

Die Erkenntnis der Liebe

1. Einleitung: Macht die Liebe blind oder sehend?

„Was ist denn die wirkliche Liebe anderes als Sinnestäuschung, Lüge, Einbildung?“ fragt Jean-Jacques Rousseau im *Émile* und führt im Sinne dieser rhetorischen Frage weiter aus: „Man liebt viel mehr das Bild, das man sich macht, als den Gegenstand, auf den man es bezieht. Wenn man das, was man liebt, genauso sähe, wie es ist, so gäbe es keine Liebe auf Erden. Wenn man aufhört zu lieben, bleibt die Person, die man liebte, die gleiche wie vorher, aber man sieht sie anders. Der Schleier der Verklärung fällt und die Liebe schwindet“ (354). Kaum jemand würde wohl bestreiten, dass es das Phänomen, das Rousseau vor Augen hat, gibt: dass die eigenen Phantasmen auf eine andere Person projiziert werden und diese dann als „Traumprinz“ oder „Märchenfee“ erscheint, bevor die große Ernüchterung erfolgt. Allerdings würde wohl auch kaum jemand, der eine andere Person liebt, akzeptieren, dass die eigene Liebe als solch ein Projektionsgeschehen interpretiert wird: dass er nicht den Anderen selbst, sondern bloß seine eigenen Phantasmen liebt. Zur Diskussion steht folglich, ob die Liebe sehen oder blind macht; und damit zugleich, ob die verbreitete, einfache Gegenüberstellung zwischen dem Wahn der Leidenschaft und der nüchternen, leidenschaftslosen Erkenntnis des Verstandes ausreicht, oder zu kurz greift. Es gilt mit anderen Worten zu untersuchen, ob Platon recht hat, im *Phaidros* zwischen bloß menschlichem und göttlichem Wahnsinn zu unterscheiden, den göttlichen Wahnsinn u.a. in der Liebe zu finden und zu behaupten, „vortrefflicher ist [...] ein göttlicher Wahnsinn als eine bloß menschliche Verständigkeit“ (Phaidros 244d). Der göttliche Wahnsinn öffne nämlich den Blick des Liebenden für den Geliebten in seiner Wahrheit, d.h. bei Platon: als Abbild der Idee des Schönen (vgl. Phaidros 251a). Bloß menschlicher Wahnsinn wäre dagegen das Projizieren der eigenen Phantasmen auf den Anderen.

Wenn man nicht bereit ist, sich Rousseau anzuschließen und die Einsichten, zu denen das Liebesgeschehen befähigt, als ein Kreisen in den eigenen Phantasmen zu disqualifizieren, steht man vor der Herausforderung, zu zeigen, dass es sich bei der Einsicht des Liebenden tatsächlich um Platons göttlichen Wahnsinn, bzw. eine spezifische Erkenntnis handelt. Dabei geht von der liebenden Erkenntnis die besondere Schwierigkeit aus, dass es sich um keine wertneutrale, sondern vielmehr um eine solche Erkenntnis handelt, für die die affektive Bejahung des Anderen konstitutiv ist. Insofern in der liebenden Erkenntnis deskriptive und affektive Dimensionen verschränkt sind, ist bei ihrer Rekonstruktion neben ihrem Inhalt und ihrer methodischen Anlage auch ihre Verortung im Liebesgeschehen selbst zu berücksichtigen. In meinem Versuch, die Frage nach der Beschaffenheit der liebenden Erkenntnis zu beantworten, werde ich dementsprechend von der zeitgenössischen Diskussion über die Erkenntnis des Geliebten ausgehen, um in einem zweiten Schritt danach zu fragen, wie das Liebesgeschehen seinerseits zu denken ist, damit es solche Erkenntnis eröffnet. Eine überzeugende Antwort in Bezug auf diese letzte Frage bietet meines Erachtens die Dialogphilosophie.

Vorab sei schließlich noch darauf hingewiesen, dass ich in meinem Nachdenken den Begriff der Liebe zwar auf Liebe zwischen Personen beschränke, dabei jedoch gleichermaßen an Freundschaft wie an Beziehungen geschlechtlicher Liebe oder familiäre Liebe denke.

2. *Die zeitgenössische Diskussion über die Frage, was es heißt, ein Individuum wahrhaft zu lieben*

Gregory Vlastos hat in der zeitgenössischen Philosophie auf den Unterschied zwischen dem antiken und dem jüdisch-christlichen Liebesverständnis hingewiesen. Nach Auffassung von Platon und Aristoteles richte sich die Liebe nicht auf die Individuen, sondern allein auf die „Ansammlung ihrer besten Eigenschaften“ (Vlastos 43). Nach Vlastos werde in der Antike eigentlich das Gute, das Individuum dagegen allein als Träger des Guten geliebt. Erst in der jüdisch-christlichen Tradition sei der Durchbruch zu einem Verständnis von Liebe um des Geliebten als eines Individuums willen erreicht worden (vgl. 44). Mit dieser These, die im deutsch-sprachigen Raum bereits von Max Scheler vertreten wurde (vgl. Scheler 1921, 187f.; ders. 1986, 87ff.) und deren historische Haltbarkeit ich hier nicht untersuchen kann, hat Vlastos eine Diskussion über die Frage angeregt, was es heißt, ein Individuum wahrhaft zu lieben (vgl. Nussbaum 49). Grob lassen sich in dieser Diskussion zwei Positionen – eine rationalistische und eine phänomenologisch beeinflusste Position – unterscheiden. In der Auseinandersetzung mit diesen beiden Ansätzen werde ich von der Frage ausgehen, welche inhaltliche Erkenntnis die Liebe vermittelt – also: als wen der Liebende den Geliebten liebt. Die spezifische Verfasstheit der liebenden Erkenntnis auf inhaltlicher Ebene zwingt zu der weiteren Frage nach ihrer methodischen Anlage.

a. Die rationalistische Position

Rationalistische Positionen gehen davon aus, dass der Liebende den Geliebten aufgrund von bestimmten Eigenschaften liebt. In Bezug auf die von Vlastos eingeführte Gegenüberstellung von der Liebe zu bestimmten Eigenschaften und der Liebe zu einer Person betont Neil Delaney in Verteidigung des rationalistischen Ansatzes, dass es „zwischen der Liebe aufgrund von Eigenschaften und der Liebe zu den Eigenschaften“ (116) zu unterscheiden gelte. Wer – wie Delaney selbst – davon ausgeht, dass die Liebenden einander aufgrund bestimmter Eigenschaften liebten, könne nicht auf die weitere Ansicht verpflichtet werden, dass die Liebenden „die wünschenswerten Eigenschaften des jeweils anderen lieben statt einander“ (117).

