

e-Journal Philosophie der Psychologie	DIE SCHWÄCHSTE ALLER LEIDENSCHAFTEN von Harry G. Frankfurt (Princeton)
---	--

1. Der Titel meiner Arbeit ist einer Bemerkung A. E. Housmans entlehnt: "The faintest of all human passion", schrieb Housman, "is the love of truth."¹ Eine Leidenschaft kann in zweifacher Hinsicht als schwach bezeichnet werden: Sie mag schwach entwickelt oder nur schwach erkennbar sein. Housman hatte gewiss die erstere Bedeutung vor Augen. Gleichwohl existiert eine Leidenschaft, die in diesem doppelten Sinn sogar noch schwächer als unsere Wahrheitsliebe ist. Die zweifellos weitaus schwächste menschliche Leidenschaft – die von geringster Auffälligkeit und von geringster Heftigkeit – ist unsere Liebe zur Wahrheit über uns selbst.

Die Fähigkeit, eine Überzeugung zu hegen und gleichzeitig den Blick davor zu verschließen, ist ein wenig paradox. Philosophen fanden es daher schwierig zu erklären, wie wir dabei verfahren. Kein Problem bereitet es hingegen, das *Warum* zu verstehen. Tatsachen, die die eigene Person betreffen, sind oft schwer hinzunehmen. Wenn sie uns zur Selbsttäuschung verleiten, dann deshalb, weil wir sie mit jenem Selbstbild für unvereinbar halten, an das wir glauben möchten. Wir verstecken uns vor der Wahrheit, dies scheint einleuchtend, weil sie mit unserer Selbstliebe in Konflikt gerät. Das Thema, mit dem ich mich hier beschäftige, ist jedoch nicht die Selbsttäuschung. Ich zielle auf einen weiteren Feind der Wahrheit über uns selbst – einen, dessen Beziehung zur Selbstliebe weitaus komplexer und ungewisser ist. Meine Annäherung wird über einen Umweg erfolgen. Ich beginne mit einer Frage über das Phänomen des Lügens.

2. Wenn wir es uns verbitten, Opfer einer Lüge zu sein, was genau finden wir daran so empörend? Meine Frage lautet nicht, warum Lügen falsch ist. Sie bezieht sich nicht auf den moralischen Aspekt des Lügens, sondern auf die dabei auftretenden Empfindungen. Was genau verletzt uns, wenn uns jemand eine Lüge erzählt hat? Was ist dafür ausschlaggebend, wie uns Lügen berührt?

Besonderes Gewicht wurde zumeist dem Gedanken beigemessen, dass Lügen den Zusammenhalt der menschlichen Gesellschaft untergrabt. So sagt Kant, ohne Wahrhaftigkeit in der "Mitteilung der Gesinnungen ... hört aller Wert des Umgangs auf"². Und er argumentiert, dass eine Lüge, weil sie die menschliche Gemeinschaft auf diese Weise bedrohe, "jederzeit einem anderen schadet, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt ..."³. Montaigne stellt eine ähnliche These auf: "Da wir untereinander unsere Gedanken bloß durch Worte mitteilen, um danach unsere Handlungen einrichten zu können, so wird derjenige an der bürgerlichen Gesellschaft zum Verräter, welcher seine Worte verfälscht"⁴, erklärt Montaigne und fügt, sich über sein Thema ereifernd, hinzu: "Wenn uns Schwere und Abscheulichkeit dieses Lasters bewusst wären, würden wir es berechtigter mit Feuer und Schwert verfolgen als andere Schandtaten."⁵

Ich widme diese Grußadresse meinen ersten Lehrern der Philosophie, George Boas und Albert Hammond, in treuem Andenken.

¹ A.E. Housman: M. Manilii, *Astronomicon* I, London 1903, S. xlili.

² Von den ethischen Pflichten gegen andere, und zwar von der Wahrhaftigkeit. In: Eine Vorlesung Kants über Ethik. Hrsg. von Paul Menzer.

³ Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.

⁴ Was folgt, wenn man zu jemand sagt: Du lügst.

⁵ Über die Lügner

Montaigne und Kant berühren sicher einen wichtigen Punkt, aber sie übertreiben. Ein gedeihlicher gesellschaftlicher Umgang beruht nicht wirklich, wie behauptet, auf der Voraussetzung, dass alle Leute einander die Wahrheit sagen, noch verliert eine Unterhaltung ihren Wert, wenn die daran Beteiligten lügen. Schließlich ist das tatsächliche Ausmaß des Lügens enorm, und dennoch geht das gesellschaftliche Leben seinen Gang. Dass Menschen häufig lügen, macht es keineswegs unmöglich, aus dem Zusammenleben mit ihnen Nutzen zu ziehen. Es bedeutet nur, dass wir vorsichtig sein müssen. Wir können recht erfolgreich unseren Weg in einer Umwelt voller Lügen aushandeln, solange wir mit gutem Grund auf unsere Fähigkeit vertrauen können, mehr oder weniger erfolgreich zwischen jenen Momenten, in denen Personen lügen, und solchen, in denen sie die Wahrheit sagen, zu unterscheiden. Generelles Vertrauen in die Ehrlichkeit anderer ist keine unabdingbare Voraussetzung, so lange wir zu Recht Vertrauen in uns selbst besitzen.

Jedenfalls entfachen Lügen nicht in erster Linie deshalb unseren Zorn, weil wir denken, dass sie die Gesellschaftsordnung gefährden oder schwächen. Unsere Betroffenheit, wenn uns eine Lüge aufgetischt wird, ist nicht die des Bürgers. Was sich in unserer Reaktion zu Wort meldet, ist nicht der Gemein Sinn. Unser Reagieren ist ein persönliches. In der Regel sind wir weitaus weniger wegen des Schadens verstimmt, den der Lügner anderen zugefügt haben mag, als durch sein Verhalten uns gegenüber. Was uns gegen ihn aufbringt – mag es ihm auch gelungen sein, die ganze Menschheit zu betrügen – ist, dass er jedenfalls uns beleidigt hat.

Lügen ist eine ziemlich vielschichtige Handlung. Wer eine Lüge erzählt, versucht unweigerlich, sein Opfer über zwei unterschiedliche Arten von Tatsachen zu täuschen. Erstens über den Sachverhalt, auf den er sich explizit bezieht und von dem er vorgibt, eine korrekte Darstellung zu liefern, und zweitens über seine Überzeugungen und Gemütsbewegungen. Zusätzlich zu seiner Verdrehung einer in der äußeren Welt existierenden Tatsache vermittelt der Lügner auch ein in verschiedener Hinsicht unrichtiges Bild von sich selbst. Jeder dieser Aspekte seines Verhaltens ist auf seine Art bedeutsam.

