

Akrasie, Sammelbegriff der praktischen Philosophie (↑Philosophie, praktische) und Rationalitätstheorie (↑Rationalität) für eine Klasse menschlicher Haltungen, die in der Formel vom (willentlichen) Handeln bzw. Sich-Entscheiden ›gegen bessere Einsicht‹ zusammengefaßt werden. Griech. ἀκρασία (bzw. ἀκράτεια) bedeutet eigentlich ›Kraft- oder ›Machtlosigkeit‹, speziell im Sinne fehlender Selbstkontrolle (Pears 1984, 17, 23f.) und kontrastiert partiell mit ↑Sophrosyne (↑Besonnenheit) und ↑Phronesis. Die gängige Übersetzung mit ›Willensschwäche‹ (engl. ›weakness of will‹) ist historisch irreführend.

(1) Die griech. Dichtung (Schmitt 1990, 204f.; Snell ⁸2000, 78) ist früh auf Probleme aufmerksam geworden, die das verbreitete Selbstverständnis des Menschen als eines dominant rationalen Wesens, das planvoll und dadurch naturbeherrschend handeln kann, doppelt in Frage stellen. Zum einen ist seine praktische Rationalität von außen bedroht, weil triebhafte Strebungen, Habituierungen und Leidenschaften rationale Überlegungen und ihre Ergebnisse irrational überwältigen können. Zum anderen wird sie von innen her untergraben, indem neben theoretischen Fehleinschätzungen auch widersprüchliche Willenslagen, Gewissenskonflikte oder Rücksichten auf geltende Normen und soziale Abhängigkeiten einen verunsichernden, rational desorientierenden Einfluß auf den Überlegungsverlauf und die Entscheidungen ausüben. Euripides spricht auch von der Möglichkeit, wissentlich gegen das objektiv richtig erkannte und subjektiv anerkannte Gute zu handeln (Hippolytos 375–387, Medea 1078f., Fragment Chrysipt, Fragment Antiope). – Sokrates und Platon räumen Wissensdefekte mit negativen Folgen für das vernünftige Handeln ein, bestreiten aber spezifisch praktische Formen akraischer Unvernunft. Niemand wolle bzw. entscheide sich für etwas, das er für schlecht halte (schwache volitionale Gütethese, vgl. Platon, Charm. 167e, Gorg. 466d–469c, Men. 77b–78b, Hipp. Min. 376b; Aristoteles, Magna Mor. B6.1200b25f.). Umgekehrt müsse jeder etwas, das er als gut oder vergleichsweise besser erkannt habe als anderes, notwendig wollen und, wenn er kann, tun (starke volitionale Gütethese, vgl. Platon, Prot. 352c, 358b–c; Vlastos 1995, 55f.). Enggeführt wird beides in dem Sokratischen Diktum, kein Mensch handele freiwillig und wissentlich schlecht (Aristoteles, Eth. Nic. H3.1145b22–27; Platon, Tim. 86d–e, Nom. 731c, 734b, 860d–861d). Dabei soll das relevante ›Schlechte‹ bzw. ›Gute‹ sowohl das rational abgewogene, kürzer- wie längerfristige Eigeninteresse abdecken als

auch (vgl. Platon, Gorg. 488 a, Hipp. Min. 376b, Nom. 731 c, 860d–e, 861c–d) das moralisch-rechtliche Gute. Ein Wollen bzw. Sich-Entscheiden, das sich in dem Sinne als rational ›schwach‹ (›akratisch‹) erweist, daß es bewußt in Gegensatz zu einer vorhandenen, normativ oder eigeninteressiert ›besseren Einsicht‹ tritt, ist damit prinzipiell ausgeschlossen. – Aristoteles lehnt diese Position zwar als unvereinbar mit den empirischen Tatsachen ab (Eth. Nic. H3.1145b27–30, Magna Mor. B6.1200b30–33), hält jedoch an der schwachen (Eth. Nic. E11.1136b5–9, Eth. Eud. B7.1223b6f., 1223b33) wie starken volitionalen Gütethese (de an. F10, de mot. an. G.700b23–29, 701a13 ff., Met. A7.1072a28–30, Eth. Nic. H5.1147a29–31) fest und bemüht sich, unbestreitbare Fälle eines (nicht zwanghaften oder pathologischen, vgl. Eth. Eud. B8.1224a31 ff., Magna Mor. B6.1202a19–29) ›Handelns gegen die bessere Einsicht‹ auf bestimmte Formen der Unwissenheit, einschließlich mangelnder Weitsicht (de an. F10.433b5–10) bzw. auf intellektuelle Defekte beim praktischen Schließen zurückzuführen (Eth. Nic. H5, Magna Mor. B6). Außerdem engt er den Problembereich weiter ein, indem er sich in seinen ethischen Schriften und andernorts (bes. de an. F7–10, de mot. an. 6–11) auf eine sehr spezielle Schlußfigur beschränkt und durch seine knappe Darstellung die Deutung zumindest nahelegt, er wolle praktische Überlegungen nur auf die Mittelwahl, nicht auch auf die der Ziele (jedoch Eth. Nic. Δ2.1139a31–34) und die Abwägung zwischen kompletten Handlungsoptionen beziehen und fasse sie auch nicht als willentliche und reflektierte Aktivitäten auf, sondern als eine Art gedanklichen Automatismus, der direkt ins Handeln mündet (vgl. Kenny 1979, III).

