ETHICA 20 (2012) 2, 99–117

THOMAS PHILIPP

EINE PHILOSOPHIE DER SUBJEKTIVITÄT

Thomas Philipp, Jg. 1965; theologische, historische und psychologische Studien in Tübingen, Paris und Heidelberg. 1994 Pastoralreferent in Heidelberg und Mosbach; 2000 Universitätsseelsorger als Mitarbeiter der Berner Jesuiten, 2006 Leiter der Berner Hochschulseelsorge.

Veröffentlichungen: *Die theologische Bedeutung der Psychotherapie, dargestellt am Menschenbild Alexander Mitscherlichs*, Diss. theol. bei P. Hünermann, Freiburg 1997; *Schlange, Angst und Selbsterfahrung. Eine Psychologie der Sünde*, St. Ottilien 2000; *Paulus, Theologe der Kreativität. Begegnung mit J. L. Segundo*. *Orientierung* 67 (2003), 250–257; *Erfahrung des Heiligen Geistes? An der Grenze des Wahrheitsbegriffs J. Ratzingers*. *Orientierung* 70 (2006), 91–95; *Wie heute glauben? Christsein im 21. Jahrhundert*, Freiburg 2010; *Christliche Identität im 21. Jahrhundert*. *ZKTh* 133 (2011), 175–190.

Eine Kluft hat sich aufgetan zwischen der Sprache der Zeit und jener ihrer Theologie. Wohl erreichen auch heute christliche Autoren sechsstellige Auflagen, wie einst Guardini, Rahner und Küng. Doch sie kommen nicht mehr aus der Wissenschaft. Stammten die Bestseller vor 20 Jahren von Drewermann, so heute, bei einer Gesamtauflage von 18 Millionen, von A. Grün.[1] Sein Thema ist der barmherzige Umgang mit sich selbst. Ein ethisches Thema, sollte man meinen. Indes: die Grundlagenwerke erwähnen Grün gar nicht, Drewermann nur sehr punktuell.[2] Offenbar klemmt es in der Begegnung zwischen theologi-

[1] Laut Auskunft Grüns, Aug. 2011.

[2] Die neueren Gesamtdarstellungen christlicher Ethik – Ernst, Furger, Peschke, Piegsa und Schockenhoff – erwähnen Grün nicht. Nur J. Römelt, Handbuch der Moraltheologie II (1997), S. 112, nennt in einer Fußnote eine Arbeit Grüns zum Zölibat. Peschke und Piegsa erwähnen auch Drewermann (D) nicht. Von D wird vor allem die Genesisdeutung rezipiert, wohl weil D hier mehr Augustin als Freud folgt, so dass D sich ohne größere Schwierigkeiten einbauen lässt. Dass der Mainstream der alttestamentlichen Wissenschaft schon seit vierzig Jahren, seit den großen Studien C. Westermanns, Gen 3 nicht mehr als Sündenfall lesen kann (hier befriedigt D überhaupt nicht), wird nicht erwähnt. Vgl. S. Ernst, Grundfragen theologischer Ethik (2009), S. 298; F. Furger, Einführung in die Moraltheologie (^{2}1997), S. 46; J. Römelt: Handbuch der Moraltheologie I (1996), S. 146–150, 161–166; ders.: Handbuch der Moraltheologie II (1999), S. 89. E. Schockenhoff, Theologie der Freiheit (2007), S. 201–203, bezieht sich in der Auslegung von Gen 3 ausführlich auf Ds Frage, wie sich die Befindlichkeit des Menschen durch die Erkenntnis von Gut und Böse verändere. Durch die Übertretung trage der Mensch den Charakter des Bösen an die Dinge heran, so dass Nacktheit, Paarbeziehung und Arbeit bedrohlich

scher Ethik und zeitgenössischer Subjektivität. Muss man vom Fach sein, um zu sehen, dass hier etwas nicht stimmt? Ist das Urteil zu hart, dass die theologische Ethik den Kontakt zum christlichen Umgang mit sich selbst verloren hat?

Der Mensch und Christ von heute erfährt sich geworfen in ein Labyrinth innerer Zustände. Er sucht nach Formen, menschlich mit ihnen umzugehen. Wie mit Menschen reden, die nur Betroffenheit und Zustände der Subjektivität gelten lassen? Solche Partner hätte sich die Ethik zwar nicht ausgesucht. Aber sie ist heute vor sie gestellt und unbequemerweise gefragt, wie sie den Umgang mit ihnen gestaltet und verantwortet. Die Lage ruft nach Brücken, die von beiden Seiten gangbar sind: etwa nach einer Philosophie, die von der Subjektivität her denkt, ohne fachpsychologisches Wissen vorauszusetzen, und die im Gespräch mit ihrer akademischen Kritik ist. Hier könnten Möglichkeiten und Grenzen einer subjektiven Sprachwelt ausgelotet werden.

zu erscheinen beginnen. Nicht die Wirklichkeit verändere sich, sondern deren Wahrnehmung. Furger (S. 94) nimmt die Unterscheidung von Schuld und nur psychologischen Schuldgefühlen auf. Diese Bezüge muten wie ein Feigenblatt an. Man zitiert D in einer rückwärtsgewandten, für das eigene Gedankengebäude harmlosen Frage. Damit ist der gute Wille bewiesen – unter Umgehung der tieferen erkenntnistheoretischen Herausforderung, die das Werk Ds der theologischen Ethik stellt, nämlich dem Gefühl gegenüber dem Gedanken, dem Innen gegenüber dem Außen Rederecht zu verschaffen, und sei es auf Kosten einer zusammenhängenden objektiven Rationalität.

Eine kluge Rezeption der erkenntnistheoretischen Herausforderung bietet J. Römelt, Handbuch der Moraltheologie I (1996), S. 96–118. Sie lässt die Erfahrung einer seelisch determinierten, tragischen Ohnmacht gelten, die sich jeder rationalen Systematik entzieht, und auch die Folgerung, dass hier keine rationale moralische Beanspruchung weiterhelfe, sondern nur eine therapeutische Hermeneutik des Einzelfalls. Römelt deutet diese Wende als Relativierung der Ethik auf die Gnadentheologie hin: „Nur wer sich selbst in seiner psychischen Wirklichkeit ohne Brüche und Zwänge ganz angenommen, zumindest anfanghaft integriert hat, kann realistisch und frei aus den Quellen persönlicher Identität Kraft zu radikalem ethischem Engagement schöpfen.“ Hier findet sich Drewermanns Anliegen angemessen gehört. In der Folge fragt Römelt zurück, ob das Aufgeben der ethischen Rationalität wirklich die Lösung sein kann. „Was bewirkt die Bewusstmachung der Abhängigkeit des Subjekts? Erneuertes Verantwortungsbewusstsein? Oder nur resignierten Rückzug auf sich selbst? Stellt sich in der bis in Extreme indifferenten, weil skeptischen, zurückhaltend individualistischen und subjektivistischen Kultur nicht die Frage nach den Quellen rationalen ethischen Konsenses immer dringlicher?“ (S. 100, gekürzt). Dann zeigt eine sorgfältige Deutung Augustins und Thomas’, dass das Problem in der unkritischen Identifikation von Rationalität und Außenwelt liegt. Nur in *dieser* Gestalt ethischer Vernunft findet die therapeutische Erfahrung keinen Raum. Freilich führt Römelt diese wichtige Einsicht nicht weiter; in seinem Werk findet sich keine tiefere Auseinandersetzung mit therapeutischer Vernunft.