Zunächst einmal zielt der Lügner darauf ab, seine Opfer zu veranlassen, etwas als reale Welt anzusehen, das er selbst entworfen hat. In dem Maß, in dem ihm das gelingt, ist er der Schöpfer der von diesen anerkannten Wirklichkeit. Ihre Sichtweise der sie umgebenden Tatsachen hängt von seinen Worten ab. So maßt er sich etwas Ähnliches wie das göttliche Vorrecht der schöpferischen Rede an, indem er jenen allmächtigen Willen nachahmt, kraft dessen Gott (der Genesis nach) eine Welt schuf, indem er einfach festsetzte, dass es so sein sollte. Diese Arroganz verletzt unseren Stolz. Wir sind über den beleidigenden Versuch des Lügners verärgert, Kontrolle über die Bedingungen zu erlangen, unter denen wir unseren Lebenszusammenhang interpretieren.

Indem der Lügner zweitens seinen Opfern eine falsche Welt aufnötigt, schließt er sie von seiner eigenen aus. Insofern er sie in ein Verständnis der Welt versetzt, das von seinem eigenen abweicht, sondert er sie radikal von sich selbst ab. Das veranlasste Adrienne Rich zu der Beobachtung von dichterischer Genauigkeit, dass "the liar leads an existence of unutterable loneliness."⁶ Die Einsamkeit ist genau deshalb *unaussprechbar*, weil der Lügner nicht einmal gestehen kann, dass er einsam *ist*, ohne damit preiszugeben, dass er gelogen hat. Indem er seine Gedanken verbirgt, macht er es für andere unmöglich, ihm nahe zu sein – ihn zu verstehen, ihn als den anzusprechen, der er ist, oder wenigstens zu wissen, dass dies nicht der Fall ist. Dies verhindert eine menschliche Intimität, die sowohl elementar als auch normal ist, und auch dies macht Lügen beleidigend. So wie seine Anmaßung, das schöpferische Privileg eines Gottes

⁶ Women and Honor: Some Notes on Lying. In: On Lies, Secrets and Silence. New York 1979, S. 191.

auszuüben, stellt die Weigerung des Lügners, sich zu erkennen zu geben, eine Verletzung des Stolzes seines Opfers dar.

3. In gewissen Fällen richten Lügen einen noch tiefer reichenden Schaden an. Adrienne Rich sagt, dass "to discover that one has been lied to in a personal relationship leads one to feel a little crazy"⁷. Auch in diesem Fall ist ihre Beobachtung scharfsinnig und treffend. Wenn wir in einer wichtigen Angelegenheit mit jemandem verhandeln müssen, den wir kaum kennen, können wir nur auf der Grundlage einer mehr oder weniger genauen Einschätzung seiner Verlässlichkeit drauf vertrauen, dass seine Äußerungen mit seinen Überzeugungen übereinstimmen, wobei normalerweise eine solche Einschätzung nur bestimmte Formen der Kommunikation abdeckt. Im Umgang mit unseren nahen Freunden werden diese beiden Bedingungen in der Regel gelockert. Wir nehmen an, dass unsere Freunde im Allgemeinen ehrlich zu uns sind und erachten dies nur allzu häufig als selbstverständlich. Wir neigen dazu, allen ihren Äußerungen zu trauen, und dies nicht auf der Grundlage einer speziellen Kalkulation, dass sie die Wahrheit sagen, sondern weil wir uns mit ihnen wohl fühlen. Im Alltagsleben heißt es dann: "Wir wissen einfach, dass sie uns nicht anlügen würden."

In Freundschaften ist es selbstverständlich geworden, von einem Verhältnis der Intimität auszugehen. Dies ergibt sich höchst unmittelbar aus unseren Gefühlen – also aus der Empfindung unseres eigenen Zustandes und nicht aus einer auf überzeugenden Beweisen beruhenden Einschätzung der mit uns befreundeten Personen. Es wäre übertrieben zu sagen, die Neigung einer Person, ihren Freunden zu trauen, gehöre zu ihrer wesensmäßigen Natur. Aber es könnte passend sein, dieses Vertrauen als deren zweite Natur zu bezeichnen.

Herauszufinden, von einem Freund belogen worden zu sein, ruft aus diesem Grund das Gefühl hervor, verrückt zu sein. Diese Entdeckung legt etwas über uns bloß, das verstörender ist als der Umstand, dass wir uns nur verkalkuliert oder einen Einschätzungsfehler begangen haben. Es enthüllt, dass unsere eigene Natur, nämlich unsere zweite Natur, unzuverlässig ist, da sie uns auf Leute setzen lässt, die kein Vertrauen verdienen. Es bedarf keiner Erwähnung, dass die Täuschung durch einen Freund eine Mangelhaftigkeit desjenigen bedeutet, der die Lüge erzählt hat. Aber sie zeigt auch, dass das Opfer ebenfalls fehlerhaft ist. Der Lügner betrügt es, aber es wird auch durch seine eigenen Gefühle betrogen.

Selbstbetrug liegt in der Nähe des Wahnsinns, weil er ein Kennzeichen für Irrationalität ist. Das Wesen von Rationalität ist Konsistenz; und im Handeln oder im Denken konsistent zu sein bedeutet, sich in seinem Verhalten nicht selbst eine Niederlage zuzufügen. Aristoteles erklärt, dass ein Akteur in dem Maß rational handelt, in dem er seine Handlungen an ihre Aufgabe als Mittel anpasst. Angenommen, eine Person wählt ihrer Gesundheit zuliebe eine so karge oder so üppige Ernährungsweise, dass sie ihr Ziel des Wohlbefindens verfehlt. Es ist diese Art des Selbstbetruges, die die Irrationalität einer ungeeigneten Mittelwahl ausmacht. Intellektuelle Bemühungen werden in ähnlicher Weise durch logische Inkohärenz untergraben. Wenn eine Gedankenkette zu einem Widerspruch führt, ist ihre Weiterverfolgung blockiert. In welche Richtung sich unser Geist auch wendet, sieht er sich zurückgewiesen: Er muss behaupten, was er bereits verworfen hat, oder verwerfen, was er bereits behauptet hat. Wie ein Verhalten, das sein eigenes Ziel vereitelt, ist ein widersprüchliches Denken irrational, weil es sich selbst betrügt.

⁷ Ebda, S. 186.

Wenn eine Person entdeckt, dass jemand, auf den sie wie selbstverständlich zählte, sie belogen hat, macht ihr das deutlich, dass sie sich nicht auf ihr Gefühl des Vertrauens verlassen kann. Sie sieht, dass ihr Empfinden, zu wem sie Zutrauen haben kann, sie getäuscht hat. Es führte sie dazu, die Wahrheit zu verfehlen anstatt sie zu finden. Ihre Annahme, dass sie sich davon leiten lassen könne, erwies sich als selbstschädigend und daher als irrational. Folglich mag sie sich zu Recht ein wenig verrückt fühlen.

