

Entscheidungsfähigkeit, Subjektivität und Behinderung

Theoretische Vorüberlegungen zu einem pädagogischen Problem

Masterarbeit

Im Studiengang M.A. Rehabilitationswissenschaften (1-Fach)

Studienschwerpunkt I: „Rehabilitation von Menschen mit Komplexer Behinderung“

Erstgutachter: Prof. Dr. Markus Dederich

Zweitgutachterin: Prof'in Dr. Barbara Fornefeld

vorgelegt von:

Philipp Seitzer

Ruhrallee 21

45138 Essen

Matr.-Nr.: 7314258

Tel.: 0176 / 294 347 29

E-Mail: philipp.seitzer@uni-koeln.de

Abgabedatum: 14.09.2017

*„Wenn es aber einen Wirklichkeitssinn gibt,
und niemand wird bezweifeln, daß er seine Daseinsberechtigung hat,
dann muß es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann.“*

(Robert Musil – Der Mann ohne Eigenschaften)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Zum Aufbau der Arbeit	13
1 Kontext: Soziale und soziologische Aspekte der Entscheidungsfähigkeit.....	15
1.1 Der Mensch in der Entscheidung	15
1.2 Menschen mit komplexer Behinderung in der Entscheidung	19
2 Problematisierung: Entscheidungsfähigkeit als philosophische Frage	26
2.1 Das Problem des Ich-Bezugs	28
2.2 Das Problem des Verhältnisses zwischen mentalen und physischen Ereignissen	31
2.3 Das Problem der Willensfreiheit	35
3 Konzeption: Entscheidungsfähigkeit als anthropologische Kategorie	41
3.1 Philosophische Anthropologie	41
3.2 Anthropologie im Kontext der (Heil- und Sonder-) Pädagogik	42
3.3 Entscheidungsfähigkeit in der Anthropologie Helmuth Plessners.....	43
3.4 Entscheidungsfähigkeit in der Anthropologie Arnold Gehlens	47
4 Diskussion: Weiterführende Überlegungen zur Entscheidungsfähigkeit	52
4.1 Die Rolle des Bewusstseins in der Entscheidung	52
4.2 Die Rolle des Leibes in der Entscheidung.....	58
5 Fazit	69
Literaturverzeichnis	77
Eidesstattliche Versicherung.....	84

Einleitung

Der Titel der vorliegenden Arbeit verrät, dass es im Folgenden um Entscheidungsfähigkeit, Subjektivität und Behinderung gehen soll, ohne jedoch eine klare Auskunft darüber zu geben, wie der Zusammenhang unter den einzelnen Begriffen gedacht wird. Da die Art des Zusammenhangs jedoch das erkenntnisleitende Interesse festlegt und somit für das weitere Vorgehen programmatisch ist, sind hierüber einführend ein paar Worte zu sagen. Der hier gewählte Zugang bedarf jedoch nicht nur einer Erläuterung, sondern auch einer Begründung, insofern er nicht den denkbar naheliegendsten Zugang darstellt und sich somit verdächtig machen könnte, den Kern dessen, was man sich unter dieser Überschrift erhofft, zu verfehlen. Am besten lässt sich dieser Zugang also im Kontrast und in Abgrenzung zu vermeintlich offenkundigeren Zusammenhängen darlegen und begründen.

Hat man, wie es hier der Fall ist, mehrere Variablen zur Verfügung, wäre im Sinne eines systematischen Vorgehens bei der Hypothesenbildung zunächst zu klären, welche der Variablen man als unabhängige, und welche als abhängige Variable festlegt. Von dieser Überlegung ausgehend organisieren sich die Begriffe und ihr Verhältnis zueinander in jeweils spezifischer Weise. Naheliegender wäre zum Beispiel zu untersuchen, inwiefern sich ausgehend von der vermeintlich besonderen Subjektivität einer spezifischen Personengruppe von Menschen mit Behinderung Rückschlüsse auf deren Entscheidungsfähigkeit ziehen lassen. Hierzu könnte man unter anderem nach neuropsychologischen Erkenntnissen über Zustände des (Selbst-)Bewusstseins von Menschen mit neuronalen Schädigungen oder nach psychologischen Messungen der kognitiven Fähigkeiten und Strukturen suchen, um diese mit einem nach vergleichbaren Kriterien operationalisierten Konzept von Entscheidungsfähigkeit zu konfrontieren. Die Entscheidungsfähigkeit dieser Personen würde in diesem Fall die abhängige Variable darstellen, und die Untersuchung würde auf eine Beantwortung der Frage abzielen, ob diese Menschen entscheidungsfähig sind oder nicht. Denkbar wäre auch, dass man – zum Beispiel im Rahmen einer empirischen Forschung – Entscheidungen als Handlungs- oder Verhaltensform operationalisiert, um zu beobachten, inwiefern die Zugehörigen bestimmter Personengruppen trotz der Einschränkungen irgendwelcher Vermögen dazu in der Lage sind, Entscheidungs*verhalten* zu zeigen. Von dieser Beobachtung ausgehend ließe sich dann erörtern, ob und inwiefern sich Aussagen über den Subjektstatus dieser Personen machen lassen.

Methodisch gesehen sind beide Unternehmungen gleichermaßen attraktiv, da sie versprechen, mehr oder weniger ‚klare Verhältnisse‘ zu schaffen und logisch begründete Rückschlüsse zu ziehen, aus denen sich pädagogische Konsequenzen zum Umgang mit diesen Personen im Hinblick auf Entscheidungssituationen ableiten ließen. Auf dieser Basis ließen sich beispielsweise Methoden zur Diagnose und Förderung von Entscheidungsfähigkeit entwickeln. Ethisch gesehen, und besonders aus Sicht einer die Heil- und Sonderpädagogik begründenden Ethik (vgl. Dederich 2014, 78 ff.), sind derartige

Vorgehensweisen allerdings problematisch. So ist es die Aufgabe dieser Disziplin, wie Ursula Stinkes (2008) mit Blick auf die Frage nach der Subjektivität der Personengruppe der Menschen mit komplexer Behinderung anmerkt, „*Verhältnisse zu schaffen und zu erhalten, in denen der Andere ob seiner Andersheit nicht ausgegrenzt, abgestoßen oder gar verletzt wird, in denen Ressourcen und Unterstützungspotentiale offen stehen*“ (ebd., 102-103).

Jedoch würde ein negatives Ergebnis aus der erstgenannten Untersuchung solchen Positionen in die Karten spielen, die argumentieren, dass Menschen, die im Sinne eines bestimmten Konzepts nicht entscheidungsfähig sind, sich zwangsläufig nicht für eine an den Prinzipien der Autonomie und Selbstbestimmung ausgerichteten Lebensführung eignen. Vorausgesetzt ist hier ein Begriff von Selbstbestimmung und Autonomie, der „*im Zusammenhang mit Unabhängigkeit, Selbstverwaltung und Entscheidungsfreiheit thematisiert*“ (Fornefeld 2008b, 120–121) wird. Ein derartiges Begriffsverständnis wird, wie Barbara Fornefeld kritisiert, entgegen seiner ursprünglichen Absicht selbst zum Ausschlusskriterium für diejenigen, die dieser Anforderung nicht gerecht werden können (vgl. ebd., 120-128).

Die zweite beschriebene Untersuchung, in der die beobachtete Entscheidungsfähigkeit Rückschlüsse auf den Subjektstatus einer Person erlauben soll, ist ebenfalls fragwürdig, da hier ein bestimmter Subjektbegriff, nämlich der Subjektbegriff der Moderne, zum Gradmesser erhoben wird. Ein Maßstab, der, wie Ursula Stinkes aus der Konfrontation moderner mit postmodernen Subjekttheorien schlussfolgert, in seiner überhöhten Betonung des Autonomie- und Vernunftprinzips nicht nur bestimmte Personengruppen exkludiert, sondern wesentliche Aspekte des Menschseins übergeht. So ist der Mensch nicht ausschließlich autonom, sondern als soziales Wesen abhängig von anderen Menschen und in soziale Gefüge eingebettet; nicht ausschließlich rational und geistig, sondern als leibliches Subjekt auch verwundbar und empfänglich für Reize und Berührungen mit der Welt (vgl. Stinkes 2008, 91–95).

Es lassen sich jedoch auch innerhalb der Geistigbehindertenpädagogik Motive dafür auffinden, die unbedingte „*Autonomie und Omnipotenz*“ (ebd., 92) ihrer Klientel zu betonen. Diese Verpflichtung an ein tradiertes Ideal von Subjektivität lässt sich, wie Stinkes beobachtet, gerade in Anbetracht der oft prekären gesellschaftlichen Lage und Lebenswirklichkeit der Personengruppe erklären, der mit der Betonung der Potenzialität des Subjekts etwas Wirkmächtiges entgegengesetzt werden kann.

„Je deutlicher aber die realen Verhältnisse, in denen benachteiligte und behinderte Menschen leben, das Bild einer verstreuten Subjektivität bieten, eines zerrissenen Ich zwischen Leid, privater Isolation, öffentlicher Gängelung oder struktureller Gewalt, umso attraktiver scheinen Paradiesmetaphern der Bildung zu werden, die von einem soliden Selbst ausgehen und Autonomie und Selbstbestimmung, Normalisierung, Integration und Teilhabe versprechen“ (Stinkes 2008, 92).

Jedoch reden auch derartige Ansichten exkludierenden Anforderungskatalogen das Wort, insofern die Partizipation an Personenrechten, ja vielleicht die Anerkennung des personalen Status überhaupt, von

bestimmten subjektiven Fähigkeiten abhängig gemacht wird¹. Derartige Zugänge, welche die individuellen Eigenschaften der betrachteten Personengruppe zum Ausgangspunkt der Untersuchung machen, beinhalten, da sie auf manifeste Stellungnahmen zum spezifischen (Mensch-)sein des Gegenübers abzielen, latente anthropologische Prämissen (vgl. Dederich 2013, 118). Solche legen

„im Bereich der Forschung fest, welche Variablen oder Aspekte überhaupt als relevant anzusehen und wie sie in Hinblick auf das Gesamtbild zu gewichten sind. Sie fördern mit anderen Worten einen katalogisierenden und klassifizierenden Zugriff, bei dem das begegnende Besondere und Individuelle einem Konzept des Allgemeinen untergeordnet und vorwiegend oder ausschließlich als Fall oder Exemplar wahrgenommen wird“ (ebd.).

Ein weiterer Problemaspekt dieser beiden Zugangsweisen ist dadurch gegeben, dass sie jeweils unreflektiert das individuelle Modell von Behinderung im Gegensatz zum sozialen oder kulturellen Modell implizieren (vgl. Waldschmidt 2005). Die eingeschränkte Entscheidungsfähigkeit wird als Ausdruck eines individuellen Mangelzustandes, beziehungsweise einer besonderen Subjekthaftigkeit angesehen, die mit der Behinderung einhergeht. Wenn jedoch die Kritik der *Disability Studies* am Rehabilitationsparadigma ernstgenommen werden soll, ist die Frage nicht auf das individuelle Vermögen einer bestimmten Person oder Personengruppe zu richten, sondern auf die sozialen Praktiken und Wahrnehmungen, die in einem bestimmten Zusammenhang Behinderungen hervorbringen. In diesem Sinn wären mit Bezug auf Entscheidungsfähigkeit also die gesellschaftliche Zuschreibung von Entscheidungsunfähigkeit und damit einhergehende Praktiken der Entmündigung, Diskreditierung und des systematischen Ausschlusses von Teilhabemöglichkeiten an Entscheidungsprozessen von primärem Erkenntnisinteresse.

Sigrid Graumann (2016) analysiert derartige Praktiken des moralischen Ausschlusses ebenfalls vor dem Hintergrund exkludierender Subjektkonzepte, die einen bestimmten Begriff von Autonomiefähigkeit zum konstitutiven Merkmal des Subjekts machen.

„[...] Autonomiefähigkeit ist im traditionell liberalen Denken die Voraussetzung dafür, zur Gemeinschaft der Personen zu gehören, die Rechte auf Selbstbestimmung und Freiheit haben. All diejenigen Menschen, die nicht im Vollbesitz ihrer Fähigkeit zur Autonomie sind, können entweder ganz aus der moralischen Gemeinschaft ausgeschlossen werden, wie es bekanntermaßen der utilitaristische Ethiker Peter Singer explizit formuliert, oder es wird ihre fürsorglich-bevormundende und fremdbestimmende Behandlung gerechtfertigt, wofür die Position der klassischen Vertreter des Liberalismus John Locke und John Stuart Mill stehen“ (ebd. Graumann 2016, 70).

Im Zeichen derartiger Kritik stehen in der Heil- und Sonderpädagogik eine Vielzahl von neueren Ansätzen, die sich befleißigen, „die Legitimation ihres spezialisierten Handelns auch unter Rückgriff auf ethische Argumentationsfiguren“ (Dederich 2013., 158) im Gegensatz zu anthropologischen Herleitungen zu begründen. Hier bilden nicht die konditionalen Bedingungen des Menschen in seinem Ist-Zustand,

¹ Die diskursive Verschränkung von Macht und Subjektkonstruktion wird besonders in der konstruktivistischen Kritik am Begriff der geistigen Behinderung und Lernbehinderung im Anschluss an Foucault unter dem Stichwort „Subjektivierung“ diskutiert (vgl. Pfahl 2014, 61 zu Lernbehinderung; vgl. Trescher & Börner 2016 zu geistiger Behinderung).

sondern die Frage nach dem „Sollwert“ eines guten und gerechten Zusammenlebens den Ausgangspunkt der Überlegungen. Übertragen auf das hier behandelte Thema richtet sich das primäre Interesse dann nicht mehr auf die Frage, *ob* Zugehörige bestimmter Personengruppen über die Fähigkeit verfügen, eigene Entscheidungen zu treffen, sondern auf die Tatsache, dass die Anerkennung und Realisierung grundlegender, auf konsensuale Vorstellungen vom guten Leben hinwirkender Rechte und Prinzipien von dieser Fähigkeit abhängt. In Anerkennung dieser Tatsache besteht die Aufgabe dann darin, einen inklusiven Begriff von Entscheidungsfähigkeit zu finden; einen, der also nicht mehr an ausgrenzende Anforderungen gekoppelt ist.

Der Notwendigkeit eines solchen Projekts wurde durch die Ratifizierung der UN Behindertenrechtskonvention (UN BRK) auch von juristischer Seite Nachdruck verliehen. So wird behinderten Menschen in Artikel 12 nicht nur der unhintergehbare Status als Rechtssubjekt zugewiesen. In den darauffolgenden Absätzen wird außerdem deren gleichberechtigte und unbedingte Rechts- und Handlungsfähigkeit unterstrichen sowie der Zugang zu Unterstützungsangeboten zugesichert, derer Menschen mit Behinderung zur Realisierung ebendieser Rechte und Fähigkeiten bedürfen (UN BRK, Art.12, Abs. 2 und 3)². Um diesem rechtlichen Anspruch zu genügen sowie als Resultat der heilpädagogik-internen Kritik am Konzept der stellvertretenden Entscheidung³, wurde eine Reihe praktischer Konzepte unter dem Stichwort „Unterstützte Entscheidungsfindung“ (engl. „*supported decision-making*“) erarbeitet (vgl. Niediek 2016). „*Der Ausbau Ersterer [gemeint: Unterstützte Entscheidungsfindung] und die Zurückdrängung Zweiterer [stellvertretendes Entscheiden] kann [...] als im Sinne der UN Konvention gefordert betrachtet werden*“ (Mayrhofer 2013, 2).

Eine systematische Übersicht und kritische Würdigung internationaler Konzepte zu diesem Stichwort wurde in deutscher Sprache erstmals von Hemma Mayrhofer (ebd.) vorgelegt. Aus dieser Übersicht schlussfolgernd stellt Mayrhofer fest, dass die verschiedenen Modelle zur Unterstützten Entscheidungsfindung keineswegs das Bild einer einheitlichen Theorielandschaft zeichnen. Erhebliche Unterschiede lassen sich an der inhaltlichen Schwerpunktsetzung, der methodischen Umsetzung, der präferierten Qualität des Unterstützer*innenkreises (z.B. professionelle vs. vertraute Personen) sowie der theoretischen Grundlegung festmachen. Dennoch lassen sich laut Mayrhofer vier gemeinsame Grundlinien zeichnen, die als Standards für das Etikett der Unterstützten Entscheidungsfindung bürgen: (1)

² Die unzureichende Umsetzung des Artikels 12 der UN BRK in der deutschen Gesetzgebung zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Menschen mit geistiger Behinderung nach wie vor vom Wahlrecht zur Teilnahme an der Bundestagswahl ausgeschlossen sind. Der Ausschluss wird damit begründet, dass bei den Zugehörigen dieser Personengruppe keine rationale Entscheidungsfähigkeit vorausgesetzt werden könne. Aus juristischer Sicht sei diese Begründung allerdings schon deshalb nicht haltbar, da das Wahlrecht auch für Menschen ohne Behinderung nicht an die Verpflichtung gekoppelt sei, nach rationalen Kriterien zu wählen. Über eine Gesetzesänderung soll noch in diesem Jahr abgestimmt werden (vgl. Anthony 2017). Ein entsprechender Gesetzesentwurf, der an Konzepte der Unterstützten Entscheidungsfindung anknüpft, liegt bereits von den Parteien „Bündnis 90/Die Grünen“ und „Die Linke“ vor (vgl. Bündnis 90/Die Grünen & Die Linke 2017).

³ vgl. zusammenfassend Dederich 2014: Ethische Fragen der Geistigbehindertenpädagogik, 87–89

Die Nichtbeeinträchtigung der rechtlichen Handlungsfähigkeit und des juristischen Subjektstatus durch die Bestellung von Entscheidungs-unterstützenden Personen(-kreisen); (2) Die Freiwilligkeit und jederzeitige „Kündbarkeit“ der unterstützten Entscheidungsfindung durch die die Unterstützung aufsuchende Person selbst; (3) Die aktive Partizipation der unterstützten Person im Sinne und zum Zweck der Realisierung ihres Willens und ihrer Selbstbestimmung; sowie (4) die Garantie der rechtlichen Verbindlichkeit und Durchsetzbarkeit (z.B. gegenüber Banken, sozialen Institutionen etc.) sind in diesem Sinne konstitutive Bestandteile unterstützter Entscheidungsfindung (vgl. ebd., 2–3).

Obwohl unter dem Begriff der *Unterstützten Entscheidungsfindung* bislang eine beachtliche Vielzahl an Konzepten vorgestellt wurde, die jeweils für sich in Anspruch nehmen, einen inklusiven Begriff von Entscheidungsfähigkeit zu gebrauchen, bleiben personenbezogene Faktoren als mehr oder weniger harte Ausschlusskriterien auch in diesen Konzepten Bestandteil. Darunter fallen *„die Frage der Geschäftsfähigkeit und gesetzlichen Betreuung [...], aber auch die Frage, welche intellektuelle, soziale und moralische Entwicklung die Person durchlaufen hat, um Optionen und Konsequenzen abwägen zu können“* (Niediek 2016, 81). Dies führt weiterhin zum Ausschluss von Personen, bei denen sich diese Fähigkeiten nicht in erwarteter Weise zeigen.

Barbara Fornefeld (2008a) beschreibt die Unzulänglichkeit stereotyper Erwartungen und routinierter Handlungsformen im Umgang mit Menschen mit Komplexer Behinderung aus phänomenologischer Perspektive mit dem Begriff der *„chaotisch-mannigfaltigen Bedeutsamkeit“* (ebd., 70). Wegen der begrenzten Anwendbarkeit standardisierter Erwartungs-, Deutungs- und Handlungsformen bestehe die Aufgabe der Pädagoginnen und Pädagogen im Umgang mit Menschen mit Komplexer Behinderung darin, *„immer wieder Fragen zu stellen, immer wieder zu forschen und immer wieder neue Deutungen für das zu suchen, was die Lebenswirklichkeit der Menschen mit Komplexer Behinderung chaotisch-mannigfaltig bedeutungsvoll (nicht geordnet) macht“* (ebd., 75).

In diesem Sinne ist folglich auch die Frage zu stellen, ob sich die Entscheidungsfähigkeit von Zugehörigen dieser Personengruppe in der Weise zeigen kann, wie es bei anderen Menschen erwartet wird, oder ob es nicht einer *neuen Deutung* von Entscheidungsfähigkeit bedarf. Dass traditionelle Deutungsformen an ihre Grenzen stoßen, wird schon bei Menschen ersichtlich, die nicht verbalsprachlich kommunizieren. Neben der Schwierigkeit, gefasste Entscheidungen ohne den Gebrauch von Sprache und anderen konventionellen Symbolsystemen mitzuteilen, stellt sich hier die Frage, welche Bedeutung intellektuellen Fähigkeiten im Allgemeinen und sprachlichen Fähigkeiten im Besonderen für die individuelle Entscheidungsfähigkeit einer Person zukommt.

Antonio Damasio (2004) stellt in seiner neuropsychologischen Beobachtung dieses Phänomens fest, dass Entscheidungsfähigkeit in der ideengeschichtlichen Tradition der Aufklärung als Sache der reinen oder praktischen Vernunft idealisiert wird und dass Gefühle oder Affekte in gängigen Deutun-

gen sogar ungeeignete Maßeinheiten für gute Entscheidungen darstellen. Untersuchungen mit Probanden, die nicht mehr dazu in der Lage waren, eigene Entscheidungen zu treffen, jedoch keine Einschränkung intellektueller, vernunftförmiger Fähigkeiten feststellen ließen, brachten Damasio dazu, auch die Bedeutung leiblicher und emotionaler Eigenschaften hervorzuheben (vgl. Damasio 2004, 64–85).

Noch komplizierter als bei Personen, die lediglich nicht verbal kommunizieren, stellt sich das Problem der Operationalisierbarkeit von Entscheidungsfähigkeit und der Anwendbarkeit von Konzepten Unterstützter Entscheidungsfindung bei Personen dar, denen zugeschrieben wird, kein Symbolverständnis zu haben, nicht intentional (hier: absichtsvoll, zielgerichtet) kommunizieren und handeln zu können oder eine Bewusstseinsstörung bis hin zum Fehlen jeglicher Selbst- und Fremdreferenzieller Bewusstseinsakte⁴ aufzuweisen. Bei solchen Menschen von Entscheidungsfähigkeit überhaupt zu sprechen, scheint so abwegig zu sein, dass es hier eher eines gründlichen Nachweises als eines Gegenbeweises bedarf. Dementsprechend liegen wenige Veröffentlichungen vor, in denen die Entscheidungsfähigkeit dieses Personenkreises als pädagogisches Problem überhaupt in Betracht gezogen wird. Auch die legislative Umsetzung des Artikel 12 der UN BRK in nationales Recht – so zeigt ein internationaler Vergleich zwischen Kanada, Schweden und Großbritannien – weist hinsichtlich der Berücksichtigung dieser Personengruppe erhebliche Spielräume und Lücken auf (vgl. Watson 2016, 119–134). Im Gegensatz dazu erweist sich die Frage nach der Entscheidungsfähigkeit und der Anwendbarkeit von Konzepten der Unterstützten Entscheidungsfindung bei Personen, bei denen Intentionalität, Symbolverständnis und Selbstbewusstsein schwer zu diagnostizieren sind, als ein zentrales und viel besprochenes Problem der Medizin (vgl. Birnbacher 2016, 716).

Unter den wenigen pädagogisch motivierten Problemzuwendungen ist die Dissertationsschrift der australischen Wissenschaftlerin Joanne Watson (2016) hervorzuheben. Ihre empirisch angelegte Studie kann als ein ambitionierter Versuch gewertet werden, solche Menschen ihrem Recht auf Unterstützte Entscheidungsfindung näher zu bringen, denen bislang die dispositionalen Eigenschaften zum Treffen eigener Entscheidungen kategorisch abgesprochen werden. Ausgehend von der Universalität von Entscheidungsfähigkeit, also der Unabhängigkeit dieses Vermögens von individuellen und disposi-

⁴ Ein radikales Beispiel für eine derartige Beschreibung von *Menschen mit schwerer und mehrfacher Behinderung* findet sich bei Peter Fuchs (2014a). Aus der Perspektive seiner für die Idee von Sinnsystemen aufbereiteten Systemtheorie diagnostiziert er für diese Personengruppe „*das Fehlen von Sinn und Selbst*“ und spricht ihnen somit jedes Vermögen der Intentionalität und Selbstreferenz ab. Trotz der sehr ambitionierten theoretischen Bemühungen zu der Frage, wie und mit welcher Begründung diese Menschen trotz ihres vermeintlichen Fehlens von *Sinn und Selbst* in das Kommunikationsparadigma einzubeziehen seien, liefert er den Leser*innen keinen expliziten Nachweis für diese Diagnose. Eine derart radikale und folgenreiche Behauptung sollte zumindest die Konfrontation mit anderen theoretischen Zugängen zum Problem des Weltbezugs von Menschen mit schwerer geistiger Behinderung nicht scheuen. Zum Beispiel arbeitet Barbara Fornefeld (1997) aus leibphänomenologischer Perspektive den immanenten Zusammenhang von Leiblichkeit und Intentionalität im Anschluss an Merleau-Ponty heraus, der das radikale Fehlen von Sinn und Selbst zumindest fragwürdig macht (vgl. ebd., 128 ff.).

tionalen Eigenschaften, macht Watson sich für ein Begriffsverständnis stark, das im Sinne des Paradigmenwechsels vom individuellen zum sozialen Modell von Behinderung den Fokus weg von der Rolle des Menschen mit Behinderung hin auf die Rolle des sozialen Umfeldes rückt. Entscheidungsfähigkeit stellt sich demnach nicht mehr als individuelles Vermögen dar, sondern als eine Kategorie des sozialen Rollenhandelns. Die theoretische Leerstelle zur Beschreibung dieses Rollenhandelns wird dabei durch den Begriff der Responsivität besetzt. Diesen konzeptualisiert Watson durch das Aufstellen dreier Subkategorien, die gleichsam notwendige Bedingungen darstellen. So ist der Fall von Responsivität dann gegeben, wenn die Bedingungen erfüllt sind, dass das soziale Umfeld Präferenzäußerungen der betroffenen Menschen als solche (1) anerkennt, (2) diese interpretiert und entsprechend (3) reagiert (vgl. Watson 2016, 201 ff.).

Das größte innovative Potential der Studie kann jedoch zugleich als der Aspekt ausgemacht werden, der ihre größte theoretische Schwäche aufweist. So wird die theoriestrategische Wahl, den Begriff der Entscheidungsfähigkeit im Bereich des sozialen Rollenhandelns zu verankern, lediglich aus ethisch/juristischer Sicht begründet und nicht auf begriffliche und theoretische Tragfähigkeit überprüft. Folglich wird von Entscheidungen gesprochen, obgleich die zugrundeliegende Beobachtung lediglich auf das Antwortverhalten des Unterstützer*innenkreises rekurriert. Diese Schwäche wird der Autorin zwar implizit bewusst, wenn sie betont, dass die Universalität von Entscheidungsfähigkeit noch theoretisch zu untermauern sei, und zugesteht, dass die Studie keinen eigenständigen Beitrag dazu zu leisten vermag (vgl. Watson 2016, 344). Die eventuelle Auswirkung einer uneindeutigen Verwendung des Begriffs auf das Misstrauen und die Vorbehalte der unterstützenden Personen, bestimmte Äußerungen als Entscheidungen zu interpretieren, bleibt jedoch unreflektiert. Mit der Setzung der Universalität von Entscheidungsfähigkeit wird vorausgesetzt, was zu beweisen ist. Die ungeprüfte Anerkennung der Behauptung, jeder Mensch treffe Entscheidungen, erfordert für Pädagog*innen und Unterstützende sowie Angehörige in vielen Fällen einen erheblichen Vertrauensvorschuss, wenn nach diesem Grundsatz gehandelt werden soll⁵.

Die Gegenüberstellung unterschiedlicher Zugangs- und Sichtweisen lässt deutlich werden, dass das hier behandelte spezielle Problem der Entscheidungsfähigkeit auf ein allgemeineres, epistemologisches und programmatisches Problem verweist, das sich vielleicht sogar als ein zentrales Problem der Heil- und Sonderpädagogik als Wissenschaft bestimmen lässt. Mit der anthropologischen und der ethischen Herangehensweise stehen sich zwei irreduzible Ansätze gegenüber. Universelle ethische Forderungen werden auf anthropologische Prämissen gegründet, die hingegen nur partikuläre Gültigkeitsansprüche erheben können. Jedoch lassen sich diese anthropologischen Prämissen mit ethischen Argumenten weder universalisieren, noch erscheint es aus moralphilosophischer Sicht legitim, den

⁵ In diesem Abschnitt werden Gedanken aufgegriffen, die zuvor in einer anderen Studienarbeit des Autors erarbeitet wurden (siehe Seitzer 2017).

Universalitätsanspruch aufzugeben und einzelne Menschen von einer grundrechtlichen Forderung auszuschließen. Mit Bezug auf Jacobs fasst Markus Dederich (2013) zusammen, dass sich die „*Heilpädagogik hinsichtlich ihrer Begründung schon lange zwischen Anthropologie und Ethik [bewegt]. In den verschiedenen Konzeptionen kommt es immer wieder zu Überlappungen und Vermischungen, die philosophisch nicht unproblematisch sind*“ (ebd., 123).

Pointiert lässt sich dieses Problem im vorliegenden Kontext anhand der Fragen ausdrücken, ob erst die Partizipation an bestimmten Fähigkeiten zur Partizipation an einem Recht qualifiziert oder ob die Anerkennung eines Rechts sogar eine hinreichende Prämisse zur Diagnose von bestimmten Fähigkeiten darstellt. Wenn Ersteres wahr ist, besteht das Risiko, dass entweder bestimmte Personen von einer rechtlichen Forderung ausgeschlossen werden⁶ oder aber die rechtliche Forderung ohne konkreten Inhalt bleibt, da sie sich auf keine konkrete Fähigkeit mehr gründen lässt. Wenn jedoch Letzteres wahr ist, wenn also der Rechtsanspruch als hinreichende Prämisse zur Anerkennung einer Fähigkeit genügt, besteht das Risiko, dass der Begriff von dieser Fähigkeit seinen semantischen Kern verliert und selbst inhaltsleer wird⁷.

Über diesen gedanklichen Umweg lässt sich nun schließlich das erkenntnisleitende Interesse dieser Arbeit eingrenzen. Nicht der Zusammenhang von Entscheidungsfähigkeit und Behinderung steht im Fokus, sondern die Frage nach Argumenten, *wie* und *warum* Entscheidungsfähigkeit als *universelle Kategorie* zu denken ist und welche ethischen Forderungen sich daraus ableiten lassen. Das *Wie* zielt auf eine dezidierte Klärung der Frage ab, *was* Entscheidungsfähigkeit grundsätzlich bedeutet und *wo*

⁶ Ein drastisches und kontrovers diskutiertes Beispiel stellt Singers Präferenzutilitarismus dar. Die Tötung eines Menschen, so argumentiert Singer, stelle nur dann einen Eingriff *gegen* den Willen dieses Menschen dar, insofern dieser dazu in der Lage sei, eine Vorstellung von seiner eigenen zukünftigen Existenz zu entwickeln. Das Lebensrecht einer Person ist in dieser Argumentation also an die *Fähigkeit zur Einsicht* gekoppelt (vgl. Kuhse & Singer 1987, 177). Eine ähnliche Argumentation findet sich bei den Euthanasie-Vordenkern Binding & Hoche (1920 [2006]), die von den „geistig Toten“ behaupten, sie wären nicht imstande „*innerlich einen subjektiven Anspruch auf Leben erheben zu können, ebensowenig wie [sie] irgendwelcher anderer geistiger Prozesse fähig wäre[n]*“ (ebd., 58). Dies reicht ihnen, um zu begründen, dass die „*Beseitigung der geistig völlig Toten kein Verbrechen, keine unmoralische Handlung, keine gefühlsmäßige Rohheit, sondern einen erlaubten nützlichen Akt darstellt*“ (ebd., 57). Zwar distanziert sich Singer von den Eugenikern des zwanzigsten Jahrhunderts, indem er behauptet, im Gegensatz zu diesen nicht im Namen der Gesellschaft sondern des Individuums zu argumentieren (vgl. Kuhse & Singer 1987, 131). Dennoch decken beide Beispiele, ungeachtet ihrer Unterschiede, einen wichtigen und immer noch aktuellen Aspekt auf, der im Zusammenhang mit der vorliegenden Fragestellung nicht zu vernachlässigen ist: Die wohl folgenreichste Entscheidung im Leben von vielen Menschen mit Behinderung, nämlich die Antwort auf die Frage „*Should the baby live?*“ (Buchtitel) bleibt immer eine stellvertretende Entscheidung.

⁷ Dieses Problem wurde zu einem der zentralen Themen einer Fachtagung zum Thema „Menschliche Fähigkeiten und komplexe Behinderungen“, die vom 28. – 29. Juli 2017 in der Julius-Maximilians-Universität Würzburg stattfand. Zur Diskussion standen konkrete anthropologische und ethische Fragestellungen in Bezug auf Menschen mit komplexer Behinderung vor dem Hintergrund von Nussbaums Fähigkeitsansatz (2014). Im Gegensatz zu kontraktualistischen Gesellschaftsmodellen, die das moralphilosophische Kernproblem der Paradoxie von (Un-)Gleichheit und Gerechtigkeit nicht zu lösen vermögen, plädiert Nussbaum darauf, universelle Ansprüche an Gesellschaft, Politik und Recht von einem Mindestmaß an menschlichen Fähigkeiten herzuleiten, die zur Realisierung eines „guten Lebens“ notwendig sind. Der Vorteil liegt darin, dass Grundrechte auf diese Weise mit konkreten Forderungen aufgeladen werden können und somit nicht zu inhaltsleeren Formeln verkommen. Es wurde jedoch kritisiert, dass diese Argumentation Vorstellungen vom guten Leben von Fähigkeiten abhängig macht, die nicht für alle Menschen beansprucht werden können.

sich diese im Spektrum der Begriffe lokalisieren lässt, die um verschiedene Konzepte vom Menschsein kreisen. Handelt es sich beispielsweise um ein psychisches, physisches, geistiges und oder intersubjektives, soziales Vermögen? Das *Warum* zielt auf eine Klärung des Verhältnisses zwischen Entscheidungsfähigkeit und Subjektivität ab. Inwiefern kann sich Entscheidungsfähigkeit als zentrale Kategorie von Subjektivität behaupten und welche Form von Subjektivität/Subjektivierung wird durch die Betonung von Entscheidungsfähigkeit hervorgebracht?

Zusammengefasst konzentriert sich diese Arbeit also einerseits auf die Frage nach Entscheidungsfähigkeit *an sich* und andererseits auf das *Verhältnis* von Subjektivität und Entscheidungsfähigkeit. Abschließend soll das Spannungsverhältnis zwischen konkreten Begriffen und allgemeinen Forderungen noch mal in Angriff genommen werden, um zu überprüfen, in welcher Aussage sich der Anspruch, konkrete Begriffe zu verwenden, mit dem Anspruch, allgemeingültige Forderungen aufzustellen, verbinden lässt. Ein solches Vorgehen erlaubt oder erfordert sogar, dass die Variable *Behinderung* zunächst ausgeklammert bleibt, beziehungsweise nur im *Fragenkontext* vorkommt. Es wäre widersprüchlich, einerseits davon auszugehen, dass Entscheidungsfähigkeit noch zu definieren sei und gleichzeitig zu behaupten, dass es einen gerichteten Zusammenhang von Entscheidungsfähigkeit und Behinderung gebe. Erst wenn geklärt ist, *was* Entscheidungsfähigkeit überhaupt ist, ist eine Zuwendung zu der Frage möglich, wie und unter welchen Bedingungen es zu einer Behinderung von Entscheidungsfähigkeit kommen kann. Ferner lässt sich die Frage auch durch verschiedene Behinderungsmodelle deklinieren. Entscheidungsfähigkeit oder Entscheidungsbefähigung⁸ ist auf der sozialen Dimension genauso denkbar wie Entscheidungs(un-)fähigkeit als Konstruktion oder Zuschreibungsprozess aus kulturwissenschaftlicher Perspektive⁹.