Selbstverhältnis

Harry G. Frankfurt (*1929) lehrte in Princeton und Yale eine eigenwillige Philosophie der Freiheit, die vom Willen, nicht der Vernunft ausgeht. Auch Kritiker sehen sie als „Meilenstein der Philosophie im 20. Jahrhundert“[3]. Trocken und angelsächsisch knapp öffnet seine analytische Philosophie eine innere Welt voll erstaunlicher Wendungen und ungewohnter Begriffe. *Was ist eigentlich wirklich*? Frankfurt setzt bei der Erfahrung an, ein Verhältnis zu sich selbst haben. Wirklichkeit konzentriert sich hier von vornherein auf die Frage *Wie geht es dem Menschen?*„Es ist unser besonderes Talent, uns von dem unmittelbaren Inhalt und Fluss unseres eigenen Bewusstseins abzusetzen und eine Art Spaltung innerhalb unseres Denkens einführen zu können.“[4] Der Mensch ist nicht gezwungen, zu denken, was er gerade erfährt; er kann sich etwas anderes vorstellen. Er ist nicht gezwungen, sich mit dem zu identifizieren, der er ist. Er kann sich selbst bejahen oder ein anderer sein wollen. Diese Erfahrung, sich selbst gegenüberzutreten, ist der Kern von Vernunft und Freiheit. Sie beginnen, mehr Heidegger als der Aufklärung folgend, im Wissen um sich selbst, in einem Erhelltsein von innen her, das dem Lebensvollzug ein eigenes Gepräge gibt.

Hat ein Tier Hunger, sucht es nach Nahrung. Spürt es den Paarungstrieb, folgt es ihm. Will es beides, setzt sich der stärkere Wunsch durch. Solche *Wünsche erster Ordnung* (W1) erfährt auch der Mensch. Aber er ist nicht unmittelbar von ihnen angetrieben. Er verhält sich zu ihnen. Er kann einen Wunsch (rauchen) mögen oder nicht. Er kann wünschen, einen Wunsch nicht mehr zu haben (ich möchte aufhören zu rauchen). Sein Selbstverhältnis bringt *Wünsche zweiter Ordnung* (W2) hervor: er wünscht, einen Wunsch zu haben (ich habe den Wunsch, jetzt das Rauchen zu wünschen) oder nicht zu haben. Ein W2 ist noch keine Tat. Ein Mensch kann es sich ja noch einmal anders überlegen. *Identifiziert* er sich aber mit dem W2, wird er zum tätigen Wollen, einer *Volition* (V2, ich zünde eine Zigarette an). Diese Erfahrung des tätigen Selbstverhältnisses, unter Einsatz von Wille und Vernunft, nennt Frankfurt *Person*. „Personsein heißt eine evaluative … Einstellung zu sich selbst einzunehmen“. Einzunehmen: die Person entsteht erst, indem sie auch wirklich Stellung nimmt. Wer zu seinen W1 keinerlei Stellung bezieht, ist keine Person. Frankfurt kommt zu den Begriffen Wunsch, Identifikation und Person

[3] M. Quante: The things we do for love (2000), S. 117.
[4] H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen (2007), S. 18.

durch Verweis auf Erfahrungen, die jeder kennt. Sein „Begriff von Identifikation ist zugegebenermaßen etwas mystifizierend und ich bin mir nicht sicher, wie seine Explikation in Angriff zu nehmen wäre. Er trifft jedoch etwas, das für unser inneres Leben von fundamentaler Bedeutung ist. Statt die von dem Begriff erforderte Analyse zu liefern, werde ich mich auf eine Erklärung beschränken: In dem Maße, in dem eine Person sich mit den Triebfedern ihrer Handlungen identifiziert, übernimmt sie Verantwortung für jene Handlungen und erlangt ihnen gegenüber moralische Verantwortlichkeit.“ [5]

Die tätige Annahme des W1 stellt die Einheit wieder her, welche die Selbstdistanzierung zerbrochen hatte. „Eine Person, die sich entscheidet, sucht einen Zustand innerer Entzweiung zu überwinden und sich selbst zu einem Ganzen zu machen.“ Sich ent-scheiden heißt einen Zustand der Entzweiung zu verlassen und im Tun die Einheit wiederzufinden. Dazu muss die Person abweichende W1 nicht auslöschen; es genügt, sich nicht mit ihnen zu identifizieren. Frankfurt beschreibt die V2 als Annahme seiner selbst. „Wenn wir mit uns selbst einverstanden sind, gibt es innerhalb des Gefüges unserer Wünsche keine Konflikte. Wir haben die für uns Menschen charakteristische Komplexität erfolgreich gemeistert. Die Einheit unseres Selbst ist wiederhergestellt.“ [6]

Eine Identifikation vollzieht die Person hier und jetzt. Wünscht sie (W2) dabei, der W1 möge dauerhaft fortbestehen, spricht Frankfurt von *Sorge*. „Eine Person, die für eine Sache Sorge trägt, ist sozusagen in sie eingesetzt. Sie identifiziert sich in dem Sinne mit der Sache, um die sie sich sorgt, als sie sich verletzbar für Verluste und empfänglich für Gewinne zeigt, die davon abhängen, ob das, wofür sie Sorge trägt, vermindert oder gesteigert wird. Folglich sorgt sie sich um das, was von Belang ist, sie schenkt solchen Dingen besondere Aufmerksamkeit und orientiert ihr Verhalten entsprechend.“[7]

Es sind „diese Handlungen des Ordnens und der Ablehnung, der Integration und Separation, die ein Selbst aus dem Rohmaterial des inneren Lebens schaffen“: Mit der Sorge und nur in ihr ist ein Charakter des Willens, ein stabiles Selbstgefühl, eine *Identität* gegeben. Die Sorge bestimmt Identität, „indem sie die Optionen begrenzt, die der Person zu treffen möglich sind“. „Die Ideale eines Menschen sind die Verpflichtungen, die er nicht zu verraten vermag, und die Bestimmungen, deren Verletzung für ihn undenkbar ist.“ Ohne beständige

[5] H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung (2001), S. 163, 93, gekürzt. – B. Merker, Der Wille (2000), S. 140, versteht Frankfurts volitionale Notwendigkeiten nur als W2, dass der W1 handlungswirksam werden solle, also noch nicht als Tat.

[6] Ders., ebd., S. 134; ders.: Sich selbst ernst nehmen, S. 33, beide gekürzt.

[7] H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen, S. 101.

V2 gibt es keine kontinuierliche Person. Wer sich um nichts sorgt, hat keine Ideale. Das bedeutet nicht, dass sein Wille frei wäre, sondern dass er Spielball der Umstände ist; ein solcher Mensch hat keine feste Form, keine Identität. Wes Wille an nichts gebunden ist, dem zerfließt er in der Unzahl der Möglichkeiten, nach denen er nur willkürlich greifen kann. Er „kann keine wirkliche Integrität besitzen, denn es gibt keine persönlichen Grenzen, deren Unverletzlichkeit er verteidigen könnte … Es gibt nichts, was er wirklich ist. Was er ist, jeweils, ist bloß zufällig.“ [8]