4. Aristoteles zufolge stand am Beginn der Philosophie in der alten Welt die Verwunderung.⁸ In der modernen Welt war es natürlich das Zweifeln, von dem sie ihren Ausgang nahm. Beides sind Haltungen der Ungewissheit. Wir neigen zur Verwunderung, wenn die Erscheinungen unklar sind. Jenes Unbehagen hingegen, das eine Lüge in uns erweckt, bezieht sich auf unsere kognitiven Fähigkeiten und ähnelt eher der Art von Unsicherheit, die Descartes quälte. Was diesen verstörte, war nicht die Frage, wie er die Phänomene denken sollte, sondern was er mit sich selbst anfangen sollte. Der Zweifel, aus dem sein epistemologisches und metaphysisches Unternehmen entstammte, war der Selbstzweifel.

Die antiken Philosophen, so erklärt Aristoteles, "philosophierten, um der Unwissenheit zu entgehen"⁹. Descartes gelangte weniger durch Unwissenheit als durch Ängstlichkeit zum Philosophieren, weniger durch einen Mangel an Wissen als durch fehlendes Selbstvertrauen. Was ihn beunruhigte, war der Gedanke, dass er von Natur aus so grundlegend fehlerhaft sei, dass seine intellektuellen Bestrebungen durch eben jene kognitiven Fähigkeiten getäuscht würden, auf die er vertrauen musste, um seine ehrgeizigen Ziele zu erreichen. "Woher wissen wir", so fragte er, "dass wir nicht so geschaffen sind, dass wir uns fortwährend irren?". In anderen Worten, woher wissen wir, dass Rationalität überhaupt möglich ist? Descartes spezielle Angst war, dass wir mit der gleichen unabwiesbareren Klarheit und Deutlichkeit zu der Annahme gelangen könnten, dass gewisse Aussagen wahr und ebenso dazu, dass sie nicht wahr sind. Das würde unseren Verstand als hoffnungslos entzweit zeigen. Es würde bedeuten, dass jeder, der beharrlich versucht, rational zu sein, dahin gelangte, nicht zu wissen, was er denken solle.

Spinoza beschreibt eine Beschaffenheit unserer affektiven Natur, die dieser Spaltung innerhalb unseres Verstandes ähnelt. "Dieser Zustand des Geistes, der nämlich aus zwei entgegengesetzten Affekten entsteht, heißt: Schwanken des Gemütes und verhält sich zum Affekt wie der Zweifel zur Vorstellung."¹⁰ Ich möchte nun einen etwas unterschiedlichen, aber dennoch ähnlichen Typus psychischer Instabilität beziehungsweise psychischer Konflikte erörtern. Ich werde ihn "Ambivalenz" nennen. Was dabei gespalten ist, sind weder der Verstand einer Person noch ihre Affekte, sondern ihr Wille. Jemand ist in dem Ausmaß ambivalent, in dem er sein Handeln an unvereinbaren Präferenzen oder Haltungen gegenüber seinen Gefühlen oder Wünschen oder gegenüber anderen Elementen seines Seelenlebens ausrichtet. Diese Gespaltenheit seines Willens hält ihn davon ab, irgendeine stimmige Identität in Bezug auf sein Fühlen und seine Motive zu entwickeln oder zu akzeptieren. Dies bedeutet, dass er nicht weiß, was er wirklich will.¹¹

⁸ Metaphysik Erstes Buch 2: 982b13

⁹ ebda, 982b20

¹⁰ Die Ethik, 3. Teil, 17. Lehrsatz.

¹¹ Jener Konflikttypus, den ich hier erörtere, kennt verschiedene Grade. Wenn ich über Ambivalenz diskutiere, dann bin ich mit Konflikten befasst, die ausreichend schwer sind, dass eine Person: a) nicht entschlossen handeln kann; oder b) den Eindruck hat, dass die Erfüllung allein eines ihrer widersprüchlichen Wünsche zutiefst unbefriedigend ist.

Ambivalenz liegt vor, wenn – bewusste oder unbewusste – Bestrebungen oder Neigungen unseres Willens miteinander in Konflikt geraten, die zwei Bedingungen erfüllen: Erstens, sie sind einander ihrem Wesen nach und daher unvermeidbar entgegengesetzt, ihr Konflikt ergibt sich nicht einfach aus zufälligen Umständen. Zweitens, sie liegen beide zur Gänze im Willen einer Person, anstatt diesem fremd und äußerlich zu sein. Diese verhält sich ihnen gegenüber also nicht rein passiv. Als Beispiel für Ambivalenz könnte jemand gelten, der sein Leben einer bestimmten Karriere oder einer bestimmten Person widmen möchte und gleichzeitig den Wunsch verspürt, dies nicht zu tun.

Konflikte, die psychische Elemente erster Ordnung betreffen – zum Beispiel Konflikte zwischen einer Anziehung und einer Abneigung dem gleichen Gegenstand oder der gleichen Handlung gegenüber – reichen gar nicht bis an den Willen heran. Sie stellen keinen Willenskonflikt dar, sondern beziehen sich bloß auf Handlungsantriebe oder Gefühle. Konflikte, die dem Willen zuzurechnen sind, erwachsen hingegen aus reflexiven Einstellungen höherer Ordnung. Aber selbst Konflikte, in die tatsächlich der Wille einer Person involviert ist, unterscheiden sich dennoch von dem hier beschriebenen Phänomen der Ambivalenz, wenn einige der darin verwickelten psychischen Kräfte von außen kommen, die betroffene Person sie also nicht als Teil ihrer Identität empfindet und sie in diesem Sinne dem Willen äußerlich sind.

Ein Süchtiger, der ernsthaft gegen seine Abhängigkeit ankämpft, ringt mit einer Kraft, von der er nicht bestimmt werden will und die ihm daher fremd gegenüber steht. Da der Konflikt nicht zur Gänze innerhalb seines Willens liegt, ist dieser auch nicht gespalten oder ambivalent. Der unfreiwillig Abhängige unterstützt ungeteilt eine Seite des Konfliktes, unter dem er leidet, und in keiner Weise die andere. Die Sucht mag seinen Willen besiegen, hebt aber nicht per se dessen Einheit auf.

Eine Person ist also nur dann ambivalent, wenn sie unentschlossen ist, ob sie für oder gegen eine bestimmte Einstellung votieren soll. Diese Form der Unentschlossenheit ist auf ihre Art ebenso irrational wie das Verteidigen einander widersprechender Überzeugungen. Die Uneinigkeit des Willens einer ambivalenten Person wird diese davon abhalten, ihre Ziele angemessen zu verfolgen und auf befriedigende Weise zu erreichen. Ähnlich wie Konflikte innerhalb des Verstandes führt auch ein mit sich im Streit liegender Wille zu Selbstbetrug und Selbstzerstörung. Das Problem ist in beiden Fällen das gleiche: eine in sich widersprüchliche Gier – der Versuch, einander Ausschließendes zu bekommen –, die es unmöglich machen, irgendwohin zu gelangen. Die Aktivität des Willens oder des Intellekts wird in ihrem Fließen gehemmt und umgelenkt, jeder eingeschlagene Weg wird abgebrochen und muss wieder zurückgegangen werden. Welchen Ausgangspunkt auch immer jemandes Entscheidungen oder Gedanken nehmen, immer wird er entdecken, dass er sich selbst in die Quere kommt.

