

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Frankfurt, Harry G.
Gründe der Liebe

Aus dem Amerikanischen von Martin Hartmann

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2111
978-3-518-29711-7

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2111

Für den Liebenden ist die Liebe eine Quelle von Gründen. Sie ist »auf berückichtigte Weise schwer zu erhellen«, darf aber, so Harry Frankfurt, nicht mit Vernarrtheit oder Lust, Besessenheit oder Abhängigkeit verwechselt werden, also mit dem, was eine Person glaubt oder fühlt. Liebe, so die Generalthese des Buches, ist vielmehr eine Sache des Willens, genauer: der praktischen Sorge um das, was für den, den man liebt, gut ist. Frankfurts scharfsinniges Buch schließt mit einer überraschenden Reflexion über die Selbstliebe, die er als die reinste Form der Liebe bezeichnet.

Harry G. Frankfurt ist Professor emeritus für Philosophie an der Princeton University. Im Suhrkamp Verlag sind erschienen: *Sich selbst ernst nehmen* (2007) und *Bullshit* (2006 und st 4490).

Harry G. Frankfurt Gründe der Liebe

Aus dem Amerikanischen
von Martin Hartmann

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
The Reasons of Love
© 2004 by Princeton University Press

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 2111
Erste Auflage 2014
© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag
Frankfurt am Main 2005
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 978-3-518-29711-7

Inhalt

Erstes Kapitel

Die Frage: »Wie sollen wir leben?«

7

Zweites Kapitel

Über Liebe und ihre Gründe

40

Drittes Kapitel

Das liebe Selbst

78

Nachweis

III

Erstes Kapitel

Die Frage: »Wie sollen wir leben?«

I

Keinen Geringeren als Platon und Aristoteles verdanken wir die Einsicht, dass die Philosophie mit Verwunderung anhub. Die Menschen wunderten sich über zahlreiche natürliche Phänomene, die ihnen überraschend vorkamen. Rätselhaft wirkten auf sie auch eigentümlich widerständige logische, sprachliche oder begriffliche Probleme, die im Verlauf ihres Denkens unerwartet auftauchten. Als Beispiel für etwas, das Verwunderung in ihm hervorrief, erwähnt Sokrates die Tatsache, dass es einer Person möglich sei, kleiner als eine andere zu werden, ohne an Größe zu verlieren. Wir mögen uns fragen, warum ein derart oberflächliches Paradox Sokrates überhaupt Unbehagen bereitete. Er hielt dieses Problem offensichtlich nicht nur für interessanter, sondern auch für schwieriger und beunruhigender als wir. Theaitetos, Sokrates' Gesprächspartner, verweist auf dieses Problem und auf andere, ähnlich gelagerte Probleme und sagt: »Bisweilen, wenn ich recht hineinsehe, schwindelt mir ordentlich.«¹

Aristoteles bietet eine Liste mit etwas bestechenderen Beispielen für die Art von Dingen, die in den ersten Philosophen Verwunderung auslösten. Er erwähnt sich selbst bewegende Marionetten (die die Griechen offenbar besaßen!); er erwähnt gewisse kosmologische und astronomische Phänomene; und er erwähnt die Tatsache, dass sich die Seite eines Rechtecks zur Diagonalen inkommensurabel verhält.

1 Platon, *Theaitetos*, 155d [in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 4, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Hamburg 1958, S. 120].

Es wäre unangemessen, diese Dinge bloß als rätselhaft zu beschreiben. Sie rütteln auf. Sie sind wundersam. Die von ihnen ausgelöste Reaktion muss tiefer und erschütternder gewesen sein als die schlichte Verwunderung darüber, wie es bei Aristoteles heißt, »daß die Dinge so sind, wie sie sind«.² Gefühle des Mysteriösen, des Unheimlichen und der Ehrfurcht müssen hier im Spiel gewesen sein.