Ein W2, eine V2, auch eine Sorge kann unklar, ja unbewusst sein. Das zeigt sich, wenn ein Mensch sich etwas fest vorgenommen hat, sich aber doch nicht dazu durchringen kann. Es kommt vor, „dass Energien, die zu einem mit dieser Absicht unvereinbaren Handeln drängen, ungezähmt bleiben und nicht zerstreut werden können, wie entschieden auch immer die Person glaubt, sich entschieden zu haben.“ Eine Schwangere, die ihr Kind zur Adoption freigeben wollte, kann nach der Geburt merken, dass sie es nicht übers Herz bringt. Sie merkt, dass sie das unmöglich tun kann. Sie stößt auf eine unbewusste Identifikation. Ähnliches wird von Offizieren berichtet, die den Befehl zum Einsatz von Atomwaffen verweigerten. Hier liegt keine Unfähigkeit zu handeln vor, sondern zu wollen. „Die Abneigung ist nicht nur unüberwindlich. Sie wird auch in gewisser Hinsicht gutgeheißen. Ja, sie gutzuheißen, ist der Person wichtig. Ihr Verhalten ist gerade deshalb so unfrei; weil die Person – bewusst oder unbewusst – diese Abneigung bejaht und Wert darauf legt, sie beizubehalten.“ Frankfurt nennt solche inneren Grenzen des Willens *volitionale Notwendigkeiten*. Sie wurzeln in Identifikationen, also im Willen selbst. Deshalb erfährt die Person, die sich einer volitionalen Notwendigkeit unterwirft, nicht Einschränkung, nicht mutlose Schwäche, sondern Steigerung der Freiheit, ja Befreiung. Es ist die eigene Identität, es sind die wichtigsten, die Person strukturierenden Sorgen, die vom Zuwiderhandeln abhalten. „Die Vermutung, dass eine Person in einer bestimmten Hinsicht befreit werden kann, indem sie einer Macht zustimmt, die nicht Gegenstand ihrer unmittelbaren freiwilligen Kontrolle ist, gehört zu den ältesten und beständigsten Themen unserer ethischen und religiösen Tradition. Sie spiegelt gewiss ein ziemlich fundamentales Strukturmerkmal unseres Lebens wider.“ In der volitionalen Notwendigkeit erfährt die Person, dass ihr Wollen ihrem Willen nicht unterworfen ist. Bloß weil sie das will, ändert sich eine volitionale Notwendigkeit noch lange nicht. Eine Sorge ist „keine Willensentscheidung, da sie nicht

[8] H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 130, 162, 164.

der unmittelbaren Kontrolle des Willens unterliegt. Wir können nicht einfach aufgrund einer entsprechenden Entscheidung lieben – oder damit aufhören“[9]. Dennoch sind volitionale Notwendigkeiten dem Wandel unterworfen, und die Person kann, etwa in der Liebe, durch ihr Verhalten ihren Bestand oder ihr Verschwinden fördern.

Zerrissenheit

Wünscht die Person, einen auftretenden Wunsch nicht zu haben, wird es kompliziert. Die Fähigkeit, sich selbst gegenüberzutreten, bedroht nämlich das Wohlergehen. Die „innere Spaltung schränkt unsere Fähigkeit zur unbekümmerten Spontaneität ein. Das kann uns nicht nur den Spaß verderben, sondern macht uns außerdem für seelische Beschwerden anfällig, denen wir kaum entgehen können. Wer sich selbst gegenübertritt, bleibt oft verärgert und verstört von dem, was er sehen musste, zurück. Auch hinsichtlich der eigenen Identität kann es zu Verwirrung und Unsicherheit kommen. Die Selbstobjektivierung fördert eine lähmende Ungewissheit und Ambivalenz und ebenso eine hartnäckige Unzufriedenheit mit der eigenen Person. Sieht man von extremen Formen ab, sind diese Beschwerden allerdings zu verbreitet, um pathologisch genannt zu werden. Sie sind ein derart integraler Teil unserer Selbsterfahrung, dass sie zur Definition der für uns unentrinnbaren *conditio humana* gehören.“[10]

Streit kann auf allen Ebenen des Selbstverhältnisses ausbrechen. Es können zwei W1 aneinandergeraten (rauchen oder arbeiten?), so dass die Person zwischen ihnen entscheiden muss. Zweitens kann ein W1 (rauchen, jetzt!) auf einen entgegengesetzten W2 treffen (aufhören zu rauchen). Die Person kann sich mit dem W2 identifizieren (V2: ich rauche jetzt nicht!) und sich dauerhaft darum sorgen (keine Ausnahme!). Die Person kann auch wünschen, einen Wunsch überhaupt nicht zu haben; sie kann ihn zum Outlaw erklären und verdrängen (hier gibt’s keinen Wunsch zu rauchen!). Allerdings ist nicht gesagt, dass der W1 der V2 Folge leistet. Gut möglich, dass er sich durchsetzt, jetzt oder später. Dann hat die „Entzweiung die Unfähigkeit der Person zur Folge, das zu tun, was sie wirklich zu tun wünscht. Ihr Wille ist nicht unter ihrer Kontrolle. Der Wille ist nicht jener, den sie zu haben wünscht, sondern einer, der ihr durch eine Kraft aufgedrängt wird, mit der sie sich nicht identifiziert und die ihr in diesem Sinne äusserlich ist.“ Hier kann sich ein langwieriger Kampf

[9] Ders., ebd., S. 134, 160, 108; ders.: Sich selbst ernst nehmen, S. 59.
[10] H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen, S. 19, gekürzt.

ergeben. Drittens können zwei W2 in Streit geraten. Der Versuch, aufzuhören zu rauchen, kann dauerhaft die Laune verderben und die Ehe in Schwierigkeiten bringen. Hat nun die Gesundheit oder die Ehe Vorrang? Hier tritt der Konflikt in der Person selbst auf, im Raum ihrer Identifikationen. „Besteht ein Widerstreit zwischen W2, dann ist der Betroffene in Gefahr, keine V2 zu haben. Denn solange der Konflikt andauert, weiß er nicht, welchen seiner W1 er vorziehen soll. Wenn dieser Zustand so schlimm ist, dass er ihn daran hindert, sich mit irgendeinem seiner W1 zu identifizieren, zerfällt die Person.“[11] Hilflos muss sie dann die Mächte beobachten, die sie treiben. Solange sich die Person nicht mit einem W2 identifizieren kann (V3), ist der Wille gelähmt. Hier öffnen sich weitere Ebenen des Selbstverhältnisses. Die Person kann unzufrieden sein (W3) mit den widerstreitenden W2. Sie kann auch mit der Unzufriedenheit nochmals unzufrieden sein (W4) … Der Streit könnte auch die V3 hervorbringen, ihn in einem therapeutischen Gespräch zu bearbeiten.
Hier zerreißen zwei gegensätzliche Identifikationen die Person. Wenn die Person sich um nichts sorgt, tritt überraschenderweise die gleiche Wirkung auf. Eine Person, der nichts bedeutsam wäre, „würde, was überlegte, zielbewusste Tätigkeit betrifft, vergehen. An nichts interessiert, würde sie weder nach etwas streben noch danach, etwas zu vermeiden“[12]. Das Ergebnis wäre Zersplitterung und Langeweile. Langeweile zu vermeiden ist aber keine Frage bloßer Abneigung gegenüber einem unangenehmen Zustand. Langeweile hat vielmehr Tendenz zum Beenden bewusster Erfahrung überhaupt. Denn hier verringern sich Aufmerksamkeit und Ansprechbarkeit, Unterschiede werden nicht wahrgenommen und Unterscheidungen nicht getroffen, so dass das Bewusstsein ganz gleichförmig wird. Langeweile droht die Person auszulöschen. Nur im Engagement der Sorge kann die Person Erfolgserlebnisse haben. Nur so kann sie überleben.

