

## Liebe, Selbstliebe und die Sehnsucht nach einem sinnvollen Leben Kommentare zu Harry G. Frankfurts Position in *The Reasons of Love*<sup>†</sup>

Von Guido Löhrer (Bern)

### I. Einleitung

Harry Gordon Frankfurt gehört zu den elegant schreibenden Philosophen analytischer Provenienz, deren bevorzugte Denkform *Reflexivität* – „the human mind is reflexive“ (17, vgl. 99) – deutliche Parallelen zum hermeneutischen Paradigma aufweist und bei dessen Vertretern Aufgeschlossenheit und Interesse zu wecken vermochte. Insofern kann er als Botschafter einer *reunion in philosophy* betrachtet werden.

Reflexive Strukturen begegnen in seiner praktischen Philosophie an erster Stelle beim Wollen, das von höherer volitionaler Warte aus (*second-order volition, higher-order volition*) zu einem Wollen bzw. Wünschen (*desire*) tieferer Stufe Stellung bezieht. Doch würde eine Iteration volitionaler Selbstverhältnisse offenbar ins Leere laufen, solange sich eine Person nicht entschieden (*decisively*) mit ihrem Willen identifizieren würde, Ambivalenzen des Wollens auf nicht arbiträre Weise auflöste und ein Ausweichen auf höhere Stufen dadurch obsolet machte, dass sie etwas wichtig nimmt (*caring about something* (11))<sup>1</sup> und vorbehaltlos mit jeder Faser ihres Herzens (*wholeheartedly* (30 f., 49, 90 f., 95-100)) dafür einsteht.<sup>2</sup> Diese – neben Reflexivität – zweite Säule seiner Auffassung von Willensfreiheit, Selbstbestimmung (Autonomie)<sup>3</sup> und Person verknüpft

---

<sup>†</sup> Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe. – Eine deutsche Übersetzung erscheint im Suhrkamp Verlag: Harry G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, aus dem Amerikanischen von Martin Hartmann, Frankfurt am Main 2005.

<sup>1</sup> Vgl. Harry G. Frankfurt, „Freedom of the will and the concept of a person“, in: ders., *The importance of what we care about*, Cambridge MA 1988, 11-25, hier: 16, 21 f. Dieses Moment führt zudem gravierende Unzulänglichkeiten des handlungstheoretischen *desire/belief*-Schemas vor Augen. – Mit meiner Wiedergabe des Ausdrucks „caring“ folge ich Holmer Steinfath, „Freiheit und Notwendigkeit. Zu einigen Motiven bei Harry Frankfurt“, in: Monika Betzler, Barbara Guckes (Hg.), *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Berlin 2000, 167-178. Da diese Übersetzung wie alle übrigen Verdeutschungen des englischen Worts unbefriedigend ist, behalte ich zuweilen das Original bei.

<sup>2</sup> Vgl. Frankfurt, „Identification and Wholeheartedness“, in: ders. (Anm. 1), 159-176, hier: 165 f., 175 f.

<sup>3</sup> Zur Kritik des Frankfurtschen Autonomiebegriffs vgl. John Christman, „Autonomy and Personal History“, *Canadian Journal of Philosophy* 21 (1991), 1-24, u. Joel Anderson, „Starke

Frankfurt mit dem Begriff der Liebe als einer Spielart des Wichtignehmens (*caring* (11)). Die Gründe (*reasons*) der Liebe (gen. subi.) sind die Gründe, die einen Willen ausrichten, ein menschlich unzuträgliches Zuviel an beliebigen Handlungsoptionen sinngebend beschränken und uns sagen, wie wir leben sollen. Dass dann auch die Liebe ein Selbstverhältnis einzugehen vermag, ist eine systematische Herausforderung, derer sich Frankfurts Buch, das aus Vorlesungen hervorgegangen ist und sich über weite Strecken wie eine Summe seiner praktischen Philosophie liest, in weiterführenden Erörterungen annimmt.

Gegen eine beherrschende philosophische Tradition, die die zentrale praktische Frage, wie wir leben sollten – „how should a person live?“ (5) – normativ versteht und dem Gebiet der Moral zurechnet, sucht Frankfurt den Anspruch der Moral zu beschneiden (6, 9, 57 Fn. 10). Deren grundlegende Forderung, die eigenen Interessen nicht höher als die Anderer zu veranschlagen,<sup>4</sup> ist für Frankfurts Sicht der Dinge nachrangig. Moral mag für ein erfülltes Leben notwendig sein. Doch ist sie keineswegs hinreichend (7) und hat jedenfalls nicht das letzte Wort (6 f.).<sup>5</sup> Sie bleibt uns eine Antwort darauf schuldig, wann wir ihren Forderungen nachkommen sollen (Applikationsproblem), und sagt uns nicht, wie wichtig es uns ist, ihnen nachzukommen (Evaluationsproblem) (9). Entsprechend geht es Frankfurt darum, (i) einen Raum aufzutun, der von der Ethik nicht besetzt ist, (ii) Liebe als Ressource der Gründe zu bestimmen, die uns im Leben umtreiben, und (iii) Selbstliebe als etwas auszuweisen, was nicht anstößig, sondern im Gegenteil für ein sinnvolles Leben notwendig ist.

Seine Attacken auf die Verfechter eines Primats der Moral vermag Frankfurt kraftvoll vorzubringen, weil er seinen Opponenten latente Allaussagen unterstellt,<sup>6</sup> die sich mittels eines einzigen Gegenbeispiels erschüttern lassen. Wenn es billig ist, diese Strategie auf ihn selber zurückzuwenden, scheint seine eigene Konzeption allerdings alsbald mit einer Reihe von Einwänden konfrontiert. In diesem Sinne nehmen die nachfolgenden Ausführungen den Zusammenhang von *caring* und *coherence* (II) und den von *caring* und *importance* (III) sowie Frankfurts Erörterung die Frage nach den Evaluationskriterien für *caring* (IV) unter die Lupe. Im Anschluss daran kommentiere ich, stärker inhaltlichen Aspekten zugewendet, Frankfurts Einlassungen zu den Notwendigkeiten der Liebe und deren normatives Gewicht (V), den Begriff der

---

Wertungen, Wünsche zweiter Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), 97-119.

<sup>4</sup> Vgl. Kurt Baier, *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*, Ithaca NY 1960.

<sup>5</sup> Diese Bemerkung ist wahrscheinlich auf Thomas Nagel, *The last word*, New York 1997, Kap. 6, gemünzt. Vgl. auch Frankfurt, „Rationalism in Ethics“, in: Betzler, Guckes (Anm. 1), 259-273, hier: 260.

<sup>6</sup> Bis hin zu einer „pan-rationalist fantasy“ (28). Vgl. Frankfurt, „On the Usefulness of Final Ends“, in: ders., *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge 1999, 82-94, hier: 93 f.

Selbstliebe (VI, VII) und die Funktion der Liebe für ein sinnvolles Leben (VIII). Abschnitt (IX) enthält abschließende Bemerkungen.

## II. *Wie durchsichtig ist der Zusammenhang von caring und coherence?*

In § 7 von *The Reasons of Love* stellt Frankfurt einen engen Zusammenhang zwischen *caring*, d.h., dass man etwas wichtig nimmt, und der Kohärenz menschlichen Wollens heraus und unterstreicht damit die grundlegende Bedeutung, die dem Wichtignehmen mit Rücksicht auf das menschliche Leben zu kommt.<sup>7</sup> Weniger bedeutsam als etwas Bestimmtes wichtig zu nehmen, scheint dabei zu sein, dass uns überhaupt an etwas liegt (17).<sup>8</sup> Entsprechend nimmt sich das Lieben als solches (*loving as such* (51)), insofern es unser Tun nur auf irgendeinen Endzweck ausrichtet (49), als fundamentaler denn ihr jeweiliger Gegenstand aus.<sup>9</sup> Denn gerade dadurch, dass der Liebende das Geliebte um seiner selbst willen liebt, erwerbe das Geliebte für ihn zugleich einen instrumentellen Wert, weil es dem Liebenden erlaube, die inhärent wertvolle Tätigkeit des Liebens zu praktizieren (58 f.). Doch wird vielleicht nicht hinreichend klar, mit welcher Art Relation wir es dabei zu tun haben.