Im Gegensatz zu einer genuin pädagogischen Fragestellung, die zum Beispiel untersuchen könnte, *wie* sich Entscheidungsfähigkeit diagnostizieren lässt oder *wie* die Entscheidungsfähigkeit von Schüler*innen mit bspw. geistiger Behinderung effektiv gefördert werden kann¹⁰, werden hier, wie der Untertitel verrät, nur theoretische *Vorüberlegungen* zu solchen Problemen geliefert. Es mag etwas ernüchternd sein, dass die theoretische, philosophische Herangehensweise nicht in Aussicht stellen kann, unvermittelt zu einer Beantwortung dieser pädagogischen Fragen beizutragen. Wie Dederich (2013) zu bedenken gibt, ist die Philosophie

„[...] nicht darauf angelegt, Wissen zu erzeugen, das unsere Fähigkeiten erhöht oder verfeinert, in die Wirklichkeit einzugreifen und sie nach unseren Zwecken zu gestalten oder zu nutzen. Ein solches Wissen ist in erster Linie zweckrational auf das ‚Wie‘ ausgerichtet – wie ein Problem zu lösen ist und wie Ziele erreicht

⁸ Da jedoch die soziale Dimension von Entscheidungsfähigkeit in dieser Arbeit nicht explizit behandelt wird, sei an dieser Stelle auf die parallel am Lehrstuhl für Pädagogik und Rehabilitation bei Menschen mit geistiger und schwerer Behinderung der Universität zu Köln entstandene Abschlussarbeit von Lisa Lehnhardt verwiesen, die den Terminus *Entscheidungsfähigkeit als Entscheidungsbefähigung* definiert (vgl. Lehnhardt 2017).

⁹ Nicht originär zum Thema der Entscheidungsfähigkeit, aber zum Thema Selbstbestimmung als Konstruktion vgl. Waldschmidt (2012).

¹⁰ Eine umfassende Arbeit zur pädagogischen Förderung von Entscheidungsfähigkeit liegt von Kaiser (1976) vor.

werden können. Die Philosophie hingegen ist das Beharren auf der Frage, warum – also: mit welchen Gründen – wir bestimmte Ziele verfolgen und bestimmte Zwecke bevorzugen“ (ebd., 16).

Gerade in Zeiten, in denen empirische Bildungsforschung zunehmend an Bedeutung für die (heil- und sonder-)pädagogische Forschung und Praxis gewinnen und theoriebasiertes Vorgehen sukzessive in den Hintergrund des wissenschaftlichen Diskurses gerät, stellt die Rückbesinnung auf Warum-Fragen und den inhaltlichen Kern von Begriffen und Konzepten eine Gegenbewegung zu einer problematischen Entwicklung dar¹¹. Dies ist selbst oder gerade dann zu betonen, wenn es sich um derart komplexe Gegenstände handelt, dass eine eindeutige und für die Praxis unmittelbar anschlussfähige Beantwortung der Fragen nicht garantiert ist. So ist die Philosophie, wie Dederich mit Bezug auf Blumenberg weiter ausführt,

„[...] ein Versuch, die Aufmerksamkeit zu schärfen und in einem ‚geistigen‘ Sinn klarer zu sehen. Das Stellen von Fragen und die Schärfung von Aufmerksamkeit sind jedoch nicht reiner Selbstzweck. Vielmehr können sie hilfreich sein, in häufig unübersichtlichem Gelände und angesichts von Fragen, von denen viele nicht abschließend zu beantworten sind, die Orientierung zu erleichtern“ (ebd.).

Es geht also um einen theoretisch-philosophischen Bezugsrahmen für den Umgang mit dem Problem der Entscheidungsfähigkeit. In der Bereitstellung eines begrifflichen Bezugsrahmens sehen Markus Dederich & Franziska Felder (2016) eine der drei Hauptfunktionen von Theorie in der Heil- und Sonderpädagogik¹². Die Wichtigkeit dieser Funktion wird im Anschluss an die Beobachtung erkannt, dass immer mehr quantitativ ausgerichtete Forschungsdesigns auf eine theoretische Rahmung verzichten und anstelle einer begrifflichen Grundlegung der Forschungsgegenstände lediglich eine Legitimation ihrer Vorhaben – beispielsweise unter Verweis auf die UN-BRK – voranstellen (vgl. ebd., 199). Durch die vorliegende Arbeit soll unter anderem gezeigt werden, dass Artikel 12 der UN BRK nicht als *Antwort* auf sämtliche Fragen gelesen werden kann, die mit dem Thema der Entscheidungsfähigkeit angeschnitten werden, wohl aber als verbindliche Aufforderung, sich – insbesondere in Hinblick auf die Rechte seiner Adressaten – eingehender mit diesen Fragen auseinanderzusetzen.

Zum Aufbau der Arbeit

Der Aufbau der Arbeit lässt sich wie folgt beschreiben: Kapitel 1 dient der Kontextualisierung, Kapitel 2 der Problematisierung, Kapitel 3 der Konzeption und Kapitel 4 der weiterführenden Diskussion. Was im Einzelnen damit gemeint ist, soll an dieser Stelle kurz erläutert werden.

In Kapitel 1 wird der theoretischen Bearbeitung des Gegenstands, die den Schwerpunkt dieser Arbeit bildet, zuvor ein grober Überblick über den Problemkontext vorangeschickt. Zunächst allgemein

¹¹ Siehe zusammenfassend zur hier beschriebenen Entwicklung sowie zur sonderpädagogischen Kritik an der evidenzbasierten Bildungsforschung: Ahrbeck, Ellinger, Hechler, Koch & Schad 2016: Evidenzbasierte Pädagogik.

¹² Die zwei weiteren Hauptfunktionen sind „Theorie als Vorgriff auf die soziale Realität“ und „Theorie als Reflexion und Legitimation wissenschaftlicher Betätigung“ (vgl. Dederich & Felder 2016, 200–201).

und anschließend unter besonderer Berücksichtigung von Menschen mit komplexer Behinderung werden so vor dem Hintergrund sozialer und soziologischer Aspekte im Zusammenhang mit der Entscheidungsfähigkeit des Menschen ergänzende Themen und Fragestellungen identifiziert, die das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit leiten.

In der Problematisierung wird aufgearbeitet, warum das Thema Entscheidungsfähigkeit aus philosophischer Hinsicht überhaupt als fragwürdig erscheint. Einführend zu diesem Kapitel erfolgt zunächst eine Abgrenzung zwischen einer philosophischen und einer psychologischen Frageweise, in der die Anschlussfähigkeit der verschiedenen disziplinspezifischen Blickwinkel hinsichtlich des zuvor erarbeiteten Kontextes zur Diskussion gestellt wird (siehe die Einleitung von Kapitel 2). Die inhaltliche Einführung zum *Problemkern* erfolgt dann anhand dreier zentraler philosophischer Problemfelder, die um das Problem der Entscheidungsfähigkeit kreisen: Das Problem des Ich-Bezugs (siehe Kapitel 2.1), das Problem des Verhältnisses zwischen mentalen und physischen Ereignissen (siehe Kapitel 2.2) und das Problem der Willensfreiheit (Kapitel 2.3).

Da die Frage nach der Entscheidungsfähigkeit, wie einleitend bereits angedeutet wurde, im Spannungsfeld von Anthropologie und Ethik erscheint, wird anschließend nach einem anthropologischen Konzept von Entscheidungsfähigkeit gesucht, das auch unter ethischen Gesichtspunkten zur Diskussion gestellt werden kann. Nachdem in Kapitel 3.1 erklärt wird, welche Fragestellungen und Zugänge sich unter dem Begriff der philosophischen Anthropologie verbergen, führt Kapitel 3.2 noch einmal vertiefend in das ambivalente Verhältnis von Anthropologie und Ethik in der heil- und sonderpädagogischen Theoriebildung ein. Die eigentliche Konzeption erfolgt nun im Anschluss an die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners (siehe Kapitel 3.3) und Arnold Gehlens (siehe Kapitel 3.4).

Den Hauptteil der Arbeit bildet die Diskussion in Kapitel 4. Hier werden die Überlegungen aus der Kontextualisierung und Problematisierung aufgegriffen, um zu überprüfen, inwiefern die kontextspezifischen und philosophischen Problemfelder im Rahmen der anthropologischen Konzepte von Entscheidungsfähigkeit behandelt werden. Die Analyse ergibt, dass zwei Aspekte in ihrer Bedeutung für das Entscheidungsgeschehen bisher unzureichend zur Geltung kommen, die vor allem im Kontext von Menschen mit komplexer Behinderung fruchtbare Denkanschlüsse bieten. Gemeint sind die Rolle des Bewusstseins (siehe Kapitel 4.1) und des Leibes in der Entscheidung (siehe Kapitel 4.2).

In einem abschließenden Fazit werden die zentralen Ergebnisse dieser Arbeit zusammengefasst, hinsichtlich ihres Beitrags zur Erörterung der zugrundeliegenden Fragestellung diskutiert und auf verbleibende Leerstellen und Anschlüsse hin überprüft. Wie in der Einleitung festgelegt wurde, soll nach einer Formulierung gesucht werden, die sich dem Anspruch annähert, sowohl der ethischen Forderung nach Universalität von Entscheidungsfähigkeit als auch der anthropologischen Forderung, Entscheidungsfähigkeit als konkreten Begriff zu fassen, nachzukommen.

1 Kontext: Soziale und soziologische Aspekte der Entscheidungsfähigkeit

1.1 Der Mensch in der Entscheidung

Kaum eine Annahme scheint für unser Selbst- und Menschenbild sowie in unserer gegenseitigen Wahrnehmung und Bezugnahme als eigenverantwortlich handelnde Subjekte so fundamental und gleichzeitig so trivial zu sein wie die, *dass wir Entscheidungen treffen*. So finden sich in der Literatur zahlreiche Beispiele für Aussagen, in denen die Entscheidung zu einem archaischen Wesenszug des Menschen stilisiert wird.

„Der Mensch als handelndes Wesen muß sich ständig entscheiden. Als vernunftbegabte, freie Wesen sind wir immer wieder von neuem in Entscheidungssituationen gestellt, die Situationen der Entscheidung sind Grundsituationen des menschlichen Lebens, in denen der Mensch durch Wahlhandlungen weitgehend seinen Lebensweg mitbestimmt. So gehört dann auch das Bild des Menschen, der am Scheideweg steht, zu den archetypischen Charakterisierungen menschlicher Erfahrungen“ (Kaiser 1976, 15).

Das *Sich-entscheiden* stellt im Alltag nichts Abstraktes, sondern etwas durchaus Konkretes dar – etwas, das sich der Erfahrung in alltäglichen Situationen aufdrängt. Von der Wahl der Mittel und Ziele innerhalb einzelner Tätigkeiten über die Planung des Tagesablaufs bis hin zu Umbrüchen, Wendepunkten und Krisen im Lebenslauf scheinen Personen ausgenommen von Situationen, in denen Routinen und extrinsische Regulationen und Leitmuster ihr Handeln vorstrukturieren, ständig mit Entscheidungen konfrontiert zu sein. Wie Hans Thomae (1960) feststellt, führen solche multivalenten Situationen zur existenziellen *Erfahrung der Unorientiertheit*, von der ein zwingender Forderungscharakter ausgeht. Das *Sich-entscheiden*, also das subjektive Bewusstsein, einen handelnden Zugriff auf solche Situationen zu haben und selbst die Verantwortung übernehmen zu können, stellt eine wichtige Regulationsform zur Komplexitätsreduktion dar (vgl. ebd., 109-124).

Eine klare Vorstellung davon, *dass* Menschen entscheiden, ist ihnen also spätestens in der Gewissheit gegenwärtig, dass sie die Urheber ihrer Handlungen und in diesem Sinne nicht nur für ihr Handeln als solches, sondern auch für dessen Konsequenzen in mehr oder weniger begrenztem Umfang verantwortlich sind (vgl. ebd., 274-278). Somit werden Menschen erst durch die Überzeugung, *dass sie Entscheidungen treffen*, in ihrer Selbst- und gegenseitigen Wahrnehmung zu *entscheidenden* Subjekten – das heißt zu Urhebern von Handlungen, zu wirkmächtigen Akteuren, zu Konstrukteuren

der eigenen Biographie und zu *Persönlichkeiten*¹³. Erst das Bewusstsein des *Sich-entscheiden-könnens*, so scheint es, stattet Subjekte mit der konstitutiven Eigenschaft der Singularität aus und macht ihr Handeln und Denken unverwechselbar.

Das *Entscheiden-können* ist jedoch nicht nur konstitutiv für vorherrschende Begriffe von Subjektivität, Interaktion und Handlung, sondern auch für die Verfassung und Legitimation gesellschaftlicher Ordnung. In einer weitestgehend säkularisierten und demokratisch verfassten Gesellschaft, die sich dem Schutz individueller Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte verschreibt¹⁴, ist Ordnung nur unter der Prämisse denkbar, dass sich diese Gesellschaft erstens aus voluntaristisch handelnden, also entscheidungsfähigen Mitgliedern zusammensetzt und zweitens ihren Mitgliedern die notwendigen Freiheitsgrade und Befähigungen zur Realisierung eigener Entscheidungen zusichert¹⁵.

So begründet auch Franz-Joseph Kaiser (1976) die von ihm propagierte Notwendigkeit einer systematischen Erziehung zur Entscheidungsfähigkeit unter dem Gesichtspunkt der demokratischen Verfasstheit der Gesellschaft einerseits und der ihr zugrunde liegenden Dialektik von Selbstbestimmungschancen und Fremdbestimmungsrisiken andererseits:

„Die moderne Gesellschaft birgt die Gefahr in sich, daß die Menschen durch die verschiedenen Zwänge fremdbestimmt werden, sich treiben lassen und den Entscheidungsfreiraum, der ihnen noch verblieben ist, nicht wahrnehmen können. [...] Die Forderung nach einer demokratischen Erziehung ist nur einzulösen, wenn bereits Kinder und Jugendliche Schritt für Schritt zur Entscheidungsreife geführt werden. Dazu gehört vorrangig, daß sie lernen, eigenverantwortlich Entscheidungen zu treffen und für Entscheidungen Verantwortung zu tragen“ (ebd., 11).

Zwar hat es entgegen dieser vermeintlichen Selbstverständlichkeiten dennoch einige Versuche gegeben, die Souveränität des Menschen über seine eigenen Entscheidungen anzuzweifeln oder gänzlich abzustreiten. Als populäres Beispiel ist hier das „Libet-Experiment“¹⁶ [1979] (vgl. Libet 2013, 268–290) zu nennen, das seit seiner Veröffentlichung eine rege Kontroverse zu der Frage ausgelöst hat, ob sich die Existenz einer mit Willensfreiheit ausgestatteten, übergeordneten Bewusstseinsinstanz vor dem Hintergrund neurowissenschaftlicher Beobachtungen überhaupt als haltbar erweist (vgl. zusammenfassend Geyer 2013).

¹³ Der Zusammenhang zwischen Entscheidungen und der Persönlichkeitsprägung wurde anhand einer Verknüpfung der Persönlichkeits- und Entscheidungstheorie von Thomae (1960) herausgearbeitet. Thomae schlussfolgert, dass es sich bei der Entscheidung *„nicht um einen Akt oder die Tat eines ich-Punktes, sondern um das Geschehen der Hinordnung der Persönlichkeit auf einen zunächst sehr allgemeinen, in der Entscheidung aber zum Teil konkretisierten Sinnhintergrund des eigenen Daseins“* (ebd., 263) handelt. Die Entscheidung, so könnte man zusammenfassen, stellt ein schöpferisches Moment der Persönlichkeitsentwicklung dar.

¹⁴ So bildet die freie Entfaltung der Persönlichkeit einerseits ein wesentliches Grundprinzip der staatlichen Ordnung, wie sie andererseits durch die staatliche Ordnung selbst beschränkt ist (vgl. Art. 2, Abs. 1 GG der BRD).

¹⁵ Siehe ausführlich zur Relevanz von Entscheidungen im Ordnungsproblem: Schulz-Wistokat 1996: Demokratie und rationale Entscheidungsfähigkeit in der Theorie kollektiver Entscheidungen

¹⁶ Unter Laborbedingungen und mithilfe moderner Erhebungsmethoden behauptet Benjamin Libet (2005) gezeigt zu haben, dass sich das neuronale Bereitschaftspotenzial zu einer einfachen Handlung (Armbewegung) für Sekundenbruchteile vor dem Zeitpunkt der subjektiven Wahrnehmung, sich zu dieser Handlung entschieden zu haben, messen lässt (vgl. ebd.).

Doch selbst wenn derartige theoretische Erwägungen genug Überzeugungskraft aufzubringen vermögen, um Einzug in juristische Fachdiskurse zu erhalten, vermögen sie wohl kaum das Selbstbewusstsein des Entscheidung-treffenden Subjekts ernsthaft zu erschüttern. *Dass Menschen Entscheidungen treffen*, stellt für die Wirklichkeit ihrer Alltagswelt ein notwendiges Ordnungsmerkmal dar¹⁷ und kann aus subjektiver Perspektive allein deshalb nicht in letzter Konsequenz hinterfragt werden, da sich sonst jede Konsistenz im biographischen Erleben verflüchtigen würde. Was bliebe ohne ein Konzept davon, dass Menschen in ihrer Vergangenheit Entscheidungen getroffen haben und im Hinblick auf die Zukunft entscheiden können, von der individuellen Lebensgeschichte übrig, als eine Reihe passiv erlebter Widerfahrnisse ohne erkennbaren Verweisungszusammenhang zueinander und zu ihnen als Subjekten?

Dass Regime der Subjektivierung ohne das Kriterium der Entscheidungsfähigkeit auskommen, ist nicht nur fragwürdig, es macht angesichts gesellschaftlicher Entwicklungstendenzen sogar den Anschein, als erreiche die Bedeutung der individuellen Entscheidung einen historisch gewachsenen Höhepunkt. So schreibt Peter Gross (1994) mit kritischem Blick auf die neoliberale „*Multioptionsgesellschaft*“ (Buchtitel), in welcher der „*Rhythmus von Öffnung und Schließung von Handlungs- und Entscheidungsspielräumen [...] einer weltweit akzeptierten, monotonen Steigerungsproblematik*“ (ebd., 15) gewichen sei:

„Die aneignende Vernichtung, Relativierung, Plünderung und Optionierung von Traditionen ist ein Resultat der aufgeklärten, keine unantastbaren Autoritäten mehr anerkennenden, offenen Gesellschaft; das Bewußtsein, angesichts der vielfältigen Optionen falsch entschieden zu haben und dafür die Last der Verantwortung tragen zu müssen, der individuell dafür zu entrichtende Preis“ (ebd., 31).

So lässt sich im soziologischen Diskurs im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert eine radikale Neubewertung der individuellen Entscheidung feststellen. Anhand einer vergleichenden Gegenüberstellung des Entscheidungsbegriffs bei Ernst Jünger, Carl Schmidt und Martin Heidegger, die laut Christian Graf von Krockow (1990) als Vordenker des Dezinonismus gelten, stellt dieser fest, wie diese Autoren die Entscheidung des Menschen zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts noch zu einem Schlüsselmotiv

¹⁷ Der Begriff der „Wirklichkeit der Alltagswelt“ ist der sozialkonstruktivistischen Theorie von Peter Berger und Thomas Luckmann (2016) entliehen. Damit soll nicht gesagt sein, dass in der vorliegenden Betrachtung ein sozialkonstruktivistischer Blickwinkel im strengeren Sinne eingenommen wird. Vielmehr soll die grundlegende Idee aufgegriffen werden, dass Menschen die „*Wirklichkeit der Alltagswelt als eine Wirklichkeitsordnung*“ (ebd., 24) erfahren, deren Phänomene „*vor-arrangiert [sind], nach Mustern, die unabhängig davon zu sein scheinen, wie ich sie erfahre, und die sich gewissermaßen über meine Erfahrung von ihnen legen*“ (ebd.). Die Vorstellung eines sich-entscheidenden Subjekts kann, so die Behauptung, als ein solches Ordnungsmerkmal der Wirklichkeit gesehen werden, die „*in ihrer imperativen Gegenwärtigkeit [...] unmöglich zu ignorieren, ja auch nur abzuschwächen*“ (ebd.) ist.

der Befreiung des Subjekts aus den regulativen Zwängen gesellschaftlicher Handlungs- und Denkkordnungen stilisieren¹⁸. Diese Befreiung als *Selbstwerdung* stellt sich im Zuge der voranschreitenden Beschlagnahme des Subjekts durch Prozesse der Verwaltung, Regulation und Kontrolle sowie durch die zunehmende Erschließung aller persönlichen und gesellschaftlichen Lebensräume durch wirtschaftliche Zwänge jedoch nur augenscheinlich als Befreiung, tatsächlich aber als Spaltung dar:

„Im Zuge der staatlichen und der wirtschaftlichen Entwicklung trennen sich Amt und Person, Beruf und Familie, Öffentlichkeit und Privatheit, um sich schließlich als Sphären gegensätzlicher Struktur darzustellen; in jener wird der Mensch zunehmend unpersönlichem, sachlich-rationalem Zwang unterworfen, während er in dieser mehr und mehr von Bindungen entlastet, emotional freigesetzt und der Selbstgestaltung seiner Innerlichkeit überantwortet ist“ (ebd., 11).

Mit dem von Ulrich Beck (2015) gelieferten Stichwort der *Individualisierung* erreichen diese Prozesse ihren vorläufigen Höhepunkt. Die Ermächtigung zur eigenen Entscheidung, mit der das Versprechen der Befreiung des Individuums einherging, mündet nun in eine für die postindustrielle Gesellschaft charakteristische Ungleichverteilung von Risiken und Gefährdungen:

„In der sich entwickelten Moderne, die angetreten war, um die Beschränkung durch Geburt aufzuheben und den Menschen über eigene Entscheidung und Leistung eine Stelle im gesellschaftlichen Gefüge zu eröffnen, entsteht ein neuartiges ‚askriptives‘ Gefährdungsschicksal, aus dem es bei aller Leistung kein Entrinnen gibt“ (ebd., 8).

Angesichts der sich stetig ausdifferenzierenden Komplexität der Gesellschaft, der wachsenden Individualisierung von Lebenslagen, dem diskursiv verankerten Bedeutungszuwachs von Autonomie und Selbstbestimmung als ethische und normative Prinzipien, der Pluralität von Lebensentwürfen, Wertmustern und Normen sowie der Vielzahl an materiellen, medialen und kulturellen Angeboten und Konsumgütern, die alltäglich um die Gunst der Entscheidung zu konkurrieren scheinen, wächst sowohl die Bedeutung als auch der Anspruch an die Entscheidungsfähigkeit des Individuums in scheinbaren Exponentialkurven¹⁹. Frei von Fremdbestimmungen ist der Mensch deswegen jedoch nicht. So schreibt der Essayist Byung-Chul Han (2014), dass die Macht des Neoliberalismus gerade in diesem Anschein der Befreiung ihren stärksten Ausdruck findet:

„Wir glauben heute, dass wir kein unterworfenen Subjekt, sondern ein freies, sich immer neu entwerfendes, neu erfindendes Projekt sind. Dieser Übergang vom Subjekt zum Projekt wird vom Gefühl der Freiheit begleitet. Nun erweist sich dieses Projekt selbst als eine Zwangsfigur, sogar als eine effizientere Form der Sub-

¹⁸ Die Fallstricke des theoretischen Dezisionismus zeigen sich jedoch in der Tatsache, dass sich das Denken dieser Theoretiker scheinbar nahtlos in die seinerzeit aufkommende nationalsozialistische Ideologie einfügt. Dass die prophezeite Befreiung des Subjekts aus seinen geschichtlichen Zwängen und die Selbstwerdung in die radikale Unterwerfung unter ein totalitäres Regime mündet, klingt nach Ironie der Geschichte, lässt sich jedoch auf theorieimmanente Aspekte, etwa die dortige Konzeption des Entscheidungsbegriffs zurückführen (vgl. Krockow 1990, 129–159).

¹⁹ Eine Vielzahl soziologischer Veröffentlichungen macht den Bedeutungszuwachs von Individualität und Entscheidungen zum Ausgangspunkt ihrer Beobachtung. Titel, wie „Die Multioptionsgesellschaft“ (vgl. Gross 1994), „Die Entscheidungsgesellschaft“ (vgl. Schimank 2005) und „Die Risikogesellschaft“ (vgl. Beck 2015), tragen diese Kernthemen bereits im Namen.

jektivierung und Unterwerfung. Das Ich als Projekt, das sich von äußeren Zwängen und Fremdzwängen befreit zu haben glaubt, unterwirft sich nun inneren Zwängen und Selbstzwängen in Form von Leistungs- und Optimierungszwang“ (ebd., 9).

Vor dem Hintergrund solcher Entwicklungen wird fragwürdig, ob sich an dem Argument festhalten lässt, dass die Freiheit des Individuums durch dessen Entscheidungsfreiheit hinreichend garantiert wird.

1.2 Menschen mit Komplexer Behinderung in der Entscheidung

Zuvor wurde die Relevanz des *Sich-entscheiden-könnens* für Selbst- und Fremdwahrnehmung, gängige Vorstellungen von Subjektivität, Persönlichkeitsbildung, die Konstitution gesellschaftlicher Ordnung, die Orientierung des Individuums in der eigenen Lebenswelt und immer komplexer werdenden Gesellschaften, die Organisation zwischenmenschlicher Beziehungen sowie hinsichtlich der engen Verknüpfung dieser Fähigkeit an grundlegende humanistische Prinzipien wie Freiheit, Verantwortung und Autonomie skizziert. Entgegen dieser hohen Bedeutung wird Entscheidungsfähigkeit verschiedenen Personengruppen graduell oder kategorisch abgesprochen. Besonders Menschen mit Komplexer Behinderung, die nicht verbalsprachlich kommunizieren, deren Handeln scheinbar kein Muster erkennbar macht, das auf Intentionalität schließen lässt und die sich Diagnosen zufolge in einem vorsymbolischen Stadium der Realitätsverarbeitung befinden, werden von Seiten der Öffentlichkeit selten als entscheidungsfähig eingeschätzt (vgl. Watson 2016, 70–86).

Aus einer ethischen Perspektive muss eingeräumt werden, dass das Absprechen von Entscheidungsfähigkeit jedoch meist nicht aus mutwilligem Machtmissbrauch, sondern mit der Absicht geschehen mag, die Betroffenen vor den Konsequenzen unvorteilhafter Entscheidungen, dem von komplexen Situationen ausgehenden und zu Überforderung und Überlastung führenden Entscheidungsdruck oder vor der Übernahme untragbarer Verantwortung zu schützen. In vielen Fällen haben stellvertretende Entscheidungen zudem die Funktion, die Interessen von Personen zu vertreten, die selbst nicht für sich sprechen können oder in der Gesellschaft wenig Gehör finden. So gibt Dederich zu bedenken, es sei *„mit Blick auf Kinder, aber auch Personen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen überaus fraglich, ob eine sinnvolle und dem Wohlergehen der betreffenden Person gemäße Erziehung und Bildung ohne stellvertretendes Nachdenken, Entscheiden und Handeln überhaupt möglich sind“* (Dederich 2013, 199). Jedoch hat sich, wie Graumann (2011) anmerkt, seit der Ratifizierung der Behindertenrechtskonvention ein Blickwechsel vollzogen, durch den das Konzept der stellvertretenden Entscheidung, wie bereits erwähnt, zunehmend in die Kritik geraten ist.

„Wenn Menschen in ihrer Fähigkeit, selbstbestimmt zu entscheiden und zu handeln, eingeschränkt sind, sind wir bisher üblicherweise davon ausgegangen, dass andere für sie Entscheidungen treffen oder handeln, wie es auch Eltern für ihre Kinder tun. Als Bedingung für die Legitimität solcher Stellvertreter-Entscheidungen und Handlungen galt bisher, dass diese sich nach dem Wohlergehen oder auch nach den unterstellten Inte-

ressen der vertretenden Person richten. [...] Nun stellt die neue UN-Behindertenrechtskonvention [...] die Berechtigung des Stellvertreter-Konzepts grundsätzlich in Frage. [...] Die Regelungen sind Ausdruck davon, dass nicht mehr über die Köpfe von behinderten Menschen weg über ihr Leben entschieden werden soll“ (ebd., 217).

Die Betonung der Universalität von Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit nötigt zu einer tiefergehenden Auseinandersetzung mit der Frage, welches Konzept von Entscheidungsfähigkeit zu der immanenten Annahme führt, dass bestimmte Menschen nicht entscheiden können.

Abgesehen davon, dass Präferenz- und Willensäußerungen, wenn sie nicht über konventionelle Verständigungskanäle und Symbolsysteme geäußert werden, sich schwer als solche erkennen und nachweisen lassen, stellt die enge Verquickung von Entscheidungsfähigkeit und Subjektivität eine naheliegende Erklärung dar. Die Verbindung von Subjektivität und Entscheidungsfähigkeit scheint so konstitutiv für die Evidenz des *Sich-entscheiden-könnens*, dass die Wahrnehmung und Deutung von Situationen als Entscheidungssituationen, wie Rosenthal (2017) argumentiert, nur aus der Perspektive des Subjekts erfolgen kann:

„Wenn ich davon spreche, dass sich jemand in einer Entscheidungssituation befindet, sich einer Wahl gegenüber sieht, mit einer solchen konfrontiert ist, etc., dann impliziert das als Beschreibung von außen normalerweise, dass das Subjekt bestimmte Optionen einerseits tatsächlich hat, andererseits sich ihrer als solcher bewusst ist. Keine Wahlsituation besteht, ohne dass das Subjekt meint, dass es Verschiedenes tun könnte und die vermeintlichen Optionen wenigstens rudimentär als solche in den Blick nimmt mit der Absicht, eine davon zu ergreifen“ (ebd., 25).

Wenn also über Menschen, zu deren subjektivem Erleben nur schwer Zugang gefunden werden kann, aus objektiver Sicht gesagt wird, dass diese in einer bestimmten Situation eine Entscheidung treffen, mag die subjektive Deutung derselben Situation stark von dieser Interpretation abweichen. Nur durch die Zurverfügungstellung von Wahlmöglichkeiten ist eine Situation nicht hinreichend als Entscheidungssituation gekennzeichnet.

Sowohl das Absprechen von Entscheidungsfähigkeit als auch die ‚ferndiagnostische‘ Zuschreibung derselben, so muss die Schlussfolgerung lauten, haben einen immanenten gewaltförmigen Charakter. Zwar mag das Zusprechen von Entscheidungsfähigkeit ursprünglich durch die entgegengesetzte Absicht motiviert sein, den betroffenen Menschen die Entscheidungsgewalt über das eigene Leben zurückzugeben und diskreditierenden Formen der Fremdbestimmung somit entgegenzuwirken. Solange jedoch deren Kenntnis über diese Zuschreibung nicht zweifelsfrei vorausgesetzt werden kann, ist eine Willensverletzung niemals auszuschließen. In diesem Fall ist die Macht der unterstützenden Personen

sogar noch dadurch gestärkt, dass sich diese zur eigenen Absolution auf den vermeintlichen Willen der unterstützten Person selbst berufen können²⁰.

Hingegen verursacht das Aberkennen von Entscheidungsfähigkeit nicht nur ethische Probleme, sondern wirft bisher unbeantwortete Fragen zur Subjektivität der Betroffenen auf. Wie strukturieren beispielsweise Menschen, die nicht über ein Konzept von Entscheidungen, jedoch über ein Selbstkonzept verfügen sollen, ihre Lebenswelt und darin auftretende Ereignisse? In welcher Beziehung stehen sie in ihrer Selbstwahrnehmung zu den sie umgebenden und sie betreffenden Phänomenen und Erfahrungen? Wie entwickelt sich ohne ein Konzept von Entscheidungen Persönlichkeit? Die Frage nach der Entscheidungsfähigkeit schneidet also auch die Fragen nach dem Selbst, Sinn und Willen einer Person als Merkmal ihrer Subjektivität und Selbsthaftigkeit an.

Vor allem in Anbetracht der Frage nach dem Zusammenhang von Sinn und Selbst stellt die Annahme, diese Menschen könnten in keiner Weise Entscheidungen treffen, vielleicht sogar eine größere Herausforderung für Empathie und Vorstellungsvermögen dar, als die entgegengesetzte Hypothese. So zeigt Fornefeld (2008a) anhand einiger Lebensskizzen von Menschen mit komplexer Behinderung, dass die Personengruppe keineswegs von der für Entscheidungen grundlegenden Erfahrung existenzieller Unorientiertheit und dem penetranten Forderungscharakter verschiedener Situationen ausgeschlossen ist. Vielmehr scheint es, als sei gerade das Leben dieser Personen durch eine Anhäufung derartiger Erfahrungen charakterisiert. Angesichts einer Lebenswelt, die durch häufige Erlebnisse des Abbruchs sozialer Beziehungen, der biographischen Einschnitte und Umbrüche, des Scheiterns, der Gewalt sowie permanenter Erfahrungen der Abhängigkeit, des Ausgeliefertseins und des *Nicht-verständigen-könnens* in hochkomplexen Situationen gekennzeichnet ist (vgl. ebd., 58), stellt sich die Frage, welche Effekte solche Erfahrungen auf die Entwicklung des *Selbst*, *der Persönlichkeit* und des *Willens* haben.

²⁰ Als Beispiel sei hier an den kontroversen Fall der amerikanischen Ethikprofessorin Anna Stubblefield erinnert, die eine intime Liebesbeziehung zu einem ihrer Klienten, einem Mann mit komplexer Behinderung, eingegangen ist und wegen Vergewaltigung verurteilt wurde. Stubblefield, die mittels gestützter Kommunikation als Sprechassistentin für den Mann tätig war, beruft sich darauf, zu jeder Handlung eine Einwilligung erhalten zu haben. Zwar ist die Methode der gestützten Kommunikation in Fachkreisen ohnehin umstritten, da sich bis heute nicht vollständig verifizieren lässt, ob tatsächlich die unterstützte Person selbst zu Wort kommt und nicht – wie einige Untersuchungen nahelegen – die unbewussten Sprechabsichten ihrer Assistenz. Dennoch wägte sich Stubblefield in der sicheren Annahme, tatsächlich auf Grundlage des Willens und Begehrens ihres Gegenübers und somit in gegenseitiger Übereinstimmung zu handeln (vgl. Engber 2017). Die Macht über einen anderen Menschen erreicht dadurch, dass ihre Mechanismen sich vor der ausübenden Person selbst zu verbergen scheinen und sich diese somit in bester Absicht wägen kann, ein bedrohliches Maß an Undurchdringlichkeit und ein gefährliches Potential zur Eigendynamik. Das gewählte Beispiel mag als eine extreme Ausnahme erscheinen. Es erscheint jedoch naheliegend, dass mildere und durchaus auch drastischere Fälle im institutionalisierten Alltag von Menschen mit komplexer Behinderung nicht ungewöhnlich sind. Vielleicht lässt sich die Geschichte gesellschaftlicher Praktiken und Umgangsformen mit Behinderung zu einem großen Teil – einschließlich einer Vielzahl der Verbrechen, die gegen diese Personen verübt wurden – als eine Geschichte verborgener Machtstrukturen und guter Absichten erzählen.

