

Ein erster Blick auf das jüngste der auf Deutsch erschienenen Werke von Harry G. Frankfurt weckt zumindest zwei Erwartungen, diejenige, neue und anregende Überlegungen kennenzulernen, und die auf eine angenehme, nicht allzu abstrakte Lektüre. Während sich die Hoffnung auf interessante Thesen rasch erfüllt, täuscht Frankfurts von philosophiegeschichtlichen Verweisen entlastete, an den Alltagsgebrauch anknüpfende Sprache jedoch über die Schwierigkeit hinweg, die sein Denken enthält.

Dafür, dass sich das Vergnügen, mit neuen, ungewöhnlichen Fragen und Überlegungen konfrontiert zu werden, einstellt, sorgt schon die Themenstellung: Ist es doch das erklärte Anliegen Frankfurts, ein verbreitetes, aber zu enges Bild unseres alltäglichen Handelns zu kritisieren, das besonders die Moralphilosophie gerne beschwört: Diesem verzerrenden Bild zufolge existiert außerhalb der Sphäre moralischer Rücksichten nur die Logik des Eigennutzes. Doch, so wird eingewandt, die Frage, wie man sein Leben führen sollte, erschöpft sich nicht in der Alternative zwischen dem Verfolgen egoistischer Eigeninteressen und dem altruistischen Bezug auf Andere. Frankfurt sieht es daher als seine Aufgabe an, eine differenziertere, nicht nur moralische Normen berücksichtigende "Theorie der praktischen Vernunft" auszuarbeiten. In den drei Aufsätzen des Buches geht es somit um Phänomene, in denen sich eine Normativität zeigt, die von den begrifflichen Ressourcen der Moralphilosophie nicht adäquat erfasst wird: Um den Charakter unserer Wünsche, um Liebe und um Selbstliebe.

Zur Erkenntnis, dass es sich entgegen dem äußeren Anschein keineswegs um eine bequeme Lektüre handelt, gelangt man vor allem dann, wenn Frankfurt von der Sicherung bisher vernachlässigter Phänomenbestände zu deren philosophischer Einordnung übergeht. Welche Probleme das Verständnis dieser drei ursprünglich für einen Vorlesungszyklus konzipierten Texte erschweren, sollen in der Auseinandersetzung mit Frankfurts Erklärungsversuchen der von ihm hervorgehobenen vielfältigen Formen praktischer Vernunft deutlich werden.

*

Ausgangspunkt der ersten Abhandlung *Die Frage: "Wie sollen wir leben?"* ist das von Frankfurt konstatierte Unvermögen von Philosophie und Gesellschaftswissenschaften, die Beschäftigung des Einzelnen mit Fragen der "gewöhnlichen Lebensführung" zu analysieren. Als Haupthindernis identifiziert Frankfurt einen die philosophische und sozialwissenschaftliche Forschung dominierenden Begriff des Wünschens, der einem instrumentellen Verständnis des alltäglichen Handelns entspringt und "völlig überfrachtet und dementsprechend ein bisschen lahm" ist, soll er das tatsächliche Handeln in all seinen Facetten abdecken. Es wird vorgeschlagen, diesen problematischen Terminus des Wünschens durch den Begriff der Sorge (im Original: "care") zu ersetzen, womit gemeint ist, dass sich das Individuum um etwas sorgt, dass ihm etwas am Herzen liegt oder wichtig ist.

Frankfurt bemüht sich sodann, diesen Begriff der Sorge durch die Beschreibung von konkreten Lebenssituationen sowie durch die Abgrenzung vom herkömmlichen Begriff des Wünschens vorzustellen. Er verweist darauf, dass sich um etwas zu sorgen nicht bedeutet, etwas besonders intensiv zu wünschen. Die Wendung bezeichne auch nicht den Umstand, dass bestimmte Zwecke vor anderen eine Priorität zuerkannt bekommen. Dass uns an etwas gelegen ist, trete auch nicht

automatisch dann ein, wenn wir es mit einem intrinsischen Wert zu tun haben, einem Zweck, der nicht nur als Mittel für weitere, übergeordnete Zwecke dient.