[11] H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 123, S. 77, gekürzt, vgl. S. 79: „Für manche ist es natürlich, dass Freundlichkeit sie bewegt, wenn sie freundlich sein möchten, und dass sie garstig sind, wenn sie garstig sein möchten, ohne dass sie ausdrücklich daran denken oder Kraft zur Selbstkontrolle aufwenden müssten. Andere sind garstig, wenn sie freundlich sein möchten, und freundlich, wenn sie es darauf anlegen, garstig zu sein, ebenfalls ohne besonderes Vorausdenken … Manche haben es leicht, in den Genuss der Freiheit zu kommen; andere müssen kämpfen, um sie zu erlangen.“ Hier legt sich der W3 nahe ‚Ich möchte gern freundlich sein, wenn ich freundlich sein möchte‘.

[12] Ders., ebd., S. 147. Er fährt präzisierend fort: „Es ist wahr, dass eine Person, die sich um nichts sorgte, noch immer freiwillige Bewegungen vollbringen könnte. Sie würde sie aber nicht vollziehen, weil sie es als bedeutsam ansähe, sie zu machen. Sie würde sie ohne persönliche Beteiligung an ihrem Tun vollziehen – das heißt, ohne sich darum zu kümmern, ob sie es tut oder nicht.“

Liebe

FRANKFURT unterscheidet drei Arten der Sorge. Es gibt Sorgen, die nicht wichtig genug sind, um die Identität zu bestimmen (immer Brötchen zum Frühstück). Wichtige Sorgen zwingen als volitionale Notwendigkeiten. Unter ihnen gibt es, drittens, solche, die von selbstloser Hingabe geprägt sind; diese nennt FRANKFURT *Liebe*. Sie steht im Zentrum seiner reifen Philosophie, weil nur hier Sinn zu finden ist. Ohne Liebe wäre das Leben „unerträglich formlos und leer. Um unserer selbst willen *müssen* wir lieben, sonst würden wir schreckliche Entbehrungen erleiden." Deshalb ist „die unbedingte Bedeutsamkeit, die das Geliebte für den Liebenden besitzt, keine freiwillige Angelegenheit. Der Liebende kann nicht anders als sich selbstlos dem Geliebten zu widmen. Er ist in dieser Hinsicht nicht frei … Der Wille des Liebenden wird rigoros genötigt. Liebe ist keine Frage der Wahl." Solange ein Mensch nur Ziele verfolgt, die Mittel zu etwas anderem sind, hat er kein letztes Ziel, auch wenn er sich auf Dauer beschäftigt halten kann. Erst die Liebe gibt ihm Sinn, „Endzwecke": „wir können nicht anders, als uns diesen zu verschreiben; und indem wir uns diese Zwecke zu Eigen machen, haben wir auch Handlungsgründe, bei denen wir nicht umhinkönnen, sie für besonders überzeugend zu halten." Im Unterschied zu Sucht und Zwang unterwirft sich die Person der Liebe gern, weil die unterwerfende Macht in keiner Weise von außen kommt. „Ein liebender Mensch ist vielleicht nicht in der Lage, der Macht der Liebe zu widerstehen, aber diese Macht ist seine eigene Macht."[13]

Liebe ist also „nicht das rational bestimmte Ergebnis eines auch nur implizit deliberativen oder evaluativen Prozesses. Wir lieben, weil wir nicht anders können. Die Liebe bedarf keiner Gründe und kann alle möglichen Ursachen haben". Die Liebe wurzelt im Subjektiven. Betroffensein, Hingabe und Liebe sind der Person wichtig, unabhängig von den objektiven Qualitäten des geliebten Menschen oder Ideals, des *Objekts*. Menschen lieben, weil sie es lieben zu lieben, nicht wegen des Geliebten. „Indem er sich dem Wohl des Gegenstands seiner Liebe als eines idealen Ziels verschreibt, widmet sich der Liebende der Aufgabe, in sich selbst ein entsprechendes Ideal zu verwirklichen." Es kommt nicht darauf, welche Gefühle und Gedanken die Liebe begleiten. Sie ist ein Phänomen des Willens und seiner Suche nach Sinn. Sucht die Liebe dann wirklich das Wohl des anderen? „Der scheinbare Widerspruch zwischen Selbstlosigkeit und Eigeninteresse verschwindet, sobald man be-

[13] Ebd., S. 224, 174f. ; ders.: Sich selbst ernst nehmen, S. 61, 64.

greift, dass die Selbstlosigkeit im Eigeninteresse des Liebenden liegt. In den Genuss des Liebens kommt er nur, wenn er echt selbstlos ist. Er befriedigt sein eigenes Bedürfnis nur, weil er in der Liebe sich selbst vergisst". Es darf also nicht um eine Gegenleistung gehen – das wäre bloß Klugheit –, sondern nur um das Wohl des Objektes. Liebe „ist ein Interesse an der Existenz und dem Wohl dessen, was geliebt wird, das unfreiwillig, nichtutilitaristisch, starr fokussiert und – wie jeder Modus der Sorge – selbstbestätigend ist."[14] Dass es möglich ist, in solcher Sorge zu leben und zu überleben, ist keineswegs selbstverständlich. Liebe ist riskant und macht anfällig für bedrückende Ängste und Sorgen. Sie kann scheitern.

Die Entscheidung für ein Objekt hängt davon ab, ob es der Person „möglich ist, sich für den einen zu sorgen und nicht für den anderen, oder für den einen auf eine Weise zu sorgen, die ihr bedeutungsvoller ist als die Weise, auf der ihr die Sorge um den anderen möglich ist". Die Person kann Menschen und Ideale aus Moral, Tradition, Geschmack, Stil, Intellekt oder Ehrgeiz lieben. Die Liebe *macht* ihr Objekt einzigartig; sie erfindet Vorzüge mehr, als dass sie diese vorfindet. Eltern „lieben ihre Kinder nicht deswegen so sehr, weil sie den Eindruck haben, dass diese ungewöhnlich wertvoll sind. Tatsächlich ist es andersherum: Kinder erscheinen ihren Eltern nur deshalb so wertvoll, weil die Eltern sie lieben"[15]. Darin zeigt sich ein Funke der göttlichen Liebe, die alles umfasst und in keiner Weise durch die Qualität ihrer Gegenstände bedingt ist.

Wie soll ich leben?

Aus den Schwierigkeiten des Selbstverhältnisses ergibt sich die ethische Frage. *Welche Wünsche soll die Person wünschen (W3)?* Mit welchen sich identifizieren (V3)? Welche Ziele soll sie anstreben, welche Grenzen respektieren? „Sich ernst zu nehmen bedeutet, sich nicht einfach nur hinzunehmen, wie man eben ist. Wir wollen, dass unsere Gedanken, unsere Gefühle, unsere Entscheidungen und unser Verhalten Sinn ergeben. Die Vorstellung, dass unsere Gedanken ganz zufällig zustande kommen oder dass unser Handeln von flüchtigen und undurchsichtigen Impulsen oder unüberlegten Entscheidungen bestimmt wird, befriedigt uns nicht. Wir müssen unser Handeln sorgfältig an

[14] H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 60, gekürzt; S. 179, 224f.; ders.: Sich selbst ernst nehmen, S. 58f.
[15] H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 115; ders.: Sich selbst ernst nehmen, S. 41, gekürzt.

festen oder angemessenen Normen ausrichten – oder zumindest *glauben*, dass wir das tun. Wir wollen richtig liegen.“[16]

Wie soll die Person konkrete Entscheidungen darüber treffen, welche Ziele sie anstreben und wie sie sich verhalten soll? „Aus dem Umstand, dass wir etwas für wertvoll erachten, folgt nicht, dass wir uns damit beschäftigen müssen. Es gibt viele Dinge, die wir als wertvoll anerkennen, an denen kein Interesse zu haben aber vernünftig ist, weil sie nicht in unser Leben passen. Andere Dinge, die weniger Wert besitzen, sind uns wichtiger. Um was wir uns sorgen sollen, kann nicht einfach auf der Grundlage eines Urteils darüber, was am meisten Wert hat, entschieden werden.

