

Sich selbst ernst nehmen

Bearbeitet von
Harry G. Frankfurt

1. Auflage 2016. Taschenbuch. 145 S. Paperback

ISBN 978 3 518 29768 1

Format (B x L): 10,6 x 17,6 cm

Gewicht: 99 g

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Metaphysik, Ontologie > Philosophische Anthropologie](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beek-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Frankfurt, Harry G.
Sich selbst ernst nehmen

Aus dem Amerikanischen von Eva Engels Herausgegeben von Debra Satz Mit Kommentaren
von Christine Korsgaard, Michael E. Bratman und Meir Dan-Cohen

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2168
978-3-518-29768-1

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2168

Menschen besitzen vermutlich als einzige Spezies die Fähigkeit, sich selbst ernst zu nehmen. Was aber heißt das? Für Harry Frankfurt ist diese Fähigkeit untrennbar verbunden mit zwei anderen Aspekten der menschlichen Natur: Vernunft und Liebe. Die Vernunft gebietet über unseren Verstand, die Liebe über unser Herz. Sie liefern die Gründe für unser Tun und spielen damit eine entscheidende Rolle für unser Selbstverständnis als frei handelnde, über sich selbst reflektierende Personen. Allerdings, so Frankfurt, ist es die Liebe, die die praktische Vernunft regiert. Lieben heißt sich sorgen: etwas intensiv wünschen, wollen oder begehren. Es ist also die Logik der Sorge, die unser Denken und Handeln im Kern bestimmt.

Harry G. Frankfurt ist Professor emer. für Philosophie an der Princeton University. Im Suhrkamp Verlag erschienen: *Gründe der Liebe* (stw 2111) und *Bullshit* (st 4490).

Harry G. Frankfurt
Sich selbst ernst nehmen

Herausgegeben von Debra Satz
Mit Kommentaren
von Christine M. Korsgaard,
Michael E. Bratman und
Meir Dan-Cohen

*Aus dem Amerikanischen
von Eva Engels*

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Taking Ourselves Seriously & Getting It Right
Erstmals veröffentlicht in englischer Sprache 2006
© 2006 by the Board of Trustees of the
Leland Stanford University. All rights reserved.
Translated and published by arrangement
with Stanford University

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2168
Erste Auflage 2016
© der deutschen Ausgabe
Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2007
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29768-1

Inhalt

Debra Satz

Vorwort 7

Die Vorlesungen 13

Erste Vorlesung

Uns selbst ernst nehmen 15

Zweite Vorlesung

Richtigliegen 44

Die Kommentare 73

Christine M. Korsgaard

Die Moral und die Logik der Sorge 75

Michael E. Bratman

Eine überlegte und vernünftige Stabilität 109

Meir Dan-Cohen

Socializing Harry 125

Über die Autorinnen und Autoren 140

Register 141

Debra Satz

Vorwort

Im Jahr 2004 hielt der renommierte Philosoph Harry Frankfurt die Tanner Lectures an der Stanford University. Die Vorlesungen hießen »Taking Ourselves Seriously« und »Getting It Right«, hier übersetzt als »Uns selbst ernst nehmen« und »Richtigliegen«, und wurden von Christine Korsgaard (Harvard University), Michael Bratman (Stanford University), Meir Dan-Cohen (University of California-Berkeley, Boalt Hall School of Law) und Eleonore Stump (Saint Louis University) kommentiert. Drei dieser Kommentare wurden in diesen Band aufgenommen.

In Frankfurts Tanner Lectures geht es um die grundlegende Struktur unseres Nachdenkens darüber, wie man leben sollte. Seit der Veröffentlichung von »Freedom of the Will and the Concept of a Person« vor über 30 Jahren* erörtert Frankfurt in klarer und eleganter Prosa, was es bedeutet, ein Mensch zu sein.

