vor dem Hintergrund einer höherstufigen Reflexion beurteilt und gegebenenfalls neu bewertet. Konstitutiv für den autonomen Vollzug des menschlichen Lebens ist aber genau diese Form der Selbstinterpretation einer gegebenen Motivationslage. Unabhängig davon können wir über die Handlungsabsichten einer Person nichts sagen. Oder anders formuliert: „Die Handlungen einer Person können wir nur in dem Maße erklären, in dem wir wissen, wie sie sich selber sieht oder interpretiert“ (Honneth 1988, 301). Und nur in diesem Rahmen können wir auch den Grad der Autonomie ihres Handelns und ihrer Lebensführung beurteilen.

Schwache und starke Wertungen

Charles Taylor (1988) schließt an die Gedankenführung Frankfurts an, er fügt ihr allerdings eine weitere Unterscheidung innerhalb der Stufe von Wünschen zweiter Ordnung hinzu: die Differenzierung in *schwache* und *starke Wertungen*. Diese Differenzierung ist deshalb sinnvoll, weil es nach Taylor verschiedene Arten von Selbstbewertungen gibt. Wenn wir fragen, nach welchen Maßstäben eine Person zwischen zwei konkurrierenden Wünschen eine Wahl trifft, kann dies auf zweierlei Weise geschehen: im einen Fall bevorzugt die betreffende Person einen der beiden Wünsche, weil er ihr besser oder angenehmer für sie selbst erscheint, im anderen Fall hingegen wird der Wunsch gewählt, weil die betreffende Person ihn wertvoller einschätzt. Im ersten Fall ist es die faktische Anziehungskraft des Wunsches, im anderen Fall jedoch die Beziehung des Wunsches zu einem Wert, was den entscheidenden

Ausschlag bei der Selbstbeurteilung der Motivation der Person gibt. Urteile der ersten Art nennt Taylor ‚schwache Wertungen‘, Urteile der zweiten Art ‚starke Wertungen‘ (vgl. auch Honneth 1988, 302).

Ein entscheidendes Merkmal von starken Wertungen ist, dass sie Wünsche und Absichten im Licht von kontrastiven evaluativen Begriffen betrachten. Handlungsziele werden daraufhin beurteilt, ob sie bestimmten Überzeugungen und Werten entsprechen. Deren Bedeutung lässt sich aber Taylor zufolge nur aus der Gegenüberstellung von Werten zu entsprechenden Gegenpolen erkennen. Die Person, die ihre eigenen Wünsche einer Beurteilung durch starke Wertungen unterzieht, bewegt sich so in einem sprachlichen Horizont *kontrastiver Charakterisierungen*. Sie verwendet „eine Sprache des Höher und Niedriger, des Edel und Gemein, des Mutig und Feige, des Ausgeglichenen und Zerrissenen“ (Taylor 1988, 22). Mit diesem Merkmal starker Wertungen ist eine weitere Besonderheit im Unterschied zu schwachen Wertungen verbunden. Wünschen und Absichten kommt die im evaluativen Sprachgebrauch zum Ausdruck kommende Wertdimension nicht unmittelbar zu. Vielmehr tritt mit der Qualifizierung von Wünschen durch starke Wertungen die besondere Bedeutung zutage, die Motive und Absichten im Kontext der Lebenspraxis einer Person besitzen. Damit fragt ein Individuum, das seine Wünsche und Handlungsabsichten im Zuge von starken Wertungen prüft, stets auch danach, welche Art von Leben es führen möchte (vgl. Honneth 1988, 303).