Thomas Hoffmann (2013) vertritt die These, dass die Frage nach der Entwicklung des Willens einen nicht unwesentlichen Beitrag zum Verständnis von geistiger Behinderung zu leisten vermag, obgleich dieser Aspekt aufgrund von intellektualistischen und reduktionistisch-kognitivistischen Konzepten von geistiger Behinderung bisher systematisch vernachlässigt wurde. Wenn, was jedoch noch zu überprüfen wäre, die Willensfreiheit eine Schlüsselkompetenz für Entscheidungsfähigkeit darstellt, mag es für die Frage nach der Entscheidungsfähigkeit von Menschen mit komplexer Behinderung bedeutsam sein, ob sich der menschliche Wille parallel zu anderen sogenannten *geistigen Eigenschaften* entwickelt oder ob der Rückschluss von intellektuellen Fähigkeiten auf das Vermögen, *etwas wollen zu können*, reduktionistisch und simplifizierend ist (vgl. ebd., 34-35).

Ferner mag es sich angesichts der Beobachtung Thomaes, dass das *Sich-entscheiden* als Regulations- und Reaktionsform auf orientierungsunsichere Situationen auch eine ordnende und zur Reduktion von Komplexität beitragende Funktion hat, als voreiliger Schluss erweisen, dass stellvertretende Entscheidungen für die Betroffenen grundsätzlich eine entlastende Wirkung entfalten. Es ist keineswegs selbstverständlich und erwiesen, dass ein Leben in Fremdbestimmung grundsätzlich weniger komplex ist als ein selbstbestimmtes Leben²¹. Hier muss zwischen der Fähigkeit *zu entscheiden* und der Fähigkeit, eine Entscheidung *artikulieren* und im nächsten Schritt auch *durchsetzen zu können* unterschieden werden²².

Eine weitere Facette eröffnet hier der Begriff der *Kompetenz*, der wie Kerstin Ziemen (2013) hervorhebt, im Gegensatz zur Fähigkeit an die Bedingung der Anerkennung durch dritte Personen geknüpft ist. In Bezug auf die Kompetenz von Kindern und Jugendlichen mit geistiger Behinderung schreibt Ziemen:

„Die Erfahrungen zeigen, dass Kinder und Jugendliche, die unter den Bedingungen von (Feststellungs-)Diagnosen leben und aufwachsen, zumeist in ihren Entwicklungsmöglichkeiten unterschätzt werden. Nicht selten werden Kompetenzen nicht oder nur unzureichend erkannt bzw. anerkannt. Das führt bei den Betroffenen nicht nur zu Irritation, sondern zu Stress, der wiederum die Entwicklung der Kinder und Jugendlichen negativ beeinflusst“ (ebd., 23).

Dass die Diskreditierung von Entscheidungskompetenz in erhöhtem Maße zu Irritation und Stress führen kann, lässt sich an folgendem Gedankengang veranschaulichen: Auf die untrennbare Verbindung von Entscheidungsfähigkeit und Existenzvollzug verweisend beschreibt Thomas Fuchs (2005) das Sich-

²¹ Der Begriff der Fremdbestimmung ist im Heil- und Sonderpädagogischen Diskurs laut Hilke Harmel (2011) im Gegensatz zu dem der Abhängigkeit überwiegend negativ konnotiert und umfasst ein Verhalten, *„das infantilisierende Züge besitzt, das unterdrückend, herablassend, einengend wirkt, das paternalistisch oder gewalttätig ist. In dem Kontext hängt Fremdbestimmung auch mit verschiedenen Abhängigkeitsformen zusammen, die neu konstruiert, verstärkt, potenziert und aufrecht erhalten werden“* (ebd., 69). Selbstbestimmung wird hier also im Kontrast zu Fremdbestimmung gedacht. Dies schließt jedoch nicht aus, dass Selbstbestimmung und Abhängigkeit als einander durchdringende Kategorien gedacht werden können (vgl. Fornefeld 2008b, 126).

²² Diese Unterscheidung kann durch den Begriff des *Entscheidungsvermögens* angezeigt werden. Während Fähigkeiten meist beobachtbar sind, beschreibt der Begriff des *Vermögens* lediglich eine Disposition oder ein Potential, das nur unter bestimmten Rahmenbedingungen zur Entfaltung kommt, jedoch auch unabhängig von seiner Realisierung Gültigkeit beanspruchen kann (vgl. Zwenger 2003).

entscheiden als ein prozesshaftes Geschehen der Selbstvergewisserung, dessen Abschluss (Entschluss) sich im Idealfall in einem Kongruenzerleben, einem Gefühl der Stimmigkeit („Das passt zu mir“) zeigt. Diesem Gefühl weicht das dissonante, stresshafte Gefühl der existenziellen Unorientiertheit (vgl. ebd., 6-7).

Selbst wenn die Subjektivität oder das Selbstkonzept von manchen Menschen mit Komplexer Behinderung nicht das Gewährsein des eigenen Entscheidungsvermögens umfassen mag, ist nicht weniger davon auszugehen, dass ihr Stimmungsrepertoire²³ den Wechsel von Dissonanz und Kongruenz und deren Erleben den Übergang von einem fließenden zu einem abgerissenen, stresshaften Lebensvollzug kennt. Die Vermutung, dass ein Mensch nicht über ein ausreichendes Selbstkonzept oder den Erfahrungsfundus verfügen mag, um zu wissen, was es heißt, sich zu entscheiden, führt nicht notwendig zu der Schlussfolgerung, dass dieser Mensch nicht trotzdem die existenzielle Not des Verloren-seins in einer komplizierten Welt und das beklemmende Gefühl der Entmündigung kennt, das von machtvollen und gewaltförmigen Beschränkungen des eigenen Handlungsspielraums durch Andere herrührt.

Spätestens hier wird deutlich, dass derartige Fragestellungen den festen Boden beobachtbarer Phänomene überschreiten und nur unter Rückgriff auf Überlegungen bearbeitet werden können, die in den Bereich des Spekulativen fallen. Noch deutlicher wird dies, wenn auch die Entscheidungsfähigkeit von Personen in Betracht gezogen wird, denen das Fehlen von (Selbst-)Bewusstsein nachgesagt wird. Hier drängt sich noch deutlicher auf, dass eher ein gründlicher Nachweis als ein Gegenbeweis zu erbringen wäre. Jedoch lautet die ursprüngliche Fragestellung schließlich nicht, *ob* die Zugehörigen einer bestimmten Personengruppe entscheidungsfähig sind, sondern *welches Konzept* von Entscheidungsfähigkeit dazu führt, *dass* sie bestimmten Personen abgesprochen wird. Entgegen einem intuitiven Verständnis von Entscheidungsfähigkeit steht also auch die Prämisse zur Diskussion, dass Entscheidungsfähigkeit *Bewusstsein* erfordert.

Neben diesen Überlegungen muss jedoch gerade mit Blick auf Menschen mit Komplexer Behinderung in der Entscheidung auch die gesellschaftliche, sozialkritische Perspektive eingenommen werden. Schließlich hat die Frage, was Entscheidungsfähigkeit ist, wie im ersten Teil dieses Kapitels gezeigt wurde, nicht nur eine individuelle, sondern auch eine *diskursive Dimension*. Im „*neoliberalen Imperativ der Selbstoptimierung*“ (Han 2014, 43), den Han als die vorherrschende Machttechnik postmoderner Gesellschaften identifiziert, dienen Konzepte der Autonomie und Selbstbestimmung nicht unbedingt dem individuellen Wohlergehen oder der Befreiung des Subjekts aus fremdbestimmenden

²³ Während mit dem – in Bezug auf Menschen üblicheren – Begriff des *Gefühls* immer auch ein bestimmtes *Gefühlserleben*, also eine gewisse Form der Subjekthaftigkeit assoziiert wird, betont der Begriff der Stimmung weniger den subjektiven Erlebnischarakter als eine objektiv beobachtbare Einflussvariable des Verhaltens. Obwohl dieser Begriff im gegebenen Zusammenhang deshalb missfallen muss, wird er hier als ein Beispiel für die wenig empathische und entsubjektivierende Sprache benutzt, die in Bezug auf Menschen mit Komplexer Behinderung häufig Anwendung findet. So übernimmt Peter Fuchs (2014a) von Heidegger den Begriff der *Gestimmtheit*, um zu beschreiben, dass selbst die Personen, denen er das Fehlen jeder Selbstreferenz diagnostiziert, über eine basale Form der intrinsischen Regung verfügen (vgl. ebd., 139).

Zwängen, sondern erfüllen ihren Zweck zum Erhalt eines Systems, das gelernt hat, die Freiheit selbst auszubeuten (ebd., 11). So erkennt Anne Waldschmidt (2003), dass die neoliberale Denkkordnung mit ihren Eigenschaften der Flexibilisierung, Dynamisierung und Individualisierung zum ersten Mal den ideologischen Überbau bietet, um Selbstbestimmung auch für Menschen mit Behinderung einzufordern. Jedoch wird diese Forderung auf der Basis ökonomischer Motive von Seiten des Systems gleichsam erwidert:

„In der fortgeschrittenen Moderne darf man nicht nur selbstbestimmt leben; man muss es sogar. Sie verlangt den gesunden, normalen, flexiblen Menschen, der [...] die Zwänge des Marktes bereitwillig akzeptiert. Schon längst geht es nicht mehr nur um Emanzipation, sondern auch darum, sich aus traditionellen Bindungen zu lösen, die eigene Biographie selbst zu basteln und Selbstmanagement an den Tag zu legen. Heutzutage heißt Autonomie nicht mehr nur Befreiung, sondern ist auch zur sozialen Verpflichtung geworden“ (ebd., 18).

Im Zuge der Ökonomisierung aller Lebensbereiche droht die Forderung nach Autonomie, der Kampf um Befreiung von Fremdbestimmung und das Streben nach Emanzipation umzuschlagen in eine radikale Form des *Sich-selbst-überantwortet-seins*, womit die Erosion haltgebender und sichernder Strukturen sowie notwendiger Versorgungssysteme einhergeht. Zum Verhängnis wird das, wie Fornefed (2008b) kritisiert, vor allem für die Menschen, die einerseits den Anforderungen dieses Autonomiekonzeptes nicht genügen können und andererseits in erhöhtem Maße auf Unterstützung, Zuwendung und Versorgung angewiesen sind.

„Durch die Übernahme ökonomischen Denkens in die Behindertenversorgung wird Selbstbestimmung bzw. Autonomie zur Pflicht für Menschen mit Behinderung. Von ihnen wird heute gefordert, dass sie, d.h. sie müssen, ihren Beitrag zur Integration in die Gesellschaft und zur Teilhabe an der Gesellschaft leisten. Menschen mit Komplexer Behinderung [...] können diese gesellschaftliche Anforderung aber nicht erfüllen. Ihre Weise, sich selbst zu bestimmen, entspricht nicht gültigen Autonomieerwartungen. Sie erfüllen ihre Pflicht nicht. Sie bleiben, weil nicht autonom, die Unvernünftigen, die Nicht-dazu-Gehörenden. Das hat die Nicht-Teilhabe, den Ausschluss zur Folge“ (ebd., 123).

Wenn die Heil- und Sonderpädagogik im Sinne des Selbstbestimmungsimperativs nur noch auf Empowerment und Förderung vermeintlicher Selbstbestimmungspotentiale fokussiert und ihre institutionelle Aufgabe der anwaltschaftlichen und stellvertretenden Fürsprache vollständig aufgibt, läuft sie Gefahr, ihren Schutzauftrag gegenüber diesen Personen zu gefährden. Die Bedeutung der Entscheidung im Leben von Menschen mit Komplexer Behinderung primär aus der Perspektive des Individuums selbst zu beleuchten, mag aus pädagogischer Sicht zwar erstrebenswert sein – eine derartige Betrachtung übersieht jedoch, sofern sie bei der individuellen Perspektive verharrt und andere Kontextbedingungen ausblendet, einen für die empirische Lebenswirklichkeit viel wesentlicheren Aspekt: Die höchste existenzielle Bedeutsamkeit entfaltet die Entscheidung im Leben der Personengruppe bisher immer noch als *Entscheidung über Teilhabe und Ausschluss*. Menschen mit Komplexer Behinderung sind in der Entscheidung über Teilhabe und Ausschluss jedoch nicht primär *Subjekt*, sondern *Objekt* zahlreicher Entscheidungen.

Bevor sie durch pädagogische Zuwendung als selbstbestimmte und entscheidende Subjekte anerkannt werden, sind sie längst wiederholt *Gegenstand* sozialpolitischer, medizinischer, therapeutischer und ökonomischer Abwägungen sowie privater Lebensentscheidungen geworden, in denen in erster Linie die Lebensentwürfe ihrer Angehörigen und Fürsorgeverantwortlichen und erst in zweiter Linie ihr eigenes Leben von Interesse sind. Angefangen bei der täglichen Frage, welche personellen, materiellen und zeitlichen Ressourcen in einer Einrichtung für Bildung und Teilhabe dieser Personen aufgewendet werden, über die allgemeine Frage, wie sozialpolitisch und juristisch mit dieser Personengruppe umzugehen ist, bis hin zu der privaten Entscheidung, ob Eltern oder Angehörige bereit sind, die Verantwortung für ein noch ungeborenes Kind zu übernehmen, das sein Leben lang auf Unterstützung angewiesen sein wird²⁴, also nie den gesellschaftlich gewünschten Grad an Autonomie erreichen kann, sind Menschen mit komplexer Behinderung immer zunächst *Objekt* einer Entscheidung²⁵. Wenn im Folgenden die subjektzentrierte Perspektive auf Menschen in der Entscheidung eingenommen wird, ist dieser Aspekt als kritisches Moment im Hinterkopf zu behalten.

²⁴ So argumentieren Kuhse & Singer (1987), dass die Entscheidung, ob ein „*schwerstgeschädigtes Kind*“ (ebd., 243) am Leben bleiben dürfe, ausschließlich von den Eltern dieses Kindes zu treffen sei. Ein Einspruch des Staates sei nur dann legitim, wenn ein Interessenskonflikt zwischen den Eltern und der Person bestehe, „*die das Kind einmal werden wird*“ (ebd.). In diesem Fall habe jedoch der Staat zur Entlastung der Eltern die Verantwortung für das Kind zu übernehmen (vgl. ebd.).

²⁵ So stellt Dederich (2008) in einer ethischen Untersuchung zur ärztlichen Rolle in der Pränatalmedizin fest, dass das ungeborene Kind zwar der Gegenstand, nicht jedoch der primäre Adressat der Pränatalmedizin ist (vgl. ebd.).

2 Problematisierung: Entscheidungsfähigkeit als philosophische Frage

Bevor Entscheidungsfähigkeit als philosophisches Problem aufgemacht und überwiegend als solches behandelt wird, erscheint es angebracht, eine Begründung für diese Perspektivenwahl voranzuschieken. Eine Querdurchsicht einschlägiger Fachliteratur erzeugt hingegen nämlich den Eindruck, als sei die Entscheidung mehr von psychologischem, als von philosophischem Interesse. Zwar nimmt die Entscheidung des Menschen im Zusammenhang mit artverwandten philosophischen Problemen wie zum Beispiel dem der Freiheit oder der Verantwortung eine relativ zentrale Stellung ein – die umfassende und systematische Zuwendung zur Entscheidung als wissenschaftlichem Gegenstand erfolgt jedoch erst durch die Entscheidungstheorie, die vornehmlich in der Psychologie, Ökonomie, Systemtheorie und seit neuerem auch der Neurowissenschaft beheimatet ist (vgl. Braun & Benz 2015, 21–22).

Eine schematische Übersicht dieser mittlerweile sehr breit aufgestellten Disziplin stammt von Helmut Laux (2012), demzufolge sich die Theorielandschaft in die normative und die deskriptive Entscheidungstheorie unterteilt. Während die deskriptive Entscheidungstheorie beschreiben will, *„wie in der Realität Entscheidungen getroffen werden, [...] und warum sie gerade so und nicht anders zustande kommen“* (ebd., 2), sich also vor allem für die Prognose und Steuerung von Entscheidungsprozessen interessiert, fokussiert die präskriptive (auch: normative) Entscheidungstheorie nicht auf die Prozesse, sondern auf die Optimierung von Entscheidungen nach Maßgabe der Rationalität:

„Sie will [...] beschreiben und erklären, [...] wie Entscheidungen rational getroffen werden können. Sie will Ratschläge für Lösungen von Entscheidungsproblemen erteilen, also Antwort geben auf die Frage, was ein Entscheider in unterschiedlichen Entscheidungssituationen tun soll“ (ebd.).

Aufgrund dieser unterschiedlichen wissenschaftlichen Motive, die mit der Verwendung unterschiedlicher wissenschaftlicher Methoden und Blickwinkel korrespondieren, ordnen Frank Braun & Patrick Benz (2015) die deskriptive Entscheidungstheorie eher der Psychologie und die normative Entscheidungstheorie dem Gegenstandsbereich der Ökonomie zu (vgl. ebd., 21-22).

Es ist jedoch fragwürdig, ob sich die Entscheidungstheorie einerseits aufgrund ihres impliziten Menschenbildes, das durch Kognitivismus, Ökonomismus und Rationalismus gekennzeichnet ist, und andererseits aufgrund ihrer normativen Ausrichtung an Optimierung und Effizienzsteigerung als geeignet erweist, um Menschen zur Realisierung eines Grundrechtes zu verhelfen. Dennoch verwendet Imke Niediek (2016) die Entscheidungstheorie als theoretischen Bezugsrahmen, um konzeptionelle Herausforderungen für die unterstützte Entscheidungsfindung für Menschen mit geistiger Behinderung auszuloten. Eine Herausforderung findet sie in der psychologischen Einsicht, dass vor allem hochkomplexe Entscheidungen mit nicht voraussagbaren und risikoreichen Konsequenzen aufgrund der be-

grenzten kognitiven Verarbeitungskapazität der Entscheider neben rationalen auch emotionale Fähigkeiten (etwa im Sinne eines gut funktionierenden ‚Bauchgefühls‘²⁶) erforderlich machen. Diese werden jedoch nicht unbedingt als Ressource gewertet, aufgrund derer dem Gefühl eines Menschen in der Entscheidung Vertrauen zu schenken sei, sondern als potentielle Störvariable, insofern emotionale Komponenten die entscheidende Person zu Lasten der Rationalität besonders empfänglich für Fremdeinflüsse und Manipulation machten²⁷ (vgl. ebd., 79-80).

Zwar bietet diese sozialpsychologische Beobachtung einen theoretischen Hintergrund, vor dem unterstützende Personen ihre eigene Rolle in der Entscheidungsfindung hinsichtlich machttheoretischer Fragestellungen kritisch reflektieren können (vgl. ebd., 80) – jedoch stellt sich einerseits die Frage, ob die Entscheidungstheorie aufgrund ihrer operationalen Definition die geeignete Schablone bietet, um Zugang zum Entscheidungsverhalten von Personen zu erlangen, die sich nicht verbalsprachlich ausdrücken und somit eine wesentliche Grundanforderung für traditionelle Vorstellungen von rationalem Denken nicht erfüllen können. Andererseits ist fraglich, ob die Ziele der Entscheidungstheorie sich ohne Weiteres mit den Zielen der Unterstützten Entscheidungsfindung harmonisieren lassen. Dass sich persönliche Rechte und Prinzipien wie Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit mit denselben Formeln messen lassen, mit denen sonst die Leistungsfähigkeit wirtschaftlicher Entscheidungsprozesse gemessen wird, dürfte sich bestenfalls als kühne Behauptung herausstellen. Wenn die Entscheidungstheorie zudem kein Instrument mitliefert, das eine kritische Reflexion ihrer operationalen Ziele ermöglicht, können die Kriterien, an denen eine optimierte Entscheidung zu messen ist, stark von dem abweichen, was dem Willen oder Wohl der entscheidenden Person entspricht.

Die Philosophie scheint die geeignetere Disziplin zu sein, um einerseits kritische Nachfragen an Menschenbilder und andere Prämissen zu stellen, die einer Theorie zugrunde liegen und dabei andererseits einen offenen Blick auf den Menschen und ihn umgebende, betreffende und bezeichnende Phänomene zu bewahren. Der offen gehaltene Blick auf den anderen Menschen ermöglicht, Phänomene auch dann zu erkennen, wenn sie sich anders als in der erwarteten Weise zeigen (vgl. Dederich 2013, 25–28).

Um nun also den Blick für eine philosophische Betrachtung zu öffnen, werden einführend einige philosophische Probleme skizziert, die um das Konstrukt der Entscheidung ranken. Dies erfolgt anhand

²⁶ Dieser eigentlich umgangssprachliche Begriff findet in der einschlägigen psychologischen Fachliteratur als Synonym für Intuition durchaus Verwendung (Gigerenzer 2008; vgl. Schütz 2013). Vertreter*innen der Theorie der somatischen Marker (vgl. Damasio 2004, 227) weisen den Begriff der „Intuition“ aufgrund seiner mangelhaften theoretischen Aussagekraft jedoch zurück (vgl. Volk 2004).

²⁷ Die Psychologen Hellmann & Kopietz (2015) schlagen unter Berücksichtigung sozial-kognitiver Aspekte sogar vor, man müsse das Bauchgefühl und die Intuition von Personen zu Zwecken des effizienteren Entscheidungsverhaltens in Situationen mit begrenzter Informationsverarbeitungskapazität durch systematische „Intuitions-Trainings“ verbessern (vgl. ebd., 87-88). Zielperspektive ist hierbei immer die optimierte Entscheidung, ohne dass von Seiten der Entscheidungstheorie jedoch Rechenschaft darüber abzulegen wäre, nach welchen Kriterien und in wessen Interesse Entscheidungen als gut zu bewerten sind.

dreier zentraler Problemfelder: Das Problem des Ich-Bezugs, das Problem des Verhältnisses zwischen mentalen und physischen Ereignissen und das Problem der Willensfreiheit. Diese Auswahl stellt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern lediglich einen Versuch dar, verschiedene philosophische Fragestellungen, die im engeren oder weiteren Umfeld des Themenkomplexes auftauchen, zu systematisieren.

2.1 Das Problem des Ich-Bezugs

Das Problem des Ich-Bezugs in der Entscheidung lässt sich im Grunde voll umfänglich in der folgenden Frage ausdrücken: Auf wen oder was verweist das *Ich* in der Aussage „Ich entscheide“? Auf den ersten Blick mag diese Frage zwar trivial wirken, in der Philosophie bereitet ihre Beantwortung jedoch seit jeher erhebliche Schwierigkeiten. Jeder Versuch, das eigene *Ich* näher zu bestimmen, einzugrenzen und dingfest zu machen, erweist sich als fruchtlos. Die Aufmerksamkeit kann zwischen einzelnen Aspekten wie Körper, Leib, Wahrnehmungen, Gedanken, sozialen Rollen, Ausdrucksformen, Handlungen, sich selbst oder durch andere zugerechneten Begabungen, Stärken, Schwächen, Charaktereigenschaften, Neigungen, Wesenszügen, Identitäten, usw. hin und her springen; keine dieser einzelnen Fragmente, nicht einmal alle zusammengenommen ließen sich jedoch auf eine adäquate Vorstellung von dem aufsummieren, was gemeint ist, wenn jemand ‚*Ich*‘ sagt.

Gilbert Ryle (2015) beschreibt dieses Problem als die „*systematische Flüchtigkeit von Ich*“ (ebd., 264). Obwohl man dieses Personalpronomen im Gewährsein benutzt, „*daß da noch etwas im Hintergrund ist, für das [mein] »Ich« steht, ein Etwas, das noch zu beschreiben wäre, auch wenn alle [meine] Personalien verzeichnet sind*“ (ebd., 251), weiß man es nicht zu erfassen und erst recht nicht erschöpfend mit Worten zu beschreiben. Dies degradiere das *Ich* zu einem *Indexwort*, das auf eine Adresse verweist, die unbekannt bleibt und sich nur rekursiv aktualisiert lässt, indem sie immer wieder angerufen wird.

„[Ich fühle] auch sehr vage, daß das, was immer auch [mein] Ich bezeichnen möge, jedenfalls etwas sehr Wichtiges und Einzigartiges ist, einzigartig in dem Sinn, daß weder es noch irgendetwas Anderes ihm Ähnliches irgendjemand anderem gehöre“ (ebd., 251-252).

Immanuel Kant, der sich im Anschluss an René Descartes‘ Cogito ausgiebig mit der Frage nach der Bewusstseinsseinheit beschäftigt hat, also der Frage, wie sich dieses denkende *Ich* fassen lässt, beschreibt das Problem wie folgt:

„Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt [...], welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgendetwas von ihm zu urteilen“ (Kant 1993a, 344).

Das *Ich* entzieht sich der vollständigen Erkenntnis, da es immer notwendigerweise gleichzeitig als Adressant und als Adressat aller geistigen Vorgänge auftritt. So bin *ich* mir einerseits sicher, dass *ich* der Urheber meiner Gedanken bin. Gleichzeitig werde *ich* mir meines *Ich-seins* erst dadurch gewahr, dass da Gedanken sind, die *an mich* gerichtet, also *meine* Gedanken sind und nur in *meinem* Bewusstsein vorkommen. Das *Cogito* und das *Ich-denke*, so schreibt Hannah Arendt (2008), seien genauso wie das *Ich-will* feststehende Bewusstseinsdaten, die sich allein deshalb nicht vollständig ergründen und hinterfragen ließen, weil ihre Existenz überhaupt erst die Voraussetzung dafür erfülle, dass wir etwas hinterfragen können. Die Gegenüberstellung des denkenden und des wollenden *Ichs* erzeugt zudem den Eindruck, als handle es sich um unterscheidbare intrasubjektive Protagonisten, die sich im Vorgang der Selbstreflexion gegenseitig in Augenschein nehmen.

„Es ist zwar immer derselbe Geist, der denkt und der will, wie es auch das gleiche Selbst ist, das Körper, Seele und Geist vereint, doch es ist keineswegs selbstverständlich, daß die Sichtweise des denkenden Ichs auf jeden Fall unvoreingenommen und objektiv bleibt, wenn es um andere geistige Tätigkeiten geht“ (ebd., 246-247).

Während wir über unser denkendes *Ich* nachdenken, ist dieses im Tatbestand des Nachdenkens bereits notwendig vorausgesetzt. Dies gilt jedoch nicht für das wollende *Ich*. Das implizite Gewahrsein einer Bewusstseinsseinheit, eines *Ichs*, das Martin Heidegger (1967) mit dem Begriff des *Daseins* bezeichnet, ist zudem in seinem Wesen privat, also nur dem je eigenen Erleben zugänglich. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von der Jemeinigkeit des *Daseins*:

„Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. [...]. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: »ich bin«, »du bist«“ (ebd., 42).

Einerseits kann also nur *ich* selbst Kenntnis von meinem eigenen *Ich* haben, andererseits kann diese Kenntnis nie vollständig oder abgeschlossen sein. Das eigene *Ich* stellt nämlich keine geschlossene Entität sondern einen Möglichkeitsraum dar, zu dem wir uns, wie Heidegger weiter ausführt, in einer *entscheidenden* Selbstbezüglichkeit befinden:

„Es [das Dasein] hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein ist je seine Möglichkeit und es »hat« sich nicht nur noch eigenschaftlich als Vorhandenes“ (ebd., 42)

Die Bedeutsamkeit dieser Überlegungen betont auch Thomae (1960) in seiner phänomenologisch-psychologischen Untersuchung des Menschen in der Entscheidung. Auf der Suche nach Merkmalen, die einen Hinweis darauf geben, was in unterschiedlichen Narrationen als Entscheidung begriffen wird, analysiert Thomae autobiographische Erzählungen verschiedener Menschen zum Umgang mit multivalenten Situationen. Eine seiner zentralen Feststellungen ist, dass *die Entscheidung* in diesen Erzählungen in höchst unterschiedlichen und teilweise schwer zu vereinbarenden Deutungsformen und Konzeptualisierungen beschrieben wird. Gemeinsam haben alle Aussagen jedoch die Tatsache, dass sie

immer ein Subjekt, ein *Ich* als handelnde Instanz voraussetzen und in eine kausale Beziehung zu verschiedenen Ereignissen und Geschehnissen setzen (vgl. ebd., 51-53).

Eine andere Feststellung, die Thomae im Anschluss an seine Erhebung macht, ist, dass jedoch auch die Verwendung des Begriffs *Ich* im Zusammenhang mit den Erzählungen der Versuchspersonen erhebliche Interpretationsprobleme verursacht. Während das Personalpronomen der dritten Person eindeutig auf eine soziale Adresse verweist (etwa: *er* oder *sie* hat dieses oder jenes entschieden) und somit eine klar abgrenzbare Vorstellung generiert, fungiert das *Ich* in einer Selbstaussage zunächst lediglich als *grammatikalisches* Subjekt. Worauf sich dieses Personalpronomen konkret bezieht und in welchem Umfang dieses Wort auf ein vorgestelltes Konzept von Subjektivität verweist, schwankt von Erzählung zu Erzählung und lässt sich dementsprechend nur aus dem Kontext erschließen.

In einigen Erzählungen verweist das *Ich* auf einen Bezugspunkt bestimmter Erlebnisse, die eben *mir* (dem erzählenden Subjekt) und nicht *dir* oder *jemand anderem* widerfahren sind. Das *Ich* ist in solchen Fällen nicht der Urheber oder handelnde Akteur im Hintergrund bestimmter Ereignisse, sondern tritt viel eher als deren Adressat auf, als jemand, der von den Ereignissen *betroffen* ist. Diese Art auf ein *Ich* zu verweisen, schließt nicht nur äußere Ereignisse und Geschehnisse ein, sondern kann auch auf bestimmte Gedanken oder Gefühle zutreffen. Andere Verwendungsweisen geben im Gegensatz dazu Hinweise auf ein *Ich*, das als Urheber, Akteur oder Veranlasser bestimmter Ereignisse auftritt (vgl. ebd., 40). In wieder anderen Erzählungen erscheint das *Ich* als eine besondere geistige Instanz, die seelischen Regungen gegenübergestellt wird und wie eine Art Redakteur oder Moderator zwischen den eigenen Gedanken, Gefühlen und Begehren vermittelt. Damasio & Vogel (2011) beschreiben diese Form der Selbstbezüglichkeit als einen temporären Bewusstseinsmodus, den sie *Protagonisten-selbst* nennen (vgl. ebd., 178). Manchmal bezieht sich die Aussage jedoch nicht auf das Selbst als Protagonisten, sondern auf einen Kanon von Gerichtetheiten, Ansprüchen und Haltungen, mit denen sich die erzählende Person identifiziert und die wie eine Art Leitfigur oder Fluchtpunkt fungiert (etwa: „Sowas mache *ich* doch nicht!“) (vgl. Thomae 1960, 52).

Entscheidungssituationen stellen in diesem Zusammenhang also einen Sonderfall mentaler Tätigkeiten dar. Erstens verkompliziert sich die Frage nach dem *Ich* dadurch, dass Entscheidungen häufig von einem Gefühl des inneren Zerwürfnisses begleitet sind, das beispielsweise als Widerstreit innerer Kräfte oder Instanzen vorgestellt wird (z.B. Kopf- gegen Bauchgefühl). Andererseits lenken Entscheidungssituationen die Aufmerksamkeit der entscheidenden Person in dem Grad, in dem die Entscheidung sie selbst betrifft, *auf* ihr eigenes *Ich*. Indem der Mensch sich fragt, was er in einer bestimmten Situation *will*, erfährt er sein eigenes *Ich* als die ihm eigene Möglichkeit, die Heidegger beschreibt.

Einen weiteren Aspekt stellt die besondere zeitliche Dimension dar, die in Entscheidungssituationen zum Tragen kommt. Denn wenn Personen sich fragen, was sie wollen, projizieren sie dieses *Ich* in eine nahe oder fernere Zukunft. Arendt (2008), die den Willen als das „*Organ für die Zukunft*“ (ebd.,

252) beschreibt, erklärt, dass wir es „in dem Augenblick, da wir unseren Geist auf die Zukunft richten, nicht mehr mit Objekten zu tun [haben], sondern mit Projekten [...]“ (ebd., 253). Im Entscheiden wird das Subjekt also, um es pointiert auszudrücken, zu seinem eigenen Projekt. Thomas Fuchs (2005) beschreibt diesen Vorgang im Anschluss an Thomae folgendermaßen:

„Die antizipierenden Überlegungen und Vorstellungen [...] bewegen sich nicht nur im Äußeren, sondern beinhalten ein Verhältnis zu sich selbst. »Was passt zu mir?«, »was ist mir wirklich wichtig?«, »wer möchte ich sein?« - das sind Fragen, die sich in dieser Situation stellen. Sie dienen der Explikation eines Lebensentwurfs, der sonst den impliziten Hintergrund des Lebens darstellt, aber noch nicht in besondere Gerichtetheiten oder Zielvorstellungen differenziert ist“ (ebd., 6).

Charakteristisch für diese Phase ist nach Fuchs, dass die Frage nach der zukünftigen Identität gestellt wird, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt offen erscheint. Angesichts der Offenheit der zukünftigen Identität wird die schon gegenwärtig aktuelle, aber in den impliziten Hintergrund geratene Kontingenz der Identität sichtbar. Ein Ausweg findet sich im Herausbilden einer neuen Gerichtetheit, die ihren Ausdruck in einer Entscheidung, einem Entschluss hat und sich dem Subjekt im Erleben von Kongruenzerfahrung zeigt: „Das ist das Richtige“, „so stimmt es für mich“, „so soll es sein“ (vgl. ebd., 6).

2.2 Das Problem des Verhältnisses zwischen mentalen und physischen Ereignissen

Denkt man an Entscheidungen, stellt man sich diese wahrscheinlich zunächst als Ereignisse, Tätigkeiten oder Handlungen vor, die in irgendeiner Form im Bereich des Geistigen oder Mentalen zu lokalisieren sind. Mentale Ereignisse oder Tätigkeiten werden von physischen Ereignissen dadurch unterschieden, dass sie nicht objektiv beobachtbar, sondern nur subjektiv erfahrbar sind. Diesen für mentale Ereignisse typischen subjektiven Erlebnischarakter beschreibt die Philosophie des Geistes mit dem Begriff der *phänomenalen Qualität*. So ist aus der eigenen Erfahrung bekannt, dass Gefühle, Schmerzen und Wahrnehmungen mit einer je eigenen und für sie charakteristischen Art einhergehen, *wie* sie vom fühlenden und wahrnehmenden Subjekt erlebt werden (vgl. Newen 2013, 13).

Die Bedeutung der phänomenalen Qualität für gängige Begriffe vom Bewusstsein wurde mit besonderem Nachdruck von Thomas Nagel (2016) betont. Die Behauptung, dass ein Organismus über ein Bewusstsein verfüge, beziehe sich laut Nagel nicht auf die Tatsache, dass dieser Organismus dazu im Stande sei, sich irgendwie zu verhalten, sondern auf die Vermutung, dass es „*irgendwie ist, dieser Organismus zu sein – [dass] es irgendwie für diesen Organismus ist*“ (ebd., 9).

Wenn man diese Unterscheidung zwischen beobachtbarem Verhalten und dem „*subjektiven Charakter von Erfahrung*“ (ebd.) auf den Gegenstand der Entscheidung anwendet, wäre also zu diskutieren, ob die Vorstellung, dass wir entscheiden können, lediglich auf einer Verhaltensbeobachtung basiert oder ob Entscheidungen, wie auch Jacob Rosenthal (2017) argumentiert, in ihrem Wesen primär durch ihren subjektiven Erlebnischarakter bestimmt sind (vgl. ebd., 25). Wie im Folgenden gezeigt wer-

den soll, scheinen jedoch weder der subjektive Erlebnischarakter, noch das objektiv beobachtbare Verhalten eines Organismus das Phänomen der Entscheidung für sich genommen erschöpfend erklären zu können.