Sich um etwas zu sorgen als Modus des Wünschens bedeutet vielmehr, einen Wunsch zu haben, "mit dem sich die Person identifiziert und der für sie ausdrückt, was sie wirklich will". Erst dadurch, dass uns einzelne Wünsche wichtig sind, erhält unsere Lebensführung eine verlässliche, in sich stimmige Gestalt, die unsere Identität ausmacht: "Das Sich-Sorgen ist auf eine grundlegende Weise als eine Aktivität unverzichtbar, die uns mit uns selbst in Verbindung bringt und uns an uns bindet".

Wie ist aber ein engeres Verhältnis des Individuums zu seinem Tun denkbar, eine Identifizierung, die allein der Welt, so Frankfurt, Bedeutsamkeit, Farbe und Lebendigkeit zu verleihen vermag?

Der amerikanische Philosoph bringt an dieser Stelle den Begriff der Reflexivität ins Spiel, dem er in diesem Zusammenhang große Kraft beimisst, und präsentiert sein bekanntes Konzept eines Wünschens höherer Ordnung: Wir identifizieren uns demzufolge dadurch mit unserer individuellen Lebensweise und verleihen ihr Wichtigkeit, indem wir den "höherstufigen" Wunsch hegen, uns an bestimmte unserer Wünsche zu binden, diese "am Leben zu erhalten". Genügt hier aber der Zusatz, dass es sich dabei gewissermaßen um ein Wünschen eigener, ernsthafterer Art handelt, um dessen Fähigkeit verständlich zu machen, unserem Leben Festigkeit zu geben?

Tatsächlich kritisieren viele Kommentatoren diesen Lösungsweg und warnen vor Zirkularität, Regress, Individualismus, Dezisionismus und ähnlichen Gefahren.¹ Denn wie kann, formell gesprochen, die Orientierung an den eigenen Wünschen, die am Missglücken eines in sich stimmigen Lebens wesentlichen Anteil zu haben scheint, gleichzeitig zu dessen Gelingen, zur Überwindung aller Hürden führen? Frankfurt bekennt diese Probleme freilich immer wieder selbst ein und nimmt die Reflexivität als Wesensmerkmal des Sich-um-etwas-Sorgens zum Teil auch wieder zurück. Bei der Liebe etwa zu den eigenen Kindern stellt deren Reflektiertheit keine notwendige Bedingung mehr dar, im Gegenteil, unser "Zutrauen" zu unserer Liebe ergibt sich oft aus deren Selbstverständlichkeit.

Entschiedene Ablehnung erfährt hingegen die von der herkömmlichen Moralphilosophie bevorzugte Spielart der Reflexivität, die sich auf die "pan-rationalistische" Vorstellung stützt, das, was uns wichtig ist, ließe sich von abstrakten, übergeordneten Prinzipien logisch stringent ableiten. Denn eine kriterielle Begründung, worum wir uns sorgen sollten, so argumentiert Frankfurt, führt zu unausweichlichen Paradoxien und Zirkularitäten, da schon das Wissen vorausgesetzt ist, was es heißt, sich um etwas zu sorgen: "Um ein Kriterium der Wichtigkeit zu formulieren, wird der Besitz genau des Kriteriums vorausgesetzt, das formuliert werden soll."

Frankfurt beschreibt damit ein durchaus ähnliches Dilemma wie jenes, mit dem Kant bei seinem Versuch einer Moralbegründung zu kämpfen hat: Formuliert die Moral die allgemeinsten Regeln des menschlichen Zusammenlebens, so bedürfte es, will man diese ihrerseits begründen, einer Gruppe noch allgemeinerer Regeln. Die Moral kann also nicht abgeleitet, sondern muss schon vorausgesetzt sein.