Autonomie in diesem Sinne schließt das Vermögen ein, die fundamentale praktische Frage zu stellen, was eine Person mit ihrem Leben anfangen will und was für diese Person ein gutes Leben bedeutet (vgl. Anderson 1994, 117). Damit geht Taylor noch einen erheblichen Schritt weiter als Frankfurt. Taylor trifft nämlich keine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Formen des Wünschens, er macht vielmehr eine Differenz zwischen zwei unterschiedliche Formen der *Begründung* von Wünschen. Die Unterscheidung zwischen schwachen und starken Wertungen ist eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten, die es einer Person erlauben, ihr eigenes Handeln und ihre eigene Lebensführung sich selbst und vor anderen verständlich und nachvollziehbar zu machen. Nicht ohne Grund spricht Taylor auch von Wertungen, nicht von Wünschen. Das heißt: Weil einer Person dieses oder jenes wichtig ist, weil sie von etwas grundlegend überzeugt ist und weil etwas tief mit eigenen Wertschätzungen verbunden ist, bejaht oder verneint sie bestimmte Wünsche und Absichten, die sie bei sich wahrnimmt.

Starke Wertungen bringen zum Ausdruck: „ich will eine bestimmte Art von Person sein“ (Taylor 1988, 15). Genau daran will Taylor zufolge ein Mensch auch gemessen werden, nicht an seinen mehr oder minder vordergründigen Wünschen. Starke Wertungen, bei denen Wünsche und Absichten nicht nur aufgrund ihrer Anziehungskraft, sondern auch im Kontext einer bestimmten Lebensweise, für die sie stehen, evaluiert werden, fügen der Existenz eines Menschen eine Tiefendimension hinzu. Dabei denkt die betreffende Person

über ihre Wünsche unter dem Gesichtspunkt der Frage nach, welche Art von Mensch sie eigentlich ist, wenn sie diese oder jene Wünsche hat und sich erfüllt (oder nicht hat und sich nicht erfüllt). Während das Abwägen, welcher Wunsch der stärkere ist, an der Oberfläche verbleibt, „führt ein Nachdenken darüber, welche Art von Wesen wir sind, uns direkt ins Zentrum unserer Existenz als Handelnde. Starke Wertung ist nicht nur eine Bedingung dafür, Präferenzen artikulieren zu können, sondern beinhaltet auch eine Frage der Lebensqualität, der Art von Existenz, die wir führen und führen wollen. In diesem Sinne ist sie tiefer“ (Taylor 1988, 24).

Dabei ist zu betonen, dass ein Individuum seine eigenen starken Wertungen nicht als mehr oder minder willkürliche Setzungen erfährt, sondern als unabhängig von ihm selbst Gegebenes (Joas 1997, 204), das in mannigfacher Weise mit dem bislang geführten Leben eines Menschen und seinen sozialen Beziehungen in Verbindung steht. Starke Wertungen sind eng mit unserer eigenen kulturellen, sozialen und persönlichen Identität verknüpft. Sie sind sowohl auf die individuelle Lebensgeschichte als auch auf die soziale Sprach- und Kulturgemeinschaft, an der wir teilhaben, zurückbezogen. Häufig sind sie den betreffenden Personen auch nicht in der Weise bewusst, dass diese direkt darüber Auskunft geben können und ihre starken Wertungen einfach benennen können. Vielmehr gehen starke Werte mit *dichten Beschreibungen* (Geertz 1983) der Wünsche, Ziele und Werte einer Person einher und finden auf vielfältige Weise ihren Ausdruck – etwa durch Geschichten, Symbole, Metaphern, Parabeln, etc.

Gleichzeitig tragen starke Wertungen auch dazu bei, unser eigenes Leben, unser Handeln und unsere Lebensführung selbstkritisch zu beurteilen. Sie dienen so der Selbstorientierung, der Selbstvergewisserung, der Selbstbeurteilung und nicht zuletzt der Selbstkorrektur. Dabei kann es auch zu inneren Spannungen und Widersprüchen kommen. Wir glauben dann, dass wir unser Leben nicht so führen, wie wir es nach eigener Einschätzung eigentlich führen wollten oder sollten. Doch wie wir unser Leben führen wollen oder sollen, ist alles andere als selbstverständlich. Taylor (1988, 25) weist selbst daraufhin, dass es eine Vielzahl von Weisen starker Wertungen gibt, wie auch eine Vielzahl von Weisen, mein Lage zu betrachten, existiert. Die Entscheidung zwischen höheren und niedrigeren Formen der Selbstreflexion, zwischen tieferen und oberflächlicheren Formen der Selbstinterpretation ist alles andere als evident. Offenbar gehört es zur angesprochenen Tiefe starker Wertungen, dass sie dem eigenen Leben mitunter auch abgerungen werden müssen.