Vertreter*innen des reduktionistischen Physikalismus befürworten beispielsweise die Idee, dass jedes physische Phänomen ausschließlich eine physische Ursache haben muss. In dieser Sichtweise stellt der subjektive Erlebnischarakter nur das Epiphänomen einer entsprechenden neuronalen Operation dar und habe dementsprechend keinen wirkmächtigen Einfluss auf das Verhalten (vgl. Newen 2013, 14–21). Um diese Denkweise und deren Konsequenzen anschaulich zu machen, wählt Thomas Fuchs (2005) den Vergleich zwischen menschlichen Gehirnen und Computern. So führt ein Schachcomputer, ehe er einen Zug tätigt, Operationen durch, die auf mathematischen Funktionen basieren und in dessen Schaltkreisen ausschließlich physisch realisiert sind. Beobachtet man nun das Verhalten dieses Computers, ließe sich die Latenzzeit, die durch die zeitlich ausgedehnten Rechenprozesse entsteht, ebenfalls so deuten, als träfe dieser Entscheidungen. Tatsächlich wäre das Ergebnis in den mathematischen Funktionen bereits von Beginn an festgelegt und die zeitliche Verzögerung entstünde lediglich durch den Vollzug dieser Operationen (vgl. ebd., 3). Der Neurobiologe Benjamin Libet (2005) ist davon überzeugt, dem menschlichen Gehirn eine ähnliche Funktionsweise nachgewiesen zu haben. In einer Versuchsreihe konnte Libet zumindest zeigen, dass sich das physisch realisierte Bereitschaftspotenzial zu einer Handlung zeitlich bereits vor dem subjektiven Bewusstsein, sich zu dieser Handlung entschlossen zu haben, messen lässt (vgl. ebd.).

Neurowissenschaftler, die sich im Argumentationsspektrum dieser Position bewegen, sind der Auffassung, dass die biochemischen und neuronalen Reaktionsmuster und Prozesse des Gehirns sich zwar grundlegend von den Schaltkreisen und Binärcodes eines Computers unterscheiden mögen, zumal sie letztere in ihrer Komplexität auch um ein Vielfaches übersteigen. In der Eigenschaft, dass das Ergebnis dieser Prozesse wie bei einer mathematischen Funktion bereits vorbestimmt sei, gäbe es jedoch keinen Unterschied. Folgt man dieser Prämisse, erweist sich die Vorstellung, dass mentale Ereignisse wie Entscheidungen einen Einfluss auf diese Prozesse haben können, als illusionär (vgl. Fuchs 2005, 4). Dies widerspricht jedoch der „*starke[n] Intuition, dass wir zumindest manchmal aufgrund von Wünschen und Überzeugungen handeln [...], d.h. aber aufgrund von mentalen Phänomenen als Ursachen*“ (vgl. Newen 2013, 20–21). Unsere Vorstellung davon, *dass wir entscheiden können*, beruht also auf der subjektiven Wahrnehmung der Entscheidung als mentaler Prozesses einerseits und andererseits auf der Beobachtung, dass diese mentalen Prozesse eine kausale Wirkung auf unser beobachtbares Handeln haben.

Die Erklärungen und Argumente, die der Epiphänomenalismus gegen einen kausalen Zusammenhang zwischen mentalen und physischen Ereignissen ins Feld führt, weisen in Bezug auf diese Intuition

erhebliche Erklärungslücken auf. So ist beispielsweise aus Erfahrungen bekannt, dass mentale Phänomene wie Schmerzen, Wünsche und Entscheidungen eben doch einen kausalen Einfluss auf Verhalten haben (vgl. ebd., 14–17). Eine sichere Vorstellung davon, *dass Menschen entscheiden können*, lässt sich also nicht ausschließlich auf Verhaltensbeobachtung, sondern auf die nicht von der Hand zu weisende Erfahrung gründen, dass es im Sinne der subjektiven Qualität irgendwie *ist*, Entscheidungen zu treffen. So unumstößlich der subjektive Erlebnischarakter von Entscheidungen jedoch zu sein scheint, so schwer greifbar ist er zugleich. Die phänomenale Qualität von Entscheidungen zu bestimmen, erweist sich aus mindestens zwei Gründen als schwierig.

Erstens ist fraglich, ob Entscheidungen eine spezifische Erlebnisstruktur haben, die erlaubt, sie als eigenständige mentale Ereignisse einzugrenzen. Beispielsweise lässt sich das Entscheiden nicht nur hinsichtlich seines Erlebnischarakters, sondern auch definitorisch schwer von (anderen) mentalen Prozessen abgrenzen. Dies stellt nicht nur Damasio (2004) in den theoretischen Vorüberlegungen zu seinen neuropsychologischen Beobachtungen fest:

„Man darf wohl sagen, daß der Zweck des Denkens eine Entscheidung ist und daß das Wesen der Entscheidung darin liegt, eine Reaktionsmöglichkeit auszuwählen, das heißt in Verbindung mit einer gegebenen Situation unter den vielen Möglichkeiten, die sich in diesem Augenblick anbieten, eine nonverbale Handlung, ein Wort, einen Satz oder eine Kombination aus diesen Elementen zu bestimmen. Denken und Entscheiden sind so miteinander verwoben, daß sie häufig synonym verwendet werden“ (Damasio 2004, 227).

Dieser Vergleich entspricht darüber hinaus einer klassischen Definition des Entscheidens in der Psychologie, die die kontemplative und logisch schließende Struktur als gemeinsames Merkmal des Entscheidens und höherer Denkprozesse ausmacht:

„Die komplexen kognitiven Prozesse, die an der Entscheidungsfindung beteiligt sind, haben viel mit den Prozessen gemeinsam, die wir beim Schlußfolgern und beim Urteilen einsetzen. Entscheidungsfindung ist der Prozeß des Wählens zwischen Alternativen, das Auswählen und Zurückweisen von Optionen“ (Zimbardo & Hoppe-Graff 1992, 137).

Zudem sind vor allem solche Entscheidungen, die einen starken persönlichen Bezug zum Leben, der Identität und dem sozialen Umfeld der entscheidenden Person haben, häufig durch aufwallende Gefühle begleitet, die sich mitunter auch körperlich lokalisieren lassen (vgl. Damasio 2004, 231). Die Verwobenheit von Gefühlen, Denkprozessen und leiblichem Spüren macht es schwer, dem Entscheiden eine eigenständige ausschließlich mental realisierte phänomenale Qualität zuzuweisen.

Neben der diffusen Erlebnisstruktur liegt die zweite Schwierigkeit darin, dass sich der zeitliche Rahmen, der das Erleben einer Entscheidung umfasst, schwer eingrenzen lässt. So unterscheidet Kaiser (1976) in einer systematischen Rekonstruktion von Entscheidungsprozessen sechs fließend ineinander übergehende Phasen. In der ersten Phase, der *Konfrontation*, realisiert die Person das Problem, von dem der für Entscheidungen typische Forderungscharakter ausgeht. Darauf folgen die Phasen der *Information* und *Exploration*, in denen relevante Kennwerte gesichtet werden, um auf deren Basis ver-

schiedene Möglichkeiten und Optionen zu entwickeln und gegeneinander abzuwägen. In der anschließenden Phase der *Resolution* kanalisiert sich allmählich eine priorisierte Option heraus. Selbst die Phase der *Disputation*, in der im Nachklang nach einer ausreichenden Begründungsbasis für die Auswahl gesucht wird und die Phase der *Kollation*, in der die zuvor antizipierte Möglichkeit mit der aktualisierten Wirklichkeit verglichen wird, sind noch fester Bestandteil des Entscheidungsprozesses (vgl. ebd., 60-84). Weder der Beginn der ersten, noch die Übergänge zwischen den einzelnen Phasen oder das Ausklingen der letzten Phase geschehen abrupt. Es ist außerdem fraglich, ob diese Phasen in einer linearen Serie aneinanderschließen oder ob der Entscheidungsprozess nicht eher durch zirkulierende und teilweise regressive Abfolgen gekennzeichnet ist. Da zudem das Erleben in den einzelnen Phasen je eigene Charaktermerkmale aufweist, lässt sich kaum festlegen, welches spezifische Erleben charakteristisch für *Entscheidungserleben* ist.

Wenn man angesichts der unscharfen Grenzen der Entscheidungsphasen stattdessen auf den *Entschluss*, also das signifikante Ereignis fokussiert, da sich die metaphorische Waagschale in eine Richtung senkt, ergibt sich das Problem, dass es sich dabei laut Rosenthal (2017) um ein punktuellere Ereignis handelt, das keine oder nur eine verschwindend geringe zeitliche Ausdehnung hat.

„Entschlüsse und Entscheidungen aber spielen eine konzeptuelle Rolle, die es gerade nicht erlaubt zu sagen, man habe sich von dann bis dann (von zwei bis drei Uhr) zu etwas entschlossen oder etwas entschieden. Stattdessen kann man nur sagen: Da – zu diesem Zeitpunkt traf der Akteur die Entscheidung oder entschloss sich, H zu tun. Damit ist vereinbar, dass jedes so bezeichnete Vorkommnis bei näherem Hinsehen eine (typischerweise geringe) Ausdehnung in der Zeit besitzt“ (ebd., 28).

Die strikte Trennung zwischen objektiv beobachtbarem Verhalten und dem subjektiven Erlebnischarakter im Versuch, Entscheidungen umfassend zu erklären, widerspricht zudem einer weiteren Intuition, die für ein anschlussfähiges Konzept vom *Entscheiden-können* wesentlich ist. Gemeint ist die Intuition, dass Entscheidungen selbst eine irgendwie geartete Form der geistigen *Handlung* oder *Tätigkeit* darstellen, dass Entscheidungen also eine mehr aktive als passive Verhaltensmodalität aufweisen. Ursprung dieser Intuition ist die phänomenologisch nachvollziehbare Annahme, dass sich sowohl hinter den eigenen Handlungen als auch hinter den Denkprozessen ein Subjekt oder Protagonisten-Selbst befindet, ein *Ich*, das die jeweiligen Prozesse beabsichtigt, kontrolliert oder sogar lenkt (vgl. ebd., 13).

Für die Begrifflichkeit der Handlung, die per Definition im Gegensatz zum Verhalten oder reflexartigen Reaktionen, wenn auch keine Entscheidung im umfänglichen Sinne, so zumindest eine Form der vorausgehenden oder begleitenden Absicht oder Intention voraussetzt (vgl. ebd.), ist die Notwendigkeit eines Akteurs oder Protagonisten-Selbst logisch nachvollziehbar. So würde man zum Beispiel bei Computern nicht von absichtsvollen Handlungen sprechen, wenn diese ihre Programme durchlaufen und am Ende einen Schachzug tätigen. Wenn man Entscheidungen jedoch als eigene mentale Tätigkeiten beschreiben will, ergeben sich enorme begriffliche und logische Schwierigkeiten. Da Entscheidungen als Wahl zwischen mehreren Handlungsalternativen so konzeptualisiert sind, dass sie letztendlich

in das Herausbilden einer Handlungsabsicht oder eines Willens münden, ergäbe sich, wenn man Entscheidungen selbst als Handlungen auffassen würde, ein Regressproblem von der Art, dass jeder Absicht eine weitere Absicht vorausgehen müsste, die wiederum ihre Ursache in einer weiteren vorausgehenden Absicht hätte etc. pp. (vgl. ebd., 25-32).

Dennoch sind Entscheidungen keine bloßen Ereignisse, die Menschen passiv widerfahren oder über einen kommen. Um die aktive Komponente des *Sich-entscheidens* unter Umgehung des eben skizzierten Kategorienproblems herauszuarbeiten, benutzt Rosenthal einen Vergleich: Diesem zufolge ist die Aussage, man habe etwas entschieden, in logischer Hinsicht mit der Aussage vergleichbar, man habe einen Ball gefangen. Das Fangen eines Balls beschreibe ebenfalls keine eigenständige Handlung, sondern lediglich das zuvor antizipierte und zielführende Endergebnis vieler Einzelhandlungen:

„Der aktive Charakter von Entschlüssen und Entscheidungen [...] besteht in der Weise, dass sie Bestandteile – Anfangs- und Endzustände – von Tätigkeiten und Handlungen verschiedener Art sind“ (ebd. 33).

Während man jedoch den Blick absichtlich auf den nahenden Ball richten und die Arme und Hände durch Anspannung einzelner Muskelpartien in Richtung des intendierten Ziels bewegen kann, *um* den Ball zu fangen, kann bei einer Entscheidung nur die Entscheidung selbst, nicht aber der konkrete und gerichtete Inhalt der Entscheidung antizipiert und intendiert werden:

„Hier kann nur beabsichtigt werden, dass man sich in einer bestimmten Sache überhaupt entscheidet oder irgendetwas zu unternehmen beschließt, nicht aber, wofür oder was, denn damit wäre die Entscheidung bereits getroffen, der Entschluss gefasst. Diese Eigenart kann sich in dem Eindruck niederschlagen, die eigene Entscheidung nach längerer Deliberation eher zu registrieren als zu treffen. Die Entscheidung fällt, ohne dass man sie (bewusst) fällt würde. Statt sich für H zu entscheiden, bemerkt man, dass man nun entschieden ist, H zu tun. Es hat sich so herauskristallisiert“ (ebd., 34).

Diese Disanalogie, die das Entscheiden radikal von anderen Tätigkeiten unterscheidet, verweist auf eine besondere Eigenart des Willens und ermöglicht an dieser Stelle eine Vorbemerkung zum Problem der Willensfreiheit, das im anschließenden Unterkapitel besprochen wird. Menschen können sich aktiv an ihrer eigenen Willensbildung beteiligen, indem sie sich in einem handelnden Umgang mit den von ihnen intendierten Dingen in der Welt befinden. So können sie bis zu einem gewissen Grad aktiv entscheiden, welche Informationen sie in Betracht ziehen, welche Gedanken sie vertiefen, welchen Impulsen sie nachgeben und welche Neigungen sie im handelnden Vollzug ausleben. Sie haben jedoch keinen handelnden Zugriff auf den konkreten Inhalt ihres Willens selbst.

2.3 Das Problem der Willensfreiheit

Es bedarf wohl keiner ausführlichen Argumentation, dass der Begriff der Entscheidung nur unter der Voraussetzung eines Konzepts des *Möglichen* sinnvoll verwendet werden kann. Das Bewusstsein, in einer Situation die Wahl zwischen mehreren Handlungsalternativen zu haben, selbst die Wahl zwi-

schen einer Handlung und der Unterlassung derselben, setzt notwendig voraus, dass diese Alternativen optional sind, das heißt als *Möglichkeiten* in Betracht kommen und somit nicht dem zwingenden Charakter der *Wirklichkeit* unterliegen. So sagt auch Arendt (2008),

„der Prüfstein einer freien Handlung – von der Entscheidung, morgens aufzustehen oder nachmittags spazieren zu gehen, bis zu den höchsten Entschlüssen, mit denen wir uns für die Zukunft binden – sei immer das Wissen, daß man die Handlung auch hätte unterlassen können“ (ebd., 265).

Möglich ist jedoch nur, was einerseits in der Zukunft liegt, da in einem linearen Zeitverständnis sämtliche Phänomene, die der Gegenwart oder Vergangenheit angehören, selbstverständlicher Weise nicht mehr verändert oder handelnd beabsichtigt werden können. Sie unterliegen bereits dem zwingenden Charakter der Wirklichkeit, haben ihr *Wirken* bereits offenbart. Andererseits sind Optionen nur unter der Voraussetzung optional, dass ein handelndes Subjekt *frei* entscheiden kann, welche der Optionen beabsichtigt werden.

Die Wahl des *Beabsichtigen-könnens* im Gegensatz zum *Ergreifen-können* als Kriterium der Willensfreiheit stellt eine feine, aber entscheidende Nuance zum konzeptionellen Verständnis derselben dar. So bezieht sich der im Zusammenhang mit dem Willen verwendete Freiheitsbegriff nicht auf die Abwesenheit extrinsischer Handlungseinschränkung wie Zwänge oder Hindernisse, die der Zielerreichung im Weg stehen, sondern auf das intrinsische *Vermögen* (vgl. Möglichkeit) des Willens, Ziele überhaupt setzen zu können. Dergestalt ist der Wille selbst dann frei zu wollen, wenn das Gewollte aufgrund äußerer Zwänge nicht realisierbar ist²⁸. Arendt sieht in diesen beiden Eigenschaften der Zukunftsgewandtheit und der Freiheit konstitutive Bestandteile des Willensbegriffs. So sagt sie einerseits, der Wille sei *„unser geistiges Organ für die Zukunft, wie das Gedächtnis für die Vergangenheit“* (ebd. 252) und fügt später hinzu, *„ein Wille, der nicht frei [sei], wäre ein Widerspruch in sich – es sei denn, man verstünde das Vermögen des Wollens als bloßes untergeordnetes Ausführungsorgan für das, was Begehren und Vernunft sich vorgesetzt haben“* (ebd. 253-254).

Es gibt jedoch noch einen weiteren Aspekt, der implizit mitgedacht wird, wenn von der Freiheit des Willens die Rede ist. Arendt beschreibt diesen Aspekt als *„Problem des Neuen“* (ebd., 267). Wenn Entscheidungen als Wahl zwischen mehreren Optionen oder Möglichkeiten ihrem Wesen nach in einen Entschluss, also das Herausbilden einer Handlungsabsicht, Gerichtetheit oder eben eines bestimmten Willensinhalts münden und dabei vorausgesetzt ist, dass der Wille *frei* sei, lässt dieser Willensinhalt keine alternative Ursache zu als den Willen selbst. Eine Absicht oder Handlung, deren Urheber der freie Wille ist, die also das Subjekt *von selbst* tätigt, muss in dem Sinne neu sein, dass sie nicht die zwingende Fortsetzung einer bereits bestehenden Kausalitätskette darstellt (vgl. ebd., 268).

²⁸ Selbstverständlich gilt auch hier die oben erläuterte Einschränkung, dass der Wille sich nicht selbst intendieren kann. So können wir beispielsweise ins Kino gehen wollen. Zu sagen, ich will, dass ich ins Kino gehen will, wäre allerdings eine Tautologie (vgl. Kapitel 2.2).

Bekanntlich hat der Begriff der Willensfreiheit, der laut Arendt zum ersten Mal vom römischen Philosophen Augustinus in einer heute noch aktuellen Deutungsform konzeptualisiert wurde (vgl. ebd., 319 ff.), seit seiner Einführung eine rege Kontroverse über die Notwendigkeit und Stringenz seiner Existenz ausgelöst (vgl. ebd., 245-249). Nach seinem Höhepunkt zur Zeit des deutschen Idealismus und seinem allmählichen Niedergang im späten neunzehnten Jahrhundert erlebt der Diskurs um den Willensbegriff gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts durch neurowissenschaftliche Forschungsexperimente wie das bereits mehrfach erwähnte Libet-Experiment (vgl. Libet 2005) einen erneuten Aufschwung. Eine differenzierte Darstellung des Argumentationsspektrums, das sich um das Für und Wider der Willensfreiheit herausgebildet hat, ist aufgrund der Komplexität dieses Feldes und der Heterogenität unterschiedlicher Positionen (vgl. Walter 2016, 51–59) im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend darstellbar.

Wenn man jedoch die oben skizzierten Grundprämissen in den Blick nimmt, erkennt man zumindest die Stellschrauben, die in verschiedenen Stellungnahmen einerseits der Fixierung, andererseits aber auch der Dekonstruktion der Idee der Willensfreiheit dienen konnten. Einen systematischen Überblick über verschiedene Positionen erhält man, wenn man sich vergegenwärtigt, dass jeder dieser Grundannahmen, die im Konzept der Willensfreiheit vorausgesetzt sind, eine oppositionelle Annahme gegenübergestellt werden kann. So betrachtet, ist das Konzept der Willensfreiheit von verschiedenen Dualismen umgeben, die im Kern auf ein gemeinsames Problem verweisen und lediglich feine Unterschiede in der Schwerpunktsetzung aufweisen: Möglichkeit und Wirklichkeit, Notwendigkeit und Freiheit, Potenzialität und Kontingenz, Kausalität und Finalität, Determinismus und Libertarismus etc. Verschiedene Positionen zum Problemkomplex der Willensfreiheit sind laut Walter (2016) also jeweils Stellungnahmen zur Kompatibilität oder Inkompatibilität der sich gegenüberstehenden Elemente eines jeweiligen Dualismus (vgl. ebd., 68-72).

Rosenthal (2017) fasst das abstrakte Problem der Willensfreiheit etwas konkreter, wenn er aufzeigt, dass sich sämtliche Dualismen letztendlich auf zwei unterschiedliche Sichtweisen reduzieren ließen, die zur Erklärung menschlicher Handlungen herangezogen werden könnten:

„Zum einen sind wir der Auffassung, dass Personen aus Gründen urteilen und handeln, dass ihre Meinungen und Handlungen durch einen Prozess zustande kommen, der sowohl in seinem Verlauf als auch seinem Resultat bestimmten normativen Standards unterliegt. [...] Zum anderen versuchen wir, Meinungen und Handlungen von Personen genauso wie andere Phänomene in ihrem Zustandekommen zu erklären und suchen dabei nach zeitlich vorhergehenden Tatsachen oder Ereignissen als Ursachen“ (ebd., 7).

Obwohl hier von zwei *Sichtweisen* die Rede ist, wäre es stimmiger, von zwei unterschiedlichen Erklärungsdimensionen zu sprechen, da hier zwei Aspekte anklingen, die unterschiedliche Pole darstellen. Versucht man diese beiden Dimensionen anhand einer Kreuztabelle zu systematisieren, befände sich auf der einen Achse die Binarität von Kausalität und Finalität, während auf der anderen Achse zwischen Selbst- und Fremdbestimmung unterschieden würde. Es stellt sich dann einerseits die Frage, ob sich

Handlungen primär auf Ursachen oder auf beabsichtigte Ziele zurückführen lassen und andererseits, ob diese Ursachen oder Ziele intrinsischer oder extrinsischer²⁹ Natur sind.

Mit dieser Schablone lassen sich verschiedene Formen der Affirmation und Negation der Willensfreiheit auch hinsichtlich ihrer ideengeschichtlichen Einbettung besser verstehen. Als wichtiger Indikator gilt dabei der diskursive Wandel zugrundeliegender Welt- und Menschenbilder. So ist zum Beispiel nachvollziehbar, dass die antike Philosophie, wie Arendt (2008) schlussfolgert, da sie von einem zirkulären Zeit- und Geschichtsverständnis ausging, keinen originären Begriff von Willensfreiheit entwickeln konnte. In einem Weltbild, das jeden Wandel als kreisförmige Bewegung und ewige Wiederkehr bereits dagewesener Erscheinungen begreift, geht allem, was wirklich ist, eine unhintergehbare Kausalität und Potentialität voraus, die zu jedem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeitpunkt in der Geschichte bereits aktuell ist.

„Die Auffassung, allem Wirklichen müsse eine Potentialität als eine seiner Ursachen vorausgegangen sein, leugnet indirekt die Zukunft als authentische Zeitform: die Zukunft ist nichts als eine Folge der Vergangenheit, und natürliche und von Menschen geschaffene Dinge unterscheiden sich nur darin, daß bei den einen die Potentialitäten notwendig verwirklicht werden, bei den anderen aber unverwirklicht bleiben können“ (vgl. ebd., 254).

Derartige Determinismen finden sich genauso im christlichen Welt- und Menschenbild wieder, dessen Geschichtsverständnis dem Konzept der Vorsehung und Allmacht Gottes verpflichtet ist³⁰, wie sie auch in biologistischen Menschenbildern des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts wiederkehren. So führt ein Weltbild, das von einer zwingenden Kausalrelation zwischen sämtlichen physischen Ereignissen ausgeht mit dem dazugehörigen Menschenbild, in dem alles, was ein Mensch tun und werden kann, im biologischen Substrat veranlagt sein soll, unweigerlich zu der Annahme, dass alle Entscheidungen nur aufgrund unbekannter Tatsachen und Determinanten getroffen werden, die sich jenseits von dem befinden, was Menschen als *Selbst* wahrnehmen.

Die Idee des Epiphänomenalismus, also die Annahme, dass mentale Ereignisse keinen wirkmächtigen Zugriff auf die operational geschlossene Kausalstruktur der Welt haben und lediglich eine Art *Begleitmusik des Bewusstseins* (vgl. Fuchs 2005, 4) darstellen, ist wahrscheinlich so alt wie die Entdeckung des Bewusstseins überhaupt. So argumentiert Arendt (2008), dass linientreue Vertreter*innen des Determinismus, sobald sie einen Begriff vom Bewusstsein hatten, die Freiheit des Menschen seither als Selbsttäuschung auszuweisen versucht haben. Das Argument, dass selbst ein durch die Luft geworfener Stein, den man mit Selbstbewusstsein ausgestattet hätte, denken würde, er flöge freiwillig

²⁹ Extrinsisch ist in diesem Fall alles, was außerhalb des subjektiv wahrgenommenen Selbst liegt, was in diesem Fall auch unwillkürliche Prozesse einschließt, auf die das Subjekt denkend oder wollend keinen Zugriff haben kann.

³⁰ So beschreibt Arendt (2008), dass Augustinus die Idee des freien Willens aufgrund ihrer Unvereinbarkeit mit der Allmacht Gottes verwerfen musste (vgl. ebd., 320 ff.).

durch die Luft, findet sich schon bei Baruch de Spinoza und später in ähnlicher Form bei Arthur Schopenhauer (vgl. ebd., 262-263)³¹.

Mit Blick auf die Vergangenheit, die dem Subjekt als die eine unveränderliche und zwingende Notwendigkeit erscheinen muss und darüber hinaus unauflösbare Verweisungszusammenhänge zu allem zu enthalten scheint, was der Mensch *ist* und sein *wird*, scheint die Ansicht einer zwingenden Notwendigkeit allen Seins tatsächlich nicht so abwegig. Dieser Ansicht liegt laut Bergson jedoch eine optische Täuschung zugrunde:

„Allein durch ihren Vollzug projiziert die Wirklichkeit hinter sich ihren Schatten bis in die unbestimmte Weite der Vergangenheit. Sie scheint so unter der Form des bloß Möglichen vor ihrer eigentlichen Verwirklichung existiert zu haben“ (Bergson zit. n. Arendt 2008, 269).

Klammert man die vorgebrachten Zweifel an der Existenz der Willensfreiheit, also die Vorurteile des *denkenden Ichs* aus und blickt nun aus Sicht des *wollenden Ichs* auf die Dinge, *„erscheint nicht die Freiheit, sondern die Notwendigkeit als eine Bewußtseinstäuschung“* (ebd., 270).

Der Diskurs um die Willensfreiheit nimmt jedoch die Frage vorweg, was der Wille überhaupt ist und in welcher Eigenschaft der Mensch sozusagen *aus Sicht des Willens* auf die Dinge schaut. Auch hier finden sich im begrifflichen Wandel der Geschichte radikal unterschiedliche Deutungen und Bezugnahmen. Das Spektrum reicht vom Willen als *geistiges Organ*, das zwischen Vernunft und Begehren vermittelt, dem Willen als *Entsprechung oder Modus der Vernunft*, dem Willen als *Substanz des menschlichen Geistes* oder dem Willen als *menschliches Vermögen der Transzendenz* über den Willen als *geistigem Initialakt*, der den absoluten Anfangspunkt einer Kausalkette markiert bis hin zum *Willensakt*, der die Leerstelle zwischen mentalen und physischen Phänomenen überbrückt, indem er das *geistige Ereignis* darstellt, das die physikalische Welt in Bewegung versetzen kann³². Abhängig von der Variabilität der Deutungen und Konzeptionen ist wohl auch die Frage nicht abschließend zu klären, welche Rolle der Wille im Entscheidungsgeschehen einnimmt. Hinzu kommt, dass sich die phänomenale Qualität des Willens, wie Hoffmann (2013) im Anschluss an Nietzsche bemerkt, ähnlich wie die der Entscheidung schwer fassen lässt.

„Sich des eigenen Willens bewusst zu werden, ist ein höchst komplizierter Vorgang: Wer weiß schon genau, was er will? Wie Nietzsche (1976, 25) bemerkt, bildet das Wollen nur als Wort eine Einheit: In Wirklichkeit setzt es sich zusammen aus einer Vielheit ineinander verschlungener Gefühle, Gedanken und Affekte“ (ebd., 274).

Den Willen als eine bestimmte Regung unter diesen vielen ineinander verschlungenen mentalen Ereignissen zu suchen, wäre jedoch nicht nur deshalb aussichtslos, da das Willenserlebnis wahrscheinlich

³¹ Wie bereits gezeigt wurde, werden mit Computern und künstlichen Intelligenzsystemen selbst heute noch ähnliche Analogien fabriziert (vgl. Kapitel 2.2).

³² Eine kleine Geschichte des Willens als Zusammenfassung der detaillierten Ausführungen Arendts (2008) findet sich bei Hoffmann (2013, 41–116).

gerade in der Summe dieser Erlebnisse besteht, sondern auch, weil der Wille meist als Ausdruck einer inneren Kraft verstanden wird. Kräfte sind jedoch in ihrer Erscheinung auf Gegenkräfte angewiesen:

„Wie der physikalische Begriff der Kraft nur in seiner Beziehung auf mindestens eine Gegenkraft, das heißt als Kräfteverhältnis, sinnvoll gebraucht werden kann, setzt auch der Wille mindestens einen Gegenwillen als Widerstands- oder Angriffspunkt voraus, über den er sich vollziehen und entwickeln kann“ (ebd.).

Für die Idee der Willensfreiheit lässt sich hieraus folgern, dass auch die Freiheit des Willens und mit ihr die Freiheit einer Entscheidung nur in Gegenwart ihrer konkreten Beschränkung gedacht und erlebt werden kann. Notwendigkeit und Freiheit bilden folglich keinen Antagonismus, sondern vielmehr eine Korrelation. Entscheiden kann der Mensch sich nur angesichts ganz konkreter und in dieser Eigenschaft auch begrenzter Optionen. Im Anschluss daran ist auch die Entscheidung nicht als etwas Absolutes zu sehen, das als ein bestimmtes Bewusstseinerlebnis nur im Bereich des Mentalen zu verorten ist und sich in seiner Ganzheit in der Form des Entschlusses zeigt. Auch die Entscheidung bildet *nur als Wort eine Einheit*.

„Vielleicht kommt gerade das Schwankende und Tastende, die oszillierende Bewegung zwischen Annäherung und Abwendung, affektivem Impuls und rationaler Kontrolle, das wiederholte Hin und Her der Gedanken, Handlungen und Gefühle [...] der subjektiven Erfahrung des Willens sehr viel näher [...]“ (ebd., 275).

Handlungen sind folglich nicht der reine Ausdruck einer vorangehenden Entscheidung, sondern als Teil des ewig fortwährenden Prozesses der Willensbildung und darum auch selbst als *Teil* des Entscheidungsprozesses anzusehen.

3 Konzeption: Entscheidungsfähigkeit als anthropologische Kategorie

Nachdem im vorigen Kapitel einige zentrale philosophische Probleme vorgestellt wurden, die die Entscheidungsfähigkeit des Menschen zum Teil fragwürdig erscheinen lassen, soll nun sozusagen die Gegenposition gestärkt werden, indem nach Gründen gesucht wird, die *für* die Entscheidungsfähigkeit des Menschen sprechen. Es geht also um eine Konzeption von Entscheidungsfähigkeit als anthropologische Kategorie.

Zunächst ist jedoch zu klären, welche Fragestellungen und Denkrichtungen sich mit dem Begriff der philosophischen Anthropologie in Verbindung bringen lassen und warum eine philosophisch anthropologische Sichtweise auf das Problem der Entscheidungsfähigkeit als so relevant erachtet wird, dass in der Argumentation solch eine zentrale Stellung einnimmt. Vor der eigentlichen Konzeptualisierung ist aufgrund des Problemkontextes jedoch erneut auf das ambivalente Verhältnis zwischen der Anthropologie und der Sonder- und Heilpädagogik als praxisorientierte Wissenschaft hinzuweisen.

3.1 Philosophische Anthropologie

Die Anthropologie ist bekanntlich die Disziplin, die sich mit der Beantwortung der Frage nach dem Menschen beschäftigt. In der viel zitierten Grundlegung des Gegenstandsbereichs der Philosophie nach Kant bildet die Frage ‚*Was ist der Mensch?*‘ den Bezugspunkt und die Summe aller philosophischen Reflexionen (vgl. Kant 1993b, 448). An der Reflexion über die Entscheidungsfähigkeit des Menschen lässt sich dieser Gedanke anhand der anderen drei Grundfragen Kants systematisch nachvollziehen. So appelliert die zweite Grundfrage (Was soll ich tun?), die der Ethik zuzuordnen ist, offenkundig an die Entscheidungsfähigkeit des Menschen. Diese kann allerdings nur vorausgesetzt werden, wenn die erste Frage (Was kann ich wissen?), die nach Begründungen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen sucht, beantwortet ist. Nur so kann beschrieben werden, auf welcher Grundlage der Mensch überhaupt Entscheidungen treffen kann. Die dritte Frage (Was darf ich hoffen?), die Kant zunächst als Grundfrage der Religionsphilosophie definiert, zielt jedoch auch auf die „*Dimension der Zukunft, der Geschichte, der Sinngebung menschlichen Lebens*“ (Höffe 2004, 240) und greift somit die Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit auf, die den Menschen in der Entscheidung umtreibt.

Mit der Ausdifferenzierung der Wissenschaften im Allgemeinen, die mit der Aufklärung beginnt, und dem Bedeutungszuwachs der Natur- und Lebenswissenschaften im Besonderen, der seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts zu verzeichnen ist, haben sich jedoch auch die Gegenstände, Blickwinkel und Deutungsweisen im Hinblick auf die Frage nach dem Menschen ausdifferenziert. Zwei Problemaspekte wurden zudem durch die sich ausweitende Definitionshoheit naturalistischer, biologistischer und medizinischer Menschenbilder zunehmend in den Hintergrund gedrängt. Dies betrifft einer-

seits den „Anspruch, den Menschen als Fragenden und Objekt der Befragung in eine Synthese zu fassen“ (Hartung 2008, 9), also die objektive und die subjektive Perspektive auf den Menschen in Beziehung zueinander zu setzen. Andererseits muss die Frage nach dem Menschen im Kontext seiner „*natur- und kulturgeschichtlichen Veränderlichkeit*“ (ebd., 11) gestellt werden. Es bedarf also einer Definition, die über einen kontextspezifischen Blickwinkel hinausgeht, ohne diesen jedoch zumindest als Moment der Reflexion unberücksichtigt zu lassen. Nicht nur der Mensch ist in den Blick zu nehmen, sondern auch der Blick, in dessen Anschauung der Mensch sich selbst erscheint. Die philosophische Anthropologie wird „*im biologischen Zeitalter*“ (ebd.), in dem der Mensch immer mehr zum Gegenstand seiner eigenen Objektivierungsversuche wird, „*zu einer Wissenschaft, die sich dieser allgemeinen Tendenz entweder entgegenstemmt oder aber sie reflektierend begleitet*“ (ebd.).

Als paradigmatische Antwort auf diese Probleme gelten die zeitlich nah beieinanderliegenden Veröffentlichungen Max Schelers, Helmuth Plessners und Arnold Gehlens im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (vgl. ebd., 58-69). Da vor allem die Veröffentlichungen Plessners und Gehlens bis heute einen fruchtbaren Beitrag zu der Frage nach den *Bedingungen der Möglichkeit* des Menschen beisteuern, wird im Folgenden mit Plessner und Gehlen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Entscheidungsfähigkeit gesucht. Die einführenden Überlegungen zum ambivalenten Verhältnis zwischen der Heil- und Sonderpädagogik und der anthropologischen Denkart sollen jedoch einen differenzierten Blick schärfen, sodass die Prämissen der verschiedenen Theorien nicht vorbehaltlos übernommen, sondern mit kritischer Distanz betrachtet werden.