Ob die ersten Philosophen nun die Geheimnisse des Universums ausloteten, ob sie schlicht darum bemüht waren, über irgendeinen ganz und gar gewöhnlichen Sachverhalt klar nachzudenken oder aber eine gewöhnliche Beobachtung genau auszudrücken – Aristoteles berichtet, dass ihre Nachforschungen keine weiteren, mithin praktischeren Ziele verfolgten. Sie waren zwar darauf aus, ihr Unwissen zu überwinden, aber nicht, weil sie meinten, sie benötigten diese Informationen. Ihr Ehrgeiz war ausschließlich spekulativ oder theoretisch. Sie wollten nur ihre anfängliche Überraschung über das Sosein der Dinge zerstreuen, indem sie ein begründetes Verständnis dafür entwickelten, warum es unnatürlich – oder sogar unmöglich – sei, dass sich die Dinge anders verhielten. Erwies sich dann, dass man etwas durchaus hätte erwarten können, verschwanden alle Arten der Überraschung, die es anfänglich ausgelöst haben mag. So bemerkt Aristoteles mit Blick auf rechtwinklige Dreiecke: »Über nichts geriete nämlich ein Geometer mehr in Erstaunen, als wenn die Diagonale kommensurabel wäre.«³

2 Alle Aristoteles-Zitate dieses Kapitels stammen aus seiner *Metaphysik* [zitiert nach der von Franz F. Schwarz herausgegebenen und übersetzten Ausgabe, Stuttgart 1974], 982a-983a.

3 Aristoteles spricht hier natürlich über den Satz des Pythagoras. Hierzu gibt es eine nette Geschichte. Als Pythagoras seine außergewöhnliche Entdeckung machte, war er zutiefst berührt von der nahezu unglaublichen, fast schon unverständlichen, gleichwohl eindeutig nachweisbaren Tatsache, dass die Wurzel aus zwei keine rationale Zahl ist. Es erstaunte ihn aufs Äußerste, dass es etwas gibt, was, in den Worten von Aristoteles, »nicht mit dem kleinsten Maß gemessen werden kann«.

Ich werde mich hier unter anderem mit einer gewissen, menschliche Wesen regelmäßig heimsuchenden Unannehmlichkeit und Beunruhigung beschäftigen. Sie unterscheidet sich sowohl von jener Art von Unannehmlichkeit und Beunruhigung, die durch die von Sokrates erwähnten logischen Schwierigkeiten ausgelöst wird, als auch von jener, die in Reaktion auf die von Aristoteles aufgelisteten Merkmale der Welt hervorgerufen wird. Sie ist praktischer und, weil sie unserem Interesse an einer sinnvollen Lebensgestaltung näher steht, dringlicher. Was uns antreibt, sie zu erforschen, ist weder interesselose Neugier noch Erstaunen, weder Verwunderung noch Ehrfurcht. Es ist vielmehr eine ganz andere psychische Belastung: eine bohrende Furcht oder Unruhe. Die Schwierigkeiten, die uns befallen, wenn wir über diese Dinge nachdenken, mögen gelegentlich Schwindel in uns verursachen. Wahrscheinlicher aber ist, dass sie ein Gefühl der Verärgerung, der Ruhelosigkeit und der Unzufriedenheit mit uns selbst auslösen.

Die Themen, denen dieses Buch gewidmet ist, haben etwas mit der gewöhnlichen Lebensführung zu tun. Sie sind auf die eine oder andere Weise mit einer Frage verwoben, die zugleich am Ende und am Anfang steht: Wie soll eine Person leben? Man muss kaum erwähnen, dass diese Frage nicht nur theoretisch oder abstrakt interessiert. Sie betrifft uns ganz konkret, und das auf eine sehr persönliche Weise. Unsere Antwort auf diese Frage wirkt sich direkt und umfassend auf unsere Lebensführung aus – oder zumindest auf das, was uns als eine solche vorschwebt. Wichtiger ist vielleicht, dass sie Einfluss darauf hat, wie wir unser Leben erfahren.