Doch wie auch immer – die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit kann überwunden werden. Autonomie meint dann die Fähigkeit einer Person zur Selbsttransformation. Sie ist eine Kompetenz, die es dem Einzelnen möglich macht, seinem Leben eine Richtung zu geben, auch gegen äußere und innere Barrieren. Starke Wertungen verleihen dabei dem Handeln und der Lebensführung eine gewisse Orientierung – häufig tun sie dies sogar, ohne dass dies

in besonderer Weise bemerkt wird. Nur in Lebensphasen, die mit einer grundsätzlichen Neuorientierung einhergehen, werden wir auf starke Wertungen aufmerksam. In diesem Spannungsfeld, welches Individuum und Gesellschaft sowie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift, sind sie Teil unseres gelebten, aber auch immer wieder neu zu lebenden Lebens.

Berufliches Selbstverständnis und starke Wertungen

Um diese eher abstrakten Überlegungen zu konkretisieren, möchte ich verdeutlichen, welche Rolle starke Wertungen im Arbeitsleben einnehmen, etwa bei beruflichen Entscheidungen. Stellen wir uns beispielsweise eine Ärztin vor, die nach dem Abschluss ihrer Ausbildung verschiedene Möglichkeiten hat, ihren Beruf auszuüben. Sie erwägt, zumindest über einen gewissen Zeitraum für ‚Ärzte ohne Grenzen‘ in einem Land zu arbeiten, das nur sehr wenige medizinische Einrichtungen auf einem äußerst niedrigen Versorgungsniveau besitzt. Die junge Ärztin interessiert sich aber außerdem sehr stark für die medizinische Forschung und hat eine Reihe von Möglichkeiten in Europa und in den USA zu arbeiten – in Einrichtungen, die auf dem neuesten Stand der Forschung sind und die auch weitere Forschungstätigkeiten erlauben würden. Wir wissen nicht, wie die betreffende Person sich entscheiden wird. In jedem Fall wird dies aber nicht nur eine Frage der Abwägung des jeweiligen Nutzens der skizzierten Handlungsoptionen sein. Vielmehr werden auch Überlegungen, die das berufliche Selbstbild betreffen, eine mehr oder minder große Rolle spielen. Die betreffende Person wird sich fragen, welches berufliche Selbstverständnis ihre berufliche Identität ausfüllen soll. Sie wird sich fragen müssen, was für eine Art von Ärztin sie sein möchte. Solche Fragen und Überlegungen sind aber mit starken Wertungen verbunden, welche sich auf berufliche Ziele und Wünsche richten.

So ist es vorstellbar, dass sich die Ärztin für ein modernes Krankenhaus oder gar für eine Universitätsklinik in Europa entscheidet, wenn es ihr vor allem um die technische Professionalität bei ihrer Berufsausübung geht. Wird hingegen der Wunsch, anderen Menschen, und zwar insbesondere solchen Menschen, die aufgrund der Verteilung von Lebensressourcen auf unserem Planeten außerordentlich benachteiligt sind, zu helfen, als Teil der eigenen beruflichen Identität stärker bewertet, wird sich die Ärztin für eine Aufgabe bei ‚Ärzte ohne Grenzen‘ entscheiden. Natürlich ist dies ein sehr verkürztes Beispiel, meist spielen bei einer solchen Entscheidung auch andere Motive eine Rolle. Die betreffende Person könnte auch schlicht Abenteuerlust verspüren oder sich gerade von ihrem Lebenspartner getrennt haben und so etwas wie

eine Flucht inszenieren. Deutlich sollte nur werden, dass eine Entscheidung, die mit Taylor gesprochen eine gewisse Tiefe aufweist, in hohem Maß an das berufliche Selbstverständnis – man könnte auch vom Berufsethos sprechen – der betreffenden Person gebunden ist. Dabei geht es weniger um die Maximierung des wahrgenommenen individuellen Nutzens, sondern eher um die Frage, was jemand im Rahmen seiner Arbeitstätigkeit ‚wirklich will‘ oder welcher Mensch man im Zuge der Ausübung seines Berufs sein möchte.