Statt also unsere Entscheidung, etwas wichtig zu nehmen, auf einer übergeordneten Ebene zu begründen, schlägt Frankfurt eine Konstruktion vor, die an Kants moralphilosophischen Ausweg

¹ Eine Zusammenstellung der Einwände gegen das Konzept der Wünsche höherer Ordnung findet sich bei Michael Quante: *The things we do for love. Zur Weiterentwicklung von Frankfurts Analyse personaler Autonomie.* In: Monika Betzler und Barbara Guckes (Hg.): *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt.* Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 2. Berlin 2000. S. 120ff.

eines "Faktums der Vernunft" erinnert: Auch er möchte das zum menschlichen Leben gehörende Phänomen der Sorge als Faktizität verstanden wissen – doch auf welche Weise?

Frankfurt lehnt ausdrücklich kulturalistische und historische Ansätze als Erklärungsmodell für ein Wünschen, das weder aus der Willkür zufälliger Gefühle noch aus der Anwendung von Regeln entspringen soll. Die Wahl oder auch das Gewährwerden desjenigen, worum sich der Einzelne sorgt, wird entweder als rein individuelles Geschehnis dargestellt oder als Ausdruck eines im Wesentlichen übergeschichtlich und überkulturell definierten Gattungsbegriffs. Übereinstimmung in den Dingen, die Menschen am Herzen liegen, verweist Frankfurt zufolge auf evolutiv entstandene "biologische, psychologische und umweltbedingte Tatsachen".

*

Im zweiten Aufsatz *Über Liebe und ihre Gründe*, auf den sich nicht nur der Buchtitel, sondern auch ein Gutteil der Auseinandersetzung mit Frankfurt bezieht, wird nun eine Theorie der Liebe entwickelt, die wie auch die Sorge nicht der Logik des auf zufälligen Gefühlen beruhenden Wünschens folgt, sondern eine Form der Identifikation mit der geliebten Person oder auch der geliebten Sache darstellt: Der Begriff der Liebe umfasst nicht nur Beziehungen zu Personen, er erstreckt sich auch auf das Verhältnis des Einzelnen zu seinem Land, zu Traditionen oder zu abstrakten Idealen.

Während die Sorge als reflexive Identifizierung mit den eigenen Wünschen definiert wurde, nimmt die Bindung in der Liebe die Gestalt an, dass Liebende all ihr Wollen in den Dienst der geliebten Person stellen und dabei die eigenen Wünsche zurückstellen. Die Liebe definiert Frankfurt auch als eine "besonders auffällige Variante des Sich-Sorgens". Jedenfalls tritt das umstrittene Konzept der Reflexivität als Wünschen höherer Stufe in den Hintergrund und wird von einer anderen Auszeichnung der Liebe gegenüber bloßen Impulsen und Neigungen abgelöst: nämlich von der Definition der Liebe als spezifischer Konfiguration des Wollens, indem wir dank der Liebe Endzwecke – nämlich die geliebten Personen oder Dinge – besitzen, an denen wir unser Handeln ausrichten können:

"Wie bei anderen Modi der Sorge geht es im Wesentlichen nicht um Affektives oder Kognitives. Es geht um Volitionales. Etwas zu lieben hat weniger mit dem zu tun, was eine Person glaubt oder fühlt, als mit einer Konfiguration des Willens, der es um die praktische Sorge geht, was für das geliebte Wesen gut ist." (S. 47)