3.2 Anthropologie im Kontext der (Heil- und Sonder-) Pädagogik

Im ersten Kapitel wurde bereits erwähnt, dass die Praxis der Heil- und Sonderpädagogik sowohl in ihrer Grundlegung, als auch in ihrer Zielsetzung immer und unweigerlich auf anthropologische Prämissen zurückgreift. Dort, wo diese Prämissen nicht als Gegenstand anthropologischer Reflexionen expliziert werden, wirken sie in der Form impliziter Menschenbilder, insofern pädagogischem Handeln immer bereits eine Vorstellung davon voraussetzt, was der Mensch *ist* und was der Mensch *sein soll* (vgl. Dederich 2013, 117–119). Institutionen und Disziplinen der Erziehung oder Bildung konstituieren den Menschen also immer zugleich als Subjekt und *Projekt* (s.o.). Vor allem essentialistische Anthropologien, also solche, die nach einer abschließenden Definition des Menschen streben, wirken als „*kognitiv-performative Grenzregimes, die soziale Ordnungen produzieren und aufrechterhalten*“ (ebd., 119). Da diese Grenzregimes im Widerspruch zum Schutzauftrag der Heil- und Sonderpädagogik exkludierende, diskriminierende und diskreditierende Wirkungen gegen ihre Adressat*innen entfalten können, führt dies zur Ausdifferenzierung der Fachdiskurse in sonderanthropologische Theorien einerseits (ebd., 119-122) und anthropologiekritische, ethisch grundierte Theorien andererseits (vgl. ebd., 123-124).

Aktuell lässt sich in der allgemeinen Anthropologie jedoch ein weitreichender Konsens darüber verzeichnen, dass die Frage nach dem Menschen nicht abschließend beantwortet werden kann. Für die pädagogische Anthropologie rücken mit der Einsicht der Unbestimmbarkeit einer kontextunabhängigen und ahistorischen menschlichen Natur somit „*historische, kulturelle und transdisziplinäre Fragestellungen in den Vordergrund*“ (ebd., 125), die Auskunft über die Bedingungen der Möglichkeit von Erziehung, Bildung und Entwicklung geben. Fundamental ist hier die Annahme der unbedingten Bildsamkeit des Menschen, der „*Fähigkeit, Fähigkeiten zu haben*“ (Thenort 2011, zit. nach. Dederich 2013, ebd.), die uneingeschränkt für jeden Menschen gelte und eine entscheidende Schlüsselqualifikation für andere Fähigkeiten wie Lern- und Handlungsfähigkeit darstelle³³ (vgl. ebd.).

Aus Sicht einer kritisch-selbstreflexiven Pädagogik im Allgemeinen sowie Heil- oder Sonderpädagogik im Besonderen ist also zu fragen, ob Entscheidungsfähigkeit eine anthropologische Kategorie darstellt, ob sie als ebensolche exkludierende Wirkungen entfaltet und darauf aufbauend, ob Erziehung *zur* oder Förderung *von* Entscheidungsfähigkeit als pädagogische Motive anthropologisch legitimiert werden können.

3.3 Entscheidungsfähigkeit in der Anthropologie Helmuth Plessners

Die philosophische Anthropologie steht zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts – Helmuth Plessners Hauptwerk „*Die Stufen des Organischen und der Mensch*“ (2010) ist im Jahr 1928 erschienen – mit Vordenkern wie Rudolph Eucken, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henry Bergson und Max Scheler in der Tradition der Lebensphilosophie. Diese wiederum kann als philosophische Antwort und Stellungnahme auf die damals neu aufgeworfenen Fragen, Probleme und Erkenntnisse der Lebenswissenschaften im Allgemeinen und der Evolutionstheorie und Artenlehre Charles Darwins im Besonderen gelesen werden (vgl. Hartung 2008, 44–61).

Es ist also nicht verwunderlich, dass Plessner (2010) das *Leben* als ein Schlüsselmotiv wählt, um der Frage nach dem Menschen nachzugehen und somit „*jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar zu machen, ohne deren Bewußtsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt*“ (Plessner 2010, 3). Obwohl die Anthropologie laut Plessner letztlich immer von diesem Motiv geleitet wird, werden mit dem Prinzip des Lebens im Gegensatz zu den vorher gängigeren Prinzipien der Vernunft und Entwicklung andere Aspekte des menschlichen Daseins hervorgehoben:

³³ In diesem Sinne wäre zu fragen, ob sich die Entscheidungsfähigkeit des Menschen in die Reihe der universellen, menschlichen Fähigkeiten, die zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Erziehung und Bildung darstellen, einreihen lässt. Dafür spricht die enge Verquickung von Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit. So zeigen van Ophuysen, Harazd & Bellmann 2015, dass die Erziehung zur Entscheidungsfähigkeit seit der Aufklärung ein zentrales Motiv der Pädagogik und Erziehungswissenschaft darstellt. Als eigenverantwortliches Subjekt wird in diesem Motiv angesehen, wer über das Vermögen verfügt, das *Richtige* zu tun. Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass das Richtige traditionell nicht als rationale, sondern als moralische Kategorie definiert ist (vgl. ebd., 171). Autonomie ist demnach an moralische Urteilsfähigkeit geknüpft.

„Jede Zeit bezeichnet damit etwas verschiedenes, Vernunft hebt das Zeitlose und Allgemeinverbindliche, Entwicklung das rastlos werdende und aufsteigende, Leben das dämonisch spielende, unbewußt schöpferische heraus“ (ebd.).

Vom Prinzip des Lebens ausgehend erstellt Plessner eine Stufenlehre des Organischen. Es sind, so die zentrale These, die jeweils spezifischen Organisationsweisen des Lebendigen, die Pflanzen, Tiere und Menschen auf unterschiedliche Stufen des Daseins stellen. Ihre jeweiligen Charakteristika und Alleinstellungsmerkmale offenbaren sich folglich erst in Abgrenzung zueinander.

Auf den Gegenstand der Entscheidung bezogen wäre mit Plessner also zu fragen, auf welche Bedingungen, die mit der spezifischen Organisationsform menschlichen Lebens gegeben sind, sich die Möglichkeit zurückführen lässt, dass Menschen einen entscheidenden (vgl. spielenden und schöpferischen) Umgang mit den Dingen der Welt pflegen³⁴.

Laut Plessner zeichnet sich die Erfahrungswelt des Menschen im Gegensatz zu jener der Tiere durch dessen *exzentrische Positionalität* aus (vgl. ebd., 288-293). Während das Tier zwar *aus* seiner Mitte heraus agiert und, insofern es seinen eigenen Leib kontrolliert, sich auch *auf* diese Mitte zu beziehen weiß, besitzt es jedoch kein reflexives Bewusstsein *von* sich selbst. Das Tier ist, wie Plessner formuliert, sich selbst *„nicht gegeben“* (ebd., 289), wodurch es im *„Hier-Jetzt“* (ebd.), das sich in den gegenwärtigen, unmittelbaren, unhintergehbaren und nicht mehr relativierbaren Sinnesreizungen und Wahrnehmungen erschöpft, verhaftet bleibt. Der Mensch hingegen *weiß* nach Plessner *um sich selbst*. Obwohl seine leibliche Mitte ebenfalls das Zentrum und den Ausgangspunkt seiner Erfahrung und seines Weltbezugs bildet, kann er in der Art einer inneren Spaltung auf Distanz zu seiner nur leiblichen Wahrnehmung gehen. Was sich absplattet, ist das *Ich* oder das *Selbst*, das im Akt der Reflexion nun als Projektionsfläche und Fluchtpunkt seiner Wahrnehmung und Erfahrung dient:

„Obwohl auch auf dieser Stufe das Lebewesen im Hier-Jetzt aufgeht, aus der Mitte lebt, so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewusst geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es Ich, der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol“ (ebd. 290).

³⁴ Tatsächlich scheint das Sich-entscheiden-können, folgt man der Literatur, etwas genuin Menschliches zu sein. So finden sich nur wenige Veröffentlichungen zu der Frage, ob sich tierisches Verhalten nicht ebenfalls als Entscheidungsverhalten beobachtet lässt. Eine interessante Ausnahme stellt eine biologisch und tierpsychologisch angelegte Studie von McFarland aus den Siebzigerjahren dar. Den Ausgangspunkt zu dieser Studie bildet die Beobachtung, dass Tiere in ihrer Umwelt durchaus mit zahlreichen Dilemma-Situationen konfrontiert werden, die im Sinne des evolutionstheoretischen Anpassungsparadigmas eine Form der Entscheidungsfähigkeit voraussetzen scheinen. Da die Entscheidungstheorie auf die Messung optimierter Entscheidungsprozesse spezialisiert ist, lässt sich laut McFarland mit ihrer Hilfe berechnen, wie oft Tiere in komplexen und unvorhersagbaren Situationen nach Maßgabe optimaler Überlebenschancen *„die richtige Entscheidung“* treffen. Durch Triangulation der Ergebnisse kommt McFarland zu dem Schluss, dass sich tierisches Verhalten in solchen Situationen besser erklären lässt, wenn Tieren eine Form von Entscheidungsfähigkeit zugestanden wird (vgl. McFarland 1977). Ob diese Form der Entscheidungsfähigkeit jedoch das subjektive Bewusstsein des *Sich-entscheiden-könnens* einschließt, bleibt fraglich.

Die unmittelbaren Gegebenheiten des Hier-Jetzt haben für den Menschen anders als für das Tier keinen zwingenden Charakter mehr, erscheinen ihm nicht unvermittelt, da der Mensch sich selbst, also seinem *Ich*, dem „*Subjekt des Bewusstseins und der Initiative*“ (ebd. 289) wie ein Zuschauer gegenüber treten kann:

„Er erlebt das unmittelbare Anheben seiner Aktionen, die Impulsivität seiner Regungen und Bewegungen, das radikale Urhebertum seines lebendigen Daseins³⁵, das Stehen zwischen Aktion und Aktion, die Wahl ebenso wie die Hingerissenheit in Affekt und Trieb, er weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muss“ (ebd., 291).

Dass der Mensch infolge dieser inneren Spaltung *sich selbst gegeben* ist, kommt jedoch nicht einer Selbstvergewisserung gleich. Während das Tier die Welt in seinem Verhaftetsein im Hier-Jetzt als unhintergehbare Wirklichkeit erfährt, erlebt der Mensch sein eigenes *Ich* als etwas von ihm Abgespaltenes und insofern auch Fremdes:

„Den Zweifel an der Wahrhaftigkeit des eigenen Seins beseitigt nicht das Zeugnis der inneren Evidenz. Es hilft nicht über die keimhafte Spaltung hinweg, die das Selbstsein des Menschen, weil es exzentrisch ist, durchzieht, so daß niemand von sich selber weiß, ob er es noch ist, der weint und lacht, denkt und Entschlüsse faßt, oder dieses von ihm schon abgespaltene Selbst, der Andere in ihm, sein Gegenbild und vielleicht sein Gegenpol“ (Plessner 2010, 299).

Die für diese Arbeit relevante Frage nach dem *Ich* in der Aussage „*Ich entscheide*“ kann also mit Plessner einerseits nur aufgrund der exzentrischen Positionalität gestellt werden, während in ihr andererseits jedoch auch der Grund liegt, dass sie letztendlich nicht beantwortet werden kann.

Von diesem Problem der inneren Spaltung ausgehend, entwickelt Plessner drei anthropologische Grundgesetze, die Auskunft darüber geben, wie der Mensch seine Existenz im Zeichen der exzentrischen Positionalität bewältigen muss: Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit, das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit und das Gesetz des utopischen Standorts. Das *Gesetz der natürlichen Künstlichkeit* wird von Gerald Hartung (2008) folgendermaßen zusammengefasst:

„Der Mensch, der aufgrund seiner exzentrischen Lebensform seine Entbundenheit und Haltlosigkeit in der natürlichen Welt empfindet und reflektiert, kompensiert diesen Mangel durch die Schöpfung künstlicher Welten“ (Hartung 2008, 63).

Der Mensch muss seine Umwelt umformen und umarbeiten, Natur in Kultur verwandeln, um überlebensfähig zu sein. Dies setzt jedoch voraus, dass sich zwischen den Menschen und die Natur, die dem Tier als zwingende Wirklichkeit erscheint, eine Sphäre der *Möglichkeit* schiebt, die für ihn gestaltbar ist. Die Sphäre der Möglichkeit ist der Spielraum, in dem der Mensch seine Freiheit erfährt und Entscheidungen trifft (vgl. Plessner 2010, 316–317).

³⁵ In diesen Ausführungen findet sich ein wesentliches Motiv wieder, dass auch Heideggers Daseinsanalyse zugrunde liegt: *Das Sein, dem es in seinem Sein um sich selbst geht, und das dieses als seine eigene Möglichkeit erfährt* (vgl. Heidegger 1967, 42), ist in dieser Eigenschaft ebenfalls in sich gespalten, exzentrisch positioniert. Das gesamte in Kapitel 2.1 besprochene Problem des Ich-Bezugs wird mit Plessners Deutung der exzentrischen Positionalität auf einen analysefähigen Begriff gebracht.

Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit beschreibt darauf aufbauend, welche Gegebenheit den Menschen dazu in die Lage versetzt, konstruktiv in seine Wirklichkeit einzugreifen. Dieser Möglichkeit geht zunächst ein Verlust voraus, der sich im Übergang von der zentrischen zur exzentrischen Positionalität vollzieht:

„Der Mensch hat in jeder Hinsicht den unmittelbaren Bezug zu seiner Umwelt verloren, das heißt, er weiß um die Differenz zwischen Ding an sich und Bewusstseinsinhalt, zwischen Gefühl und Gefühlsausdruck. So schafft er sich symbolische Ordnungen wie Riten und Zeichensysteme, um den Mangel an Unmittelbarkeit durch verfeinerte Formen der Vermittlung kompensieren zu können“ (Hartung 2008, 63–64).

Das Herausbilden von Symbolsystemen wie etwa Sprache ermöglicht die Abstraktion, also die Ungebundenheit einer Idee von ihrer Erscheinung. So kann der Mensch nicht nur auf der Grundlage der ihn umgebenden Reize handeln, sondern aufgrund seiner Vorstellungen, Visionen, Antizipationen und Imaginationen. Noch präziser wäre es allerdings zu sagen, dass der Mensch vielmehr *nur* aufgrund seiner Vorstellungen und dergleichen handeln kann, da mit der Objektivation seiner Lebenswelt die unvermittelte Welt der Reize für ihn verloren gegangen ist. Dieser Tatbestand bildet die Grundlage des Erkenntnisproblems, also der Frage ‚Was kann ich wissen?‘. So skeptisch wie das Subjekt im Zuge der exzentrischen Positionalität sich selbst als seiner eigenen Objektivation gegenübersteht, so skeptisch muss der Mensch auch der restlichen Welt der Objekte gegenüberstehen. Somit ist auch der Widerspruch zwischen Subjektivität und Objektivität und mit ihm die Frage nach der Erkenntnisfähigkeit laut Plessner in die Grundstruktur menschlichen Seins eingefasst (vgl. Plessner 2010, 329–331).

Das dritte Gesetz, also jenes des *utopischen Standorts*, bildet laut Hartung (2008) die Summe der ersten beiden Gesetze und somit das umfassende Bestimmungsmerkmal der *conditio humana*:

„Im Vollzug des Lebens und in der Reflexion auf ebendiesen Lebensvollzug gelangt der Mensch zu der Einsicht, dass seine Existenz den Stempel der Vergänglichkeit und Nichtigkeit trägt. Weil sich mit dieser Einsicht schlecht leben lässt, sucht er einen archimedischen Punkt, um sich zu positionieren. Dieser Punkt muss – aufgrund der exzentrischen Positionalität seiner Lebensform – außerhalb seiner selbst liegen“ (ebd., 64).

Hier findet sich das prometheische Motiv des Menschen wieder, der nach Wissenschaft, Erkenntnis, Gott, eben nach Ewigkeit strebt und seine eigene Existenz in einen umfassenderen Bedeutungszusammenhang eingeordnet wissen will. Technologie, Kunst, Politik, Wissenschaft oder Religion dienen dem Menschen als mögliche Quellen utopischer Gegenentwürfe.

Auf den Gegenstand der Entscheidung bezogen lässt sich zusammenfassen: Die exzentrische Positionalität erlöst den Menschen einerseits aus dem zwingenden Kontext des Hier-Jetzt. Auf diese Weise wird ihm Raum gegeben, um einen asketischen Standpunkt einzunehmen und angesichts einer konkreten, gegenwärtigen Situation seine Perspektive sowohl räumlich als auch zeitlich zu verschieben. Die gegenwärtige Wirklichkeit erscheint dem Menschen aufgrund seiner exzentrischen Positionalität nicht mehr als zwingend und unhintergebar sondern als kontingent. Neben aktuell dargebotenen Reizen können auch Phantasien alternativer oder zukünftiger Szenarien, Wunschvorstellungen und Antizipationen darüber, wie alles sein kann, sein wird oder aus einer späteren Perspektive einmal erinnert

werden wird, in sein Wahrnehmen und Denken eingeflochten werden. Andererseits ermöglicht der exzentrische Standpunkt dem Menschen, sich selbst gegenüber zu treten, sich somit gleichzeitig selbst-reflexiv und fremdreferenziell an sein von ihm abgespaltenes *Ich* zu wenden und zu fragen: ‚Was soll ich tun?‘. Beide Eigenschaften lassen sich mit Plessner als notwendige Bedingungen selbstbewusster Entscheidungen benennen.

Obwohl Plessner mit seinem Stufenmodell eine umfassende Beschreibung der Grundkonflikte des Menschseins gelingt, die auch einige Anschlussmöglichkeiten und somit Aufschluss zum Problem der Entscheidung bietet, ist mit der einfürend erwähnten Kritik zu fragen, ob die zugrundeliegenden Prämissen und Gesetzmäßigkeiten tatsächlich Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Gerade eine Anthropologie, die den Menschen in eine hierarchische, stufenförmige Ordnung des Lebendigen stellt, birgt für Menschen, die den Ordnungsprinzipien aus verschiedensten Gründen nicht entsprechen können, die Gefahr, auf eine niedrigere Stufe gehoben zu werden. Analogien zwischen bestimmten Formen der geistigen und körperlichen Behinderungen zu Daseinsformen in der Tier- und Pflanzenwelt sowie der Vorwurf des Verhaftetseins im Hier-Jetzt bei abweichender Reizverarbeitung und Wahrnehmungsstörungen sind in diskursiv erzeugten, enthumanisierenden Behinderungs- und Menschenbildern sowohl historisch als auch aktuell noch vorzufinden (vgl. Dederich 2013, 118).

3.4 Entscheidungsfähigkeit in der Anthropologie Arnold Gehlens

Die Anthropologie Arnold Gehlens verfolgt auf den ersten Blick ähnliche Motive, die jedoch, da er einen grundverschiedenen Ausgangspunkt wählt, eine andere Richtung einschlagen. Während Plessner den Menschen durch die Schablone seiner exzentrischen Positionalität betrachtet und somit die besondere Organisationsform menschlichen Lebens in Abgrenzung zur Tier- und Pflanzenwelt als Ausgangspunkt für die *conditio humana* sieht, lehnt Gehlen das Stufenschema vehement ab (vgl. Gehlen 1986, 20). Gehlen interessiert sich mehr für die *menschliche Natur* und die sich daraus ableitende und auf diese zurückverweisende *Stellung des Menschen in der Welt* (Buchtitel, 1940). Gehlens Begriff der menschlichen Natur ist jedoch nicht im Sinne eines naturalistischen Menschenbildes zu verstehen, das den seelischen oder geistigen Erfahrungswelten des Menschen keine Bedeutung beimessen will. Auch Gehlen richtet sich, wie Plessner zuvor, gegen traditionelle Dualismen und strebt nach einem umfassenden Verständnis der menschlichen Existenz, das sowohl die subjektiven als auch die objektiven Blickpunkte einzuschließen vermag. Nach der menschlichen Natur zu fragen, bedeutet für Gehlen also nach den Rahmenbedingungen seiner Existenz und seiner Erfahrung zu fragen und zu untersuchen, wie ihm unter den gegebenen Bedingungen seine Existenzbewältigung gelingt (vgl. Hartung 2008, 65–67). Auf die Herangehensweise Gehlens zugeschnitten müsste die Fragestellung nach der Entscheidungsfähigkeit des Menschen also lauten, inwiefern der Mensch zur Entscheidungsfähigkeit veranlagt ist und welche Rolle diese für seine Existenzbewältigung spielt.

Für Gehlen stellt der Mensch aufgrund seiner organischen Verfasstheit, das heißt seiner vegetativen, sensorischen und motorischen Ausstattung, ein biologisches Sonderproblem dar. Verglichen mit anderen Lebewesen und Organismen scheint der Mensch zunächst keine offensichtlichen Ausstattungsmerkmale aufzuweisen, die ihm im Kampf ums Überleben zum Vorteil verhelfen. So verfügt er über einen äußerst störungsanfälligen Wahrnehmungsapparat, ist durch Instinktarmut und Antriebsüberschuss gekennzeichnet und weist keinerlei körperliche Merkmale auf, die auf eine optimierte Anpassung an bestimmte Umwelten hinweisen. Er scheint als *biologisches Mängelwesen* die eine Ausnahme der Naturgesetze darzustellen (vgl. Gehlen 1986, 9-20).

Die Summe seiner Mängel umfasst jedoch zugleich auch die Eigenschaften, die ihm seine Sonderstellung in der Natur erst *ermöglichen*. Die Vorteile des Menschen sieht Gehlen darin, dass er durch seine Ausstattung eben nicht „festgestellt“ (ebd., 32), sondern *weltoffen* ist. In seiner Existenzsicherung ist der Mensch somit nicht an einen bestimmten Lebensraum gebunden. Vielmehr sieht er sich Zeit seines Lebens der Aufgabe gegenüber, sich diesen Lebensraum durch Handlung und Stellungnahme selbst zu erschaffen:

„Der Mensch ist das handelnde Wesen. Er ist in einem noch näher zu bestimmenden Sinne nicht „festgestellt“, d.h. er ist sich selbst noch Aufgabe – er ist, kann man auch sagen: das stellungnehmende Wesen. Die Akte seines Stellungnehmens nach außen nennen wir Handlungen“ (ebd., 32).

Die wesentlichen Voraussetzungen, mit denen der Mensch diese Aufgabe bewältigen kann, erschöpfen sich jedoch nicht allein in seiner tatkräftigen Handlungsfähigkeit und seinem schöpferischen Wirken, sondern umfassen auch seine geistigen Vermögen. Als mit Bewusstsein ausgestattetes Lebewesen verfügt der Mensch über Phantasie, Sprache, Abstraktionsfähigkeit und Vorstellungsvermögen, die ihm „eine präzise Erinnerung und eine sicher kombinierende Voraussicht“ (ebd., 51) als notwendige Bedingung jeder zielgerichteten und planvollen Handlung ermöglichen.

Gehlen legt jedoch großen Wert darauf zu betonen, dass diese höheren Intelligenzleistungen nicht metaphysischen Ursprungs und in einem kontemplativen Sinne nur auf sich selbst gerichtet sind. Jedes geistige Vermögen, jeder Gedanke, jedes Symbol, jedes innere Abbild und jeder Begriff einer Anschauung wurzelt laut Gehlen in einer konkreten Handlung, also im tätigen Umgang mit der Welt und ist gleichsam immer auf eine konkrete Tätigkeit ausgerichtet. Mit dieser Ansicht wendet sich Gehlen radikal gegen solipsistische und idealistische Positionen innerhalb der Philosophie. Die Welt ist nicht das Produkt des menschlichen Geistes. Vielmehr entwickelt sich der Geist als ein Resultat des handelnden Umgangs in und mit der Welt. In einer detailreichen Analyse der menschlichen Ontogenese beschreibt Gehlen, wie Phantasmen, innere Abbildungen, Symbolsysteme und letztendlich die Sprache sich in einem kleinschrittigen Entwicklungsprozess aus konkreten Bewegungen und Tätigkeiten herauslösen (vgl. ebd., 131-316).

Am Ende dieses Prozesses ist der Mensch nach Gehlen dazu fähig, seinen gestaltenden Umgang mit den Dingen in der Welt aus ihrem konkreten situativen, physisch realisierten und in praktisches

Handeln eingebetteten Erscheinungszusammenhang zu lösen und in einen theoretischen Raum der geistigen Vorwegnahme zu verlagern.

„Es ist jetzt, über die unmittelbar angreifenden Umgangsbewegungen hinaus, ein aktives Verhalten möglich, das nicht seine Gegenstände praktisch verändert, sondern sie unberührt lässt. [...] Es ist dies natürlich die Bedingung alles theoretischen Verhaltens, welches aber immer ein Verhalten zu den Dingen hin bleibt und, im bloßen inneren Umschlagen der Bewegungsform, jederzeit in praktisches Verhalten übergehen kann“ (ebd., 49).

Im Gegensatz zum Tier, das einen festen Lebensraum hat, dessen gesamtes Handlungs- und Verhaltensrepertoire in seinem biologischen Habitus veranlagt ist und das sich von seinen Instinkten und Trieben leiten lassen kann, um alles überlebensnotwendige in der gegenwärtigen Situation vorzufinden, kann der Mensch sich nicht darauf verlassen, dass ihn Instinkte und Triebe zuverlässig leiten.

„Eben deswegen ist der Handlungsbereich des Menschen niemals die Situation allein, das bloße ungefähre und angepasste Jetzt, sondern voraussehend muß er diesem Jetzt die Bedingungen abgewinnen, die in der Zukunft seine Existenz tragen helfen sollen“ (ebd. 334).

Das andere große Interesse Gehlens gilt im Anschluss hieran der Frage, wie die Antriebsgesetze eines Lebewesens beschaffen sein müssen, das auf eine unmittelbare Befriedigung in der konkreten Situation nicht ohne vorbereitende Arbeit hoffen kann. Während Tiere begehren, was in einer gegenwärtigen Situation ihre Sinne reizt und nach unmittelbarer Befriedigung verlangt, müssen die menschlichen Triebstrukturen über einen Mechanismus verfügen, der eine Zäsur zwischen Reiz und Trieberfüllung ermöglicht, *„ob oder wann, unter welchen herbeizuführenden Umständen wir also die Handlung einsetzen müssen, um die näheren und ferneren Mittel herzustellen, die endlich dem Bedürfnis dienen – darüber darf das Bedürfnis gerade nicht dann entscheiden, wenn es befriedigt werden soll“* (ebd., 335). Für diesen Mechanismus verwendet Gehlen den Begriff des „Hiatus“ (ebd., 332).³⁶

Der Hiatus stellt jedoch mehr als nur einen Verzögerungsmechanismus dar; nämlich einerseits eine Art Flexibilität der Triebausrichtung, die menschliche Antriebe *„entwicklungsfähig und formbar“* macht, sodass sie *„imstande [sind] den Handlungen nachzuwachsen, die damit selber zu Bedürfnissen werden“* (ebd., 336). Andererseits versetzt der Hiatus Menschen in die Lage, ihre Begehren von konkreten Objekten loszulösen, um diese dann als Abstraktionen in eine Art Innenwelt des Subjektiven verlagern zu können.

„Wir finden dann in uns in erster Linie Wünsche oder Interessen, nämlich aufdrängende Phantasmen von Aufgaben, Vorhaben oder Hoffnungen, innere Ansätze zur Tätigkeit nach ganz bestimmten Zielen, die uns bewußt sind, bebildet und gedacht. Dann bemächtigen sich die Antriebe auch des Denkens, die Hindernisse und Umstände, Befürchtungen und Pläne bewegen sich in Erinnerungen und Erwartungen, eine bewegt erwogene Welt entwickelt sich in uns, die eigentlich gar nicht den Charakter der Subjektivität hat, des Ich-

³⁶ Auf das Konzept des Hiatus greift bereits Martin Hahn (2000) zurück, um das Prinzip Selbstbestimmung im Hinblick auf Menschen mit geistiger Behinderung auf eine allgemeingültige anthropologische Prämisse zu gründen (vgl. ebd., 19-20). Die anderen weniger niedrigschwelligen Anforderungen Gehlens an ‚geistige‘ Vermögen und die mit ihnen einhergehende Frage, ob Gehlens Menschenbild nicht eigentlich eher exkludierend für die Personengruppe der Menschen mit Behinderung wirkt, bleiben bei Hahn jedoch unreflektiert.

haften, sondern den welthaften Wert möglicher Situationen, in denen es drängt, sich zu verhalten“ (ebd., 340-341).

Trotz dieser Innerlichkeit beschreibt Gehlen den Hiatus als ein „nach außen gewendetes System“ (ebd.), das alle Voraussetzungen bereitstellt, um „dem Handelnden die volle Freiheit zu geben, wenn [dieser] [...] neue Erwartungen anknüpft, das Abwesende in das Anwesende flicht und das Feld der Gesichtspunkte unendlich erweitert, unter denen angegriffen werden kann“ (ebd.).

Folgt man Gehlens Argumentation auf der Suche nach der Entscheidungsfähigkeit des Menschen, finden sich sowohl in den beschriebenen theoretischen und praktischen Fähigkeiten als auch in den besonderen Triebstrukturen des Menschen natürliche Voraussetzungen und Begründungen dafür, dass Menschen im Zuge ihrer Weltbewältigung Entscheidungen treffen können und müssen³⁷. Das Abstraktionsvermögen, die Handlungsphantasien und die geistige Vorwegnahme empirischer Sachverhalte kommen immer dann zum Einsatz, wenn Handlungsrouinen unterbrochen werden und es zu Konflikten unterschiedlicher Strategien, Motive, Begehren und Absichten kommt. „Stockt die Handlung zwischen zwei Möglichkeiten, so folgt sie den herbeigedachten Motiven, die eine dieser Möglichkeiten ins Aussichtsreiche verlängernd“ (ebd., 340). Indem der Mensch auf Erinnerungen und Antizipationen zurück- und vorgreift, gründet er sein Handeln auf eine „irrationale Erfahrungsgewissheit“ (ebd., 302), mit der er im Stande ist, die gegebene Situation zu überschreiten und zu transzendieren. Nichts anderes vollzieht der Mensch in der Entscheidung.

Wieder mit dem kritischen Blick der Heil- und Sonderpädagogik ist allerdings festzuhalten, dass Gehlen, obwohl er deutlich betont, dass der Mensch in seiner Existenz grundsätzlich auf die Zusammenarbeit mit anderen Menschen angewiesen ist, individuelle Fähigkeiten und Vermögen ins Zentrum seiner Analyse der menschlichen Weltbewältigung rückt. Indem Gehlen diese Vermögen auf die Idee einer allgemeingültigen menschlichen Natur gründet, erfüllt seine Theorie den Tatbestand einer essentialistischen Anthropologie. Die konstitutiven Wesensmerkmale des Menschen sind an einen ausdifferenzierten Anforderungskatalog von Fähigkeiten geknüpft, die in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen. So zeichnet er ein Bild des Menschen als harmonisches biologisches System, das sofern alle Funktionen vorhanden sind, anspruchsvolle Anpassungsleistungen vollbringen kann und dies zur Sicherung der eigenen Existenz auch muss. Störungen der Überlebensfunktion lassen sich somit auf Abweichungen innerhalb des Systems zurückführen.

„Wir wollen also ein System einleuchtender, wechselseitiger Beziehungen aller wesentlichen Merkmale des Menschen herstellen, vom aufrechten Gang bis zur Moral, sozusagen, denn alle diese Merkmale bilden ein

³⁷ In einem Kommentar zu Gehlens Theorie bemerken Berger und Luckmann (2016) allerdings, dass der Mensch Teil einer gesellschaftlichen Wirklichkeit ist, in der er viele bereits getroffene Entscheidungen in der Form von Institutionalisierungen vorfindet. Institutionalisierung und Habitualisierung schränkt den Menschen jedoch nicht primär in seiner Handlungsfreiheit ein, sondern „befrei[en] den Einzelnen von der Bürde der Entscheidung und sorg[en] für psychologische Entlastung“ (ebd., 57), die ihn überhaupt erst handlungsfähig macht. Müsste der Mensch alles selber entscheiden, wäre er mit der überwältigenden Komplexität und Kontingenz seiner Lebenswelt vermutlich permanent überfordert.

System in dem sie sich gegenseitig voraussetzen: ein Fehler, eine Abweichung an einer Stelle würde das Ganze lebensunfähig machen“ (ebd., 17).

Auf Behinderung bezogen bekräftigt Gehlens Theorie, auch wenn er selbst auf das Thema nur implizit eingeht, ein biologistisches Modell von Behinderung. Da seine Ausführungen zudem im Bezugskontext der Evolutionstheorie angesiedelt sind, besitzen sie keine theorieimmanenten Sperrungen gegen moralischen Entwendungen, etwa sozialdarwinistische Auslegungen und Naturalisierungen der sozialen Frage³⁸.

³⁸ Auch Gehlen selbst hat in seiner späteren Schaffenszeit zu moralphilosophischen Fragen Stellung bezogen. In seinem 1968 erschienenen Beitrag „Moral und Hypermoral“ (2004) formuliert Gehlen seine anthropologische Grundlegung zu einer vehementen Humanismuskritik aus.

4 Diskussion: Weiterführende Überlegungen zur Entscheidungsfähigkeit

Teilweise ergänzend, teilweise mit kritischem Blick werden im Folgenden einige offene Fragen an die eben entworfenen anthropologischen Prämissen zur Entscheidungsfähigkeit angeschnitten. Diese offenen Fragen beziehen sich hauptsächlich auf die Rolle des Bewusstseins und die Rolle des Leibes in der Entscheidung. Da es um die Entscheidungsfähigkeit von Menschen geht, zu deren Bewusstseinsleben und Selbstkonzept ein erschwerter Zugang festzustellen ist und in deren Beziehung zu sich und anderen Menschen der Aspekt der Leiblichkeit von besonderer Bedeutung zu sein scheint (vgl. Fornefeld 1997, 124–127), werden diese Aspekte forciert betrachtet. Die Erörterung dieser Fragen orientiert sich an den zuvor genannten philosophischen Problemen im Umfeld der Entscheidungsfähigkeit, auf die nun zurückgegriffen werden kann³⁹.