Ausmaß und Schwere der in der Gegenwart anzutreffenden Ambivalenzen sind möglicherweise zum Teil Bedingungen geschuldet, die für unsere Zeit charakteristisch sind. Doch die Uneinigkeit des Willens als solche ist natürlich weder ein begrenztes noch ein neues Phänomen. Augustinus bemerkte, "... es [ist] doch kein unglaublicher Zustand, mit der einen Hälfte zu wollen, mit der anderen aber nicht". Die Gespaltenheit des Willens, so war er überzeugt, ist "ein unzulänglicher Zustand der Seele", unter dem sie zur Strafe für unsere Erbsünde leidet.¹² Zumindest seiner Ansicht nach ist Ambivalenz in bestimmtem Ausmaß Teil des menschlichen Schicksals.

¹² Bekenntnisse VIII. Buch, 9

5. Wenn Ambivalenz eine Krankheit des Willens darstellt, dann besteht die Gesundheit des Willens darin, einig und in diesem Sinn ungeteilt und mit sich im Reinen [*wholehearted*] zu sein. Jemand verfügt über einen starken Willen, wenn er in seinen Einstellungen und Neigungen höherer Ordnung, in seinen Präferenzen und Entscheidungen und in allen anderen Regungen des Willens ungeteilt ist. Diese Einigkeit erfordert keinen außerordentlichen Grad an Begeisterung oder Wärme. Aus ganzem Herzen zu handeln ist kein Maßstab für Willenskraft oder Enthusiasmus. Was hier zählt, ist die Organisation des Willens, nicht seine 'Temperatur'.

Wie im Falle des ungewollt Süchtigen ist die Einigkeit eines gesunden Willens durchaus mit bestimmten Typen drängender seelischer Konflikte vereinbar. Ungeteiltheit erfordert nicht, dass eine Person von jedem inneren Widerstand gegen ihren Willen gänzlich verschont bleibt. Verlangt wird nur, dass sie in Bezug auf jeden dieser Konflikte Entschlossenheit zeigt. Das heißt, dass sie entschieden für eine der in ihr kämpfenden Kräfte Partei ergreift und nicht für irgendeine andere. Im Widerstreit dieser Kräfte hat sie zu wissen, wo sie selbst steht. Mit anderen Worten, sie muss wissen, was sie wirklich will.

In dem Ausmaß, in dem eine Person ambivalent ist, weiß sie nicht wirklich, was sie möchte. Dieses Nichtwissen oder diese Unsicherheit unterscheidet sich von einem schlichten Mangel an Wissen. Es mag einer ambivalenten Person keine Information, die für ihr Wollen relevant ist, abgehen. Das Problem besteht jedoch darin, dass ihr Wille, da sie noch nicht mit sich ins Reine gekommen ist, vielmehr noch nicht zu seiner Form gefunden hat. Sie ist in ihren Bestrebungen unausgereift und unbestimmt.

Aus diesem Grund ist die Ambivalenz, so wie auch die Selbsttäuschung, ein Feind der Wahrheit. Eine ambivalente Person versteckt sich nicht vor irgendeiner Wahrheit oder verbirgt diese vor sich selbst; sie verhindert nicht, dass die Wahrheit bekannt wird. Stattdessen versperrt ihre Ambivalenz den Weg dazu, dass es überhaupt eine sichere Wahrheit über sie gibt. Sie neigt in eine Richtung, und sie neigt zugleich in die entgegengesetzte; ihre Haltung gegenüber diesen Neigungen ist noch ungefestigt. So entspricht es weder der Wahrheit, dass sie der einen Handlungsalternative den Vorzug gibt, noch, dass sie die andere vorzieht, noch, dass sie beide in gleicher Weise schätzt.

Da Ambivalenz keinen Mangel an Wissen darstellt, kann sie auch nicht einfach durch das Einholen weiterer Informationen aufgelöst werden. Sie kann auch nicht nach Belieben überwunden werden. Man kann sich nicht durch einen bloßen 'Willensakt' in eine entschlossene Person verwandeln und so eine Wahrheit schaffen, wo zuvor keine existierte. Anders ausgedrückt, eine Person kann sich nicht durch ein psychisches Manöver, das der unmittelbaren Kontrolle ihres Willens unterliegt, ein Herz verschaffen, das mit sich im Einklang ist.

Es gehört zum fundamentalen Charakter des Begriffs der Realität, dass er sich auf etwas bezieht, das unabhängig von unseren Wünschen besteht und daher einen gewissen Zwang auf uns ausübt. Auf diese Weise kann die Wirklichkeit nicht der absoluten und unvermittelten Kontrolle durch unsere Willkür unterstehen. Das Wirkliche verhält sich in seinem Sein und in seinem Charakter notwendigerweise gleichgültig gegenüber unseren bloßen Willensakten.

Nun, dies muss in gleicher Weise für die Realität des Willens selbst gelten. Der Wille einer Person ist nur dann wirklich, wenn dessen Wesensart nicht absolut in deren Belieben liegt. Er darf nicht auf bloßes Geheiß hin reagieren. Es kann nicht uneingeschränkt deren Macht anheim gestellt sein, die Art ihres Willens zu bestimmen, so wie es etwa in der keinem Zwang unterworfenen Macht eines Romanschriftstellers steht, in seinen Erzählungen – ganz nach seinen Wünschen – den Charakter des Willens der handelnden Personen festzulegen.

Die Unentschlossenheit im Leben einer realen Person kann nicht durch bloße Selbstdeklaration überwunden werden. Selbstverständlich kann jemand versuchen, seine Ambivalenz dadurch aufzulösen, dass er den Entschluss fasst, sich unerschütterlich an die eine der vor ihm liegenden Alternativen zu binden anstatt an die andere. Und er mag glauben, dass er, so mit sich ins Reine gekommen, die Spaltung seines Willens beseitigt hat und sein Herz ungeteilt ist. Ob es solche Änderungen tatsächlich gegeben hat, ist jedoch eine andere Frage. Wenn es hart auf hart kommt, mag er entdecken, dass er letztlich doch nicht entschlossen von jener Präferenz oder jener Motivation geleitet wird, zu der er sich bekannt zu haben glaubte. Man erinnere sich an Heinrich Percys Antwort, als sich Owen Glendower brüstete: "Ich rufe Geister aus der wüsten Tiefe." Er sagte: "Ei ja, das kann ich auch, das kann ein jeder; doch kommen sie, wenn Ihr nach ihnen ruft?"¹³ Das Gleiche gilt für unseren Fall. Wir kontrollieren nicht durch Befehle unseres Willens die Geister in den weiten Tiefen unseres Herzens. Wir können nicht einfach auf unser Verlangen hin den Willen haben, den wir uns wünschen.