Besonders hervorzuheben ist, dass in dieser Konzeption die Liebe nicht nur als quasi privates Geschehnis eine Rolle spielt, sondern ihre tiefere Bedeutung aus ihrer versöhnenden Kraft für die grundlegenden Unvereinbarkeiten in der individuellen Lebensführung erhält. Diese Kraft besitzt sie nicht als bloßes Gefühl, sondern durch ihre Ordnungsleistung innerhalb jenes Gefüges von Mitteln und Zwecken, das Frankfurt zufolge die menschliche Praxis ausmacht. Die geradezu befreiende Wirkung der Liebe wird vor dem Hintergrund der massiven Sinnprobleme erläutert, die sich für den Einzelnen ergeben, wenn es ihm an "geliebten Endzwecken" mangelt: Liebe und Sorge erhalten deshalb einen immensen Wert zuerkannt, da sie das Individuum mit seinem von Leere, Langeweile und Zusammenhanglosigkeit bedrohtem Handeln in der Welt zu versöhnen vermögen. Als Grund für dieses Misslingen nennt Frankfurt insbesondere den Umstand, dass die Zwecke unseres Handelns nicht unabhängig voneinander bestehen, sondern viele Zwecke bloße Mittel für andere, übergeordnete Zwecke darstellen, sodass menschliches Tun zumeist seinen Wert außerhalb seiner selbst hat.

Die Hauptthese des Buches lautet somit, dass es nicht in erster Linie die Moral ist, die hier eine Heilung der Konflikte verheißen kann. Eine Versöhnung dieser Dilemmata geschieht, von der moralphilosophischen Theoriebildung unbeachtet, vielmehr ständig in unserem Alltagsleben. Dafür Sorge die Liebe, die Quell einer eigenen, grundlegenden Normativität sei: "Die Liebe ist der Ursprung äußerster Werte. Lieben wir nicht, dann besäße nichts einen definitiven, einen inhärenten Wert für uns." (S. 61)

Das Eigentümliche an Frankfurts Ansatz besteht darin, dass er das Heil letztlich bei eben jenen Kategorien sucht, die er vorher scharfsinnig als Gründe der existentiellen Lebensprobleme diagnostiziert hat. Denn es werden nicht nur die Sinndefizite aus dem an Mitteln und Zwecken ausgerichteten Handeln abgeleitet, ebenso erklärt er die Sinn verleihende Bedeutung der Liebe durch diese Kategorien. Dabei entstehen Begriffe, die nun eine Alternative kennzeichnen sollen: Es handelt sich dabei vor allem um die Begriffe des Endzwecks und der Selbstlosigkeit.

Der Gegenstand der eigenen Liebe ist demnach nicht Mittel, sondern Zweck, ja Endzweck. Als solcher strukturiert er das gesamte Zweck-Mittel-Gefüge des Akteurs: "So wie ein Mittel seinem Zweck untergeordnet ist, so ist die Tätigkeit des Liebenden den Interessen des geliebten Wesens untergeordnet. Nur aufgrund dieser Unterordnung ist das Lieben für uns um seiner selbst willen wichtig." (S. 65) Lieben besteht demnach darin, sich selbstlos und interesselos dem "Wohlbefinden des von uns Geliebten zu widmen".

Dieses Bild einer Festigung der eigenen Identität durch die Identifizierung mit den Interessen eines anderen ist freilich in verschiedener Hinsicht unbefriedigend. Ein nahe liegender Einwand besagt, dass durch einen solchen Wechsel der Identitäten, durch ein wechselseitiges selbstloses Zum-Anderen-Werden, noch keine Gemeinsamkeit entsteht, die Akteure würden gewissermaßen nur ihre Plätze und Zwecke tauschen und jene Probleme, die Frankfurt ja überzeugend dargestellt hat, bleiben bestehen.

Zudem scheint die der Liebe zugeordnete Selbstlosigkeit jene von Frankfurt einleitend kritisierte Reduktion der praktischen Vernunft auf die Alternative von Eigennutz und Altruismus auf individueller Ebene zu wiederholen.

Frankfurt macht geltend, dass er von einer so tiefgreifenden Identifizierung ausgeht, dass die Interessen des oder der Geliebten tatsächlich die eigenen werden. In diesem Sinn stelle es auch keinen Verlust dar, auf die Verfolgung der eigenen Ziele zu verzichten. Zudem sei auch der Gewinn an Bedeutung für das eigenen Leben anzurechnen.