Das von Rousseau aufgeworfene Problem, ob man denn tatsächlich den Anderen und nicht nur die eigenen Phantasmen liebt, greift Neil Delaney auf, indem er nach „eine[r] geeignete[n] Grundlage für die Liebe“ (115) fragt. Im Versuch, dieses Problem zu lösen, orientiert er sich am Selbstverständnis des Geliebten und kommt zu der These, dass ein Liebender den Geliebten dann „aus den richtigen Gründen“ (115) liebt, wenn er ihn wegen der Eigenschaften liebt, die dieser selbst an sich für zentral halte. Die Eigenschaften, die dem Geliebten an sich selbst wichtig sind, machen damit für Delaney den Maßstab aus, in Bezug auf den er zwischen verliebter Projektion und wirklicher Liebe unterscheidet. In diesem Sinne kommt er zu dem Schluss, „daß in einer Situation, in der B wirklich zärtliche Gefühle

für A hat, diese aber nur auf der Grundlage von Aspekten, die A als unwesentliche Eigenschaften ansieht, daß in einer solchen Situation jede zustande kommende Beziehung hinter dem romantischen Ideal zurückbleiben wird“ (120).

So plausibel das rationalistische Vorgehen auf den ersten Blick wirkt, konfrontiert es doch mit einem grundsätzlichen Problem. Es ist nämlich fraglich, ob man einen Menschen im Rückgriff auf die Eigenschaften, die er selbst an sich für zentral hält, tatsächlich in seiner Besonderheit erfasst – so dass man, wenn man ihn aufgrund der von ihm selbst für zentral gehaltenen Eigenschaften liebt, den Anderen selbst und nicht bloße Projektionen liebt. Fraglich ist dabei der Ausgang sowohl vom Selbstverständnis des Geliebten als auch von dessen Eigenschaften.

Bei dem Zugang zum anderen über die Eigenschaften, die dieser selbst an sich für zentral hält, ist zunächst vorausgesetzt, dass der Andere sich selbst durch Bestimmung zentraler Eigenschaften wirklich erkennt. Es wird also angenommen, dass es durch einen Akt der Introspektion möglich ist, zu bestimmen, wer man ist, bzw. das eigene Selbstsein auf bestimmte Eigenschaften festzulegen. Gegen die Vorstellung solcher bestimmenden Selbsterkenntnis spricht jedoch der Umstand, dass sie immer zu einem bestimmten Zeitpunkt im Leben vollzogen wird. Damit aber ist das eigene Selbstbild von dem jeweiligen Lebensstandpunkt abhängig, von dem aus es entworfen wird. Darüber hinaus entzieht sich solcher Selbsterkenntnis auch notwendigerweise der Vollzug des eigenen Erkennens. Das eigene Selbst bleibt folglich gerade im toten Winkel der bestimmenden Selbsterkenntnis (vgl. Spaemann 1996, 48).

Für unser Problem bedeutet dies, dass der Geliebte keinen privilegierten Zugang zu sich selbst hat. Wenn der Liebhaber den Geliebten aufgrund von den Eigenschaften liebt, die dieser an sich für zentral hält, so liebt er folglich das Bild, das sich dieser zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens von sich gemacht hat – und damit gerade nicht den Geliebten selbst. Der Rückgriff auf das Bild, das der Geliebte von sich selbst zeichnet, kann folglich das Problem nicht beheben, dass die Eigenschaften, die man an einem anderen Menschen für zentral hält, Projektionen, bzw. ein bloßes Bild von ihm sind.

Darüber hinaus bestreiten phänomenologisch bestimmte Ansätze grundsätzlich die Möglichkeit, einen Menschen in seiner Besonderheit durch Angabe bestimmter Eigenschaften zu erfassen. Eigenschaften stellen immer Allgemeinbegriffe dar und könnten solcherart nur Exemplare einer Gattung, nicht jedoch die besondere Individualität einer Person erfassen. Bei der Bestimmung eines Menschen über seine Eigenschaften werde nämlich seine Freiheit übersehen, sich zu sich selbst als demjenigen zu verhalten, der er aktuell ist. In diesem reflexiven Bezug auf sich selbst ist eine Person immer mehr, als die Eigenschaften, die sie aktuell hat. Und so lässt sich – wie Robert Spaemann sagt – durch Angabe von Eigenschaften immer nur bestimmen, *was* jemand ist, nicht jedoch *wer* er ist (vgl. 1996, 48).

Insofern sich die Liebe aber gerade dadurch auszeichnet, auf den Anderen um seiner selbst willen, bzw. darauf gerichtet zu sein, *wer* er ist, lässt sich die Erkenntnis, die die Liebe vermittelt – den phänomenologischen Ansätzen zufolge –, nicht im Rückgriff auf bestimmte Eigenschaften des Geliebten rekonstruieren. Es erweist sich damit als genauso

problematisch, die liebende Erkenntnis als Liebe *aufgrund* von bestimmten Eigenschaften wie als Liebe *zu* bestimmten Eigenschaften zu begreifen, da sich der Geliebte in seiner Besonderheit beiden Ansätzen entzieht¹. Der Rousseauschen Liebesskepsis spielt der rationalistische Zugriff auf den Geliebten im Ausgang von seinen Eigenschaften – und seien es auch die Eigenschaften, die er selbst an sich für zentral hält – eher in die Hände spielt, als

¹ Delaney versucht das Problem, dass Eigenschaften immer Allgemeinbegriffe darstellen und damit die Besonderheit des Geliebten notwendigerweise verfehlen, dadurch in den Griff zu bekommen, dass er „lebensgeschichtlich-beziehungsbezogene Eigenschaften“ einführt (125). Man könne die Einzigartigkeit des Geliebten für den Liebenden erfassen, „ohne etwas suchen zu müssen, was über die Eigenschaften hinausgeht, indem man zur Kenntnis nimmt, daß sich unter den Eigenschaften, die dem Partner wichtig sind, lebensgeschichtlich-beziehungsbezogene Eigenschaften befinden, die *Sie* beinhalten, wie zum Beispiel die Eigenschaft, auf dem *USO Social* 1944 Ihr Tanzpartner gewesen zu sein, oder derjenige gewesen zu sein, der Ihnen auf den Champs-Élysées einen Antrag machte“ (125). Mit den beziehungsbezogenen Eigenschaften wolle der Partner Delaney zufolge auch für solche Eigenschaften geliebt werden, die der gemeinsamen Beziehung entstammen.