Anfänglich scheint Frankfurt *caring* als notwendige Bedingung für die Kohärenz unserer Willensbestimmungen ins Spiel zu bringen, wobei „Kohärenz“ einerseits als synchrone Kohärenz verstanden werden kann, andererseits aber auch für diachrone Kohärenz steht und dann soviel wie eine Kontinuität des Wollens (*volitional continuity* (17, vgl. 53)) meint. Der Leser wird aufgefordert, sich vorzustellen, uns sei an nichts wirklich gelegen. In diesem Fall würden wir unbeschadet unserer höherstufigen Volitionen nichts tun, was unserem Wünschen und Wollen Zusammenhang und thematische Einheitlichkeit verleihen könnte. Kommt es dennoch zu einer gewissen Kohärenz bzw. Kontinuität, so stellt sich diese nicht willentlich, sondern zufällig ein (16 f.).<sup>10</sup>

„Suppose we cared about nothing. In that case, we would do nothing to maintain any thematic unity or coherence in our desires or the determinations of our will.“ (16)<sup>11</sup> So

<sup>7</sup> „[T]he fact that we do actually care about various things is of fundamental significance to the character of human life.“ (16)

<sup>8</sup> Vgl. Frankfurt, „On Caring“, in: ders. (Anm. 6), 155-180, hier: 162 f.

<sup>9</sup> Frankfurt expliziert hier gleichsam phänomenologisch, wie die Abwesenheit jeglichen Wichtignehmens eine Langeweile erzeugt, die zunächst das Feld des Bewusstseins undifferenziert erscheinen lässt und schließlich zum Stillstand des Bewusstseins führt, das daraufhin einschläft (53 f.). Siehe die deutliche Parallele zu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie* III, ed. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, 92 (§ 398 Zusatz).

<sup>10</sup> Vgl. Frankfurt (Anm. 8), 162.

<sup>11</sup> Vgl. Frankfurt (Anm. 8), 162.

erhalten wir das kontrafaktische Konditional: Wenn  $x$  nichts wichtig nähme, dann würde  $x$  nichts tun, um die Kohärenz ihrer Wünsche aufrechtzuerhalten ( $\neg P \rightarrow \neg Q$ ).

Mit Betonung der Reflexivität könnte der folgende Satz als Resümee einer Auffassung verstanden werden, die *caring* als notwendige Bedingung erachtet: „Caring is indispensably foundational as an activity that connects and binds us to ourselves.“ (17) Wichtig zu nehmen ist für ein Selbstverhältnis unerlässlich, unentbehrlich bzw. unabdingbar: Wenn  $x$  nichts wichtig nimmt, dann gibt es keine Tätigkeit, die sie mit ihr selbst verbindet und an sie selbst bindet.

Doch behauptet Frankfurt im unmittelbar darauf folgenden Satz: „It is through caring that we provide ourselves with volitional continuity“ (17), was *caring* offenbar als hinreichend für eine Stetigkeit im Wollen bzw. diachrone Kohärenz erklärt: Wenn  $x$  etwas wichtig nimmt, dann versieht  $x$  sich mit einer Stetigkeit im Wollen ( $P \rightarrow Q$ ). Verknüpfen wir beide Konditionale, so erhalten wir eine These, nach der Wichtignehmen sowohl notwendige als auch hinreichende Bedingung für ein Selbstverhältnis bzw. für diachrone Kohärenz ist:  $x$  versieht sich dann und nur dann mit einer Stetigkeit im Wollen, wenn  $x$  etwas wichtig nimmt ( $P \leftrightarrow Q$ ). Kontraposition:  $x$  versieht sich dann und nur dann nicht mit einer Stetigkeit im Wollen, wenn  $x$  nichts wichtig nimmt ( $\neg Q \leftrightarrow \neg P$ ). Dies würde bedeuten, dass Wichtignehmen und willentlich herbeigeführte synchrone oder diachrone Kohärenz koextensional sind. Ausgeschlossen wären dabei jene Fälle synchroner oder diachroner Kohärenz, die sich lediglich zufällig einstellen mögen.

Betrachten wir aber den zuletzt zitierten Satz noch einmal genauer, so drängt sich womöglich die Annahme auf, Frankfurt konzipiere das Verhältnis von *caring* und *uns selbst mit einer Stetigkeit im Wollen versehen* zudem als intensional äquivalent (*definitional equality*): „Caring is indispensably foundational as an activity that connects and binds us to ourselves.“ (17) Klärungsbedürftig scheint das „indispensably foundational as“. Kann man sagen, etwas sei *als* etwas unabdingbar grundlegend, oder muss es nicht vielmehr heißen, etwa sei *für* etwas unabdingbar grundlegend (*indispensable foundational for/to*)?

Wenn wir den Satz so verstehen, dass *caring* als Tätigkeit unabdingbar grundlegend ist, dann ist das, wofür es unabdingbar grundlegend ist, in diesem Satz gar nicht genannt. Entsprechend wäre die durch das „als“ ausgedrückte Relation auch nicht als Konditional zu rekonstruieren. Vielmehr hätten wir es hier mit einer Definitionsgleichheit zu tun: Insofern *caring* =<sub>def.</sub> *an activity that connects and binds us to ourselves* ist, ist es unabdingbar grundlegend – wofür auch immer. Anders gesagt: Im Spektrum der Bedeutungen (Intensionen) von „caring“ findet sich eine ausgezeichnete – nämlich die

hinter dem Gleichheitszeichen  $=$ , die etwas Unabdingbares bezeichnet. In diesem Fall hätten wir es wahrscheinlich mit einer stipulativen Definition zu tun, nicht mit einem Bedingungsverhältnis.

Beide Lesarten – Definitionsgleichheit (intensional) und extensionale Gleichheit – lassen Frankfurts Ansatz weniger attraktiv erscheinen als es die Einführung des Begriffs eines *caring* erwarten liess.

### III. Wie durchsichtig ist der Zusammenhang von *caring* und *importance*?

In seinem Aufsatz „On Caring“ bedingt sich Frankfurt zum Verhältnis von *caring* und *importance* Folgendes aus:

The fact that a person *cares about something* and the fact that he *regards it as important to himself* are to be construed as substantially equivalent. I am not saying that these expressions have the same meaning; in fact, they do not. My stipulation is only the more limited one that, however the two expressions are rightly to be understood, people necessarily consider whatever they care about to be important to them; and, conversely, they necessarily care about anything that they consider important to them.<sup>12</sup>

Das heisst: *caring* und *importance* sind extensional, nicht intensional, äquivalent. Dass sich Frankfurt in seinem neuen Buch mit *caring* und *importance* wiederum eingehend beschäftigt, lässt erwarten, dass er für deren Verhältnis nun statt der Stipulation eine zwingende, zumindest einleuchtende Erklärung vorlegen kann. Doch sind die Zusammenhänge durch den neuen Anlauf vielleicht nicht durchsichtiger geworden.

There are many things that become important to us [...] just by virtue of the fact that we care about them. (21)

In diesem Fall scheint bei vielen Dingen *caring* eine hinreichende Bedingung für deren Bedeutsamkeit für uns zu sein. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Dinge aufgrund anderer Faktoren für uns wichtig werden, und es ist nicht ausgeschlossen, dass es Fälle von Bedeutsamkeit für uns gibt, an denen unser Wichtignehmen nicht beteiligt ist. Doch immer dann, wenn wir uns um etwas sorgen, dann ist bzw. wird es uns wichtig: Wenn  $x$   $y$  wichtig nimmt (*cares about*), dann ist  $y$  für  $x$  wichtig (*important*) ( $P \rightarrow Q$ ). Kontraposition: Wenn  $y$  für  $x$  nicht wichtig ist, dann nimmt  $x$   $y$  nicht wichtig ( $\neg Q \rightarrow \neg P$ ). Doch fährt Frankfurt fort:

---

<sup>12</sup> Frankfurt (Anm. 8), 155 f.

If we did not care about those things, they would either be of much less importance to us or they would be of no importance to us whatever. Consider, for instance, the people who are our friends. These people would be considerably less important to us if we had not come to care about them as much as we do. The success of a basketball team has a certain importance to its supporters, to whom this success would not be important at all if they did not happen to care about it. (21)

In diesem Fall muss  $x$ s Wichtignehmen von  $y$  als *conditio sine qua non* für  $y$ s (graduelle oder absolute) Wichtigkeit für  $x$  angesehen werden. Ohne *caring* kommt es gar nicht erst zu einem bestimmten Grad an Bedeutsamkeit für uns bzw. ist uns etwas überhaupt nicht wichtig: Wenn  $x$   $y$  nicht wichtig nimmt, dann ist  $y$  für  $x$  nicht wichtig ( $\neg P \rightarrow \neg Q$ ). Kontraposition: Wenn  $y$  für  $x$  wichtig ist, dann nimmt  $x$   $y$  wichtig ( $Q \rightarrow P$ ).