(2) Das Sokratisch-Aristotelische Erbe hat die Diskussion des A.problems nachhaltig geprägt. Im kontrastierenden Rückblick wird oft (z.B. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Jena 1849, A II 2) von ›der griechischen Auffassung‹ überhaupt gesprochen, deren (↑)Intellektualismus‹ sich grundsätzlich vom (↑)Voluntarismus‹ des jüdisch-christlichen Denkens abhebe, das zumindest in seinem nicht vom (↑)Aristotelismus überformten, maßgeblich durch A. Augustinus geprägten Traditionsstrang aus innertheologischen Gründen (↑Theodizee, ↑Wille, ↑Böse, das) einen prägnanten Begriff des eigenständigen, rational wie kausal indeterminierten Wollens entwickelt habe (vgl. Dihle 1985; Kahn 1988). Diese Darstellung ist korrekturbedürftig: Erstens war die Sokratische These schon zu ihrer Zeit nur eine Minderheitsposition (Platon, Prot. 352b, d–e). Die genteilige Auffassung, von Euripides beispielhaft formuliert, blieb präsent und wurde durch Ovid (Metamorphosen VII, 7–21) schließlich zu einem geflügelten Wort, mit dem sich ›Sokratisch‹ denkende Philosophen auseinanderzusetzen hatten (z.B. J. Locke, Essay II 21

§ 35; G. W. Leibniz, *Nouv. essais* II 21 § 35, Theodizee §§ 154, 297, 309 ff.). Zweitens hat die \uparrow Stoa das A.problem offenbar wesentlich differenzierter behandelt und (zum Teil im Rekurs auf den Begriff der \uparrow Synkathesis) alternative Lösungsmodelle entwickelt (Joyce 1995, Guckes 2004), die jedoch meist unbeachtet blieben. Drittens ist die These vom jüdisch-christlichen, theologisch bedingten Ursprung eines starken Begriffs der Willensfreiheit unzutreffend, auch im Blick auf die Augustinische Tradition. Viertens hat die Sokratisch-Euripideische Kontroverse durch Paulus (Römer 7, 14–25; vgl. Seebaß 1993, 32 f., 246 Anm. 40) eine handlungs- und subjekttheoretische Radikalisierung erfahren, die mit der These von einer »gespaltenen Täterschaft« eine schon in der griechischen Dichtung implizit mitangesprochene, tiefere Dimension des A.problems explizit macht. Nur ist auch dieser Ansatz, sieht man von seiner subjektkritischen Übersteigerung bei F. Nietzsche ab (z. B. *Morgenröte* II § 116, *Götzen-Dämmerung* VI § 3), in der philosophischen Diskussion bis heute ungenutzt geblieben oder nur in problematischer Form präsent (Hare 1963, 78 f.; Kubara 1975, 230 f.; Davidson ³1991, 300 f.). Fünftens kann weder in der Spätantike noch im Mittelalter von einer schematischen Teilung in Aristotelische »Intelktualisten« und Augustinische »Voluntaristen« die Rede sein, einschließlich ihrer Stellung zum A.problem (vgl. Bourke 1964, Chap. III–IV; Kretzmann u. a. 1997, Chap. 32–33; Saarinen 1994). Ebenso zweifelhaft ist die Nachhaltigkeit einer oft diagnostizierten, angeblich den \uparrow Subjektivismus der Neuzeit konzeptionell vorbereitenden »voluntaristischen Wende« im späteren Mittelalter, obwohl »voluntaristische« Tendenzen vor allem durch die Pariser Verurteilung von 1277, die neben zahlreichen anderen Sätzen des Aristoteles auch die starke volitionale Gütethese einschloß, gefördert wurden. Auch nach der vermeintlichen »Wende« aber hat es, sechstens, an dezidierten Verteidigern Sokratisch-Aristotelischer Positionen nicht gefehlt, unter ihnen z. B. Leibniz und J. Butler (Sermons 7 u. 10), partiell auch I. Kant (Faktumslehre, \uparrow Kant II). Noch mehr gilt dies im Blick auf die durch R. M. Hare (1963, Chap. 5) und D. Davidson (1969) wieder angestoßene Diskussion über das antike A.problem in der Analytischen Philosophie (\uparrow Philosophie, analytische; vgl. Walker 1989; Spitzley 1992, Kap. 4–5) sowie für die neuere \uparrow Handlungstheorie und Theorien des »Rational Choice« (vgl. Elster 1986, 15 f.). Siebtens wirkt der Sokratisch-Aristotelische Einfluß auch bei den Kritikern nach. Viele Autoren, die die Selbständigkeit des Wollens betonen, bleiben bestrebt, die volitionale Gütethese in ihrer starken oder schwachen Form aufrechtzuerhalten, sichtbar etwa bei A. M. T. S. Boethius (*de cons. phil.* IV, 107–112), Augustinus (*De lib. arbit.* I, 99–102; *De trin.* XIII §§ 4,7–6,9 neben *Conf.* II 4–10) und im \uparrow Augu-