Wir sind keine Romanfiguren, die souveräne Autoren haben; noch sind wir Götter, die mehr als nur Romane schaffen können. Daher können wir nicht die Autoren unserer selbst sein. Um die eigene Unschlüssigkeit zu beseitigen und ein ungeteiltes Herz zu erlangen, genügt es nicht, Geschichten über unser Leben zu erzählen. Noch können wir, wenn wir nicht so einfältig wie Owen Glendower sein wollen, den Vorschlag machen, unserem Willen dadurch eine Form zu verleihen, dass wir plötzlich aus heiterem Himmel verkünden, nun nicht länger gespalten, sondern fest entschlossen zu sein. Wir können nur sein, wozu uns die Natur und das Leben machen, und das liegt nicht greifbar in unserer Macht.

Diese Ausführungen könnten den Anschein erwecken, mit der Vorstellung, dass unser Wille letztlich frei ist, im Widerspruch zu stehen. Aber was ist die Freiheit des Willens? Eine natürliche und nützliche Auffassung dieses Begriffs besagt, dass der Wille einer Person in dem Maß frei ist, in dem sie den Willen hat, den sie wünscht. Wenn dies nun bedeutet, dass ihr Wille nur frei ist, wenn er der gänzlich unmittelbaren Kontrolle ihrer Willkür untersteht, dann kann einem freien Willen keine echte Realität zukommen, denn Realität setzt Widerstand gegenüber einer solchen Kontrolle voraus. Müssen wir dann unseren Willen entweder als unfrei oder als unwirklich ansehen?

Das Dilemma kann vermieden werden, wenn wir jemandes Willensfreiheit nicht an die Bedingung binden, dass er Ursprung und Kontrollinstanz dessen ist, was er will, sondern daran, dass er in seinem Wollen ungeteilt ist. Wenn es keine Spaltung innerhalb des Willens einer Person gibt, dann folgt daraus, dass ihr Wille der ist, den sie besitzen möchte. Ihr ungeteiltes Herz bedeutet eben das, dass es in ihr keinen aus ihr selbst kommenden Wunsch gibt, in ihrem Wollen anders zu sein als sie ist. Obwohl sie nicht in der Lage ist, sich in ihrem Inneren einen anderen Willen zu erschaffen als den, den sie besitzt, ist ihr Wille zumindest in dem Sinn frei, dass sie selbst sich nicht gegen ihn auflehnt oder ihn behindert.

6. Ein ungeteilter Willen ist nicht immer gewährleistet. Es gibt Umstände, unter denen es nur vernünftig sein kann, gleichzeitig in verschiedene Richtungen zu streben, so unangenehm dies auch sein mag. Aber während es manchmal hilfreich oder weise sein kann, eine Ambivalenz zu akzeptieren, ist diese nie als solche, um ihrer selbst willen erstrebenswert. Ständig gegenüber Fragen der Lebensführung, die von substantieller Bedeutung sind, ambivalent zu empfinden, stellt eine beträchtliche Behinderung dar. Theoretiker auf den Gebieten der Moral und Politik betonen

¹³ Heinrich IV., 1. Teil, 3. Aufzug

häufig, wie wertvoll es für Menschen ist, über ein breit gefächertes Angebot an erstrebenswerten Optionen zu verfügen, aus denen sie frei wählen können. Der tatsächliche Wert, den derartige Optionen für jemanden besitzen, hängt jedoch in hohem Maß von dessen Fähigkeit ab, aus einem mit sich einigen Herzen heraus zu handeln.

Denn inwiefern bedeutet es letztlich für jemanden etwas Gutes, bedeutsame Entscheidungen zu treffen, wenn er nicht weiß, was er will, und wenn er unfähig ist, seine Ambivalenz zu überwinden? Worin liegt der Sinn, Menschen eine verführerische Vielfalt von Alternativen anzubieten, die darauf nur mit unschlüssigem Schwanken reagieren können? Für jemanden, der für gewöhnlich über keine stabilen Präferenzen oder Ziele verfügt, sind die Vorteile der Freiheit zumindest stark eingeschränkt. Die Möglichkeit, in Übereinstimmung mit den eigenen Neigungen zu handeln, ist ein zweifelhafter Gewinn für ein Individuum, dessen Wille so uneins ist, dass es dazu neigt, sowohl für als auch gegen eine bestimmte Alternative zu optieren. Keine der Alternativen kann ihn zufrieden stellen, da jede die Enttäuschung der anderen zur Folge hat. Der Umstand, dass er frei zwischen beiden wählen kann, ist wohl nur dazu angetan, seine Pein zu vertiefen.

Solange eine Person nicht die Fähigkeit besitzt, ihrem Wollen einen hohen Grad an Einigkeit zu verleihen, kann sie von ihrer Freiheit keinen in sich stimmigen Gebrauch machen. Wem Freiheit am Herzen liegt, muss deshalb über mehr Dinge besorgt sein als nur über die Verfügbarkeit anziehender Möglichkeiten, unter denen nach Belieben gewählt werden kann. Er muss sich auch mit der Frage auseinandersetzen, ob Personen sich Klarheit verschaffen können, was sie mit der Freiheit anfangen möchten, die sie genießen. Es mag sich so verhalten, wie Augustinus annahm, dass ein durch und durch einiger Wille nur als Gabe Gottes verliehen wird. Dennoch ist das Ausmaß, in dem Menschen unter der Unentschlossenheit ihres Willens leiden, nicht völlig unabhängig von den sozialen, politischen und kulturellen Umständen, in denen sie leben. Diese Umstände können die Herausbildung nichtambivalenter Haltungen, Präferenzen oder Ziele erleichtern oder erschweren.

7. Bisher habe ich nur mein Konzept eines ungeteilten Willens (wholeheartedness) unter Bezug auf meine hier ebenfalls nur angedeutete Erläuterung des Begriffs der Ambivalenz skizziert. Nun möchte ich versuchen, ein komplexeres Verständnis dessen zu entwickeln, was es bedeutet, ungeteiltes Herz zu besitzen, indem ich dies als gleichbedeutend mit dem Genuss einer gewissen Selbstzufriedenheit darlege. Mit dem Terminus Selbstzufriedenheit beabsichtige ich mich nicht abwertend auf einen Zustand narzisstischer Selbstgefälligkeit oder Überheblichkeit zu beziehen. Die Befindlichkeit, die ich vor Augen habe – ein Zustand der Zufriedenheit mit der Situation des eigenen Selbst – ist völlig harmlos und gutartig. Die Klärung seiner Struktur hilft nicht nur zu erläutern, was mit einem ungeteilten Herzen verbunden ist. Sie hilft auch, mit einer angeblichen Schwierigkeit bei der hierarchischen Analyse des Selbst zurechtzukommen. Und zudem bin ich überzeugt, dass eine solche Klärung das Verständnis eines beträchtlichen Schwierigkeiten bereitenden Begriffes fördern wird, nämlich des Begriffs der Identifikation, der für jede Philosophie des Geistes und jede Handlungstheorie grundlegend ist.