4.1 Die Rolle des Bewusstseins in der Entscheidung

Sowohl bei Plessner als auch bei Gehlen erhält das Bewusstsein für die Frage nach dem Menschen eine zentrale Bedeutung. Bei Plessner erscheint es als *Sich-selbst-gegeben-sein* im Sinne der exzentrischen Positionalität, während Gehlen das Bewusstsein als einen die gegebene Situation transzendierenden Möglichkeitsraum beschreibt, in dem der Mensch imaginative Handlungen vollziehen kann, ohne in die physische Welt einzugreifen. Das Bewusstsein stattet den Menschen demzufolge mit dem Vermö-

³⁹ Da die interessierende Personengruppe auch Menschen umfasst, die sich nicht verbalsprachlich ausdrücken, war an dieser Stelle ursprünglich ein weiteres Kapitel zur Rolle der Sprache in der Entscheidung geplant. Aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Arbeit und des Umfangs dieses Themas wurde dieser Plan jedoch verworfen. Die Diskussionswürdigkeit der Rolle der Sprache sollte damit nicht unterschlagen werden. Jedoch schien die Bedeutung des Bewusstseins und des Leibes erstens von basalerer Bedeutung und zweitens im bisherigen Fachdiskurs weit unterbelichteter zu sein. Um die Rolle der Sprache in begrenzter Form dennoch zu würdigen, werden hier kurz einige Vorannahmen skizziert, die dann an anderer Stelle noch auszuführen und in Beziehung zueinander zu setzen wären. Es wird davon ausgegangen, dass die Sprache im Entscheidungsgeschehen vier grundlegende Funktionen erfüllt: Mit Thomae (1960) besteht die Funktion einerseits in der (1) Systematisierung/Vergewärtigung eines Sachverhalts und der teils begleitenden, teils nachträglichen (2) Rationalisierung eines Entschlusses andererseits (vgl. ebd., 233-238). Im Anschluss an Gehlen (1986) kann der Sprache die Funktion der Abstraktion (3) zugesprochen werden. Unter dem Stichwort „lautloses Denken“ (ebd., 263) beschreibt Gehlen, wie die Sprache den Menschen mit der Fähigkeit ausstattet, Bewegungen und Gegenstände aus der dinglichen Welt in einen inneren Gedankenraum zu verlagern. Hier stellt sich die Frage, der Gehlen im Übrigen selbst bereits nachgeht, ob neben der Sprache nicht auch andere Denksysteme zur Erfüllung dieser Funktion geltend gemacht werden können. Siehe dazu Lohmars (2016) phänomenologische Abhandlung zum „Denken ohne Sprache“ (Buchtitel). Letztlich muss Sprache hinsichtlich ihrer Funktion der (4) Objektivierung/Information und Kommunikation untersucht werden. Objektivierung meint im Anschluss an Berger et al. (2016), dass Sprache ein konsensuales Symbolsystem zur Verfügung stellt, das einen intersubjektiven, über einen konkreten Erlebniszusammenhang hinausgreifenden Wissensbezug ermöglicht und somit die Grundlage der gegenseitigen Information und Kommunikation bildet (vgl. ebd., 36-48). Hier stellt sich die Frage, wie Menschen, die nicht äußerlich erkennbar an Sprache partizipieren, über bestimmte Entscheidungsinhalte informiert werden können und wie diese Menschen wiederum selbst Entschlüsse kommunizieren. Damit werden jedoch bereits viele tiefgreifende Fragestellungen angeschnitten, die in den Bereich der Sprachphilosophie fallen.

gen aus, der Wirklichkeit in Form einer Art des phantasievollen Spiels mit Möglichkeiten vorwegzugreifen. Dergestalt nimmt es, auf den Gegenstand der Entscheidung bezogen, eine aktive und tragende Rolle ein.

Diese Rollenzuschreibung ist aus phänomenologischer Sicht jedoch fragwürdig. So zeigt Thomae (1960) anhand von Berichten auf, dass Entscheidungen keineswegs als Prozesse erlebt werden, die sich ausschließlich *im* Bewusstsein abspielen oder sogar *von* einer Art Bewusstseinsinstanz als mentale Handlungen durchgängig kontrolliert würden. Vielmehr wird das Entscheidungserleben als eine Art Wechselspiel zwischen diffusen, ungerichteten und ungeordneten Gefühlserlebnissen und Rationalisierungsversuchen einerseits und dem Bewusst- oder Innewerden vor- und unterbewusster Motive andererseits beschrieben. Im Anschluss an Freuds Theorie des Unterbewussten fragt Thomae, ob die entscheidenden Umdeutungs- und Umstrukturierungsvorgänge nicht eigentlich „*im Dunkel des seelischen Grundes*“ (ebd., 230) stattfänden und ob „*das, was im Bewusstsein als Motiv erscheint, nicht in Wirklichkeit ein Epiphänomen dar[stelle], eine Maske für die wahren Motive, einen Schleier über dem Kampf der Triebe, der eigentlich im Grunde tobt*“ (ebd.). Um diesem berechtigten Einwand weiter nachgehen zu können, muss also die Frage erörtert werden, *wie* das Bewusstsein funktioniert und *was* das Bewusstsein ist.

Damasio (2011) hat sich aus neurowissenschaftlicher Perspektive mit der Funktionsweise des Bewusstseins beschäftigt und dabei vor allem Erkenntnisse seiner Forschung über Patienten mit Bewusstseinsstörungen in seine Überlegungen aufgenommen.

„Wenn man sieht, wie sich das Bewusstsein bei einem Epilepsiepatienten oder bei einem Menschen im vegetativen Zustand auflöst, könnte bei einem arglosen Beobachter der Eindruck entstehen, die Prozesse, die normalerweise unterhalb des Bewusstseins stehen, seien trivial oder nur von begrenzter Leistungsfähigkeit“ (ebd. 184).

Tatsächlich sei das Gehirn auch bei niedriger oder ausbleibender Beteiligung des Bewusstseins dazu in der Lage, Reize aus der Umwelt zu verarbeiten und Reaktionen und Handlungen zu initiieren, die allen Annahmen zum Trotz einen gewissen Grad an Verarbeitungskomplexität und Kombinationsfähigkeit integrieren⁴⁰. Je bewusster eine Handlung geschieht, je intensiver also die Beteiligung des Bewusstseins am Zustandekommen einer Handlung ist, desto mehr werden Kontextbedingungen und über eine Situation hinausgreifende Zusammenhänge und Verweisungen in die Handlung einbezogen (vgl. ebd., 174-178).

Daran anknüpfend verwirft Damasio die geläufige Vorstellung, in der das Bewusstsein wie bei einer Kippschalterfunktion nur über zwei Zustände verfügt, also entweder aktiv oder inaktiv ist. Seiner

⁴⁰ Als Beispiel schildert Damasio auf recht bildreiche Art seine Erfahrungen mit Patient*innen, die in einem vegetativen Bewusstseinszustand noch dazu in der Lage waren, umherzulaufen und aus einem vor ihnen stehenden Wasserglas zu trinken, wenn sie durstig waren (vgl. Damasio 2011, 175).

Meinung nach umfasst das Bewusstsein eine große Bandbreite unterschiedlicher Aktivitäts- und Intensitätszustände sowohl seines Leistungsvermögens, als auch seiner Reichweite. Diese verschiedenen Stadien unterliegen innerhalb eines Tages und gegebenenfalls sogar innerhalb einer konkreten Aktivität oder Situation diskontinuierlichen Schwankungen, „so als würde ein Regler auf einer Skala hin und her geschoben“ (ebd., 181). An den Endpunkten dieser Skala befinde sich auf der einen Seite das *Kernbewusstsein*, das zur Verarbeitung der im Hier und Jetzt gegebenen Reize genügt, und auf der anderen Seite das *autobiographische Bewusstsein*, das über die gegebene Situation hinaus Fernwerte wie Erinnerungen und potentielle Zukunftsereignisse intendieren kann. Nur im Stadium des autobiographischen Bewusstseins sei der Mensch dazu in der Lage, „*Situationen gedanklich vorwegzunehmen, mögliche Folgen vorherzusehen, sich in der möglichen Zukunft zu orientieren und praktische Lösungen zu finden*“ (ebd., 184).

Damasio zufolge sind die Handlungen des Menschen also nur im autobiographischen Bewusstseinsstadium auf ein Selbst bezogen, das eine eigene Geschichte und eine beabsichtigte Zukunft integriert. Wahrscheinlich wäre es jedoch richtiger zu sagen, dass das Selbst nicht ausschließlich in solchen Situationen beteiligt ist, sondern dass es in diesen Situationen lediglich *greifbarer* wird.

„Ich fürchte, der Umgang mit dem Selbst ist nicht einfach, denn je nach Blickwinkel kann das Selbst sehr Verschiedenes sein: Es ist ein Objekt der psychologischen und neurowissenschaftlichen Forschung, es kann dem Geist, aus dem es erwächst, Wissen liefern, es kann kaum merklich sein und sich wie hinter einem Vorhang zurückziehen oder selbstbewusst ins Rampenlicht treten, es kann sich auf das Hier und Jetzt beschränken oder eine ganze Lebensgeschichte umfassen, und schließlich können sich manche dieser Aspekte auch vermischen, beispielsweise wenn das wissende Selbst kaum merklich und doch autobiographisch ist oder wenn es auffallend präsent ist, sich aber mit dem Hier und Jetzt beschäftigt. Das Selbst ist wahrlich ein höchst beweglicher Gegenstand“ (ebd., 183).

Neben der Frage, wie das Bewusstsein funktioniert, bleiben also weiterhin die Fragen offen, was das Selbst und was das Bewusstsein ist. Damasio's Definition eines „Zustande[s] der Wahrnehmung des eigenen Ich“ (ebd. 169) bleibt auf einer rein beschreibenden Ebene und ist, wenn man sich einen konkreten Begriff machen will, wenig zufriedenstellend.

Hier erweist sich die phänomenologische Ontologie Jean-Paul Sartres (2007)⁴¹ als fruchtbarer. Allerdings muss, um dessen Antwort auf die Frage, was das Bewusstsein ist, nachvollziehen zu können, ein exkursiver Umweg über ein anderes Problem eingeschlagen werden. Zu fragen, was etwas (in diesem Fall das Bewusstsein) ist, bedeutet nach der *Identität* einer Sache zu fragen. Für Sartre besteht

⁴¹ Da die Subjektivität ein zentrales Thema dieser Arbeit ist, ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass Sartres Theorie auf einen Subjektbegriff aufbaut, der seit dem Aufkommen poststrukturalistischer Theorien als obsolet gilt oder zumindest ‚aus der Mode‘ gekommen ist (vgl. Zima 2017, 32–43). Für das vorliegende Erkenntnisinteresse ist seine Subjekttheorie dennoch, und gerade aus den Gründen, wegen derer sie in der Kritik steht, interessant. So lässt sich einerseits kaum eine Theorie finden, die mit vergleichbarer Radikalität die Freiheit des Subjekts betont. Andererseits wendet sich Sartres Existenzialismus bekanntlich gegen die Idee einer vorontologischen Essenz des Menschen (vgl. Schumacher 2015, 12–15). Sartres Theorie kann also sowohl gegen den Determinismus als auch gegen essentialistische Anthropologien in Stellung gebracht werden, indem sie für die Freiheit des Menschen plädiert, ohne diese von essentiellen Fähigkeiten abhängig zu machen.

das Problem des Bewusstseins jedoch gerade darin, dass das Bewusstsein etwas *Nicht-Identisches* darstelle, etwas, das eben das sei, „*was es nicht ist und nicht das ist, was es ist*“ (ebd., 164)⁴². Hinter dieser paradox klingenden Aussage steckt ein einfacher und nachvollziehbarer Gedanke:

Das Bewusstsein lässt sich, so der Gedanke, niemals isoliert von seinem konkreten Bewusstseins*inhalt* beschreiben, denn solange es Bewusstsein ist, ist es immer Bewusstsein *von etwas*. Dies gilt nicht nur für konkrete Sinneswahrnehmungen, sondern auch für mentale Ereignisse wie Gedanken, Gefühle, Phantasmen, Vorstellungen, Ideen und Projektionen. Um diese Gerichtetheit des Bewusstseins auf Objekte und Objektivationen zu beschreiben, übernimmt Sartre den Begriff der *Intentionalität* aus der Phänomenologie Edmund Husserls⁴³. Das Subjekt konstituiert sich, indem es Objekte *intendiert*. Sartre radikalisiert diesen Gedanken jedoch, indem er in Abgrenzung zu Husserl sagt, dass das Bewusstsein in seiner Eigenschaft der Intentionalität keine eigene Essenz, keine eigene Substanz habe, sondern nur als eine Art Spiegelung dessen zu betrachten sei, auf das es intentional gerichtet ist.

„Sobald man aber dieses Sein [des Bewusstseins] erfassen will, entgleitet es zwischen den Fingern, und wir finden uns einer Andeutung von Dualität gegenüber, einem Spiel von Spiegelungen, denn Bewußtsein ist Spiegelung; aber gerade als Spiegelung ist es das Reflektierende, und wenn wir es als reflektierend zu erfassen versuchen, entschwindet es, und wir fallen auf die Spiegelung zurück“ (ebd., 167).

Dieser Gedanke verkompliziert sich, wenn das Bewusstsein nicht nur erscheinende oder vorgestellte Objekte, sondern ebenso sich selbst intendiert, also *Selbstbewusstsein* ist. Hier führt Sartre zwei Hilfskonstruktionen ein, ohne die Selbstbewusstsein nicht denkbar wäre. Die erste stellt die Idee des präreflexiven Cogito dar. Die Beziehung des Bewusstseins zu sich selbst, so der Kern der Idee, ist nicht kognitiv, sondern *präreflexiv*. Das heißt, „*es kann sich nicht selbst als Objekt intendieren*“ (Schumacher 2015, 10), da jeder Bewusstseinsinhalt bereits ein präreflexives Bewusstsein des Bewusstseins voraussetzt⁴⁴. Die zweite Hilfskonstruktion bildet die für Sartres Existenzialismus grundlegende Idee, dass das Bewusstsein, um sich seiner selbst gewahr zu werden, immer ein vorgestelltes Objekt intendieren *muss*. Intentional versucht es, etwas zu sein, *das es nicht ist* und wird sich so in Abgrenzung (Sartre spricht von Nichtung oder Negation) zu diesem Objekt seiner selbst gewahr. Es ist „*charakterisiert durch den fortwährenden Entwurf, sich selbst als Sein zu begründen, ein Entwurf, der sich als fortlaufendes Scheitern erweist*“ (ebd., 11).

Das Bewusstsein, *sich zu entscheiden*, lässt sich mit Sartre also als Bewusstsein *von* der Entscheidung darstellen, die wiederum auf das *Sich* verweist, das nicht die Entscheidung *ist*, sondern das *ist*,

⁴² Leser*innen, die mit Sartres Ontologie näher vertraut sind oder sich näher vertraut machen wollen, seien auf die zentrale Unterscheidung zwischen dem Sein, das mit sich identisch ist als „An-sich-seiendes“ und dem Sein, das das ist, was es nicht ist und nicht das ist, was es ist als „Für-sich-seiendes“ verwiesen (vgl. Schumacher 2015: Philosophie der Freiheit, 9–11).

⁴³ Husserl selbst übernimmt die Idee der Intentionalität des Bewusstseins von Franz Brentano (vgl. Bakewell 2016, 61–65). Auch in der modernen Philosophie des Geistes, die sich mit neurowissenschaftlichen Beobachtungen auseinandersetzt, gilt die Intentionalität als ein grundlegendes Konzept zum Verständnis des Bewusstseins (vgl. Newen 2013, 41–47).

⁴⁴ Hier findet sich Arendts Idee des festen Bewusstseinsdatums des Cogito wieder (vgl. Kapitel 2.1).

was *sich* der Entscheidung *bewusst* ist. Als intendiertes Objekt ist die *Entscheidung* jedoch etwas Abstraktes, das keine eigene phänomenale Qualität aufweist und noch in einzelne Erlebnisaspekte – etwa der konkrete Gedanke an verschiedene Handlungsoptionen, das Gefühl der Unorientiertheit, der erlebte Abbruch des sonst flüssigen Zukunftsbezugs etc. – aufzugliedern wäre.

Das abgespaltene *Ich*, dem der Mensch exzentrisch gegenübergestellt ist, stellt in dieser Argumentation ebenfalls eine solche Objektivation des Bewusstseins dar, also etwas, das das Bewusstsein entwirft, worauf es intentional gerichtet ist, wonach es strebt und womit es dennoch niemals identisch sein kann, sofern es das ist, *was es nicht ist* und sich erst in Abgrenzung zu diesem *Ich*, das nur Bewusstseinsinhalte ist, als Bewusstsein konstituiert. Das *Ich* ist vom Bewusstsein jedoch nicht nur durch diese Negation unterschieden, sondern auch durch seine Zeitlichkeit, durch sein *Noch-nicht-sein*. Das *Ich* als Fluchtpunkt wird, indem es das ist, was das Bewusstsein in seinem Sich-entwerfen stets *noch nicht* ist, immer in die Zukunft projiziert. Das Bewusstsein „entwirft sich [...] frei auf die Zukunft, auf seine Möglichkeiten“ (ebd. 10) und erkennt darin die radikale Freiheit seiner Entscheidungen:

„Das entscheidende Verhalten wird aus einem Ich hervorgehen, das ich noch nicht bin. So hängt das Ich, das ich bin, an ihm selbst von dem Ich ab, das ich noch nicht bin, und zwar genau in dem Maß, wie das Ich, das ich noch nicht bin, nicht von dem Ich abhängt, das ich bin“ (Sartre 2007, 247).

Entscheidungssituationen sind nach Thomae (1960), wie bereits erwähnt, Situationen der existenziellen Unorientiertheit (vgl. ebd., 119-123). Der Kern der Erfahrung von existenzieller Unorientiertheit mag darin bestehen, dass die von Sartre beschriebene Fluchtbewegung des Sich-auf-die-Zukunft-entwerfens dadurch, dass die Verhältnisse in dieser Zukunft diffus, widersprüchlich, ungeklärt oder in einem allgemeineren Sinne multivalent sind, ins Stocken gerät. Reflexionen über das Bewusstsein oder das *Ich* im Hinblick auf Entscheidungssituationen machen deutlich,

„daß es sich bei dieser vorgestellten Instanz in diesem Falle nicht so sehr um ein Kontrollorgan des Oberbaus handelt. Es ist eine Art allgemeinen Generalentwurfs der individuellen Existenz, durchaus schon mit den Konturen versehen, welche die Biographie der Existenz einzeichnete, und doch noch nicht in spezialisierte Gerichtetheiten, Reaktionsbereitschaften und Erfahrungsbestände ausgegliedert. Das Selbst, das in der Situation der existenziellen Unorientiertheit faßbar wird, ist eine Art Vorgestalt individueller Daseinsführung [...], aber dennoch schon in gewisser Hinsicht lenkend und ordnend“ (ebd., 145).

Das *Ich* in der Aussage „Ich entscheide“ beschreibt Thomae zufolge weniger ein *geistiges Organ*, das im Hintergrund irgendwelcher mentalen Vorgänge Entscheidungen lenkt, als eine in die Zukunft projizierte Objektivation, eine Reflexion des Bewusstseins, die das Bewusstsein im Entscheidungsprozess nicht kontrolliert, wohl aber *leitet*.

Diese Überlegungen können aufgegriffen werden, wenn die Entscheidungsfähigkeit von Personen infrage steht, denen eine Störung des Bewusstseins, ein schwaches Ich-Konzept nachgesagt wird oder deren Verhalten scheinbar keine erkennbaren Muster aufweist, die auf Intentionalität schließen lassen. In Abgrenzung zu den eben getätigten Aussagen ist mit dem Begriff der Intentionalität, wenn er in Bezug auf das Verhalten von Personen mit schwerer geistiger Behinderung verwendet wird, wohl

eher gemeint, dass ihr Verhalten nicht beabsichtigt oder – in einer stärkeren Interpretation – nicht einmal *absichtsvoll* geschieht. Die Annahme, dass das Bewusstsein dieser Personen – hier wieder im zuvor beschriebenen Sinn von *Gerichtetheit* – *intentional* ist, also Bewusstsein *von etwas* ist und dass sich diese Gerichtetheit im Wechselspiel von Entwurf und Negation vollzieht, bleibt also davon unbeeinflusst. Ob dieses *reflexive Spiel von Spiegelungen* auf ein *Ich* stattfindet, ob diese Personen also beispielsweise angesichts einer Entscheidung über ein starkes Selbst verfügen, das mit Damasio gesprochen im *Rampenlicht* dieser mentalen Vorgänge erscheint, mag in manchen Fällen zweifelhaft erscheinen. Sofern das Bewusstsein jedoch wach ist und Reize aus der Umwelt, Phantasmen, Vorstellungen, Gedanken und Gefühle intendiert, ist unbeeinflusst von bestimmten geistigen Vermögen davon auszugehen, dass dies immer als ein Wechselspiel zwischen dem Sich-auf-etwas-entwerfen und Von-etwas-abgrenzen geschieht.

Das menschliche Bewusstsein ist, dies betonen auch Gehlen und Plessner, auf die Zukunft ausgerichtet. Mit dieser Ausrichtung auf die Zukunft, dem Überschreiten der gegebenen Situation, geht das dringende Bedürfnis einher, die in der Zukunft liegenden Dinge in einer Ordnung zu wissen, in der *mein Selbst, meine Existenz* und *mein Wohlbefinden* gesichert sind. Die existenzielle Unorientiertheit bedeutet nicht nur einen Orientierungsverlust in einer gegebenen impressiven Situation, sondern eine existenzielle Bedrohung der eigenen Zukünftigkeit. „*In impressiven Situationen wird uns mehr an Bedeutung vermittelt, als wir denkend erfassen und verbalisieren können*“ (Fornefeld 2008a, 70). Diese Bedeutsamkeit entfaltet sich vor allem im Hinblick auf eine Zukunft, die noch nicht Wirklichkeit ist, das heißt ihr *Wirken* noch nicht offenbart hat und für den Menschen so von chaotisch-mannigfaltiger-Bedeutsamkeit (vgl. ebd.) bleibt.

Was geschieht nun, wenn sich ein Mensch dessen *bewusst ist*, eine Entscheidung zu treffen? Zur Beantwortung dieser Frage muss eine weitere Differenzierung vorgenommen werden. Als Bewusstsein *von der Entscheidung*, intendiert Entscheidungsbewusstsein ein abstraktes Objekt, das eine unbestimmte Menge an schwer erfassbaren Einzelaspekten zu der Entität „*Entscheidung*“ zusammenfasst. Die Entscheidung stellt in diesem Sinne keine Gegebenheit, sondern ein kognitives Schema, einen Entlastungsmechanismus zur Reduktion von Komplexität angesichts eines unterbrochenen Zukunftsbezugs dar. Ob es, ohne einen Begriff von *Entscheidungen* zu haben, möglich ist, über das kognitive Schema zu verfügen, das die Vielzahl an Erlebnissen und Teilaspekten in eine Verweisungsordnung bringt, die aufsummiert die Gestalt der Entscheidungssituation annehmen, ist allein deshalb fraglich, da die Entscheidung, wie in Kapitel 2 gezeigt wurde, keine zeitlich klar abgrenzbaren Beginn- und Endpunkte

aufweist⁴⁵. Die Annahme, dass manche Menschen mit Komplexer Behinderung nicht über das kognitive Schema ‚Ich entscheide‘ verfügen mögen, erlaubt jedoch nicht die Schlussfolgerung, dass sich die Einzelaspekte ihrem Erleben entziehen. Der abgerissene Bezug zur Zukunft, das Gefühl existenzieller Unorientiertheit und die Konfrontation mit der Kontingenz der Lebenswelt können vielleicht als elementare Erfahrung des menschlichen Bewusstseins überhaupt angesehen werden.

4.2 Die Rolle des Leibes in der Entscheidung

Zwar stellen sich die anthropologischen Entwürfe Gehlens und Plessners auf ihre jeweils eigene Art der Herausforderung, den Körper-Geist-Dualismus zumindest insofern zu überwinden, als sie ohne eine monistische Reduktion des Menschen auf das rein Physische oder rein Psychische auszukommen und differenzierter auf die Wechselseitigkeit beider Dimensionen einzugehen versuchen. Dennoch stützen ihre Ausführungen eine hierarchische Ordnung, in der das Bewusstsein, die Seele oder der Geist als die aus der menschlichen Natur und dessen Weltbezug hervorgehende (Gehlen) höhere Stufe der Lebensorganisation (Plessner) über dem nur Körperlichen/Leiblichen steht, das im Hier-Jetzt operiert und sich selbst ohne einen Geist nicht gegeben sein kann. Streng genommen vertreten diese Theorien also immer noch einen, wenn auch etwas aufgeweichten und vermittelten auftretenden Körper-Geist-Dualismus⁴⁶. In Bezug auf das Entscheidungsproblem verbleiben somit mindestens drei offene Fragen, auf die in der Zwei-Substanzen-Lehre verbleibend keine zufriedenstellende Antwort gefunden werden kann.

Die erste Frage betrifft weiterhin das Verhältnis zwischen mentalen und physischen Ereignissen, beziehungsweise zwischen der angenommenen Unterscheidung einer inneren und einer äußeren Realität des Verhaltens.

„Dualistische Theorien neigen zu der Behauptung, beobachtbar bzw. erfahrbar sei nur das Verhalten des anderen Menschen, weil dies auf einer körperlichen Ebene wahrnehmbar ist, nicht aber sein inneres Erleben. Das bedeutet, dass ein Zugang zum Fremdpsychischen entweder gar nicht möglich ist (weil nur derjenige, der gerade beispielsweise Wut oder Trauer erlebt, einen direkten Zugang zu diesem Gefühl hat) oder nur über einen intellektualistischen Analogieschluss vom Eigenen auf das Fremde (der möglich ist, weil ich aus meiner eigenen Erfahrung weiß, dass hinter bestimmten Verhaltensweisen meiner selbst ein inneres Erleben und ein Bewusstseinsprozess stehen, die ich nun meinem Gegenüber auch unterstelle)“ (Dederich 2013, 128).

⁴⁵ Genauso fraglich ist jedoch, ob man dazu in der Lage wäre, die Einzelaspekte, die in der Summe das Bewusstsein ausmachen, sich *in* einer Entscheidungssituation zu befinden, ohne weiteres zu rekonstruieren. So stellt die Entscheidung eine höhere Wissensordnung dar. Weder kennt sie im Detail die einzelnen Erlebnis- und Wissensfragmente, aus denen sie sich in der Summe zusammensetzt, noch kennt sie die Regeln und Funktionen, nach denen sich diese Einzelaspekte zur Wissenseinheit „Entscheidung“ formieren. Was in der Wissens- und Erfahrungsdimension im Detail und in der Summe damit gemeint ist, wenn gesagt wird, man befände sich *in einer Entscheidung*, fällt somit in den Wissensbereich, den Michael Polanyi (1985) „implizites Wissen“ (Buchtitel) nennt.

⁴⁶ Es ist jedoch fraglich, ob sich überhaupt ein Konzept auffinden lässt, dass das Leib-Seele Problem komplett überwindet oder ob nicht jeder Versuch, den Körper-Geist Dualismus zu widerlegen, indem er die Berechtigung des Problems bereits anerkannt haben muss, zumindest auch Teilaspekte des Dualismus anerkennen muss.

Davon ausgehend, dass psychische und physische Ereignisse, obwohl sie kausal miteinander zusammenhängen mögen, auf grundverschiedene Art realisiert sind und dass zudem Entscheidungen primär mentale oder geistige Ereignisse, Handlungen oder Tätigkeiten darstellen, die als solche nur als privates Erlebnis verfügbar sind, gibt es abgesehen von einem solchen Analogieschluss keine Möglichkeit, von dem Verhalten einer Person darauf zu schließen, dass diese Person Entscheidungen trifft. Bei Menschen mit komplexer Behinderung, die sich nicht verbalsprachlich ausdrücken, ist der Zugang zum Fremdpsychischen zusätzlich dadurch erschwert, dass ein Analogieschluss, der sich auf sprachliche Vermittlung des bewussten Erlebens stützt, nicht möglich ist. Im Zusammenhang mit dem Begriff des *Verhaltens*, der selbst eine problematische Zwitterstellung zwischen dem objektiv beobachtbaren und dem subjektiv Erlebten einnimmt⁴⁷, nach der Rolle des Leibes zu fragen, bedeutet zu fragen, welche Rolle der Leib in der Vermittlung *zwischen* und für das Zustandekommen *von* Erleben und Verhalten sowie Bewusstsein und Handlung einnimmt.

Die zweite Frage knüpft an die Feststellung des vorhergehenden Kapitels an, dass nur ein Bruchteil der Momente eines Entscheidungsprozesses als bewusste Ereignisse oder gar aktive Bewusstseinsakte erlebt wird. Diese phänomenologische Beobachtung wirft die Frage auf, *wo* sich das Unter- oder Vorbewusste lokalisieren lässt, das einen nicht unwesentlichen Beitrag zum Entscheidungsgeschehen zu leisten scheint. Hier soll der Körper und das Leibgedächtnis im Anschluss an Maurice Merleau-Ponty und mit Thomas Fuchs (2008) als mögliche Antwort auf die „*Selbstverborgenheit des Subjekts*“ (ebd. 33) untersucht werden.

Diese beiden Fragen münden schließlich in die dritte Frage, die wieder die Frage nach dem *Ich* der Entscheidung ist, diesmal aber unter anderen Gesichtspunkten gestellt werden kann. Bisher wurde das *Ich* als abgespaltene, exzentrisch positionierte oder sich selbst transzendierende Instanz vorgestellt, die gleichzeitig das ist, was Bewusstsein hat, und das, wovon Bewusstsein (Selbst-)Bewusstsein ist. In diesem Sinne wurde das *Ich* bisher ausschließlich im Bereich des Mentalen oder Geistigen zu lokalisieren versucht. In einer Unterscheidung, in der das Subjektive und Bewusste vornehmlich im Bereich des Geistigen oder Mentalen verortet wird, während der Körper, als *Körperding* den Ort des objektiv Beobachtbaren darstellt, wird folgerichtig auch das *Ich*, also das vermeintliche Entscheidungsorgan als etwas ausschließlich Geistiges konzeptualisiert. Wie Bernhard Waldenfels (1980) anmerkt, steht eine derartige Unterscheidung in der Tradition Descartes' und Kants, bei denen der Körper im Gegensatz zum Geistigen, das den Menschen mit dem Vermögen ausstattet, sich über seine Natur zu erheben

⁴⁷ In seinem ersten Hauptwerk „Die Struktur des Verhaltens“ (1976) erklärt Merleau-Ponty, dass der Verhaltensbegriff erst aufgrund der Verlegenheit, in die der philosophische Dualismus von Innerlichkeit und Äußerlichkeit die Wissenschaft gebracht hat, in den psychologischen Diskurs eingeführt wurde. Wenn die Psychologie von Verhalten spricht, umgehe sie damit die Aufforderung, selbst Stellung zu der Frage zu beziehen, *wo* Verhalten zwischen Innen und Außen anzusiedeln sei (vgl. ebd., 11).

(Kultur), mit dem Natürlichen selbst konnotiert ist, das seinen Gesetzmäßigkeiten unterworfen bleibt. Mit dieser Zuordnung geht auch eine Stellungnahme zur Dialektik von Handlung und Freiheit einher.

„Entweder geht etwas von mir aus, dann ist es ein freier Akt oder etwas geht in der Natur [in diesem Fall bezogen auf den Körper] vor sich, dann ist es ein notwendiges Geschehen, und wo ein und dasselbe beiden Bereichen angehört, da doch unter ganz verschiedenen Aspekten“ (ebd., 40).

In dieser Argumentation sind also nur solche Handlungen als frei zu betrachten und in diesem Sinne auf Entscheidungen rückführbar, die nicht nur *bewusst geschehen*, sondern sogar als Bewusstseinsakte von einem *Ich* oder Selbst gelenkt oder kontrolliert werden. Im Gegensatz dazu erschließen sich körperliche Regungen und Reflexe aus der Notwendigkeit der leiblichen Natur und ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeiten. Dies setzt voraus, dass das Selbst über die Fähigkeit verfügt, Intentionen aus eigenem Antrieb zu setzen, das heißt nicht nur gerichtet zu sein, sondern Bewusstseinsinhalte *bewusst* wählen zu können. So macht etwa Maurice Merleau-Ponty (1976) darauf aufmerksam, dass das Bewusstsein in der Geschichte der Philosophie meist als „*Analogon einer Kraft*“ (ebd., 10) verstanden wurde – ein Aspekt, der jedem Konzept vom Bewusstsein so immanent zu sein scheint, dass er selten explizit erwähnt oder gar kritisiert wird. Bevor nun mit Merleau-Ponty eine alternative Denkrichtung zu dieser Annahme entwickelt wird, ist es hilfreich, noch einmal vertiefend an Sartres Konzept der Intentionalität anzuknüpfen.

Sartres Begriff der Intentionalität setzt, das wurde zuvor bereits angedeutet, *„kein explizites Wissen dessen [voraus], was intendiert wird, sondern nur eine präreflexive Bekanntschaft“* (Giesenberg 1996, 208). Damit wird die Unterscheidung zwischen der Wahl als privater, geistiger Tätigkeit und dem öffentlichen Verhalten hinfällig. Die Wahl und die Ausführung einer Handlung sind in dieser Sichtweise miteinander identisch, sodass das Subjekt gegenüber der Öffentlichkeit keinen *„privilegierten Wissenszugang zu sich, etwa in Gestalt eines kontemplativen Aktes“* (ebd.) besitzt. Diese Sichtweise, in der die Entscheidungen eines Menschen nicht auf bewusste mentale Akte zurückgehen, sondern dem Menschen erst *über* sein Verhalten und die darin zum Ausdruck kommenden Intentionen bewusst werden, scheint dem Tatbestand der Entscheidung zwar intuitiv zu widersprechen, kongruiert jedoch besser mit der im vorhergehenden Kapitel herausgearbeiteten, tatsächlich erlebten Rolle des Bewusstseins in der Entscheidung. Diese besteht nicht in einer aktiven Ausführung, sondern im Bewusst- oder Innenwerden (vgl. Thomae 1960, 152–155) eines zum Zeitpunkt der Wahl noch unter- oder vorbewussten Entschlusses. Das Bewusstsein, das *Ich* oder das Selbst geht der Entscheidung nicht voraus, sondern wird erst *von* der Entscheidung angezogen, *indem* es die Entscheidung trifft oder registriert und sich so als *Selbst* der Entscheidung konstituiert.

Auch wenn der Aspekt der Leiblichkeit bei Sartre noch eher ambivalent behandelt wird⁴⁸, schafft er mit seinem Konzept der Intentionalität als präreflexive Gerichtetheit einen wichtigen Ausgangspunkt, von dem aus Merleau-Ponty der Rolle des Leibes für das Zustandekommen von Bewusstsein und Handlung nachspüren kann. Mit der Zentralstellung des Leibes und der Wahrnehmung in der Philosophie Merleau-Pontys gehen jedoch auch einige Abgrenzungen zu Sartres Bewusstseinsphilosophie einher. Während Sartre noch das Objekt und das Bewusstsein *von* diesem Objekt streng unterscheidet, entdeckt Merleau-Ponty den Leib als das Bindeglied, das sich „*diesseits der Alternative von Ding und Bewußtsein*“ (Waldenfels 1980, 32) befindet. Entgegen der herkömmlichen und auch in den heutigen Neurowissenschaften noch dominierenden Annahme⁴⁹, der Leib stelle lediglich eine Art Empfänger dar, durch welchen das Bewusstsein mit auf Sinnesdaten beruhenden Abbildern der Realität versorgt werde (vgl. Fuchs 2014b, 18–19), plädiert Merleau-Ponty dafür, dass das Bewusstsein *von* diesen Objekten selbst als in die Struktur des Leibes und der Wahrnehmung eingefasst zu begreifen sei. Das Objekt ist aus phänomenologischer Perspektive von der leiblich-sinnlichen Wahrnehmung des Objekts nicht klar zu unterscheiden. So stellt der Leib, der jeder Wahrnehmung und jedem Bewusstsein *von* einem wahrgenommenen Objekt noch vorausgeht, indem er überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit jeder Wahrnehmung darstellt, das *Medium des Welterlebens* und die *Verankerung* des Bewusstseins *in der Welt* dar (vgl. Waldenfels 1980, 36–40). In der Sprache Merleau-Pontys ist das Bewusstsein „*eingetaucht in Sinnlichkeit*“ (vgl. Merleau-Ponty 1966, 249–253) und somit unhintergebar in einen leiblichen Weltbezug eingebettet.

„*Der eigene Leib ist in der Welt wie das Herz im Organismus: er ist es, der alles sichtbare Schauspiel unaufhörlich am Leben erhält, es innerlich ernährt und beseelt, mit ihm ein einziges System bildend*“ (ebd., 239).

Die Beziehung zwischen Leib und Welt beschreibt Merleau-Ponty daher als *Zur-Welt-Sein*. Der Leib ist nicht wie ein Ding, das *an-sich* unter anderen Dingen *in* der Welt ist, sondern neigt sich intentional und sinnstiftend *zur Welt* hin, ist immer schon *bei* den Dingen. Erst aus der Sicht des verkörperten Subjekts, das in seiner Sinnlichkeit und präreflexiven Gerichtetheit immer schon sinngabend und intentional *zur Welt* hin ausgerichtet ist, konstituiert sich eine sinnvolle Welt *für* das Subjekt (vgl. ebd., 102-104).