Hier liegt ein Schluss im *Modus tollens* nahe: Wenn  $x$   $y$  nicht wichtig nimmt, dann ist  $y$  für  $x$  nicht wichtig. Nun ist  $y$  für  $x$  aber wichtig. Folglich nimmt  $x$   $y$  wichtig. D.h.: Wann immer  $y$  für  $x$  wichtig ist, ist notwendig ein Wichtignehmen von  $y$  im Spiel. Überlegungen dieser Art werden im Folgenden verallgemeinert:

If there were someone who literally cared about absolutely nothing, then nothing would be important to him. (22)

Wenn *caring* notwendige Bedingung dafür ist, dass für jemanden überhaupt irgendetwas bedeutsam ist, so ist es für die Abwesenheit des *caring* im Ganzen offenkundig hinreichend, um Bedeutsamkeit im Ganzen auszuschließen. Resümierend beginnt Frankfurt den folgenden Paragraphen:

It is by caring about things that we infuse the world with importance. (23)

Hier ist nicht ganz klar, welches Bedingungsverhältnis mit dieser Behauptung angesprochen ist. Als hinreichende Bedingung verstanden müsste es heißen: Wann immer wir uns um etwas sorgen, so wird es uns wichtig. Unser Wichtignehmen genügt, um die Welt mit Bedeutsamkeit zu erfüllen:  $\forall x \forall y (x \text{ nimmt } y \text{ wichtig} \rightarrow y \text{ ist für } x \text{ wichtig})$ . Als notwendige Bedingung verstanden, setzt jeder Fall von Bedeutsamkeit für uns unser Wichtignehmen voraus, was wiederum heisst, dass es nichts gibt, was ohne unser Wichtignehmen wichtig für uns werden kann:  $\forall x \forall y (y \text{ ist für } x \text{ wichtig} \rightarrow x \text{ nimmt } y \text{ wichtig})$ . Kontraposition:  $\forall x \forall y (\neg(x \text{ nimmt } y \text{ wichtig}) \rightarrow \neg(y \text{ ist für } x \text{ wichtig}))$ . Im Sinne einer Modalisierung, die Frankfurt (22) einführt, geht es hier um Bedeutsamkeit in unmittelbarer oder auch mittelbarer Abhängigkeit von einem aktuellen *caring*.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> „[M]any things are important to us despite the fact that we do not recognize that importance and therefore do not care at all about them. [...] However, the things that are important to a

Zu vergleichen sind hiermit Frankfurts Ausführungen über das Verhältnis von *love* und *terminal value* bzw. *inherent worth*. Sie scheinen entsprechende Fragen aufzuwerfen.

Love is the originating source of terminal value. If we loved nothing, then nothing would possess for us any definitive and inherent worth. There would be nothing that we found ourselves in any way constrained to accept as a final end. (55 f.)

Kann der erste Satz noch so gelesen werden, dass Liebe sowohl als hinreichende Bedingung als auch (aufgrund des bestimmten Artikels und der Einzahl von *originating source*) als notwendige Bedingungen für einen Endwert betrachtet wird, so weisen die beiden folgenden Sätzen Liebe nur noch als *conditio sine qua non* aus – für den Besitz eines inhärenten Wertes einerseits bzw. der Notwendigkeit (kantisch: Nötigung), etwas als Endzweck zu betrachten, andererseits: Wenn  $x$  überhaupt nichts liebte, dann würde für  $x$  nichts einen inhärenten Wert besitzen ( $\neg P \rightarrow \neg Q$ ). Kontraposition: Wenn für  $x$  etwas einen inhärenten Wert besitzt, dann, dann liebt  $x$  etwas ( $Q \rightarrow P$ ). Doch formuliert der daran anschließende Satz, der über *entailment*-Strukturen spricht, wiederum eine hinreichende Bedingung ( $P \rightarrow Q$ ).

By its very nature, loving entails both that we regard its objects as valuable in themselves and that we have no choice but to adopt those objects as our final ends. (56)

#### IV. *How to choose vs. What to choose*

Wollten wir die Frage, wie wir leben sollen, als Frage nach einer rationalen Rechtfertigung behandeln, so würde uns dies, wie Frankfurt meint, unausweichlich in eine Dialelle führen („it is inescapably self-referential and leads us into an endless circle“ (24)). Denn welche Evaluationskriterien sollen dabei verwendet werden und wie sollen sie verwendet werden?

Frankfurt ist einerseits der Ansicht, dass die Wahl von Evaluationskriterien einem Präjudiz über das mit Hilfe dieser Kriterien zu wählende Leben gleichkommt. Andererseits könne die Frage, wie zu wählen ist, nicht beantwortet werden, ohne zu wissen, was zu wählen ist. Damit scheint eine gewisse Einebnung des Unterschieds zwischen *How to choose*- und *What to choose*-Fragen einherzugehen. Ohne eine solche Einebnung würde die Zirkularität jedoch wahrscheinlich gar nicht erst auftreten. Dabei

---

person despite the fact that he does not actually care about them, or even know about them, can have that importance to him only in virtue of standing in a certain relationship to something that he *does* care about“ (21 f.), wobei das emphatische „*does* care about“ für „actually cares“ stehen dürfte.

rührt die Schwierigkeit vielleicht daher, dass beide Fragewörter – „how“ und „what“ – sowohl für die Frage nach der Lebensführung – „How to live“ und „what to do“ – als auch für die Frage nach der Bestimmung von Evaluationskriterien – „how to evaluate“ und „what evaluative criteria to employ“ – verwendet werden können. Meines Erachtens wird nicht deutlich, ob Frankfurt beide Gebrauchsweisen ausreichend unterscheidet. Sicher muss, wer etwa die Einteilungen für Einstufungsurteile im Stile Urmsons vornimmt,<sup>14</sup> wissen, wie ein gutes Exemplar seiner Art beschaffen wäre. Doch bedeutet dies nicht, dass er bereits im voraus alle guten Exemplare kennen müsste. Vielmehr wird deren Evaluierbarkeit durch Kriterien sichergestellt, für die man in der Tat einige Exemplare, keineswegs aber alle kennen muss.<sup>15</sup>

Hinter Frankfurts Überlegungen könnten strategische Erwägungen stehen. Wer wie er reflexiven Strukturen großes Gewicht beimisst, wird vielleicht der Dialele den Vorzug vor dem infiniten Regress geben, der dann drohen würde, wenn die Festlegung der Evaluationskriterien selber ein Fall von *caring* wäre, für den nach demselben Muster wiederum unabhängige und höherstufige Bewertungsmaßstäbe gefunden werden müssten, usf. Nun ist Frankfurt jedoch der Ansicht, dass die Gesamtheit dessen, woran einer Person liegt, deren Antwort auf die Frage, wie zu leben sei, effektiv festlegt.

The totality of the various things that a person cares about [...] effectively specifies his answer to the question of how to live. (23)

Folglich kann es gleichsam *a fortiori* keinen Fall einer Festlegung von Evaluationskriterien, die uns wichtig sind, geben, der nicht bereits Teil der Antwort auf diese Frage wäre. Doch ergreift Frankfurt schliesslich das dritte Horn des Begründungstrilemmas, indem er auf das Faktum eines *caring* setzt (26). Somit scheint er der Auffassung zu sein, dass von den aufgezeigten Schwierigkeiten nur ein evaluatives bzw. normatives Verständnis *caring* betroffen ist, ein konstatives dagegen nicht. Wer Gründe dafür zu entdecken vermag, dass ihm an etwas liegt, dem liegt bereits an etwas. Damit wird reklamiert, dass wir in Begründungsfragen letztlich an einen Punkt kommen, an dem Werte entscheidend sind, die wir *haben*, ohne sie wiederum vernünftig begründen zu können. Mithin lässt sich die Frage nach dem guten bzw. sinnvollen Leben nicht auf der Basis unabhängiger Vernunftgründe beantworten. Womöglich besteht Frankfurts Vorgehen einerseits eher darin, Zweifel an den Positionen seiner Opponenten zu nähren, als sie schlüssig zu widerlegen. Andererseits legt er uns nahe, aus solchen Zweifeln drastischere Konsequenzen zu ziehen, als diese

<sup>14</sup> Vgl. J.O. Urmson, „On Grading“, *Mind* 59 (1950), 145-169, hier: 159-163 u. 168 f.

<sup>15</sup> Dass man ein Kriterium kennen muss, um es formulieren zu können, scheint in diesem Sinne trivial, aber nicht fatal (vgl. 26).



Strategie eigentlich rechtfertigen würde. So erklärt er, diese Auffassungen seien falsch und sollten aufgegeben werden (28).