Wir Menschen – und vielleicht nur wir allein – haben die Fähigkeit, uns reflektierend auf uns selbst zu beziehen, darauf, wer wir sind und welche Gründe wir dafür haben, das zu tun, was wir tun. Aber diese von uns so geschätzte Reflexionsfähigkeit, die es uns erlaubt, autonom zu handeln, ist zugleich eine Quelle von Problemen. Wenn wir über unsere Wünsche

* Dt.: »Willensfreiheit und der Begriff der Person«, in: ders.: *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 65-83. A. d. Ü.

und Ziele nachdenken, müssen wir unter Umständen feststellen, daß wir in einem ambivalenten Verhältnis zu ihnen stehen. Wir sind uns manchmal nicht sicher, ob die Dinge, um die wir uns sorgen, diese Sorge überhaupt verdienen. Die Fähigkeit zur Reflexion kann zu einer innerlichen Spaltung führen und dazu, daß wir uns selbst fremd werden. Die Reflexion ist also eine Errungenschaft des Menschen, aber sie kann auch bewirken, daß wir uns innerlich entzweit, durcheinander und wie gelähmt fühlen.

Frankfurt befaßt sich in diesen Vorlesungen mit der Frage, inwiefern unsere Befähigung zu lieben einen Anteil daran hat, die für unsere Handlungsfähigkeit notwendige Ganzheit oder Einheit wiederherzustellen. Liebe gibt unserem Handeln Zwecke und hilft, unsere Überlegungen zu strukturieren. Frankfurt ist der Ansicht, daß die Liebe eine Form von Sorge [*caring*] ist, die in besonderer Weise mit der Integration des Selbst zusammenhängt.* Die Liebe hat diese Funktion, weil sie uns als Notwendigkeit entgegentritt. Wir können nicht anders, als uns um die Dinge, die wir lieben, zu sorgen – wie es in Martin Luthers berühmtem Ausspruch heißt: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders.« Wenn wir lieben, überwinden wir unsere Ambivalenzen und widmen unsere Sorge von ganzem Herzen den Menschen und Dingen, die wir lieben. Frankfurt glaubt, daß weder Vernunft noch Moral diese Rolle bei der Wiederherstellung der Einheit übernehmen können, die für unsere Handlungsfähigkeit notwendig ist.

* Um die Stellung des Begriffs der Sorge (*care*) in Frankfurts Theorie klar erkenntlich zu machen, wird seine Formulierung »to care for a person or a thing« in diesem Buch stets mit »sich um eine Person oder ein Ding/eine Sache sorgen« übersetzt, obwohl man eigentlich im Deutschen über »Personen oder Dinge/Sachen, die mir etwas bedeuten«, sprechen müßte. A. d. Ü.

Das liegt daran, daß beide uns nicht bei der Beantwortung der Frage helfen können, um was wir uns sorgen und was wir wichtig nehmen sollten.

Wenn die Vernunft mir mitteilt, daß eine bestimmte Sache zu besitzen viel wert wäre, ist damit noch nicht gesagt, daß der Besitz dieser Sache wichtig für mich sein sollte. Etwas kann wertvoll sein, ohne für mich wertvoll zu sein. In ganz ähnlicher Weise bleibt trotz der Forderungen der Moral, daß wir uns bestimmte Zwecke zu eigen machen sollen, »die Frage offen, wie wichtig es für uns ist, diesen Forderungen nachzukommen« (S. 45).

Frankfurt ist der Ansicht, daß wir etwas finden müssen, mit dem wir uns von ganzem Herzen identifizieren können, um unsere Selbstentfremdung zu überwinden. Ihm zufolge benötigen wir ein Gefüge von Endzwecken, um die herum wir unser Leben organisieren können. Wir kommen nicht umhin, diese Zwecke zu akzeptieren: Sie abzulehnen ist für uns geradezu undenkbar. Frankfurt nennt diese Zwecke »volitionale Notwendigkeiten«, also Notwendigkeiten des Willens. Wenn eine Person von einer volitionalen Notwendigkeit bestimmt wird, nimmt sie gewisse Einschränkungen ihres Willens hin, weil sie nicht gewillt ist, ihnen entgegenzuwirken, und weil sie darüber hinaus auch an dieser Unwilligkeit nichts zu ändern gedenkt. Sehr grob ausgedrückt könnte man sagen, daß es nicht in meiner Macht liegt, etwas nach Belieben aufzugeben, wenn es für mich eine Notwendigkeit des Willens darstellt, mich darum zu sorgen. Es liegt ebensowenig in meiner Macht, diesen Aspekt meiner selbst beliebig zu ändern, und ich bin von ganzem Herzen – das heißt ohne jede Ambivalenz – mit alledem einverstanden. Notwendigkeiten des Willens geben uns machtvolle Handlungsgründe und ein Wertesystem, das unser Handeln strukturiert.