Wird die Liebe als "Konfiguration des Willens" definiert, indem die Zwecke des anderen die eigenen werden, so scheint die Setzung eines solchen Zwecks doch nach einer Erklärung zu verlangen. Daran ändert auch nichts der Umstand, dass Frankfurt ähnlich wie bei der Sorge die Gründe der Liebe weder in zufälligen Gefühlen und Wünschen sieht noch in "streng anonymen Forderungen einer ewigen Vernunft": Die Liebe ist somit eine Beziehungsform, die zwar auf eine bestimmte Person gerichtet ist, aber nicht aus der Abwägung ihrer Eigenschaften, Werten und Vorzüge entspringt.

Im Besonderen gilt dieser Aspekt der Liebe für die Liebe zu den eigenen Kindern, wie Frankfurt überzeugend zeigt. Doch während Kinder eben nicht ausgesucht werden, ist es zumindest in modernen Liebesbeziehungen anders. Soll hier die Liebe nicht aus Vorteilskalkulationen entstehen, dann muss Frankfurt versuchen, die Wahl des oder der Geliebten als spezielle, nämlich "interessefreie" Form der Zwecksetzung verständlich zu machen. Handelt es sich um einen nicht nachvollziehbaren inneren Akt oder Vorgang?

Um der Alternative von Willkür und Notwendigkeit zu entkommen, spricht Frankfurt von der Liebe als "volitionaler Notwendigkeit", in der unsere Eigenheit zum Ausdruck kommt, zu der wir Vertrauen haben sollten und "die wichtig zu nehmen der Mensch nicht ändern kann". Diese volitionale Notwendigkeit ist weder eine logische noch eine kausale, sondern eine "kontingente". Sie bezieht sich darauf, dass die Liebe unser eigentliches Wollen, unser Wesen zum Ausdruck bringt:

"Die für die Liebe charakteristische Notwendigkeit beschränkt die Bewegungen des Willens nun allerdings nicht durch ein mächtiges, den Willen besiegenderes und unterdrückendes Anschwellen von Leidenschaft oder Drang. Im Gegenteil, die Nötigung kommt aus der Mitte unseres eigenen Willens. Wir werden durch unseren eigenen Willen und nicht durch eine externe oder fremde Kraft genötigt." (S. 51)

Die nicht steuerbare Entstehung der Liebe, sei es zu einer Person oder zu einer Idee oder zu einem Land, wird dann aber letztlich doch aus der im Lauf der Evolution herausgebildeten menschlichen Natur erklärt.

*

Dass sich bei Frankfurt die Kategorien Liebe und Selbstliebe berühren, zeigt auch der letzte Aufsatz des Bandes, *Das liebe Selbst*, der eine Auffassung von Selbstliebe vorstellt, die sich von jener unterscheidet, die Kant als Antipode eines moralischen Lebens darstellt.

Nicht nur die Liebe zu anderen oder anderem, auch zu sich selbst beziehe sich auf das wahre Selbst, und dies sei eben gerade das, was der Einzelne liebe. Selbstliebe sei also die Liebe zum eigenen erfüllten Leben und nicht zu einem Konglomerat aus Wünschen und willkürlichen Impulsen. Diesen Wünschen nachzugeben sei vielmehr ein Ausdruck von Nachgiebigkeit.

In diesem Sinn fällt die Liebe als "selbstlose Sorge um das Wohlbefinden des geliebten Wesens" mit der Selbstliebe zusammen.