### V. Liebe, Notwendigkeit und Normativität

Nach Frankfurt verhält es sich – essentiell betrachtet – nicht so, dass man etwas liebt, weil es einem wertvoll erscheint. Dies scheint plausibel, da uns andernfalls nur Unkenntnis und Wertblindheit davor bewahren könnten, samt und sonders dasselbe zu lieben und alles zu lieben, was diesen Wert hat.<sup>16</sup> Doch meint Frankfurt zudem, jemand könne dazu veranlasst werden, etwas zu lieben, ohne dessen Wert zu bemerken und könne sogar etwas objektiv Wertloses lieben. Umgekehrt werde jedoch für jeden Liebenden das Geliebte unausweichlich wertvoll, und es sei eben seine Liebe, die ihm das Geliebte wertvoll mache (38, 40): „what we love necessarily *acquires* value for us *because* we love it. The lover does invariably and necessarily perceive the beloved as valuable, but the value he sees it to possess is a value that derives from and that depends upon his love.“ (39)<sup>17</sup>

Insofern hätten wir es hier zum einen mit einer Notwendigkeit *de re* zu tun.<sup>18</sup> Zum anderen scheint es *prima facie*, Frankfurts Formulierung lege die Relation zwischen Liebe und Wert als Notwendigkeit im Sinne einer *Necessitas consequentis* aus: Wenn *A*, dann notwendig *B*. Was wir lieben und dass wir lieben, mag kontingent sein. Doch wenn wir lieben, ist das, was wir lieben, notwendig wertvoll für uns. Gegen den Wortlaut dürfte jedoch eine *Necessitas consequentiae* gemeint sein: Notwendig bringt, etwas kontingenterweise zu lieben, mit sich, dass wir das kontingenterweise von uns Geliebte als wertvoll ansehen.<sup>19</sup>

Entsprechendes hält Frankfurt für das Verhältnis von Liebe und Wille fest. Doch ist der Gebrauch von „Notwendigkeit“ hier womöglich mehrdeutig. So haben wir es zum einen mit notwendigen Voraussetzungen oder auch mit solchem, was nötig ist, zu tun. Zum anderen stehen notwendige Folgen im Blick. Einerseits sind wir nicht frei in dem, was

<sup>16</sup> Vgl. Niko Kolodny, „Love as Valuing a Relationship“, *The Philosophical Review* 112 (2003), 135-189, hier: 139.

<sup>17</sup> Vgl. Frankfurt, „The Importance of what we care about“, in: ders. (Anm. 1), 80-94, hier: 94.

<sup>18</sup> Zur Unterscheidung von Notwendigkeit *de re* (Es gibt ein *x*, dass notwendig die Eigenschaft *F* hat –  $(\exists x)\Box(Fx)$ ) und *de dicto* (Es ist notwendig, dass es ein *x* mit der Eigenschaft *F* gibt –  $\Box(\exists x)(Fx)$ ) siehe als l.c. Petrus Abaelardus, *Glossae super Peri Hermeneias*, ed. Klaus Jacobi, Peter King, Christian Strub (Corpus Christianorum), Turnhout 2005.

<sup>19</sup> Zur Unterscheidung zwischen *Necessitas consequentis*, bei der allein das Konsequens notwendig ( $A \rightarrow \Box B$ ), und *Necessitas consequentiae*, bei der die ganze Folge notwendig ist ( $\Box(A \rightarrow B)$ ), vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, ed. D. Petri Marc, Marietti Ed., Taurini 1961 (Nachdruck); lib. 1, cap. 67 [565].

wir lieben, sondern werden bisweilen von naturgegebenen Faktoren dazu genötigt (27, 29, 38, 40 f., 45, 48, 82, 99).<sup>20</sup> Zumindest ist unser willentlicher Einfluss darauf, dass wir lieben und was wir lieben, nach Frankfurt gering.<sup>21</sup> Andererseits wird, wenn wir einmal etwas lieben, dies und nur dies notwendig unseren Willen ausrichten und in seinen arbiträren Möglichkeiten begrenzen. Die Liebe wird festlegen, was wir tun sollen und was zu tun wir imstande sind und was nicht (50). Anders gesagt: Etwas aus willentlicher Notwendigkeit (*volitional necessity* (46, 49)<sup>22</sup> wollen heißt es mit Notwendigkeit wollen. Dass wir es mit Notwendigkeit wollen, ist der Liebe geschuldet, die uns nicht oder nur in geringem Maße zu Willen ist, aber ihrerseits notwendige Bedingung eines solchen Wollens ist, das wir mit Selbstvertrauen affirmieren.

Trifft dies zu, so liegt uns womöglich ein Beispiel für die von Frankfurt gezogene Parallele zwischen Liebe und Logik vor (64-66) – hier vertreten durch die materiale Implikation. Doch trägt diese Analogie bei genauerem Hinsehen vielleicht nicht weit. Denn während wir aus einem axiomatisch festgelegten Begriff des Dreiecks z.B. eine Winkelsumme von 180° folgern können, wird sich aus dem Befund, dass Medea ihre Kinder liebt, schwerlich etwas auch nur annähernd Gewisses ableiten lassen. Die Richtung der Überlegung dürfte hier eher die umgekehrte sein und kraft eines analytisch-regressiven Verfahrens, das sich des *Modus tollens* bedient, zu einer Art transzendentaler Präsupposition gelangen: Ohne Liebe besäßen wir keine definitive Ausrichtung des Willens. Nun kommen wir aber zu Entscheidungen, die wir nicht zur Disposition stellen und finden in unserem Wollen zu einer thematischen Einheit. Folglich müssen wir etwas – nennen wir es Liebe – unterstellen, das die systematisch zugedachte Aufgabe erfüllt.

Die einseitig voluntativ ausgerichtete systematische Funktion, die der Liebe dabei zugedacht ist – „[l]ove is a configuration of the will“ (87, vgl. 42 f.) –, würde

<sup>20</sup> Vgl. Frankfurt, „Autonomy, Necessity, and Love“, in: ders. (Anm. 6), 129-141, hier: 135.

<sup>21</sup> Seine diesbezüglichen Auskünfte sind allerdings nicht univok. Sie schwanken zwischen einer Zurückweisung direkter Interventionsmöglichkeiten und der apodiktischen Bestreitung jeglicher Einflussmöglichkeit. „[I]t is a necessary feature of love that it is not under our direct and immediate control.“ (44, vgl. 63) „Loving is circumscribed by a necessity of that kind: what we love and what we fail to love is not up to us.“ (46) „What we love is not up to us.“ (49, vgl. 66) Doch wird auch unabhängig davon vielleicht nicht hinreichend klar, wie ein von der Natur vorgegebenes Wichtignehmen (40 f.) und die Unverfügbarkeit der Liebe – und zwar sowohl hinsichtlich der *reasons for love* als auch hinsichtlich der *reasons of love* – mit ihrer Volitionalität zusammenstimmen, wenn der Wille sich nach Frankfurt durch seine Aktivität und Autonomie (20 Fn. 5, 64) auszeichnet; vgl. Frankfurt, „Concerning the Freedom and Limits of the Will“, in: ders. (Anm. 6), 71-81, hier: 79. Siehe dazu Steinfath (Anm. 1), 175, 177. – Womöglich haben wir es hier auch mit einer Ambiguität des Ausdrucks „volitional“ zu tun, der einerseits soviel wie den „Willen betreffend“ meint (42 f.), andererseits aber auch „willentlich“ bedeutet (46).

<sup>22</sup> Vgl. Frankfurt (Anm. 17), 86 f., 90, u. ders., „On the Necessity of Ideals“, in: ders. (Anm. 6), 108-116, hier: 111.

verständlich machen, warum Frankfurt deren Emotionalität notorisch unterbelichtet und unterbewertet. Allerdings lässt die in Rede stehende Begründungsfigur keine synthetisch-progressiven Schlüsse auf konkrete, einen Willen ausrichtende Folgen der Liebe zu. Antworten auf entsprechende Fragen sucht Frankfurt denn auch eher mittels naturalistischer Annahmen oder durch Begriffsanalyse (79-82) zu gewinnen.

Wichtig ist Frankfurt, dass die Beschränkungen, die die Liebe dem Willen auferlegt, nichts sind, was diesem heteronom widerfähre (48). Vielmehr vollzögen sie sich durch einen und aus einem Willen, der sich mit seinem durch Liebe bestimmten Willen identifiziere,<sup>23</sup> während er sich zugleich mit seinem Geliebten identifiziere (61 f., 80). Die Beschränkung durch Liebe werde als befreiend erfahren, nobilitiere uns und sei notwendig (nötig), um ein sinnvolles Leben führen zu können (64-66).<sup>24</sup> Denn sie befreit uns von einem Übermaß an arbiträren Möglichkeiten (90).