Entsprechend gelingt es auch der Moral nicht, den Dingen auf den Grund zu gehen. Das Grundthema der Moral ist die Frage, wie wir uns anderen gegenüber verhalten sollen. Warum sollte *das* unter allen Umständen die wichtigste Sache in unserem Leben sein? Zweifellos ist die Moral wichtig, aber es gibt kein überzeugendes Argument dafür, dass sie stets Priorität vor allem anderen haben muss. Selbst wenn völlig klar wäre, was das moralische Gesetz fordert, bliebe die Frage offen, wie wichtig es für uns ist, diesen Forderungen nachzukommen. Wir müssten immer noch entscheiden, wie sehr wir uns um die Moral sorgen. Die Moral selbst kann diese Frage nicht beantworten.

Für einen Menschen, der wissen will, wie er leben soll, sind folgende Fragen am wichtigsten: Um wen oder was soll er sich sorgen, und wie kann er bestimmen, wie wichtig ihm die verschiedenen Dinge, um die er sich sorgt, in Relation zueinander sind? Das sind die grundsätzlichsten und unmittelbarsten normativen Fragen unseres praktischen Lebens. In dem Maße, in dem es uns gelingt, sie zu beantworten, können wir unsere Ziele identifizieren und so ordnen, dass uns ein organisiertes Repertoire von Endzwecken zur Verfügung steht. Wir sind dann in der Position, bestimmen zu können, was wir Grund haben zu tun. Unser Wissen davon, um wen oder was wir uns sorgen sollen, ist der entscheidende Prüfstein unserer praktischen Vernunft.“ Die Ethik beginnt bei der Identität der Person, bei dem, was für sie faktisch bedeutsam ist: in ihrer subjektiven Welt. Weder das objektiv Wertvolle noch das objektiv Verpflichtende können eine umfassende Antwort geben. Deshalb ist die „panrationalistische Forderung nach selbstloser Objektivität … in diesem Zusammenhang unvernünftig“[17].

[16] H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen, S. 16.
[17] Ders., ebd., S. 44f., gekürzt; ders.: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 154.

Als steter Widerstreit stellt die Welt der Wünsche die Aufgabe, besser zu verstehen: die Objekte der Sorge und die eigenen, „notorisch ungewissen und undurchsichtigen“ Motive. „Vielleicht gilt unsere Sorge sowohl weltlichem Erfolg als auch seelischem Frieden, und wir stellen fest, dass das Streben nach einem dieser Ziele tendenziell das Erreichen des anderen stört. Ein besseres Verständnis dieser Ziele macht es wahrscheinlich leichter für uns, zu bestimmen, welches der beiden wir mehr lieben. Während wir mehr darüber erfahren, was die beiden sind und beinhalten, zeigt sich häufig, dass wir dem einen Ziel stärkeres Interesse und eine substantiellere Sorge entgegenbringen.“[18]

Zur Kritik

Warum sollte die Person neben dem W2, zu rauchen, nicht auch wünschen, dass sie zu rauchen wünschen wünschte, und so immer weiter? Führt Frankfurts Theorie zu *unendlicher Vermehrung der Willensstufen*? Das würde sie ad absurdum führen. Dieser Einwand missversteht den Sprachtyp Frankfurts. Hier liegt kein logisches Spiel vor, das man einfach nach logischen Regeln verlängern könnte. Frankfurt beschreibt ursprüngliche Erfahrungen, die er nicht analytisch auflösen kann.[19] Er stellt die begriffliche Eindeutigkeit hintan, um überhaupt Worte zu finden. Da die Erfahrung des Willens meist keinen infiniten Regress kennt, muss auch der Begriff, der ihr folgt, ihm entkommen. Und in der Tat: es gibt eine innerseelische Normativität des Faktischen. Wenn es auf einer Ebene (W2, W3 …) zu einer tätigen Entscheidung kommt, werden alle höheren Ebenen bedeutungslos. „Es macht keinen Sinn zu fragen, ob sich jemand mit seiner Identifikation mit sich identifiziert, es sei denn, dass sich diese Frage einfach als Frage danach versteht, ob seine Identifikation ungeteilt oder vollständig ist.“[20]

Freiheit und Determinismus sind nicht notwendig Gegensätze! Obwohl nicht Mittelpunkt seines Denkens, wird diese These Frankfurts am stärksten diskutiert. Für Frankfurt ist Freiheit ursprünglich Identifikation mit einem Wunsch. Sie beginnt in der Innenwelt, bevor sie die Bühne der Außenwelt betritt. „Der Wille einer Person ist … frei, wenn sie frei ist, den Willen zu haben, den sie möchte.“[21] Frei und zufrieden ist eine Person, die sich mit einem

[18] H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen, S. 68.
[19] Vgl. H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 213, 219; 227: es geht um mehr als Logik und Begrifflichkeit.
[20] H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen, S. 93.
[21] H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 81.

W1 identifiziert und ihn in die Tat V2 umsetzt. Weitere äußere Möglichkeiten tragen zur Erfahrung der Freiheit nichts Wesentliches bei. Erst wenn die V2 auf äußere Hemmnisse stößt, erfährt die Person Unfreiheit. Selbst wenn also die Außenwelt nur eine Möglichkeit lässt, ist die Person doch frei, wenn sie sich ohnehin für diese Möglichkeit entschieden hätte.

Angenommen, eine ungewollt Schwangere, der man zur Abtreibung rät, spürt, dass sie das nicht tun kann. Sie will das Kind austragen. Ihre Entscheidung wird nicht weniger frei, wenn die Frau von ihrer katholischen Familie emotional und finanziell abhängig ist und eine Abtreibung zu tiefreichender Ablehnung führen würde. Dann hat sie keine Wahl. Gibt aber die innere Gewissheit den Ausschlag, handelt sie frei. Ein anderes Beispiel gibt der Jesuit Alfred Delp in den Wochen vor seiner Hinrichtung. Der Freiheit beraubt, zum Tod verurteilt, spricht aus seinen Notizen so viel Freiheit, eine nicht resignierende Annahme seines Schicksals: Der Blick von außen sieht nicht alles und nicht das Wesentliche.

Aber was, wenn eine Person ohne ihr Wissen indoktriniert oder unter Drogen gesetzt ist? Sie wäre objektiv unfrei, ohne es zu merken, da sie ja weiterhin die Wünsche ausführen kann, mit denen sie sich identifizieren möchte! Der Einwand zwingt nicht. Denn Personen werden biografisch wie geistesgeschichtlich von einem subjektiven Standpunkt her der Grenzen der Freiheit inne, ringen mit ihnen und finden oft Wege, sie zu überschreiten. Dass Freiheit in Unfreiheit beginnt und die Unmündigkeit erst nach und nach abstreift, ist eine klassische Vermutung abendländischer Philosophie. Es ist also auf Dauer wahrscheinlich, dass die indoktrinierte Person dessen an irgendeinem Umstand innewird und sich mit dem Wunsch nach größerer Freiheit identifiziert. Dieser Einwand zeigt ein ständig wiederkehrendes Muster der Kritik an Frankfurt. Indem sie sich mit Kants Moralgesetz identifiziert oder mit Thomas als Teilhabe am Blick Gottes auf die Welt versteht, denkt sie Wirklichkeit als objektive Kontinuität. Die Person ist *in Wirklichkeit, wir wissen es ja besser,* unter Drogen, so dass ihre subjektive Erfahrung nichts bedeutet. Die Kritik stellt dem subjektiven Wirklichkeitskonzept Frankfurts sogleich ein objektives entgegen, ohne dass sie diese erkenntnistheoretische Option ausdrücklich machte, ohne ihrer klar bewusst zu sein. So kämpft sie immer schon gegen Frankfurt. Es kommt kein Gespräch zustande.