Frankfurt unterscheidet zwischen zwei Formen volitionaler Notwendigkeit. Zum einen gibt es jene Notwendigkeiten, die alle Menschen teilen, als Mitglieder der Spezies Mensch. Wir sorgen uns etwa die meiste Zeit über von ganzem Herzen um das Fortdauern unserer Existenz. Zum anderen gibt es individuelle Notwendigkeiten des Willens – Sorgen [*carings*], die sich von Person zu Person unterscheiden. Frankfurt vertritt die Ansicht, daß es für die Beantwortung der Frage, wie wir leben sollen, unwichtig ist, ob wir – als Individuen oder als Mitglieder derselben Spezies – etwas lieben, das diese Liebe verdient. Wichtig ist nur, daß wir *überhaupt etwas* lieben. Volitionale Notwendigkeiten gründen nicht unbedingt in einem kognitiven Prozeß: Unsere Liebe zu einer Person oder einer Sache kann einfach eine nackte Tatsache sein. Unter Umständen besitzt das Objekt unserer Liebe keinerlei objektiv wertvolle Qualitäten. Es könnte sogar sein, daß unsere Liebe überhaupt nicht auf Gründen beruht.

Frankfurt glaubt, daß die Notwendigkeiten, auf die er sich bezieht, die Eigenschaft haben, von uns von ganzem Herzen bejaht zu werden. Während ein süchtiger Mensch seiner Sucht »notwendigerweise« gehorcht, weil er nicht in der Lage ist, sie zu besiegen, hat eine Person, die von einer volitionalen Notwendigkeit gelenkt wird, nicht den Wunsch, etwas an dem Umstand zu ändern, daß diese Notwendigkeit ihr Handeln einschränkt. Selbst wenn ich die nötige Willenskraft hätte, etwas an meiner Liebe zu meinem Sohn zu ändern, kann ich mir nicht vorstellen, das zu tun. Es wäre undenkbar für mich, mich zu diesem Zeitpunkt aus freien Stücken gegen meine Liebe zu entscheiden. Wenn volitionale Notwendigkeiten eine Person einschränken, kommt sie nicht umhin, bestimmte Dinge zu wollen, und andere Dinge

sind ihr völlig unmöglich. Wenn eine Person sich um eine Sache sorgt oder wenn ihr etwas wichtig ist, bedeutet das, daß sie disponiert ist, sich auf eine bestimmte Weise zu verhalten. »Wir können nicht anders, als uns diesen [Endzwecken] zu verschreiben« (S. 61), die die Liebe uns vorgibt. Sie bietet uns etwas, um das wir uns sorgen, das wir wichtig nehmen können. Für Frankfurt liegt der Sinn eines Lebens im Akt des Liebens.

Die Themen, die Frankfurt in seinen Essays anspricht, sind von zentraler Bedeutung für uns Menschen, weil wir mit den Problemen umgehen müssen, die daraus entstehen, daß wir reflektierende Handelnde sind und zugleich vor der Frage stehen, wie wir leben sollen. In diesem Band finden sich Frankfurts aktuellste Überlegungen zu diesem Thema und drei Erwiderungen von bedeutenden Denkern und Denkerinnen aus den Gebieten der Philosophie und des Rechts, die den Implikationen von Frankfurts Werk nachgehen.

Christine Korsgaard untersucht in ihrem Beitrag die Beziehung zwischen Sorge und Moral. Erwachsen mir aus der Moral nur dann Handlungsgründe, wenn ich mich um sie Sorge? Im Gegensatz zu Frankfurt denkt Korsgaard, die normative Qualität der Moral hänge für einen Handelnden nicht davon ab, daß dieser Handelnde sich direkt um die Moral sorgt. Selbst für Menschen, die die Moral für unwichtig halten, ist sie dennoch eine Quelle von Gründen. Korsgaard stellt in ihrer Erwiderung auf Frankfurt die These auf, daß die Sorge eine Logik hat, deren Gültigkeit sich nicht auf die Objekte beschränkt, um die eine Person sich sorgt. Vielleicht habe ich mich bereits durch den bloßen Umstand, daß ich mich überhaupt um etwas Sorge, allgemein geteilten Werten, wie zum Beispiel der Moral, verschrieben.

Michael Bratman fragt, ob die volitionalen Notwendigkeiten

der Liebe das unverzichtbare Fundament der menschlichen Psyche sind. Vielleicht könnten andere Sorgen, die gewichtig, aber nicht notwendig sind, unser Selbst und unser Handeln begründen. Manche dieser gewichtigen Gründe könnten aus dem Wunsch einer Person entstehen, ihrem Leben diachrone Kohärenz und Einheit zu geben. Vielleicht können einige von ihnen – Projekte und Pläne, die der entsprechenden Person wichtig sind – sogar Vorrang vor den Forderungen der Liebe haben.

Meir Dan-Cohen geht der Frage nach, welche Implikationen Frankfurts Essays für die Zuschreibung von Verantwortung haben. Wenn ich aufgrund volitionaler Notwendigkeit handle und damit aufgrund von Wünschen, mit denen ich mich von ganzem Herzen identifiziere, bin ich dann voll für mein Handeln verantwortlich? Wenn ich keine solche vollständige Identifikation mit meinen Wünschen und Handlungen erreiche, bin ich dadurch dann weniger für sie verantwortlich? Wer bestimmt, in welchem Umfang sich ein Angeklagter in einem Strafprozeß mit seinen inneren Zuständen identifiziert? Der Angeklagte? Die Geschworenen? Dan-Cohen plädiert dafür, die Absteckung der Grenzen des Selbst als soziale anstatt nur als individuelle Aufgabe zu denken.

Zusammen bilden die Essays und Kommentare einen Kontext für das Nachdenken über die Probleme, die das Führen eines reflektierten Lebens mit sich bringt. Es handelt sich um originelle und äußerst anregende Texte, die nicht nur für Philosophen von Interesse sein dürften, sondern auch für Psychologen, Juristen, Politikwissenschaftler und eigentlich für jede Person, die über den Sinn und Zweck ihres Lebens nachdenkt. Außerdem macht es ungemein viel Freude, sie zu lesen.

Die Vorlesungen

Erste Vorlesung

Uns selbst ernst nehmen

1] Sicher haben einige von Ihnen bereits die Beobachtung gemacht, daß Menschen die Tendenz haben, sehr viel Energie darauf zu verwenden, über sich selbst nachzudenken. Blinde, übermütige Spontaneität ist nicht gerade ein Markenzeichen unserer Spezies. Wir verwenden ausgesprochen viel Mühe darauf, uns darüber klarzuwerden, wie wir wirklich beschaffen sind und was wir eigentlich im Sinn haben und ob man diesbezüglich etwas tun kann. Mit großer Wahrscheinlichkeit beschäftigen diese Fragen keine andere Spezies. Tatsächlich scheint nichts und niemand außer uns Menschen überhaupt *fähig* zu sein, sich selbst ernst zu nehmen.

Zwei Aspekte unserer Natur stehen ganz wesentlich mit dieser Fähigkeit im Zusammenhang: unsere Vernunft und unsere Befähigung zur Liebe. Vernunft und Liebe sind von entscheidender Bedeutung für das, was wir letztendlich denken und was unser Verhalten motiviert. Im Verlauf unseres Lebens als selbstbewußte und aktive Wesen erfahren wir sie als entscheidende Motivationen, aber auch als harte Einschränkungen. Sie haben also eine Menge damit zu tun, wie wir leben und was wir sind.

Wir Menschen sind stolz auf unsere Begabung zur Vernunft und zur Liebe. Deswegen neigen wir zu ziemlich aufwendigen Zeremonien und beglückwünschen uns gern selbst, wenn wir den Eindruck haben, tatsächlich eine dieser Fähigkeiten zu realisieren. Oft geben wir vor, daß das der Fall ist –

daß wir der Vernunft folgen oder aus Liebe handeln –, während tatsächlich etwas ganz anderes im Gange ist. Zumindest läßt sich festhalten, daß beide Fähigkeiten emblematisch für unsere Menschlichkeit sind und wir gewöhnlich beiden ein Recht auf besondere Achtung und Respekt zusprechen. Beide sind chronisch problematisch, und ihr Verhältnis zueinander ist unklar.

Sich ernst zu nehmen bedeutet, sich nicht einfach so 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 festen und angemessenen Normen ausrichten – oder zumindest *glauben*, daß wir das tun. Wir wollen richtigliegen.

Von der Vernunft und der Liebe – den Direktiven von Kopf und Herz – erwarten wir, daß sie uns am effektivsten dabei helfen können, dieses Ziel zu erreichen. Von Natur aus sind daher unsere Leben von dem ängstlichen Bestreben durchzogen, zu erkennen, was sie von uns fordern, und zu würdigen, wohin sie uns führen. Auf ihre Art haben beide einen gleichermaßen nachdrücklichen und umfassenden Einfluß auf die *Conditio humana* – auf die Beschaffenheit von Personen, die ihre innere ebenso wie ihre äußere Welt bewältigen müssen.

Natürlich sträuben wir uns zuweilen vehement dagegen, den Geboten der Vernunft oder der Liebe Folge zu leisten, weil dieser Weg uns zu mühsam oder sonstwie unwillkommen erscheint. Wir schrecken vor ihnen zurück und verwerfen sie am Ende vielleicht sogar ganz. Aber selbst in diesem Fall

sprechen wir ihnen gewöhnlich eine wirkliche Autorität zu, die nicht leicht abzutun ist. Wir glauben, daß die Stimme der Vernunft und die der Liebe tatsächlich *zählen*. Im Grunde zweifeln wir nicht daran, daß ihren Forderungen eine ziemlich große Bedeutung zukommt – selbst wenn wir uns letztendlich anders entscheiden.

Mir geht es in diesen Vorlesungen unter anderem darum, zu untersuchen, wie die Vernunft und die Liebe sich in unserem tätigen Leben auswirken, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen und was es mit ihrer unverkennbaren normativen Autorität auf sich hat. Wie Sie feststellen werden, halte ich die Autorität der praktischen Vernunft für weniger grundlegend als die der Liebe. Ich bin darüber hinaus der Ansicht, daß ihre Autorität in der Autorität der Liebe gründet und von dieser abgeleitet ist. Nun, die Liebe besteht aus Wünschen, Absichten, Bindungen und so weiter. Sie ist wesentlich – zumindest wie ich sie verstehe – eine Sache des *Willens*. Meines Erachtens ist die Quelle praktischer normativer Autorität also letzten Endes nicht die Vernunft, sondern der Wille.

Ich hoffe, daß Sie meine Analysen und Argumente zumindest einigermaßen plausibel finden werden. Natürlich hoffe ich außerdem, daß sie klar und verständlich sind. In diesem Zusammenhang möchte ich gestehen, daß mich ein ziemlich sarkastischer Ratschlag, der (meines Wissens) von dem Quantenphysiker Niels Bohr stammt, ein wenig aus der Bahn geworfen hat. Es wird erzählt, er habe davor gewarnt, klarer *sprechen* zu wollen, als man *denken* könne. Das ist wahrscheinlich richtig, wenn auch ziemlich einschüchternd. Aber lassen Sie uns anfangen.

2] Was genau macht es uns Menschen überhaupt *möglich*, uns selbst ernst zu nehmen? Im Grunde ist es etwas, das elementarer und grundlegender für unsere Menschlichkeit und auch unscheinbarer ist als die Vernunftbegabung oder die Liebesfähigkeit. 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. Dieses elementare Manöver etabliert eine nach innen gerichtete kontrollierende Überwachung. Es schafft eine elementare reflexive Struktur, die es uns ermöglicht, unsere Aufmerksamkeit direkt auf uns selbst zu richten.

Wenn wir unser Bewußtsein auf diese Weise spalten, *objektivieren* wir für uns selbst die einzelnen Bestandteile unseres ablaufenden geistigen Lebens. Diese Selbstobjektivierung ist besonders typisch für den menschlichen Geist. Wir sind (wahrscheinlich) einzigartig darin, uns mit dem, was in unserem Bewußtsein abläuft, beschäftigen zu können und uns zugleich davon abzutrennen und es – sozusagen – mit einem gewissen Abstand zu betrachten. Das ermöglicht es uns, auf Bewußtseinsinhalte zu reagieren, also Reaktionen zweiter Ordnung auszubilden. So können wir etwa mit den Gefühlen, die wir an uns beobachten, zufrieden oder unzufrieden sein, und wir können entweder wollen, daß wir die Person bleiben, die wir nach eigener Beobachtung sind, oder daß wir eine andere werden. Durch diese Abspaltung von uns selbst können wir eine Reihe unterschiedlicher Wünsche, Absichten und Versuche der Einflußnahme entwickeln, mit denen wir uns überwachend auf Teile und Aspekte unseres bewußten Lebens beziehen. Aus diesem Phänomen ergeben sich zwei radikal entgegengesetzte Implikationen.