*

Frankfurt trägt seinen Versuch einer Fassung der praktischen Vernunft, die auch jene Formen sinnvollen Lebens einschließt, die grundlegender als die Imperative der Moral sind, in Abgrenzung zur herkömmlichen Moralphilosophie vor, die er zumeist am Beispiel von Kant illustriert. Indem er die Liebe nicht allein als ein privates Gefühl beschreibt, sondern als versöhnende Gegenkraft gegenüber den Sinndefiziten eines Handelns fasst, das nie seinen Charakter als Mittel verliert, schließt er an Themen und Überlegungen an, die in einer ebenfalls bis in das 18. Jahrhundert zurückreichenden Traditionslinie stehen. Auch damals diskutierten Philosophen und Dichter wie Schiller, Goethe, Hölderlin und Hegel die Liebe als sinnstiftende Instanz, die freilich mit einer dezidierten Geschlechteranthropologie und einer darauf gestützten sozialen Geschlechtertrennung verknüpft war. Eingebettet war diese Reflexion der Liebe in eine Gesellschaftstheorie, die seitdem unter dem Stichwort des Verhältnisses von Sittlichkeit und Moralität erörtert wird. Unübersehbar, wenn auch von der Frankfurt-Rezeption kaum beachtet, sind vor allem die zahlreichen Parallelen zu Hegels Theorie der Liebe². Dazu zählen etwa Hegels Thematisierung der Liebe im Kontext von Bindung, Identität und Freiheit, ihre begriffliche Bestimmung im Rahmen einer Theorie des Willens - also nicht als primär affektives oder kognitives Phänomen - und schließlich ihre Entgegensetzung zu instrumentellen Beziehungen.

² Vgl. vor allem Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts", Dritter Teil: Die Sittlichkeit, Erster Abschnitt: Die Familie.

So aktualisierungsbedürftig die genannten Theorien im Vergleich zur gegenwärtigen analytischen Philosophie heute erscheinen mögen, so bezogen sie doch eine Dimension ein, die bei Frankfurt kaum berücksichtigt ist: Ihre Bemühungen um eine weiter gefasste, über Kant hinausgehende bzw. seiner Moral vorausliegende praktische Vernunft oder Geistigkeit entstand im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit dem Übergang von der "alten Welt" – vor allem der griechischen Antike – zur "modernen Welt". Die Liebe, bei Hegel definiert im Kontext der bürgerlichen Familie, lässt sich aus dieser diachronen Perspektive nicht ohne Rekurs auf die sozialen Beziehungen in geschichtlich älteren Gesellschaftsformationen verstehen, bei denen die Liebe Anleihen nimmt. Sie vereint im Denken dieser frühen Aufklärungskritik sowohl zu dieser alten Welt gehörende Bindungsmuster als auch spezifisch moderne Ansprüche auf Glück und individuelle Anerkennung.

Die Ausblendung dieser genealogischen Betrachtungsweise, so könnte man kritisch fortfahren, erschwert das Verständnis all jener vielfältigen Aspekte der Liebe als "Quelle von Werten", die in diesem Band zur Sprache kommen.

Wird die moderne Liebe einzig und allein in 'rationalisierter' Form als Ursprung von Endzwecken gefasst, dann können die Unvereinbarkeiten und Brüche, die sie selbst sowie ihr Verhältnis zu den anderen sozialen Beziehungen prägen, nicht erfasst werden. Es entsteht ein allzu idyllisches Bild einer Gegenwart ohne Ambivalenzen, einer Erlösung durch die Liebe, die mit den erlebten Diskrepanzen zwischen Ideal und Wirklichkeit nicht zusammenstimmt und diese Diskrepanzen daher auch nicht zu erklären vermag.

Frankfurts "Gründe der Liebe" stellt zweifellos emotional und intellektuell beeindruckende Thesen auf, denen man eine Zustimmung kaum versagen kann. Auf der rein begrifflichen wie auf der philosophiehistorischen Ebene bleiben für die Diskussion von Frankfurts Konzept noch eine Reihe interessanter Fragen offen.

*

Harry G. Frankfurt: Gründe der Liebe. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005. ISBN 351858426X, Broschiert, 108 Seiten, 14,80 EUR