

# PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie | Heft 24

Februar 2020

Liebe

PHILOKLES 24 (2020)

Schutzgebühr: 6,50 €



# Liebe

## Inhalt

Editorial	1
<b>Aufsätze</b>	
Liebe und Emotionen. Erschöpft sich Lieben im Fühlen? (Anna Mense)	3
Liebe und Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten (Michael Kühler)	36
Liebe und Individualität. Überlegungen zum Phänomen der Unersetzbarkeit (Falk Hamann)	63
<b>Interview</b>	
Fragen zur Bedeutung der Liebe für den Menschen an die Philosophin Frauke A. Kurbacher	81
an die Theologin Julia Meszaros	94
an den Psychologen Matthias Turza	105
<b>Leseprobe</b>	
Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin (Tatjana Noemi Tömmel)	112
<b>Rezensionen</b>	
Angelika Krebs: Zwischen Ich und Du (Lars Osterloh)	120
Roger Scruton: Death-Devoted Heart (Pirmin Stekeler-Weithofer)	129
<b>Buchnotizen</b>	
Eva Illouz: Warum Liebe endet (Claire Plassard)	141
Kate Manne: Down Girl (Markus Wolf)	146
<b>Kolumne</b>	
#MeToo und der irritierende Konsens über Konsens (Peter Wiersbinski)	151
Autorinnen und Autoren	162
Impressum	165

## Impressum

### Redaktion

Johann Gudmundsson, Falk Hamann, Peter Heuer, Christian Kietzmann,  
Christiane Turza, Peter Wiersbinski

### Titelbild

Foto: Katja Krolzik-Matthei, Bearbeitung: Susan Winter

### Herausgeber

ETHOS e. V. | Verein für Ethik und Philosophie

Bergerstraße 2

04347 Leipzig

Phone: 0177/5152957

Email: [philoklesonline@gmail.com](mailto:philoklesonline@gmail.com)

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion. Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e. V.

[philokles.org](http://philokles.org)

ISSN 1437-806X

## Editorial

Das Thema „Liebe“ ist seit jeher ein Gegenstand lebhaften philosophischen Interesses. Bei den Denkern der Antike und des Mittelalters nahmen Liebe und Freundschaft sogar eine zentrale Stellung ein, da man in ihnen das Leitbild gelungener sozialer Beziehungen erkannte. In der Neuzeit traten sie zwar zunehmend gegenüber anderen philosophischen Themen in den Hintergrund, in den vergangenen Jahrzehnten ist jedoch eine Renaissance der Liebe in der Philosophie zu verzeichnen. So rückt die Liebe als zentraler Aspekt unseres Selbstverständnisses wieder in den Fokus philosophischer Betrachtung: Nicht nur ihre Stellung im Ensemble der menschlichen Emotionen und als Grundlage zahlreicher zwischenmenschlicher Beziehungen wird dabei beleuchtet, sondern auch ihre Bedeutung für das gute Handeln. In dieser Ausgabe des *Philokles* wollen wir einen Einblick in diese Debatten geben und zugleich einen eigenen Beitrag zum Thema leisten.

Unsere drei Aufsätze gehen aus philosophischer Sicht auf Fragen ein, die uns allen wohl vertraut sind: Was genau ist Liebe? Ziehen sich Gegensätze wirklich an, wie es sprichwörtlich heißt, oder erschweren sie vielmehr die Liebe? Und warum lieben wir eigentlich, wen wir lieben? *Anna Mense* untersucht in ihrem Beitrag, wie Liebe kategorial zu bestimmen ist. Sie überlegt, ob Liebe, wie oft behauptet wird, eine Emotion oder ein Gefühl ist oder ob sie nicht vielmehr als intersubjektive Relation und deren praktischer Vollzug beschrieben werden muss. Der Beitrag von *Michael Kühler* geht von der Überlegung aus, dass sich unsere Identität als Personen auch darin zeigt, was und wen wir lieben. Dabei beleuchtet er, was dies in einem Konfliktfall für die jeweilige Identität der Liebenden bedeutet. *Falk Hamann* setzt sich schließlich mit dem Phänomen der Unersetzbarkeit geliebter Personen auseinander und fragt, ob dieses einer Orientierung der Liebe an den lebenswerten Eigenschaften des Anderen, wie sie von Philosophen zum Teil verteidigt wird, widerspricht.

Zur Liebe hat allerdings nicht nur die Philosophie etwas zu sagen. Um zu erfahren, wie unterschiedliche Disziplinen auf das Thema blicken, haben wir mit der Philosophin *Frauke A. Kurbacher*, der Theologin *Julia Meszaros* und dem Psychologen *Matthias Turza* gesprochen. Ihnen haben wir jeweils

zehn Fragen zur Bedeutung der Liebe für den Menschen gestellt, die sie aus der Perspektive ihrer Disziplin beantwortet haben. Diese Interviews bieten so einen Ausgangspunkt für ein Nachdenken über die Fächergrenzen der Philosophie hinaus.

In unserer Leseprobe werfen wir diesmal im doppelten Sinn einen Blick in die Philosophiegeschichte. *Tatjana Noemi Tömmel* stellt Hannah Arendts gerade wieder herausgegebene Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* vor, in der Arendt besonders auf die existenziellen und sozialen Aspekte der augustinischen Liebeskonzeption eingeht. Der ausgewählte Textauszug enthält speziell Arendts Kritik an Augustinus' Konzept der Nächstenliebe, die aus ihrer Sicht keine echte Grundlage für die Gemeinschaft mit anderen Menschen in der Welt sein kann.

In unseren Rezensionen bespricht *Lars Osterloh* das viel beachtete Buch *Zwischen Ich und Du* von Angelika Krebs, in dem eine dialogische Konzeption der Liebe entwickelt wird. Die Liebe wird dort als eine wesentlich soziale Emotion verstanden, die sich im gemeinsamen Fühlen und Empfinden der Liebenden manifestiere. *Pirmin Stekeler-Weithofer* setzt sich mit dem Buch *Death-devoted Heart* des erst kürzlich verstorbenen Autors und Philosophen Roger Scruton auseinander. Scrutons Buch ist eine vielschichtige Studie zu Wagners Oper *Tristan und Isolde*, in der nicht allein das Besondere der Wagner'schen Musik, sondern auch deren enge Verwobenheit mit einer sakralen Konzeption der Liebe herausgearbeitet wird.

Unsere Buchnotizen werfen Schlaglichter auf weitere Veröffentlichungen: Das Buch *Warum Liebe endet* von Eva Illouz entwickelt aus einer soziohistorischen Perspektive die Diagnose, dass Lieben heute konsumkapitalistisch überformt sei (von *Claire Plassard*). Kate Manne stellt in ihrem Buch *Down Girl* die Logik der Misogynie vor und argumentiert, dass es sich bei „Frauenfeindlichkeit“ um ein oft vorbewusstes gesellschaftliches Phänomen handle, das weit stärker verbreitet sei, als uns lieb sein könne (von *Markus Wolf*).

Die Ausgabe schließt mit der Kolumne von Peter Wiersbinski, in der die im Rahmen von #MeToo breit geführte Debatte zum Thema „Einverständnis beim Sex“ einem kritischen Blick unterworfen wird. Unser Kolumnist diagnostiziert einen „irritierenden Konsens über den Konsens“, in dem seiner Meinung nach die Komplexitäten und Ambivalenzen sexueller Interaktionen zwischen Menschen nicht hinreichend bedacht werden.

*Christiane Turza und Falk Hamann*

# Liebe und Emotionen

## Erschöpft sich Lieben im Fühlen?

Anna Mense

### 1 Einleitung: Liebe und ihre gelebte Wirklichkeit

Es scheint einen intuitiven Zusammenhang zwischen dem Phänomen der Liebe und Emotionen zu geben. Ist von Emotionen oder Gefühlen die Rede, so findet sich Liebe meist unter den Beispielen oder Untersuchungsgegenständen, und ist von Liebe die Rede, so scheint sie oft als Emotion behandelt zu werden.<sup>1</sup> Auf dieselbe Weise wie Peter Kemper und Ulrich Sonnenschein mit ihrem Titel *Das Abenteuer Liebe. Bestandsaufnahme eines unordentlichen Gefühls* (2004) präsupponieren, dass Liebe ein Gefühl oder eine Emotion sei, scheint der Zusammenhang routiniert unhinterfragt vorausgesetzt zu werden. Dabei ist der kritische Umgang mit dieser Frage nicht nur für die philosophische Begründungspraxis wichtig, sondern auch dafür, ein umfassendes Verständnis der eigenen gelebten Wirklichkeit zu gewinnen. Sollte sich Liebe nicht in dem affektiven Bezug auf eine andere Person oder in dem subjektiven emotionalen Erleben einer Person *erschöpfen*, dann sind womöglich Aspekte der Liebe noch nicht im Blick, *die vielleicht gerade charakteristisch für sie sind*. In diesem Sinne thematisiert eine kritische Diskussion der Frage, ob Liebe eine Emotion ist, sowohl die begriffliche als auch die ontologische Dimension von Liebe.

So wie ein Filter, der eine bestimmte Form aufweist, die unterschiedliche Dinge voneinander trennt, stellt ein Begriff der Liebe Kriterien bereit, die dabei helfen, Liebesphänomene von anderen Phänomenen zu unterscheiden. Wenn im Folgenden also der Frage nachgegangen wird, ob Liebe eine Emotion ist, dann geht es darum zu klären, ob die Extension des Begriffs der Liebe Teil der Extension des Begriffs der Emotion ist. Ein wesentlicher philosophischer Beitrag besteht dabei eben darin, jene Kriterien, die einen Begriff bestimmen, erst zu erarbeiten. Weil es sich beim Lieben jedoch um ein perspektivisches Phänomen handelt, das nicht unabhängig von einer Erlebnisperspektive besteht, sind die Spezifika, die mit Blick auf den Be-

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Nussbaum 2002, Watt Smith 2015, Landweer und Demmerling 2007 oder Kemper und Sonnenschein 2010.

griff erarbeitet werden, auch immer perspektivisch geklammert. Das mag ein Grund dafür sein, warum es sehr verschiedene Begriffe der Liebe gibt, die nicht immer kompatibel miteinander sind. Der Begriff des Liebens, an dem ich arbeite, hat einerseits den Anspruch, in der Hinsicht inklusiv zu sein, dass verschiedene Formen des Liebens und Lernvorgänge im Lieben eingeschlossen werden können. Andererseits werden Abgrenzungen beispielsweise zum Verliebtsein, zum Liebesgefühl oder zur einseitigen Liebe vorgenommen, die Alltagsintuitionen entgegenlaufen mögen. Das birgt das Potenzial einer begrifflichen Schärfe, aber auch das Risiko, den Bezug zur gelebten Wirklichkeit zu verlieren. So wie Lieben meinem Begriff nach wesentlich ein Miteinander ist, ist dies auch die philosophische Anstrengung zwischen Schreibenden und Lesenden. In diesem Sinne verstehe ich meinen Aufsatz als ein Angebot, sich gemeinsam zu bemühen, im kritischen Nachdenken zu einem besseren Verständnis zu gelangen. Hierbei scheint es mir unumgänglich, im Text einen Platz als denkendes und schreibendes Subjekt einzunehmen, das richtig oder falsch liegen kann. Diesen Platz markiere ich anhand der Verwendung der ersten Person Singular.

Warum wird oder wurde die Frage, ob Liebe eine Emotion ist, bislang nicht öfter gestellt? Ein Grund mag sein, dass sowohl Liebe als auch Emotionen komplexe Begriffe sind, deren Bedeutung sowie deren Zusammenhang mit anderen Einstellungen nicht einheitlich festgelegt ist, weswegen es zunächst einmal nicht kategorisch falsch zu sein scheint, Liebe für eine Emotion zu halten. Hichem Naar und Fabrice Teroni bemerken in einer kürzlich erschienenen Aufsatzsammlung, dass der Natur von Emotionen bislang wenig Aufmerksamkeit zugekommen ist, so u. a. der Frage zu welcher ontologischen Kategorie Emotionen eigentlich gehören noch nicht hinreichend nachgegangen worden ist.<sup>2</sup> Naar und Teroni geben an, dass es beispielsweise keinesfalls klar ist, ob Emotionen *Dispositionen* sind, die sich unter bestimmten Umständen manifestieren, ob sie kurzweilige *Ereignisse* oder andauernde *Prozesse* sind, die aus verschiedenen Komponenten oder Stufen bestehen.<sup>3</sup> Welcher ontologischen Kategorie Emotionen angehören, hat jedoch einen unmittelbaren Einfluss darauf, wie Liebe als Emotion konzeptualisiert werden würde oder ob es überhaupt sinnvoll erscheint, Liebe als Emotion zu konzeptualisieren. Insofern Emotionen beispielsweise als Ereignisse klassi-

---

<sup>2</sup> Vgl. Naar und Teroni 2018, S. 4.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

fiziert werden würden, stellen sich direkte Anschlussfragen über den Ereignischarakter der Liebe und darüber, wie damit umgegangen werden soll, dass zu lieben sich meist in einer zeitlichen Dauer erstreckt.

Dafür, dass der Zusammenhang von Liebe und Emotion nicht häufiger thematisiert wird, ist ein zweiter möglicher Grund, der später differenzierter thematisiert werden soll, dass sowohl in der Alltagssprache als auch im wissenschaftlichen Diskurs nicht souverän zwischen *Verliebtsein* und *Liebe* unterschieden wird. Und da Verliebtsein einen so starken emotionalen Erlebnischarakter hat, scheint sich die Gleichschaltung von Liebe und Verliebtsein unmittelbar auf das Verständnis von Liebe als Emotion auszuwirken. Alain Badiou mag mit der Behauptung Recht haben, dass die Großzahl der Liebesgeschichten in Film, Musik, Theater und Literatur tatsächlich die romantische *Begegnung* und meist die Bedrohung dieser Begegnung darstellen (und mit dem Zusammenkommen eines Mannes mit einer Frau enden).<sup>4</sup> Das tatsächliche Lieben, das eine Begegnung in die Dimension der Dauer überführt, wird dagegen wesentlich seltener dargestellt als das situativ-episodische Liebesglücksgefühl, und zwar möglicherweise weil es deutlich frustrierender und anstrengender ist, wie man z. B. in den Filmen *Liebe* (Michael Haneke, 2012) oder *Paris, Texas* (Wim Wenders, 1984) sehen kann. Die wahre Tragödie von Romeo und Julia, so ließe sich sagen, besteht eigentlich darin, dass die Figuren sterben, bevor sie überhaupt die Chance hatten zu lieben.

Es gibt jedoch nicht nur spekulative Gründe, warum Liebe so häufig zur Kategorie der Emotionen gezählt wird, sondern auch tatsächliche Vorteile dieser Kategorisierung. Die bekanntesten Theorien der Liebe im analytisch-westlich geprägten Diskurs sind die auf Aristoteles zurückgehende *Fürsorgetheorie* der Liebe, deren wichtigster Vertreter Harry Frankfurt ist,<sup>5</sup> die auf Platon zurückgehende *Vereinigungstheorie* der Liebe mit ihrem wichtigen Vertreter Robert C. Solomon<sup>6</sup> und die *Wertschätzungstheorie* mit ihrem prominenten Vertreter David Velleman<sup>7</sup>. Diese drei Traditionslinien stellen nur einen Teil der Philosophie der Liebe dar, jedoch haben sie den Diskurs seit den 1980ern wesentlich bestimmt und eine Menge dazu beigetragen, Aspekte von Liebe besser zu verstehen. Nichtsdestotrotz haben sie ernsthafte Kri-

---

<sup>4</sup> Vgl. Badiou 2011, S. 32.

<sup>5</sup> Vgl. Frankfurt 2004.

<sup>6</sup> Vgl. Solomon 1981 und 1988.

<sup>7</sup> Vgl. Velleman 1999 und 2008.

tik erfahren.<sup>8</sup> Einer der Vorteile, den Emotionstheorien der Liebe gegenüber den drei Traditionspositionen haben, ist, dass der Begriff der Emotion umfassend genug ist, um wesentliche Aspekte traditioneller Theorien zu integrieren, ohne dabei ihre Probleme zu übernehmen. So scheint es unproblematisch, den Aspekt der Wertschätzung in den Emotionsbegriff zu integrieren. Weiterhin könnte auch eine Fürsorgeeinstellung aus der motivationalen Kraft von Liebe als einer Emotion folgen. Und letztlich gibt es Ansätze zu geteilten Gefühlen,<sup>9</sup> die vielleicht sogar helfen können zu erklären, wie die Idee der Einheit von einer Emotionstheorie der Liebe inkorporiert werden könnte. Da es bereits einige Auseinandersetzungen mit der Fürsorge-, der Wertschätzungs- und der Vereinigungstheorie der Liebe gibt und da Emotionstheorien seit circa sechzig Jahren Konjunktur erfahren und sich stetig weiterentwickeln, scheint es schlicht auf der Agenda zu stehen, der Frage nachzugehen, ob Liebe eine Emotion ist.

Der zweite Abschnitt des Aufsatzes präsentiert eine Konzeption der Liebe, die sich aus meinen eigenen theoretischen Bemühungen ergibt und die ich für gut begründet halte, auch wenn es andere Konzeptionen der Liebe gibt, die an dieser Stelle vorgestellt werden könnten. Diese Vorgehensweise ist nicht unproblematisch, weil sie die Frage, ob Liebe eine Emotion ist, in gewisser Weise schon eingangs verneint und ein alternatives Angebot macht – nämlich dass zu lieben darin besteht, anhand von Vollzügen eine bestimmte Relation zu konstituieren. Letztlich haben jedoch beide theoretischen Angebote, nämlich Liebe als Emotion oder als Relation zu verstehen, ihre Vor- und Nachteile. Meines Erachtens ist zu klären, welcher Ansatz in explanatorischer Hinsicht produktiver ist. Im dritten Abschnitt des Texts werde ich Allgemeinplätze innerhalb der Emotionsphilosophie referieren. Dabei geht es zum einen darum, zentrale Aspekte des Emotionsbegriffs herauszustellen, die im Diskurs allgemein angeführt werden: Emotionen werden als intentionale, evaluative psychophysische Ereignisse mit einer Erlebnisqualität verstanden. Zum anderen geht es darum aufzuzeigen, inwiefern diese Aspekte bei unterschiedlicher Gewichtung zu einem jeweils anderen Emotionsbegriff führen. Letztlich wird die Position der komplexen Emotionstheorie detaillierter aufgegriffen und im vierten Abschnitt diskutiert. Der vierte Abschnitt fordert sowohl die Emotionstheorie der Liebe als auch den relationalen Lie-

---

<sup>8</sup> Vgl. z. B. kurz und bündig in Krebs 2015, S. 48–57.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 112–226.



besbegriff heraus und strebt an, den Stellenwert der Dauer und des Miteinanders im Lieben sowie den Aspekt der Relationalität besser zu verstehen. Es wird sich zeigen, dass die Relationalität im Lieben die grundlegende Frage adressiert, wie es überhaupt möglich ist, die Lücke zwischen Subjekten zu überbrücken.

## 2 Ein möglicher Liebesbegriff

Die folgende Begriffsbestimmung ist der Versuch, abgesehen von konkreten Inhalten oder sozialen Beziehungsformen ein minimales Angebot dafür zu machen, wie sich zu lieben beschreiben lässt. Dabei votiere ich grundlegend dafür, Liebe nicht als einen (emotionalen) Zustand zu verstehen, sondern als ein Verhältnis zwischen mindestens zwei Personen, das mindestens durch die vier Aspekte der Personalität, der Reziprozität, des Miteinanders und der Dauerhaftigkeit ausgezeichnet ist. Weil Liebesverhältnisse ganz unterschiedliche soziale Formen annehmen können, spreche ich konsequent von Verhältnissen oder Relationen (*relations*), um Distanz zur Vorstellung einer (romantischen) Beziehung (*relationship*) zu gewinnen, die mit bestimmten historisch kontingenten Konnotationen belegt ist. Die theoretischen Konsequenzen der Begriffsarbeit werden am Ende des Abschnitts festgehalten.

(1) *Liebe als eine Relation*. Was Personen miteinander vollbringen können, manifestiert sich in einer Relation. Ich glaube, dass es hilfreich ist, Liebe als eine solche Relation zu denken. Mit der Relationalität des Liebesbegriffs ist jedoch nicht gemeint, dass die eigene individuelle Position bzw. das eigene Sein in der Welt durch die Relationen zu umliegenden Objekten bestimmt ist, zu denen Personen aufgrund ihrer Eigenschaften in einem Verhältnis stehen (z. B. größer sein als, anders sein als, zwischen x und y positioniert sein). Vielmehr ist Liebe eine Relation, die erst durch die Vollzüge der beteiligten Individuen konstituiert wird und die nicht existiert, wenn keine Vollzüge vollbracht werden. Für diese Relation ist ein Minimum von zwei Personen notwendig, aber die Relation kann mehr als nur zwei Relata haben. Ob hierdurch die Möglichkeit von Selbstliebe ausgeschlossen wird, wird am Ende der Begriffsbestimmung thematisiert. Da es möglich ist, sich zu sich selbst in ein Verhältnis zu setzen, scheint Selbstliebe zumindest nicht aufgrund des Kriteriums der Relationalität *ad acta* gelegt werden zu müssen. Die Relationalität der Liebe wird außerdem im vierten Textabschnitt detaillierter diskutiert werden.

(2) *Liebe als eine personale Relation*. Innerhalb einer *personalen* Relation können die Personen durch keine anderen Personen ausgetauscht werden, ohne die Relation aufzuheben. Die personale Relation konstituiert sich durch die Vollzüge spezifischer Subjekte und sie endet, wenn ein Relatum (langfristig) aufhört, etwas zu der Relation beizutragen. Dagegen ist es in funktionalen Relationen durchaus möglich, dass ein Relatum für ein anderes ausgetauscht wird, während die Relation beibehalten wird.<sup>10</sup> Das Verhältnis zu einer Ärztin ist beispielsweise in dem Sinne funktional, dass verschiedene Personen den gleichen Job erledigen könnten. Aufgrund der Personalität sind beide Relata in der Liebesrelation genauso einmalig, wie es die Beziehung selbst auch ist.

(3) *Reziprozität*. Axel Honneth führt in *Das Recht der Freiheit* den Begriff *relationaler Systeme* ein und offeriert damit eine hilfreiche Deutung für den Begriff der Reziprozität: Ein Subjekt ist in einer reziproken Relation mit jemandem, wenn die Absichten der anderen Person Bedingungen für die eigenen Handlungen sind. Die Absichten der anderen Person vervollständigen das eigene Handeln, insofern sich beide in gegenseitiger Anerkennung auf Normen einer Gesamthandlung verpflichtet haben, welche nur gemeinsam vollzogen werden kann.<sup>11</sup> Das heißt, weil sich Personen einer Gesamthandlung verpflichtet haben, kann diese Handlung nicht alleine vollzogen werden, sondern die Absichten und Handlungen der anderen Person sind Bedingungen für das eigene Handeln innerhalb einer gemeinsamen Performance, die es ohne das Zutun beider Personen nicht gibt.

Liebesrelationen unterscheiden sich gemäß der Kriterien *Personalität* und *Reziprozität* in zwei Hinsichten von gewöhnlichen Relationen (z. B. x ist größer als y; x schenkt y z): Erstens sind ihre Relata nicht austauschbar. Es handelt sich *nicht* um Entitäten, die aufgrund ihrer Eigenschaften (z. B. 160cm groß sein) genauso wie alle anderen Entitäten, die diese Eigenschaften instantiieren, ein bestimmtes Verhältnis (z. B. größer sein als) zu Entitäten mit den wiederum ihnen spezifischen Eigenschaften (z. B. 140 cm groß

---

<sup>10</sup> Vgl. Honneth und Rössler 2008, S. 10 f.

<sup>11</sup> Vgl. Honneth 2011, S. 224 f. Ich habe anders als Honneth die Intuition, zwischen dem politischen Begriff der *Anerkennung* und dem personalen Begriff des einander *Annehmens* zu unterscheiden. Der Unterschied scheint filigran zu sein, ist aber wichtig und betrifft verschiedene soziale Einstellungen gegenüber dem Anderen: In der Einstellung, jemanden anzunehmen, ist das *Ich sehe Dich, wie Du Dich mir zeigt* untrennbar im Gegensatz zum anerkennenden *Ich sehe Dich ungeachtet dessen, wie Du Dich mir zeigst*.

sein) haben. Zweitens scheint es Phänomene zu geben wie beispielsweise Handeln, Abstimmen, In-Frieden-leben, Schenken oder Streiten, die nicht einseitig exemplifiziert werden können, die also das Mitwirken der anderen Person notwendig voraussetzen, um zur Instantiierung zu gelangen. Lieben gehört meiner Begriffsbestimmung nach zu dieser Sorte reziproker Phänomene und unterscheidet sich mithin von Phänomenen wie etwa Tanzen oder Reden. Wenn eine Person mit jemandem tanzt, dann ist sie zwar darauf angewiesen, dass die andere Person auch mit ihr tanzt, ansonsten verrichtet sie lediglich ihre Schritte an der anderen Person, genauso wie eine Person eine andere vollquatscht, die nicht mit ihr redet. Trotzdem ist es möglich, alleine *oder* mit jemandem zu tanzen, und es ist möglich, mit jemandem *oder* mit sich selbst zu reden – nach der dargestellten Definition ist es jedoch nicht möglich, alleine zu lieben.

Reziprozität ist als notwendige Bedingung für Liebesrelationen nicht generell anerkannt. In der Regel wird angeführt, dass – anders als in Freundschaftsbeziehungen – das romantische Subjekt einseitig lieben *kann*. Motivation hierfür mögen der Gedanke an ein unglücklich verliebtes Subjekt sein oder an Eltern, die ihr Kind lieben, noch bevor sich davon sprechen lässt, dass das Kind die emotionalen Ressourcen hat, seine Eltern zurück zu lieben. Meines Erachtens hat diese Skepsis v. a. mit der unklaren Trennung zwischen Lieben, Verliebtsein und vielleicht auch Bindung zu tun. Alle drei Einstellungen können in einem Liebesverhältnis zusammenfallen, aber es handelt sich nicht um dieselben Qualitäten. Ohne vollständige Definitionen anzubieten, möchte ich schlicht darauf verweisen, dass sich Bindung prinzipiell einseitig über bloße Konditionierung herstellen ließe und dass Verliebtsein eine meist episodische, eben auch potentiell einseitige Einstellung sein *kann*. Lieben ist dagegen, so meine These, nur als Aktivität möglich, die sich im Beitrag der Vollzüge mindestens zweier Personen vervollständigt.

Den Grund für die Notwendigkeit von Reziprozität in Liebesverhältnissen sehe ich darin, dass die hingezogene Person *schlicht nicht die Chance bekommt*, Handlungen zu vollziehen, die ein personales Verhältnis konstituieren können, wie etwa Kommunikation und Normen auszuhandeln, Konfliktprozesse zu bewältigen, Verletzungen zu überkommen, das eigene Maß an Abhängigkeit und Autonomie zu finden, die Nähe zu ergründen, die für die Personen angemessen erscheint sowie einander zu sehen und sich voneinander zu zeigen. Dieses Sehen-und-Zeigen-Verhältnis ist dabei *notwendig* reziprok: Es ist nicht möglich, eine Person zu sehen, die sich nicht zeigen

möchte, oder gar sich einer Person zu zeigen, die nicht sehen möchte. Das unterscheidet den liebenden Blick von einem flüchtigen Eindruck (*glimpse*): „I cannot ‚expose myself‘ to the Other but, in love, I am exposed to the exposure of the Other.“<sup>12</sup> Yong Dou Kim macht hier den Punkt, dass wir keinen theoretischen Zugriff auf unsere Subjektivität haben und sie der anderen Person deswegen nicht präsentieren können. Ich möchte den Punkt forcieren, dass wir keinen unmittelbaren Zugriff auf eine Person haben, sondern von ihrer bewussten oder unbewussten Bereitschaft, sich zu exponieren, abhängig sind, wenn wir sie sehen wollen.

Zwei intuitive Einwände mögen dabei helfen den relational-reziproken Liebesbegriff, den ich verteidige, besser herauszustellen. Gute Beispiele gegen die Reziprozitätskonzeption sind Eltern-Kind-Beziehungen und das Bedürfnis, die Liebe eines Subjekts zu einer verstorbenen Person anzuerkennen. In beiden Fällen ließe sich sagen, dass Individuen einseitig lieben. Dabei helfen Eltern-Kind-Beziehungen zu verstehen, dass Reziprozität nicht *Symmetrie* bedeutet. Was Kinder zu einem Verhältnis beitragen, muss nicht den elterlichen Vollzügen entsprechen, sondern kann ein Beitrag eigener Form sein. Bei der Liebe zu einer verstorbenen Person verhält es sich anders: Insofern Liebe als eine Relation verstanden wird, die erst durch die Vollzüge der Individuen errichtet und aufrechterhalten wird, befinden sich die Individuen kontinuierlich in Handlungsprozessen. In diesen Vollzügen üben die Personen etwas ein, das zu einem *aristotelischen Habitus* werden kann – so wie bei einer Person, die durch gerechtes Handeln eine gerechte Haltung einübt. Im wiederholten Vollzug schreibt sich der Handlungscharakter in die Persönlichkeitsstruktur des Subjekts ein. Im Falle der Person, die eine verstorbene Person liebt, argumentiere ich in diesem Sinne, dass es eine Bereitschaft gibt, im Stil der Liebesrelation zu agieren, welche über die Zeit hinweg stiller werden mag, wenn die Bedingungen nicht gegeben sind, durch die sich die Bereitschaft in Vollzügen manifestieren kann – und zwar schlicht deswegen, weil die andere Person nicht mehr da ist.

(4) *Miteinander*. Die Vollzüge der Personen hängen voneinander ab, sie sind aneinander in Tun und Erleben orientiert, sie folgen auseinander und sie tragen etwas zu einer gemeinsamen Erfahrung und Geschichte bei.<sup>13</sup> Im

---

<sup>12</sup> Kim 2017, S. 75.

<sup>13</sup> Meine Vorstellung des Miteinanders ist von John Deweys Erfahrungsbegriff inspiriert, den er in dem Kapitel „Having an Experience“ von *Art and Experience* entwickelt (vgl. Dewey 1934/2005, S. 36–59). Dewey führt die beiden Kriterien der *Einheit* und der *Kohärenz* an,

Gegensatz dazu ist es beispielsweise möglich, dass eine Mutter und ihr Sohn eine personale und reziproke Beziehung haben, ohne *miteinander* zu leben: Sie können in ihrer Position für die andere Person nicht ausgetauscht werden, ohne die Relation aufzuheben und sie tragen beide zum Familienleben bei. Nichtsdestotrotz ist es möglich, dass beide *nebeneinander* anstatt *miteinander* leben. Ihre Biographien mögen sich entwickeln, ohne dass beide jeweils wirklich an der Entwicklung der anderen Person teilhaben. Das Kriterium des Miteinanders sichert ab, dass es sich in Liebesrelationen nicht um ein solches Nebeneinander handelt.

Fälle, in denen wir an dem Leben einer anderen Person teilhaben möchten, sind wohl oft Fälle, in denen wir eine positive Einstellung der anderen Person gegenüber haben. Es mag deswegen naheliegen anzunehmen, dass das Miteinander eine positive Qualität hat. Aber das ist nicht *notwendig* der Fall. Relationen, in denen sich Personen *hassen*, können auch *personale Relationen* sein, in denen die beteiligten Personen *gemeinsam* an ihrer Geschichte des Zugrundegehens arbeiten. Wenn es nun z. B. so wäre, dass sich Hassrelationen von Wut gerade dadurch abgrenzen, dass Hassen im Gegensatz zur Wut reziprok ist, wären alle Kriterien, die bisher für die Liebesrelation als notwendig aufgeführt wurden, in Hassrelationen ebenfalls erfüllt. Auch das letzte Kriterium der Dauerhaftigkeit wird hieran nichts ändern, was darauf hinweist, dass die bislang angeführten Minimalbedingungen womöglich noch nicht hinreichend sind, um Liebe von Hass zu unterscheiden. Diesen potenziellen Einwand möchte ich an dieser Stelle transparent machen, seine Diskussion jedoch vertagen.<sup>14</sup> Die Nähe zwischen Liebes- und Hassrelatio-

---

um Erfahrungen von der erlebten Abfolge von Ereignissen zu unterscheiden. In diesem Sinne gehen die Elemente einer Erfahrung ineinander über und auseinander hervor und werden durch einen subjektiven Gesichtspunkt unter ein Ganzes subsumiert.

<sup>14</sup> Darauf, dass das Liebes-Hass-Verhältnis einerseits theoretisch interessant und andererseits bisher nicht abschließend untersucht worden ist, weist z. B. das von der Universität Zürich und dem Lacan Seminar Zürich organisierte und im Juli 2018 veranstaltete Sommerseminar *Liebe und Hass in Psychoanalyse, Philosophie und Kultur* an der Universität Zürich hin. Für die Klärung des Liebes-Hass-Verhältnisses scheint es relevant zu sein, dem Aspekt der Verletzung oder der Versagung von Wünschen oder Bedürfnissen sowie dem Aspekt der Aggression in dem Maße Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, wie es beispielsweise die Psychoanalyse tut. *Philosophische* Strategien, begrifflich zwischen Lieben und Hassen zu unterscheiden, könnten sich damit befassen, Liebesrelationen im Gegensatz zu Hassrelationen als intrinsisch wertvoll zu beschreiben oder jene Vollzüge, die Beiträge zur Liebesrelation stiften, inhaltlich anders auszubuchstabieren als jene, die Hassrelationen füttern. Es ist außerdem möglich, dass sich Hassrelationen anders als Liebesrelationen nicht not-

nen mag als Hinweis darauf dienen, dass Hass, anders als umgangssprachlich suggeriert, nicht der Gegenspieler von Liebe, sondern ihr sehr ähnlich ist. Einstellungen der Hin- und Abwendung können einander in personalen Beziehungen schnell den Rang ablaufen, wie Tillmann Moser in seinem Beziehungspsychogramm *Stufen der Nähe* veranschaulicht.<sup>15</sup> An anderer Stelle nehme ich diese Beobachtung zum Ausgangspunkt, um den idealen Begriff der *wahren Liebe* in Frage zu stellen und die Möglichkeit des Scheiterns oder des Defizits im Begriff der Liebe zu verankern.<sup>16</sup>

(5) *Dauerhaftigkeit der Liebe*. Jemandem zu begegnen, sich zu berühren und eine Melodie zu spielen, die jugendlich im Gedächtnis hallt, mag an eine Erfahrung des Verliebtseins erinnern. Das ist jedoch eine andere Erfahrung als sich, metaphorisch gesprochen, in den Rhythmus, das Tempo, die Tonqualität und die Musikarten einzufühlen, die eine Person präferiert *und sich auf diese Präferenzen einzulassen*. Überhaupt den Raum zu finden, jemanden willkommen zu heißen und einander ankommen zu lassen, heißt sich gemeinsam Zeit zu geben. In dieser Zeitlichkeit besteht auch die besondere gestalterische Freiheit, das gemeinsame Verhältnis selbst zu entwerfen. Erkennen die Liebenden die Möglichkeit, in der Gegenwart und Zukunft in diesem Sinne frei miteinander zu leben, stehen sie nicht mehr unter dem Druck, sich in dem Sinne aneinander zu veräußern, dass der *Moment* schon immer die Ganzheit der Liebe fordert. Im Gegenteil, Zeit zu haben und sich Raum zu geben, vermittelt die ruhige Gewissheit des Zukünftigen. In romantischen *Begegnungen* mögen sich Personen womöglich in einer Situation wiederfinden, die beiden kontingenter Weise passt. In einem Verhältnis miteinander zu leben, das sich in der Zeit verändert, erfordert dagegen Hingabe und Vertrauen. Verliebtsein und Lieben unterscheiden sich vielleicht

---

wendig im Vollzug konstituieren und wir uns nicht darüber irren können, wer das Objekt unserer Liebe ist. Dagegen ist es durchaus möglich, nicht zu wissen, was das Objekt unseres Hasses ist, und zwar allein deswegen, weil es schwierig ist, Zugang zu seinem Hass zu gewinnen. Der Zugang zum eigenen Hass wird durch mindestens drei Aspekte erschwert: (1) Es gibt gesellschaftliche Vorbehalte gegen Hass. (2) Sich Hass einzugestehen, ist insbesondere dann schwer, wenn das Objekt des Hasses eine Figur ist, die eigentlich geliebt werden soll (z. B. die Mutter). (3) Die hassende Person ist teils identifikatorisch so nah am gehassten Objekt, dass nicht mit Gewissheit klar ist, ob das Hassobjekt die eigene oder die andere Person ist. Diese Gedanken sind durch den im Sommerseminar gehaltenen Vortrag *Klinik und Hass* von Rony Weissberg inspiriert.

<sup>15</sup> Vgl. Moser 1981.

<sup>16</sup> Vgl. mein Dissertationsprojekt *Vom Vermögen zu Lieben*, in Arbeit.

nicht kategorisch voneinander und sie schließen sich auch nicht aus, aber ich hoffe den Gedanken motiviert zu haben, dass sie Praktiken und Fähigkeiten involvieren, die sehr verschieden sind.

Ich bilanziere die folgende Arbeitsdefinition und artikuliere mithin den Begriff von Liebe, mit dem ich in die Diskussion im vierten Abschnitt gehen möchte: Liebe ist eine personale Relation zwischen mindestens zwei Wesen,<sup>17</sup> die sich durch die Aspekte Reziprozität, Miteinander und Dauerhaftigkeit auszeichnet. Die Liebesrelation konstituiert sich auf einer Vollzugsebene durch die Handlungsbeiträge der beteiligten Wesen. Ein Vollzug ist die Ausübung eines Aktes. Dabei steht der Hervorbringungscharakter des Aktes im Vordergrund – so wie Personen etwa im epistemischen Schreiben beim Vollzug des Schreibens zu einer Erkenntnis gelangen können. Welcher Sorte diese Vollzüge sind, wird im vierten Abschnitt thematisiert. Vorab möchte ich andeuten, dass es mir um Vollzüge geht, die geeignet sind, die Lücke zwischen zwei liebenden Subjekten zu überbrücken, und das wiederum sind Vollzüge, die ebenfalls relational angelegt sind. So bedingen sich in Liebesverhältnissen beispielsweise die Vollzüge, *sich zu zeigen* und *sich zu sehen*: Dass ich mich Dir zeige, setzt voraus, dass ich Deinem Blick vertraue. Und dass Du mich sehen kannst, setzt voraus, dass ich mich Dir zu zeigen versuche.

Der Liebesbegriff in dieser Konzeption hat Konsequenzen, die womöglich fragwürdig erscheinen und einem Alltagsverständnis der Liebe zuwiderlaufen. Der *Vollzugscharakter* der Liebe suggeriert erstens, dass es sich bei Liebe um eine Aktivität anstelle eines Zustands handelt. Ich möchte dafür votieren, vom Vollzug des Liebens zu reden, um zu betonen, dass Liebe vom Vollzug des Liebens abhängig ist. Zweitens exemplifizieren sich in Liebesvollzügen intra- und interpersonale Fähigkeiten: Es wird nur das vollzogen, wozu Wesen imstande sind. Das ist in dem Sinne nicht trivial, dass im Vollzug der Übungscharakter des Liebens deutlich wird, der sowohl eine Kultivierung als auch ein Scheitern zulässt, so wie die eigenen Erkenntnisfähigkeiten geschult werden *können* und trotzdem die *Möglichkeit* des Irrtums zulassen. Aus diesem Grund lassen sich Liebesvollzüge drittens als *Versuche* verste-

<sup>17</sup> Zwischen welchen Sorten von Wesen Liebesverhältnisse möglich sind, ist eine weiterführende Frage. Es scheint zunächst zumindest nicht unplausibel, sowohl anzunehmen, dass sich Lieben primär als Praxis zwischen Personen entwickelt, als auch zuzulassen, dass sich Personen in einer Relation des reziproken dauerhaften Miteinanders mit der Natur oder mit anderen Tieren wahrnehmen können.

hen:<sup>18</sup> Zum einen weiß niemand mit Bestimmtheit, was Liebe ist, und zum anderen können wir nicht sicher sein, dass wir Liebe vollziehen, wenn wir es versuchen. In unserer Interaktion hoffen wir lediglich, dass das, was wir tun, Lieben nahekommt oder von einer anderen Person als Lieben erfahren wird.

Die *Reziprozität* des Liebesbegriffs hat zur Folge, dass die Rede von Selbstliebe als Lieben nur unter terminologischen Zugeständnissen aufrechterhalten werden kann, was meines Erachtens weniger problematisch als hilfreich ist. Was mit dem Begriff der Selbstliebe in Anmerkungen wie ‚Man müsse sich zunächst selbst lieben, um andere lieben zu können‘ zum Ausdruck gebracht wird, ist meines Erachtens, dass gelingende zwischenmenschliche Verhältnisse bestimmte Voraussetzungen haben – beispielsweise dass Personen sich selbst ernst nehmen, Verantwortung für sich selbst übernehmen, für ihre Rechte eintreten oder sich selbst als genuin wertvoll anerkennen. In diesem Sinne *Selbstwert* zu haben und sich seiner eigenen *Wirkmächtigkeit* bewusst zu sein, lässt sich auch schlicht als genau das benennen. An seinem Selbstwert und seinen Selbstwirksamkeitserwartungen zu arbeiten, scheint mir in diesem Sinne immerhin eine Spur konkreter zu sein, als den Rat zu befolgen, sich selbst zu lieben.

Eine weitere Konsequenz meiner Minimalbestimmung der Liebesrelation ist, dass zwischen romantischer, erotischer, kommunaler, solidarischer oder familialer Liebe nicht unterschieden werden muss. Das scheint mir zunächst ein Vorteil zu sein, da keine kontingenten Setzungen über das angemessene Maß an Sexualität in Liebesverhältnissen, das angemessene Genderverhältnis, die angemessene Zahl von Liebenden oder ähnliches davon ablenkt, dass Liebende sich zunächst einmal freiwillig darauf einlassen, dauerhaft etwas miteinander als genau diese Personen zu tun. Dass beispielsweise Freunde und Freundinnen sich in der Folge als *Liebende* erkennen, die in einem Verhältnis sind, das Herausforderungen in sich birgt, scheint mir ein epistemischer Erfolg und kein definatorisches Problem zu sein und außerdem den Wert zu betonen, den Freundschaft im Leben von Menschen hat, die in Gemeinschaften leben.

---

<sup>18</sup> Den Terminus des Versuchs übernehme ich von Georges Canguilhem's Konzeption des Lebendigen als instabiler Form und als Versuch: „as attempts or adventures, living forms are considered not beings referable to a real, pre-established type but organizations whose validity (that is, value) must be referred to the eventual success of their life“ (Canguilhem 1965/2008, S. 125).



Die für die Diskussion der Frage, ob Liebe eine Emotion ist, besonders relevante Konsequenz eines relationalen Liebesbegriffs ist jedoch, dass Liebe nicht mehr als ein psychologischer Zustand einer Person verstanden wird, dessen Gehalt eine andere Person ist, sondern dass sich Liebe im Vollzug zwischen Wesen entfaltet und in einem Verhältnis manifestiert. Da Gefühle bzw. Emotionen jedoch gerade ebensolche individuellen psychophysischen Zustände sind, läuft meine Konzeption offenbar Emotionstheorien der Liebe zuwider und verlangt nach einer argumentativen Auseinandersetzung.

### 3 Theorien emotionaler Gefühle

Emotionen sind psychophysische Zustände, die erstens einen repräsentationalen Gehalt haben, zweitens mit Erlebnisqualitäten verbunden sind, d. h. sich auf eine bestimmte Weise anfühlen, drittens einen motivationalen Charakter haben und sich viertens gewöhnlich im Verhalten niederschlagen. Im Folgenden möchte ich diese allgemeine Bestimmung von Emotionen und die ihr zugrunde liegende Terminologie erläutern, bevor die Position der *komplexen Emotionstheorie* als jene Variante von Emotionstheorien herausgegriffen wird, die insbesondere vielversprechend erscheint, um Liebe als Emotion zu erläutern.

Die Terme *Emotion* und *Gefühl* werden nicht immer klar auseinandergelassen. Emotionstheorien verwenden deswegen gerne den artifiziellen Begriff des *emotionalen Gefühls*, um zu betonen, dass es sich um einen Erlebniszustand handelt, der einen phänomenalen Charakter sowie einen Inhalt hat, der etwas in der Welt repräsentiert. Dieser Inhalt eines emotionalen Gefühls wird dementsprechend auch als repräsentationaler Gehalt eines mentalen Zustands bezeichnet. Davon wird der Begriff des *nicht-emotionalen Gefühls* unterschieden, welches eine Erlebnisepisode betont, die keinen solchen Inhalt hat. Emotionale Gefühle beziehen sich also im Gegensatz zu nicht-emotionalen Gefühlen auf etwas in der Welt und stellen es auf eine bestimmte Weise dar.<sup>19</sup> Diese Charakteristik wird generell als *Intentionalität* bezeichnet. Kopfschmerzen sind demnach also ein nicht-emotionales Gefühl, nämlich v. a. eine physische Erlebnisepisode. Die Angst, Kopfschmerzen zu haben, repräsentiert hingegen das *direkte Objekt*, Kopfschmerzen, in dem Stellenwert, den Kopfschmerzen für ein Subjekt haben, z. B. als eine

<sup>19</sup> Vgl. Döring 2013, S. 14.

Einschränkung.<sup>20</sup> Diese Interpretation, eine Einschränkung zu sein, evaluiert die Repräsentation in einer bestimmten Hinsicht und sie wird das *formale Objekt* emotionaler Gefühle genannt. Die evaluative Repräsentation ist also in dem Sinn nicht neutral, dass sie das direkte Objekt implizit mit Blick auf Bedingungen wie beispielsweise die eigenen Ziele oder Motive bewertet. Diese Bedingungen *erklären* eine jeweilige Evaluation und sie werden das *Fokusobjekt* emotionaler Gefühle genannt.<sup>21</sup>

Einen Zustand in der Welt auf eine bestimmte Weise darzustellen, also einen repräsentativen Gehalt zu haben, bedeutet, mit Blick auf Korrektheitsbedingungen bewertet werden zu können. Das wiederum heißt, dass emotionale Gefühle mehr oder weniger angemessen sein können. Es gibt schmerzhaft Kopfschmerzen, manche Personen tendieren dazu, unter bestimmten Bedingungen unter Kopfschmerzen zu leiden, und diese Bedingungen mögen mit der Situation zusammenfallen, in der sich ein solches Subjekt gerade befindet – also kann es angemessen sein, Angst vor Kopfschmerzen zu haben. Die Angst vor Kopfschmerzen ist angemessen, weil es korrekt ist, dass Kopfschmerzen das eigene Wohlbefinden beeinträchtigen oder die eigene Handlungsfähigkeit einschränken können. Die *Intentionalität* sowie der *evaluative Gehalt* emotionaler Gefühle sind ein Motor der circa sechzig Jahre alten Renaissance von Emotionen und Gefühlen in der Philosophie, weil sie darauf hinweisen, dass emotionale Gefühle – angebliche subjektive, irrationale Reaktionen – erstens rationale Fähigkeiten wie etwa begriffliche Vermögen involvieren<sup>22</sup> und weil sie zweitens in Aussicht stellen, dass emotionale Gefühle Zugang zu real existierenden Werten ermöglichen und mithin zum Wissenserwerb über die Welt beitragen können.<sup>23</sup>

Emotionale Gefühle sind aber nicht nur evaluative intentionale Zustände, sondern auch Erfahrungen, die eine phänomenale Qualität einer bestimmten Art und Intensität haben,<sup>24</sup> eine Charakteristik, die gewöhnlich als *Erlebnisqualität* oder als *qualia* bezeichnet wird. Peter Goldie zufolge liegt die philosophische Herausforderung darin, *Gefühle* als Erfahrungen angemessen in *Emotionen* als intentionale Zustände mit einem evaluativ-repräsentatio-

---

<sup>20</sup> Vgl. Döring 2013, S. 15.

<sup>21</sup> Vgl. De Sousa 1987/2013, S. 121–126.

<sup>22</sup> Vgl. Döring 2013, S. 17.

<sup>23</sup> Vgl. Tappolet 2013.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 14.

nen Gehalt zu integrieren.<sup>25</sup> Ein dritter Aspekt, der wie die ersten beiden nicht genauso beachtet ist, bezieht sich auf die *motivationale Kraft*.<sup>26</sup> Emotionalen Gefühlen eine solche Kraft zuzusprechen, bricht mit der Annahme, mentale Zustände hinsichtlich ihrer Passrichtung (*direction of fit*) sortieren zu können. Eine Passrichtung zu haben bedeutet entweder, eine *mind-to-world direction of fit* zu haben, so dass sich die Gedanken wie etwa bei Überzeugungen nach den Weltzuständen richten. Oder es bedeutet, wie etwa bei Wünschen eine *world-to-mind direction of fit* zu haben, so dass sich die Weltzustände nach den eigenen Vorstellungen richten sollen. Emotionale Gefühle scheinen nun intentionale mentale Zustände zu sein, die beide Passrichtungen aufzeigen,<sup>27</sup> was den zweiten Motor der Renaissance der Emotionen in der Philosophie ausmacht.

Vor dem Hintergrund der Einteilung mentaler Zustände anhand ihrer Passrichtung wurden emotionale Gefühle zunächst mit kognitiven anstatt mit motivationalen Zuständen zusammengebracht, was die Dimension der gefühlten Erfahrung zunächst marginalisierte.<sup>28</sup> Das ist auch der Grund, warum der Anfang der Renaissance der Gefühle in der Philosophie von der Gegnerschaft zwischen *kognitivistischen Theorien* und sogenannten *Feeling-Theories* geprägt ist.<sup>29</sup> Der klassische Kognitivismus behauptet, *Emotionen* ließen sich anhand ihres propositionalen Gehalts, eines sprachlich strukturierten Inhalts, definieren und voneinander unterscheiden. Selbstwahrnehmung sei in dem Sinne nicht hinreichend, um beispielsweise zwischen Wut und Empörung zu unterscheiden. Erst der sprachliche Inhalt des intentionalen Gehalts leistet diese Unterscheidbarkeit.<sup>30</sup> Klassische Feeling-Theories behaupten dagegen, *Gefühle* seien Erfahrungen einer bestimmten Intensität und Qualität. Paul Griffith bilanziert, dass der Konflikt zwischen den beiden Theorielagern letztlich in der Frage besteht, ob die prozessierte Information, die zu einer emotionalen Reaktion führt, von der Information getrennt ist, die zu einem paradigmatisch kognitiven Prozess führt.<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 36.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 15.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 29.

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

<sup>29</sup> Vgl. ebd.

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

<sup>31</sup> Vgl. Griffith 2003, S. 44.

Nun gibt es in der Theorienlandschaft verschiedene Ansätze, emotionale Gefühle als *individuelle psychologische Zustände* zu konzipieren, je nachdem welcher der erläuterten Aspekte – der intentionale Gehalt, die phänomenale Qualität, die motivationale Kraft oder der Ausdruck im Verhalten – Priorität erfährt. Die historische Einordnung ist für den Verlauf der Argumentation jedoch nicht unmittelbar relevant.<sup>32</sup> Wenn es um Phänomene wie Liebe

<sup>32</sup> Hier in aller Kürze ein Überblick darüber, wie sich verschiedene Ausrichtungen in der Emotionsforschung historisch einordnen lassen. Es lassen sich grob mindestens vier theoretische Stränge ausmachen: (1) Der erste Strang beginnt in den 1870ern mit Darwins Anstrengungen, das ursprünglich menschliche emotionale Verhalten aufzuzeigen, indem er Naturvölkern Fotografien mit emotionalen Gesichtsausdrücken vorführte. In dieser Tradition erarbeitete Paul Ekman in den 1980ern eine Liste basaler Emotionen. Diese Liste umfasste Furcht, Wut, Ekel, Freude und Überraschung (vgl. Griffith 2003, S. 42). Ekman erweiterte die Liste in den 1990ern, indem er insgesamt sechzehn basale Emotionen benannte, unter ihnen Zustände wie Schuld, Traurigkeit, Scham, Stolz, Vergnügen und Erleichterung (vgl. ebd., S. 48). Dieser Strang, der *evolutionäre Psychologie* genannt wird, fokussiert emotionale Gefühle als psychologische Zustände, die sich in stabilen Mustern, so beispielsweise Gesichtsausdrücken, manifestieren. (2) Der zweite Strang hat seinen Ausgangspunkt in den 1880ern mit William James. James' berühmte Behauptung, dass Gefühle Reaktionen auf strukturierte physiologische Veränderungen sind (vgl. Prinz 2003, S. 70), wurde in den 1990ern von Antonio Damasio wiederaufgenommen und wird im aktuellen Diskurs beispielsweise von Jesse Prinz philosophisch interpretiert (vgl. Griffith 2003, S. 48). Dieser Strang lässt sich als somatische oder verkörperte Bewertungstheorie (*somatic/embodied appraisal theory*) bezeichnen. Bewertungstheorien gehen davon aus, dass die Phänomenologie basaler Emotionen in der Wahrnehmung körperlicher Veränderungen besteht, welche als Bewertungen (*appraisals*) konzipiert werden. Dabei werden evolutionär geerbte primäre Emotionen von erworbenen sekundären Emotionen unterschieden. Bewertungstheorien fokussieren des Weiteren die Funktion von Emotionen in der kognitiven Binnenökonomie eines Organismus (vgl. ebd., S. 49). (3) Der dritte Strang unterscheidet sich dadurch vom zweiten, dass er die Funktion fokussiert, welche Emotionen in der sozialen Interaktion von Organismen haben. In den 1990ern beeinflusste Alan Fridlund diesen Strang, der *Social Transactional Psychology* genannt wird. Im Fokus stehen Emotionen als Züge, die Individuen vollziehen, indem sie „aushandeln, wie sie von anderen behandelt werden und wie sie von sich selbst in ihrer Lebenssituation denken werden“ (vgl. ebd., S. 49; meine Übersetzung, A. M.). Paul Griffith knüpft an Fridlunds Ansatz an, um sein eigenes Konzept der Machiavelli-Emotionen auszubuchstabieren. *Machiavelli-Emotionen* sind strategische Einstellungen, die durch evolutionäre Kräfte geformt werden. Diese Kräfte schließen sozialen Wettbewerb innerhalb von Primatgruppen mit ein (vgl. ebd., S. 53). (4) Zuletzt wird uns der vierte Strang zu der Position führen, die heute Kognitivismus genannt wird, wenn auch diese Bezeichnung nicht ohne Kritik ist (vgl. Solomon 2003, S. 1). Konfrontiert mit dem Problem, ob entweder der Aspekt der *Intentionalität* oder der *Erlebnisqualitäten* (qualia) explanatorische Priorität verdient, entschied sich Franz Brentano in den 1870ern für Intentionalität. In den 1930ern blieb Robert Musil unter diesem Einfluss und fokussierte

geht, dann stehen Emotionstheorien welcher Tradition auch immer vor der Herausforderung der interaktiven, historischen Komplexität und Reichhaltigkeit dessen gerecht zu werden, was Amélie Rorty *historisch relationale Einstellungen* nennt. Rortys Konzeption, die als *Theorie komplexer Emotionen* geführt wird, bereichert die Vorstellung eines individuellen, situativen Gefühls um vier Aspekte.

Rorty betont erstens, dass Liebesbeziehungen ganz unterschiedliche emotionale Gefühle wie Angst, Sorge oder Freude integrieren, die alle jeweils ihre eigenen phänomenalen, intentionalen und motivationalen Aspekte haben. Zweitens führt Rorty an, dass die Interaktion zwischen Liebenden auf eine Weise interdependent ist, dass sie in ihrem Verhalten wechselseitig aufeinander bezogen sind und ihr eigenes partikulares Narrativ konstituieren. Um der dauerhaften Liebe gerecht zu werden, fügt Rorty des Weiteren die Dimension der Zeit hinzu; und das bedeutet viertens, dass Rorty annimmt, Liebesbeziehungen seien permeabel: Liebesbeziehungen verändern sich mit der Zeit, und Liebende verändern sich durch ihr Lieben. Laut Rorty ist Liebe als relationale psychische Einstellung historisch geformt.<sup>33</sup> Solche wandelbaren Beziehungen nennt Rorty *historische Beziehungen*, die sie von *rigiden Beziehungen* unterscheidet. Rigide Beziehungen versuchen die geliebte Person anhand spezifischer Kriterien als geliebte Person festzulegen, und sie strukturieren ihre Beziehung anhand strikter Regeln.

---

Emotionen als Prozesse (vgl. Landweer und Demmerling 2007, S. 17 ff.), was sich heute bei Robert C. Solomon wiederfindet (vgl. Solomon 2003). Im Gegenwartsdiskurs sind es außerdem Peter Goldie oder Martha Nussbaum, die in Goldies *phänomenologischer* und in Nussbaums *kognitivistischer* Ausformung dafür argumentieren, dass emotionale Gefühle notwendig an die subjektive Erlebnisperspektive der ersten Person gebunden sind (vgl. Döring 2013, S. 35). Robert Solomon wiederum scheint die Galionsfigur des Kognitivismus zu sein, wobei das Label nicht nur *nicht* von ihm stammt, sondern auch von ihm selbst kritisiert wird. Solomon zufolge suggeriert der Ausdruck *Kognitivismus* ungerechtfertigter Weise ein Verständnis von Kognitionen als hochstufigen, propositionalen Phänomenen und unterschlägt den Aktivitätscharakter, durch den unsere emotionale Beteiligung an der Welt ausgezeichnet ist (vgl. Solomon 2013, 160 ff.). In Solomons Konzeption sind emotionale Gefühle wahrnehmungsfähige Urteile inklusive Körperurteilen, mithilfe derer wir uns an der Welt beteiligen (vgl. ebd., S. 157–162).

<sup>33</sup> Vgl. Rorty 2013, S. 73–88.

## 4 Emotionstheorien der Liebe: Herausforderungen

Es gibt verschiedene Aspekte, die kritisch thematisiert werden könnten, wenn es darum geht zu beantworten, ob Liebe eine Emotion ist. Eine ausführliche Analyse wird in diesem Rahmen nicht möglich sein. Nichtsdestotrotz soll auf einige mögliche Herausforderungen hinweisen werden, bevor die Aspekte des *Miteinanders*, der *Dauerhaftigkeit* und der *Relationalität* genauer diskutiert werden: Insofern die meisten Emotionstheorien akzeptieren, dass menschliche Emotionen ein Produkt der Evolution mit bestimmten Funktionen sind, müssten wir bereit sein, eine funktionale Erklärung von Liebe zu akzeptieren, wenn Liebe als Emotion beschrieben werden soll. Weiterhin stellen sich die Fragen, ob mit verschiedenen Personen *dieselbe* Emotion der Liebe erfahren wird und ob unser bewusstes Erleben einer Liebesemotion notwendig dafür ist, eine Emotion zu haben, was Nicht-Kognitivisten teilweise verneinen.<sup>34</sup> Es lässt sich außerdem fragen, ob Fähigkeiten zu lieben ausgebildet werden können oder sogar ausgebildet werden *müssen*, um zu lieben, und ob zu lieben in dem Sinne eine lernbare Emotion ist: Warum sollte eine Person eine andere Person lieben *können*, ohne sich prinzipiell sozial sensibilisiert zu haben und überhaupt empfänglich zu sein für eine gewisse emotionale Berührung. Im Folgenden wird es erstens um die Frage gehen, ob der subjektive, psychologische, episodische Zustand der dauerhaften Liebe gerecht wird (4.1). Zweitens wird mit Blick auf den Aspekt des *Miteinanders* hinterfragt, ob Emotionen geteilt werden können (4.2), bevor drittens thematisiert wird, ob Emotionen erklären helfen können, wie eine liebende Relation zwischen zwei Individuen überhaupt möglich ist (4.3).

### 4.1 Wird der subjektive psychologische Zustand oder die emotionale Episode der Dimension der Dauer im Lieben gerecht?

Wenn Liebe für ein emotionales Gefühl gehalten wird, sollte aus den vorherigen Überlegungen klar geworden sein, dass der individuelle psychologische Liebeszustand innerhalb der komplexen Konzeption historisch relationaler Einstellungen, wie von Rorty vorgeschlagen, eingebettet werden muss, um der interaktiven Reichhaltigkeit des Liebens gerecht zu werden. Obwohl Rorty als Referenzautorin genannt wird, wenn es um komplexe Emotions-

---

<sup>34</sup> Vgl. Robinson 2013, S. 307 ff.

theorien geht,<sup>35</sup> mag sie Liebe selbst jedoch gar nicht für ein emotionales Gefühl halten, da sie von einer historisch geprägten *Einstellung* bzw. einer *Haltung* spricht. Tatsächlich scheint Rortys Liebesbegriff bereits so komplex zu sein, dass nicht unmittelbar klar ist, inwiefern er den Begriff der Emotion nicht schon sprengt bzw. wie umfassend Emotionen letztlich gedacht werden müssen. Rorty präsentiert einerseits ein Bild einer interdependenten, diverse Gefühle integrierenden, dauerhaften, permeablen Beziehung, die als *Narrativ* bezeichnet wird. Andererseits konzipiert sie ein Bild von Liebe als einer historisch relationalen *Einstellung*, also etwas, das geeignet ist, ein Narrativ zu produzieren.

Was zunächst attraktiv erscheint, nämlich anzunehmen es gäbe eine bestimmte Einstellung, die in konkreten Situationen Emotionen oder Gefühle hervorruft, die zusammengenommen ein Narrativ ausmachen, das wiederum auf die Einstellung rückwirkt, birgt letztlich einiges an Erklärungsbedarf in sich. Was führt beispielsweise dazu, dass ein bestimmtes Narrativ als ein *Liebesnarrativ* und nicht als ein Narrativ der gegenseitigen Unterstützung gelten sollte? Hier besteht die Herausforderung also darin, Liebesnarrative kriterial von anderen Narrativen zu unterscheiden. Ein weiterer klärungsbedürftiger Aspekt spezifiziert die Frage nach dem Zusammenhang der individuellen Gefühle innerhalb des Narrativs und der Gefühle mit dem Narrativ. Insofern Liebe als ein emotionales Gefühl unter all den anderen Gefühlen vorkommt, die ein Liebesverhältnis *auch* ausmachen (Sorge, Freude, Überraschung etc.), bleibt darzulegen, welches Element all diese Gefühle miteinander zu einem Narrativ verbindet. Wenn es das *Narrativ* ist, das emotionale Gefühle miteinander verbindet, stellt sich die Frage, warum dann noch behauptet werden sollte, dass Liebe ein emotionales Gefühl ist und nicht etwa in der gemeinsam geteilten Geschichte besteht. Und wenn *Liebe* dasjenige Element ist, das die verschiedenen emotionalen Gefühle zu einem Narrativ verbindet, ist fraglich, wie sich Liebe dann kriterial von anderen emotionalen Gefühlen unterscheidet. So ließe sich beispielsweise fragen, ob es sich bei Liebe um ein meta-emotionales Gefühl handelt.

Eine aktuell geführte Diskussion mag dabei helfen, