

## Wille und Personalität

### Zum Konzept personaler Identität bei Augustin (Conf. VIII) und Harry G. Frankfurt

VON DAGMAR KIESEL

#### 1. Hinführung

Die um 397–401 verfassten *Confessiones* des nordafrikanischen Bischofs und Kirchenvaters Augustin zählen trotz vielfältiger Paradigmenwechsel zwischen Spätantike und Gegenwart immer noch zu den meistgelesenen Werken der Weltliteratur. Augustin illustriert hier anhand der eigenen Lebensgeschichte seine unmittelbar vorher theoretisch ausgearbeitete Lehre von Gnade und Erbsünde, die in ihrer dogmatischen Radikalität längst nicht mehr dem *common sense* der westlichen Welt entspricht. Der Grund für die nichtsdestoweniger bedeutsame Resonanz des Werkes liegt wohl in dem Faktum, dass Augustin gleichermaßen mit tiefer psychologischer Feinfühligkeit wie sprachlicher Brillanz Phänomene menschlichen Lebens und Erlebens schildert, die als Sinn- oder Theodizeefrage, als innere Nöte und Bedrängnisse oder Probleme sozialen Miteinanders existenzielle Grunderfahrungen menschlichen Daseins über Zeiten und Epochen hinweg darstellen und als Phänomenbeschreibungen ihre Aktualität nicht verloren haben.

Dies gilt insbesondere für die Darstellung der Willensspaltung im achten Buch der *Confessiones*: Augustin schildert hier das Scheitern seines Versuchs, die theoretische Erkenntnis der neuplatonisch interpretierten christlichen Wahrheit praktisch in der Hinwendung zu einem zölibatären Leben umzusetzen, in Begriffen eines in sich zerrissenen Willens. Die klassische Philosophie der Antike diskutiert dieses Phänomen unter dem Begriff der Unbeherrschtheit (*akrasia*) und deutet es noch nicht als voluntatives, sondern als kognitives Problem:<sup>1</sup> Sokrates hatte Erkenntnis und Tun des Gerechten als spezifische Funktion (*ergon*) des Menschen und die mit ihr verbundene Gutheit (*areté*) identifiziert und in der Seele verortet.<sup>2</sup> Die hierbei implizierte Vorstellung, dass die Seele eines Menschen durch das Tun des sittlich Schlechten Schaden nehme, lässt Sokrates folgern, „niemand tue mit Willen Unrecht“<sup>3</sup> und jede schlechte Handlung müsse ihren Grund in der Unwissenheit des Handelnden über den moralischen Unwert seines Tuns

---

<sup>1</sup> Der antiken Philosophie war der Willensbegriff im heutigen Verständnis noch unbekannt. Erst Augustin entwickelte diesbezüglich ein innovatives Konzept. Vgl. A. Dible, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, 162.

<sup>2</sup> Siehe Platon, *Politeia* I 352d–354d. Vgl. C. Horn, Artikel „Moralphilosophie“, in: *Ders./J. Müller/ J. Söder* (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2009, 154–163, 159f.

<sup>3</sup> Platon, *Gorgias* 509e 5. Zitiert nach: Platon, *Gorgias* oder über die Beredsamkeit. Nach der Übersetzung von F. Schleiermacher herausgegeben von K. Hildebrandt, Stuttgart 1993.

haben. Platon und Aristoteles sind nun mit dem sokratischen Paradox konfrontiert, dass es Handeln wider besseres Wissen einerseits gar nicht geben dürfte und dass andererseits genau dies ein alltägliches, ja häufiges Phänomen zu sein scheint. Beide Philosophen bemühen sich um eine Fortführung des sokratischen Intellektualismus und versuchen eine Lösung des Problems zu finden, indem sie die in der *akrasia* involvierte Art von Unwissenheit näher analysieren. Die platonische Erklärung für das Versagen Augustins, seinen Vorsatz zum Zölibat zu realisieren, wäre demnach eine durch einen differierenden Wirkungszeitpunkt bedingte Fehleinschätzung des Wertes von Geschlechtsverkehr und asketischer Lebensform. Der kurzfristig zu erlangende Genuss sexueller Freuden erscheine ihm aufgrund seiner Unmittelbarkeit als größeres Gut als das langfristige Gut seelischen Friedens und spiritueller Orientierung.<sup>4</sup> Aristoteles dagegen hätte das Problem Augustins als Versagen des Syllogismus der Vernunft gegenüber dem Syllogismus der Begierde interpretiert.

Augustin weiß, ...

- (P1)<sub>B</sub> Sinnliche Lüste sind angenehm.  
 (P2)<sub>B</sub> Sexualität ist eine sinnliche Lust.

... und schließt daraus:

- (C)<sub>B</sub> Sexualität ist angenehm.

Diesem Syllogismus der Begierde steht der Syllogismus der Vernunft entgegen:

- (P1)<sub>V</sub> Sinnliche Lüste sind schädlich.  
 (P2)<sub>V</sub> Sexualität ist eine sinnliche Lust.

Weil Augustins Urteilsvermögen durch den starken Einfluss der Begierde jedoch getrübt ist, kann er den aus (P1)<sub>V</sub> und (P2)<sub>V</sub> folgenden Schluss „(C)<sub>V</sub> Sexualität ist schädlich“, nicht ziehen und handelt gemäß dem Syllogismus der Begierde.<sup>5</sup>

Da weder das platonische Modell noch die aristotelische Konzeption mit der sokratischen Gleichung „Tugend ist Wissen“ brechen, versäumen beide Philosophen die Interpretation der *akrasia* als ausdrückliches Handeln *wider* besseres Wissen, das im *vollen Bewusstsein* von seiner Schlechtigkeit beziehungsweise Dysfunktionalität vollzogen wird. Diese Selbstbeschreibung der eigenen Person als Handelnder, der gegen sein explizites rationales und moralisches Urteil agiert, findet sich erstmals bei Augustinus. Da er die

<sup>4</sup> Vgl. Platon, Protagoras 352a–357 f.

<sup>5</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik VII 1147a 31–1147b 17. Zur Analyse der *akrasia* bei Aristoteles vgl. R. Robinson, Aristotle on Akrasia (VII 1–11), in: O. Höffe (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin 2006, 187–206; und J. L. Ackrill, Aristoteles, Berlin/New York 1985, 215–220.

*akrasia* nicht als kognitives Versagen unter dem Einfluss der Begierde deutet, sondern auf die Willensebene verlegt, interpretiert er sie als Spaltungsphänomen innerhalb des Willens.

Wie diese Willensspaltung im Detail zu verstehen ist, wird in der Forschung konträr diskutiert. Neuere Analysen verwenden als Interpretationsfolie die Willenslehre Harry G. Frankfurts und deuten den augustinischen Willenskonflikt als Ambivalenzzustand auf der Ebene der Wünsche höherer Ordnung.<sup>6</sup> Meine These dagegen lautet, dass eine Analyse von *Confessiones* VIII vor dem Hintergrund des frankfurtschen Willensmodells nur dann mit der augustinischen Gesamtkonzeption des Willens kompatibel ist, wenn man die Willensspaltung als einen Fall der Disharmonie zwischen Volitionen zweiter Ordnung und den faktisch handlungswirksamen Wünschen erster Ordnung versteht.

Sinnvoll ist die Parallelisierung zwischen Frankfurt und Augustin aus mehreren Gründen: Zum einen konzipieren beide den Willen als beziehungsweise mehrstufiges Vermögen derart analog, dass man den augustinischen Willensbegriff als spätantike Vorwegnahme des frankfurtschen Modells interpretieren könnte.<sup>7</sup> Zum anderen wird der Begriff des Willens von beiden Autoren eng mit dem der personalen Identität vernetzt, insofern sich eine gelingende personale Identität in Gestalt eines harmonisch integrierten Willens manifestiert. Und schließlich problematisieren sowohl Augustin als auch Frankfurt die Freiheit beziehungsweise Unfreiheit des Willens.

Meine Ausführungen beginnen mit einem Referat des Problemfelds „Wille und Personalität“ bei Frankfurt, dem sich eine Darstellung der augustinischen Willenskonzeption nach 391/92 im Kontext der Frage nach personaler Identität anschließt. Der Willensbegriff Augustins sowie seine Vorstellung eines integrierten Selbst durchlaufen eine innere Entwicklung, die im Detail nachzuzeichnen den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde. Mein Schwerpunkt liegt daher in der Analyse der Willensspaltung im achten Buch der *Confessiones*; vorangestellt werden lediglich zwei systematische Voraussetzungen: Der Wandel vom augustinischen Frühwerk am Beispiel von *De libero arbitrio* (387/88–391) zur gratiologischen Wende in *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (396/97) sowie die in *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (391/92) entwickelte zweistufige Willenskonzeption.

Ziel meiner Argumentation ist der Beleg der These, dass nur die Deutung der Willensspaltung als Auseinanderdriften von Volitionen zweiter Ordnung und handlungswirksamen Wünschen erster Ordnung eine mit dem

<sup>6</sup> Vgl. vor allem die innovativen Analysen bei J. Brachtendorf, *Augustine's Notion of Freedom: Deterministic, Libertarian, or Compatibilistic*, in: *AugSt* 38 (2007), 219–231.

<sup>7</sup> *Vice versa* könnte man auch die Willenskonzeption Frankfurts als Ausarbeitung des augustinischen Modells sehen. Harry G. Frankfurt hat die „*Confessiones*“ studiert und beruft sich explizit auf sie: *H. G. Frankfurt, Gründe der Liebe, Frankfurt am Main 2005*, 101 f.

gratiologischen Spätwerk kompatible Interpretation von *Confessiones* VIII ermöglicht. Diese Deutung wird verbunden mit der weiteren These, dass die Frage nach personaler Identität eine Grundfrage der *Confessiones* darstellt, die sich als roter Faden durch alle dreizehn Bücher zieht. Eine abschließende Gegenüberstellung der Konzeptionen Augustins und Frankfurts erörtert diese als zwei Wege guten Lebens.<sup>8</sup>

## 2. Wille und Personalität bei Harry G. Frankfurt

In seinem wirkmächtigen frühen Aufsatz *Willensfreiheit und der Begriff der Person* (1971) definiert Harry G. Frankfurt Personalität über eine spezifische Form der Willensstruktur. Da diese zwei- beziehungsweise mehrstufig organisiert ist, wird sie in der Regel als *hierarchisches Modell* referiert.

Nach Frankfurt besitzen wir neben Wünschen erster Ordnung (*first order desires*) im weiteren Sinne von Strebenstendenzen, Neigungen, Motiven und Absichten auch die Fähigkeit, uns auf diese Wünsche in reflektierender Weise wertend zu beziehen. Dieses Vermögen zur Selbstbewertung manifestiert sich in sogenannten Wünschen zweiter Ordnung (*second order desires*), die sich entweder darauf richten, bestimmte Wünsche erster Ordnung zu haben<sup>9</sup> beziehungsweise *nicht zu haben*, oder die auf die *Handlungswirksamkeit* tatsächlich gegebener Wünsche erster Ordnung bezogen sind.

Den Begriff des Willens bindet Frankfurt nun an ebendiese Handlungswirksamkeit des Wünschens.<sup>10</sup> Wünsche zweiter Ordnung, die beinhalten, dass ein bestimmter Wunsch erster Ordnung handlungswirksam sein möge und folglich „sein Wille sei“<sup>11</sup>, nennt er Volitionen zweiter Stufe (*volitions of the second order*). Um dies an einem Beispiel zu illustrieren: Eine Person kann zugleich den Wunsch erster Ordnung haben, ein ihr angebotenes Stück Schokosahnetorte zu verzehren, wie auch den weiteren, damit konfligierenden Wunsch erster Ordnung, Diät zu halten. Ihr situativ entwickelter Wunsch zweiter Stufe, der letztgenannte Wunsch erster Ordnung möge handlungswirksam werden, ist also eine Volition zweiter Stufe.

<sup>8</sup> Die den Vergleichen zwischen Augustin und Frankfurt häufig zugrundeliegende Frage, ob Augustin bezüglich menschlicher Willensfreiheit eine kompatibilistische (Willensfreiheit ist auch in einer deterministischen Welt möglich) oder libertarianische (Willensfreiheit und Determinismus sind unvereinbar; da aber der Determinismus keine wahre Weltbeschreibung darstellt, ist Willensfreiheit möglich) Position einnimmt, wird im Folgenden ausgeklammert.

<sup>9</sup> Zum Beispiel könnte ein Arzt zum Zwecke der besseren Einfühlung in die Leiden seiner Patienten den Wunsch zweiter Ordnung entwickeln, das Craving des Drogensüchtigen zu verspüren, ohne jedoch die Droge tatsächlich zu nehmen.

<sup>10</sup> H. G. Frankfurt, Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: M. Betzler/B. Guckes (Hgg.), Harry G. Frankfurt, Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, 65–83, 69: „Aber der Begriff des Willens, wie ich ihn gebrauche, [...] ist der Begriff eines *effektiven* oder handlungswirksamen Wünschens, der eine Person dazu bringt [...], den ganzen Weg bis zu einer Handlung zu gehen.“

<sup>11</sup> Ebd. 71.

Durch die These Frankfurts, die Ausbildung von Volitionen zweiter Stufe sei wesentlich für die Zuschreibung von Personalität, bestimmt er Personalität nicht primär über das Vernunftvermögen, sondern über den Willen. Da die Vernunft zur Ausbildung von Volitionen zweiter Ordnung gleichwohl unabdingbar ist, ist sie eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Personalität.<sup>12</sup> Nicht als Personen zu kategorisieren sind nach Frankfurt neben Tieren und kleinen Kindern auch triebhafte erwachsene Menschen (*wantons*), die zwar Wünsche erster und zweiter Ordnung haben, ihrem Willen jedoch insofern gleichgültig gegenüberstehen, als sie keine Volitionen zweiter Stufe entwickeln.

Bei der Explikation seines Begriffs von Willensfreiheit rekurriert Frankfurt auf die klassische Definition von Handlungsfreiheit als Freiheit zu tun, was man tun möchte, und bestimmt Willensfreiheit in analoger Weise als Freiheit zu wollen, was man wollen möchte. In der Projektion dieses Konzepts von Willensfreiheit auf sein hierarchisches Modell gilt die Willensfreiheit einer handelnden Person dann als gesichert, wenn ihr Wille (verstanden als handlungswirksame Wünsche erster Ordnung) und die Volitionen zweiter Stufe übereinstimmen.<sup>13</sup> Wie äußere Zwänge die Handlungsfreiheit einschränken oder unterbinden, so erlaubt das frankfurtsche Konzept, auch innere Zwänge wie Süchte, pathologische Ängste oder neurotische Zustände als Einschränkungen oder Hindernisse der Willensfreiheit zu verstehen. Frankfurt ergänzt also seine bisher vorgenommene Bestimmung des Begriffs der Person durch die Charakterisierung derselben als ein Wesen, für das Willensfreiheit „ein Problem sein kann“<sup>14</sup>.

Eine Person, der es an Willensfreiheit mangelt, ist der widerwillig Süchtige: Er findet in sich zwei widerstreitende Wünsche erster Ordnung, nämlich den Wunsch, die Droge zu nehmen, wie auch den Wunsch, die Droge nicht zu nehmen. Mittels einer Volition zweiter Stufe wünscht der Süchtige zwar, dass der Wunsch, die Droge nicht zu nehmen, handlungswirksam werde, doch wider seinen erklärten Wunsch höherer Ordnung kann sich der alternative Wunsch, die Droge zu nehmen, durchsetzen.

Fälle wie dieser interessieren Frankfurt nun nicht nur im Kontext der Frage nach der Willensfreiheit; vielmehr sind sie auch im Kontext persönlicher Identität relevant. Durch die Ausbildung einer Volition zweiter Stufe *identifiziert* sich der widerwillig Süchtige mit dem Wunsch, die Droge nicht zu nehmen, während er den Wunsch, die Droge zu nehmen, in gewisser Weise als nicht zu ihm gehörig und fremd betrachtet und ihn folglich der

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 73.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 76 f. Die allgemeine, in (F2) formulierte Frage, ob die zur Ansetzung von Willensfreiheit erforderlichen Bedingungen in unserer Welt gegeben sind, wandelt sich bei Frankfurt zur spezifischen Frage, in welchen Fällen diese Bedingungen gegeben sind und in welchen Fällen nicht.

<sup>14</sup> Ebd. 75.

eigenen Person *externalisiert*.<sup>15</sup> Frankfurt nennt das Beispiel des widerwillig Süchtigen aus zwei Gründen. Zum einen will er ein Fallbeispiel fehlender Willensfreiheit präsentieren, zum anderen zielt der von ihm vorgenommene Vergleich des widerwillig Süchtigen mit dem triebhaft Süchtigen, der aufgrund seines fehlenden beziehungsweise defizitär ausgebildeten Reflexionsvermögens oder aus schierer Gleichgültigkeit die Ausbildung von Volitionen höherer Ordnung versäumt, auf die Illustration seiner These ab, dass einem triebhaften Menschen Personalität abgesprochen werden müsse. So interpretiert, macht Frankfurt also die Personalität des widerwillig Süchtigen stark, weil dieser in der Lage ist, durch die – mittels der Ausbildung von Volitionen zweiter Ordnung vorgenommenen – Identifikation beziehungsweise Externalisierung von Wünschen erster Stufe eine distinkte Identität auszubilden. Meines Erachtens jedoch ist die personale Identität des widerwillig Süchtigen zwar nicht unbedingt gebrochen, aber zumindest einem gewissen ambivalenten Spannungszustand unterworfen. Wenn ich zulassen muss, dass ein Wunsch, den ich in gewisser Weise nicht als meinen eigenen anerkenne, handlungswirksam wird, dann bin ich vor die Frage gestellt, inwieweit ich als *Handelnder* noch mit mir selbst als ein in reflektierter Weise *Wünschender* identisch bin. Wie wir noch sehen werden, ist diese Problemstellung für die Interpretation der Willensspaltung im Buch VIII der *Confessiones* von großer Bedeutung. Während Frankfurt jedoch im Auseinanderfallen von Volitionen zweiter Ordnung und handlungswirksamen Wünschen erster Ordnung weniger die synchrone personale Identität als vielmehr die Willensfreiheit infrage stellt,<sup>16</sup> sieht er erstere vor allem bei einem innerstufigen Konflikt zwischen widerstreitenden Wünschen zweiter Ordnung gefährdet. Die Person droht zu fragmentieren, wenn aufgrund der Ausbildung miteinander inkompatibler Wünsche zweiter Stufe keine Volitionen zweiter Stufe mehr möglich sind. In diesem Falle besteht „die Gefahr einer Willensparalyse und vollständiger Untätigkeit, oder der Zweifelszustand wird den Betroffenen und seinen Willen entzweien, so dass der Wille ohne Beteiligung der Person agiert“<sup>17</sup>. Der Versuch, den Widerstreit der Wünsche zweiter Stufe durch den Schiedsspruch eines Wunsches noch höherer Stufe zu beenden, kann zur Ausbildung einer theoretisch endlosen Kette immer höher geordneter Wünsche führen. Gelingt kein definitiver Abschluss, führt das überschießend agierende Reflexionsvermögen zu einer Destruktion der Person.<sup>18</sup> Ein Abschluss dieses iterativen Prozesses ist je-

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 73 f.

<sup>16</sup> In H. G. Frankfurt, Identifikation und ungeteilter Wille, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 116–137, 122–124, analysiert er dieses Phänomen allerdings weniger unter dem Gesichtspunkt der Willensfreiheit als unter dem Aspekt volitionaler Inkonsistenz und Entzweigung.

<sup>17</sup> Frankfurt, Willensfreiheit, 77.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 78.

doch möglich durch die „entschlossene“ (*decisive*)<sup>19</sup> und „ungeteilte“ (*wholehearted*)<sup>20</sup> Identifikation der Person mit einem ihrer Wünsche erster Stufe und der damit verbundenen Entscheidung, sich diesen Wunsch dauerhaft zu eigen zu machen und auf seine weitere Überprüfung zu verzichten.

Die geschilderte Konzeption von Willensfreiheit bei Frankfurt birgt bezüglich der weiteren Frage nach moralischer Verantwortlichkeit eine interessante Pointe. Üblicherweise binden wir Zurechenbarkeit und Verantwortung an die Willensfreiheit. Frankfurt verkleidet seine diesbezügliche differenzierte Position in eine etwas missverständliche Terminologie. Moralische Verantwortung ermittelt sich nach Frankfurt durch die Identifikation des Handelnden mit einem seiner Wünsche zweiter Ordnung, wodurch sich dieser Wunsch zu einem Wollen zweiter Ordnung wandelt und die daraus in letzter Konsequenz folgenden Handlungen volitional legitimiert.<sup>21</sup> Diese Identifikationsleistung ist ja bekanntlich auch kennzeichnend für Willensfreiheit. Dennoch kann Frankfurt sagen, ein Handelnder könne „auch dann für eine Tat moralisch verantwortlich sein, wenn sein Wille durchaus nicht frei war“<sup>22</sup>. Wie lassen sich diese *prima facie* widersprüchlichen Aussagen verstehen? Betrachten wir zwei Fallbeispiele: Ein widerwillig Süchtiger identifiziert sich nicht mit seinem handlungswirksamen Wunsch erster Ordnung, Drogen zu nehmen. Er handelt also weder nach seinem eigenen freien Willen (*of his own free will*) noch ist er für sein Handeln verantwortlich. Ein williger Süchtiger dagegen identifiziert sich mit seinem handlungswirksamen Wunsch erster Ordnung, die Droge zu konsumieren. Er handelt also im Unterschied zum widerwillig Süchtigen *of his own free will* und ist somit für sein Tun verantwortlich. Dennoch macht es nach Frankfurt Sinn zu sagen, dass der Wille des willigen Süchtigen in folgendem bestimmten Sinne nicht frei ist: Wenn er nämlich den Wunsch zweiter Ordnung ausbilden *würde*, seinen Wunsch erster Ordnung nach Drogen nicht handlungswirksam werden zu lassen, dann könnte er den höherstufigen Wunsch aufgrund seiner körperlichen Abhängigkeit nicht realisieren. Akteure, die keinen freien Willen haben, können also in der paradox anmutenden Formulierung Frankfurts gleichwohl nach ihrem eigenen freien Willen und folglich verantwortlich handeln.<sup>23</sup>

In Frankfurts späteren Aufsätzen verändert sich der Fokus seiner Überlegungen zu Willensfreiheit und personaler Identität. Während er in den frühen Schriften den Schwerpunkt auf den freien Akt der Identifizierung mit bestimmten unserer Wünsche gelegt hatte, beruft er sich nun auf die Konstanz mancher Einstellungen, Dispositionen und Strebenstendenzen,

<sup>19</sup> Ebd. 78.

<sup>20</sup> *Frankfurt*, Identifikation, 123.

<sup>21</sup> Vgl. *H. G. Frankfurt*, Drei Konzepte freien Handelns, in: *Betzler/Guckes* (Hgg.), *Freiheit und Selbstbestimmung*, 84–97, 92.

<sup>22</sup> *Frankfurt*, Willensfreiheit, 81.

<sup>23</sup> Ebd. 81–83.

deren Beharrlichkeit die diachrone Kohärenz unserer Identität konstituiert. Diesen Bereich dispositionaler Kontinuität umfasst Frankfurt mit dem Begriff der Sorge (*caring*), den er formal bestimmt als „komplexer Modus des Wünschens“<sup>24</sup>. Weitgehend synonym zum Terminus technicus der Sorge kann Frankfurt auch sagen, dass einer Person „an etwas liegt“ beziehungsweise ihr etwas „wichtig ist“<sup>25</sup>. Die Sorge hat ihren Grund „in einem Komplex kognitiver, affektiver und volitionaler Dispositionen und Zustände“<sup>26</sup>, welcher der Person zwar nicht notwendigerweise unmittelbar bewusst, aber mittels reflexiver Innenschau gedanklich zugänglich ist. Dennoch kann es Fälle geben, in denen sich eine Person über die Gegenstände ihrer Sorge im Unklaren ist oder fälschlicherweise glaubt, es liege ihr an etwas, das in Wahrheit für sie nur geringe Bedeutung hat. Die Tatsache, dass einer Person an etwas liegt, sowie das Maß ihrer Sorge sind weitestgehend ihrer Kontrolle entzogen und manifestieren sich daher als unfreiwillig zu charakterisierende volitionale Nötigung (*volitional necessity*).<sup>27</sup> Weil diese Nötigung allerdings im Willen der Person vollzogen wird, kann Frankfurt sagen, dass sie durch *ihren eigenen Willen* selbst in aktiver Weise auferlegt wird.<sup>28</sup> Aus dem bloßen Faktum der Sorge um ein Objekt oder ein Ziel kann nicht geschlossen werden, dass der Sorgende dieses auch für wertvoll hält;<sup>29</sup> jemand kann sich durchaus um etwas sorgen, das er für abstoßend hält. Ebenso kann einer Person an etwas liegen, obwohl sie z. B. aufgrund der Unerreichbarkeit des Objekts ihrer Sorge wünschte, dass dem nicht so wäre. Aus der Bindung an einen Wunsch (*being committed*) folgt allerdings, dass der Betreffende darum bemüht ist, dass dieser Wunsch in der Rangordnung seiner Ziele weiterhin eine wichtige Position beibehält.<sup>30</sup>

Besonders markante Manifestationen des Sich-Sorgens bezeichnet Frankfurt als Liebe.<sup>31</sup> Wie bei allen übrigen Arten der Sorge hat auch die Liebe ihren Grund nicht zwangsläufig in der erkannten Werthaftigkeit ihres Gegenstands;<sup>32</sup> es gibt auch das Phänomen der Liebe zu einem seiner Natur nach als schlecht und verwerflich wahrgenommenen Objekt. Umgekehrt ist die Liebe selbst Ursache dafür, dass etwas in unseren Augen wertvoll wird;

<sup>24</sup> Frankfurt, Gründe der Liebe, 16.

<sup>25</sup> H. G. Frankfurt, Vom Sorgen oder: Woran uns liegt, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 201–231, 202.

<sup>26</sup> H. G. Frankfurt, Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 98–115, 104.

<sup>27</sup> Ebd. 105. Frankfurt illustriert dies am Beispiel Luthers, der 1521 vor dem Reichstag in Worms die Widerrufung seiner Thesen ablehnte mit den Worten: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 108.

<sup>29</sup> Vgl. Frankfurt, Vom Sorgen, 205.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 209.

<sup>31</sup> Vgl. Frankfurt, Gründe der Liebe, 16. Mögliche Gegenstände der Liebe sind z. B. eine andere Person, ein Land, eine Institution oder auch bestimmte moralische Ideale.

<sup>32</sup> Vgl. Frankfurt, Vom Sorgen, 213.



sie ist also zur Konstitution von Werten geeignet.<sup>33</sup> Paradigmatisch dafür sind die Elternliebe und die Liebe zum Leben: Wir lieben unsere Kinder und unser Leben nicht deshalb, weil sie wertvoll sind, sondern wir schreiben beiden ebendarum einen hohen Wert zu, *weil* wir sie lieben.<sup>34</sup> Neben ihrer wertschöpfenden Kraft ist die Liebe auch eine Quelle von Handlungsgründen.<sup>35</sup> Trotz ihrer Kontingenz sowie ihrer fehlenden logischen Notwendigkeit haben die Gebote der Liebe kategorischen Charakter.<sup>36</sup> Die sich daraus ergebende praktische Normativität gründet folglich – so die subjektivistische Auffassung Frankfurts – in den kontingenten Notwendigkeiten der Liebe.<sup>37</sup> Die Beantwortung der *normativen* Frage, wie wir leben sollen, lässt sich demnach nur unter Rückgriff auf die *faktische* Frage lösen, wie wir eben leben und worum wir uns bereits sorgen, denn das Spezifizieren der Frage im Sinne einer Darlegung von Kriterien des guten Lebens setzt bereits ein Wissen um die inhaltliche Bestimmung des guten Lebens voraus:

Damit eine Person wissen kann, wie sie bestimmen soll, was ihr wichtig ist, muss sie [...] schon wissen, wie sie bestimmte Dinge als solche Dinge identifizieren kann, die jene Unterschiede markieren, die für sie wichtig sind. Um ein Kriterium der Wichtigkeit zu formulieren, wird der Besitz genau des Kriteriums vorausgesetzt, das formuliert werden soll.<sup>38</sup>

Diskutabel und relativ unklar ist die frankfurtsche Verhältnisbestimmung der unter Umständen kollidierenden Ansprüche der Liebe und der moralischen Verpflichtung.<sup>39</sup> Frankfurt scheint einerseits die unbedingte Geltung der Erfordernisse der Pflicht zu akzeptieren;<sup>40</sup> andererseits stellt er die abso-

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 221.

<sup>34</sup> Vgl. *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 43–46.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 42.

<sup>36</sup> Vgl. *H. G. Frankfurt*, Autonomie, Nötigung und Liebe, in: *Betzler/Guckes* (Hgg.), *Freiheit und Selbstbestimmung*, 167–183, 175.

<sup>37</sup> Vgl. *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 52 f.

<sup>38</sup> *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 31 (zur Problematik der Zirkularität bei der Bestimmung evaluativer Kriterien für das gute, d. h. gelingende Leben vgl. 28–34). Ähnlich argumentiert bereits Aristoteles: Ein adäquates Verständnis ethischer und politischer Erörterungen ist nur demjenigen möglich, der bereits einen guten Charakter erworben hat. Vgl. *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik I 2*, 1095b. Die von Frankfurt vollzogene Anbindung der Ethik an die Selbsterkenntnis findet sich – wenngleich auch unter differenten Prämissen – bereits bei Platon (vgl. *G. G. Carrera*, Artikel „Selbsterkenntnis“, in: *C. Horn/J. Müller/J. Söder* [Hgg.], *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2009, 328–330), und auch die augustinsche Ethik ist nur im Rahmen vollzogener Gottes- und Selbsterkenntnis realisierbar. Das von Frankfurt erläuterte systematisch-inchoative Problem, dass die Auflistung von Kriterien guten Lebens bereits eine vorgängige materiale Bestimmung desselben voraussetzt, taucht bei Augustin gleichfalls im Kontext der Frage nach Gottes- und Selbsterkenntnis auf: Wenn wir nicht schon um Gott beziehungsweise um unser ursprüngliches Selbst wüssten (*se nosse*), so wüssten wir auch nicht, wann wir das Objekt unserer Suche gefunden haben. Zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei Augustin vgl. *J. Brachtendorf*, Artikel „De trinitate“, in: *V. H. Drecoll* (Hg.), *Augustin-Handbuch*, Tübingen 2007, 363–377.

<sup>39</sup> Vgl. *Frankfurt*, Autonomie, 168.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 166. Auf der folgenden Seite formuliert er vorsichtiger: „Nehmen wir jedoch an, dass Kant und andere mit ihrer Behauptung Recht haben, dass diese Anforderungen völlig unpersönlich und weder kontingent noch bedingt sind.“

lute Priorität eines (wie auch immer gearteten) Sittengesetzes implizit infrage, wenn er diese in der volitionalen Notwendigkeit von Personen verortet, deren individuelles (und folglich kontingentes) Ideal die moralische Lebensform darstellt.<sup>41</sup>

Für die Ausbildung personaler Identität haben die mit dem Konzept der Sorge beziehungsweise der Liebe verbundenen volitionalen Notwendigkeiten eine wichtige Funktion. Die *prima facie* paradox klingende These Frankfurts, dass persönliche Freiheit und Individualität in einem bestimmten Sinne der Notwendigkeit bedürften, ergibt sich aus seiner formalen Bestimmung des Wesensbegriffs: Wie das Wesentliche eines Gegenstands mit denjenigen Merkmalen erfasst wird, ohne welche dieser nicht sein kann, so machen die notwendigen spezifischen Eigenschaften ihres Willens das individuelle Wesen einer Person aus. Aus der Tatsache, dass sich die von Person zu Person variierenden Gesetzmäßigkeiten des Willens in Form von Idealen konstituieren, schließt Frankfurt auf deren Unabdingbarkeit für die Ausbildung eines abgegrenzten und stabilen Identitätsgefühls.<sup>42</sup> In vergleichbarer Weise bewirkt das der Tätigkeit des Sorgens inhärente Innehaben letzter Zwecke Kontinuität und innere Stimmigkeit im Willensleben, sodass Frankfurt in Abgrenzung zur aristotelischen Mittel/Zweck-Dihairesis ein reziprokes Verhältnis zwischen instrumentellen und letztendlichen Zwecken konstatiert: Während instrumentelle Tätigkeiten uns vor Leere, Langeweile und damit schlimmstenfalls vor der Auslöschung des tätigen Selbst schützen und daher eine intrinsische Wertigkeit erlangen, können auch letzte Zwecke Mittelcharakter erhalten, indem sie die Aktivität des Sorgens als letzten Zweck ermöglichen.<sup>43</sup>

### 3. Das augustinische Willenskonzept nach 391/92 im Kontext der Frage nach personaler Identität

#### 3. 1 Systematische Grundlagen I: *Der Wandel vom Frühwerk zur gratiologischen Wende*

Augustin thematisiert den menschlichen Willen sowie die Frage nach dessen Freiheit bereits in seinem frühen Werk *De libero arbitrio* (387/88–391). Unmissverständlich spricht er dem menschlichen Willen das Vermögen zu, sich aus eigenem Willen und ohne determinierende Einschränkungen selbst zum Guten wie zum Bösen hin zu bestimmen.<sup>44</sup> Gegen Ende des dritten Buches finden sich allerdings erste, auf seine spätere Gnadenlehre vorverweisende

<sup>41</sup> Vgl. Frankfurt, Gründe der Liebe, 14.

<sup>42</sup> Vgl. H. G. Frankfurt, Die Notwendigkeit von Idealen, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 156–165.

<sup>43</sup> Vgl. H. G. Frankfurt, Über die Nützlichkeit letzter Zwecke, in: Betzler/Guckes (Hgg.), Freiheit und Selbstbestimmung, 138–155.

<sup>44</sup> Vgl. De lib. arb. I,xii,26,86.

Zweifel an der Realisierbarkeit eines auf das Gute gerichteten Lebens. Die Sündenstrafen der Unwissenheit (*ignorantia*) über das Gute beziehungsweise das Unvermögen (*difficultas*), das auf der kognitiven und sittlichen Reflexionsebene als gut (An-)Erkannte und vom menschlichen Willen (*liberum arbitrium*) frei Gewollte auch im Handeln zu realisieren, sind hierbei die relevanten Hinderungsgründe.<sup>45</sup> Allerdings lassen sich diese Hürden durch die Bitte des *liberum arbitrium* um göttlichen Beistand beseitigen. Die Gnadenhilfe Gottes ist durch den frei getätigten Hilferuf des *liberum arbitrium* kausal initiiert und folglich als dem einschlägigen Willensakt nachfolgende Gnade (*gratia subsequens*) qualifiziert.

Diese schwächere Gnadenkonzeption entwickelt Augustin in seiner – auch von ihm selbst – als Wendepunkt charakterisierten<sup>46</sup> Schrift „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“ I,ii (396/97) weiter zu einem stärkeren Gnadenbegriff im Sinne einer *gratia praeveniens et operans*: Die Gnade folgt nicht mehr dem guten Willen des Gläubigen und seiner freien Entscheidung zum Glauben (*fides*) nach und leistet lediglich begleitende Unterstützung bei der Realisierung eines gottgefälligen Lebens, sondern ermöglicht zuallererst die *fides* und das mit ihr verbundene Wollen des Guten,<sup>47</sup> das im Wissen um seine eigene Fallibilität die göttliche Hilfe erbittet. Diese *prima facie* als Konsequenz eines weitergeführten Gnadenbegriffs wenig revolutionär erscheinende veränderte Konzeptualisierung erweist sich bei genauerem Hinsehen als eine radikale Vernichtung menschlicher Selbstwirksamkeit: Augustin gelangt zu der paradoxen These, dass der Mensch nur dann im Glauben Gottes Beistand erbitten kann, wenn sich ihm dieser bereits durch die Gabe ebendieses Glaubens gezeigt hat. Die hier dargestellte, sowohl voluntativ als auch intellektuell defizitäre Natur des Menschen hat ihren Ursprung in der Ursünde (*peccatum originale*) Adams, die Gott mit der Veränderung der sittlichen Natur des Menschen bestraft hat: Allen Adamskindern ist seither die Fähigkeit, nicht zu sündigen (*posse non peccare*), genommen worden.

### 3.2 Systematische Grundlagen II: Das zweistufige Willenskonzept von *liberum arbitrium* und *voluntas* und das Problem der Willensfreiheit

Augustin steht nun vor der Aufgabe, den verbliebenen Freiheitsgrad des menschlichen Willens nach dem Sündenfall im Detail zu ermitteln und sein Zusammenspiel mit der göttlichen Gnade zu reflektieren. Seine diesbezügliche Analyse stützt sich dabei auf ein Konzept des Willens, das er unmittelbar nach Abschluss von *De libero arbitrio* und als Modifikation und Weiterentwicklung des dort ausgeführten Willensbegriffs ausgearbeitet hatte: Seit

<sup>45</sup> Vgl. ebd. III,xviii,51,174.

<sup>46</sup> Siehe dazu: Retr. II,1,1; De praed. sanct. VIII; Perseu. 52,55.

<sup>47</sup> Vgl. De div. qu. ad Simpl. I,ii,12.

seinem anti-manichäischen Werk *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (391/92) konzipiert Augustin den Willen nicht länger als ein-, sondern als zweistufiges Vermögen und versieht seine ursprüngliche willensspezifische Terminologie mit einer neuen und differenzierten inhaltlichen Bestimmung. Die Willensstruktur des Menschen fasst Augustin nun in zwei verschiedene Vermögen: das *liberum arbitrium* beziehungsweise *liberum arbitrium voluntatis* einerseits und die *voluntas* andererseits.<sup>48</sup> Diese komplexe zweistufige Struktur nutzt Augustin nach der gratiologischen Wende zur Ausdeutung der disharmonischen Verfasstheit des Menschen unter postlapsarischen Bedingungen: Phänomene der Willensschwäche, innerer Unruhe und Zerrissenheit und damit auch die Desintegration der Person lassen sich hiermit ebenso stringent erklären wie die im doppelten Sinne *heilsame* Wirkung der göttlichen Gnade.

Wie sieht dies nun im Detail aus? Als *voluntas* bezeichnet Augustin die faktische Strebenstendenz eines Menschen. Da eine Person verschiedene Strebenstendenzen zugleich ausbilden kann (z. B. die Strebenstendenz, Diät zu halten, und die Strebenstendenz, ein Stück Schokosahnetorte zu verzehren), spricht Augustin häufig im Plural von *voluntates*. Konflikträchtig sind nicht nur parallel ausgebildete, aber moralisch unterschiedlich qualifizierte und folglich gegenläufige *voluntates* (wie z. B. die Strebenstendenz Augustins, zölibatär und fern vom Jahrmarkt menschlicher Eitelkeiten zu leben, und die *voluntas*, die Freuden ehelichen Lebens zu genießen und weltliche Ambitionen zu verfolgen), sondern auch moralisch gleich zu bewertende, aber nicht gleichzeitig aktualisierbare Bestrebungen.<sup>49</sup> In jedem Fall ist die hierin angelegte Spaltungstendenz der menschlichen *voluntas* eine Folge des Sündenfalls.

Ein zusätzliches Spannungs- und Konfliktpotenzial ergibt sich aus der Überordnung des *liberum arbitrium* über die *voluntas/voluntates*. Die spezifische Funktion des *liberum arbitrium* jedoch sowie seine Beziehung zur *voluntas* werden von Augustin nicht explizit ausdifferenziert und haben daher die Forschung zu sehr unterschiedlichen Schlussfolgerungen veranlasst.<sup>50</sup> Augustin hat das *liberum arbitrium* wohl als „Vermögen reflektierender Selbstbewertung“<sup>51</sup> konzipiert, dessen Aufgabe es ist, über die *voluntates* zu urteilen und ihr inhärentes Streben nach Handlungswirksamkeit zu legiti-

<sup>48</sup> Vgl. hierzu den bahnbrechenden und häufig referenzierten Aufsatz von N. den Bok, *Freedom of the Will. A Systematic and Biographical Sounding of Augustine's Thoughts on Human Willing*, in: *Aug(L)* 44 (1994), 237–270.

<sup>49</sup> Augustin nennt in *Conf. VIII,x,23–24* verschiedene Beispiele. So könnte jemand zwischen den gleichermaßen verwerflichen Bestrebungen schwanken, eine Theater- beziehungsweise Zirkusvorstellung zu besuchen, einen Diebstahl oder gar einen Ehebruch zu begehen. Ein Anderer befindet sich dagegen im Zwiespalt seiner guten *voluntates*, die Paulusbriefe zu studieren, einen Psalm zu singen oder im Evangelium zu lesen.

<sup>50</sup> Vgl. Kap. D) II. 3.

<sup>51</sup> S. Peetz, *Augustin über menschliche Freiheit*, in: C. Horn (Hg.), *Augustinus, De civitate dei*, Berlin 1997, 63–86, 65.

mieren oder zu verneinen. Im frankfurtschen Sinne kann man das *liberum arbitrium* als Vermögen verstehen, Wünsche und Volitionen höherer Ordnung auszubilden. Durch den gutheißenden oder verneinenden Bezug des *liberum arbitrium* zur Handlungswirksamkeit der *voluntates* kommt diesem auch die Entscheidungs- beziehungsweise Zustimmungsfunktion<sup>52</sup> im Handlungsgeschehen zu, weshalb es in der deutschen Übersetzung als „freie Entscheidungsinstanz“ wiedergegeben und interpretiert wird. Als solche ist sie das „personale Zentrum von Freiheit und Verantwortlichkeit“<sup>53</sup>. Zum Leidwesen seiner Interpreten entwickelt Augustin jedoch keine explizierte Handlungstheorie, welche das komplexe Zusammenspiel von *liberum arbitrium* und *voluntas* im Entscheidungs- und Handlungsprozess ausdifferenziert. Da Augustin aber in all seinen (frühen wie späten) Werken zur Willenthematik für die Freiheit des *liberum arbitrium* plädiert und zugleich in seinen Spätwerken die Ausrichtung der *voluntas* auf das Gute hin als Gnadengeschenk identifiziert, lässt sich das Wirken der zweigeteilten Willensstruktur im Handlungsgeschehen etwa folgendermaßen rekonstruieren: Das *liberum arbitrium* als Vermögen der Bewertung, des Urteilens und Entscheidens denkt Augustin als frei; auf dieser Ebene des Willens kann auch der postlapsarische Mensch nicht nur das Böse, sondern auch das Gute wollen und den Wunsch haben, dieses Wollen handlungswirksam werden zu lassen. Dieses sich im guten Vorsatz (Entscheidung)<sup>54</sup> manifestierende Wollen kann aber nur in die Tat umgesetzt werden, wenn die diesem Wollen auf der höheren Ebene entsprechende gute Strebenstendenz (*bona voluntas*) stark genug ist, das sich in der Erbsündenstrafe der bösen Begierde (*concupiscentia*) manifestierende pervertierte Streben (*perversa voluntas*) zu überwinden. Ist dies nicht der Fall, dann bleibt der gute Vorsatz des *liberum arbitrium* wirkungslos, und die Person handelt weiterhin schlecht. Wie wir gesehen haben, hat Augustin das Phänomen des machtlosen *liberum arbitrium* schon in *De libero arbitrio* in den Begriff des „Unvermögens“ (*difficultas*) gefasst, jedoch nicht in Zusammenhang mit einer widerstrebenden *voluntas* gebracht.<sup>55</sup> In seinen späteren Schriften expliziert er nun klar, dass die *difficultas* nur beseitigt werden kann, wenn Gott in seiner Gnade die *bona voluntas* schenkt. Das *liberum arbitrium* denkt Augustin folglich als frei, aber im Falle seiner Orientierung zum Guten als ohnmächtig,<sup>56</sup> da es keinen Einfluss auf die von ihm gewünschte Dominanz der *bona voluntas* hat. Der Kirchenvater kommt also zu dem Schluss: „Der

<sup>52</sup> Vgl. *den Bok*, Freedom of the will, 239.

<sup>53</sup> Ebd. 243: „As such it is the personal centre of freedom and responsibility [...]“.

<sup>54</sup> Augustin verortet im *liberum arbitrium* also die in der griechischen Philosophie „*prohairesis*“ genannte Entscheidung beziehungsweise den Vorsatz und glaubt wie Aristoteles, dass akratische beziehungsweise gewohnheitsmäßige Handlungen ohne *prohairesis* zustandekommen. Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik VII 11, 1152a 14–36.

<sup>55</sup> In *De libero arbitrio* gebraucht Augustin die Begriffe *liberum arbitrium* und *voluntas* noch weitestgehend synonym.

<sup>56</sup> Zur Charakterisierung des *liberum arbitrium* als frei und machtlos zugleich vgl. *Peetz*, Augustin über menschliche Freiheit, 85.

freie Wille (*liberum voluntatis arbitrium*) vermag sehr viel, ja gewiss, aber was vermag er in denen, die unter die Sünde verkauft sind?<sup>57</sup>

Die Auffassung, dass das *liberum arbitrium* auch postlapsarisch zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, aber zum Tun des Guten nicht hinreicht, wenn Gott die menschliche *voluntas* nicht allererst auf das Gute hin ausrichtet, behält Augustin auch in seinen Schriften gegen den (Semi-) Pelagianismus<sup>58</sup> bei. So schreibt er im Jahr 412 in *De spiritu et littera*:

Genauso wenig aber wird die freie Entscheidung (*liberum arbitrium*) durch die Gnade ausgehöhlt, sondern aufgerichtet. Denn die Gnade heilt den Willen (*voluntatem*), so dass man die Gerechtigkeit mit freiem Willen (*libere*) lieben kann.<sup>59</sup>

Dieses recht geleitete voluntative Streben bestimmt Augustin näher als Liebe (*delectatio, caritas*):

Wir dagegen erklären, der Wille (*voluntatem*) des Menschen wird zur Erfüllung der Gerechtigkeit von Gott auf folgende Weise unterstützt: zum einen ist der Mensch [be-gabt] mit der freien Entscheidung seines Willens (*cum libero arbitrio voluntatis*) erschaffen, und zum anderen schreibt ihm die Belehrung [durch das Gesetz] seinen Lebenswandel vor. Über beides hinaus aber empfängt er den Heiligen Geist. Dieser weckt in des Menschen Seele eine freudige Liebe (*delectatio delectioque*) zu jenem höchsten und unwandelbaren Gut, zu Gott. [...] Denn selbst der freie Wille (*liberum arbitrium*) taugt nur zum Sündigen, wenn der Weg der Wahrheit verborgen bleibt. [...] Dass man aber Gott liebt, dazu wird ‚die Liebe Gottes in unsere Herzen‘ ergossen nicht durch die freie Entscheidung (*per liberum arbitrium*), die aus uns kommt, sondern ‚durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‘ (Röm 5,5).<sup>60</sup>

Die Liebe als Gabe des Heiligen Geistes<sup>61</sup> ist gleichbedeutend mit dem „Gesetz Gottes“<sup>62</sup> und ersetzt in Form eines guten Begehrens (*concupiscentia bona*) die Erbsündenlast der bösen Begierlichkeit (*concupiscentia mala*).

Noch in seinen letzten Lebensjahren hält Augustin daran fest, „dass der Mensch einen freien Willen (*liberum voluntatis arbitrium*) besitze“<sup>63</sup>, dass aber die Ausübung desselben als Willensentscheid (*arbitrium voluntatis*) nicht genügt, „wenn ihm nicht auf sein Bitten, dass er nicht in Versuchung gerate, von Gott der Sieg verliehen werden sollte“<sup>64</sup>. Erneut verweist Augustin auf das Phänomen, dass der Mensch auf der Ebene des *liberum arbitrium* das göttliche Gebot befolgen will und in Form einer *bona voluntas* auch eine gute Strebenstendenz ausgebildet hat, die aber zu schwach ist, die gegenläufige Erbsündenlast der *concupiscentia* zu überwinden:

<sup>57</sup> De div. qu. ad Simpl. I,ii,21. Zitiert nach: *Augustinus*, An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen, Schriften gegen die Pelagianer Bd. III (lat./dt.), eingeleitet, übertragen und erläutert von Th. G. Ring, Würzburg 1991.

<sup>58</sup> Zur Geschichte des pelagianischen Kampfes vgl. P. Brown, Augustinus von Hippo, erweiterte Neuausgabe, München 2000, 309–319.

<sup>59</sup> De spir. et litt. XXX,52. Zitiert nach: *Augustinus*, De spiritu et littera, Schriften gegen die Pelagianer; Band I (lat./dt.), übersetzt von S. Kopp, Würzburg 2002.

<sup>60</sup> De spir. et litt. III,5.

<sup>61</sup> Vgl. De spir. et litt. XXX,35.

<sup>62</sup> De spir. et litt. XVII,29.

<sup>63</sup> De gr. et lib. arb. II,2.

<sup>64</sup> De gr. et lib. arb. IV,9.

Wer also Gottes Gebot erfüllen will und es nicht kann, besitzt zwar einen guten, aber bis jetzt noch geringen und schwachen Willen (*habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam*).<sup>65</sup>

Nur durch das Eingreifen Gottes wird die *bona voluntas* ausreichend stark gemacht, so dass die Entscheidung des *liberum arbitrium* auch handlungswirksam werden kann. In diesem Sinne kann Augustin konstatieren, dass „Gott [...] gerade die guten Werke in den Guten [wirkt] (*operatur*)“<sup>66</sup>. Das *liberum arbitrium* ist frei, aber ohnmächtig und bedarf einer geheilten Strebensausrichtung:

Wir sagen nicht: durch die Sünde Adams ging die freie Entscheidungskraft (*arbitrium liberum*) für die menschliche Natur verloren; sondern: sie vermag in den Menschen, die dem Teufel unterworfen sind, [nur] zu sündigen. Um aber gut und fromm zu leben, vermag sie nichts, wenn nicht eben der Wille (*voluntas*) des Menschen durch die Gnade Gottes befreit und zu jedem Guten in Werken, Worten und Gedanken unterstützt wird.<sup>67</sup>

### 3.3 Personale Identität und Willensfreiheit: *Confessiones* VIII<sup>68</sup>

Die unmittelbar nach Fertigstellung von *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* begonnenen *Confessiones* (ca. 397–401)<sup>69</sup> verfolgen das Ziel, die im vorangegangenen Werk entwickelte Gnadenlehre anhand des individuellen Lebens- und Glaubenswegs des Autors zu illustrieren, wobei die zugrunde liegende Intention eine vielfältige ist: Die *Confessiones* verstehen sich als Schuldbekennnis (*confessio peccatorum*) des eigenen Verfallenseins an das Böse ebenso wie als Lobbekenntnis zur Ehre Gottes (*confessio laudis*), der dem Sünder gnädig zu Hilfe gekommen ist. Da Augustin auch den Glauben als Gnadengeschenk betrachtet, identifiziert die weitere Charakterisierung der Schrift als Glaubensbekenntnis (*confessio fidei*) dieselbe als einen Teil des Gnadengeschehens selbst, das in der Abfassung dieses Werkes geistige Früchte trägt. Letztlich steht hinter den *Confessiones* weniger der Bischof von Hippo als vielmehr der die Schicksalsfäden harmonisch fügende göttliche Vater, welcher Augustin sowohl durch die Gabe seiner spezifischen Fähigkeiten als auch durch die Gnadenzuteilung im engeren Sinne in die Lage versetzt hat, dieses Werk schreiben zu können. Durch die *Bekenntnisse* wiederum ergehen im Folgenden (bis in unsere Zeit und darüber hinaus) weitere *vocationes* Gottes an potenzielle Auserwählte.

<sup>65</sup> De gr. et lib. arb. XVII,33.

<sup>66</sup> De gr. et lib. arb. IX,21.

<sup>67</sup> C. ep. Pel. II,v,9. Zitiert nach: *Aurelius Augustinus*, Schriften gegen die Pelagianer; Band III, Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade, Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, Herausgegeben von S. Kopp/D. Morick/A. Zumkeller, Würzburg 1977.

<sup>68</sup> Der lateinische Text der „*Confessiones*“ wird zitiert nach: *Augustinus*, Bekenntnisse, Lateinisch und Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart, Frankfurt am Main 1987. Die deutsche Übersetzung wird im Folgenden zitiert nach: *Augustinus*, Bekenntnisse, übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart 1989.

<sup>69</sup> Zur Datierung vgl. *Th. Fuhrer*, Augustinus, Darmstadt 2004, 123 f.

Die geschilderte theozentrische Perspektive der *Confessiones* prägt gleichermaßen das augustinische Verständnis von personaler Identität. Die Problematik der Einheit und inneren Übereinstimmung des personalen Selbst sowie seiner Verortung in der Welt und seiner Beziehung zum Mitmenschen durchziehen alle dreizehn Bücher und verleihen ihnen thematische Einheit und Kohärenz.<sup>70</sup>

Harry G. Frankfurt differenziert zwischen den unterschiedlichen Bedeutungen, die (natur-)wissenschaftliche oder mathematische Erkenntnisse einerseits und die Erkenntnisse der praktischen Vernunft andererseits für unser Leben haben:

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.<sup>71</sup>

Für Augustin sind beide Erkenntnisbereiche insofern nicht voneinander zu trennen, als eine gelingende Selbstverortung in der Welt und ein adäquates

---

<sup>70</sup> Die Dreiteilung des Werkes in einen autobiografischen Part (Buch I–IX), eine Darstellung der gegenwärtigen Verhältnisbestimmung des Autors zu Gott sowie eine Analyse des Gedächtnisvermögens (*memoria*) (Buch X) und schließlich Exkursen über das Wesen der Zeit und Fragen der Hermeneutik, die in eine Exegese der ersten beiden Kapitel der Genesis eingebettet sind (Buch XI–XIII), hat immer wieder die Frage nach der einheitlichen Konzeption der *Confessiones* provoziert (vgl. E. Feldmann, Artikel „Confessiones“, in: C. Mayer (Hg.), Augustinus-Lexikon; vol. 1, Basel 1986–1994, Sp. 1134–1193, Sp. 1143–1153). Deutet man die Schrift als Ausarbeitung des Leitthemas „personale Identität und Selbstverortung“, dann erschließt sich ein markanter roter Faden, der die persönlich gefärbten autobiografischen Teile mit den theoretischen Abhandlungen verbindet. Augustin stellt die Frage, wo der Mensch *qua* Mensch seinen Platz in der Welt einnimmt, welche Rolle er zu spielen hat und wie sich sein Verhältnis zu den Dingen in der Welt, zum Mitmenschen sowie zu Gott idealerweise gestaltet. Die Analyse des Gedächtnisses ergibt in diesem Kontext Sinn, weil die *memoria* der Ort der Selbstbegegnung des Menschen ist, in dem sich die eigene Person in der Rückschau begegnet, sich selbst aktuell vergegenwärtigt und in der Antizipation auf die Zukunft hin entwirft: Das in der Zeit zerfließende Selbst wird hier wieder eins. Von hier aus wiederum ergibt sich die Frage nach der Zeit im Buch XI von selbst. Die Zeit konzipiert Augustin platonisch als Gegensatz zur überzeitlichen Ewigkeit Gottes, die alles im gegenwärtigen Zugleich erfasst. Der Mensch dagegen verliert sich in der flüchtigen Zeit, die er nur im Geiste zu greifbaren und messbaren Gegenwartsintervallen zu fassen vermag. Die theoretische Frage nach der Zeit erhält im Zuge der Suche nach personaler Einheit eine ethische Komponente, insofern sich der Mensch dem konstitutionell bedingten Leben in der *distentio* und der darin gründenden Zersplitterung seines Selbst verstärkt preisgibt, wenn er sein Herz an die zeitlichen Dinge hängt, statt sich am Ewigen zu orientieren. Die *uti/frui*-Dihairesis sowie ihr Zusammenhang mit der Ausbildung einer synchronen und diachronen Identität stehen also in direkter Verbindung mit der Zeitanalyse; ebenso die Exegese von Gen 1,2 im Buch XII, wo Augustin im Aufgriff des antiken Hylemorphismus die Materie zum Inbegriff alles Ungeformten ausdeutet und insofern implizit die Hingabe des Menschen an materielle Dinge als Zerrinnen des Selbst interpretiert, das nur dann zu Form und Gestalt finden kann, wenn es sich der intelligiblen Seinsphäre zuwendet. Wenn Augustin schließlich in Buch XIII Gen 1–2,3 typologisch als Heilsgeschichte interpretiert, wandelt sich der Fokus von der Frage: „Wer bin ich im Zeitlichen?“ zur umfassenderen Frage: „Wie erfüllt sich die Sehnsucht des Menschen nach Einheit überzeitlich?“, deren Antwort Augustin im Verweis auf die „Ruhe am Ende der Zeit“, (Conf. XIII,xxxvii,52) erbringt. – Am nächsten zu der hier vorgelegten Deutung steht die Interpretation von J. Brachtendorf, Augustins „Confessiones“, Darmstadt 2005, 295, wonach sich die Einheit der *Confessiones* aus der „Darstellung des Menschen [...], der nach Glück und Sinn sucht“, ergibt.

<sup>71</sup> Frankfurt, Gründe der Liebe, 10.



Verständnis dessen, was dieselbe „im Innersten zusammenhält“<sup>72</sup>, die nicht hinreichende, aber gleichwohl notwendige Voraussetzung für eine harmonische Verfasstheit des eigenen Ich darstellen.<sup>73</sup> Zudem ist nach dem augustianischen Verständnis die tragende Instanz sowohl der Welt- als auch der Selbstkonstitution der allmächtige Gott, der den Kosmos geschaffen und ihn der Naturgesetzlichkeit unterworfen hat und der zugleich ein kohärentes persönliches Selbst durch die Gabe einer dominanten guten Strebenstendenz allererst ermöglicht. Diese gute *voluntas* wiederum versteht sich als ein recht geleitetes Streben, dessen Strukturprinzip die Orientierung am gottgefühten *ordo* der Dinge dieser Welt darstellt. Ein integriertes Selbst und eine gelingende personale Identität können wir nach Augustin daher nur erreichen, wenn wir zu den vergänglichen und inferioren weltlichen Gütern ein unabhängiges Verhältnis des „Gebrauchens“ (*uti*) und das unbedingte Verhältnis des „Genießens“ (*frui*) für den ewig sich selbst gleichbleibenden Gott reservieren. Binden wir uns stattdessen an die vergänglichen Güter und jagen wir vergeblich dem dauernden Besitz derselben nach, dann „veräußerlichen“ wir uns selbst und werden von umtriebiger, nie gestillter Unruhe geplagt. Genau dieses gestörte Selbst- und Weltverhältnis ist es, auf das Augustin in den berühmten Anfangspassagen der *Confessiones* Bezug nimmt: „[...] unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“<sup>74</sup>. In den Büchern I–IV schildert Augustin zunächst sein Leben in der Gottesferne und der damit untrennbar verbundenen Selbstentfremdung und illustriert daran anknüpfend in den Büchern V–IX den sukzessiv vollzogenen Prozess der Rückkehr zu Gott,<sup>75</sup> dessen christlicher Kontext durch den häufigen Verweis auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn<sup>76</sup> expliziert wird, das zugleich in Verwendung der neuplatonischen Interpretationsfolie philosophisch als „Rückkehr in die Heimat“<sup>77</sup> verstanden werden kann. Die literarische Dar-

<sup>72</sup> J. W. von Goethe, *Faust* I, 382–383.

<sup>73</sup> So schädeten Augustin sowohl die Beschäftigung mit der manichäischen Kosmologie als auch die Lektüre der aristotelischen Kategorienschrift (*Conf.* IV,xvi,28f.), weil beide ihm ein falsches, körperliches Gottesbild vermittelten und ihm so die Zuflucht zu dem wahren Gott versperrten und ein gelungenes Selbstverhältnis unmöglich machten: „Du warst es in der Tat nicht [nichts Festes und Sicheres; D. K. ], sondern ein nichtiges Hirngespinnst, eine Täuschung meinerseits, das war mein Gott. Wenn ich meine Seele dort abzusetzen suchte, um ihr Ruhe zu verschaffen, sank sie durch einen leeren Raum und stürzte wieder auf mich herab. So war ich denn – das war mir geblieben – nur eine unglückselige Stätte, wo ich nicht sein, von der ich mich aber auch nicht entfernen konnte. Wohin hätte denn mein Herz vor meinem Herzen fliehen sollen? Wohin hätte ich vor mir selbst fliehen sollen, ohne mir selbst nachzuzufolgen?“

<sup>74</sup> *Conf.* I,i,1.

<sup>75</sup> Vgl. W. Erb, *Confessiones*, 4: Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott, in: N. Fischer/C. Mayer (Hgg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 165–197.

<sup>76</sup> Siehe Lk 15, 11–32. Vgl. *Conf.* I,xviii,28; III,vi,11; VIII,iii,6.

<sup>77</sup> Plotin illustriert die Hinwendung der Seele zurück zum Einen (*bén*) mit dem Verweis auf Odysseus, der sich nach einem mehrjährigen Aufenthalt bei der Zauberin Kirke und der Nymphe Kalypso (beide stehen für die Hinwendung zum körperverhafteten Bereich der Sinnlichkeit) wieder auf den Heimweg macht. Vgl. *Plotin*, *Enneaden* I 6,8 f.

stellung des Phänomens eines desintegrierten und entfremdeten Selbst im Zusammenhang mit einem gestörten Verhältnis zu den Dingen und Menschen in der Welt findet einen ersten Höhepunkt in der dramatisch illustrierten Schilderung des inneren Zusammenbruchs Augustins nach dem Tod eines Jugendfreundes in Buch IV. „Ich war mir selbst ein großes Rätsel geworden“<sup>78</sup>, schreibt Augustin und erläutert dies näher:

Ich fühlte mich unwohl, und unwohl fühlt sich jeder, der von der Freundschaft mit Sterblichem gefesselt ist, und wird hin- und her gerissen, wenn er es verliert; jetzt empfindet er sein Unwohlsein auch, das ihn freilich auch vor dem Verlust schon bedrückt.<sup>79</sup>

Im fünften Buch beschreibt Augustin seine Loslösung vom Manichäismus, die darauf folgende kurze Phase der Hinwendung zur Akademischen Skepsis und schließlich seine Bekanntschaft mit dem Bischof Ambrosius und dem christlichen Neuplatonismus in Mailand. Die allegorische Bibelexegese des Kirchenvaters ermöglicht ihm nun, anstößige Passagen des Alten Testaments mit einem tiefer liegenden Sinn zu füllen, und die neuplatonische Philosophie präsentiert ihm ein vom dualistisch-materialistischen Manichäismus gänzlich verschiedenes Gottesbild. Die neuplatonische Innerlichkeit, die die Rückkehr zum Einen (*bén*) über die zwei untergeordneten Hypostasen von Seele (*psyché*) und Geist (*nous*) als Hinwendung (*epistrophé*) ins eigene Innere verstand, veranlasste Augustin nicht zuletzt, die Motive der Gottes- und der Selbsterkenntnis zusammenzudenken<sup>80</sup> und den nach außen gerichteten Weg der Gottessuche als fatalen Irrtum zu bedauern: „Doch ich lief ins Dunkel, auf schlüpfrigem Pfad, suchte dich außerhalb meiner, aber ich fand ihn nicht, den Gott meines Herzens.“<sup>81</sup> Im siebten Buch schildert Augustin seine geistige Verbundenheit mit der neuplatonisch interpretierten christlichen Wahrheit, die er im Denken nachvollzogen und kognitiv erfasst hat, die sich aber noch nicht in einer zum Positiven veränderten Strebenstendenz verankert hat.

Dies ist die Situation, in welcher sich Augustin zu Beginn des achten Buches befindet und die sich schließlich in Form einer manifesten Willensspaltung ausdrückt: Die theoretische Gewissheit und die Anerkennung der Wahrheit auf der Ebene des *liberum arbitrium* reichen zu einer radikalen Kehrtwendung der Lebensführung nicht hin, wenn die faktische Strebenstendenz diese Umkehrbewegung nicht durch den als Gnadenwirkung verstandenen christlichen Glaubensakt mitgeht: „Zwar gefiel mir der Weg – der Erretter selbst –, aber durch diese Enge hindurchzugehen, das fiel mir noch schwer.“<sup>82</sup> Die heilungsbedürftige pervertierte *voluntas* illustriert Augustin

<sup>78</sup> Conf. IV,iv,9.

<sup>79</sup> Conf. IV,vi,11.

<sup>80</sup> In *De trinitate* (399/400–419/25) wird Augustin das reziproke Verhältnis von Gottes- und Selbsterkenntnis extensiv beleuchten.

<sup>81</sup> Conf. VI,i,1.

<sup>82</sup> Conf. VIII,I,1.

im Anschluss an 1 Joh 2,15 f. als Begierdentrias von Fleischeslust (*concupiscentia carnis*), Augenlust (*concupiscentia oculorum*) und weltlichem Ehrgeiz (*ambitio vitae*),<sup>83</sup> wobei er die erstgenannte als seine spezielle Schwäche bekennt: „Aber was mich noch fest umstrickt hielt, war die Frau.“<sup>84</sup>

Die von Augustin dramatisch stilisierte Explikation seines Willenskonflikts und dessen Auflösung im Gnadengeschehen ist eingebettet in verschiedene Bekehrungserzählungen, die (von der Warte der persönlichen Historie Augustins gesehen) geholfen haben, die eigene Bekehrung voranzutreiben und (literarisch konzeptionell gesehen) den Leser der *Confessiones* auf die baldige Bekehrung des Protagonisten einstimmen. Augustin beginnt das achte Buch mit der Erzählung Simplicians, der geistlichen Vaterfigur des Ambrosius, von der Bekehrung des Rhetors Marius Victorinus.<sup>85</sup> Marius, der aus Furcht vor der ablehnenden Reaktion seines beruflichen und privaten Umfelds anfangs vor der Taufe zurückgeschreckt ist, vollzieht seine Bekehrung schließlich doch mutig im Lichte der Öffentlichkeit. Die Schilderung der Konversion des Rhetors wird im Mittelteil des achten Buches ergänzt durch eine weitere, von einem gewissen Pontician mit Pathos vorgebrachte Bekehrungsgeschichte.<sup>86</sup> Augustin fühlt sich von dem Wunsch gepackt, es seinem Kollegen nachzutun, doch die neue *voluntas* ist noch nicht stark genug, die alte *voluntas* zu überwinden. In Anspielung auf Paulus charakterisiert Augustin den alten Willen als fleischlich und den neuen Willen als geistlich<sup>87</sup>:

Aber ich war gebunden, nicht durch fremden Zwang (*non ferro alieno*), sondern durch den eigenen Willen (*mea ferrea voluntate*). Der Feind hielt mein Wollen in seinen Händen; er hatte mir daraus eine Kette geschmiedet und mich mit ihr umschlungen. Denn aus einem verkehrten Wollen (*ex voluntate perversa*) entspringt die Begierde (*libido*), und wer der Begierde dient, verfällt der Gewohnheit (*consuetudo*), und wer der Gewohnheit nicht widersteht, verfällt der Notwendigkeit (*necessitas*). Mithilfe dieser untereinander verflochtenen Ringe – daher mein Bild von der Kette – lag ich in den Banden einer harten Sklaverei. Zwar war in mir ein neuer Wille entstanden, dich selbstlos zu verehren und dich als Strebenziel zu genießen, Gott, du einzig sichere

<sup>83</sup> Vgl. Conf. III und X,xxx,41.

<sup>84</sup> Conf. VIII,i,2. Einige Seiten später allerdings (Conf. VIII,vi,13) spricht er „von der Lust, mit einer Frau zu schlafen, und zugleich von der Sklaverei weltlicher Geschäfte“.

<sup>85</sup> Vgl. Conf. VIII,ii,3–v,9. Marius Victorinus zählte zum Mailänder Kreis christlicher Neuplatoniker. Die *Platonicorum libri* (Conf. VII,ix,13), welche Augustin die neuplatonische Lehre nahegebracht hatten, lagen ihm in der lateinischen Übersetzung des bekannten Rhetors vor.

<sup>86</sup> Vgl. Conf. VIII,vi,14–15. Pontician berichtet vom Leben des ägyptischen Wüstenmönchs Antonius sowie von der Bekehrung zweier Kollegen, die nach einem Bekehrungserlebnis in einer Gartenhütte in der Umgebung von Trier ihre Verlobung gelöst und sich für ein zurückgezogenes und zölibatäres Leben entschieden hatten.

<sup>87</sup> Vgl. die Differenzierung „geistlich“ und „fleischlich“ in Kor 3,1–4 sowie die Unterscheidung zwischen dem „Fleisch, in dem nichts Gutes wohnt“ und der „Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen“ in Röm 7,18–22. Mit der Charakterisierung „fleischlich“ will der Apostel zum Ausdruck bringen, dass das menschliche Wollen und Handeln von der Sünde bestimmt sind, während der „geistliche“ Mensch bereits in Christus zur Liebe erweckt wurde. Im übertragenen Sinne bezeichnet „Fleisch“ auch den Bereich des Diesseitig-Vergänglichen, während mit dem Begriff des „Geistes“ die überzeitliche und unwandelbare Sphäre Gottes umfasst ist.

Freude, aber er war noch nicht stark genug, den früheren Willen zu überwinden, der mit der Zeit verfestigt war. Deswegen stritten zwei Willen in mir, der neue gegen den alten, der geisthafte gegen den fleischlichen. Ihr Zwist zerriss meine Seele.<sup>88</sup>

Der Willenskampf spielt sich also auf der Ebene der Strebenstendenzen (*voluntates*) ab und manifestiert sich insofern als innerer Zwang, als sich das regelmäßige Wollen des Bösen habitualisiert und folglich dispositionell derart verfestigt, dass es die Gestalt einer innerseelischen Nötigung (*necessitas*) annimmt: „Doch war durch meine Schuld die Gewohnheit im Kampf gegen mich erstarkt, weil ich freiwillig dorthin geraten war, wohin ich nicht gesollt hätte.“<sup>89</sup>

Die gegenläufigen *voluntates* charakterisiert Augustin als sündhafte Begierde (*cupiditas*) einerseits und Gottesliebe (*caritas*) andererseits: „So wusste ich schon sehr genau, es sei besser, sich deiner Liebe hinzugeben, als der Begierde nachzugeben; jenes gefiel mir und zog mich an, diese behagte mir und band mich.“<sup>90</sup> Der geschilderte Willenskonflikt mutiert insofern zu einem Problem der Kohärenz des personalen Selbst, als sich Augustin fragt, auf welcher Seite des Konflikts sich sein Ich (*ego*) verortet:

So gewann ich aufgrund eigener Erfahrung Einsicht in das, was ich gelesen hatte: Das Fleisch begehrt auf gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch. Ich selbst stand auf beiden Seiten, aber mehr bei dem, was ich in mir bejahte, als bei dem, was ich in mir verwarf. Denn bei dem, was ich missbilligte, war mein Ich weniger es selbst, weil ich es zum großen Teil eher gegen meinen Willen erduldet, als ich es willentlich getan hätte (*quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens*). Doch war durch meine Schuld die Gewohnheit im Kampf gegen mich erstarkt, weil ich freiwillig (*volens*) dorthin geraten war, wohin ich nicht gesollt hätte.<sup>91</sup>

Nun liefert uns Augustin weder hier noch an anderer Stelle eine theoretisch-systematische Darlegung dessen, was er unter dem „Ich“ einer Person versteht und in welchem Verhältnis dieses zu den Strebenstendenzen der Person steht. Meines Erachtens verwendet Augustin das fragliche „Ich“ in der zitierten Passage in zweierlei Hinsicht: Zum einen indiziert das „Ich“ die Verortung aller Willensmomente und -aktivitäten im Individuum als einer *einzig* substanziellen Entität, die auch im Falle des Auseinanderdriftens verschiedener Strebenstendenzen erhalten bleibt und Trägerin eben dieser *voluntates* ist. Dieser Gebrauch des „Ich“ ist anti-manichäisch inspiriert: Augustin möchte schlichtweg zum Ausdruck bringen, dass beide *voluntates* trotz ihrer quälenden Gegenläufigkeit die seinen sind und der substanziellen Einheit einer einzigen Seele zugehören:

Verschwinden sollen vor deinem Angesicht, Gott, wie sie tatsächlich verschwinden, die hohlen Schwätzer und Geistesverführer, die behaupten, es gebe zwei Seelen in uns

<sup>88</sup> Conf. VIII,v,10. Mit der Metapher der Kette (*catena*) illustriert Augustin das Phänomen willensinterner Zwänge, das auch bei Frankfurt in Form von Süchten, Neurosen und pathologischer Ängste wieder auftauchen wird.

<sup>89</sup> Conf. VIII,v,11.

<sup>90</sup> Conf. VIII,v,12.

<sup>91</sup> Conf. VIII,v,11.

von verschiedenen Wesen, eine gute und eine böse, nur weil sie beobachten, dass im Stadium der Beratung zwei Willensbestrebungen vorhanden sind.<sup>92</sup>

Die anti-manichäische Auslegung des „Ich“ wird zudem durch die Kritik an der manichäischen Sündenlehre im fünften Buch der „*Confessiones*“ gestützt, wo Augustin ebenfalls vom Ursprung des Bösen im „Ich“ spricht:

Noch immer war ich nämlich der Ansicht, dass nicht wir es sind, die sündigen, sondern eine nicht weiter bekannte fremde Natur in uns [...], ich zog es vielmehr vor, mich von der Schuld zu entlasten und etwas Fremdem die Schuld anzulasten, das zwar in mir, jedoch nicht ich selbst (*ego*) war. In Wirklichkeit war ich aber das Ganze (*totum ego eram*), und mir zum Nachteil hatte meine Gottlosigkeit mich sich spalten lassen (*diviserat*) [...].<sup>93</sup>

Zum anderen verortet Augustin sein „Ich“ auch in das *liberum arbitrium*, das im Sinne Frankfurts die Fähigkeit zur Ausbildung von Wünschen und Volitionen zweiter Ordnung bezeichnet. Die Aussage Augustins, „Ich stand auf beiden Seiten, aber mehr bei dem, was ich in mir bejahte, als bei dem, was ich in mir verwarf“, könnte so verstanden werden, als ob Augustin hier andeuten wollte, dass neben der Willensspaltung auf der Ebene der *voluntates* auch eine Spaltung im *liberum arbitrium* vorliege, welches sich nicht definitiv zur Zustimmung zu einer der beiden *voluntates* durchringen kann und folglich den Konflikt weiter schürt, anstatt ihn zu beenden. Diese Interpretation harmoniert jedoch nicht mit Augustins Aussage, dass er die gute *voluntas* „bejahte“, wohingegen er die schlechte *voluntas* „verwarf“. Von einem Schwanken innerhalb des *liberum arbitrium* ist hier nicht die Rede,<sup>94</sup> im Gegenteil: Augustin legt sich eindeutig fest. Die Schwierigkeiten der Interpretation lösen sich meines Erachtens im Rückgriff auf meinen Vorschlag, den augustinischen Gebrauch des „Ich“ zwiefältig zu interpretieren, auf: Wenn Augustin bekennt, dass „[i]ch selbst auf beiden Seiten“ stand, dann meint dieses „Ich“ die anti-manichäische Verortung der *voluntates* in einer einzigen Seelensubstanz. Spricht er aber davon, dass „ich“ die eine „bejahte“ und die andere „verwarf“, dann rekurriert er mit dem Gebrauch des Personalpronomens auf das im *liberum arbitrium* situierte Vermögen, Wünsche zweiter Ordnung auszubilden, welche die *voluntates* als Wünsche erster Ordnung einer reflektierenden Wertung unterziehen.

Das seltsame und bedrohliche Phänomen, dass der menschliche Geist sein Wollen nicht unmittelbar in entsprechende Handlungen umsetzen kann, erläutert Augustin folgendermaßen:

Der Geist befiehlt dem Körper, und er gehorcht sofort. Der Geist befiehlt sich selbst, aber er findet Widerstand [...]. Wie kommt es zu dieser Ungeheuerlichkeit? Und aus

<sup>92</sup> Conf. VIII,x,22.

<sup>93</sup> Conf. V,x,18.

<sup>94</sup> Den Ambivalenzkonflikt der höherstufigen Wünsche beleuchtet Augustin in Conf. VIII,x,24. Zur Differenzierung der Willenskonflikte in Conf. VIII,v,10–12 und Conf. VIII,v,20–24 vgl. J. Müller, Zerrissener Wille, Willenschwäche und menschliche Freiheit bei Augustinus. Eine analytisch motivierte Kontextualisierung von Confessiones VIII, in: PhJ 114 (2007), 49–72.

welchem Grund? [...] Er will es nicht uneingeschränkt, also befiehlt er nicht uneingeschränkt. Denn er befiehlt soweit, wie er will, und soweit geschieht nicht, was er befiehlt, als er es nicht will [...]. Entschiede er aus seiner Fülle, brauchte er nicht zu befehlen, dass etwas sein solle, denn dann wäre es schon verwirklicht [...]. Insofern gibt es da zwei Willen (*duae voluntates*): Keiner von beiden ist der ganze Wille. Was der eine besitzt, fehlt dem anderen.<sup>95</sup>

Harry G. Frankfurt deutet diese Passage als Elaboration des Phänomens der volitionalen Fragmentierung, die dann eintritt, wenn eine Person sich nicht entschlossen mit einer der konfligierenden Neigungen (in unserem Fall: *voluntates*) identifiziert und folglich keine Volitionen zweiter Ordnung ausbilden kann, die über die Handlungswirksamkeit der entsprechenden Wünsche erster Ordnung entscheiden: „Für beide der in ihr im Konflikt befindlichen Neigungen gilt, dass die Person unsicher ist, ob sie ihnen widerstehen oder ob sie sich hinter sie stellen soll.“<sup>96</sup>

Nun ist dies aber gerade *nicht* das Problem Augustins: Den sittlichen Anforderungen, die eine christliche Lebenspraxis von ihm abverlangt, gesteht er absolute und nicht mehr hinterfragte Autorität zu, und er ist auf der Ebene höherstufigen Wollens durchaus entschlossen, ihnen Folge zu leisten: „Mit Sätzen wie Geißelhieben schlug ich auf meine Seele ein, dass sie mir folge, wenn ich versuchte, dir nachzugehen.“<sup>97</sup> Was Augustin hier vielmehr illustriert, ist ein anderes, gleichfalls von Frankfurt beschriebenes Phänomen: Wenn eine Person sich definitiv für eine der widerstreitenden Neigungen entschieden hat und die gegenläufige Neigung folglich der Person selbst externalisiert ist, dann kann es trotz vollzogener Identifikation geschehen, dass sich die veräußerlichte Neigung aufgrund ihrer dominierenden Stärke durchsetzt und handlungswirksam wird. In diesem Falle ist die Person nicht volitional fragmentiert, sondern gleichsam im Handlungsvollzug ausgeschaltet:

*Die Person* ist es nun, die dieser Neigung widerspricht, indem sie versucht – als ein Akteur, der sich volitional vereinheitlicht –, ihrem Angriff standzuhalten. Erweist sich die entfremdete Neigung dennoch als zu machtvoll, dann ist das, was sie überwindet, nicht einfach nur eine widerstreitende Neigung. Sie überwindet dann die Person selbst. Es ist dann die Person, die *besiegt* [Hervorhebung von der Verfasserin] wird, und nicht bloß eine unter den verschiedenen Neigungen, die in ihr agieren.<sup>98</sup>

Diese Interpretation wird gestützt durch die Deutung der Willensschwäche in „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“, wo Augustin in Anlehnung an Röm 7,15–25<sup>99</sup> die Situation des noch nicht von der Gnade befreiten Menschen *sub lege* als Kluft zwischen Wollen und Können ausdeutet und

<sup>95</sup> Conf. VIII,ix,21.

<sup>96</sup> *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 100.

<sup>97</sup> Conf. VIII,vii,18.

<sup>98</sup> *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 99.

<sup>99</sup> Röm 7,15 und 19: „Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, tue ich [...]. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“

– wie später Frankfurt – von einem *Besiegtwerden* der Person durch die externalisierte Neigung spricht:

Er lehnt das ab, was auch das Gesetz [ablehnt; D. K.]; denn das Gesetz verbietet es. Er stimmt also dem Gesetz zu, doch nicht dadurch, dass er tut, was jenes verbietet, sondern dass er nicht will, was er tut. Er wird nämlich besiegt (*vincitur*), da er noch nicht durch die Gnade befreit ist, obwohl er durch das Gesetz bereits weiß, dass er schlecht handelt, und dies auch nicht will.<sup>100</sup>

Der auf der Ebene höherstufigen Wünschens (*liberum arbitrium*) zwar gut handeln Wollende, aber aufgrund der stärkeren sündhaften Strebenstendenz der ersten Stufe (*voluntas*) böse Agierende ist noch nicht im Stande der Gnade (*sub gratia*), „da die Begierlichkeit (*concupiscentia*) ihn beherrscht“ und „er als Besiegter (*victus*) handelt. Die Begierde (*cupiditas*) vielmehr tut es, deren Übermacht er nachgibt.“<sup>101</sup>

Diese Passage aus *De div. qu. ad Simpl.* erläutert mehrere Details des Phänomens der Willensspaltung des noch nicht gänzlich zur Gnade berufenen Menschen. Zum einen interpretiert Augustin den Willenskonflikt nicht als Ambivalenzzustand verschiedener höherstufiger Wünsche auf der zweiten Stufe, d. h. als Konflikt innerhalb des *liberum arbitrium*, sondern als Kluft zwischen Wollen und Können, die sich aus der Übermacht der sündigen *voluntas* gegenüber dem konträren Wunsch zweiter Ordnung im *liberum arbitrium* ergibt. Dieser Wunsch zweiter Ordnung, gottgefällig zu handeln, hat den Status einer Volition zweiter Stufe, d. h., er fordert die Handlungswirksamkeit der guten *voluntas* und verneint dieselbe für die böse *voluntas*.

Die Tatsache, dass die entschieden gute Volition zur Umsetzung in die Tat nicht hinreicht, ist die zweite wichtige Auskunft, die uns Augustin an dieser Stelle erteilt. Im Prozess des Entscheidens und Handelns spielt also die *voluntas* eine ebenso entscheidende Rolle wie das *liberum arbitrium*: Es gibt Fälle, in denen nicht die Person handelt, sondern die *cupiditas*. Diese Erkenntnis führt uns zurück auf *Conf. VIII, ix, 21*. Augustin fragt hier nach dem Grund der Willensschwäche und kommt zu dem Schluss, dass die Wurzel des Übels in dem eingeschränkten Willensbefehl liege: „Entschiede er aus seiner Fülle, brauchte er nicht zu befehlen, dass etwas sein solle, denn dann wäre es schon verwirklicht.“ Gegen die Interpretation, die diese Stelle als Ambivalenzzustand auf der Ebene der höherstufigen Wünsche deutet, spricht vor allem die Tatsache, dass in diesem Falle die Darstellung der Willensschwäche und das augustiniische Verständnis von *Röm 7, 15–25* in den „*Confessiones*“ eine andere wäre als in „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“ wie auch in den späteren gratiologischen Werken. Augustin verfolgt aber in den „*Confessiones*“ das Ziel einer Ausdeutung seiner eigenen Lebensgeschichte gemäß

<sup>100</sup> *De div. qu. ad Simpl.* I, i, 9. Zitiert nach: *Augustinus*, An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. Schriften gegen die Pelagianer; Band III (lat./dt.), eingeleitet, übertragen und erläutert von *Th. G. Ring*, Würzburg 1991.

<sup>101</sup> Ebd.

der in De div. qu. ad Simpl. ausgearbeiteten Gnadenlehre: Sie sind ein „christlicher Protreptikos mit apologetischer Tendenz“.<sup>102</sup> Die systematische Übereinstimmung beider Werke ist also Programm.

Wie wir gesehen haben, versteht Augustin den Prozess des Zustandekommens einer Handlung nicht so, dass eine Volition zweiter Ordnung automatisch in eine entsprechende Handlung mündet. Die Wünsche erster Ordnung im Sinne der *voluntates* haben gleichsam ein „Mitspracherecht“ beim Handeln. Wenn der Fall eintritt, dass zwei gegenläufige Wünsche erster Ordnung vorhanden sind, dann hat das *liberum arbitrium* nur eine der beiden Strebenstendenzen auf seiner Seite. Entwickelt jedoch die konträre Strebenstendenz ungleich mehr Triebkraft, dann kann sich die gute Volition im Verbund mit der guten *voluntas* nicht machtvoll (im Sinne von handlungswirksam) durchsetzen. Genau dies ist gemeint, wenn Augustin schreibt: „Entschiede er aus seiner Fülle, brauchte er nicht zu befehlen, dass etwas sein solle, denn dann wäre es schon verwirklicht.“ Eine weitere Stütze für die Deutung, dass es sich bei der Willensspaltung nicht um ein im *liberum arbitrium* vorliegendes Ambivalenzphänomen handelt, ist das Faktum, dass Augustin, wenn er von „zwei Willen“ (*duae voluntates*) spricht, den Terminus *voluntas* gebraucht und somit die Spaltung als Widerstreit zweier *Strebenstendenzen* deutet, der sich aufgrund der Parteilichkeit des *liberum arbitrium* für die gute *voluntas* zu einer Kluft zwischen Wollen (auf der höheren Ebene) und Können zuspitzt. Der Grund dafür, dass Augustin in den „*Confessiones*“ eher missverständlich formuliert und nicht mehr von einem *Besiegtwerden der Person* spricht, liegt darin, dass er die Willensspaltung nicht mehr wie in De div. qu. ad Simpl. entlang der Römerbriefexegese, sondern im anti-manichäischen Kontext expliziert. In diesem Zusammenhang ist es ihm ein Anliegen, den Willenskonflikt *innerhalb der Person* zu verorten, um sich deutlich von der häretischen Annahme einer zweiten, bösen Seelensubstanz abzugrenzen. Die explizite anti-manichäische Apologetik Augustins findet sich dann auch im unmittelbaren Anschluss an den kritischen Paragraphen in Conf. VIII,x,22.

Ein weiterer Beleg für die These, dass es sich bei dem Willenskonflikt um einen Hiatus zwischen Wollen und Können handelt, wobei das höherstufige Wünschen die Gestalt einer entschiedenen Volition annimmt, ist das Bekenntnis Augustins, es habe ihn angesichts seiner moralischen Schwäche eine „unsägliche Scham“<sup>103</sup> überkommen. Eine derart intensive Scham entwickeln Menschen, wenn sie *definitiv* und nicht nur in irgendeinem beiläufigen Sinne gegen ihre tatsächlichen Wertmaßstäbe gehandelt haben. Das Paradigma menschlicher Scham findet sich nach Augustin im postlapsarischen Unvermögen des Mannes, die Aktivität seiner primären Geschlechtsorgane zu kontrollieren: Manchmal versagen sie ihren Dienst, während sie sich an

<sup>102</sup> V. H. Drecoll, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, Tübingen 1999, 255.

<sup>103</sup> Conf. VIII,vii,18.



anderer Stelle oft sehr unpassend regen. Was Augustin hier als Prototyp der Willensschwäche problematisiert, ist eben nicht die Gespaltenheit des *liberum arbitrium*, sondern das eigenwillige Agieren der *voluntas* in Form der sexuellen *concupiscentia*, die sich der Kontrolle der menschlichen Volition gänzlich entzieht.<sup>104</sup> Es ist denn auch die *voluntas*, die von Gott in einem Gnadenakt geheilt werden muss, das *liberum arbitrium* erfährt Beistand nur in dem mittelbaren Sinne, dass die von ihm ausgebildete Volition sich in entsprechendes Handeln umsetzen lässt.<sup>105</sup> Das im Anschluss an die Elaboration der Willensspaltung als systematischer wie literarischer Höhepunkt stilisierte Bekehrungserlebnis Augustins<sup>106</sup> lässt sich somit auch als Schwächung der sündhaften *voluntas* und Stärkung der guten *voluntas* verstehen. Nicht mehr die *concupiscentia* hat nun das Sagen, sondern die Liebe, die der Heilige Geist ins Herz des späteren Kirchenvaters gegossen hat: „Du hattest unsere Herzen mit deiner Liebe wie mit einem Pfeil durchbohrt [...]“<sup>107</sup> Damit gehen die „*Confessiones*“ nicht nur mit De div. qu. ad Simpl. konform, sondern harmonieren gleichfalls mit den späteren anti-pelagianischen Werken Augustins, die das *liberum arbitrium* als Schöpfungsgnade, die gute *voluntas* jedoch als Gabe eines singulären Gnadengeschehens charakterisieren.<sup>108</sup>

#### 4. Augustin und Frankfurt. Zwei Wege guten Lebens

Die praktische Philosophie Augustins und die Harry G. Frankfurts weisen trotz ihrer Anachronizität und ihrer differierenden Prämissen wesentliche Gemeinsamkeiten und Parallelen auf, und doch sind sie grundverschieden. Beide binden den Begriff der Personalität und den Begriff des Willens systematisch aneinander und identifizieren Willenskonflikte als Brüche in der personalen Identität; beide fassen auch die prinzipielle Orientierung des Willens in Begriffen der Liebe.<sup>109</sup> Liebe ist nach Frankfurt eine „irgendwie

<sup>104</sup> In diesem Sinne ist es auch kein Zufall, dass Augustin die Problematik der Willensschwäche in Conf. VIII vor allem im Kontext der sexuellen *concupiscentia* beleuchtet.

<sup>105</sup> Diese Interpretation ist kompatibel mit den Deutungen von *den Bok*, Freedom of the will; sowie *Peetz*, Augustin über menschliche Freiheit. Auch *C. Horn*, Willensschwäche und zerrissener Wille. Augustins Handlungstheorie in Confessiones VIII, in: *M. Fiedrowicz* (Hg.), Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones, Trier 2004, 105–122, 118, bestätigt: „Zerrissen ist also die *voluntas*, nicht das *liberum arbitrium*.“

<sup>106</sup> Es handelt sich um die berühmte Gartenszene in Conf. VIII,xii,28–30. Augustin, der sich in die Einsamkeit des Gartens geflüchtet hat, hört eine Kinderstimme rufen: „Nimm und lies!“, und fühlt sich aufgefordert, die Paulusbriefe aufzuschlagen. Nachdem sein Blick auf Röm 13,13 f. gefallen war: „Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Unzucht und im Bett, nicht in Streit und Neid, sondern zieht den Herrn Jesus Christus an und sorgt euch nicht um das Fleisch und seine Begierden“, wurde die bereits in Buch VII gefasste theoretische Gewissheit zu einer dispositionellen, lebenspraktischen Wahrheit.

<sup>107</sup> Conf. IX,ii,3.

<sup>108</sup> Siehe *den Bok*, Freedom of the will, 246: „The *liberum arbitrium* is actualized by God's creating grace, and the dispositional will, if it consists of good inclinations, by that grace by which God meets his creation.“

<sup>109</sup> Weder Augustin noch Frankfurt erörtern allerdings den *Terminus technicus* der Liebe in Bezug auf das Verhältnis von Wünschen erster Ordnung und Wünschen höherer Stufe bezie-

unfreiwillige und komplexe *willentliche* Struktur, die sowohl beeinflusst, wie eine Person zu handeln disponiert ist, als auch, wie sie mit ihren Motiven und Interessen umgeht<sup>110</sup>. Augustin charakterisiert dieses Phänomen als *amor pondus meum*:<sup>111</sup> Die Liebe zieht uns wie ein Gewicht zu den geliebten Objekten hin und verleiht uns dispositionelle Kontinuität und Kohärenz. Diese Liebe ist unfreiwillig, insofern sie als Erbsündenlast einer pervertierten, als *concupiscentia* verstandenen Liebe jedem Individuum mitgegeben ist und auch bei ihrem Richtungswechsel hin zur *caritas* nicht ohne die göttliche Hilfe auskommt. Aber sie ist eben nur „irgendwie unfreiwillig“; denn zum einen ist die falsche Orientierung des Willens eine Folge des durchaus freiwilligen *peccatum originale*, zum anderen ist der liebend ausgerichtete Wille nicht ein fremder Wille, sondern der unsere. Und das Lieben ist auch bei Augustin eine „komplexe willentliche Struktur“, weil es sich im oft verworrenen Verbindungsgeflecht von *liberum arbitrium* und *voluntas* beziehungsweise *voluntates* konstituiert.

Völlig konträr ist dagegen die Verhältnisbestimmung vom Wert des geliebten Objekts und der Liebe bei Augustin und Frankfurt. Frankfurt glaubt, dass die Liebe nicht notwendigerweise eine Reaktion auf den Wert ihres Gegenstands ist, sondern umgekehrt selbst Werte erzeugt. Paradigmen dafür sind die elterliche Liebe sowie die Liebe zum eigenen Leben.<sup>112</sup> Augustin glaubt zwar auch (im deskriptiven Sinne), dass sich unsere Liebe auf wertlose wie auf werthafte Objekte gleichermaßen richten kann; jedoch ist die Liebe bei ihm keine Quelle von Werten.<sup>113</sup> Vielmehr ist die Liebe präskriptiv unter den Imperativ gestellt, sich ausschließlich auf das Wertvolle

---

ungsweise von *liberum arbitrium* und *voluntates*. Frankfurt scheint mit den Begriffen der Sorge beziehungsweise Liebe in seinen späteren Aufsätzen den Komplex zwischen einem Wunsch *W* erster Stufe und einem Wunsch *W*<sup>2</sup> zweiter Stufe, dass *W* handlungswirksam werde, zu bezeichnen (für diesen Hinweis sowie für erhellende Gespräche zur Philosophie Frankfurts danke ich meinem Kollegen Peter Schulte). Augustin fasst den Begriff der Liebe (*amor, dilectio, caritas*) in erster Linie strebenstheoretisch. Da aber Prozesse des Entscheidens, Wollens und Handelns immer beide Willensvermögen umfassen, spielt sich das Lieben stets in einer Vernetzung von *liberum arbitrium* und *voluntas* ab. Es gibt auch den komplexen Fall (nach der hier vorgelegten Interpretation beschreibt Augustinus einen solchen in Conf. VIII), dass eine Person ihre Liebe (als *voluntas*) hasst, weil diese Liebe nicht ihrem (im *liberum arbitrium* ausgebildeten) Wertesystem entspricht. Vgl. De civ. dei XI,28: „Es gibt freilich auch eine Liebe, die liebt, was nicht liebenswert ist, und diese Liebe hasst in sich, wer liebt, was wahrhaft Liebe verdient. Denn beide Arten der Liebe können in einem Menschen sein, und dann steht es gut um ihn, wenn die eine zunimmt, die uns gut leben lässt, und die andere abnimmt, die uns schlecht leben lässt, bis unser ganzes Leben endlich völlig geheilt, umgewandelt und gut geworden ist.“ Zitiert nach: *Augustinus*, Vom Gottesstaat/De civitate dei, aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme, eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 41997.

<sup>110</sup> *Frankfurt*, Vom Sorgen, 213.

<sup>111</sup> Die Liebe hat auf die Seele einen mit der Wirkung der Schwerkraft auf physische Körper vergleichbaren Effekt. Vgl. De civ. dei XI,28: „Denn ein Körper wird ebenso durch sein Gewicht wie die Seele durch die Liebe gezogen, wohin es auch sei.“

<sup>112</sup> Siehe *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 42–45.

<sup>113</sup> Allerdings ist die Liebe die Quelle ethisch guten Handelns. Die berühmte (und berüchtigte) Forderung Augustins „Liebe, und tu, was du willst (*dilige et quod vis fac*)“, vgl. Ep. Io. tr. 7,8, expliziert die wichtigste Grundregel seiner Ethik.

zu richten. Mit der Frage nach dem Kausalverhältnis zwischen dem Wert des Gegenstands der Liebe und der Liebe selbst verbunden ist folglich die Frage nach ethischer Normativität. Frankfurt behauptet, dass die Liebe selbst durch das ihr inhärente Vermögen, ihre Objekte als Endzwecke zu konstituieren, als Ursprung praktischer Normativität fungiere. Da das Lieben einer Person individuell verschieden ist, gründet diese Normativität letztlich in einem jeweils kontingenten, nicht universalisierbaren Phänomen: „Die Quellen der Normativität liegen [...] in den kontingenten Notwendigkeiten der Liebe.“<sup>114</sup> Diese gewagte These Frankfurts kann Augustin schwerlich mitgehen. Für den spätantiken Kirchenvater stellt der Kosmos eine harmonisch gefügte, unter dem Leitprinzip des *ordo* konstituierte Einheit dar, deren Struktur sich als hierarchisch geordnetes System von Gegenständen objektiv unterschiedlichen Wertes manifestiert.<sup>115</sup> Die Liebe jedes Einzelnen hat sich daran zu orientieren und ist daher dem göttlichen Gebot unterstellt. Der *ontologische* Status eines Dinges beziehungsweise eines Wesens impliziert zugleich seinen *moralischen* Wert als relatives beziehungsweise absolutes menschliches Strebenziel. Dennoch sind es nicht allein die Vorgaben einer biblischen Dogmatik beziehungsweise einer (neu-)platonischen Ontologie, die es Augustin ratsam erscheinen lassen, die Orientierung der Liebe unter einen allgemeingültigen, definitive Werte vorgebenden Imperativ zu stellen. Gleichfalls motiviert wird dies durch die – an den antiken Horizont anknüpfende<sup>116</sup> – eudaimonistische Orientierung seiner Ethik: Augustin zieht gewissermaßen die gedankliche Konsequenz aus der Erkenntnis Frankfurts, dass Lieben insofern „riskant“<sup>117</sup> sein kann, als der Gegenstand der Liebe entweder nicht oder nur unter großen persönlichen Opfern zu erreichen ist. Mit seiner ethischen Grundunterscheidung zwischen Dingen, die zu genießen (also: zu lieben), und denen, die nur zu gebrauchen sind, rekurriert Augustin auf ebendiesen Aspekt der Kontrollierbarkeit und Verfügbarkeit der Objekte unseres Liebens: Nur das, was ewig und unveränderlich ist, besitzt als Gegenstand meiner Liebe stete Präsenz. Darüber hinaus kann das als absoluter Endzweck interpretierte göttliche Gute die Liebe nie enttäuschen oder verletzen. Wer sich hingegen der Liebe zu veränderlichen und vergänglichen Dingen beziehungsweise falliblen Menschen verschreibt, setzt sich seelischen und leiblichen Schmerzen sowie Erfahrungen von Verlust oder Enttäuschung aus. Insofern kann Augustin die Ansicht Frankfurts nicht teilen, dass es „keine Nötigungen der Logik oder der

<sup>114</sup> Frankfurt, Gründe der Liebe, 53.

<sup>115</sup> Die Ordnungskriterien sind *mensura* (Maß), *numerus* (Zahl) und *pondus* (Gewicht) beziehungsweise analog *modus* (Maß), *species* (Form) und *ordo* (Ordnung). Vgl. M. Enders, Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: PhJ (1997), 335–361, hier 346–349.

<sup>116</sup> Kant charakterisiert alle antiken Ethiken als eudaimonistisch, insofern sie das als letztes Strebenziel benannte Glück zur ethischen Letztbegründung heranziehen.

<sup>117</sup> H. G. Frankfurt, Sich selbst ernst nehmen, Frankfurt am Main 2007, 59.

Rationalität [gibt; D. K.], die uns vorschreiben, was wir lieben sollen“<sup>118</sup>. Da die Liebe für Frankfurt mittels ihrer Eigenschaft, Zwecke zu setzen und Handlungsgründe zu konstituieren, den Liebenden in die Lage versetzt, sein Leben mit zielgerichtetem Tätigsein zu gestalten, ist sie „in sich wertvoll, nicht bloß dank des Wertes ihrer Objekte“<sup>119</sup>.

Der Kirchenvater plädiert daher auch nicht wie Frankfurt für eine individuelle, moralisch nicht (oder nur in eingeschränkter Weise)<sup>120</sup> präfigurierte Kultur des Liebens, sondern postuliert eine klar umschriebene Dichotomie der richtigen und der falschen Liebe, wobei er beide voluntativ versteht. Es gibt eine pervertierte *voluntas* im Sinne der bösen Begierde (*concupiscentia*) auf der einen Seite und eine gute *voluntas* in Gestalt der Liebe (*caritas*) auf der anderen Seite. Das *liberum arbitrium* als reflektierender Überbau der Strebenstendenzen kann frei die eine wie auch die andere Form der Liebe wählen, obgleich seine Entscheidung für die *caritas* nur dann handlungswirksam werden kann, wenn die Gnade Gottes die *voluntates* entsprechend reguliert.

Bezüglich der Konstitution einer gelingenden personalen Identität ist es nach Augustin entscheidend, dass man auf der *richtigen* Seite steht. Eine harmonische Verfasstheit der Person und Willensfreiheit sind nach Frankfurt dann gegeben, wenn innerhalb der höherstufigen Wünsche kein ungeklärter Ambivalenzzustand herrscht beziehungsweise wenn die handlungswirksamen Wünsche erster Ordnung mit den Volitionen zweiter Stufe übereinstimmen. Beides ist nach Frankfurt auch für einen moralisch deprivierten Menschen realisierbar.<sup>121</sup> Für Augustin dagegen verdient erstens nur ein guter Wille wahrhaft die Charakterisierung als frei.<sup>122</sup> Zweitens ist die personale Identität und Kohärenz für Augustin nicht nur bei höherstufigen Konflikten bedroht, sondern auch in Fällen der Handlungswirksamkeit externalisierter Wünsche erster Ordnung, welche gleichermaßen in einem Zu-

<sup>118</sup> *Frankfurt*, Gründe der Liebe, 52.

<sup>119</sup> *Frankfurt*, Vom Sorgen, 222.

<sup>120</sup> Wenn die Frage offenbleibt, „wie wichtig es ist, ihnen [den Geboten des moralischen Gesetzes; D. K.] zu gehorchen“ (*Frankfurt*, Gründe der Liebe, 14), dann ist auch die Frage der Priorität im intersozialen Kollisionsfall unseres Sorgens und Liebens ungeklärt. So betrachtet Frankfurt die Selbsterhaltung „als absolut zwingenden und legitimen Grund, bestimmte Handlungen zu verfolgen“ (*Frankfurt*, Gründe der Liebe, 45). Die Frage, wie diese „bestimmten Handlungen“ näher definiert werden können, ist nur über eine ethische Konzeption zu klären. Meines Erachtens ergibt sich die Notwendigkeit universalisierbarer ethischer Absprachen aus der These Frankfurts selbst, dass das Streben nach Selbsterhaltung ein Paradigma menschlichen Liebens darstellt. Wenn ich nach Selbsterhaltung strebe, weil ich mein Leben liebe, dann tue ich gut daran, den universellen Wert menschlichen Lebens zu postulieren, da ich auf diese Weise auch mein Leben unter einen allgemeinen Schutz stelle und somit den Interessen des Gegenstands meiner Liebe nachgehe. Darüber hinaus ist die universelle Geltung des Wertes menschlichen Lebens bei Frankfurt insofern schon gegeben, als er davon ausgeht, dass jeder geistig gesunde Mensch nach Selbsterhaltung strebt.

<sup>121</sup> So schreibt er in Bezug auf Ersteres (*Frankfurt*, Gründe der Liebe, 106): „Entschlossenheit ist durchaus kompatibel mit einer gewissen moralischen Unvollkommenheit, ja sogar mit einer schrecklichen und untüchtigen Boshaftigkeit.“

<sup>122</sup> Schließlich bindet sich ein böser Wille in unbedingter Weise an verlierbare Güter und macht sich von ihnen abhängig. Autonomie und Freiheit bleiben ihm also versagt.

stand voluntativer Zerrissenheit und damit in einem inneren Gespaltensein der Person resultieren.

Personale Identität bedeutet für Augustin im Rahmen seiner *ordo*-Konzeption nicht nur, die Stellung der Dinge und Wesen in der Welt epistemisch zu evaluieren und das eigene Wollen und Lieben im Urteilen, Streben und Handeln danach auszurichten, sondern gleichfalls, *die eigene Person* im Rahmen der pyramidalen ontologischen Hierarchie adäquat zu verorten. Diese Selbstverortung kann nach augustinischem Verständnis wiederum nur im Rekurs auf den faktischen Wertekosmos als Ganzem vorgenommen werden. Ausschlaggebend für das Gelingen beziehungsweise Scheitern der personalen Identität eines Menschen ist daher nicht wie bei Frankfurt der Bezug zu den individuell verschiedenen Präferenzen eines Einzelnen, sondern die normativ geforderte Anpassung derselben an einen universell gültigen Wertekatalog.<sup>123</sup> Für den (post-)modernen, die Werthaftigkeit des Wertpluralismus voraussetzenden Leser mag dies den Anstrich dogmatischer Hybris und moralischer Übergriffigkeit haben. Es scheint mir jedoch auch gute Gründe zu geben, die Position des Kirchenvaters starkzumachen. Die Argumente dafür liefert uns Frankfurt selbst an die Hand. Frankfurt verteidigt die These, dass Freiheit und Individualität als notwendige Konstituenten personaler Identität nicht im Widerspruch zum Begriff der Notwendigkeit stehen, sondern diesen regelrecht erfordern: Das Wesentliche eines Dinges liegt *per definitionem* in denjenigen seiner Merkmale, ohne welche dieses Ding nicht sein kann.<sup>124</sup> Entsprechend bildet sich das Wesen eines Menschen und mithin seine personale Identität durch seine notwendigen persönlichen Eigenschaften, welche Frankfurt als Willensmerkmale zweiter Ordnung näher definiert. Diese Willensmerkmale zweiter Ordnung bestimmen die Grenzen seines Willens, insofern sie markieren, was eine Person als mögliche Handlungsoptionen für sich bejaht oder verneint. Diese Grenzen beziehungsweise Gesetzmäßigkeiten unseres Willens manifestieren sich in Form von Idealen.<sup>125</sup> Ideale haben daher eine wichtige Funktion für die Konstitution der personalen Identität eines Menschen; denn sie sind der leitende Maßstab bei der Ordnung seiner Ziele und Präferenzen sowie bei der Bewertung seiner Neigungen, Impulse und Wünsche erster Ordnung und geben dem Willen des Einzelnen eine abgrenzbare konstante Gestalt.

<sup>123</sup> Den Stoikern gelang durch die Kombination der Theorie der vier *personae* mit ihrer *oikeiosis*-Lehre beides. Vgl. *M. Forschner*, Der Begriff der Person in der Stoa, 40–46; und *ders.*, *Oikeiosis*. Die stoische Theorie der Selbstaneignung, in: *B. Neumeyr/J. Schmidt/B. Zimmermann* (Hgg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*; Band 1, Berlin/New York 2008, 169–192.

<sup>124</sup> Frankfurt nennt als Beispiel das Dreieck, dessen Winkelsumme stets 180° ist. Diese notwendige Eigenschaft des Dreiecks ist Voraussetzung seiner Existenz und Teil seiner Definition. Vgl. *Frankfurt*, *Notwendigkeit*, 161 f.

<sup>125</sup> Frankfurt will Ideale nicht als ausschließlich moralische verstanden wissen. Ideale sind auch möglich im Zusammenhang „mit den Imperativen der Tradition, seinem Geschmack, seinem Stil, seinem Intellekt oder der persönlichen Spielart seines Ehrgeizes“ (ebd., 164).

Das hierbei entscheidende Argument Frankfurts, dass ein allzu großes Maß an Freiheit und die damit verbundene Zunahme an möglichen Alternativen das Identitätsempfinden einer Person zu schwächen<sup>126</sup> und ihren Willen zu zerstören drohen<sup>127</sup>, führt uns wieder zurück zu Augustin. Frankfurt untersucht das Phänomen der personalen Identität im Rückgriff auf die Frage, was das *individuelle* Wesen einer spezifischen Person ausmacht;<sup>128</sup> Augustin dagegen positioniert die Debatte um personale Identität im Anschluss an die antike Tradition in den Kontext der Wesensbestimmung des Menschen als solchen.<sup>129</sup>

Das individuelle Wesen des Einzelnen sowie die Ideale, welche die Grenzen seines Willens und damit die Konturen seiner personalen Identität festlegen, sind keine Leistungen der Person aus einer angenommenen *tabula rasa* heraus, sondern bilden sich nur unter der Vorgabe bereits existierender Wertemodelle und Ideale anderer Individuen beziehungsweise Generationen durch Erziehung, Sozialisierung und Bildung. Je heterogener und vielfältiger diese Vorgaben sind, desto schwieriger gestaltet sich die Ausbildung eines einheitlichen Willens in der individuellen Person. Die Verinnerlichung inkompatibler Werturteile führt zu einer Vielzahl differierender Bewertungs- und Handlungsoptionen, die leicht in einem Ambivalenzzustand auf der Ebene der Wünsche zweiter Ordnung kulminieren und den Zerfall der Person verursachen kann. Der augustinische Zugang zur personalen Identität über die Wesensbestimmung des Menschen *qua* Mensch und dessen definite Verortung in einem klar strukturierten Wertekosmos verhindert ebendiese Pluralität der Optionen und erleichtert somit die Konstitution einer kohärenten und konsistenten Identität. Bei unserer Suche nach uns selbst müssen wir nicht mehr bei einer verwirrenden und komplexen Vielfalt möglicher Optionen ansetzen. Stattdessen können wir uns auf ein einheitliches Konzept von Menschsein berufen, das uns mittels der Präsentation einer stringenten Ordnung der Dinge sowie des Imperativs, unsere Präferenzen und Ziele daran zu orientieren, zugleich eine bestimmte Gestalt unseres Willens und damit unserer personalen Identität anempfiehlt.

Ob die damit verbundenen systematisch-dogmatischen Vorgaben als Zwang oder als Befreiung empfunden werden, ist eine Sache der Perspektive. Sie hängt unter anderem – aber eben nicht nur – davon ab, ob wir die augustinische Ontologie als faktische Beschreibung der Welt, wie sie *wirklich* ist, akzeptieren oder nicht. Mit Rückgriff auf Frankfurt könnte man

<sup>126</sup> Vgl. ebd. 157.

<sup>127</sup> Vgl. ebd. 159.

<sup>128</sup> Siehe ebd. 162: „Es handelt sich um Eigenschaften, die spezifisch seine Person bestimmen und nicht seine Natur als biologischen Organismus oder als menschliches Wesen.“

<sup>129</sup> Das beste Beispiel hierfür ist das *ergon*-Argument bei Platon und Aristoteles. Das *ergon* bezeichnet die spezifische Funktion von Dingen, Lebewesen oder deren Teilen beziehungsweise Organen. Bei Platon (*Politeia* I, 352d–354c) und Aristoteles (*Nikomachische Ethik* I 6, 1097b 22–1098a 18) fungiert das *ergon* des Menschen *qua* Mensch als Ausgangspunkt zur näheren Bestimmung der *eudaimonia* beziehungsweise des guten Lebens.

auch sagen, dass eine Antwort auf die Frage: „Zwang oder Befreiung?“ nur im Rekurs auf unser tatsächliches Sorgen und Lieben, sprich: auf die individuell verschiedene Gestalt unseres Willens, beantwortet werden kann, und somit eine allgemeingültige Lösung der Frage nicht zu erwarten ist.

Die Vorteile der jeweiligen Positionen können zugleich ihre Nachteile in sich bergen. Augustin steht in der sokratisch-platonischen Tradition des *logon didonai*. Sich und anderen Rechenschaft zu geben über die eigenen Handlungsgründe bedeutet hier eben nicht, sich einem bedrängenden externen Rechtfertigungsdruck auszusetzen, sondern ist die Voraussetzung für ein gelingendes Leben, insofern „ein Leben ohne Prüfung für den Menschen nicht lebenswert sei“.<sup>130</sup>

Für Frankfurt dagegen sind nicht „Gründe und Beweise [...] das Grundlegendste [...], sondern Klarheit und Vertrauen“.<sup>131</sup> Der philosophische „Klassiker“, der hier nachklingt, ist David Hume mit seiner These, dass Teile unseres Motivationsgefüges rational nicht revidierbar sind. Doch auch in der deutschen Philosophie findet sich eine Parallele, anhand derer auch die Nachteile einer subjektivistisch-individualistischen Wertekonzeption deutlich werden: Friedrich Nietzsche hat in radikaler Weise die Existenz objektiver und allgemeingültiger Werte als Illusion entlarvt und zugleich dem drohenden Nihilismus zu entkommen versucht, indem er auf das Vermögen des souveränen Individuums – in anti-kantischer Zuspitzung verstanden als das wahrhaft „autonome übersittliche Individuum (denn ‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schließen sich aus)“<sup>132</sup> – verwies, das in einem kraftvollen schöpferischen Akt aus sich heraus Werte gebiert. Nach Nietzsche bürdet die christliche Moral dem Einzelnen „zu viele fremde Worte und Werthe“ auf und verwehrt ihm die Konstitution einer eigenen Identität: die frei entwickelte Identität eines Menschen, der „sich selber entdeckt“ und im Zuge dieser Selbsterkenntnis genuin Normen und Werte bestimmt, so dass er im Vertrauen auf sein Urteil zu sagen vermag: „Das ist *mein* Gutes und Böses.“<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Platon, Apologie des Sokrates 38a. Zitiert nach: Platon, Apologie des Sokrates (Crito <dt.>). Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von M. Fuhrmann, Stuttgart 2006.

<sup>131</sup> Frankfurt, Gründe der Liebe, 34. Ebd. 37, schreibt er: „Warum sollten wir nicht glücklich für das kämpfen, was wir mit ganzem Herzen lieben, und zwar selbst dann, wenn es keine guten Argumente gibt, die uns zeigen können, dass es richtig ist, eben genau das zu lieben und nicht vielmehr etwas anderes?“ An anderer Stelle formuliert er vorsichtiger (Frankfurt, Bedeutsamkeit, 111 f.): „Wenngleich Menschen sich berechtigterweise um verschiedene Dinge kümmern können oder in verschiedener Weise um dieselben Dinge, so ist damit sicherlich nicht gemeint, dass die Gegenstände ihrer Liebe und ihre Ideale gegenüber ernster Kritik jeglicher Art immun sind oder dass keine allgemeinen analytischen Prinzipien der Unterscheidung habhaft gemacht werden können.“

<sup>132</sup> F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung 2, KSA 5, 293. Die Werke Nietzsches werden zitiert nach: F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), herausgegeben von G. Colli/M. Montinari, München 1907.

<sup>133</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 243. [Kursivierung im Original gesperrt.]

So verführerisch diese Konzeption auf den ersten Blick auch klingen mag, so folgeschwer ist ihre Elaboration im Detail. Denn auch dieses Individuum ist „Herr des *freien Willens*“<sup>134</sup> nur unter der Vorgabe, dass die Freiheit des Willens selbst nichts weiter als ein Mythos, eine Täuschung ist: Unsere Seele, in der gemeinhin das Willensvermögen verortet wird, lässt sich reduzieren auf einen „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“,<sup>135</sup> unter denen sich der Stärkste durchsetzt und im Nachhinein von der Selbstwahrnehmung des Handelnden als sein „Wille“ begriffen wird. Die Konstitution des souveränen Individuums gestaltet sich denn auch als hochproblematisch, weil das personale Selbst bei Nietzsche in eine „Subjekts-Vielheit“<sup>136</sup> mit durchaus gegenläufigen Impulsen und Strebenzielen gesplittet ist und sich in diesen erschöpft, aber keinerlei metaphysische Gestalt mehr hat. Diese Zersplitterung des personalen Kerns geht nun mit der Auflösung des metaphysischen Wertekanon einher. Die Subjekts-Vielheit ist folglich bei der Frage nach Werten auf sich selbst zurückgeworfen, wo es wiederum *per definitionem* auf einen Pluralismus von Perspektiven stößt, der außerhalb seiner selbst keinerlei Begründungsbasis mehr hat. Identitätskonflikte – im Sinne Frankfurts verstanden als Ambivalenzkonflikte höherstufiger Wünsche – sind programmiert und werden von Nietzsche mit aller Dramatik geschildert.<sup>137</sup> Ein geteilter Wille jedoch zerstört sich selbst und reißt die mit sich selbst in Konflikt stehende Person in den Abgrund.

Die Reinheit eines entschlossenen Willens ist folglich für Harry G. Frankfurt gleichbedeutend mit der Selbstliebe<sup>138</sup>, und „der Weg zur Selbstliebe [...] [ist; D. K.] die tiefste und wesentlichste – und keinesfalls am leichtesten zu erreichende – Leistung eines ernst zu nehmenden und geglückten Lebens“.<sup>139</sup> Auch für Nietzsches Zarathustra ist die „heile [...] und gesunde [...]“ Selbstliebe nötig für ein gelingendes Selbstverhältnis, „dass man es bei sich selber aushalte und nicht umherschweife“, und so ist „von allen Künsten diese die feinste, listigste, letzte und geduldsamste“<sup>140</sup>. Und beide, Frankfurt<sup>141</sup> wie Nietzsche<sup>142</sup>, empfehlen als zweitbeste Lösung im Falle nicht gelingender wahrer Selbstliebe ein menschlich-allzu menschliches Hausmittel: den Humor.

<sup>134</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung 2, KSA 5, 293. [Kursivierung im Original gesperrt.]

<sup>135</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Erstes Hauptstück 12, KSA 5, 27.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Vgl. D. Kiesel, *Das gesplittene Selbst. Die Identitätsproblematik in Hermann Hesses „Steppenwolf“* und bei Friedrich Nietzsche, in: NS 39 (2010), 398–433.

<sup>138</sup> Vgl. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 104.

<sup>139</sup> Ebd. 75.

<sup>140</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III, Vom Geist der Schwere* 2, KSA 4, 242.

<sup>141</sup> Siehe Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 108.

<sup>142</sup> Siehe Nietzsche, *Also sprach Zarathustra IV, Vom höheren Menschen*, KSA 4, 15.