Es ist auch nicht nötig, das Beispiel in ein derart moralisch aufgewertetes Terrain anzusiedeln. Wenn wir etwa an einen schon viele Jahre tätigen Verwaltungsangestellten in einer Finanzbehörde denken, der sich nun dazu entschließt, eine freiberufliche Tätigkeit (etwa als Steuerberater) aufzunehmen, so werden auch hier nicht nur reine Nutzenüberlegungen von Bedeutung sein, zumal der Betreffende ja die Vorteile einer gesicherten Lebensstellung aufgibt. Vielmehr könnte es sein, dass die betreffende Person feststellt, dass sie in ihrer Verwaltungstätigkeit keine Erfüllung mehr findet und dass sie es leid ist, reine Routinetätigkeiten abzuspuhlen. Auch hier spielen starke Wertungen, die das eigene berufliche Selbstverständnis betreffen, mit hinein. Natürlich ist dabei nicht ausgeschlossen, dass sich die Person (wie auch im Fall der Ärztin) über ihre zukünftige Tätigkeit täuscht. Starke Wertungen sind, wie wir bereits diskutiert haben, gegen Täuschungen vielerlei Art (Selbsttäuschungen, Täuschungen über Lebensbereiche, Täuschungen über den Gehalt von Werten, etc.) nicht immun. Gleichwohl beeinflussen sie maßgeblich viele unserer Handlungs- und Lebensentscheidungen.

Autonomie als Form der Selbstbegrenzung in gesellschaftlichen Handlungssphären

Das in meinen Überlegungen und in den Beispielen zum Ausdruck gebrachte Freiheitsverständnis zielt direkt auf den hier vorgestellten Autonomiebegriff ab. In diesem Sinn definiert auch Pauer-Studer (2000, 12) im Anschluss an Taylor Freiheit als „die Fähigkeit, eine autonome Person zu sein, also autonom zu entscheiden, welche Art von Leben man führen möchte.“ Im Unterschied zu einem Freiheitsverständnis, das Freiheit schlicht mit einer Menge von Wahlmöglichkeiten identifiziert, beinhaltet die Autonomie einer Person eine reflektierte Haltung zu ihren Zielen. „Autonom sein bedeutet, aus einer Menge von Optionen jene zu wählen, für die aus der Sicht des eigenen Lebensplanes gute Gründe sprechen“ (Pauer-Studer 2000, 13). Diese Form von Autonomie ist immer mit einer reflexiv-kritischen Haltung unseren spontanen individuellen Wünschen und Zielen gegenüber verbunden. „Autonomie entspricht einer prüfenden Einstellung zu uns selbst und unserem unmittelbaren

Wollen, wenn wir nach Gründen und Rechtfertigungen für unsere Entscheidungen, dies oder jenes zu tun, suchen“ (Pauer-Studer 2000, 15). Rechtfertigungen für unser Handeln und unsere Lebensführung fordern wir als autonome Personen uns selbst ab, sie werden uns aber auch von anderen Personen und Institutionen abverlangt. Dies wiederum bedeutet: Die Autonomie einer Person, die sich darauf richtet, ihre Art des Lebens zu führen, verwirklicht sich auf spezifische Weise in den verschiedenen Sphären *gesellschaftlichen* Handelns (vgl. Pauer-Studer 2000, 16).

Autonomie als eine Form der Lebensführung, die auf starken Präferenzsetzungen und reflektierten Handlungsorientierungen beruht, geht immer mit Begrenzungen des Selbst in Auseinandersetzung mit diesen Sphären gesellschaftlichen Handelns einher. Diese können zum einen direkt gegen Ansprüche und Anforderungen der Gesellschaft gerichtet sein. Das autonome Ich grenzt sich so (durchaus kritisch) gegen Vorstellungen von Lebensführung ab, die auf mehr oder minder unreflektierten, öffentlich verhandelten Allgemeinplätzen beruhen – etwa Vorstellungen zu beruflichen Karrieren, die in der Maximierung des Einkommens das entscheidende handlungswirksame Prinzip sehen. Das Prinzip der Grenzziehung wird den eigenen starken Wertsetzungen und der Reflexion auf das eigene Leben entnommen. Damit vollzieht aber das Subjekt auch eine Grenzziehung nach innen – gegenüber Wünschen und Handlungsoptionen, die der prüfenden Einstellung zu unserem unmittelbaren Wollen nicht standhalten.¹² Autonome Lebensführung in diesem Sinne beinhaltet kein naives Glücksversprechen, sie ist vielmehr mit der Einsicht verbunden, dass das Glück, wenn es im Plan der Schöpfung des Menschen vorgesehen ist, mit der Anstrengung verbunden ist, seinem Leben eine Form abzugewinnen, für die vor anderen und vor einem selbst Rechenschaft abgelegt werden kann.

Beschließen möchte ich meine Überlegungen mit einem Gedanken, der das erzielte Resultat – Freiheit als eine Weise der starken Wertungen folgenden Selbstgestaltung des eigenen Lebens und darauf bezogener (etwa beruflicher) Entscheidungen – noch einmal mit den zu Beginn erörterten Entgrenzungs- und Individualisierungsthesen in Verbindung bringt. Festhalten können wir: Wenn Individualisierung beinhaltet, dass der Einzelne aus traditionellen Bindungen freigesetzt und vor die unumgängliche Aufgabe gestellt wird, seine Lebensgestaltung selbst in die Hand zu nehmen, dann stellt dies sicher auch einen Autonomiegewinn für das Individuum dar. Damit ist allerdings noch keine Aussage darüber getroffen, wie dies von den Betroffenen erfahren und bewertet wird. Es erscheint zwar plausibel, den Zugewinn an Autonomie als Befreiung aus dem Zwang vormoderner Lebenskorsette (Keupp 1994) zu

¹² Dieses unmittelbare Wollen ist ‚natürlich‘ selbst zum größten Teil Produkt primärer und sekundärer Sozialisationsprozesse.

sehen. Doch dieser Schritt in die Freiheit bringt auch neue Anforderungen, ja Nöte und Zwänge mit sich. Es ist mehrfach gesagt worden, dass gesellschaftliche Risiken zunehmend auf das Individuum verlagert werden (vgl. Beck 1986). Mit diesem *Individualisierungsdruck* geht deshalb auch ein steigender *Sicherheitsbedürfnisdruck* einher, „der sich sowohl an staatliche und andere öffentliche Einrichtungen als auch an die veränderten Familienformen und Freundeskreise richtet. In diesem Sinn ist Sicherheit eine institutionelle Voraussetzung von Modernität“ (Zapf 1994, 301) und Autonomie.

Wenn somit Autonomie nicht die Freiheit des Vogelfreien meinen soll, dann muss das Autonomiekonzept auch in eine Verbindung mit der Frage der individuellen Sicherheit gebracht werden. Keupp (1994, 337) erinnert daran, dass die aus dem Modernisierungs- und Individualisierungsschub resultierende Freisetzung des Einzelnen aus orts- und sozialstabilen Bindungen auf der einen Seite den freien Lohnempfänger, der gezwungen ist, seine Arbeitskraft zu verkaufen, auf der anderen Seite aber damit die soziale Frage schuf. Die Antwort des 20. Jahrhunderts auf diesen Prozess der Freisetzung war in den Industrieländern Europas der moderne Sozialstaat. Er gewährte seinen Bürgern individuelle Freiheiten bei gleichzeitiger sozialer Sicherung in einem Ausmaß, das frühere Jahrhunderte nicht kannte. Durch die Verschärfung des transkontinentalen Wettbewerbs von Unternehmen und nationalen Volkswirtschaften gerät das System der sozialen Sicherung in den modernen Industriegesellschaften aber zunehmend unter Druck. Dies und wachsende Kosten im Gesundheits- und Sozialsystem führen zu einer schleichenden Erosion institutionalisierter individueller und kollektiver Sicherheitssysteme. Die Form von Selbstbestimmung in modernen Gesellschaften baut aber auf der sozialen Integration ihrer Mitglieder auf. Es ist somit eine offene Frage, in welcher Weise die gesellschaftliche Eingliederung und Sicherung mehr oder minder autonom handelnder und lebender Individuen in Zukunft bewerkstelligt werden soll. Es zeichnet sich ab, dass die traditionellen Sicherungssysteme zumindest in der bestehenden Form nicht aufrechterhalten werden können und durch neue, meist individualisierte Muster der Absicherung von Lebensrisiken ersetzt werden. Verzichtbar ist aber die soziale Integration autonom Handelnder in keinem Fall, sonst würde Selbstbestimmung auf einen offenen Kampf aller hinauslaufen, den die Mächtigeren gegen sozial Schwächere gewinnen würden. Entsprechend eines Ausspruch von Sartre bliebe dann den Verlierern nur die Gewissheit, dass sie zur Freiheit verurteilt wären.

Literatur

- Anderson, Joel (1994): Starke Wertungen, Wünsche zweiter Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 97–119.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Berlin, Isaiah (1969): Two Concepts of Liberty. In Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (118–172). Oxford: Oxford University Press.
- Betzler, Monika u. Barbara Guckes (2001). Einleitung. Willensfreiheit und Selbstbestimmung in der Philosophie Harry G. Frankfurts. In Harry G. Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Herausgegeben von Monika Betzler und Barbara Guckes (1–49). Berlin: Akademie Verlag.
- Cassirer, Ernst (1961): *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dörner, Dietrich (1996): Der freie Wille und die Selbstreflexion. In Mario von Cranach u. Klaus Foppa (Hg.), *Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie* (125–150). Heidelberg: Asanger.
- Frankfurt, Harry G. (1981): Willensfreiheit und Begriff der Person. In Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes* (287–302). Frankfurt/Main: Athenäum.
- Geertz, Clifford (1983): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gottschall, Karin u. Gerd-Günter Voß (Hg.) (2003): *Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatsphäre im Alltag*. Mering: Hampp.
- Gunkel, Andreas (1989): *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*. Bern; Stuttgart: Haupt.
- Habermas, Jürgen (1985): *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hochschild, Arlie Russell (1997): *The time bind: when work becomes home and home becoms work*. New York: Metropolitan Books.
- Honneth, Axel (1988): Nachwort. In Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* (295–314). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Keupp, Heiner (1994): Ambivalenzen postmoderner Identität. In Ulrich Beck u. Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften* (336–350). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Meyer-Drawe, Käte (1990): *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. München: Kirchheim.
- Minssen, Heiner (Hg.) (2000): *Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit*. Berlin: Edition Sigma.
- Pauer-Studer, Herlinde (2000): *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Seel, Martin (2002): *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Sichler, Ralph (2005): *Autonomie in der Arbeitswelt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taylor, Charles (1988): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Zapf, Wolfgang (1994): Staat, Sicherheit und Individualisierung. In Ulrich Beck u. Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften* (296–304). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

PD Dr. Ralph Sichler, Wirtschaftsuniversität Wien, Institut für Allgemeine Soziologie und Wirtschaftssoziologie, Augasse 2–6, A-1090 Wien.
E-Mail: ralph.sichler@wu-wien.ac.at

Diplom-Psychologe, derzeit Gastprofessor für Sozial- und Wirtschaftspsychologie an der Wirtschaftsuniversität Wien, parallel dazu freiberuflich in der Personal- und Organisationsberatung tätig, Redaktion des Journals für Psychologie.

Gegenwärtige Arbeitsschwerpunkte: Arbeitspsychologie (Autonomie, Emotionsarbeit), Organisationspsychologie (Anerkennung, Führung), Personalpsychologie (Psychologische Personalauswahl).

Manuskriptendfassung eingegangen am 22. März 2005.