stinismus des Mittelalters (Saarinen 1994, Chap. 2), aber auch bei Descartes (*Disc. méthode* III § 5, *Meditat.* IV) und Locke (*Essay* II 21 § 44 ff.) oder analytischen Autoren wie Davidson (1969, 1991).

(3) A.phänomene setzen Individuen voraus, die überlegen können und frei sind, überlegungsbestimmt zu handeln. Auszuschließen sind deshalb alle Verhaltensweisen, in denen eine vorhandene »bessere Einsicht« aufgrund von externem oder internem Zwang unwirksam bleibt. Manche der traditionell erörterten Formen vermeintlicher A. entfallen damit.

(3.1) *Basisdifferenzierungen.* In systematischer Weiterentwicklung verwandter Differenzierungsvorschläge (z. B. Stenius 1973, 273 ff.; Wiggins 1980, 243) sind vier Formen der subjektiven Beziehung auf einen »guten« bzw. »besseren« möglichen Handlungsinhalt p zu unterscheiden: (a) distanzierter, rein theoretischer Glaube, daß p objektiv »gut«/»besser« ist, (b) engagierte evaluative Stellungnahme zu p , (c) engagierte optativisch-volitive Stellungnahme zu p , (d) motivationale Disponiertheit, p handelnd zu verwirklichen. Der Zusammenhang zwischen diesen Formen wird in verschiedenen Theorien unterschiedlich gefaßt, zum Teil auch analytisch und nomologisch. Vortheoretisch ist es nicht selbstverständlich, daß von (a) immer zu (b) oder von (b) immer zu (c) übergegangen wird. Ebenso muß jemand, der etwas im Sinne von (c) wünscht oder will, nicht in jedem Fall zu seiner Verwirklichung gemäß (d) motiviert sein. Von »Willensschwäche« im engeren Sinne kann offenbar nur die Rede sein, wenn der Defekt beim Schritt von (c) zu (d) liegt. Liegt er dagegen beim Schritt von (a)/(b) zu (c), ist nicht der Wille schwach, sondern die Wertung des Subjekts bzw. dessen Vernunft in einem Sinne, der verlangt, daß die rationale Willensbildung dem folgt, was für gut oder besser gehalten wird.