Das Ansetzen des Denkens hat mit einer ursprünglichen Wahl zu tun, die sich besser oder schlechter bewähren, aber nicht adäquat auf Gründe zurückführen und schon gar nicht zwingend beweisen lässt. Hier spielt eine Freiheit des Denkens, welcher der Zwang der Argumente – zum Glück! – nicht bei-

kommt. Mehr als ein Patt erreicht die Kritik nicht: FRANKFURT schlägt eine neue Art zu sehen vor. Andere möchten sich mit guten, aber nicht zwingenden Gründen darauf nicht einlassen, ohne indes die Stärken FRANKFURTS in der Beschreibung subjektiver Wirklichkeit nur von ferne zu erreichen.[22] Die Kritik wird erst interessant, wenn sie das subjektive Wirklichkeitsmodell FRANKFURTS zulässt und in es eintritt, und sei es nur auf Probe.

Berechtigt ist die Frage, wie Frankfurt das *egozentrische Kreisen um sich selbst* vermeidet. Seine Antwort muss wenigstens bei manchen Kommunikationspartnern Anerkennung finden. Sonst würde sich – etwa wie es DREWERMANN widerfahren ist – der Verdacht des Versinkens im Sumpf des Subjektiven allein durch die kommunikativen Verhältnisse verfestigen und schließlich bestätigen, ohne dass die Argumente angemessen ausgelotet wären. Bei FRANKFURT liegt keine Immunisierung gegen Kritik vor, jedenfalls keine lückenlose: „Unser Lieben kann auf vielerlei Weise völlig danebengehen. Das lässt uns jede Menge Spielraum, um die Ernsthaftigkeit unseres normativen Diskurses zu belegen, indem wir die Augen nach möglichen Korrekturen unserer Ansichten offenhalten."[23] Auch ist es möglich, sich um die eigene Sorge zu sorgen, indem die Person sich fragt, ob das Objekt ihrer Sorge dieser wert sei. FRANKFURT denkt auch nicht solipsistisch. Vitale Beziehungen prägen seine Willenswelt, ohne die sie in Langeweile und Selbstverneinung versinken müsste. Hinzu kommt, dass eine Person sich über ihre W2 im Unklaren sein kann; auch das macht sie in Begegnung lernbereit. Schließlich betont FRANKFURT die Hingabe, freilich dialektisch als Notwendigkeit der Selbstverwirklichung. Das ist we-

[22] Diese Haltung prägt die Stellungnahmen in M. BETZLER/B. GUCKES: Autonomes Handeln (2000) und in dies.: Bedingungen personaler Autonomie (2001), von CH. M. KORSGAARD: Die Moral (2006), und E. SCHOCKENHOFF: Theologie der Freiheit (2007), S. 114ff. – Ebd., S. 77f., stellt FRANKFURT dem Minimalbegriff der Freiheit einen starken Freiheitsbegriff gegenüber, der objektive Handlungsalternativen einschließe. – In der Haltung des Kampfes wird FRANKFURTS mehrstufigem Willensbegriff weiter vorgehalten, es sei *nicht klar, was genau W1 von W2 unterscheide*. Auch Wünsche höherer Ordnung widerführen der Person ja mehr, als dass sie Resultat kritischen Nachdenkens wären. Aber *in* der subjektiven Welt macht es einen wichtigen Unterschied, ob sich die Person (W2) zu einem W1 verhält. Und im Gegensatz zu W1 ist der W2, auch wenn er widerfährt, für Argumente erreichbar. – E. SCHOCKENHOFF, Theologie der Freiheit, S. 115, kritisiert, nicht innere Faktoren wie größere Intensität und Beharrlichkeit könnten gewisse Wünsche vor anderen auszeichnen, sondern nur die rationale Prüfung ihrer Berechtigung. Aber wichtig werden Wünsche bei FRANKFURT, weil die Person sich an sie bindet, nicht weil sie beharrlich oder intensiv wären.

[23] H. G. FRANKFURT: Sich selbst ernst nehmen, S. 67. – E. SCHOCKENHOFF, Theologie der Freiheit, S. 113, 115, wendet ein, dass sich die Zirkularität des Wünschens nur von ihrem Gegenstand her auflösen lasse. Nehme das Wünschen nicht am Objektiven Maß, drehe es sich um sich selbst. Doch dass das Wünschen sich an Objekte binden muss, um sich zu finden, lehrt FRANKFURT auch.

niger und egozentrischer als das christliche Loslassens seiner selbst auf den unbegreiflichen Anderen hin, jenseits aller Berechnung.

Den Umgang mit den Mitmenschen will FRANKFURT nur aus volitionalen Notwendigkeiten ableiten: Niemand könne ja Leid oder Langeweile um ihrer selbst willen, also ein Übel als Übel anstreben. Diese Unmöglichkeit überträgt FRANKFURT kühn auf das Verhältnis zum Mitmenschen. Die Person könne nicht anders, als sich auch um dessen grundlegendes Wohl zu sorgen, indem sie sich von einer Vision idealer Beziehungen leiten lasse. Dieser Vision gelte notwendig die Liebe der Person. So träten die Forderungen der Moral der Person von innen gegenüber, als volitionale Notwendigkeiten. Quellen moralischer Normen gebe es nur in der Subjektivität. Das Moralgesetz sei nur Projektion empfundener Notwendigkeit.[24] Hier überzieht FRANKFURT den subjektiven Ansatz. Was, wenn die Person sich mit dem W1 identifiziert, Rache zu üben? „Während die Liebe zum eigenen Leben eine universelle Notwendigkeit ist, scheint die Liebe zum Leben anderer leider weniger verbreitet." Die moralischen Ideale sind geschichtlich, in der Erfahrung des Zusammenlebens gewonnen, „korrigierbare Selbstverpflichtungen, wenn auch von ganzem Herzen eingegangen und psychologisch stabil"[25]. Erst eine Synthese der Notwendigkeiten des Willens und solcher Selbstverpflichtungen führen zu Vertrauen in die eigene Lebensweise, zu Selbstwertgefühl und Zufriedenheit.

Woher hat die Person das ursprüngliche Ja, das sie zur Sorge um sich selbst führt? Ist es naturgegeben? Oder entsteht es geschichtlich, indem die werdende Person ein Ja naher Personen erfährt und auf es bauen darf? Aktive Liebe beschreibt FRANKFURT passend als überwältigenden Wunsch, zu sorgen und sich hinzugeben. Zu ihrer passiven Seite, welche die Person aufbaut und je neu konstituiert, finden sich nur einige verstörende Bemerkungen. „Der Wunsch nach Gemeinschaft gehört nicht notwendig zur Liebe. Sie schließt nicht notwendig ein Interesse an Gegenseitigkeit ein. Weil das Objekt der Liebe außerdem dieser Liebe unter Umständen überhaupt nicht bewusst ist und völlig unbeeinflusst von ihr bleiben kann, folgt aus ihr keine besondere Verpflichtung gegenüber dem Objekt."[26] Besteht Liebe darin, allein vor sich hin zu sorgen, ohne Einfluss des Gegenübers? Die zeitgenössische Psychoanalyse, aus der FRANKFURTS subjektiver Ansatz mehr als (immerhin) nur eine

[24] Vgl. H. G. FRANKFURT: Sich selbst ernst nehmen, S. 51–71.
[25] M. E. Bratman: Eine überlegte und vernünftige Stabilität (2007), S. 113, gekürzt. Vgl. M. QUANTE, S. 129.
[26] H. G. FRANKFURT: Sich selbst ernst nehmen, S. 59, gekürzt.