⁴⁸ Den Grund hierfür sieht Waldenfels in Sartres Dualismus von „An-Sich“ und „Für-Sich“, der in Anbetracht des Körpers zwangsläufig auf eine Trennung zwischen dem Körperding *an sich* und dem, was der Leib *für sich*, also für das Bewusstsein ist, hinausläuft (vgl. Waldenfels 1980, 31).

⁴⁹ Die Opposition zu dieser Annahme bildet die Philosophie der Verkörperung, die ihre Wurzeln unter anderem bei Merleau-Ponty hat. Die Philosophie der Verkörperung (im engl. Embodiment oder embodied cognition) stellt einen Sammelbegriff für eine Vielzahl heterogener und interdisziplinärer Denk- und Forschungsansätze dar, die den menschlichen Geist im Widerspruch zur traditionellen Auffassung als etwas verstanden wissen wollen, das verkörpert, in eine Leiblichkeit eingebettet, auf den Körper und die Umwelt ausgedehnt ist und sich erst im handelnden, enaktiven Umgang mit der Welt realisiert (vgl. zusammenfassend Fingerhut 2013, 9–103). Der Wahlpruch der Embodiment-Theorie, der auf den häufig so betitelten Gründungsvater Shawn Gallagher (2006) zurückgeht, lautet „*How the body shapes the mind*“ (Buchtitel). Von Maja Storch, als Vertreterin der Embodiment-Theorie, liegt eine populärwissenschaftliche Publikation zur Entscheidung vor, in der sie Damasio's Hypothese der Somatischen Marker aufgreift (vgl. Storch 2015).

Wenn die Rolle des Leibes in der Entscheidung im Anschluss an den leibphänomenologischen Zugang Merleau-Pontys nun weniger kontrastreich zu der des Geistes gezeichnet wird, mag dies intuitiv einige Skepsis hervorrufen. Wie bereits erwähnt, schien von Anfang an die Annahme naheliegend und evident, dass Entscheidungen primär im Zusammenhang mit mentalen Ereignissen oder Tätigkeiten zu denken sind, die sich klar von dem, was im Körper vor sich geht, unterscheiden lassen. Dieser Annahme steht der deterministische Physikalismus, der den Menschen in seine Körperlichkeit gebannt und somit den Gesetzen seiner Biologie unterworfen sieht, gleichzeitig diametral und komplementär gegenüber – diametral, indem er ein radikal gegensätzliches Wirklichkeitsbild zeichnet, komplementär, indem auch in diesem Wirklichkeitsbild dieselbe Prämisse, nämlich das doppelte Gegensatzpaar von Geist und Freiheit auf der einen und Körper und Natur auf der anderen Seite erhalten bleibt.

Um die Rolle des Leibes für die Entscheidung nun unvoreingenommener entwerfen zu können, ist also zunächst nach dem Ursprung der Intuition zu suchen, in der dieses Gegensatzdenken gründet. Merleau-Ponty zufolge ist dieser Fehlschluss auf eine falsche Auffassung von Freiheit zurückzuführen:

„Was uns hier täuscht, ist unsere Neigung, die Freiheit in einer willentlichen Erwägung zu suchen, die der Reihe nach alle möglichen Motive prüft und sich dem stärksten oder überzeugendsten zu fügen scheint. In Wahrheit aber folgt die Erwägung erst dem Entschlusse nach, es ist mein geheimer Entschluß, der die Motive erst zur Erscheinung bringt, und worin überhaupt die Kraft eines Motivs zu bestehen vermag, bliebe unausdenkbar ohne einen Entschluß, den das Motiv begünstigt oder dem es entgegensteht“ (ebd. 495).

Dass Handlungen in verschiedene konkurrierende Motive gefasst werden können, hängt für Merleau-Ponty unauflösbar damit zusammen, dass die Welt vom verkörperten Subjekt der Wahrnehmung, „das selbst durch sein Erstehen Sinn und Geltung der Dinge erst zur Erscheinung bringt“ (ebd.), bereits in sinnvolle Zusammenhänge und Unterscheidungen eingeteilt ist. Nur dadurch, dass das Subjekt einen sinnförmigen Weltbezug, ein *Zur-Welt-Sein* pflegt, können die Dinge in der Welt zum Beispiel als Hindernisse wahrgenommen werden, die der Ausübung einer Freiheit im Weg stehen. Merleau-Ponty veranschaulicht diesen Gedanken am Beispiel eines Bergsteigers, der die Höhe eines Berges nur deshalb als Hindernis wahrnehmen kann, da er bereits entschlossen ist, den Berg zu besteigen. Es ist nicht der Berg an sich, der hoch ist, sondern der intendierte Handlungsbezug, in dessen Zusammenhang der Berg so erscheint. Diese Intentionalität geht der Entscheidung, dieses Wagnis aufgrund der Höhe des Berges doch nicht einzugehen, somit notwendig voraus. Der Entschluss ist nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung der Entscheidung:

„So ist es denn wohl wahr, daß es keinerlei Hindernisse an sich gibt, doch das diese als solche qualifizierende Ich ist kein weltloses Subjekt, es ist sich selbst schon vorweg bei den Dingen, um ihnen die Gestalt von Dingen zu geben. Es gibt einen autochthonen Sinn der Welt, der sich im Umgange unseres inkarnierten Daseins mit ihr konstituiert und für jegliche Sinnggebung vom Charakter einer Entscheidung erst den Boden gibt“ (ebd. 501).

Merleau-Ponty legt jeder weltlichen Erfahrung, wozu explizit auch die Erfahrungen höherer Bewusstseinsakte zählen, ein verkörpertes, sinnliches und leiblich spürendes Subjekt zugrunde, das der Welt

präreflexiv, intentional und in sinnstiftender Weise zugewandt ist. Bevor das Subjekt seine Freiheit erfährt, hat es die Wirklichkeit bereits in seinem handelnden und wahrnehmenden Bezug in Einheiten unterteilt und zusammengefasst, die erst infolgedessen als Vorteile, Hindernisse, Motive und Möglichkeitsräume und somit Indikatoren der Freiheit erscheinen. Bevor das Subjekt sich auf einer höheren Bewusstseinssebene mit Entscheidungen konfrontiert sieht, die es in aufwändigen mentalen Akten zu tätigen glaubt, ist da schon der Entschluss, der darauf wartet „*daß etwas durch ihn vollbracht wird*“ (ebd. 497).

Einerseits aufgrund der Abstraktion dieser Überlegungen, andererseits wegen der knappen Form, in der sie hier dargelegt werden, scheinen einige empirische Argumente angebracht, um die Gedankengänge Merleau-Pontys zu illustrieren. Zu diesem Zweck kann an dieser Stelle wieder auf die neurowissenschaftlichen Arbeiten Damasio (2004), namentlich auf seine Theorie der *somatischen Marker* zurückgegriffen werden (vgl. ebd., 237-247). Diese wurde zwar nicht im direkten Anschluss an Merleau-Pontys Leibphänomenologie entwickelt, kann durch diese jedoch einige Aufhellung erfahren.

Damasios Überlegungen zur Entscheidungsfähigkeit des Menschen beginnen bei der Beobachtung eines Patienten – Damasio gibt ihm den Decknamen „Elliot“ – der infolge eines Hirntumors eine Läsion des präfrontalen Cortex, genauer der ventromedialen Abschnitte der Hirnrinde erlitten hat und aufgrund dieser Schädigung eine gravierende Veränderung seiner Persönlichkeitsstruktur aufweist. Besonders auffällig ist die Tatsache, dass Elliot, obgleich er bei allen herkömmlichen Intelligenztests und Verfahren zur Messung rationaler und logisch-schließender Denkfähigkeit entweder durchschnittlich oder sogar überdurchschnittlich abschneidet, nicht mehr dazu in der Lage ist, einfachste Entscheidungen zu treffen.

„Die Tragödie dieses ansonsten gesunden und intelligenten Mannes lag darin, daß er weder dumm noch unwissend war und sich trotzdem oft so verhielt, als wäre er es. Die Mechanismen seiner Entscheidungsfindung waren so beeinträchtigt, daß er nicht mehr als verlässliches Mitglied der Gesellschaft handeln konnte. Obwohl er sich den katastrophalen Folgen seiner Entscheidungen gegenüber sah, schien er aus seinen Fehlern nicht zu lernen“ (ebd., 69).

Auffallend ist zudem, dass Elliot sowohl vergangene Ereignisse als auch soziale Konsequenzen verschiedener Handlungsoptionen zwar detailreich und mit einer Auffassungsgabe, die auf eine ausgeprägte Erinnerungs- und Antizipationsfähigkeit schließen lassen, schildern kann, jedoch keinerlei emotionale Regungen zu diesen Schilderungen zeigt. Obgleich einzelne Inhalte ihn selbst in gravierender und persönlicher Weise betreffen sollten, zeugt sein Ausdruck von einem nahezu perfekten Maß an Indifferenz gegenüber dem Erzählten. Damasio führt diesen Umstand auf die Tatsache zurück, dass die beeinträchtigten Hirnregionen das emotionale Erinnerungsgedächtnis und somit jene Areale umfassen, die für die Verarbeitung somatischer Zustände verantwortlich sind. So sind Erinnerungen und Antizipationen für Elliot zwar noch in der Form rationaler Daten verfügbar, mit denen sein Hirn auf eine logisch-

schließende und vernunftförmige Art operieren kann. Was jedoch fehlt, ist der emotionale Zusammenhang, die Einbettung dieser Daten in einen leiblich-sinnlichen Erscheinungskontext, mit dem der sinnstiftende Verweisungszusammenhang und Weltbezug erst hergestellt wird (vgl. ebd., 64-85). Etwas freier interpretiert und zugespitzt formuliert: Erinnerungen und Vorstellungen sind noch als Informationen verfügbar, machten jedoch keinen *Sinn* mehr; denn mit Merleau-Ponty (1966) gesprochen hat jeder Sinn notwendig seine „Welt“ (vgl. ebd., 260).

Auf der Grundlage seiner Beobachtungen von Elliot entwickelt Damasio nun die Hypothese der somatischen Marker. Der Kern seiner Theorie besagt, dass neben den vernunftförmigen, rationalen und reflexiven Denkprozessen ein weiteres, emotional und somatisch basiertes Denksystem besteht, das im Gegensatz zur reinen Vernunft zwar mit weniger Präzision arbeitet, dafür jedoch über eine ungleich höhere Verarbeitungskapazität verfügt⁵⁰. Bevor Menschen dazu in der Lage sind, einen Entscheidungsgegenstand reflexiv zu verarbeiten, findet ein präreflexiver Auswahlprozess statt, für den eine unüberschaubare Menge an neuronalen Daten, die aus erinnerten Schlüsselerelebnissen stammen, ausgewertet wird. Diese Daten werden dem reflexiven Bewusstsein in Form von detailreichen Phantasmen, die an leibliche Zustände gekoppelt sind, zur Verfügung gestellt. So wendet sich Damasio (2004) an seine Leserschaft:

„Die Schlüsselmomente entfalten sich in unserer Vorstellung sofort, in großen Umrissen und praktisch gleichzeitig, viel zu schnell, um die Einzelheiten klar herauszuarbeiten. [...] Bevor Sie die Prämissen [einer Entscheidung] einer Kosten-Nutzen-Analyse unterziehen und bevor Sie logische Überlegungen zur Lösung des Problems anstellen, geschieht etwas sehr Wichtiges: Wenn das unerwünschte Ergebnis, das mit einer gegebenen Reaktionsmöglichkeit verknüpft ist, in Ihrer Vorstellung auftaucht, haben Sie, und wenn auch nur ganz kurz, eine unangenehme Empfindung im Bauch. Da die Empfindung den Körper betrifft, habe ich dem Phänomen den Terminus somatischer Zustand gegeben [...]; und da sie ein Vorstellungsbild kennzeichnet oder markiert, bezeichne ich sie als Marker“ (ebd., 237).

Diese phantasmatischen Szenarien, in denen diffuse Erinnerungen an ähnliche Ereignisse aus der Vergangenheit und Voraussichten verschiedener Zukunftsentwürfe ineinanderfließen, machen die besondere Zeitlichkeit⁵¹ von Entscheidungssituationen aus.

„An die Gegenwart denken wir fast nie, und wenn wir es doch tun, dann nur, um zu sehen, welches Licht sie auf unsere Pläne für die Zukunft wirft [...], denn die Gegenwart gibt es praktisch überhaupt nicht, so sehr sind wir damit beschäftigt, mit Hilfe der Vergangenheit zu planen, was als nächstes kommt, jetzt gleich oder in einer fernen Zukunft“ (ebd., 227).

⁵⁰ Dieter Lohmar (2016) spürt diesem Denksystem in seinem jüngst erschienenen Werk „Denken ohne Sprache“ mit den Methoden der Phänomenologie nach. Mit dem Begriff des szenisch-phantasmatischen-Systems beschreibt Lohmar die Leistungsfähigkeit von Denkprozessen, die ohne sprachliche Symbolsysteme operieren. Ein zentrales Motiv, das ihn in dieser Frage umtreibt, ist das Streben nach einem Zugang zum Denken von Tieren. Lohmar untersucht jedoch auch die Bedeutung des szenisch-phantasmatischen-Systems in komplexen Entscheidungssituationen (vgl. ebd., 191-194).

⁵¹ Hier ist an Sartres Begriff der Temporalität zu erinnern: Die Temporalität des Bewusstseins besteht laut Sartre in einer ständigen Dynamik, des Zerfallens als Zur-Vergangenheit-werdens, das eine Fluchtbewegung des Sichertwerfens hin zur Zukunft erzeugt. Das Bewusstsein ist nie gegenwärtig, sondern wird vielmehr in dem Vakuum zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht erzeugt (vgl. Sartre 2007, 216–321; vgl. Theunissen 2015, 101–116).

Thomae (1960), der sich ähnlich wie Sartre und Merleau-Ponty zuvor, der besonderen Zeitlichkeit des Sich-entscheidens und der Bedeutung des leiblichen Fühlens in Entscheidungssituationen schon lange vor Damasio bewusst war, hat zur Beschreibung der besonderen Form der Antizipation, die in Entscheidungen zum Tragen kommt, den Kunstbegriff der „Vorahnung“ geschaffen. Dieser umfasst nicht nur die rationale Dimension des *Erahnens*, sondern auch die leibliche Erlebnisdimension der ‚*vorwegnehmenden Nachahnung*‘ (vgl. Fuchs 2005, 6). Ein Großteil der Erlebnisqualität von Entscheidungen besteht in dem Wechselspiel von Erinnerung und Voraussicht; und diese sind eben deshalb nicht nur als neuronale Datensätze, denen das Subjekt gleichgültig gegenübersteht, sondern als *Erlebnisse* präsent, da sie das Subjekt in seiner Leiblichkeit *betreffen*.

Wenn gesagt wird, dass die Vergangenheit oder die Zukunft eine Person *betrifft*, ist damit immer ein leibliches Subjekt gemeint, das in einer körperlichen Welt *bei den Dingen* ist, von dieser Welt berührt wird, sich durch den Kontakt zu dieser Welt in seiner Sinnlichkeit, Verwundbarkeit und Verletzlichkeit erfährt und sich in einem handelnden Umgang *zur Welt* befindet. Betroffen *sein* kann nur der spürende und fühlende Leib. Eine auf reiner Logik basierende Betroffenheit, die sich in einer kontemplativen, metaphysischen Sphäre der Subjektivität ereignet, in der Erfahrungen keinen wahrnehmbaren Sinn in der Form von Sinnlichkeit annehmen und somit keine leibliche Dimension haben, sich also sinnbildlich nie berühren oder *treffen* können, hätte den ontologischen Status eines Abstraktums.

Im Anschluss an diese Überlegungen ist die Frage nach dem Unterbewussten, das Sigmund Freud als „*eigentliche Quelle des Seelenlebens, als verborgene Sinnstruktur und Triebkraft*“ (vgl. Fuchs 2008, 33) entdeckt, neu zu stellen. Das Unterbewusste interessiert im Zusammenhang mit der Entscheidung als Ort der Selbstverborgenheit, also als das potentielle *Andere* des Bewusstseins, das in Entscheidungssituationen *entscheidend* ist, indem es sich „*auf vielfältige, aber verschlüsselte Weise auch gegen die bewussten Intentionen des Subjekts seinen Weg bahnt*“ (ebd.). Die Frage, die erneut zu stellen ist, lautet: Wo lässt sich das Andere des Bewusstseins lokalisieren? Thomas Fuchs macht auf die bemerkenswerte Diskrepanz aufmerksam, dass Freud, obwohl er als Pionier den Weg beschreitet, die Triebkräfte und Konflikte im Grunde des Seelenlebens mit konkreten körperlichen/leiblichen Erfahrungen in Zusammenhang zu bringen, dennoch auf einer metaphysischen Theorie des Unterbewussten verharret. Obwohl Freud also die hohe Bedeutung des Leiblichen für das Seelische erkennt, bleibt der Körper bei ihm „*damit letztlich nur als Ort symbolischer oder imaginierter Bedeutung von Interesse, sozusagen als ein primäres Projektionsfeld der Psyche, das immer nach seinen verborgenen Bedeutungen zu hinterfragen war*“ (ebd., 35). Um dieser Diskrepanz entgegenzuwirken, schlägt Fuchs in Anlehnung an Merleau-Ponty das *Leibgedächtnis* als Ort der Selbstverborgenheit des Subjekts vor.

„In das Leibgedächtnis sind früher erlebte Situationen und Handlungen gleichsam eingeschmolzen, ohne dass sie sich noch als einzelne herausheben. Aus der Wiederholung und Überlagerung von Erlebnissen hat sich eine Gewohnheitsstruktur gebildet: Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungs-

gestalten, Handlung- und Interaktionsformen sind zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können geworden. Das Leibgedächtnis vergegenwärtigt die Vergangenheit nicht, sondern enthält sie als gegenwärtig wirksame in sich“ (ebd., 37).

Die gegenwärtige Wirksamkeit der Vergangenheit im Leibgedächtnis erinnert an die somatoformen Schlüsselerlebnisse Damasio, ohne die jegliche Reflexion des Subjekts orientierungslos bliebe. Das Subjekt der Entscheidung ist also nicht nur das transzendente *Ich* der Vernunft (Kant), das exzentrisch positionierte, gespaltene *Ich* des Sich-selbst-gegeben-seins (Plessner), das präkognitive und reflexive Für-sich des Bewusstseins (Sartre) oder das *Ich* als Generalentwurf der eigenen Existenz (Thomae), sondern auch das „*Subjekt der Wahrnehmung*“ (Merleau-Ponty 1966, 244–249), das Merleau-Ponty als *natürliches Ich* bezeichnet (vgl. Waldenfels 1980, 40). Das natürliche *Ich* ruft, wie Waldenfels feststellt, wieder die Skepsis hervor, die sich aus der Annahme speist, dass die Natur dem Subjekt äußerlich bleibt und sich somit dessen Kontrolle entzieht. Für Merleau-Ponty (1966) bildet das natürliche *Ich* jedoch keinen Widerspruch zum selbstbewussten *Ich* der Persönlichkeit, sondern vielmehr eine notwendige Ergänzung und Voraussetzung. Das natürliche *Ich* macht bewusstes Erleben und Verhalten erst möglich, indem „*jeder Reflexionsakt und jede willentliche Stellungnahme sich auf dem Untergrunde und gleichsam nach dem Vorschlage eines vorpersönlichen Bewusstseins abspielt*“ (ebd. 245). Mit den Worten Waldenfels' (1980):

„Überall wird das bewußte Verhalten gestützt, getragen, angeregt von leiblichen Impulsen, die einen Sinn anbieten und in denen das Ich bereits lebt, anstatt sie bloß instrumental zu gebrauchen [...]. Es geht in meinem Verhalten mehr von mir aus, als bewußt durch mich gesetzt wird, da ich mich bereits in mein Verhalten eingesetzt finde“ (ebd., 42).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Rolle des Leibes in der Entscheidung im Zeichen des Widerspruchsdenkens von Natur und Freiheit tendenziell unterschätzt wird. Dem Leib mehr Gewicht im Entscheidungsgeschehen einzuräumen, so die Befürchtung, geschehe auf Kosten der Freiheit des Subjekts und somit auf Kosten dessen Entscheidungsfähigkeit. Wie aufgezeigt wurde, hätte die Entscheidung ohne einen leiblichen Untergrund jedoch erstens nur schwerlich einen Sinn oder Weltbezug, bliebe zweitens ohne den sinngebenden Charakter des Subjekts der Wahrnehmung orientierungslos und würde drittens jeder Notwendigkeit entbehren.

„Die theoretische Möglichkeit zu messen und zu wägen, verbindet sich mit der praktischen Notwendigkeit zu lenken und wiederherzustellen. Diese Zwiespältigkeit weist zurück auf unsere leibliche Existenz, die in der Körperlichkeit ihren naturhaften Untergrund hat“ (ebd., 119).

Die Bedeutung der Leibphänomenologie Merleau-Pontys für das Verstehen des sinnstiftenden Weltbezugs von Menschen mit schwerer geistiger Behinderung wurde bereits von Fornefeld (1997) herausgearbeitet. Fornefeld stellt fest,

„daß sich Sinn-gebung der Welt auf sehr unterschiedlichen Ebenen vollziehen kann, sich ja gerade in unserem Problemfeld auch fortwährend vollzieht und den Umgang aller Beteiligten miteinander so extrem erschwert. Um trotz der Unterschiede im intentionalen Leben angemessen auf den anderen, genauer den schwerstbehinderten Menschen reagieren zu können, ist es für den Pädagogen m.E. unerlässlich, sich der verschiedenen

Sinnstiftungs-Ebenen und vor allem der speziellen Ebene des Schwerstbehinderten bewußt zu werden, indem er sich mit den Grundlagen menschlicher Sinnstiftung auseinandersetzt“ (ebd., 128).

Nun wäre es jedoch voreilig (und übergriffig), die Subjektivität dieses Personenkreises auf der Ebene des vorbewussten, präreflexiven *natürlichen Ich* anzusiedeln und ihm somit, ohne sich eingehender mit dem Zustandekommen ‚höherer‘ Bewusstseinsdaten auseinandergesetzt zu haben, das Fehlen von Sinn und Selbst (vgl. Fuchs 2014a) zu unterstellen. In Anbetracht dieser Personengruppe bei der Leiblichkeit anzusetzen, geschieht also nicht zu dem Zweck, ihren Subjektstatus auf ebendiese zu reduzieren, sondern um einerseits einer Korrektur der tendenziell unterschätzten Bedeutung der Leiblichkeit für die Subjektivität allgemein Vorschub zu leisten und andererseits intellektualistischen, in überkommenen Dualismen wurzelnden Konzeptionen von ‚geistiger‘ Behinderung entgegenzuwirken.

Ein Beispiel bildet die für den Gegenstand der Entscheidung als zentral herausgearbeitete Kategorie der Zeitlichkeit. Es wurde unter anderem mit Sartre argumentiert, dass die Zukunftsbezogenheit ein wesentliches Moment der Entscheidung ausmacht. Hingegen wurde die leibliche Existenzform bei Plessner (2010) auf ihr Vollzugsdatum im Hier-Jetzt verwiesen. Mit Thomas Fuchs (2008) wurde hingegen für die Gegenwärtigkeit des Vergangenen im Leibgedächtnis argumentiert. So stellt auch Fornefeld (1997) fest, dass sich die Temporalität, die Sartre erst dem reflexiven Bewusstsein zuschreibt, sich in ihren Grundzügen bereits auf der vorbewussten, leiblichen Sinnstiftung abzeichnet.

„Wenn die Sinnstiftung schwerstbehinderter Menschen bisher als vorbewußt, als präreflexiv oder leiblich bezeichnet wurde, ist damit nicht gemeint, daß sie punktuell-gegenwärtiger Art ist. Sie geht vielmehr wie die reflexive Sinnstiftung von Retention, von einem Früher aus und weist auf Protention, auf ein später hin“ (vgl. Fornefeld 1997, 131).

So lägen auch präreflexiven Bewegungsabläufen Erinnerungen (Retention) an frühere Szenarien und Erwartungshaltungen (Prätention) in Form von *Um-zu-Motiven* zugrunde (vgl. ebd.).

Die Überlegungen in diesem Kapitel laufen nicht darauf hinaus, die Rolle des Leibes in der Entscheidung endgültig festzulegen. Auch soll mit der starken Betonung des Leibes als unterschätzte Einflussgröße im Entscheidungsgeschehen die trotzdem hohe Bedeutung reflexiver Denkprozesse nicht vollständig abgestritten werden. Ziel dieser Ausführungen ist es vielmehr, implizite Prämissen aufzuzeigen und kritisch zu beleuchten, aufgrund derer die Rolle des Leibes bisher unterschätzt bleibt. Ein neuer Blick auf die Rolle des Leibes in der Entscheidung, so lässt sich das Motiv dieser Bemühung zusammenfassen, soll einen neuen Blickwinkel auf das Entscheidungsverhalten von Menschen eröffnen, deren Sinnstiftung sich Beobachtungen zufolge als vorbewusst, präreflexiv oder leiblich bezeichnen lässt (vgl. ebd.). Eine dieser Gedankenbarrieren lässt sich im intuitiven Widerspruchsdenken zwischen Leib und Natur auf der einen, und Geist und Freiheit auf der anderen Seite ausmachen. Im Sinne dieses Widerspruchsdenkens ist der Körper nicht frei. Er ist entweder den Gesetzen seiner Natur oder der Herrschaft des Geistes unterworfen. Die Freiheit des Subjekts und mit ihr die Entscheidungsfähigkeit

des Menschen drückt sich in dieser Denkart ausschließlich in höheren Bewusstseinsakten wie der Fähigkeit zur Reflexion aus. Unter Rückgriff auf den leibphänomenologischen Zugang Merleau-Pontys lässt sich jedoch dafür argumentieren, dass die Freiheit des Menschen nicht im Widerspruch zu dessen Leiblichkeit steht, sondern bei dieser als notwendiger Voraussetzung erst beginnt⁵². Dieser Gedanke soll im nun folgenden Fazit aufgegriffen und fortgesetzt werden.

⁵² Um diese Idee greifbarer zu machen, hilft es, sich aus der eigenen Erfahrung schöpfend zu fragen, ob es im Leben nicht auch bestimmte Momente gibt, in denen sich die subjektive Freiheit gerade dadurch erfahren lässt, dass den präreflexiven leiblichen Impulsen, Begehren und Trieben *freier Lauf gelassen* wird und diese eben nicht der Kontrolle des reflexiven Bewusstseins unterworfen werden.

5 Fazit

„Wir wollen die Würde aller Menschen.
Daran müssen wir uns immer wieder erinnern,
damit unser Gespräch sich nicht verliert.
Die Würde des Menschen, scheint mir, liegt in der Wahl“
(Max Frisch 2011, 146).

Die Funktion eines Fazits besteht erstens darin, den auf die Fragestellung bezogenen Erkenntnisgewinn der Arbeit zusammenzufassen und kritisch zu beleuchten, zweitens das methodische Vorgehen hinsichtlich des Erkenntnisinteresses zu reflektieren und so drittens potentielle Anschlussmöglichkeiten, Leerstellen und Desiderate auszuloten, die entweder von der Arbeit aufgedeckt wurden oder durch diese unentdeckt blieben. Da schon die Einleitung dieser Arbeit bei der Offenlegung des methodischen Vorgehens ansetzt, beginnt auch das Fazit mit der Reflexion ebendieser.

Das Bezeichnende im Vorgehen dieser Arbeit liegt wohl in der theoriestrategischen Entscheidung, den *Problemkern* und den dazugehörigen *Problemkontext* zu entkoppeln und diese beiden somit als zusammengehörige Aspekte eines gemeinsamen Gegenstandsbereichs, dennoch *separat* zu behandeln. So ging es zwar durchgängig um Entscheidungsfähigkeit, Subjektivität und Behinderung. Jedoch lag der Fokus der Theoriebildung eher auf Entscheidungsfähigkeit und Subjektivität im Allgemeinen, während der besondere Aspekt der Behinderung in der Fragestellung als *Problemkontext* behandelt wurde. Der Nachteil dieser Vorgehensweise ist darin zu vermuten, dass die theoretische Betrachtung sich somit der Gefahr aussetzt, ihren konkreten Praxisbezug zu verlieren. Hingegen besteht der Vorteil dieses Vorgehens darin, dass der Gegenstand, indem es nicht primär um die Entscheidungsfähigkeit einer bestimmten Personengruppe, sondern um die Entscheidungsfähigkeit des Menschen *im Allgemeinen* ging, auf eine abstraktere Ebene gehoben und somit ohne Vor-Urteile gedacht werden konnte.

Da der Anlass der Fragestellung durch das Postulat der *Universalität von Entscheidungsfähigkeit* gegeben war, erscheint eine abstraktere Betrachtung durchaus legitim. Die Entkopplung von *Problemkern* und *-kontext* eröffnet so die Möglichkeit, die Entscheidungsfähigkeit von Menschen mit komplexer Behinderung – in Abgrenzung zu einem sonderanthropologischen Vorgehen – nicht als *Sonderfall* von Entscheidungsfähigkeit betrachten zu müssen, indem etwa ein bestehendes Konzept auf seine basalen Elemente herunterskaliert und auf diese Weise für eine Implementation von Menschen mit komplexer Behinderung anschlussfähig gemacht wird. Stattdessen konnte das Konzept von Entscheidungsfähigkeit *selbst* neu aufgemacht und zur Diskussion gestellt werden. Pointiert formuliert liegt der Unterschied beider Vorgehensweisen etwa darin, ob ein Problem entweder nur als Ausschnitt eines bestimmten Sichtfeldes betrachtet wird oder ob zunächst geprüft wird, wie weit das Sichtfeld überhaupt reicht, ehe das Besondere in Augenschein genommen wird.

Daran anschließend lässt sich die Frage nach dem Erkenntnisgewinn und den Anschlussmöglichkeiten dieser Arbeit wie folgt formulieren: Inwiefern können die Ausführungen dieser Arbeit zu einem erweiterten Verständnis von Entscheidungsfähigkeit beitragen und welche neuen Anschlussmöglichkeiten werden für ein näheres Verständnis der Entscheidungsfähigkeit von Menschen mit Komplexer Behinderung dadurch sichtbar? Ein weiteres Thema dieser Arbeit besteht jedoch auch in der Einsicht, dass das Postulat der Universalität von Entscheidungsfähigkeit gerade im Kontext von Menschen mit Komplexer Behinderung in einem Spannungsfeld von ethischen Forderungen einerseits und anthropologischen Herleitungen andererseits steht. Auch auf diesen Aspekt soll in diesem Fazit eingegangen werden.

In der Kontextualisierung wurde aufgezeigt, dass der Aspekt der Entscheidungsfähigkeit nicht nur subjektiv, sondern auch intersubjektiv sowie schließlich auch gesellschaftlich von hoher Relevanz ist. Hierauf aufbauend ließ sich feststellen, dass die Entscheidung des Menschen nicht nur eine individuelle, sondern auch eine *diskursive Dimension* hat, die in der Individualisierung von Verantwortung und der Ungleichverteilung von Risiken (Beck) gerade eine prekäre Wirkmacht entfaltet (vgl. Kapitel 1.1). Wenn also aus anthropologischer Sicht betont wird, *dass* der Mensch entscheidungsfähig sei, ist damit aus einer ethischen Perspektive noch nicht viel gewonnen, wenn nicht gleichzeitig auch kritisch hinterfragt wird, *wozu* er sich entscheiden kann und *zu welchem Zweck* die Entscheidungsfähigkeit des Menschen betont wird.

So sieht auch Max Frisch die Würde des Menschen, anders als das einleitende Zitat aus seinem Zusammenhang gerissen vielleicht vermuten lässt, nicht hinreichend in dessen Wahlfreiheit realisiert, sondern geht auch den nächsten Schritt, die anthropologische Prämisse der Wahlfreiheit zu einer Gesellschaftskritik auszuformulieren:

„Warum verneinen wir gemeinsam die wirtschaftliche Ordnung, die herrschende? Weil sie einem Menschen oder einer Gruppe von Menschen oder der Mehrzahl aller Menschen schlechterdings keine Wahl läßt; weil sie gegen die Würde des Menschen verstößt“ (Frisch 2011, 146).

Unter dem Stichwort der ‚*Ökonomisierung des Sozialen*‘ lässt sich darlegen, wie „*die Dominanz ökonomischen Denkens und die mit ihr einhergehende Priorisierung gesamtgesellschaftlicher Überlegungen und Interessen gegenüber der Orientierung am Wohl des Menschen*“ (Dederich 2008, 34) nicht nur die Begrenzungen, sondern auch die Freiheitsräume des Individuums formen; denn „*durch die Übernahme ökonomischen Denkens in der Behindertenversorgung wird Selbstbestimmung bzw. Autonomie zur Pflicht für Menschen mit Behinderung*“ (Fornefeld 2008b, 123). Vor allem Menschen mit Komplexer Behinderung, die dieser Pflicht nicht in erwarteter Weise nachkommen können, sind durch die Dominanz wirtschaftlichen Denkens erhöhten Exklusionsrisiken ausgesetzt (vgl. Dederich 2008, 43–49). Da sie zudem in den meisten Fällen nicht primär *Subjekt*, sondern *Objekt* verschiedener wirtschaftlicher und politischer Entscheidungen sind, darf bei aller Berechtigung des Empowerment-Ansatzes nicht

vergessen werden, dass Menschen mit Komplexer Behinderung zur Realisierung ihrer Rechte, der Entfaltung ihrer Potenziale und Fähigkeiten und – um bei Max Frisch zu bleiben – ihrer *Würde* weiterhin auf Fürsprecher*innen und Stellvertreter*innen angewiesen sind, die sich für eine Orientierung am Wohl des Menschen und gegen die Priorisierung wirtschaftlicher Interessen stark machen (vgl. Kapitel 1.2).

In der Problematisierung wurde eine philosophische Perspektive auf die Entscheidungsfähigkeit des Menschen entwickelt und von der psychologisch/ökonomischen Sichtweise der Entscheidungstheorie abgegrenzt. Anhand dreier Problemfelder wurde aufgezeigt, dass ein reflexiv nicht eingeholtes Konzept von Entscheidungsfähigkeit zwangsläufig implizite Prämissen und Hypothesen zur Subjektivität (vgl. Kapitel 2.1), zum Leib-Seele-Problem (vgl. Kapitel 2.2) sowie zum Problem der Willensfreiheit enthält (vgl. Kapitel 2.3). Diese Prämissen gründen zumeist in einem durch psychologische Forschung vorangetriebenen, intellektualistischen, rationalistischen und kognitivistischen Menschenbild. Jedoch sind die Fragen nach dem Subjekt oder *Ich* der Entscheidung, dem Verhältnis zwischen geistigen und physischen Ereignissen im Entscheidungshandeln sowie die Frage nach der Dialektik von Handlung und Freiheit, gerade aufgrund ihrer Unbeantwortbarkeit, immer wieder neu zu stellen. Dies gilt vor allem dann, will man einem Verständnis dessen näherkommen, was in der Entscheidung des Menschen *vor sich geht* oder *vollbracht wird*. Spätestens dann, wenn es um die Anerkennung und das Verstehen der Entscheidungsfähigkeit von Menschen geht, zu deren Subjektivität ein erschwerter Zugang besteht, müssen diese Fragen wieder in den Vordergrund der Reflexion rücken, um sich von essentialistischen anthropologischen Prämissen nicht voreinnehmen zu lassen.