[T]he necessity that is characteristic of love does not constrain the movements of the will through an imperious surge of passion or compulsion by which the will is defeated and subdued. On the contrary, the constraint operates from within our own will itself. [...] Someone who is bound by volitional necessity is unable to form a determined and effective intention [...] to perform (or to refrain from performing) the action that is at issue. If he undertakes an attempt to perform it, he discovers that he simply cannot bring himself to carry the attempt all the way through. (46)

Wer unter diesen Vorgaben erklärt, nicht anders handeln zu können, weist nicht seine Verantwortung mit dem entschuldigenden Hinweis auf Unverfügbares zurück, sondern bekennt sich verantwortungsfreudig zu einem willentlichen Nichtanderskönnen. Allerdings deutet Frankfurt, der diese Haltung an anderer Stelle mit Luthers „Hier stehe ich und kann nicht anders“ illustriert,<sup>25</sup> ein solches Auftreten nicht als freie Inszenierung eines festen Willens, die mit einer rhetorischen Übertreibung arbeitet, sondern realistisch als ein faktisches Nichtkönnen dieses Willens. Dies scheint nicht unproblematisch und würde es letztlich erlauben, Idiosynkrasien als Belege für Freiheit zu deuten, was nicht akzeptabel sein dürfte.

Frankfurts Überlegungen zum Verhältnis von Wollen und Liebe nehmen sich daher wie eine Gratwanderung aus, auf der sie jederzeit absturzgefährdet sind. Zwar muss an deren Ende die Liebe als etwas Unverfügbares und nicht abermals kriteriell zu Beurteilendes und zu Wählendes stehen. Wäre jedoch alles unmittelbar durch Liebe

<sup>23</sup> Frankfurt, „The Faintest Passion“, in: ders. (Anm. 6), 95-107, hier: 101: „If there is no division within a person’s will, it follows that the will he has is the will he wants. His wholeheartedness means exactly that there is in him no endogenous desire to be volitionally different than he is.“

<sup>24</sup> Vgl. Frankfurt (Anm. 22), 112, u. ders. (Anm. 17), 89 f.

<sup>25</sup> Vgl. Frankfurt (Anm. 21), 80, ders., (Anm. 17), 86, und dagegen Rüdiger Bittner, „Ich kann nicht anders“, in: Betzler, Guckes (Anm. 1), 179-191, bes. 188-191.

bestimmt, so würde der Personenbegriff unhaltbar sein, weil höherstufige Volitionen, die ebenfalls sein Konstituens sind, obsolet würden. Wäre dagegen nichts durch Liebe bestimmt, so ginge der Personbegriff nach Frankfurts Dafürhalten daran zuschanden, dass nichts essentiell (i.S.v. bedeutsam), vielmehr alles akzidentell und beliebig würde, und wir keine Präferenzen – und sei es solche, um Entscheidungskriterien zu wählen – mehr besäßen.

Während moralische Imperative ein Sollen ausdrücken, das man befolgen oder nicht befolgen kann, heißt es von den Gründen, die die Liebe bereitstellt, dass sie unausweichlich zu bestimmten Einschätzungen und Handlungen führen.<sup>26</sup> In diesen kontingenten Notwendigkeiten der Liebe (*contingent necessities of love*)<sup>27</sup> ortet Frankfurt daher auch die Ursprünge der Normativität (*origins of normativity* (48)).<sup>28</sup> Dieser Punkt ist bedeutsam. Denn er schlägt eine neue Lösung für ein notorisches Problem praktischer Philosophie vor.<sup>29</sup>

Allerdings wirft auch dieser Versuch Schwierigkeiten auf. (i) Von der Normativität (be)gründenden Liebe heißt es, sie sei mit begrifflicher Notwendigkeit erstens rein und interesselos, weil ihr das Wohl des Geliebten um dessentwillen am Herzen liege. Sie sei zweitens Liebe zu einem nicht substituierbaren Geliebten,<sup>30</sup> mit dem sich der Liebende drittens identifiziere, und sei viertens unverfügbar für den Willen, der seinerseits durch sie ausgerichtet und beschränkt werde (42-44, 79-82). Die Rede von „conceptually necessary features“ (79) scheint fragwürdig. Wären damit tatsächlich analytische Verhältnisse zwischen Begriff und Merkmal angesprochen, so müsste die Bestreitung der genannten Eigenschaften zum Selbstwiderspruch führen, was nicht, zumindest nicht durchgängig der Fall ist. Sind die Merkmale des Liebesbegriffs dagegen stipulativ festgelegt – was plausibler sein dürfte –, so ist ihre Notwendigkeit der definitatorischen Setzung geschuldet und wäre des Aufhebens kaum wert.

(ii) Frankfurts strikte Zurückweisung des universalistischen ethischen Standpunkts treibt ihn allem Anschein nach in eine individualistische Normativitätsbegründung. Dabei handelt es sich um eine Normativität des Einzelnen für den Einzelnen, die diesen

<sup>26</sup> Vgl. auch Frankfurt (Anm. 17), 86, u. ders. (Anm. 20), 129.

<sup>27</sup> Der Gegenstand der Liebe und ihre Ursachen sind kontingent, ihre Folgen für den Willen sind notwendig.

<sup>28</sup> Vgl. Frankfurt (Anm. 5), 272: „source of moral normativity“.

<sup>29</sup> Vgl. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, id. with G.A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel, B. Williams, ed. Onora O’Neill, Cambridge 1996, u. Guido Löhner, „Kants Problem einer Normativität aus reiner Vernunft“, in: Gerhard Schönrich (Hg.), *Normativität und Faktizität. Skeptische und transzendentalphilosophische Positionen im Anschluss an Kant*, Dresden 2004, 187-207, zur Problematik entsprechender Begründungsversuche bei Kant.

<sup>30</sup> Im Unterschied zur Liebe nimmt Frankfurt für diejenigen, die sich der Sorge für Kranke oder Arme widmen, an, dass ihnen relativ gleichgültig sei, wer diese Bedürftigen im einzelnen sind (43 f.). Vgl. *Matthäusevangelium* 26,11.

eher mit Handlungsmotiven als mit Handlungsregeln versorgt.<sup>31</sup> Da Frankfurt Wechselseitigkeit ebenso wenig wie Emotionalität zu den essentiellen Merkmalen des Liebesbegriffs zählt (42) und Gegenliebe für unrein hält, weil sie mit eigennütigen Erwartungen kontaminiert sei (83), kann eine Normativität, die – statt vom Universellen oder Einzelnen – vom Besonderen ihren Ausgang nähme, vermutlich nicht einmal erwogen werden. Dass man Dinge gemeinsam wichtig nimmt, insofern man einander wichtig nimmt, ist hier keine Perspektive. Weder bilden sich die kontingenten Notwendigkeiten der Liebe im zwischenmenschlichen Verkehr aus, noch steht das, was kontingenterweise, aber von ganzem Herzen geliebt wird, einer intersubjektiven Rechtfertigung und Kritik offen (49)<sup>32</sup> – von grundlegenderen Überlegungen zu einer Bildung von Selbsten und evaluativer Selbstkonzepte in Liebe und Gegenliebe nicht erst zu reden.<sup>33</sup> Letztere aber könnten womöglich einen Weg zu einem Begriff der Selbstbestimmung weisen, der diesseits eines subjektivistischen Internalismus einerseits und eines von den Ansprüchen universeller Vernunft diktierten Externalismus (und seiner Entfremdungstendenzen) andererseits verläuft.

#### *VI. Selbstliebe als Liebe zum Selbst?*

Frankfurt geht gerade den umgekehrten Weg und forciert die Idee einer internalistischen Liebeskonzeption bis hin zu einer Einpersonenliebe. Selbstliebe, so lässt er seine Leser wissen, sei die reinste Form der Liebe und übertreffe darin noch das von ihm sonst in extenso herangezogene Muster elterlicher Liebe (zu Kleinkindern) (30 f., 39 f., 43, 51, 78 f., 82-84, 87 f., 89 f.).<sup>34</sup> Denn Selbstliebe decke sich eher als alle anderen Formen der Liebe mit den vier Merkmalen der Frankfurtschen Wesensdefinition (80). Es sind

---

<sup>31</sup> Letzteres würde jedenfalls die von Ludwig Wittgenstein benannten Probleme eines privaten Regelfolgens aufwerfen; vgl. u. a. *Philosophische Untersuchungen*, § 198 f.

<sup>32</sup> Gegenüber der intrasubjektiven, internalistischen Erste-Person-Perspektive kann die interpersonale Sicht nach Frankfurt nur die der Sache nach spätere oder eben der Zeit nach ohnehin zu spät kommende sein (vgl. 48 Fn. 7). Vgl. auch hier die Diskussion in Abschnitt IV. Die Richtigkeit und Angemessenheit des Geliebten kann daher nur emphatisch beschworen werden (67, 79, vgl. 88). Siehe auch Frankfurt (Anm. 8), 162: „Needless to say, it is better for us to care about what is truly worth caring about than it is to care about things that are inconsequential or otherwise unworthy or that will bring us harm.“ Vgl. dagegen Anderson (Fn. 3), 117 f., u. ders., „Self-Determination between Naïve Internalism and Dissociated Externalism“, Vortrag, 29.10.2004, gehalten auf der Tagung „Person Autonomy“ der Arbeits- & Forschungsstelle für Ethik der Universität Zürich.

<sup>33</sup> Michael Quante, „The things we do for love. Zur Weiterentwicklung von Frankfurts Analyse personaler Autonomie“, in: Betzler, Guckes (Anm. 1), 117-135, hier: 129, 131-133, erwägt, wie Defizite dieser Art mit dem konzeptuellen Instrumentarium des Frankfurt von „On Caring“ behoben werden könnten.

<sup>34</sup> Vgl. Frankfurt (Anm. 8), 166. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII 14, 1161b 18 u. 27 f.

nicht allein die Interessen des Liebenden und des Geliebten identisch; auch seine Identifikation mit seinen Interessen ist unüberbietbar. Offenkundig kann das Geliebte im Fall der Selbstliebe kohärenterweise auch nicht substituiert werden. Zudem sei Selbstliebe in unserer Natur verwurzelt, ja angeboren, so dass wir, unempfindlich gegen manipulative Eingriffe, natürlicherweise zu ihr bewogen würden. Schließlich handle es sich um eine unzweideutige und unvermischte (*unequivocal, unalloyed*) und daher reine (*pure*) Liebe, weil sie Liebe allein um des Geliebten willen sei, während extrinsische Zwecke die Reinheit der Liebe verderben würden (81 f.).<sup>35</sup>

Frankfurt entwickelt seine Überlegungen (72-79) im Anschluss an eine Kritik an Kants Attacken auf die pathologische und parteiische, die geforderte „Selbstverleugnung“ außer Acht lassende Selbstliebe und das „liebe Selbst“, dem Kant das „eigentliche Selbst“ gegenüberstellt.<sup>36</sup> Allerdings ist Frankfurts Kantkritik vielleicht irreführend. Denn er schickt sich nicht an, jene Neigungen zu preisen, die Kant als nichtmoralische Motive und Quellen der Selbsttäuschung verdammt. Vielmehr besetzt er den Begriff der Selbstliebe gänzlich neu und gibt ihm eine rein formale volitionale Deutung, die diesem Begriff eine bestimmte systematische Stelle zu bekleiden erlaubt. Doch ist klärungsbedürftig, was die systematische Aufgabe einer Liebe ist, gegen die Frankfurt denn auch zunächst mehr Einwände als Verteidigungen kennt:

Die geliebte Person, deren Interessen einem um ihrer selbst willen wichtig sind, ist man im Fall der Selbstliebe selbst; und die eigenen Interessen sind durch das festgelegt, was man liebt. Unterschiede man an der Selbstliebe – diese wörtlich nehmend – ein liebendes und ein geliebtes Selbst, dann würde es sich wie ein formaler Leerlauf ausnehmen, wollte sich das liebende Selbst zugleich als das geliebte Selbst und einzig Geliebte solcher Selbstliebe ansehen. Statt dessen müssen Personen, um sich selbst lieben zu können, anderes als sich selbst lieben: keine *intentio obliqua* ohne *intentio recta*.<sup>37</sup> Unter diesen Aussichten scheint der Begriff der Selbstliebe witzlos. Denn sagen, jemand liebe neben anderem auch sich selbst, wäre angesichts des Faktums, dass dies begriffslogisch kein Erstes sein kann, nichts als die emphatische Redundanz, er liebe eben das (andere als er selbst), was er liebe (86).

Dieser Sicht der Dinge sucht Frankfurt zum einen mit dem Nachweis zu begegnen, dass man sich, selbst wenn Selbstliebe kein Selbst zum Gegenstand habe, gleichwohl selbst lieben könne, ohne anderes aktuell zu lieben (VII). Zum anderen sei es zwar gleichsam

<sup>35</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 8, 1168b 1-10.

<sup>36</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. 4, Berlin 1968, 407 u. 457. Zur Selbstverleugnung aus reiner praktischer Vernunft vgl. Frankfurt (Anm. 6), 94.

<sup>37</sup> „[I]t cannot be quite correct after all to regard self-love as a condition in which the lover and the beloved are strictly the same. A person cannot love himself except insofar as he loves other things.“ (86)

tautologisch, dass eine Person sich dem widmet, was sie liebt. Doch machten es Ambivalenzen und Partitionen des Selbst sowie Irrtümer und Selbsttäuschung oftmals schwierig festzustellen, was man tatsächlich liebt und ob man sich diesem wirklich hingibt. Allerdings würden von Schwierigkeiten dieser Art in ihrem Kern weder elterliche Liebe noch Selbstliebe beeinträchtigt (VIII).

### *VII. Reine Selbstliebe und die Sehnsucht nach einem sinnvollen Leben*

Eltern fördern nicht nur die Interessen ihrer Kinder. Sie suchen sie zudem allererst zu wecken, damit ihre Kinder sich auf wertvolle Endziele ausrichten und fähig werden, Objekte der Liebe ausfindig zu machen und zu lieben. In analoger Weise stellt nach Frankfurt eine Person, selbst wenn sie ansonsten gegenwärtig nichts liebt, ihre Selbstliebe unter Beweis, wenn sie nach solchem Ausschau hält, woran sie ihr Herz hängen kann, und dasjenige zu überwinden trachtet, was ihre Fähigkeit dazu beeinträchtigt. Dabei entzieht sich der Impetus zu derlei Bemühungen ihrer vollständigen Kontrolle. Zudem ist ihr Lieben um seiner selbst willen wichtig.

The most rudimentary form of self-love, then, consists in nothing more than the desire of a person to love. That is, it consists in a person's desire to have goals that he must accept as his own and to which he is devoted for their own sakes than merely for their instrumental value. [...] Insofar as self-love is tantamount just to a desire to love, it is simply a desire to be able to count on having meaning in our lives. (90)

So erweist sich Selbstliebe als eine Liebe zweiter und – im Erfolgsfall – letzter Stufe. Sie besteht im Wunsch einer Person nach Zielen, die sie als ihre eigenen betrachten und um ihrer selbst willen und von ganzem Herzen verfolgen kann. Genau genommen besteht sie in dem Wunsch, in solches einwilligen zu *müssen* und sich anverwandeln zu *können*, was die eigene Liebe vorschreibt und letztinstanzlich nicht mehr zur Disposition stellt – „[i]n order to obey to the commands of love“ (88). Damit wiederholt sich die Denkfigur einer Autonomie zur Heteronomie,<sup>38</sup> die bereits die Behandlung des Willens auszeichnete (48 f., vgl. supra Abschnitt V). Insgesamt darf dies als die Sehnsucht nach einem sinnvollen Leben betrachtet werden. – Doch fragt sich, ob dieses Konzept tragfähig ist.

Denn zum einen nimmt es sich wie eine leere Abstraktheit aus, wenn einzig die Potenz zu lieben aktuell geliebt wird, während die konkreten Gegenstände der Liebe damit bestenfalls einer potentiellen Liebe erschlossen werden. Dies mag für jemanden zutreffen, der geneigt ist, seine Liebesfähigkeit zu steigern und seinen Leporello mit

---

<sup>38</sup> Vgl. Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main 1983, 12.

aktuell Geliebtem zu erweitern (89). Eine Person, die sich selbst liebt, ohne irgendetwas anderes aktuell zu lieben (87),<sup>39</sup> scheint gleichwohl ein Ding der Unmöglichkeit zu sein. Wir hätten es hier mit einem *caring* zweiter Stufe zu tun, noch bevor es ein korrespondierendes *caring* erster Stufe tatsächlich gibt.<sup>40</sup> Dies dürfte mit Frankfurts Erörterungen des Zusammenhangs von aktuellem und potentiell Wichtignehmen (22) konfliktieren und mutet wie ein Kategorienfehler an, so als wolle man jemandem, der Äpfel, Birnen, Aprikosen etc. verschmäht, raten, es einmal mit Obst zu versuchen. Außer in pathologischen Fällen, bei denen ein Patient seine Arbeits- und Liebesfähigkeit beinahe in Gänze zurückgewinnen muss und vielleicht einzig durch das Aufsuchen des Therapeuten zeigt, dass ein Rest von Gesundheit (Wichtignehmen) in ihm steckt, kommen so radikale Situationen wahrscheinlich niemals vor; und selbst dann geht um die Wiedergewinnung von etwas, womit der Patient bereits konkrete Erfahrungen hatte.

Dies verweist zum anderen auf einen Punkt, der Frankfurts Ansatz, obwohl er sich auf Aristoteles beruft,<sup>41</sup> anders orientiert erscheinen lässt. Wie Eltern die Interessiertheit ihrer Kinder nur dadurch fördern können, dass sie bestimmte Interessen bei ihnen wecken, so bedarf das Verlangen, sein Herz an etwas hängen zu können, wenn nicht (als Wille) des Wissens, wie dieser Zustand oder diese Fähigkeit erreichbar ist, so doch (als Wunsch) der Vorstellung, worin sie bestehen würde, und es kann nicht anders als durch etwas Bestimmtes gestillt werden.<sup>42</sup> Für eine Fähigkeit gibt es dann keine andere Erfüllungsbedingung als die Tätigkeit.

Verstehen wir das Lieben gleich einer Tugend als Moment der Idee eines guten Lebens, dann verweist die Fähigkeit uns hier nach Aristoteles auf eine Tätigkeit als das Frühere und Wichtigere.<sup>43</sup> Wie man erst durch das Bauen zum Architekt wird,<sup>44</sup> so dürfte man

---

<sup>39</sup> „[R]oom must be made for the possibility that a person may in fact love himself even though he actually does not love anything else“ (87), lautet Frankfurts diesbezügliche methodische Forderung.

<sup>40</sup> Mangelt es dem „wanton“ (dem Triebhaften) an Volitionen zweiter Stufe (vgl. Frankfurt (Anm. 1), 16 f.), so fehlt dem rein sich selbst Liebenden ein besonders geartetes Wichtignehmen erster Stufe.

<sup>41</sup> „When a person desires to love, what he desires is that he be in a position to act with confident and settled purpose. Without such purpose, action cannot be satisfying; it is inevitably, as Aristotle says, ‚empty and vain‘“ (90); vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 1, 1094a 21.

<sup>42</sup> Frankfurt (Anm. 6), 91: „Any rational decision concerning the adoption of final ends must be made partly on the basis of an evaluation of the kinds of activities by which the various prospective ends would be pursued. It requires a consideration not only of the value that is inherent these activities taken by themselves, but also of the terminal value they possess as contributors of meaning to lives.“ – Wie Kant (Anm. 36), 394, unterscheidet Frankfurt zwischen dem Wunsch und einem eine entsprechende Handlung initiierenden Willen; vgl. Frankfurt (Anm. 1), 14.

<sup>43</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* Θ 8, 1049b 5, u. ders., *Nikomachische Ethik* IX 9, 1170a 17 f. – Nach Steinfath (Anm. 1), 173 Fn. 1, können die meisten von Frankfurts Aufsätzen,



auch nur dann als Liebender gelten, wann mindestens einmal etwas geliebt hat. So wenig das Verlangen, ein Haus zu bauen, genügt, um Baumeister zu sein, so wenig scheint der sehnliche Wunsch zu lieben für die Liebe hinreichend. Die Dinge anders, nämlich das Vermögen als ein Erstes ansehen, hieße dem Aspekt der natürlichen Anlage ein Übergewicht verleihen. Während das verständige Anhören von Musik gelernt sein will, muss das Hörvermögen vor dem Hören nicht geübt werden. Analog verstanden, läge Liebe als Selbstliebe selbst dann vor, wenn sich niemals die Gelegenheit zu lieben böte. Dadurch würde aber vielleicht unverständlich, wie etwas, das sich unserer Kontrolle – zumindest nach einigen Aussagen Frankfurts – doch nur partiell entzieht, überhaupt noch beeinflusst werden könnte; und wir wären abermals mit der Frage konfrontiert, wie dieses unverfügbare, passive Moment mit der Aktivität und der Autonomie des Willens zusammenstimmt. Um hier zu einer zuverlässigen Einschätzung gelangen zu können, äußert sich Frankfurt wahrscheinlich nicht eindeutig genug (vgl. supra Fn. 21). Doch wäre es wünschenswert, wenn sich solche Ambiguitäten auflösen ließen.

### *VIII. Der reine Wille und die Funktion der Liebe*

In den letzten Abschnitten seines Buchs beschäftigt sich Frankfurt jedoch nicht mit der Frage, wie sich formale Ambiguitäten aufzulösen lassen, sondern widmet sich dem Umgang mit inhaltlichen Ambivalenzen der Liebe, Selbstliebe und des Willens. Es geht um Fälle der Selbstspaltung einer Person, bei denen ein Teil dieser Person etwas liebt, was der andere Teil nicht liebt, so dass sich nicht definitiv bestimmen lässt, ob sie diesen Gegenstand liebt oder nicht liebt (91) und – soweit mit „Liebe“ volitionale Orientierungen angesprochen sind – ob sie diesen Gegenstand will ( $Wp$ ) oder nicht will ( $\neg Wp$ ). Wichtig ist, dass es sich dabei nicht um konträre Gegensätze zwischen divergierenden Gehalten ( $Wp$  &  $W\neg p$  bzw.  $Wp$  &  $Wq$ ) handelt, sondern um den kontradiktorischen Gegensatz von Tun und Unterlassen ( $Wp$  &  $\neg Wp$ ) (92). Wie Frankfurt behauptet, wird dieses Problem nicht durch die Beseitigung des Konflikts gelöst, sondern durch dessen Externalisierung entschieden (91). Wenn die Person für eine Position des Konflikts Partei ergreift, entfremdet sie sich der anderen und empfindet deren Virulenz nunmehr als Angriff auf sich selbst, nicht bloß gegen einen Teil ihrer selbst.<sup>45</sup>

---

insbesondere aber „On caring“, als „Prolegomena zu einer Theorie des guten Lebens“ gelesen werden.

<sup>44</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II 1, 1103a 33 f., und zum weiteren 1103a 23-33.

<sup>45</sup> „It overcomes the person himself. It is he himself that is defeated, and not merely one of the several tendencies operating within him.“ (92)

Verfängt diese Strategie wie im Fall einer stark verwurzelten Ambivalenz (*radically entrenched ambivalence* (92)) nicht, dann ist von der Unentschiedenheit der Person auch deren Selbstliebe betroffen. Unter der Voraussetzung, dass sich selbst lieben heißt, all das zu lieben, was man liebt (83, 93), untergräbt ein gespaltenes Selbst die Selbstliebe. Da es letztlich zweifelhaft ist, ob eine Person etwas liebt oder nicht, ist auch zweifelhaft, ob sie sich selbst liebt oder nicht (93). Eine Person, die diesen Zustand aufheben möchte, wünscht den Zwiespalt in ihrem Willen aufzulösen, indem sie für eine Seite Partei ergreift. Damit käme sie auch mit ihrer Selbstliebe ins Reine. Nach Frankfurt besteht die Selbstliebe dieser Person dann eben in dem Wunsch, die Ambivalenzen ihrer Liebe erster Stufe aufzulösen und ihre Selbstliebe dadurch erst eigens zu ermöglichen:

In that case, one might perhaps say that his self-love consists – so far as this aspect of his life goes – in a desire to make it possible for him to love himself [...] (93 Fn. 5)

Extrahieren wir daraus die Kurzform „In that case, [...] his self-love consists [...] in a desire to make it possible for him to love himself“, so erhalten wir das Muster einer sich selbst ermöglichenden Selbstliebe. Um – wider den genannten Zweifel (93) – sicher zu gehen, dass eine Person sich selbst liebt, müsste man demnach zeigen, dass sie den Wunsch hat, Hemmnisse für ihre Selbstliebe beiseite zu schaffen. Der Besitz des Wunsches, Selbstliebe zu ermöglichen, würde einer sich selbst ermöglichenden Selbstliebe diese Selbstliebe dann bereits garantieren.

Eine weitere gedankliche Engführung kennzeichnet die Überlegungen zu einem reinen Willen als Spielart einer uneingeschränkten, vorbehaltlosen (*wholehearted*) Liebe. Ist der Zwiespalt des Willens eine Krankheit der Seele (*aegritudo animi*), welche Revisionen, wenn nicht eine Konversion nötig macht,<sup>46</sup> so zeichnet sich der gesunde Geist durch einen ungeteilten, mit sich selbst übereinstimmenden, in allen Konflikten entschiedenen Position beziehenden, gefestigten, vorbehaltlosen und daher reinen Willen aus (95 f.).<sup>47</sup> Dessen Reinheit konstituiert die Selbstliebe (Akk.). Denn insofern jemand vorbehaltlos (*wholeheartedly*) will und liebt, was er will und liebt, liebt er auch sich

---

<sup>46</sup> Frankfurt (94) zitiert Aurelius Augustinus, *Confessiones* VIII 9. Vgl. *Confessiones*, VIII 5 u. XI 29: „ecce distentio est vita mea“, „non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palman supernae vocationis.“ Siehe dazu auch William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature being the Gifford Lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902 (The Works of William James, ed. Frederick Burkhardt)*, Cambridge MA u. London 1985, Lect. VIII („The Divided Self, and the Process of Its Unification“), 143 f.

<sup>47</sup> Vgl. supra Anm. 23. – Zur Übereinstimmung mit sich selbst (*homognômonei heautô*) um seiner selbst willen (*heauton heneka*) siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 4, 1166a 13-17.

selbst vorbehaltlos: „His wholehearted self-love consists in, or is exactly constituted by, the wholeheartedness of his unified will.“ (95)

Dieser Gedanke wird im einzelnen folgendermaßen entfaltet. (i) Erstens ist Vorbehaltlosigkeit (*wholeheartedness*) dasselbe wie Selbstliebe – „To be wholehearted is to love oneself. The two are the same.“ (95) –, weshalb „wholehearted self-love“ ein Pleonasmus ist. (ii) Zweitens liegt die Reinheit des Willens in seiner Vorbehaltlosigkeit (96). Heißt es dann von der Selbstliebe, sie bestünde in der Reinheit eines vorbehaltlosen Willens – „Self-love consists, then, in the purity of a wholehearted will“ (96) –, so bedeutet dies, dass Vorbehaltlosigkeit (= Selbstliebe (nach i)) in der Vorbehaltlosigkeit (= Reinheit (nach ii)) eines vorbehaltlosen Willens besteht.

Das scheint wenig erhellend. Die Engführung des Gedankens und seiner Terminologie droht in einer Tautologie zu kollabieren. Man kann dem kaum mehr entnehmen, als dass dem Begriff der *wholeheartedness* für unsere voluntative Orientierung und die Beantwortung der Frage, wie wir leben sollen, ein besonderes Gewicht zukommt. Ein sich selbst widerstreitender Wille ( $Wp \ \& \ \neg Wp$ ) vermag nicht vorbehaltlos zu sein und blockiert uns. Der vorbehaltlose Wille dagegen ist frei, nämlich frei zu lieben, was er liebt, und verschafft uns eine Art volitionale Integrität (*volitional unity or integrity* (98)).

Diese Integrität ist nicht zwingend auch moralischer Natur und zieht insbesondere keine Moralität nach sich. Allenfalls kontingenterweise mag es sich so verhalten, dass moralische Prinzipien zu den Gegenständen zählen, die man liebt. Entscheidend ist, wie wichtig es einem ist, sie zu befolgen (9, vgl. 57 Fn. 10).<sup>48</sup> Frankfurt geht es um Selbstliebe als formale Struktur eines sinnvollen Lebens, nicht um moralische Güte. Insofern es die Idee des sinnvollen Lebens von der eines moralisch guten Zusammenlebens abkoppelt, ist Frankfurts Buch – im Licht traditioneller Ethiken betrachtet – ein amoralisches Buch.

The function of love is not to make people good. Its function is just to make their lives

---

<sup>48</sup> Frankfurt (Anm. 5), 271 f.: „Ways of life, and paradigms of personal conduct and of social order, are also possible objects of love. Commitments to moral principles may be made and supported out of love for the ideals of individual and social life [...] In the end, it seems to me, the most fundamental source of moral normativity is not in our rationality but in our love for the condition and style of life that moral principles envisage. Like any love, this love imposes restrictions upon the will [...] Insofar as the imperatives of morality are guaranteed at all, it is not because acceding to them is a condition of rationality. It is because violating them injures or diminishes what we love“. – Offenkundig ist, dass diese Art von Liebe und entsprechende Vorlieben weder universalisierbare Geltungsansprüche erheben noch in deren Schatten stehen und insofern auch keine Parallelen zu Kants Konzeption einer Achtung vor dem Moralgesetz aufweisen. Vgl. Kant (Anm. 36), 401 Anm., u. ders., *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, Berlin 1968, 75 f.

meaningful, and thus to help make their lives in that way good for them to live. (99)

Da sich jedoch auch die Selbstliebe nicht mit Garantie einstellt, rät Frankfurt abschließend all denjenigen, denen klar wird, dass sie ihre Selbstzweifel und Ambivalenzen letztlich niemals loswerden können, gleichsam als zweitbeste Fahrt, sich ihren Humor zu bewahren (100).

### *IX. Ein subjektivitätsphilosophischer Ansatz?*

Frankfurts *The Reasons of Love* ist ein wichtiges Buch. Denn es arbeitet auf ingenieure Weise an einer Lösung für schwelende Probleme der modernen praktischen Philosophie: Was gibt unserem Wollen eine Ausrichtung? In welchem Sinne kann es sich als frei erweisen? Woher stammen normative, insbesondere normativ moralische Ansprüche und was motiviert uns, ihnen nachzukommen? Eine befriedigende Antwort darauf ist Desiderat, und Frankfurts Vorschlag wird diejenigen ansprechen, die an unpersönliche „requirements of reason“ und die Achtung vor einem Moralgesetz aus reiner praktischer Vernunft nicht glauben mögen.<sup>49</sup>

Frankfurts *The Reasons of Love* ist auch ein problematisches Buch, was bei einer Theorie solcher Reichweite vermutlich nicht überraschen wird. Es tendiert dahin, uns die Liebe als Passepartout für zu viele Probleme der praktischen Philosophie anzubieten. Neben der Begründung der Werte (58 f.), der Normativität (48) und der Motivation (46) werden ihr die Defragmentierung des Willens (91 f., 95 f.), seine synchrone und diachrone Kohärenz (16 f.), Ausrichtung, angemessene Beschränkung und Befreiung (20, 64-66), die Auflösung praktischer Dilemmata (91 f.), das Richtmaß für Revisionen unserer Einstellungen und Überzeugungen (28 Fn. 9), die Authentizität der Person (22 f., 92) und der Sinn des Lebens (68, 90, 99) aufgebürdet: „love makes the world go 'round“ (37 Fn. 3). Dem Anschein einer Überfrachtung mit Aufgaben, denen Frankfurt durchweg eine formale Deutung gibt, korrespondiert der einer inhaltlichen Unterbestimmtheit, wie sich am Gebrauch des Ausdrucks „wholeheartedness“ zeigt, der für „self-love“ substituiert.

Ein zweites Problem wirft der foundationalistische Zug seines Ansatzes auf. Durch Liebe, insbesondere durch Selbstliebe, generiert sich eine einzelne autonome Person selber als etwas, was sie sein will, soweit dies unter naturgegebenen Bedingungen in ihrer Macht steht. Andere Personen sind nicht konstitutiv beteiligt. Alles, was über Liebe und Selbstliebe, über ihre Notwendigkeiten und ihre Normativität zu sagen ist, lässt sich an einem einzigen Liebenden demonstrieren. Ist dieser Befund stichhaltig,

---

<sup>49</sup> Vgl. Frankfurt (Anm. 5), 261 f., 264, 270.

haben wir es mit einer Einpersonentheorie zu tun. Darin erweist sie sich als dem von ihr kritisierten Kant und der klassischen Subjektivitätsphilosophie verwandt, mit dem Unterschied, dass Frankfurt dabei nicht die universalistische, sondern eine individualistische Variante verfolgt. Dies würde einerseits Affinitäten verständlich machen. Andererseits lässt es Frankfurts Ansatz mit vergleichbaren Schwierigkeiten, z.B. denen einer Normativität *a solo* (vgl. supra Fn. 31), behaftet erscheinen.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Für Hinweise, Kommentare und Kritik zu früheren Fassungen danke ich Andreas Graeser, Annette Grünig, Marcel van Ackeren und den TeilnehmerInnen des Berner Kolloquiums zu Frankfurts Buch.