Mit dem Rückgriff auf beziehungsbezogene Eigenschaften verstrickt sich Delaney meiner Ansicht nach jedoch in einen argumentativen Zirkel: hat er mit den Eigenschaften, die der Geliebte an sich für wesentlich hält, zunächst die „geeignete Grundlage für die Liebe“ (115) angeben wollen, greift er jetzt auf Eigenschaften zurück, die erst im Vollzug der Liebesgeschichte entstehen. Das Liebesgeschehen selbst würde damit überhaupt erst die Gründe hervorbringen, die einen Liebenden anleiten. Dass dieser Gedanke überzeugend ist, zeigt Harry Frankfurt auf eindrucksvolle Weise, indem er das Verhältnis von Liebesgeschehen und Wertschätzung gegenüber der rationalistischen Haltung gerade umdreht: „Das geliebte Wesen *ist* für den Liebenden ohne Ausnahme wertvoll, das stimmt. Aber die Wahrnehmung dieses Werts ist keine unverzichtbar *bildende* oder *gründende* Bedingung der Liebe. [...] Die wirklich wesentliche Beziehung zwischen Liebe und dem Wert des Geliebten liegt in der entgegengesetzten Richtung. Wir lieben die Dinge nicht zwangsläufig deshalb, weil wir ihren Wert erkennen und uns von ihnen fesseln lassen. Vielmehr gewinnt das, was wir lieben, notwendig an Wert für uns, weil wir es lieben“ (Frankfurt 2005, 43). Delaney kann diese pragmatistische Konsequenz nicht ziehen wollen: wenn das Liebesgeschehen selbst nämlich die Gründe hervorbringt, die einen Liebenden bei seiner Wertschätzung des Geliebten anleiten, dann ist die Frage nach den Gründen, aufgrund derer ein Mensch einen anderen liebt, ebenso sinnlos, wie der Versuch, zwischen richtigen und falschen Gründen, einen anderen Menschen zu lieben, zu unterscheiden. Vielmehr müsste man mit Frankfurt gegen Delaney betonen, dass solche Argumente immer zu spät kommen.

Axel Honneth übernimmt Delaneys These, dass Liebende von einander aufgrund der Eigenschaften geliebt werden wollen, die sie je an sich für zentral halten (vgl. Honneth 260). Dem Problem, dass sich der Geliebte in seinen Eigenschaften sowie in der Beurteilung seiner zentralen Eigenschaften im Laufe der Zeit verändert, versucht Honneth im Rückgriff auf eine „reziproke Verpflichtung“ (261) zu begegnen, die die Liebenden eingingen: „Wir bilden in dem Maße das ‚Wir‘ einer Intim- oder Liebesbeziehung, in dem wir selbstverständlich voneinander erwarten, nicht nur in den gegenwärtigen konstitutiven Eigenschaften vom anderen wertgeschätzt zu werden, sondern auch noch in den Neigungen und Interessen, die wir zukünftig einmal entwickeln könnten“ (261). Gerade Honneths eigene Einsicht, dass die Liebenden von einander erwarten, nicht nur für bestimmte Eigenschaften, die sie aktuell haben, sondern auch noch bei künftiger Veränderung ihrer Eigenschaften geliebt zu werden, hätte ihn meines Erachtens von der Übernahme des Delaneyschen Ansatzes abhalten müssen. An dem von Honneth herausgestellten Zukunftsbezug von Liebesbeziehungen lassen sich zwei Aspekte ablesen, die Delaneys Verständnis der liebenden Erkenntnis widersprechen. Zunächst zeigt das Versprechen, sich auch unter der Bedingung künftiger Veränderung noch zu lieben, dass die Liebenden in den Eigenschaften, die sie aktuell je an sich für zentral halten, nicht aufgehen und darum auch wissen – nur deswegen kann in ihnen das Bedürfnis aufkommen, auch dann noch geliebt zu werden, wenn sie bestimmte Eigenschaften verlieren oder aufgeben und andere ausbilden. Darüber hinaus macht das von Honneth diagnostizierte reziproke Versprechen, einander noch in den künftigen angenommenen Eigenschaften zu lieben, deutlich, dass die Liebenden einander als die *Personen* lieben wollen, die ihre unterschiedlichen, sich im Laufe der Zeit verändernden Eigenschaften *haben*. In dem von Honneth herausgestellten Versprechen, einander auch bei Änderung der ausgebildeten Eigenschaften noch zu lieben, ist die Erkenntnis der Liebe folglich auf die geliebte Person als Trägerin ihrer Eigenschaften und damit gerade nicht im Sinne von Delaney auf die Eigenschaften bezogen, die sie selbst an sich für zentral hält.

sie zu widerlegen. Die Liebe aufgrund von bestimmten Eigenschaften trifft den Geliebten nämlich offensichtlich nicht nur nicht in seiner Besonderheit, sondern läuft darüber hinaus Gefahr, ihn auf ein Bild festzulegen, das der Liebende oder auch beide Liebenden von ihm haben wollen².

b. Die phänomenologisch beeinflusste Position

Angesichts des grundlegenden Problems, mit dem die rationalistische Position konfrontiert ist, erscheint mir der Weg überzeugender, den phänomenologisch beeinflusste Positionen zur Beantwortung der Frage einschlagen, was es heißt, ein Individuum wahrhaft zu lieben. Diese Ansätze machen es sich zur Aufgabe, die Einzigkeit des Geliebten als Bezugspunkt der liebenden Erkenntnis zu rekonstruieren. In Anschluss an eine begriffliche Unterscheidung von Dun Scotus betonen solcherart in der zeitgenössischen Philosophie u.a. Jean-Luc Marion und Robert Spaemann, dass die liebende Erkenntnis nicht die quidditas, als die qualitative Beschaffenheit, sondern die haecceitas, als die spezifische Diesselbigkeit des Geliebten erfasse (vgl. Marion 113 ff.; Spaemann 2010). Mit der haecceitas bezieht sich die liebende Erkenntnis den phänomenologisch beeinflussten Ansätzen zufolge darauf, *wer* der Geliebte ist: diese bestimmte Person, die in ihren Eigenschaften nicht aufgeht, sondern die ihre Eigenschaften vielmehr *hat*³.

An der liebenden Erkenntnis des Geliebten als Träger seiner Eigenschaften ist meines Erachtens die Struktur vermittelter Unmittelbarkeit⁴ zu berücksichtigen: dass sich die Person des Geliebten dem liebenden Blick *in* ihren Eigenschaften zeigt. Sie geht also nicht in ihren Eigenschaften auf, wie die rationalistischen Ansätze meinen, ist aber auch nicht das schlechthin Andere der Eigenschaften, wie eine falsche Interpretation der phänomenologisch bestimmten Ansätze meinen könnte. Vielmehr ist der Geliebte für den Liebenden *diese eine* Person, die ihre Eigenschaften *hat* und in ihrer reflexiven Beziehung auf sich selbst mehr ist als ihre Eigenschaften, die aber *zugleich* in ihrem aktuellen Dasein von ihren Eigenschaften bestimmt ist. Der Geliebte zeigt sich dem Liebenden folglich *in* seinen Eigenschaften, gerade weil er in ihnen nicht aufgeht, sondern vermittelt seiner sein Leben führt. Dass der Liebende den Geliebten in seiner haecceitas erkennt, meint also, dass er ihn als diese eine Person liebt, als die dieser im Vollzug seines Lebens und in der Ausbildung

² Die zerstörerische Kraft, die dem Verständnis von liebender Erkenntnis als Liebe aufgrund von bestimmten Eigenschaften innewohnt, kann sich an Ausbrüchen aus scheinbaren Beziehungsidyllen zeigen: wenn die Liebenden im Laufe ihrer Beziehung die Erfahrung machen, dass sie sich mit den Bildern, die sie sich von sich und von einander gemacht haben, nicht vollständig oder nicht mehr vollständig identifizieren können und im Beziehungsbruch die einzige Chance sehen, sich von dem sie festlegenden Bild zu befreien.