Im darauffolgenden Kapitel ließ sich zeigen, dass sich die Entscheidungsfähigkeit des Menschen durchaus anthropologisch herleiten lässt und dass die philosophische Anthropologie zudem einige aufhellende Aspekte zur Konzeption und Notwendigkeit des Sich-entscheiden-könnens beitragen kann. Gleichzeitig besteht in der anthropologischen Herangehensweise jedoch das Risiko, dass Konzeptionen von Entscheidungsfähigkeit an essentialistische Menschenbilder geknüpft werden, die mit exkludierenden Anforderungskatalogen an menschliche Fähigkeiten einhergehen (vgl. Kapitel 3.2). So sind Modelle von Entscheidungsfähigkeit, die im Anschluss an Gehlen und Plessner formuliert wurden, konzeptionell an Vorstellungen höherer geistiger Eigenschaften geknüpft, die zum Beispiel Symbolverständnis und Sprachfähigkeit voraussetzen. Menschen, die diese Eigenschaften nicht in der erwarteten Weise zeigen, bleiben von diesen Modellen ausgeschlossen. Als besonders gefährlich erweist sich dabei, dass diese essentialistischen Anthropologien sich auf eine natürliche Ordnung berufen, die Menschen mit Komplexer Behinderung, folgt man ihrem Postulat in letzter Konsequenz, eine niedrigere Stellung unter den Lebewesen zuweisen könnte (Vgl. Kapitel 3.3 und 3.4).

Mit der Diskussion der Rolle des Bewusstseins und des Leibes in der Entscheidung wurde die Perspektive um zwei Aspekte erweitert, die in der Reflexion bisher vernachlässigt werden, sich für die

Frage nach der Entscheidungsfähigkeit von Menschen mit komplexer Behinderung jedoch als hochrelevant und anschlussfähig erweisen könnten. Dem Bewusstsein wird in gängigen Konzeptionen der Entscheidungsfähigkeit, so ließe sich eine zentrale Feststellung dieser Arbeit zusammenfassen, eine Rolle zugewiesen, die sich vor dem Hintergrund einer phänomenologischen Betrachtung des subjektiv wahrgenommenen Entscheidungsgeschehens als inadäquat erweist. Erstens scheinen im Entscheidungsgeschehen neben dem Bewusstsein ‚andere Kräfte‘ wirksam zu sein, die sich dem bewussten Erleben entziehen oder sich erst nachträglich in punktuellen Erlebnissen des *Bewusstwerdens* zeigen. Zweitens stellt sich die Frage, ob sich die gängige Vorstellung des Bewusstseins als *Analogon einer Kraft* (Merleau-Ponty) überhaupt aufrechterhalten lässt. Hierzu konnten Sartres Begriff der Intentionalität, aber auch Damasio's Theorie des Kern- und des autobiographischen Bewusstseins einige fruchtbare Denkanstöße geben (vgl. Kapitel 4.1).

Eine andere zentrale Erkenntnis dieser Arbeit betrifft die bisher unterschätzte Rolle des Leibes im Entscheidungsgeschehen. Eine nähere Beschäftigung mit der Rolle des Leibes, so die Hypothese, könnte sich für viele geistesphilosophische Probleme und somit auch für das Problem der Entscheidungsfähigkeit als aufschlussreich erweisen. So plädiert Fornefeld (1997) im Anschluss an Lippes und an eigene Beobachtungen von geistig behinderten Schüler*innen darauf, „*daß der Leib vorbewußt symbolische Gestalten ausbildet, das wache Bewußtsein verleiblicht und organische Prozesse vergeistigt sein können*“ (ebd., 131). Andererseits scheint alles, was im Zusammenhang mit dem Körper gedacht wird, so eng mit der Natur und dem Physikalismus verbunden zu sein, dass der Leib, indem er der vermeintlichen setzenden Kraft des Bewusstseins äußerlich bleibt, als eigentlicher Ort der Subjektivität, des Willens und schließlich auch der Entscheidungsfreiheit nicht infrage zu kommen scheint. Angesichts der Feststellung, dass Freiheit und Notwendigkeit sich jedoch nicht im Widerspruch, sondern in einem korrelativen Verhältnis zueinander befinden, dass es – frei nach Merleau-Ponty – also immer bereits eines Entschlusses bedarf, *um* entscheiden zu können, stellt sich die Frage, ob nicht eher der Begriff der Freiheit neu gedacht werden muss.

Der Mensch ist nicht, wie die Diskussion zwischen Determinismus und Libertarismus den Eindruck erweckt, *entweder* als geistiges Wesen frei *oder* als leibliches Wesen in seine Körperlichkeit gebannt und durch seine Natur bestimmt. Auch kommt die Freiheit des Menschen nicht darin zum Ausdruck, dass der Geist den Körper beherrscht. Vielmehr *gründet* die Freiheit des Menschen in seiner Leiblichkeit. Erst wenn das Vorurteil des Physikalismus in Anschauung des Leibes und des Körpers ausgeräumt sein wird, wird ein neuer Blick auf den Menschen als *verkörpertes Subjekt* frei. Im Hinblick auf Menschen mit komplexer Behinderung ist in diese Richtung ein wesentlicher Schritt getan, wenn ihr leiblicher Ausdruck und ihr Verhalten nicht ausschließlich als Symptom irgendwelcher Syndrome und medizinischer Diagnosen verstanden, sondern mitunter in seiner präreflexiven und sinngebenden Intentionalität und seiner Geschichtlichkeit anerkannt wird.

Der Leib ist, wie Merleau-Ponty sagt, das *natürliches Ich*, die *Verbindung zur Welt*, und indem er, wie Fuchs sagt, die Vergangenheit als *gegenwärtig wirksame* in sich enthält, auch die Verbindung des Menschen zu seiner eigenen Geschichte. Ausgehend von der besonderen Zeitlichkeit des Sich-entscheidens, also dem Wechselspiel zwischen der Erinnerung und der Voraussicht, die Thomae mit dem Kunstbegriff der *Vorahnung* beschreibt, ist dem Leibgedächtnis somit eine höhere Bedeutung im Entscheidungsgeschehen beizumessen. Diese Erkenntnis lässt sich durch Damasio's Hypothese der Somatischen Marker auch neurowissenschaftlich untermauern (vgl. Kapitel 4.2).

Da diese Arbeit aufgrund der eben geschilderten Wahl der Herangehensweise den Gegenstand der Entscheidungsfähigkeit auf einer sehr abstrakten Ebene zu fassen versucht, lassen sich aus diesen Erkenntnissen nur schwerlich konkrete Empfehlungen für die Praxis, also für den Umgang in ganz konkreten Entscheidungssituationen ableiten. Auch erscheint es mehr als zweifelhaft, ob das Anheimstellen der Leiblichkeit als das potentielle universelle Prinzip der Entscheidungsfähigkeit zu der Aussage berechtigt, dass *jeder* Mensch angesichts *jeder* Entscheidungssituation als entscheidungsfähig gelten kann; zumindest, wenn Entscheidungsfähigkeit weiterhin als individuelles Vermögen verstanden bleibt. So lässt sich nicht von der Hand weisen, dass es eine Vielzahl von Entscheidungen gibt, die ein hohes Maß an Reflexions- und Abstraktionsvermögen sowie verbalsprachliche Fähigkeiten erfordern mögen, um den Informationsgehalt verschiedener Optionen und Konsequenzen annähernd zu durchdringen. Wahrscheinlich fallen darunter sogar sämtliche Entscheidungen, die in langfristigerer Hinsicht für den eigenen Lebensverlauf als bedeutsam erachtet werden. Die unzureichende Bearbeitung der tatsächlichen Bedeutung von rationalen und sprachlichen Fähigkeiten im Entscheidungsvermögen wird in dieser Arbeit nicht explizit behandelt, ist jedoch auch ergänzend von großem Interesse.

Auf der anderen Seite muss die Forderung zur Anerkennung der Leiblichkeit als wesentlichem Aspekt der Entscheidungsfähigkeit auch über ihre praktischen Anschlussmöglichkeiten Rechenschaft ablegen, da sie sich sonst verdächtig macht, idealistisch und realitätsfern zu sein⁵³. Einen ersten Anschlusspunkt bietet vielleicht die aus der theoretischen Reflexion hervorgehende Erkenntnis, dass das Verhalten einer Person nicht als das *Resultat* einer vorhergehenden Entscheidung im Sinne einer geistigen Tätigkeit, sondern vielmehr als *Teil* des Entscheidungsprozesses selbst angesehen werden muss.

Es ist die im leiblichen Ausdruck, im Verhalten, in ausgesprochenen und unausgesprochenen Worten, in Bewegung, Mimik und Gestik sowie in unbeabsichtigten und dennoch *absichtsvollen* Handlungen zum Ausdruck kommende *präreflexive Intentionalität*, die „für jegliche Sinngebung vom Charakter einer Entscheidung erst den Boden gibt“ (vgl. Merleau-Ponty 1966, 501). Wo ein Mensch nicht selbst

⁵³ So merkt Weingärtner (2013) mit Bezug auf das Prinzip Selbstbestimmung an, dass eine anthropologisch-ethische Herleitung zur Legitimation zwar notwendig sei, dass es zu Konkretisierung jedoch auch der praktischen Verortung des Prinzips bedürfe, da dieses sonst als wünschenswertes und gleichzeitig unrealisierbares Ideal nicht viel an der Lebenswirklichkeit von Menschen mit schwerer geistiger Behinderung ändern würde (vgl. ebd., 56-57).

über die artikulierte Fähigkeit verfügen mag, über sein eigenes Verhalten in der sinngebenden Form der Entscheidung zu reflektieren – der Grund hierfür muss nicht einmal in einer geistigen Behinderung liegen, sondern kann in einer konkreten Situation schon dadurch gegeben sein, dass die im Verhalten zum Ausdruck kommenden Motive nicht bewusst sind – obliegt die Verantwortung den Unterstützer*innen, für derartige Willensäußerungen aufmerksam zu bleiben und die Person so als anerkanntes entscheidungsfähiges Subjekt in der Entscheidungsfindung zu beraten, zu unterstützen und zu begleiten. Nichts anderes tun Menschen, wenn sie das Verhalten von Freund*innen deuten, die in wichtigen Entscheidungssituationen um Rat bitten. Auch in solchen Situationen wird die Aufmerksamkeit ganz automatisch, sozusagen präreflexiv und ohne setzendes Bewusstsein dem Ausdruck in der Stimme, der Körperhaltung und anderen unterschwelligem Aspekten gelten, die auf einer elementaren und präreflexiven Beziehungsebene vernehmbar sind⁵⁴ und die selbstverborgenen Entschlüsse zum Ausdruck bringen, die, wie Merleau-Ponty sagt, noch darauf warten, dass etwas *durch sie vollbracht* wird.

An dieser Stelle wird ein weiterer Aspekt sichtbar, der in dieser Arbeit bisher wenig berücksichtigt wurde, für ein umfassendes Verständnis von Entscheidungsfähigkeit jedoch von hoher Relevanz zu sein scheint: Die Rolle intersubjektiver, sozialer und beziehungsbezogener Aspekte im Entscheidungsgeschehen. Es sind die anderen Menschen, die in intersubjektiven Sinngebungsprozessen Möglichkeits- und Freiheitsräume eröffnen und zugleich begrenzen, die dem Menschen helfen im Aufeinander-bezogen-Sein (vgl. Fornefeld 1997, 186) sich selbst als entscheidendes Subjekt zu erfahren und zu begreifen. *Unterstützte Entscheidungsfindung* lässt sich vermutlich nur als Methodenbegriff der Medizin sowie der Heil- und Sonderpädagogik als ein besonderer Fall von Entscheidungsfindung identifizieren. Tatsächlich mag es jedoch in jeder Entscheidung einen Punkt geben, in der die Unterstützung eines anderen Menschen entweder aktiv aufgesucht wird oder sich zumindest einzelne Gedanken, Gefühle und Handlungen bewusst, unter- oder vorbewusst auf andere Menschen beziehen oder *stützen*.

Die Schattenseite dieser sozialen Dimension von Entscheidungen zeigt sich darin, dass Menschen in sozialen Zuschreibungsprozessen auf Entschlüsse festgelegt werden, die sie nicht unbedingt aus intrinsischen Motiven getroffen haben. Rollenzwänge, Normen, sozialer Druck und situative Komponenten spielen in alltäglichen Entscheidungsprozessen vermutlich eine größere Rolle, als in solchen Zuschreibungen angenommen wird. Die tatsächliche Freiheit zeigt sich im alltäglichen Erleben vielleicht nicht primär darin, *dass wir Entscheidungen treffen können*, sondern dass wir getroffene Entscheidungen kommentieren, variieren und revidieren können. Wenn Menschen mit komplexer Behinderung mehr Entscheidungsfreiheit zugesichert werden soll, darf dies nicht zu dem Preis geschehen, dass sie auf vermeintliche Entschlüsse festgenagelt und mit den Konsequenzen alleingelassen werden. Entscheidungsprozesse stellen sich, wie gezeigt wurde, weniger als geschlossene Handlungseinheiten dar, denn als sich stetig fortsetzende Prozesse der Erkundung, des Herantastens, des Forcierens und

⁵⁴ Hier wird Fornefelds (1997) Konzeption der Elementaren Beziehung (Buchtitel) aufgegriffen.

des Revidierens. Auch diese Freiheit, sich in vielen Angelegenheiten nicht festlegen zu müssen, muss diesen Menschen im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten eröffnet und offengehalten werden.

Ein Plädoyer für die Universalität von Entscheidungsfähigkeit zielt somit nicht lediglich auf die Befähigung von Menschen mit Komplexer Behinderung angesichts einzelner, konkreter Entscheidungssituationen ab. Es geht darüber hinaus darum, ihnen angesichts wichtiger Lebensentscheidungen, die sie als leibliche Subjekte mittelbar oder unmittelbar *betreffen*, im Sinne der gesetzlichen Forderung einen unhintergehbaren Subjektstatus zuzuweisen. Menschen mit Komplexer Behinderung sind in ihrer Entscheidungsfähigkeit hochgradig davon abhängig, dass sie im Blick des anderen Menschen als entscheidungsfähig wahrgenommen werden. Der Blick des anderen Menschen stellt ein zentrales Motiv in der Bewusstseinsphilosophie Sartres (2007) dar. Indem *meine eigene* Transzendenz, *meine eigene Freiheit* und *meine eigenen* Möglichkeiten der Sinnggebung und Selbstwahrnehmung für den anderen Menschen unsichtbar blieben, so schreibt Sartre, sei *ich* in den für mich unsichtbaren Möglichkeiten und Freiheiten des anderen Menschen gefangen.

„So konstituiert mich das Gesehenwerden als ein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist [...] und die gerade die Bedingung meines Seins ist. Insofern ich Objekt von Werten bin, die mich qualifizieren, ohne daß ich auf diese Qualifikation einwirken oder sie auch nur erkennen kann, bin ich in Knechtschaft. Zugleich bin ich in Gefahr, insofern ich das Instrument von Möglichkeiten bin, die nicht meine Möglichkeiten sind, deren bloße Anwesenheit jenseits meines Seins ich nur vermuten kann und die mich [...] als ein Mittel auf Zwecke hin konstituieren [...], die ich nicht kenne. Und diese Gefahr ist kein Zufall, sondern die permanente Struktur meines Für-andere-seins“ (481–482).

Für Menschen mit Komplexer Behinderung, zu deren Subjektivität ein erschwerter Zugang besteht und die ihre eigene Freiheit deshalb wohlmöglich in einer Weise artikulieren, die dem Blick des Anderen fremd ist, spitzt sich diese Gefahrenlage dramatisch zu.

Einleitend wurde eine Formulierung in Aussicht gestellt, die im Spannungsfeld von Anthropologie und Ethik den Bogen zwischen der allgemeinen Forderung und der konkreten Bedeutung von Entscheidungsfähigkeit schlagen kann. Zu diesem Zweck kann folgende Pointe angeboten werden:

Der Mensch ist entscheidend.

So mahnt die Aufforderung, den anderen Menschen als *entscheidendes Subjekt* anzuerkennen, zu der Einsicht, dass dieser Mensch sich in einem *entscheidenden Verhältnis zu sich selbst als seiner eigenen Möglichkeit* und zu den *ihn umgebenden Dingen seiner Welt* befindet. Als ein auf die Zukunft ausgerichtetes, über eine Geschichte und Vergangenheit verfügendes, sich selbst entwerfendes, verkörper-tes Subjekt ist der Mensch nicht wie ein *Ding*, das sich gegenüber seinem eigenen Sein indifferent verhält, *in der Welt*. Er ist, wie Fornefeld betont, *zur Welt*, ist wahrnehmend und fühlend schon immer *bei* den Dingen und in diesem Sinne *von den Dingen betroffen*. Betrachtet man die Losung nun einge-

hender, offenbart sie ihre Doppeldeutigkeit und bringt ähnlich wie ein Vexierbild unterschiedliche Facetten zum Vorschein. Abgesehen von der eben ausgeführten anthropologischen Herleitung – der Mensch *ist entscheidend* – zeigt sich dann auch die daraus hervorgehende ethische Forderung: *Der Mensch ist entscheidend*.

Die Zentralstellung des Menschen in der Entscheidung umfasst zwei Dimensionen. Erstens ist der Subjektstatus der Person nicht auf die eigene Entscheidungsfähigkeit in einer bestimmten Entscheidungssituation begrenzt, sondern ist auch dann anzuerkennen, wenn stellvertretende und für-sprechende Entscheidungen zu treffen sind. Menschen müssen in einem Entscheidungsprozess, der sie betrifft, unabhängig von individuellen Fähigkeiten und Ressourcen in jedem Fall als Subjekt *repräsentiert* sein. Zweitens ist zu betonen, dass Menschen *Entscheidungen*, und nicht Entscheidungen *Menschen* machen. Wenn der Mensch in Sartres *Blick des anderen Menschen* durch vermeintlich getroffene Entschlüsse definiert und ohne stetige Widerspruchsmöglichkeiten auf diese festgelegt wird, stellt dies genauso wie das Absperechen von Entscheidungsfähigkeit eine Form der Essentialisierung, der Freiheitsberaubung und der Begrenzung der eigenen Möglichkeiten dar.

Zu sagen, der andere Mensch sei *entscheidend*, impliziert angesichts einer ganz konkreten Situation zudem keine Vorstellung von der *richtigen* oder *guten* Entscheidung. Den Menschen in der Entscheidungsfindung zu unterstützen umfasst also auch, dass er infolge eines Entschlusses mit den Konsequenzen und der Verantwortung nicht alleingelassen wird und dass er weiterhin seinen Willen ändern kann. Menschen mit Behinderung haben das Recht auf Anerkennung eines unhintergehbaren Subjektstatus. Es ist die Aufgabe der Gesellschaft, ihnen in Entscheidungssituationen, die sie unmittelbar oder mittelbar betreffen, zur Realisierung dieses Anspruchs zu verhelfen. Die Aufgabe der Heil- und Sonderpädagogik besteht darin, zu diesem Zweck konkrete Konzepte auszuarbeiten.

Literaturverzeichnis

- Ahrbeck, B., Ellinger, S., Hechler, O., Koch, K. & Schad, G. (2016): Evidenzbasierte Pädagogik. Sonderpädagogische Einwände (1. Auflage). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Anthony, T. (2017): Kein Wahlrecht - warum eigentlich? Verfügbar unter: <http://www.tageschau.de/inland/btw17/wahl-behinderung-101.html> (26.08.2016).
- Arendt, H., McCarthy, M. & Vetter, H. (Hrsg.) (2008): Vom Leben des Geistes. Das Denken / Das Wollen (Ungekürzte Taschenbuchausg.). München: Pieper.
- Bakewell, S. (2016): Das Café der Existenzialisten. Freiheit, Sein und Aprikosencocktails : mit Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty und anderen. München: C.H. Beck.
- Beck, U. (2015): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (22. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, P. L., Luckmann, T. & Plessner, H. (2016): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (26. Auflage). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Binding, K. & Hoche, A. (1920 [2006]): Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Mass und ihre Form (1920). Berlin: BWV Berliner Wiss.-Verl.
- Birnbacher, D. (2016): Entscheidungsfähigkeit. Eine fixe Grenze gibt es nicht. In: Deutsches Ärzteblatt 113 (15), 716 (03.07.2016).
- Braun, F. & Benz, P. (2015): Genese natürlicher Entscheidungsprozesse und Determinanten kluger Entscheidungen. Theoretische und empirische Reflexionen im Spannungsfeld zwischen analytisch-bewusstem und intuitivem Entscheiden. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Damasio, A. R. (2004): Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn (1. Aufl.). Berlin: List.
- Damasio, A. R. & Vogel, S. (2011): Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins (3. Aufl.). München: Siedler.
- Dederich, M. (2008): Der Mensch als Ausgeschlossener. In: Fornefeld, B. (Hrsg.): Menschen mit komplexer Behinderung. Selbstverständnis und Aufgaben der Behindertenpädagogik. München u.a.: Reinhardt, 31–44.

- Dederich, M. (2008): Ethik und ärztliche Rolle in der Pränatalmedizin.: Grundlegende Fragen zum Umgang mit Behinderung in der Beratung. In: *heilpaedagogik.de* (2), 7–12.
- Dederich, M. (2013): Philosophie in der Heil- und Sonderpädagogik. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Dederich, M. (2014): Ethische Fragen der Geistigbehindertenpädagogik. In: Fröhlich, A. (Hrsg.): *Schwere und mehrfache Behinderung - interdisziplinär* 1. Aufl. Oberhausen: Athena-Verl., 69–91.
- Dederich, M. & Felder, F. (2016): Funktionen von Theorie in der Heil- und Sonderpädagogik. In: VHN, Ernst Reinhardt Verlag 85. Jg, 169–209.
- Engber, D. (2017): Sprechen durch Anna. Darf eine Professorin einen Schwerbehinderten lieben und mit ihm Sex haben? In: *Reportagen* (32), 48–73.
- Fingerhut, J. (Hrsg.) (2013): Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte (Orig.-Ausg., 1. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Fornefeld, B. (1997): "Elementare Beziehung" und Selbstverwirklichung geistig Schwerstbehinderter in sozialer Integration. Reflexionen im Vorfeld einer leiborientierten Pädagogik. Zugl.: Köln, Univ., Diss., 1989 (4., unveränd. Aufl.). Aachen: Mainz.
- Fornefeld, B. (2008a): Menschen mit Komplexer Behinderung. Klärung des Begriffs. In: Fornefeld, B. (Hrsg.): *Menschen mit komplexer Behinderung. Selbstverständnis und Aufgaben der Behindertenpädagogik*. München u.a.: Reinhardt, 50–81.
- Fornefeld, B. (2008b): Pädagogische Leitgedanken als Ausschlussprinzipien? In: Fornefeld, B. (Hrsg.): *Menschen mit komplexer Behinderung. Selbstverständnis und Aufgaben der Behindertenpädagogik*. München u.a.: Reinhardt, 108–147.
- Frisch, M. (2011): *Tagebuch 1946 - 1949* (1. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Fuchs, P. (2014a): Das Fehlen von Sinn und Selbst. Überlegungen zu einem Schlüsselproblem im Umgang mit schwerst behinderten Menschen. In: Fröhlich, A. (Hrsg.): *Schwere und mehrfache Behinderung - interdisziplinär* 1. Aufl. Oberhausen: Athena-Verl., 129–142.
- Fuchs, T. (2005): Was heißt "sich entscheiden"? Die Phänomenologie von Entscheidungsprozessen und die Debatte um die Willensfreiheit Nr. 35/2005. Hrsg. von: Universitäts Klinikum Heidelberg (13.06.2017).
- Fuchs, T. (2008): Leibgedächtnis und Unbewusstes. Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts. In: *Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* (3), 33–50.

- Fuchs, T. (2014b): Kopf oder Körper. Dem Ich auf der Spur. In: Ruperto Carola Forschungsmagazin (5), 16–23. Verfügbar unter: <http://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/rupertocarola/article/view/17268/11083> (28.08.2017).
- Gallagher, S. (2006): How the body shapes the mind (1. publ. in pbk). Oxford u.a.: Clarendon Press.
- Gehlen, A. (1986): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (13. Aufl. [der Einzelausg.], unveränd. Nachdr. der 12. Aufl.). Wiesbaden: Aula-Verlag.
- Gehlen, A. (2004): Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik (6., erw. Aufl.). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Geyer, C. (Hrsg.) (2013): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente (8. Aufl. - Originalausg). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giesenberg, F. (1996): Wahl und Entscheidung im Existentialismus sowie bei Platon, Aristoteles, Pascal, Descartes und Bergson. Zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 1995. Frankfurt am Main, Wien u.a.: Lang.
- Gigerenzer, G. (2008): Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition (Taschenbuchausg., 1. Aufl.). München: Goldmann.
- Graumann, S. (2011): Stellvertretung und die UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen. In: Ackermann, K.-E. & Dederich, M. (Hrsg.): An Stelle des Anderen. Ein interdisziplinärer Diskurs über Stellvertretung und Behinderung 1. Aufl. Oberhausen: Athena, 217–233.
- Graumann, S. (2016): Assistierte Freiheit. Ethische Überlegungen zum geforderten Paradigmenwechsel in Behindertenpolitik und Behindertenhilfe. In: Gemeinsam leben 24 (2), 68–77.
- Gross, P. (1994): Die Multioptionsgesellschaft (Erstausg., 1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hahn, M. (2000): Anthropologische Aspekte der Selbstbestimmung. In: Vahsen, F. & Wilken, E. (Hrsg.): Sonderpädagogik und Soziale Arbeit. Rehabilitation und soziale Integration als gemeinsame Aufgabe. Neuwied: Luchterhand, 14–30.
- Han, P.-c. (2014): Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken (2. Aufl.). Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Harmel, H. (2011): Subjekt zwischen Abhängigkeit und Autonomie. Eine kritische Literaturanalyse und ihre Bedeutung für die Behindertenpädagogik. Zugl.: Dortmund, Techn. Univ., Diss., 2011. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Hartung, G. (2008): Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Reclam.

- Heidegger, M. (1967): Sein und Zeit (11. unveränderte Auflage). Tübingen: MAX NIEMEYER VERLAG.
- Hellmann, J. H. & Kopietz, R. (2015): Sozial-kognitive Aspekte von Entscheidungen. In: Glatzmeier, A. & Hilgert, H. (Hrsg.): Entscheidungen. Geistes- und sozialwissenschaftliche Beiträge zu Theorie und Praxis. Wiesbaden: Springer VS.
- Höffe, O. (2004): Immanuel Kant (Orig.-Ausg., 6., überarb. Aufl.). München: Beck.
- Hoffmann, T. (2013): Wille und Entwicklung. Problemfelder - Konzepte - pädagogisch-psychologische Perspektiven. Zugl.: Ludwigsburg, Pädag. Hochsch., 2011. Wiesbaden: Springer VS.
- Kaiser, F.-J. (1976): Entscheidungstraining. Die Methoden der Entscheidungsfindung; Fallstudie, Simulation, Planspiel (2., erw. und verb. Aufl.). Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt.
- Kant, I. (1993a): Band 4. Kritik der Reinen Vernunft. Zweiter Teil. In: Kant, I. & Weischedl, W. (Hrsg.): Werke in zehn Bänden Dieser Sonderausg. liegt d. 5. erneut überprüfte reprogr. Nachdr. (1983) d. Ausg. Darmstadt 1960 zugrunde. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Kant, I. (1993b): Band 5. Schriften zur Metaphysik und Logik. In: Kant, I. & Weischedl, W. (Hrsg.): Werke in zehn Bänden Dieser Sonderausg. liegt d. 5. erneut überprüfte reprogr. Nachdr. (1983) d. Ausg. Darmstadt 1960 zugrunde. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Krockow, C. v. (1990): Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Frankfurt Main u.a.: Campus-Verl.
- Kuhse, H. & Singer, P. (1987): Should the baby live? The problem of handicapped infants. Oxford: Oxford Paperbacks.
- Laux, H., Gillenkirch, R. M. & Schenk-Mathes, H. Y. (2012): Entscheidungstheorie. Mit 69 Tabellen (8., erw. und vollst. überarb. Aufl.). Berlin: Springer.
- Lehnhardt, L. K. (2017): Entscheidungsfähigkeit als Entscheidungsbefähigung? Zur Rolle pädagogischer Fachkräfte in der Behindertenhilfe im Kontext der Entscheidungsfähigkeit von Menschen mit komplexer Behinderung. Unveröffentlichte Studienarbeit: Universität zu Köln.
- Libet, B. (2005): Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Libet, B. (2013): Haben wir einen freien Willen? In: Geyer, C. (Hrsg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente 8. Aufl. - Originalausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 268–290.

- Lohmar, D. (2016): Denken ohne Sprache. Phänomenologie des nicht-sprachlichen Denkens bei Mensch und Tier im Licht der Evolutionsforschung, Primatologie und Neurologie. Heidelberg: Springer.
- Mayrhofer, H. (2013): Modelle unterstützter Entscheidungsfindung. Beispiele guter Praxis aus Kanada und Schweden. Working Paper No. 16. Hrsg. von: Institut für Rechts- und Kriminalsoziologie. Wien.
- McFarland, D. J. (1977): Decision making in animals. In: Nature 269 (5623), 15–21.
- Merleau-Ponty, M. (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: De Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1976): Die Struktur des Verhaltens. Berlin: De Gruyter.
- Musil, R. (2013): Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Köln: Anaconda.
- Nagel, T. (2016): What is it like to be a bat? Englisch/Deutsch = Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? Stuttgart: Reclam.
- Newen, A. (2013): Philosophie des Geistes. Eine Einführung (Orig.-Ausg.). München: Beck.
- Niediek, I. (2016): Unterstützte Entscheidung. Herausforderungen und Chancen eines Ansatzes. In: Gemeinsam leben 24 (2), 78–85.
- Nussbaum, M. C. (2014): Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit (1. Auflage). Berlin: Suhrkamp.
- Pfahl, L. (2014): Techniken der Behinderung. Der deutsche Lernbehinderungsdiskurs, die Sonderschule und ihre Auswirkungen auf Bildungsbiografien. s.l.: transcript Verlag.
- Plessner, H. (2010): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin u.a.: De Gruyter.
- Polanyi, M. (1985): Implizites Wissen (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosenthal, J. (2017): Entscheidung, Rationalität und Determinismus. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Rüffe, C., Haßelmann, B., Andreae, K., Müller-Gemmeke, B., Pothmer, B., Strengmann-Kuhn, W., Kindler, S.-C., Lindner, T., Verlinden, J., Werner, Katrin, Hupach, Sigrid, Gohlke, N., Hein, R., Möhring, C., Müller, N., Petzold, H., Sitte, P. & Wunderlich, J. (2017): Entwurf eines Gesetzes zur Umsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention im Wahlrecht. Drucksache 18/12547.
- Ryle, G. (2015): Der Begriff des Geistes. Stuttgart: Reclam.
- Sartre, J.-P. (Hrsg.) (2007): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (13. Aufl.). Hamburg: Rowohlt.

- Schimank, U. (2005): Die Entscheidungsgesellschaft. Komplexität und Rationalität der Moderne. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schulz-Wistokat, C. (1996): Demokratie und rationale Entscheidungsfähigkeit in der Theorie kollektiver Entscheidungen. Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1995 (1. Aufl.). Göttingen: Cuvillier.
- Schumacher, B. N. (2015): Philosophie der Freiheit. Einführung in Das Sein und das Nichts. In: Schumacher, B. N. (Hrsg.): Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts 2., bearbeitete Aufl. Berlin: De Gruyter, 1–20.
- Schütz, K. (2013): Kopf- versus Bauchentscheidungen bei Jüngeren und Älteren. Der Einfluss simpler und komplexer Entscheidungsaufgaben. Hamburg: Diplomica Verlag GmbH.
- Seitzer, P. (2017): Zusammenfassung der Studie: "The right to supported decision-making for people rarely heard" (Joanne Watson 2016). Unveröffentlichte Studienarbeit: Universität zu Köln.
- Stinkes, U. (2008): Bildung als Antwort auf die Not und Nötigung, sein Leben zu führen. In: Fornefeld, B. (Hrsg.): Menschen mit komplexer Behinderung. Selbstverständnis und Aufgaben der Behindertenpädagogik. München u.a.: Reinhardt, 82–102.
- Storch, M. (2015): Das Geheimnis kluger Entscheidungen. Von Bauchgefühl und Körpersignalen: mit Illustrationen der Autorin (Überarbeitete und erweiterte Neuauflage, 9. Auflage). München, Berlin, Zürich: Piper.
- Theunissen, M. (2015): Theorie der Temporalität. In: Schumacher, B. N. (Hrsg.): Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts 2., bearbeitete Aufl. Berlin: De Gruyter, 101–116.
- Thomae, H. (1960): Der Mensch in der Entscheidung. München: Barth.
- Trescher, H. & Börner, M. (2016): Repräsentanz und Subjektivität im Kontext geistiger Behinderung. In: Zeitschrift für Inklusion (1) (27.06.2017).
- van Ophuysen, S., Harazd, B. & Bellmann, J. (2015): Entscheidungen im professionellen Handeln von Pädagoginnen und Pädagogen. Das Beispiel der Bildungsempfehlung. In: Glatzmeier, A. & Hilgert, H. (Hrsg.): Entscheidungen. Geistes- und sozialwissenschaftliche Beiträge zu Theorie und Praxis. Wiesbaden: Springer VS, 171–193.
- Volk, H. (2004): Gefühlvoll(er) entscheiden. Die Kunst kluger Entscheidungen. In: Management und Qualität (5), 4–5 (07.06.2017).
- Waldenfels, B. (1980): Der Spielraum des Verhaltens (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Waldschmidt, A. (2003): Selbstbestimmung als behindertenpolitisches Paradigma. Perspektiven der Disability Studies. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 13–20. Verfügbar unter: <http://www.bpb.de/system/files/pdf/Q72JKM.pdf> (07.07.2017).
- Waldschmidt, A. (2005): Disability Studies: individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung? In: Psychologie und Gesellschaftskritik (29), 9–31. Verfügbar unter: <http://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/1877> (27.06.2017).
- Waldschmidt, A. (2012): Selbstbestimmung als Konstruktion. Alltagstheorien behinderter Frauen und Männer (2., korrigierte Auflage). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden.
- Walter, S. (2016): Freiheit als philosophisches Problem: Positionen und Argumente. In: Walter, S. (Hrsg.): Illusion freier Wille? Grenzen einer empirischen Annäherung an ein philosophisches Problem. Stuttgart: J.B. Metzler, 51–72.
- Watson, J. (2016): The right to supported decision-making for people rarely heard. Melbourne: Deakin University.
- Weingärtner, C. (2013): Schwer geistig behindert und selbstbestimmt. Eine Orientierung für die Praxis (3. Auflage). Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- Ziemen, K. (2013): Kompetenz für Inklusion. Inklusive Ansätze in der Praxis umsetzen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zima, P. V. (2017): Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne (4., durchgesehene und erweiterte Auflage). Tübingen: A. Francke Verlag.
- Zimbardo, P. G. & Hoppe-Graff, S. (1992): Psychologie. Mit 48 Tabellen (5., neu übers. und bearb. Aufl.). Berlin u.a.: Springer.
- Zwenger, T. (2003): Vermögen. In: Rehfus, W. D. (Hrsg.): Handwörterbuch Philosophie (1. Aufl.). Stuttgart: UTB. Verfügbar unter: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwbphilosophie_main%5Bentry%5D=932&tx_gbwbphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwbphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=89f7815fa127e1118e40bb8a3f75376e (07.07.2017).

Eidesstattliche Versicherung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne die Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit ist in gleicher oder ähnlicher Form oder auszugsweise im Rahmen einer anderen Prüfung noch nicht vorgelegt worden. Ich versichere, dass die eingereichte elektronische Fassung der eingereichten Druckfassung vollständig entspricht.

Philipp Seitzer