(3.2) *Trivialisierung der Anti-Sokratischen Position.* Wird die »bessere Einsicht« auf (a) bezogen und so interpretiert, wie z. B. ein Ethnologe die geltenden Interessen und Normen in einer fremden Gesellschaft registriert und gewichtet oder wie Bürger eines diktatorischen Staates dessen Gesetze zwar als gültige und sie mitverpflichtende erkennen, ohne sie persönlich anzuerkennen (\uparrow Legalität, \uparrow Legitimität), wird kaum jemand die Möglichkeit von Entscheidungen und Handlungen »gegen die bessere Einsicht« bestreiten. Von einer evaluativen, rationalen oder gar volitionalen »Schwäche« kann dann allerdings keine Rede mehr sein; das eigentliche A.problem wäre verschwunden. Noch deutlicher ist das, wenn die behauptete »Einsicht« (was schon bei Aristoteles anklingt, *Eth. Nic.* H5.1147 a 18–20) sich nur verbal in die Form von (a) oder (b) kleidet, während die Person selbst indifferent oder agnostisch (\uparrow Agnostizismus) bleibt. Anhänger eines moralischen (oder evaluativen) \uparrow Objektivismus unterstellen zum Teil, daß es Formen theoreti-

scher Güte-Erkenntnis gibt, die eine persönliche Wertung oder engagierte optativisch-volitve Stellungnahme ebenso rational unausweichlich machen wie evidente mathematische oder sinnlich gewisse Wahrheiten ihre assertorische Bejahung. Das ist zweifelhaft; doch nur wer so weit geht, kann die Trivialisierung des A.problems auf der Basis von (a) vermeiden.

(3.3) *Trivialisierung der Sokratischen Position.* Es gibt Interpretationen, die das Sokratische Diktum zur Trivialität werden lassen. Beschränkt zunächst auf einen konkurrenzlosen einzigen Handlungsinhalt p könnte das so aussehen: In einem ersten Schritt wird (b) auf (c) reduziert, indem die subjektiv eingeschätzte ›Güte‹ von p durch seine Gewünschtheit oder Gewolltheit definiert wird. In einer hedonistisch (↑Hedonismus) spezifizierten Version ist dies bereits bei Platon angelegt (Prot. 352b–359a; vgl. Pohlenz 1955, 95 ff.; Vlastos 1995, 47–50, 57–59) und manifest etwa bei T. Hobbes (De hom. 11 § 4, De cive 3 § 31, Leviathan, Chap. 6), Locke (Essay II 20 § 2, 21 § 42) und in bestimmten Formen des ↑Utilitarismus. Denkbar sind auch unspezifizierte, rein volitionale Versionen, wie etwa der Versuch, den intrinsisch volitionalen Sinn moralischer Evaluationen aus einem semantischen ↑Präskriptivismus abzuleiten (vgl. Hare 1963, Chap. 5). In einem zweiten Schritt wird (c) auf (d) reduziert, indem Haltungen des Wünschens oder Wollens selbst als bloße Dispositionen zu entsprechenden Handlungen bzw. handlungsleitenden Entschlüssen aufgefaßt werden. Was immer man tut, ist danach definitionsgemäß etwas ›Für-gut-Gehaltenes‹ und ›um seiner Güte willen‹ Getanes. – Die Trivialisierung ist schon ein Indiz für bestehende Problemverkürzungen, und beide Schritte sind zweifelhaft. Der erste ist vor allem beim moralisch-rechtlichen (oder sonstigen normativen) Guten problematisch bzw. stark theorieabhängig. Beim Guten des Eigeninteresses ist er plausibler. Verdächtig bleibt allerdings, daß sich die für die traditionelle Problemstellung charakteristische Rede von ›guter/besserer Einsicht‹ nach erfolgter Reduktion völlig erübrigt; man kann sofort bei (c) einsetzen. A. läßt sich jetzt nur noch als ›Willensschwäche‹ im engeren Sinne denken, d. h. als Defekt beim Übergang von (c) zu (d). Auch dieser aber soll durch Schritt zwei wegerklärt werden, womit der Trivialisierungsversuch jede Plausibilität verliert. Denn die hier anvisierte begriffliche Reduktion, auch wenn sie zeitweilig, vor allem in der 2. Hälfte des 20. Jhs. (im Gefolge von G. Ryle und L. Wittgenstein, aber auch des psychologischen ↑Behaviorismus) manche Anhänger hatte, darf inzwischen als widerlegt gelten (Seebaß 1993, Kap. IV 3).

(3.4) *Punktualisierung des A.problems.* Werden mehrere Handlungsinhalte einbezogen, die sich zu komplexen Optionen (z. B. $\neg p \wedge \neg q$) kombinieren und im Konfliktfalle präferentiell gegeneinander abwägen lassen (z. B.