Auf der einen Seite folgt hieraus eine ganz wesentliche Bedrohung unseres Wohlergehens. Die von uns aufgebaute innere Spaltung schränkt unsere Fähigkeit zur unbekümmerten Spontaneität ein. Das kann uns nicht nur den Spaß verderben, sondern macht uns außerdem für verschiedene psychische und seelische Beschwerden anfällig, denen wir kaum entgehen können. Nicht nur leiden wir unter diesen Problemen, sie können darüber hinaus auch eine schwerwiegende Beeinträchtigung bedeuten. Wer sich selbst gegenübertritt, wie es uns diese innere Spaltung erlaubt, bleibt oftmals 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 oder Ambivalenz und ebenso eine hartnäckige Unzufriedenheit mit der eigenen Person. Sieht man von ihren extremen Formen ab, sind diese Beschwerden allerdings zu verbreitet, um pathologisch genannt werden zu können. Sie sind ein derart integraler Bestandteil unserer fundamentalen Selbsterfahrung, daß sie zumindest partiell zur Definition der für uns unentrinnbaren *Conditio humana* gehören.

Auf der anderen Seite jedoch ist unsere Befähigung zur Spaltung und Objektivierung unseres Selbst die Grundlage für einige besonders hochgeschätzte menschliche Eigenschaften. Sie ist dafür verantwortlich, daß wir überhaupt so etwas wie praktische Vernunft besitzen, sie stattet uns mit einer erheblichen Freiheit bei der Ausübung unseres Willens aus, und sie ermöglicht es uns, etwas nicht nur zu wollen, sondern uns tatsächlich darum zu sorgen, es also als wichtig zu betrachten und zu lieben. Die gleiche Struktur, die uns so anfällig für verstörende und lähmende Beeinträchtigungen macht, bereichert unser Leben auch über alle Maßen, indem sie uns – wie

ich zeigen werde – die praktische Vernunft, die Freiheit des Willens und die Liebe ermöglicht.

3] Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf unsere eigenen Gefühle und Wünsche, auf unsere Einstellungen und Motive sowie unsere Dispositionen, auf bestimmte Weisen zu handeln, richten, fällt unser Blick auf eine Art psychisches Rohmaterial. Wenn wir mehr sein sollen als bloß Mitglieder einer bestimmten biologisch definierbaren Spezies, können wir diesem Material gegenüber nicht gleichgültig bleiben. Die Ausbildung von Einstellungen und Reaktionen zweiter Ordnung ist eine Grundbedingung dafür, den Status einer verantwortlichen Person zu erlangen.

Nur nichtmenschliche Tiere und kleine Kinder, die tun, was immer ihre Impulse ihnen am nachdrücklichsten eingeben, und die kein selbstbezügliches Interesse an der Frage haben, zu welcher Art von Wesen sie dadurch werden, sind ganz triebhaft und unreflektiert. Sie sind eindimensional, und die innere Tiefe und Komplexität, die ein solches Reagieren auf die eigene Person ermöglichen, fehlen ihnen. Diese Reaktionen müssen nicht besonders durchdacht oder völlig intelligibel sein. Wir werden aber nur dann zu verantwortlichen Personen – und es ist gut möglich, daß diese Entwicklung gewissermaßen nebenher und ohne volles Bewußtsein abläuft –, wenn wir uns aus einer unkritischen Versunkenheit in unser gegenwärtiges primäres Erleben herausreißen, einen Blick darauf werfen, was dort vor sich geht, und zu einer Entscheidung darüber gelangen, was wir über dieses Erleben denken und welche Gefühle es in uns auslöst.

Einige Philosophen haben die Ansicht vertreten, daß eine Person insoweit für den eigenen Charakter verantwortlich ist, wie sie ihn selbst durch willentliche Entscheidungen und