Betrachten wir eine Person, die aus ganzem Herzen an etwas glaubt, etwas fühlt, eine Einstellung verfolgt oder eine Handlung auszuführen beabsichtigt. Worin besteht die Ungeteiltheit ihres Herzens in Bezug auf diese einzelnen 'Elemente' ihres Seelenlebens? Sie besteht in der vollständigen Zufriedenheit, dass eben jene Elemente zu den Gründen und Überlegungen zählen, die das eigene Denken und Fühlen, die eigenen Einstellungen und Verhaltensweisen bestimmen, und nicht andere, die mit diesen aus inneren, also nicht zufälligen Gründen kollidieren.

Dies verträgt sich durchaus damit, dass diese Person auch in Bezug auf weitere psychische Elemente ohne Zwiespalt ist, die zufällig, also auf Grund besonderer Umstände, mit den ersteren in Konflikt stehen und die ihr wichtiger sind. Aus dem Umstand, dass eine Person mit einer Absicht, mit einem Gefühl oder einer Überzeugung zufrieden ist, lässt sich keine Verpflichtung ableiten, danach zu handeln. Ungeteilt gegenüber einem Aspekt unserer Psyche zu empfinden verträgt sich damit, einem anderen eine höhere Priorität einzuräumen. Jemand mag zufrieden sein, beide eine aktive Rolle in seinem Seelenhaushalt spielen zu sehen, wenn auch Rollen, die nicht gleichermaßen dringend oder zwingend sind. Jenes Element, das ihm weniger wichtig ist, steht ihm nicht notwendigerweise fremd gegenüber, von außen die Struktur seines Selbst bedrohend. Es mag ebenso zu ihm gehören wie jene, die wichtigere Teile seiner selbst darstellen.¹⁴

Was bedeutet es nun, von jemandem zu sagen, dass er mit seiner psychischen Situation oder einem Element oder Aspekt derselben zufrieden ist? Es bedeutet nicht, dass er seine Situation als die beste für ihn erreichbare ansieht. Einige Menschen mögen so anspruchsvoll sein, dass sie mit nichts weniger als damit bereit sind, sich zufrieden zu geben. Aber in der Regel bildet nicht ein kompromissloser Ehrgeiz, das Maximum zu erreichen, die Bedingung für Zufriedenheit. Häufig geben sich Leute gerne mit weniger zufrieden, als sie ihrer Ansicht nach erreichen könnten. Aus dem Umstand, dass jemand mit seiner Lebenssituation zufrieden ist, folgt nicht, dass für ihn keine Änderung derselben akzeptabel wäre. Es versteht sich von selbst, dass er natürlich über eine Verbesserung seiner Lage erfreut wäre.

Was hingegen mit Zufriedenheit verbunden ist, ist das Fehlen von Ruhelosigkeit oder Widerstand. Eine zufriedene Person mag bereitwillig eine Änderung ihrer Situation akzeptieren, aber sie hat kein aktives Interesse, eine Veränderung herbeizuführen. Selbst wenn sie erkennt, dass sie es dann besser hätte, zieht diese Möglichkeit nicht ihr Augenmerk auf sich: Es besser haben ist für sie einfach nicht interessant und wichtig. Und dies nicht deshalb, weil sie glaubt, dass eine Besserstellung zu kostspielig oder zu unsicher wäre. Es verhält sich nur so, dass sie tatsächlich keinen Ehrgeiz gegenüber Verbesserungen besitzt; sie akzeptiert die Sachlage wie sie ist, ohne Vorbehalt und ohne praktisches Interesse an einem Vergleich mit anderen Möglichkeiten. Vielleicht könnte ihre Lage ohne Aufwand verbessert werden und vielleicht ist sie sich dessen auch bewusst, aber es kümmert sie einfach nicht.¹⁵

Mit etwas zufrieden zu sein setzt nicht voraus, dass eine Person in Bezug darauf irgendeine besondere Überzeugung, ein besonderes Gefühl oder eine besondere Einstellung oder Absicht hegt. Es ist beispielsweise nicht erforderlich, dass sie die betreffende Sache als befriedigend ansieht, dass sie sie beifällig anerkennt oder den Entschluss fasst, alles in seinem Zustand zu belassen. Da ist nichts, das sie denken, sich zu eigen machen oder akzeptieren müsste; es besteht keine Notwendigkeit, irgendetwas zu tun. Das ist wichtig, denn es erklärt, warum hier nicht die Gefahr eines problematischen Regresses gegeben ist.

¹⁴ Ein ungeteiltes Herz und Ambivalenz kann nur Personen zugesprochen werden. Aus diesem Grund entspricht 'wholeheartedness' nicht exakt dem Fehlen von Ambivalenz: Die Tatsache, dass keine internen Konflikte zwischen den einzelnen Elementen der Psyche einer Person bestehen, besagt nicht, dass sie deshalb in Bezug darauf ungeteilt ist. Eine Person zu sein erfordert im Unterschied zu einem bloßen menschlichen Organismus eine komplexe Struktur des Willens, die reflexive Selbsteinschätzung einschließt. Menschliche Wesen, denen diese Struktur abgeht, mögen frei von internen Willenskonflikten sein, aber sie sind keine Personen. Deshalb sind sie weder ambivalent noch mit sich im Reinen.

¹⁵ Eine zufriedene Person mag unzufrieden werden, wenn sie erkennt, dass sich ihre Situation verbessern ließe. Die Erkenntnis könnte ihre Erwartungen erhöhen. Das heißt freilich nicht, dass sie unzufrieden war, bevor diese stiegen.

Angenommen, eine Person müsste, um als zufrieden zu gelten, die grundlegende, unverzichtbare Bedingung erfüllen, bestimmte wohlerwogene Einstellungen, Überzeugungen, Gefühle oder Absichten haben. Dann dürfte zu diesen psychischen Zuständen keiner zählen, mit dem diese Person völlig unzufrieden wäre. Denn wie könnte jemand dadurch ein Element seiner Psyche aus ganzem Herzen annehmen, dass er gegenüber einem anderen eine halbherzige Haltung einnimmt? Wenn also Zufriedensein ein anderes psychisches Element zur Bedingung hätte, würde die Zufriedenheit mit einer Sache von der Zufriedenheit mit einer anderen abhängen: und die Zufriedenheit mit der zweiten würde von der Zufriedenheit mit einer dritten abhängen und so weiter ohne Ende. Die Zufriedenheit mit dem eigenen Selbst erfordert folglich nicht irgendeine kognitive, affektive oder intentionale Haltung oder Einstellung. Sie setzt nicht den Vollzug einer besonderen Handlung voraus; und sie verlangt auch keine bewusste Unterlassung. Zufriedenheit ist ein Zustand des gesamten psychischen Systems – ein Zustand, den einfach nur das Fehlen jeglicher Tendenz oder Neigung auszeichnet, seine Situation zu verändern.

Selbstverständlich kann jemand zu dem Urteil gelangen, dass er ausreichend gut dasteht und auf dieser Grundlage mag er entscheiden, sich jeder Aktivität zu enthalten, um seine Situation zu verbessern. Das Fällen dieses Urteils oder dieser Entscheidung macht eine solche Person jedoch weder zufrieden noch bedeutet es, dass sie bereits zufrieden ist. Ihr Entschluss, von jedem Versuch Abstand zu nehmen, die eigenen Angelegenheiten zu verbessern, ist eine Entscheidung, so zu tun, *als ob* sie zufrieden wäre. Der Verzicht, die eigene Lage zu ändern, *simuliert* jenes Gleichgewicht, das Zufriedenheit ausmacht. Zufriedenheit zu simulieren ist aber nicht das Gleiche, wie zufrieden zu sein. Eine Person ist nur dann wirklich zufrieden, wenn das Gleichgewicht kein gekünsteltes oder aufgezwungenes ist, sondern ihrem psychischen Zustand eigentümlich ist, wenn also dieser Zustand stabil und von Vorbehalten unbelastet ist, ohne dass dazu eine Anstrengung erforderlich wäre.

Wirklich zufrieden zu sein ist also nicht eine Frage der Wahl, die Dinge so zu belassen, wie sie sind, oder ein Urteil oder eine Entscheidung über die Wünschbarkeit von Veränderungen. Es geht dabei einfach darum, *kein Interesse zu haben*, Veränderungen in die Wege zu leiten. Erforderlich ist, dass sich eine gewisse Art von psychischen Phänomenen *nicht einstellt*. Aber während das Ausbleiben solcher Phänomene weder ein überlegtes Handeln noch eine überlegte Zurückhaltung voraussetzt, muß dieses Ausbleiben nichtsdestoweniger eine reflexive sein. In anderen Worten, der Umstand, dass eine Person keine Neigung verspürt, ihre Situation zu verändern, muß aus ihrem Verständnis und ihrer Einschätzung erwachsen, wie es um sie bestellt ist. (steht). So ist jenes Fehlen seinem Wesen nach weder überlegt angestrebt noch stellt es sich wie eine beliebige Laune von selbst ein. Es entwickelt und verfestigt sich als eine nicht gelenkte Konsequenz der Wertschätzung des eigenen psychischen Zustandes.¹⁶

8. Lassen Sie mich nun kurz skizzieren, was dies für eine hierarchische Herangehensweise an die Analyse des Selbst und für den Begriff der Identifikation bedeutet. Hierarchischen Ansätzen zufolge identifiziert sich eine Person deshalb mit dem einen anstelle des anderen ihrer Wünsche, weil sie lieber durch den ersten als durch den zweiten Wunsch in ihrem Handeln bestimmt sein möchte. So

¹⁶ Zufrieden zu sein oder es zu werden ist ähnlich wie entspannt zu sein oder es zu werden. Angenommen jemand sieht seine Sorgen schwinden und entspannt sich daraufhin. Zweifellos wird er durch verschiedene Gefühle, Überzeugungen und Haltungen dazu gebracht, sich zu entspannen. Aber diese psychischen Zustände konstituieren weder was es ist, entspannt zu sein, noch sind sie eine notwendige Voraussetzung dafür. Worauf es ankommt ist nur, dass jemand aufhört, sich Sorgen zu machen und sich angespannt zu fühlen.

identifiziert sich jemand, der das Rauchen aufzugeben versucht, dann mit seinem Wunsch erster Ordnung, nicht zu rauchen, anstatt mit dem konkurrierenden Wunsch erster Ordnung nach einer weiteren Zigarette, wenn er möchte, dass der Wunsch, nicht zu rauchen, jener ist, der tatsächlich sein Verhalten leitet. Aber was gibt dafür den Ausschlag, ob er sich mit dieser Präferenz zweiter Ordnung identifiziert?

Für sich betrachtet ist letztendlich sein Wunsch, sein Verlangen nach einer Zigarette zu bezwingen, nur ein weiterer Wunsch. Wie kann er beanspruchen, das zu verkörpern, was diese Person wirklich wünscht? Die bloße Tatsache, dass es sich um einen Wunsch zweiter Ordnung handelt, verleiht diesem zweifellos noch keine Autorität besonderer Art. Und es wäre auch keine Hilfe, nach einem Wunsch dritter Ordnung Ausschau zu halten, der dazu dienen sollte, eine Person mit ihren Prioritäten zweiter Ordnung zu identifizieren. Denn offensichtlich würde sich die gleiche Frage in Bezug auf die Autorität dieses Wunsches stellen; so dass wir einen noch höherrangigen Wunsch ausfindig machen müssten, was sich endlos fortsetzen ließe. Der ganze Ansatz scheint somit zum Scheitern verurteilt.

Hierarchische Herangehensweisen an die Frage der Identität des Selbst gehen jedoch nicht davon aus, dass die Identifikation einer Person mit irgendeinem Wunsch einfach in der Tatsache besteht, dass sie einen Wunsch höherer Ordnung *hat*, durch den der erste Wunsch eine Billigung erfährt. Der bestätigende Wunsch höherer Ordnung muss zudem ein Wunsch sein, mit dem die Person *zufrieden* ist. Und da – wie ich bereits zu erklären versuchte – die Zufriedenheit mit einem Element unserer Psyche nicht auch die Zufriedenheit mit irgendeinem anderen erfordert, führt die Zufriedenheit mit einem bestimmten Wunsch nicht zu einer endlosen Kette von immer noch höherrangigen Wünschen. Identifikation wird einfach durch einen billigenden Wunsch höherer Ordnung konstituiert, mit dem der Betreffende zufrieden ist. Es ist selbstverständlich auch möglich, dass jemand mit seinen Wünschen erster Ordnung zufrieden ist, ohne in irgendeiner Weise zu überlegen, ob er sie billigen sollte. In diesem Fall ist er mit diesen Wünschen erster Ordnung identifiziert. In dem Maß, in dem seine Wünsche vollkommen unreflektiert sind, ist er freilich gar keine Person im echten Sinn.

9. Ist es möglich, gegenüber der eigenen Ambivalenz Zufriedenheit zu empfinden? Eine Person kann sicher dahin gelangen, die eigene Ambivalenz als nicht änderbar hinzunehmen. Es scheint mir jedoch, dass es sich dabei nicht um einen Sachverhalt handelt, mit dem man zufrieden sein kann. Niemand kann seine Ambivalenz aus ganzem Herzen bejahen, ebenso wenig wie jemand vorbehaltlos wünschen kann, sich selbst zu betrügen oder irrational zu sein. Dass jemand seine Ambivalenz akzeptiert, kann nur bedeuten, dass er sich damit abgefunden hat; es kann nicht heißen, dass er darüber zufrieden ist. Vielleicht sind Konstellationen vorstellbar, in denen eine Person Ambivalenz vernünftigerweise als sinnvoll ansehen kann, um gewisse noch unangenehmere Alternativen zu vermeiden. Aber niemand kann Ambivalenz um ihrer selbst willen wünschen.

Es ist also eine unumstößliche Wahrheit, dass wir aus ganzem Herzen einen ungeteilten Willen wünschen. Dies gibt ein Kriterium an die Hand, um Ideale und Lebensentwürfe zu entwickeln, ja, um allgemein zu bestimmen, was als wichtig anzusehen ist und was uns am Herzen liegen sollte. Worum wir uns sorgen, sollte in höchstmöglichem Ausmaß etwas sein, dem wir uns mit ganzer Seele widmen können. Wir möchten uns nicht gegen unseren eigenen Widerstand anstrengen oder uns selbst zurückhalten. Es gibt viele Dinge, von denen wir uns angezogen fühlen. Wenn wir zu entscheiden versuchen, was davon für uns von Bedeutung sein sollte, müssen wir einschätzen,

welchen Raum jedes einzelne davon in unserem Leben einnehmen kann, ohne zu Unvereinbarkeiten zu führen.

Dies mag beträchtlich von dem Ausmaß abweichen, in dem es eine Sache für sich betrachtet wert ist, dass man sich ihrer annimmt. Die Tatsache, dass etwas für uns wichtig ist, besteht nicht primär in unserer Einschätzung seines inneren Wertes. Die Frage, worum wir uns sorgen sollten, lässt sich nicht dadurch klären, dass wir zu einem Urteil über die absoluten oder relativen Vorzüge verschiedener Gegenstände unserer Zuwendung gelangen. Dass einer Person an etwas – einem Ideal, einer anderen Person, einem Vorhaben – viel liegt und sie sich dafür einsetzt bedeutet, dass sie, was immer sie darüber *denken* mag, es in einem bestimmten Ausmaß *liebt*. Unser Problem hängt also ganz wesentlich mit der Frage zusammen, was wir überhaupt lieben können.

Wie steht es mit der Liebe zu uns selbst? Dass eine Person mit sich selbst zufrieden ist bedeutet, dass sie ihre Gefühle, Absichten und Gedanken ohne inneren Zwiespalt verfolgen kann. Insofern ein ungeteiltes Herz gleichbedeutend mit Liebe ist, ist Ungeteiltheit in den eben angeführten Fällen gleichbedeutend mit Selbstliebe. Jemand, der in der Frage, was er ist oder was er tut, in Selbsttäuschung befangen ist, bekennt dadurch ein, dass er mit sich selbst nicht zufrieden ist. Natürlich würde er gerne, wie jeder andere auch, frei von jedem Zwiespalt der Herzens sein, er würde, wie dies jeder tut, sich gerne selbst lieben. Ja, dies ist der Grund seiner Selbsttäuschung. Es ist sein Wunsch, sich selbst zu mögen, der ihn dazu führt, eine unbefriedigende Wahrheit über sich, die er nicht voll akzeptieren kann, durch eine Überzeugung zu ersetzen, die er ohne Ambivalenz anerkennen kann.

Selbstverständlich beruht diese Bemühung auf einem Trugschluss. Ein in sich stimmiges Seelenleben kann, dies leuchtet ein, nicht dadurch erlangt werden, dass man sich aufspaltet. Wer sich über sich selbst betrügt versucht jedoch, seiner Ambivalenz zu entkommen. Er bemüht sich, die Unbestimmtheit seines kognitiven Zustandes zu überwinden. Mit anderen Worten, er sehnt sich nach einer eindeutigen Wahrheit darüber, was er eigentlich denkt. Wer Paradoxien liebt könnte sogar sagen, was ihn dazu bewegt, sich über sich selbst zu täuschen, ist die Liebe zur Wahrheit.

10. Bekanntlich ist es leider selten, dass sich der Wunsch nach Selbstliebe erfüllt. Oft sind wir mit unserem Verhalten oder damit, was wir sind, unzufrieden. Unser Leben ist in dem einen oder anderen Grad durch Ambivalenzen beeinträchtigt. Augustinus dachte, dass der Übergang zu psychischer Einigkeit aus einem Zustand unvereinbarer Wünsche ein Wunder erfordere. So betete er um Bekehrung. Das ist in der Tat kein so schlechter Zugang zu dem Problem. Jedenfalls scheint er in seinem Fall erfolgreich gewesen zu sein.

Ich habe allerdings noch einen Vorschlag, den er allem Anschein nach nicht in Betracht gezogen hat: Ich möchte, um ihn darzulegen, von einem Gespräch erzählen, das ich vor einigen Jahren mit einer Frau führte, deren Büro in der Nähe meines eigenen lag: Wir kannten einander nur wenig, doch eines Tages wurde unser Gespräch irgendwie ein wenig persönlicher als gewöhnlich. An einem bestimmten Punkt unserer Unterhaltung erzählte sie mir, das ihrer Meinung nach in einer ernsthaften Beziehung nur zwei Dinge wirklich wichtig seien: Ehrlichkeit und ein Sinn für Humor. Dann dachte sie einen Moment nach und sagte: "Wissen Sie, ich bin wirklich nicht ganz sicher wegen der Ehrlichkeit; denn selbst wenn sie einem die Wahrheit erzählen, ändern sie ihre Meinung so schnell, dass sowieso kein Verlass auf sie ist."

Manchmal ist eine Person so ambivalent oder schwankt so haltlos, dass es keine ruhenden Pole in ihrem Denken und Fühlen gibt. In solchen Fällen, wenn die Wahrheit allein zu begrenzt ist, um Hilfe zu bieten, mag rigorose Ehrlichkeit keine so wichtige Tugend sein. Zweifellos wäre es für eine

solche Person am besten, einmal zur Ruhe zu kommen: die ständigen Versuche aufzugeben, sich alles auf zweierlei Art zu richten, und eine einigermaßen kohärente Ordnung zu finden, in der sie ohne Zwiespalt des Herzens leben kann. Aber angenommen, jemand ist einfach unfähig, mit sich ins Reine zu kommen. Egal wie er sich dreht und wendet, er kann keinen Weg zu innerer Zufriedenheit finden. Wenn jemand zutiefst gespalten ist und ein einiger Wille undenkbar ist, dann, so mein Rat, sollte er sich bemühen, wenigstens an seinem Sinn für Humor festzuhalten.

*

Übersetzung: Charlotte Annerl

Deutsche Erstveröffentlichung von: Harry G. Frankfurt: *The Faintest Passion*. In: *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge University Press 1999. S. 95-107.

Diese Arbeit wurde zudem 1991 als *Presidential Address* vor der *Eastern Division* der *American Philosophical Association* vorgetragen.