Nun war Pythagoras nicht nur Mathematiker, sondern auch der Führer eines religiösen Kults; sein Satz bewegte ihn so sehr – durch die Offenbarung des auf mysteriöse Weise nicht rationalen Charakters der mathematischen Realität –, dass er den Anhängern seines Kults befahl, einhundert Ochsen zu opfern. Seitdem kursiert die Geschichte, dass die Ochsen zittern, wenn eine wichtige neue Wahrheit entdeckt wird.

Wenn wir uns darum bemühen, die Welt der Natur zu verstehen, dann tun wir das zumindest teilweise, weil wir darauf hoffen, uns auf diese Weise annehmlicher in ihr einrichten zu können. In dem Maße, in dem wir uns in unserer Umwelt auskennen, nimmt das Gefühl zu, in der Welt zu Hause zu sein. Wenn wir andererseits zu klären versuchen, wie zu leben sei, hoffen wir auf die intimere Annehmlichkeit des Gefühls, in uns selbst zu Hause zu sein.

2

Philosophische Ansätze, die sich mit der Frage befassen, wie eine Person leben soll, fallen in den Bereich einer allgemeinen Theorie der praktischen Vernunft. Der Begriff »praktische Vernunft« umfasst dabei die Varianten von Überlegung, in deren Rahmen man versucht zu entscheiden, was zu tun ist, oder sich darum bemüht, Geschehenes zu bewerten. Zu diesen Varianten gehört auch jene, die sich besonders auf Probleme der *moralischen* Bewertung konzentriert. Diese Art der praktischen Vernunft genießt naturgemäß ein hohes Maß an Aufmerksamkeit, sowohl von philosophischer als auch von anderer Seite.

Es ist zweifellos wichtig für uns, ein Verständnis für die Forderungen der Prinzipien der Moral zu entwickeln, für das, was sie befürworten, und für das, was sie untersagen. Wir müssen moralische Erwägungen ernst nehmen, das bedarf kaum einer Erwähnung. Dennoch denke ich, dass die Relevanz, die der Moral für unsere Lebensführung zukommt, tendenziell überbewertet wird. Die Moral ist weniger einschlägig für die Bildung unserer Präferenzen und die Orientierung unseres Verhaltens, sie gibt uns weniger Auskunft über die Fragen, was wir schätzen und wie wir leben sollen, als man gemeinhin annimmt. Außerdem kommt ihr

nicht so viel Autorität zu, wie man meint. Selbst wenn sie Wichtiges mitzuteilen hat, hat sie nicht notwendigerweise das letzte Wort. Und mit Blick auf unser Interesse an einem sinnvollen Umgang mit den normativ relevanten Aspekten unseres Lebens spielen moralische Vorschriften nicht die umfassende Rolle und sind auch weniger bestimmt, als man uns häufig glauben machen will.

Menschen, die skrupulös der Moral folgen, können aufgrund von Mängeln des Charakters oder der Konstitution trotzdem zu einem Leben verurteilt sein, das keine vernünftige Person freiwillig wählen würde. Die persönlichen Mängel und Unzulänglichkeiten, die sie aufweisen, müssen nicht viel mit Moral zu tun haben und können es ihnen dennoch unmöglich machen, ein zufrieden stellendes Leben zu leben. So könnte es beispielsweise sein, dass sie emotional abgestumpft sind; oder es fehlt ihnen an Vitalität; oder sie sind chronisch entscheidungsunfähig. Selbst wenn sie einige Ziele aktiv wählen und verfolgen, kann es sein, dass sie sich faden Projekten widmen; ihre Erfahrung wäre dann ganz und gar dumpf und ohne Würze, ihr Leben wäre ohne Einschränkung banal und hohl, wäre – ob sie das nun erkennen oder nicht – schrecklich langweilig.

Nun gibt es allerdings jene, die glauben, Menschen, die nicht moralisch sind, können nicht glücklich sein. Und vielleicht stimmt es, dass Moralischsein eine unverzichtbare Voraussetzung für ein befriedigendes Leben ist. Es ist jedoch nicht die einzige unverzichtbare Voraussetzung, so wenig wie ein gesundes moralisches Urteilsvermögen die einzige unverzichtbare Voraussetzung für die Beurteilung bestimmter Verhaltensmuster ist. Die Moral gibt uns bestenfalls eine äußerst begrenzte und unzureichende Antwort auf die Frage, wie eine Person leben soll.

Man nimmt häufig an, dass die Gebote der Moral an sich Vorrang genießen, dass sie also alle anderen Interessen und Ansprüche immer übertrumpfen. Das jedoch halte ich

für unplausibel. Mehr noch, es gibt meines Erachtens kaum einen überzeugenden Grund für die Annahme, es müsse so sein. Die Moral ist vor allem mit der Frage beschäftigt, wie wir im Rahmen unserer Einstellungen und Handlungen die Bedürfnisse, Wünsche und Ansprüche anderer Menschen berücksichtigen sollen.⁴ Warum aber sollte man das als die ausnahmslos wichtigste Sache in unserem Leben betrachten? Sicher, unsere Beziehungen zu anderen Menschen sind enorm wichtig für uns; deswegen besitzen die aus ihnen entspringenden Forderungen der Moral zweifellos großes Gewicht. Dennoch fällt es nicht leicht zu verstehen, warum wir davon ausgehen sollen, dass für uns gar nichts – und zwar egal, unter welchen Umständen – gewichtiger zu sein hat als diese Beziehungen, warum mithin moralische Erwägungen stets mehr Relevanz besitzen sollen als andere.

Was manche an diesem Punkt in die Irre führt, ist möglicherweise die Annahme, die einzige Alternative zur Akzeptanz moralischer Forderungen bestehe darin, gierig seinem Eigeninteresse zu folgen. Zögert jemand, sein Verhalten moralischen Vorschriften zu unterwerfen, dann nur, so die Annahme, weil nichts Bedeutenderes ihn antreibt als der engstirnige Wunsch, sich selbst Vorteile zu verschaffen. Dann aber scheint es nur natürlich zu sein, dass ein moralisch geächtetes Verhalten unter bestimmten Umständen zwar verständlich, ja sogar verzeihlich sein mag, letztlich aber niemals Bewunderung oder echte Achtung verdient.

4 Natürlich gibt es andere Wege, den Gegenstand der Moral zu bestimmen. Definieren wir ihn jedoch mit Blick auf unsere Beziehungen zu anderen – und nicht so sehr, in stärker Aristotelischer Weise, mit Blick auf die Erfüllung unserer wesentlichen Natur –, hat das den Vorteil, besonders deutlich zu machen, was viele für den tiefsten und kompliziertesten Punkt halten, mit dem sich Moralthorien auseinander setzen müssen, nämlich der scheinbar unausweichlichen Möglichkeit des Konflikts zwischen den Forderungen der Moral und denen des Eigeninteresses.

Und doch gibt es recht vernünftige und angesehene Menschen, die der Meinung sind, dass ihnen andere Dinge gelegentlich mehr bedeuten und auch stärkere Ansprüche an sie stellen als die Moral oder ihr Selbst. Es gibt Modi der Normativität, die im vollen Sinne des Wortes zwingend sind, aber weder in moralischen noch in egoistischen Überlegungen gründen. So mag sich jemand auf legitime Weise bestimmten Idealen widmen – etwa ästhetischen, kulturellen oder religiösen –, deren Geltung für ihn unabhängig von dem wünschbaren Verhalten ist, mit dem sich moralische Prinzipien auf besondere Weise befassen; und er kann sich diesen nichtmoralischen Idealen widmen, ohne seine persönlichen Interessen überhaupt im Kopf zu haben. Obgleich also die Annahme weit verbreitet ist, dass moralische Ansprüche alle anderen unbedingt übertrumpfen, ist keinesfalls ausgemacht, dass es immer – unter allen Umständen und unabhängig von der Frage, was auf dem Spiel steht – falsch ist, einem nichtmoralischen Modus der Normativität größere Geltung zuzusprechen.

3

Das Nachdenken darüber, was man tun und wie man sich verhalten soll, ist nicht auf moralische Erwägungen begrenzt. Folgt man meinem Vorschlag, dann gehören zu ihm auch Bewertungen, die im Lichte verschiedener nicht-moralischer Modi der Normativität vorgenommen werden und ebenfalls die Lebensführung betreffen. Die Theorie der praktischen Vernunft ist folglich mit Blick auf die von ihr berücksichtigten Typen normativer Erwägung umfassender als die Moralphilosophie.

Auch reicht sie tiefer, weil die bewertenden Normen, mit denen sie es zu tun hat, umfassender und gewichtiger sind

als die Normen der Moral. Die Moral dringt nicht wirklich bis zum Äußersten vor. Schließlich reicht es nicht aus, die moralischen Forderungen zu erkennen und zu verstehen, die man mit guten Gründen an uns richten darf. Jedenfalls ist es nicht genug, um all das, was uns an unserem Verhalten wichtig ist, zu klären. Wir müssen zusätzlich wissen, wie viel Autorität wir diesen Forderungen einräumen sollen. Die Moral selbst hilft uns hier nicht weiter.

Es kann natürlich Individuen geben, die sich verpflichtet fühlen, moralisch tugendhaft zu handeln, weil das ihr kategorisch dominantes persönliches Ideal ist. Moralischsein ist dann für sie in jedem Fall wichtiger als alles andere. Wer so denkt, wird naturgemäß akzeptieren, dass moralische Forderungen andere Forderungen bedingungslos übertrumpfen. Das jedoch ist nicht der einzig sinnvolle oder attraktive Plan für ein menschliches Leben. Wir können zu der Ansicht gelangen, dass uns andere Ideale und Wertmaßstäbe anziehen und sich eindringlich als vernünftige Konkurrenten im Kampf um die uns leitende Gunst empfehlen. Selbst wenn wir also die Befehle des moralischen Gesetzes angemessen identifiziert haben, bleibt für die meisten für uns die grundlegendere praktische Frage bestehen, wie wichtig es ist, ihnen zu gehorchen.

4

Analysieren Philosophen, Wirtschaftswissenschaftler oder andere die verschiedenen Strukturen und Strategien der praktischen Vernunft, dann beziehen sie sich in der Regel auf ein eingespieltes, wenn auch eher mageres begriffliches Repertoire. Zu den wohl wesentlichsten und unverzichtbarsten dieser begrenzten Ressourcen gehört der Begriff davon, was Menschen wollen oder, um einen synonymen

Ausdruck zu verwenden (zumindest im Rahmen der etwas gewaltsamen Konvention, an die ich mich hier halten werde), was sie wünschen. Dieser Begriff findet in allen möglichen Kontexten Verwendung. Zugleich ist er völlig überfrachtet und dementsprechend ein bisschen lahm. Es gehört zur normalen Routine, ihn in unterschiedliche Rollen zu kleiden, so dass er auf eine heterogene und kaum gebändigte Sammlung psychischer Bedingungen und Ereignisse bezogen wird. Auch werden seine verschiedenen Bedeutungen kaum je unterschieden, so wenig, wie man sich darum bemüht, die Art ihrer gegenseitigen Bezugnahme zu klären. In den groben Verwendungen des gesunden Menschenverstands und der gewöhnlichen Sprache bleiben alle diese Dinge bedenkenlos undefiniert.

Deswegen bleibt unser Verständnis vieler gewichtiger problematischer Aspekte unseres Lebens der Tendenz nach unvollständig und verschwommen. Das eingespielte Begriffsrepertoire ist handlich, aber es ist nicht ausreichend für die Klärung einiger sehr wichtiger Phänomene. Wir müssen genauer auf diese Phänomene fokussieren und sollten deswegen das übliche Repertoire begrifflicher Ressourcen durch das Ausbuchstabieren einiger zusätzlicher Begriffe bereichern. Auch diese Begriffe sind, wie der Begriff des Wünschens, gleichermaßen gewöhnlich wie grundlegend. Sie sind jedoch in einem unglücklichen Ausmaß vernachlässigt worden.

5

Es ist häufig ungenügend, die Motive, die unser Verhalten leiten oder unsere Einstellungen und unser Denken formen, mit Hilfe der eher vagen Beobachtung zu identifizieren, dass es viele Dinge gibt, die wir *wollen*. Dadurch bleibt

häufig zu vieles außen vor. In zahlreichen Kontexten ist es präziser und auch mit größerer Erklärungskraft verbunden, wenn man sagt, dass es etwas gibt, *worum wir uns sorgen** oder – in einer Formulierung, die in meiner (vielleicht etwas willkürlichen) Verwendung dieser ersten mehr oder weniger gleichwertig zur Seite steht – *was wir für uns selbst für wichtig halten*. In manchen Fällen bewegt uns darüber hinaus eine besonders auffällige Variante dieses Sich-Sorgens: die *Liebe*. Mein Vorschlag, das Repertoire, auf das sich die praktische Vernunft bezieht, auszuweiten, zielt auf diese zusätzlichen Begriffe: *worum wir uns sorgen*, *was uns wichtig ist* und *was wir lieben*.

Natürlich gibt es wichtige Beziehungen zwischen dem Wollen einer Sache und der Sorge um sie. Ja, der Begriff des Sich-Sorgens besteht größtenteils aus Elementen, die mit dem Begriff des Wünschens verbunden sind. So ist die Sorge um etwas am Ende vermutlich nichts weiter als ein gewisser komplexer Modus des Wünschens. Dennoch besagt die schlichte Zuschreibung eines Wunsches noch nicht, dass sich die Person um das gewünschte Objekt sorgt. Mehr noch, damit ist noch nicht einmal gesagt, dass das Objekt der Person auch nur irgendetwas bedeutet. Wie jeder weiß, sind viele unserer Wünsche vollkommen folgenlos. Wir sorgen uns nicht wirklich um diese Wünsche. Sie zu befriedigen ist uns überhaupt nicht wichtig.

Das muss nicht deswegen so sein, weil die Wünsche schwach sind. Die Intensität eines Wunsches besteht in sei-

* Im Original: »something we care about«. »Care« ist ein notorisch schwer übersetzbarer Zentralbegriff der Philosophie Frankfurts. In den vorhandenen Übersetzungen (siehe vor allem Harry G. Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, hg. von Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin 2001) finden sich sowohl »sich sorgen« als auch »am Herzen liegen«, »wichtig sein«, »sich kümmern« oder »an etwas liegen«. Im Folgenden werden einige dieser Varianten je nach Kontext verwendet, da nur so die Nuancen des Frankfurtschen Care-Begriffs eingefangen werden können. Anm. d. Übers.

ner Fähigkeit, andere Neigungen und Interessen zur Seite zu drängen. Bloße Intensität aber verrät nicht, ob uns das, was wir wollen, wirklich am Herzen liegt. Unterschiedliche Stärken eines Wunsches können auf alle möglichen Dinge zurückgeführt werden, die mehr oder weniger unabhängig von unseren evaluativen Einstellungen sind. Es kann sein, dass es völlig unmöglich ist, diese unterschiedlichen Stärken auf die jeweilige Wichtigkeit zu beziehen, die ein gewünschter Gegenstand für uns besitzt.

Es ist sicher richtig: Sobald wir etwas unbedingt wollen, ist es uns normalerweise wichtig, dem Unbehagen zu entgehen, das droht, wenn unser Wunsch durchkreuzt wird. Dass uns das wichtig ist, heißt aber nicht, dass uns die Befriedigung des Wunsches am Herzen liegt. Wir können nämlich die Enttäuschung umgehen, ohne den gewünschten Gegenstand zu erlangen, indem wir stattdessen den Wunsch danach aufgeben. Diese Alternative mag für uns viel anziehender sein. Und so kommt es gelegentlich vor, dass wir den durchaus vernünftigen Versuch unternehmen, uns ganz von bestimmten Wünschen zu befreien (anstatt sie zu befriedigen), wenn wir die Befriedigung des Wunsches für wertlos oder schädlich halten.

In diesem Zusammenhang bringt es auch nichts, den Begriff des von Menschen Gewollten anzureichern, indem man ihre Wünsche in die Rangliste einer Präferenzordnung einträgt. Eine Person, die eine Sache mehr als eine andere will, muss nämlich erstere nicht für wichtiger halten als letztere. Nehmen wir an, jemand entscheidet sich, seine Zeit mit Fernsehen totzuschlagen; er wählt dabei ein bestimmtes Programm, weil er es den anderen vorhandenen Programmen vorzieht. Es wäre in diesem Fall illegitim zu schließen, er schaue dieses Programm an, weil es ihm am Herzen liegt. Schließlich schaut er es nur, weil er Zeit totzuschlagen will. Die Tatsache, dass er es den anderen vorzieht, impliziert nicht, dass ihm dieses Programm wichtiger ist als

die anderen, weil es nicht impliziert, dass ihm dieses Programm überhaupt am Herzen liegt.

Sich um etwas zu sorgen unterscheidet sich nicht nur davon, etwas zu wollen oder etwas mehr zu wollen als anderes. Es unterscheidet sich auch davon, etwas für intrinsisch wertvoll zu halten. Selbst wenn jemand glaubt, etwas besäße beträchtlichen intrinsischen Wert, muss er nicht glauben, es sei für ihn wichtig. Sprechen wir einer Sache intrinsischen Wert zu, legen wir vielleicht nahe, jemand könne es sinnvollerweise um seiner selbst willen wünschen – das heißt als Endzweck und nicht bloß als Mittel zu etwas anderem. Unsere Annahme aber, dass es nicht unvernünftig sein muss, einen bestimmten Wunsch zu haben, impliziert weder, dass wir diesen Wunsch tatsächlich haben, noch impliziert es, dass wir selbst oder sonst jemand diesen Wunsch haben sollten.

Erkennen wir den intrinsischen Wert von etwas an (etwa eines Lebens, das tiefer Meditation oder ritterlichen Tugenden gewidmet ist), muss es trotzdem nicht anziehend auf uns wirken. Mehr noch, uns kann vollständig gleichgültig sein, ob überhaupt jemand daran interessiert ist, diese Sache zu unterstützen oder zu erlangen. Uns fallen schnell Dinge ein, die man besitzen oder um ihrer selbst willen tun möchte, und trotzdem halten wir es für völlig akzeptabel, dass sich niemand besonders zu ihnen hingezogen fühlt, dass ihnen niemand wirklich nachgeht.

Und selbst wenn jemand etwas haben will oder tut, weil es intrinsischen Wert besitzt, ist es immer noch nicht richtig zu schließen, es liege ihm am Herzen. Die Tatsache, dass ein gewisser Gegenstand intrinsischen Wert besitzt, hat etwas mit dem *Typ* von Wert zu tun, den der Gegenstand besitzt; es handelt sich dann nämlich um einen Wert, der ausschließlich an Eigenschaften hängt, die dem Gegenstand selbst innewohnen, nicht aber an seinen Beziehungen zu anderen Gegenständen. Worum es hier nicht geht, ist

die Frage, *wie viel* Wertigkeit dieses Typs dem Gegenstand zukommt. Das, was man allein um seiner selbst willen besitzen oder tun möchte, muss demnach nicht sehr viel wert sein. So kann es ganz vernünftig für jemanden sein, viele Dinge als Endzweck zu wünschen, ganz und gar um ihres intrinsischen oder nicht-instrumentellen Werts willen, ohne zu glauben, sie seien in irgendeiner Form wichtig für ihn.

Es gibt beispielsweise zahlreiche kleine Freuden, die wir ausschließlich um ihres intrinsischen Werts willen erstreben, die uns aber nicht wirklich am Herzen liegen. Will ich ein Waffeleis, dann nur, weil es Vergnügen bereitet, das Eis zu essen. Das Vergnügen ist kein Mittel, um irgendetwas anderes zu erreichen; es ist ein Ziel, das ich allein um seiner selbst willen wünsche. Aber das heißt eben nicht, dass mir das Essen von Eis am Herzen liegt. Ganz allgemein erkenne ich bei solchen Gelegenheiten, dass mein Wunsch folgenlos und dass sein Gegenstand mir überhaupt nicht wichtig ist. Man kann also selbst dann nicht sagen, dass einer Person etwas am Herzen liegt, wenn sie es um seiner selbst willen erstrebt und der Wunsch danach unter ihre Endzwecke fällt.

Beim Planen und Organisieren ihres Lebens werden die Menschen mit vielen wichtigen Fragen konfrontiert. Sie müssen sich klar darüber werden, was sie wollen und was sie mehr als anderes wollen; sie müssen herausfinden, was ihnen intrinsisch wertvoll und damit nicht nur als Mittel, sondern als Endzweck angemessen erscheint; schließlich müssen sie klären, welche Endzwecke sie selbst tatsächlich verfolgen wollen. Darüber hinaus stehen sie vor einer weiteren, ganz besonderen Aufgabe. Sie müssen bestimmen, was ihnen am Herzen liegt.

Was also heißt das: eine Sache liegt einem am Herzen? Es wird hilfreich sein, dieses Problem indirekt anzugehen. Fangen wir also an zu überlegen, was es heißt, *dass uns ein Plan nicht wirklich am Herzen liegt*, dessen Ausführung wir uns eigentlich vorgenommen hatten.

So etwas könnte uns mit einem Freund passieren, der dringend auf einen Gefallen von uns angewiesen ist, aber zögert, uns darum zu bitten, weil er sich darüber im Klaren ist, dass wir einen Plan von uns aufgeben müssten, um ihm diesen Gefallen zu tun. Der Freund ist beschämt. Er zögert, aus unserer Gutmütigkeit Kapital zu schlagen. Wir aber würden ihm den Gefallen gerne tun und es ihm leichter machen, uns darum zu bitten. Also sagen wir ihm, dass uns das, was wir geplant hatten, nicht wirklich am Herzen liegt.

Wenn wir aufhören, einen bestimmten Plan zu verfolgen, tun wir das, indem wir eine von zwei möglichen Einstellungen einnehmen. Auf der einen Seite können wir den Plan aufgeben, ohne jedoch ganz und gar das Interesse und den Wunsch aufzugeben, die uns dazu brachten, den Plan zu fassen. Selbst wenn wir uns also entscheiden, unserem Freund den Gefallen zu tun, kann es immer noch sein, dass wir unsere frühere Absicht weiterhin verwirklichen wollen. Das Ausführen dieser Absicht hat nun zwar eine geringere Priorität als vorher, aber der Wunsch, das von uns Geplante durchzuführen, bleibt bestehen. Insofern zieht die Entscheidung, den Plan aufzugeben, Enttäuschung nach sich, zumindest jedoch ein gewisses Maß an Frustration. Mit anderen Worten, uns werden dadurch gewisse Kosten auferlegt.

Auf der anderen Seite kann es sein, dass uns die Aufgabe des Plans dazu bringt, unser ursprüngliches Interesse an ihm ganz ad acta zu legen. Wir verlieren das Bedürfnis, ihn auszuführen. Wenn das geschieht, besitzt die Erfüllung des