³ In bezug auf die haecceitas, bzw. die numerische Einzigkeit des Geliebten, auf die sich die Liebe richtet, gibt Robert Spaemann zufolge „das Personenregister im Standesamt [...] eine genauere Auskunft als alle psychologischen Spekulationen. Denn hier stellt sich uns genau diese Person vor, die dann und dort geboren wurde, irgendwann geheiratet hat und so weiter. Diese Person sieht dem Baby auch gar nicht mehr ähnlich, das sie einmal war. Doch es ist derselbe Mensch“ (Spaemann 2010).

⁴ Zur anthropologischen Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, in: ders.: Gesammelte Schriften Bd. IV (hg. Günther Dux u.a.). Frankfurt a. Main 1981, 399f.

bestimmter Eigenschaften – in Aneignung seiner selbst und des ihm Begegnenden – hervortritt⁵.

Indem der Liebende den Geliebten als diese eine Person liebt, die er ist, erkennt er zugleich seine Unvergleichbarkeit und Uersetzbarekeit. Vergleich und Ersatz sind nämlich immer Vergleich und Ersatz in Bezug auf bestimmte Eigenschaften oder Funktionen. Der Geliebte wird jedoch als die Person geliebt, die ihre Eigenschaften *hat* und folglich durch diese nicht nur nicht vollständig bestimmbar ist, sondern sich damit zugleich auch jedem Vergleich mit Anderen entzieht.

Im Unterschied zur rationalistischen Position, die keine spezifische Methode liebender Erkenntnis kennt⁶, geht die phänomenologisch beeinflusste Haltung davon aus, dass eine Person in ihrer besonderen Diesselbigkeit überhaupt *nur vom liebenden Blick* erfasst wird. Ohne Liebe sei die Erfahrung nämlich durch die Allgemeinbegriffe strukturiert, die das Erkenntnissubjekt mitbringe. Solchen Allgemeinbegriffen entziehe sich jedoch – wie gesehen – das besondere Dasein des Anderen gerade. Die methodische Anlage liebender Erkenntnis bestimmen die phänomenologisch geprägten Ansätze im Ausgang vom Wirklich-werden des Geliebten für den Liebenden. Wenn die liebende Erkenntnis den Geliebten in seiner Diesselbigkeit erfassen soll, dann muss es sich bei der liebenden Erkenntnis von ihrer methodischen Anlage her um ein aufnehmendes Erkennen, bzw. um ein Schauen des Geliebten handeln.

In Bezug auf die Schau des Geliebten drehen sich die Ansprüche an die Erkenntnis gegenüber der Verstandeserkenntnis, als der Erkenntnis, die durch Subsumtion eines gegebenen Erkenntnisobjekts unter Allgemeinbegriffe erreicht wird, um. Um die besondere Person des Geliebten *in* seinen Eigenschaften schauen zu können, muss der Liebende zur Verstandeserkenntnis Distanz bekommen. Nur dann ist er offen, den Geliebten in seinem besonderen Dasein zu schauen. Zugleich wäre es meiner Ansicht nach genauso falsch, die

⁵ Nur wenn man diese Struktur vermittelter Unmittelbarkeit und damit übersieht, dass der Geliebte für den Liebenden *in* seinen Eigenschaften als diese eine Person wirklich wird, kann man in der Idee von zwei in ihren Eigenschaften vollkommen identischen Personen einen Einwand gegen das Verständnis der liebenden Erkenntnis als Erkenntnis der *haecceitas* sehen. So wurde in der Diskussion meines Vortrags gegen den phänomenologisch bestimmten Ansatz eingewandt, dass er für die liebende Erkenntnis beanspruchen müsse, dass der Liebende den Geliebten von seinem mit ihm in allen Eigenschaften identischen Klon unterscheiden können müsse – was die liebende Erkenntnis nicht leisten könne, da ihr hierfür jedes Kriterium fehle. Ich denke, dass dieser Einwand nicht trifft. Zunächst sitzt die Vorstellung, durch den biotechnischen Vorgang des Klonens zwei in allen Eigenschaften identische Menschen hervorzubringen, einem naturalistischen Reduktionismus auf: nämlich der Vorstellung, dass ein Mensch durch die ihm qua Geburt mitgegebenen Gene in allen seinen Eigenschaften festgelegt sei und deswegen im Verfahren des Klonen verdoppelt werden könne.

Übersehen ist darin jedoch die menschliche Selbstbestimmung: dass es zum Menschsein gehört, nicht nur ein physischer Körper zu sein, sondern zugleich seinen eigenen Leib zu haben und sich aus dieser Distanz selbst entwerfen, bzw. das eigene Leben führen zu können (und zu müssen) – und dabei unterschiedliche Eigenschaften auszubilden. Mit der Abstraktion von der individuellen Selbstbestimmung verbaut sich solch eine naturalistische Haltung darüber hinaus den theoretischen Zugang zur Erkenntnis der Liebe: tritt der Geliebte in seiner *haecceitas* für den Liebenden doch gerade in seiner Selbstaneignung, bzw. in seinem Lebensvollzug hervor, die der Naturalismus unterschlägt.