Grundoption[27] rezipieren könnte, entwirft ein differenzierteres Bild. Die werdende Person übernimmt die Weise ihres Blickens, bejahend oder ablehnend, aus den Beziehungserfahrungen, die jeweils in der Trias Selbstbild, Objektbild und Tonlage der Kommunikation aufgenommen werden. Der Blick auf sich selbst ist ein internalisierter Blick, so dass nicht die Subjektivität, sondern die Beziehung das ursprünglichste Phänomen darstellt.[28] Dass nicht nur ihr eigenes Wollen die Person konstituiert, sondern auch ihre Umwelt, zeigen unter dem hübschen Titel *Socializing Harry* drei Argumente des Rechtsphilosophen M. Dan-Cohen. Erstens gewinne das Selbst seine Gestalt auch von der Gemeinschaft her, etwa in Recht und Moral. In der Tat hängt das Selbstbewusstsein, mit dem eine Person ihren W1 gegenübertritt, durchaus davon ab, ob sie in einem Staat lebt, der Menschenrechte garantiert. Zweitens zeigt der Fall eines nicht geständigen, aber verurteilten Mörders, wie die Gesellschaft durch Zuschreibung Identität bestimmt, gleich ob der Verurteilte sie trotzig ablehnt oder annimmt. Drittens teilt Frankfurt immer schon eine kollektive Sprache. Er muss von Worten wie *wichtig* oder *Wunsch* zumindest ausgehen, um seine Philosophie verständlich zu machen.[29] – Eine Verkürzung des Menschen auf seine Aktivität erscheint auch, indem Frankfurt die Selbstannahme als Identifikation mit einem Wunsch versteht. Als ließe sich die Einheit mit sich selbst durch Zupacken und Entscheiden in den Griff bekommen! Die Annahme seiner selbst ist ein viel schwierigeres Problem als jene punktuelle Einheit, die in der tätigen Übernahme eines Wunsches entsteht.

Frankfurt leuchtet den menschlichen Innenraum originell und kohärent aus. Der Mensch erscheint als in sich nicht geschlossener, nicht selbstverständlich handlungsfähiger Akteur. Die widersprüchliche Welt des Willens findet eine verständliche Sprache. Sie erklärt gut, wie sich die Freiheit durch innere Zwänge wie Neurosen, Spaltungen oder Sucht eingeschränkt erfährt[30], ohne in die Details seelischer Konflikte[31] oder eine therapeutische Fachsprache einzutreten. Eine solche philosophische Sprache ist überfällig. Die allgegenwärtige Erfahrung der Zerrissenheit fordert heute eine differenzierte Re-

[27] „Die Psychoanalyse hat den Begriff unbewusster Gefühle und Gedanken zwingend gemacht.“ H. G. Frankfurt, Freiheit und Selbstbestimmung, S. 116.
[28] Vgl. O. Kernberg: Objektbeziehungen (1976); G. Rudolf: Psychodynamische Psychotherapie (2010), S. 11.
[29] Vgl. M. Dan-Cohen: Socializing Harry (2007).
[30] So B. Guckes: Willensfreiheit (2001), S. 11.
[31] Menschen sind „erheblich komplizierter gebaut als meine skizzenhafte Beschreibung der Willensverfassung einer Person unterstellt“. H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 77.

flexion. Indes spricht Frankfurt mehr analytisch als einfühlend. Er erreicht nicht die Kraft und Wärme des Identitätsbegriffs Eriksons[32], der den Blick des anderen als konstituierende Kraft einbezieht.

Die politische Rechte orientiert sich gern an einem plumpen Freiheitsbegriff: jeder soll möglichst ohne äußere Hindernisse tun können, was er will. Er neigt mit Th. Hobbes dazu, Glück und äußere Handlungsfreiheit zu identifizieren. Frankfurts Sprache zeigt, dass dieser plumpliberale Begriff drei unhaltbare Voraussetzungen macht. Er will von einem Unterschied zwischen banalen und bedeutsamen Wünschen für das Glück nichts wissen; er setzt voraus, dass der Wille des Einzelnen nicht widersprüchlich sei; und dass er stets klar bewusst sei, als müsste er seiner selbst nicht erst in Kommunikation mit anderen klar werden.[33]

Frankfurt verbleibt im Essayistischen, indem er einmal Kants kategorischen Imperativ gänzlich ablehnt, um ihm anderswo die Notwendigkeiten des Willens zur Seite zu stellen.[34] So berechtigt der Einspruch ist, Kant leugne die normativen Quellen der Innenwelt: Frankfurt bleibt in der Opposition gegen den großen Bruder stecken, der den ganzen Raum beansprucht, bleibt angelehnt an die „altvertrauten Spielarten des hyperrationalistischen Skeptizismus“[35]. Er findet nicht zu einer Synthese, die in sich selbst ruht. In dieser Bewegung versucht Frankfurt dem Willen eine ebenso kategorisch bindende Macht zu geben wie der vernünftigen Moral. Aber der Wille braucht gar nicht so zwingend zu sein wie die Moral: er hat ja das Gewicht der Erfahrung, der Gewohnheit, des faktischen Lebenszusammenhangs für sich.[36]

[32] Bei E. Erikson ereignet sich Identität, wenn etwas wie ein größerer Zusammenhang Innen- und Außenwelt ergreift und als Einheit erfahren lässt. Identität ist das Gefühl, sich in einer Rolle zu finden, als Teil einer Gemeinschaft. „Das bewusste Gefühl, eine persönliche Identität zu haben, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: auf der Wahrnehmung der Selbstgleichheit und Kontinuität der eigenen Existenz in Zeit und Raum; und auf der Wahrnehmung der Tatsache, dass andere unsere Gleichheit und Kontinuität anerkennen.“ Diese Erfahrung ist ein ursprüngliches Bedürfnis; „denn im sozialen Dschungel der menschlichen Existenz gibt es ohne ein Gefühl der Identität tatsächlich auch kein Gefühl, lebendig zu sein“. Seine Identität gibt einem Menschen einen Standpunkt, sie macht ihn selbstbewusst und handlungsfähig. Identität ist so etwas wie die Brücke zwischen Innen- und Außenwelt, gleichermaßen dauerhaft empfunden wie in Worten darstellbar – und zugleich mehr. Identität lässt sich nur andeutend aussagen; einer Definition entzieht sie sich. „Je mehr man über diesen Gegenstand schreibt, desto mehr wird das Wort zum Ausdruck für etwas, das ebenso unergründlich wie abwesend ist“ E. Erikson: Jugend und Krise (1968), S. 45 (vgl. 205), 15, 7.

[33] Vgl. H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 203f.; Ch. Taylor: Der Irrtum der negativen Freiheit (1992), S. 118–144, unter Bezug auf Frankfurt.

[34] Vgl. H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung, S. 67f., 225, mit ders.: Sich selbst ernst nehmen, S. 51–71.

[35] H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen, S. 71.

[36] Vgl. M. E. Bratman: Eine überlegte und vernünftige Stabilität, S. 122f.

Frankfurts Sprache und Welt bietet ein Gegengewicht zur Herrschaft des Sichtbaren, Effizienten und Ökonomischen, die zu relativieren sich die Christen schon lange bemühen. Zwar sind sie lehramtlich wie akademisch der Vorstellung eines objektiven, der Vernunft durch Abstraktion zugänglichen Zusammenhangs der Welt verpflichtet. Indes ist unsicher, ob sich diese Vorstellung im 21. Jahrhundert halten lässt. Es wäre schade, konservativen Reflexen folgend gar nicht zu prüfen, ob Frankfurts Sprache und Welt den Christen helfen könnte, Räume für Glaube, Hoffnung und Liebe zu öffnen.

Gal 4,1-7 vergleicht das jüdische Gesetz mit einem Erziehungssklaven, der in wohlhabenden Haushalten regelmäßig anzutreffen war. Wiewohl von Standes wegen überlegen, mussten die unmündigen Kinder diesem gebildeten Sklaven gehorchen. Bis der Vater sie für volljährig erklärte und vom Gehorsam entband! So ist es mit den Christen und dem jüdischen Gesetz: Mit Auferstehung und Geistsendung hat Gott die Christen für volljährig erklärt; nun haben sie nicht mehr dem Gesetz, sondern ihrem erwachsenen Gewissen zu folgen. Deshalb antwortet Paulus auf Fragen seiner Korinther (1 Kor 6,12; 10,23) mit „Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt!“: Ihre Sache ist nicht mehr, nach Vorschriften zu fragen, in schwarz und weiss einzuteilen, sondern selbständig zu überlegen, was aufbaut und was nicht. Eine schöpferische Lösung zu finden.[37] Die christliche Rezeption Frankfurts darf sich darauf stützen, dass die Entmachtung eines objektiven Gesetzes zugunsten einer verinnerlichten Verantwortung, auf der Grundlage einer gefestigten Identität, eine christliche Figur ist.

Zusammenfassung

Philipp, Thomas: **Eine Philosophie der Subjektivität.** ETHICA 20 (2012) 2, 99–117

Die Sorge um die Objektivität der Wahrheit versperrt der theologischen Ethik den Kontakt mit dem faktischen christlichen Umgang mit sich selbst, etwa bei A. Grün. Als Brücke kann die Anthropologie und Ethik H. Frankfurts dienen. Sie geht vom konfliktanfälligen Verhältnis aus, das die Subjektivität immer schon zu sich selbst einnimmt. Zentral ist hier die dauerhafte Sorge

Summary

Philipp, Thomas: **A philosophy of subjectivity.** ETHICA 20 (2012) 2, 99–117

By caring for the objectivity of truth, theological ethics is blocking its contact to the attitudes and languages which, today, mark the relations of Christians towards themselves, as in A. Gruen's works. Here, the anthropology and ethics of H. Frankfurt could throw a bridge, because they start from the conflict-prone relationship that is typical of subjectivity. In this inner world,

[37] Vgl. F. Gogarten: Was ist Christentum (1956); J. L. Segundo: Freiheit und Befreiung (1995), S. 372–377; Th. Philipp: Paulus (2003).

um etwas oder jemand, da nur sie Identität konstituiert: in der selbstlosen Hingabe findet die Freiheit Form, Grenzen und Sinn. Die zentrale ethische Frage ist, worum sich ein Mensch sorgen soll. Die Antwort ergibt sich aus den faktischen Beziehungen, die ihn determinieren. Die Entscheidung für sie versöhnt Determinismus und Freiheit.
Eine Kritik, die Wirklichkeit mit Kant unreflektiert als objektive Kontinuität denkt, verfehlt die existentielle Sprache Frankfurts. Indes scheitert Frankfurts Versuch, die Ethik ganz von der Innenwelt her zu begründen. Ethik begründet sich aus der Kommunikation von Innen- und Außenwelt.

Beziehung
Frankfurt, H. G.
Grün, A.
Innenwelt
Objektivismus
Relativismus
Subjektivismus
Subjektivität

only a stable caring for something or someone may procure identity. The freedom of a person beyond selfishness will find form, limits and sense. The fundamental ethical question for man is about caring for what. The answer is determined by the relations he or she lives in. Accepting to care for them reconciles determinism to freedom.
A criticism presupposing reality, like Kant did, as objective continuity, misses Frankfurt's existentialistic language. Nevertheless, his attempt to found ethics exclusively on the inner world is condemned to fail, for ethics will only find ground in the living communications between the inner world and history.

Frankfurt, F.
Gruen, A.
internal world
objectivism
relation
relativism
subjectivism
subjectivity

Literatur

Betzler, Monika / Guckes, Barbara (Hg.): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie Harry G. Frankfurts. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 2. Berlin, 2000.
– Bedingungen personaler Autonomie. In: H. G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Hg. v. Monika Betzler und Barbara Guckes. Berlin: Akad.-Verl., 2001, S. 17–46.
Bratman, Michael E.: Eine überlegte und vernünftige Stabilität. In: H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, S. 109–124.
Dan-Cohen, Meir: Socializing Harry. In: H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, S. 125–139.
Erikson, Erik: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. München: Klett-Cotta, 1988.
Ernst, Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung. München: Kösel, 2009.
Frankfurt, Harry G.: Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Hg. v. Monika Betzler und Barbara Guckes. Berlin: Akad.-Verl., 2001.
— Sich selbst ernst nehmen. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.
Furger, Franz: Einführung in die Moraltheologie. Darmstadt: Wiss. Buchges., ^{2}1997.
Gogarten, Friedrich: Was ist Christentum? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
Guckes, Barbara: Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? In: H. G. Frank-

furt: Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Berlin: Akad.-Verl., 2001, S. 1–17.
Kernberg, Otto: Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse. Stuttgart: Klett-Cotta, [5]1992.
Korsgaard, Christine M.: Die Moral und die Logik der Sorge. In: H. G. Frankfurt: Sich selbst ernst nehmen. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, S. 75–108.
Merker, Barbara: Der Wille – Eigenheit, Freiheit, Notwenigkeit und Autonomie. In: M. Betzler / B. Guckes: Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie Harry G. Frankfurts. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 2. Berlin, 2000, 137–152.
Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie. Trier: Paulinus-Verl., 1997.
Piegsa, Joachim: Der Mensch, das moralische Lebenwesen. St. Ottilien: EOS-Verl., 1996.
Philipp, Thomas: Paulus – Theologe der Kreativität. Eine Begegnung mit Juan Luis Segundo (1926–1996). *Orientierung* 67 (2003), 250–257.
Quante, Michael: The things we do for love. Zur Weiterentwicklung von Frankfurts Analyse personaler Autonomie. In: M. Betzler/B. Guckes: Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie Harry G. Frankfurts. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 2. Berlin, 2000, S. 117–135.
Römelt, Josef: Handbuch der Moraltheologie I–III. Regensburg: Pustet, 1996–99.
Rudolf, Gerd: Psychodynamische Psychotherapie. Die Arbeit an Konflikt, Struktur und Trauma. Stuttgart: Schattauer, 2010.
Schockenhoff, Eberhard: Theologie der Freiheit. Freiburg i. Br.: Herder, 2007.
— Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg i. Br.: Herder, 2007.
Segundo, Juan L.: Freiheit und Befreiung. In: Ignacio Ellacuria u. a. (Hg.): Mysterium Liberationis I. Luzern: Ed. Exodus, 1995, S. 361–381.
Taylor, Charles: Der Irrtum der negativen Freiheit. In: Ders.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, S. 118–144.

Dr. Thomas Philipp, aki, Alpeneggstr. 5, CH-3012 Bern
aki-philipp@vtxmail.ch