$\neg p \wedge \neg q$ gegen $\neg \neg p \wedge q$), wird die Plausibilisierung der Sokratischen These noch schwieriger. Eine Möglichkeit, die schon bei Platon und Aristoteles vorgezeichnet war und vor allem in der analytischen Diskussion (aber auch von Leibniz, Theodizee § 311) aufgegriffen wird, ist die Beschränkung des A.problems und seiner Sokratischen Lösung auf den Zeitpunkt nach Abschluß aller relevanten Überlegungen, gleichgültig ob die durch sie gewonnene ›bessere Einsicht‹ in der Form (b) oder (c) vorliegt. Beim moralisch-rechtlichen Guten läuft das auf eine Bestreitung jeder bewußten Bosheit hinaus. Beim Guten des Eigeninteresses hingegen, einschließlich eines bestehenden, wie immer begründeten Interesses an faktischer Normenkonformität, ist die These durchaus plausibel und (wenn der zweite Reduktionsschritt entfällt) auch nicht trivial. Widerlegungsversuche, sofern sie nicht einfach (wie bei Davidson 1969, 40–42; 1991, 297f.) auf einer impliziten Verletzung der Zwangfreiheitsbedingung beruhen, bleiben denkbar, auch wenn die Überzeugungskraft der bisher vorliegenden begrenzt ist (z. B. Mele 1987, Chap. 2–3). Allerdings ist der Streit um die punktualisierte Sokratische These weder in praktisch-philosophischer noch in rationalitätstheoretischer Hinsicht aufschlußreich. Die meisten A.phänomene betreffen nicht die abgewogene Einzelentscheidung am Schluß, sondern die Entwicklung der handlungsvorbereitenden evaluativen und optativisch-volitiven Stellungnahme über eine gewisse Zeit hinweg. Dazu gehören nicht nur unausgeführte gute Vorsätze (›ab morgen wird gearbeitet!‹), sondern auch folgenlose Entschlüsse, Formen temporärer Entscheidungsunfähigkeit, schwankende Willenslagen und ergebnislos abgebrochene Überlegungen, die die Realisierbarkeit oder Haltbarkeit bestehender Wünsche klären sollten. Diese Probleme durch die Annahme permanenter bewußter ↑Epoché oder je situativen Sich-Umentscheidens rationalistisch auflösen zu wollen, wäre weltfremd.

(3.5) *Einbeziehung von Überlegungsprozessen.* Phänomene der A. beruhen vor allem auf ›schwachen‹ Formen des Überlegens. Dies hat schon Aristoteles gesehen, aber in der Durchführung verkürzt. Das gilt nicht nur für die Beschränkung auf die eigeninteressiert zweckrationale Mittelwahl, sondern auch für den automatischen, direkt ins Handeln mündenden Überlegungsablauf. Von letzterem gehen auch neuere Autoren aus, sei es in einer psychologisch-kausalen oder nomologischen Form (z. B. Hume, Treatise II/3 3, III/1 1 und Churchland 1970), sei es in einer logischen oder begriffsanalytischen Form (Anscombe 1985, §§ 33–35, 41–44; Malcolm 1968, 51; Kenny 1975, Chap. V; vgl. Leibniz, Conf. philos., ed. O. Saame, Frankfurt 1967, 83; Kant, Grundl. Met. Sitten, Akad.-Ausg. IV, 417). Mit solchen Voraussetzungen wäre sogar an eine präferentiell erweiterte Trivialisierung der Sokratischen These zu denken. Man müßte

nur mit Hobbes (Engl. Works IV, 272–275, De hom. 11 § 2, Leviathan, Chap. 6) einerseits postulieren, daß es ein präferentielles Gleichgewicht (nach dem Modell von ↑Buridans Esel) nicht geben kann, und andererseits das bloße Faktum des Sich-Entscheidens bzw. Handelns als Kriterium dafür benutzen, was jeweils höher bewertet bzw. stärker gewünscht oder gewollt wurde. Doch selbst wenn die Implausibilitäten von (3.3) ganz aus dem Spiel bleiben, geht dieses reduktionistische Bild vom praktischen Überlegen weit an der Realität vorbei: Weder das Hobbesianische Präferenzierungsmodell, noch die Aristotelische Beschränkung auf praktisch-syllogistische Schlußformen (↑Syllogismus, praktischer), selbst wenn diese über die Mittel hinaus konsequent auch auf die Folgen und Nebenfolgen ausgedehnt werden, noch der unterstellte Handlungscharakter der Konklusion erweisen sich, abgesehen von einfachen Fällen, als deskriptiv angemessen (Seebaß 2000; 1993, 101 Anm. 173–174). Praktische Überlegungen sind selten einlinig zielgerichtet und kategorisch konkludent. Vielmehr haben sie einen explorativen und partiell (bei der Zielsetzung) kreativen Sinn, verlaufen mehrgleisig und auf verschiedenen Ebenen und führen zunächst auch nur zu konditionalisierten, reversiblen Ergebnissen, die keine Vorentscheidung über das Handeln enthalten (Davidson 1969, 35 ff.). Insofern sind sie anfällig für A. in verschiedensten Formen. Zudem stellen sie selbst zum größten Teil keine reaktiven, automatisierten Prozesse dar, sondern aktive, willentlich eingeleitete (mentale) ↑Handlungen. Dies gilt generell, vor allem aber, wenn evaluative bzw. optativisch-volitve ↑Konflikte bestehen oder als Folge von Überlegungen eintreten.

Weitere Schwierigkeiten ergeben sich bei der Reichweite und sozialen Gebundenheit des in die Zukunft erstreckten Eigeninteresses, das Grundlage von rationalen Kalkulationen werden kann (↑Leben, gutes), und bei der Frage, inwieweit die verschiedenen Dimensionen des (normativ oder eigeninteressiert) ›Guten‹ untereinander kommensurabel oder überhaupt zweckhaft objektivierbar sind, um konkludent ›bessere Einsichten‹ zuzulassen. Problematisch in beiden Hinsichten sind vor allem Formalbegriffe von Glück (↑Glück (Glückseligkeit)) und ↑Lust, wie Kant gezeigt hat (vgl. Grundl. Met. Sitten, Akad.-Ausg. IV, 399, 418f., KpV, Akad.-Ausg. V, 25f., 35ff.). Kritisch erscheint darüber hinaus die zweckhafte Objektivierbarkeit und Kalkulierbarkeit des Wertes der ↑Freiheit. Ausgehend von dieser Hypothese hat F. M. Dostojewski (Aufzeichnungen aus dem Untergrund I, 7–9) eine scharfsinnige Kritik am Sokratisch-Aristotelischen Paradigma geübt, die in der neueren A. Diskussion entweder ignoriert oder (wie bei Belgum 1990, 11 f., und Spitzley 1992, 204 Anm.) in ihrer Pointe verkannt wird. (3.6) *Subjekttheoretische Implikationen.* Neben Verlauf und Form von akkratischen Überlegungsprozessen ist

vor allem der innere Zwiespalt klärungsbedürftig, in dem sich eine Person befindet, die (zwangfrei) von ihrer ›besseren Einsicht‹ abweicht. Selten hat er den Charakter eines manifest irrationalen, bewußten Selbstwiderspruchs und ist gerade deshalb Ausgangspunkt für konkrete A. Formen (vgl. Seebaß 1993, 160, 316 ff. Anm. 225, 229–230). Häufiger treten, wie schon Plutarch beobachtet hat (vgl. Joyce 1995, 325 ff.), Erscheinungen bewußten Schwankens auf sowie diskrepante evaluative bzw. optativisch-volitve Stellungnahmen auf verschiedenen Stufen. Formen des höherstufigen Wünschens und Wollens wurden von Augustinus (Conf. VIII 5 § 10, 8 § 20–10 § 2) und im Augustinismus (z. B. Abaelard, Ethica 1–3) beschrieben, mehrfach auch in der neueren Literatur (vgl. bes. Frankfurt 1997, Chap. 2). Zur Analyse von A. Phänomenen wurden sie bislang nur ansatzweise genutzt (z. B. Stenius 1973, 285 f.; Kusser 1989, 161; Mele 1992). Klärungsbedürftig sind zudem Diskrepanzen, die der akkratischen Person nicht oder nur halb bewußt sind. Dazu gehören Phänomene der ›Selbsttäuschung‹, deren philosophische Analyse (trotz Vorarbeiten, wie etwa Mele 1987 und Löw-Beer 1990) ebenfalls noch aussteht und die bislang auch nur im Ansatz zur Klärung des A. Problems herangezogen wurden (klassisch z. B. Butler, Sermons 7 und 10; Hare 1963, 83 und Wolf 1985). Eng damit verknüpft ist auch die ausstehende Präzisierung und systematische Weiterentwicklung der Paulinischen Spaltungsthese. Beide Aufgaben sind unerlässlich zur Lösung des A. Problems und verdeutlichen zugleich die engen Beziehungen, die dieses zu den Problemen der personalen Identität (↑Person (1)) und des ↑Selbstbewußtseins besitzt.

Literatur: G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1957, 1985 (dt. Absicht, Freiburg/München 1986); E. Belgum, *Knowing Better. An Account of Akrasia*, New York/London 1990; V. J. Bourke, *Will in Western Thought. An Historico-Critical Survey*, New York 1964; W. Charlton, *Weakness of Will*, Oxford 1988; P. M. Churchland, *The Logical Character of Action-Explanations*, *Philos. Rev.* 79 (1970), 214–236; D. Davidson, *How Is Weakness of the Will Possible?*, in: J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, London/Oxford/New York 1969, ²1975, 93–113, Neudr. in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, ³1991, 21–42; ders., *Paradoxes of Irrationality*, in: R. Wollheim/J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge etc. 1982, 1988, 289–305; A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985; R. Dunn, *The Possibility of Weakness of Will*, *Indianapolis Ind.* 1987; J. Elster (ed.), *Rational Choice*, New York, Oxford 1986; H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge/New York 1988, 1997; J. Gosling, *Weakness of the Will*, London 1990; B. Guckes, *Akrasia in der älteren Stoa*, in: dies., *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen 2004, 94–122; R. M. Hare, *Freedom and Reason*, London/Oxford/New York 1963 (dt. *Freiheit und Vernunft*, Düsseldorf 1973, Frankfurt 1983); C. Hookway, *Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue*, Oxford 2001; R. Joyce, *Early Stoicism and Akrasia*, *Phronesis* 40 (1995), 315–335; C. H. Kahn, *Discovering the Will. From Aristotle to Augustine*, in:

J. M. Dillon/A. A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley Calif./Los Angeles/London 1988, 234–259; A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975; ders., *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven Conn., London 1979; N. Kretzmann u. a. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, Cambridge/New York 1982, 1997; M. Kubara, *Acrasia, Human Agency and Normative Psychology*, *Can. J. Philos.* 5 (1975), 215–232; A. Kusser, *Dimensionen der Kritik von Wünschen*, Frankfurt 1989; M. Löw-Beer, *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens*, Freiburg/München 1990; N. Malcolm, *The Conceivability of Mechanism*, *Philos. Rev.* 77 (1968), 45–72; A. R. Mele, *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*, Oxford/New York 1987; ders., *Akrasia, Self-Control, and Second-Order-Desires*, *Noûs* 26 (1992), 281–302; G. Mortimore (ed.), *Weakness of Will*, London/New York 1971; D. Pears, *Motivated Irrationality*, Oxford 1984, 1986; M. Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg 1955 (engl. *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*, Dordrecht 1966); R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought From Augustine to Buridan*, Leiden 1994; A. Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Mainz/Stuttgart 1990; G. Seebaß, *Wollen*, Frankfurt 1993; ders., *Was heißt, sich im Wollen orientieren?*, in: M. Betzler/B. Guckes (eds.), *Autonomes Handeln*, Berlin 2001, 193–213; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, Göttingen 2000 (engl. *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, Oxford 1953 [erw. um Chap. 7], mit Untertitel: *In Greek Philosophy and Literature*, New York 1982); T. Spitzley, *Handeln wider besseres Wissen. Eine Diskussion klassischer Positionen*, Berlin/New York 1992; ders. (ed.), *Willensschwäche*, Paderborn 2003; E. Stenius, *The Problem of Akrasia as a Subject of Philosophical Analysis*, *Dialectica* 27 (1973), 273–288; G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy II*, ed. D. W. Graham, Princeton N. J. 1995; A. F. Walker, *The Problem of Weakness of Will*, *Noûs* 23 (1989), 653–676; D. Wiggins, *Weakness of Will Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire*, in: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley Calif./Los Angeles/London 1980, 241–265; U. Wolf, *Zum Problem der Willensschwäche*, *Z. philos. Forsch.* 39 (1985), 21–33. G. Se.