⁶ Die wesentlichen Eigenschaften, für die der Geliebte der rationalistischen Position zufolge geliebt werden möchte, kann prinzipiell jeder erkennen. Der Liebende unterscheidet sich gemäß dieser Position von Nicht-Liebenden nur darin, dass er – wenn er den Geliebten denn aus den richtigen Gründen liebt – die zentralen Eigenschaften des Geliebten wertschätzt.

unmittelbare Schau der Liebe auf methodischer Ebene der durch Verstandesbegriffe vermittelten Erkenntnis entgegenzusetzen, wie auf inhaltlicher Ebene die *haecceitas* von den Eigenschaften des Geliebten abzutrennen. Vielmehr gilt es, die liebende Erkenntnis auch auf methodischer Ebene als vermittelte Unmittelbarkeit zu rekonstruieren: als ein unmittelbares Schauen, das durch die Verstandestätigkeit hindurchgegangen ist. Zunächst hat auch der Liebende zu den Eigenschaften des Geliebten in Rückgriff auf Allgemeinbegriffe – wie z.B. Freundlichkeit, Offenheit, Impulsivität usw. – Zugang. Im Unterschied zu einer lieblosen Haltung zeichnet sich die liebende Haltung jedoch dadurch aus, dass sie bei dieser Bestimmung durch die Allgemeinbegriffe des Verstandes nicht stehen bleibt, sondern die Begriffe als Bestimmungen der Eigenschaften begreift, die der Liebende in seinem Leben angenommen hat. Die liebende Erkenntnis bindet die Begriffe damit in den Lebenszusammenhang des Geliebten zurück. Anders gesagt subsumiert die liebende Erkenntnis den Geliebten nicht aufgrund seiner Eigenschaften unter die entsprechenden Begriffe, sondern schaut ihn als die wirkliche Person, die in ihrem Lebensvollzug bestimmte Eigenschaften annimmt und auf diese Weise die entsprechenden Allgemeinbegriffe in ihrem Leben bewährt, bzw. ihnen einen Rückhalt in der Wirklichkeit verschafft.

Der Rousseauschen Skepsis, dass die Liebe den Liebenden blind mache, begegnen die phänomenologischen Ansätze mit einer Differenzierung zwischen Verliebtheit und Liebe. Während der Verliebte auf das Objekt seines Begehrens die Eigenschaften projiziert, die er für begehrenswert halte und insofern tatsächlich blind sei, sei der wahrhaft Liebende sehend (Scheler 1923, 182). Der wahrhaft Liebende schaut die besondere Person des Geliebten nämlich *in* seinen Eigenschaften, die sich dem Verliebten, aber auch dem nüchternen Blick entzieht, der das Begehrende unter Allgemeinbegriffe subsumiert.

Das entscheidende Problem, mit dem die phänomenologisch geprägte Rekonstruktion der liebenden Erkenntnis konfrontiert ist, wirft ihr rationalistischer Kontrahent, Neil Delaney auf, indem er den Vorwurf des Mystizismus erhebt. Er leugnet den Status der *haecceitas* in ihrer Unterschiedenheit von der *quidditas*, behauptet, „dass die *haecceitas* ebenfalls Eigenschaften sind“ (123, Fußn. 25) und folgert, dass die Behauptung, „daß die Menschen den Wunsch haben, wegen ihrer *haecceitas* oder etwas derartigem geliebt zu werden [...] völlig absurd ist“ (123).⁷ Nun kann man sich zwar über Delaneys Borniertheit ärgern, die schauende Erkenntnis mit der Erkenntnis durch Subsumtion unter Allgemeinbegriffe gleichzusetzen; auch kann man ihm in Bezug auf seine These, die *haecceitas* sei ebenfalls eine Eigenschaft – im Anschluss an das Argument, dass Sein kein reales Prädikat ist – vorwerfen, dass er einen Kategorienfehler begangen habe; ganz weggeschafft hat man seinen Einwand damit jedoch noch nicht. Vielmehr wirft Delaney die berechtigte Frage nach dem Erkenntnisstatus der liebenden Schau auf. Gerade angesichts des Umstands, dass in der Liebe – mit der Diesselbigkeit des Geliebten – eine Erkenntnis erreicht werden soll, die sich

⁷ Mit diesem Einwand macht Delaney gegen das phänomenologische Verständnis der liebenden Erkenntnis einen Einwand geltend, den Kant unter dem Stichwort des „vornehmen Tons“ in der Philosophie gegen die Methode der Schau überhaupt eingewandt hat: dass darin nichts erkannt werde, weil Erkenntnis „nur durch Begriffe möglich ist“ (A 407), sondern bloße „Schwärmerei“ (A 408) betrieben werde, die an „blinden Glauben“ (A 398 Anm.) fessele.

dem nüchternen Betrachter und damit der Universalisierbarkeit entzieht, muss sich die Frage nach ihrem Wahrheitsanspruch aufdrängen. Gefordert ist damit der Nachweis, dass die Liebe selbst die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis einer Person in ihrer *haecceitas* bildet und d.h.: dass sie ein solches Geschehen ausmacht, das den Liebenden über seine Bedingtheit durch die eigenen Phantasmen hinaussetzt und ihm damit zugleich die Schau des Geliebten in seiner *haecceitas* eröffnet. Während die Erkenntnis der Liebe bisher allein als Bewusstseinsakt thematisiert wurde, kommt damit jetzt das affektive Geschehen in den Blick, das diesen Bewusstseinsakt trägt.

3. *Der Dialog der Liebe*

Wenn die Liebe als die Bedingung rekonstruiert werden soll, die die liebende Erkenntnis eröffnet, dann muss sie sich als ein Geschehen begreifen lassen, das die an ihr beteiligten Subjekte frei setzt, sich einander in ihrer Diesselbigkeit zu zeigen und einander zugleich unmittelbar aufnehmend zu begegnen. Die Liebe ist damit als ein Geschehen zu erschließen, in dem die Subjekt-Objekt-Entgegensetzung überwunden wird. Für die Rekonstruktion der Liebe als eines derartigen Versöhnungsvorgangs bedeutet dies, dass sie die Subjekt-Objekt-Spaltung nicht unter der Hand durch ihren methodischen Zugriff auf das Liebesgeschehen zementieren darf. Solch eine methodische Festlegung auf die Subjekt-Objekt-Entgegensetzung betreiben Ansätze, die das Liebesgeschehen im alleinigen Ausgang vom liebenden Subjekt unter Abstraktion des Eigenlebens des Geliebten sowie des Miteinander beider Liebenden begreifen wollen. Dies gilt gleichermaßen für Ansätze, die die Liebe im Ausgang des natürlichen Triebgeschehens – etwa mit Antonio Damasio als Resultat chemischer Reaktionen –, wie für Ansätze, die sie im Ausgang von Handlungen oder ethischen Einstellungen des einzelnen Subjekts – etwa mit Harry Frankfurt als selbstloses Sorgen – rekonstruieren wollen und den Geliebten dabei nur als Objekt der Liebe in den Blick nehmen (vgl. z.B. Damasio 1994, 121ff.; Frankfurt 2005, 46ff.). Zugang zur Liebe als eines Geschehens des Einander-Entgegentretens vermitteln meiner Ansicht nach dagegen solche Positionen, die – wie die Dialogphilosophie – in der Hegelschen Tradition von der Liebe als einem Geschehen ausgehen, das zwischen zwei Personen stattfindet⁸.

⁸ Frankfurt stimmt mit den Autoren der Dialogphilosophie darin überein, die Vorgängigkeit der Liebe gegenüber der subjektiven Vernunfttätigkeit zu betonen. Die Grenzen des Frankfurtschen Ansatzes resultieren meiner Ansicht nach jedoch aus der inhaltlichen Bestimmung seines Begriffs der Liebe als der „*interessefreien Sorge*“ (47) um das Geliebte. Interessefrei sorgen kann man sich nach Frankfurt um einen Menschen, aber auch um ein Land, eine Tradition oder ein Ideal. Mit dieser Ausweitung des Gegenstandsbereichs der Liebe über die personalen Beziehungen hinaus verschafft er sich die Möglichkeit, in seinem Nachdenken über die Liebe, von der inhaltlichen Bestimmtheit des Geliebten zu abstrahieren. Er begreift die Liebe als eine ethische Einstellung des liebenden Subjekts, auf die das Wesen und das Eigenleben des Geliebten keinen Einfluss haben. Damit blendet er jedoch nicht nur die spezifische Verfasstheit des interpersonalen Liebesgeschehens als eines wechselseitigen Verhältnisses ab, in dem wir uns nicht nur auf den Anderen als einem Objekt, sondern vielmehr auf den Anderen als einer Person beziehen, die sich zugleich auf uns bezieht. Indem er das Gegenüber nur als *Objekt* subjektiver Sorge begreift, reduziert er darüber hinaus die Vernunfttätigkeit, die die Liebe eröffnet, auf praktische Vernunft. Zwar betont er zurecht, dass die Liebe – im weiten Sinne des Sich-Sorgens um das Geliebte – dem Liebenden die Ausrichtung auf letzte Zwecke und damit die praktische Orientierung vermittele, die es ihm überhaupt erst ermögliche, sein Leben vernünftig zu führen (vgl. 57ff.). Dabei übersieht er jedoch, dass die Liebe, wenn sie zwischen Personen stattfindet, auch der theoretischen Vernunft eine

Franz Rosenzweig und Émanuel Lévinas finden die Sphäre, in der sich solch ein Zwischen-Geschehen der Begegnung ereignet, in der Sprache, insofern Sprechen nicht nur das objektivierende Reden *über*, sondern zugleich das ansprechende Reden *zu* ist (vgl. Rosenzweig ND 223; Lévinas 279). Beide betonen, dass sich die Sprache in ihrem wesentlich dialogischen Charakter vom Denken abhebe: man wird vom Anderen angesprochen, richtet die eigene Rede an den Anderen, um wiederum seine Antwort zu empfangen. Die Wechselrede bildet sich solcherart mit der, bzw. durch die Thematisierung eines Sachthemas hindurch als *eigenständige Wirklichkeit* des Zueinander aus.

Freilich kann die Wechselrede nur dann solch eine Wirklichkeit des Zueinander werden, wenn es sich – wie Rosenzweig betont – um ein „wirkliches Gespräch“ handelt (ND 223). Das wirkliche Gespräch unterscheidet sich nicht nur vom zerstörerischen Ineingreife von Phantasmen, die die beteiligten Personen aufeinander projizieren, sondern auch vom sog. „Sachgespräch“, also etwa von einer geschäftlichen Unterredung oder einem wissenschaftlichen Vortrag, bei denen die Gesprächspartner ganz hinter die zu übermittelnden Informationen zurücktreten sollen. Beides – die pathologische Projektion und das Sachgespräch – entsprechen in ihrem Auslösen der Gesprächspartner als leibhaftigen Personen dem monologischen Denken. Das wirkliche Gespräch zeichnet sich dagegen durch das Für-einander-Wirklich-Werden der Gesprächsteilnehmer aus: die teilnehmenden Personen werden von einander angesprochen, lassen sich von einander ansprechen, wenden sich an den Anderen und setzen sich dem Blick des Anderen auf sie selbst aus, bzw. lassen sich vom Standpunkt des Anderen her verstehen. Das wirkliche Gespräch entsteht damit dadurch, dass sich die Gesprächspartner auf einander als diese bestimmten Personen beziehen, die sie sind. Es ist folglich von seiner Verfasstheit her ein Geschehen der Begegnung und insofern ein Geschehen der Liebe bzw. der Versöhnung.

Wiederum im Unterschied zu dem Sich-Verzählen von Projektionen, das durch beider Vergangenheit bedingt ist, und dem Sachgespräch, das sich am Ideal des zeitenthobenen Denkens orientiert, ist dem wirklichen Gespräch seine Eigenzeit wesentlich. „Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, was ich selber sagen werde; ja vielleicht noch nicht einmal, daß ich überhaupt etwas sagen werde; es könnte ja sein, daß der andre anfängt, ja es wird sogar im echten Gespräch meist so sein; wie man sich bei einem vergleichenden Blick

spezifische Dimension – nämlich die Erkenntnis des Geliebten in seiner *haecceitas* – erschließt. Da die geliebte Person sich nach Frankfurt in ihrem Status für den Liebenden nicht vom geliebten Land oder dem geliebten Ideal unterscheidet, kann der liebende Bezug auf die *haecceitas* des Geliebten für ihn freilich nicht als Phänomen hervortreten.

Eva Maria Engelen verfolgt den Ansatz von Frankfurt weiter (vgl. 42ff.). Im Unterschied zu Frankfurt begreift sie Liebe als Gefühl und tritt dafür ein, dass die menschlichen Gefühle der Vernunfttätigkeit den Boden bereiten. Der Mensch reagiere affektiv – etwa mit Angst, Vertrauen oder Freude – auf die Situation, in der er sich vorfinde und erst dieser affektiv erschlossene Sinnhorizont vermittele seiner Vernunfttätigkeit Orientierung (vgl. 35ff.). Mit dieser Einordnung der Liebe in die Sphäre der Gefühle handelt sich Engelen meiner Ansicht nach gegenüber Frankfurt ein zusätzliches Problem ein. In ihrem Eintreten für die Rückbindung der Vernunft in die Sphäre der Affektivität gerät sie nämlich in das zum Rationalismus entgegengesetzte Extrem des mythischen Denkens, das sein unmittelbares Erleben für wahr hält. Damit aber kann sie – mit Platon gesprochen – nicht mehr zwischen menschlichem und göttlichem Wahnsinn, bzw. zwischen partikularen Phantasmen und wahrer Einsicht unterscheiden.

in die Evangelien und die sokratischen Dialoge leicht überzeugen kann“ (ND 223). Im Hin und Wider des Dialogs ereignet sich die Begegnung der Gesprächspartner und im Vollzug und nach den Eigengesetzen der Begegnung bildet sich das Gespräch *als eigene Zeit* aus. Indem die Zeit des Gesprächs im dialogischen Geschehen hervorgebracht wird, ist sie eine von der Begegnung erfüllte Zeit und damit im Unterscheid zur Jetztzeit und im eigentlichen Sinne des Wortes *Gegenwart*. Die dialogische Begegnung macht damit nicht nur eine eigenständige Wirklichkeit gegenüber den Gedanken der beiden Gesprächspartner aus, sondern hebt sich darüber hinaus als *Gegenwart* der Begegnung von den Zwecken und Vorstellungen der Gesprächspartner ab, die beide Partner in ihrem bisherigen Leben gewonnen haben. Die *Gegenwart* der Liebe tritt derart aus dem chronologischen Ablauf der Zeit, bzw. der Bedingtheit des Späteren durch das Frühere heraus.

Allerdings stellte es - wie Michael Theunissen meines Erachtens zurecht betont – eine Mystifizierung der Liebe dar, wollte man die *Gegenwart* der Liebe „in reine Ewigkeit auflösen“ (361). Demgegenüber unterstreicht Theunissen, dass „die Präsenz, welche die Liebe präsentiert, [...] notwendig auch zeitliche *Gegenwart*“ ist (361). Die *Gegenwart* der Liebe darf folglich nicht als vollständige Tilgung der Zeit, bzw. als ein Sinngeschehen gedacht werden, das die Vergangenheit der sich begegnenden Partner ganz absorbiert hätte. Mit Theunissen ist vielmehr ernst zu nehmen, dass die Liebe *als Gegenwart* der Begegnung *zugleich* in das Leben, das die Liebenden „immer schon“ haben, rückgebunden ist. Damit aber steht die Liebe zugleich in der Gefahr, von den Verstrickungen, die beide Liebenden aus ihrer Vergangenheit mitbringen, eingeholt, bzw. von beiden im Rückgriff auf solche Vorstellungs- und Verhaltensweisen angeeignet zu werden, die sie von früher mitbringen, die Liebe als eigenständige *Gegenwart* der Begegnung und Versöhnung jedoch zerstören. Wenn die Liebe in der Zeit bestehen soll, muss sie sich folglich immer erneut gegenüber all den Tendenzen, die beide Liebenden an ihre Vergangenheit rückbinden und für die gegenwärtige Begegnung verschließen, als die Macht bewähren, die über die Verfasstheit der *Gegenwart* bestimmt. In diesem Sinne denkt Rosenzweig die Beständigkeit der Liebe als eine sich immer aufs Neue ereignende Begegnung, in der die individuelle und gemeinsame Vergangenheit der Liebenden angeeignet wird (vgl. SdE 181f.)⁹.

Im Ausgang von ihrer *dialogischen Gegenwart* lässt sich die Liebe nun als die Bedingung einsehen, die nicht nur die Einsicht in die *haecceitas* des Geliebten eröffnet, sondern darüber hinaus und damit zugleich auch deren Erkenntnisstatus begründet. Dies zeigt meiner Ansicht nach ein Blick auf die Befreiung, die die Liebenden vom Liebesgeschehen erfahren. Im Vollzug der dialogischen *Gegenwart* erfahren die Gesprächspartner ihre Befreiung sowohl *von* ihrer Bedingtheit durch ihre Vergangenheit, als auch *zur* Erfahrung des auf sie Zukommenden. Indem sie sich als *diese* bestimmten Personen ansprechen, die sie sind, eröffnen sie sich *gegenseitig* Distanz zu sich selbst, bzw. genauer zu der – hier: qualitativ bestimmten – Person, zu der sie geworden sind: d.h. zu ihren Eigenschaften, ihrem

⁹ Damit ist nicht gesagt, dass in Paarbeziehungen oder Freundschaften keine Festlegung auf seit langem gemeinsam vollzogene Verhaltensweisen stattfindet. Allerdings wird auch solche Festlegung noch als Herausforderung angesehen, an der sich das Liebesgeschehen als die Macht zu bewähren hat, die über die Verfasstheit der *Gegenwart* bestimmt.

Selbstverständnis und ihren habitualisierten Denk- und Verhaltensweisen. Diese durch das dialogische Geschehen eröffnete Selbstdistanzierung ermöglicht es den Dialogpartnern *für einander* in ihrer haecceitas hervorzutreten. Aus der Selbstdistanz bekommen sie zum einen die Möglichkeit, sich auf sich selbst zu *beziehen* – und in dieser Selbstbeziehung als die eine Person *hervorzutreten*, die ihre Eigenschaften hat. Damit einhergehend hebt die gegenseitig eröffnete Selbstdistanz sie zum anderen über die Bindung an die Allgemeinbegriffe hinaus, die ihren Blick auf die Eigenschaften des auf sie Zukommenden festlegen. Dies verschafft ihnen die Möglichkeit, einander *in* ihren Eigenschaften als diese bestimmten Personen zu *schauen*, die sie sind. Die dialogische Begegnung vermittelt den Partnern folglich mit der Distanz zu sich selbst die Möglichkeit, für einander als die Personen hervorzutreten, die ihre Eigenschaften haben, und einander damit zugleich als diese besonderen Personen zu schauen.

Im Rückgriff auf die dialogisch verfasste Gegenwart der Liebe lässt sich nun einsehen, dass die liebende Einsicht in die haecceitas des Geliebten Anspruch auf Erkenntnis erheben kann, obwohl es sich bei ihr um keine universalisierbare, sondern vielmehr um eine strikt individuelle, allein vom Standpunkt des Liebenden aus zu erzielende Erkenntnis handelt. Die Funktion, die die universalisierbaren Verstandesbegriffe für die empirische Erfahrung von Gegenständen der Wahrnehmung ausüben, übernimmt im Fall der liebenden Erkenntnis das Geschehen der Liebe: die Bedingtheit durch den partikularen Standpunkt des Erkenntnissubjekts zu überwinden. Die Liebe hat die Kraft, die Verstricktheit in sich zu durchbrechen, indem sie die Liebenden über sich selbst und damit über die Bedingtheit durch ihre Phantasmen hinaussetzt. Zugleich übersteigt der Erkenntnisanspruch der liebenden Einsicht – man denke an Platons göttlichen Wahnsinn – allerdings noch den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, der für die empirische Erfahrung im Rückgriff auf die Verstandesbegriffe allein geltend gemacht werden kann. Wie gesehen beansprucht die liebende Einsicht, den Geliebten selbst und nicht nur seine Erscheinung – das wären seine Eigenschaften – zu treffen. Auch für diesen starken Wahrheitsanspruch bildet das Liebesgeschehen die Grundlage. Indem es dem Liebenden nämlich Distanz nicht nur zu den eigenen Phantasmen, sondern auch zu den Allgemeinbegriffen der Verstandeserkenntnis verschafft, öffnet es ihm – wie gesehen – den Blick für den Geliebten als Träger seiner Eigenschaften – und damit für dessen wahres Sein als dieser einen Person.

Analog zur Liebe selbst gilt es auch an der liebenden Erkenntnis ihren Zeitkern ernst zu nehmen und sie nicht als überzeitliche Erkenntnis aus dem zeitlichen Leben der Liebenden herauszulösen. Die liebende Erkenntnis ist solcherart als geschichtliche Einsicht zu begreifen. Dabei scheint es zunächst nahezuliegen, die liebende Erkenntnis in geschichtlicher Hinsicht als Anwachsen der Kenntnisse zu denken, die die Liebenden von einander, in unterschiedlichen Lebenssituationen erreichen. Mit soll einer Vorstellung des im Laufe des gemeinsamen Lebens gesammelten Wissens situierte man die liebende Erkenntnis jedoch erneut auf der Ebene der Eigenschaften des Geliebten. Wiederum wäre damit die eigentliche Ausrichtung der liebenden Erkenntnis heraus gekürzt: nicht auf die Eigenschaften des Geliebten, sondern auf den Geliebten selbst, als Träger seiner Eigenschaften gerichtet zu sein. Die Schwierigkeiten des rationalistischen Ansatzes wiederholten sich auch in diesem

Fall. Die im Laufe der Zeit angesammelten Kenntnisse bestimmten den Anderen nämlich im Ausgang von den Erfahrungen, die man mit ihm gemacht hat. Der Andere als die besondere Person, die er ist, würde damit hinter den in der Vergangenheit gemachten Erfahrungen verschwinden. Er wäre nur noch das, was er „immer schon“ war, und damit auf das Bild festgelegt, das man sich im Laufe der Zeit von ihm gemacht hat. Darin wäre dem Anderen nicht nur die Freiheit genommen, sich künftig neu und anders zu bestimmen, sondern überhaupt die eigenen Eigenschaften und damit die eigene Vergangenheit anzueignen und in ihnen als diese eine Person hervortreten, die er ist. Die Festlegung auf die bestimmten Eigenschaften, die man am Anderen bisher erfahren hat, unterbindet solcherart gerade wirkliche Begegnung – und damit zugleich die Einsicht in die *haecceitas* des Anderen, die aus dem Horizont liebender Begegnung gewonnen werden kann.

Die Zeitlichkeit der liebenden Erkenntnis ernst zu nehmen, fordert demgegenüber meines Erachtens, sie als Durchbrechung solcher Festlegung des Anderen auf die Eigenschaften zu denken, die er bisher gezeigt hat. Der Geliebte wird nämlich nur dann in seiner *haecceitas* erkannt, wenn er immer aufs Neue als die Person geschaut wird, die ihr Leben in der Gegenwart führt – und nicht durch ihre Vergangenheit determiniert ist. Die Erkenntnis der Liebe stellt sich damit in zeitlicher Hinsicht als eine sich immer wieder vollziehende Durchbrechung der Bilder vom Anderen dar, zu denen sich die Erfahrungen der Vergangenheit verfestigt haben. Wie die Liebe selbst erreicht folglich auch die liebende Erkenntnis – als Einsicht in die *haecceitas* des Geliebten – Beständigkeit allein als ein sich immer erneut vollziehendes Geschehen, das ganz im Augenblick aufgeht und deswegen die Bedingtheit durch die Vergangenheit zu durchbrechen vermag.

Mit der Begegnung im Dialog sollte das lebensweltliche Geschehen aufgezeigt werden, das liebende Erkenntnis eröffnet. Wenn man nun im Ausgang von ihrer Verortung im dialogischen Geschehen schließlich nochmals einen Blick auf die Verfasstheit der liebenden Erkenntnis wirft, tritt deren affektive Dimension hervor. Jetzt zeigt sich, dass es sich bei der Einsicht in die *haecceitas* des Geliebten um keine wertneutrale Erkenntnis handelt. Indem der Andere im Dialog begegnet, vollzieht sich nämlich nicht nur ein Erkenntnis-, sondern zugleich auch ein Beziehungs- bzw. Versöhnungsvorgang. Der Andere wird als diese einzige und unvergleichbare Person nicht nur erkannt, sondern auch *bejaht*. Diese Bejahung ist freilich keine Wertschätzung für bestimmte Eigenschaften, sondern Bejahung des Anderen als dieser bestimmten Personen, die in der Begegnung hervortritt. Die liebende Erkenntnis erweist sich damit als die Einsicht, dass es gut ist, dass dieser andere in seiner *haecceitas* ist. Im Sinne dieser Einsicht in die Güte des Seins des Geliebten verstehe ich sowohl Platons Bestimmung der Liebe als „göttlichen Wahnsinn“ als auch den von Nicolas Gomez Davila geprägten und von Robert Spaemann häufig zitierten Satz, mit dem ich schließen möchte: „Jemand lieben heißt den Grund verstehen, warum Gott diesen Mensch gemacht hat“ (vgl. Spaemann 2010).

Literatur:

Damasio, Antonio: *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York 1994.

Delaney, Neil: Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe: Die Artikulierung eines modernen Ideals, in: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.): Von Person zu Person. Frankfurt a. Main 2008, 105-142.

Engelen, Eva-Maria: Gefühle. Leipzig 2007.

Frankfurt, Harry: Gründe der Liebe. Frankfurt a. Main 2005.

Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit. Frankfurt a. Main 2011.

Kant, Immanuel: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, in: ders.: Werkausgabe, Bd. VI. Frankfurt a. Main 1977, 377-396.

Lévinas, Emanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München 2003.

Marion, Jean-Luc: L'intentionnalité de l'amour (1983), in: ders.: Prolégomènes à la charité. Paris 1986, 89-120.

Nussbaum, Martha: Beatrices „Dante“: Wie liebt man das Individuum?, in: Dieter Thomä (Hg.): Analytische Philosophie der Liebe. Paderborn 2000, 45-63.

Platon: Phaidros, in: Ders.: Werke, Bd. 5 (hg. von Gunther Eigler). Darmstadt 1990.

Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. IV (hg. von Günther Dux u.a.). Frankfurt a. Main 1981.

Rosenzweig, Franz (ND): Das Neue Denken, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 3: Zweistromland. Dordrecht u.a. 1984, 139-161.

Ders. (SdE): Der Stern der Erlösung. Frankfurt a. Main 1988.

Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder über die Erziehung (hg. von Ludwig Schmidts). Paderborn 1971.

Scheler, Max: Liebe und Erkenntnis, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 6 (hg. von Maria Scheler). Bonn 1986, 77-98.

Ders.: Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1923.

Spaemann, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart 1996.

Ders.: Die Liebe überwindet alles, in: www.welt.de/die-welt/debatte/article8033918/Die-Liebe-ueberwindet-alles.html.

Theunissen, Michael: Negative Theologie der Zeit. Frankfurt a. Main 1991.

Vlastos, Gregory: Das Individuum als Gegenstand der Liebe bei Platon, in: Dieter Thomä.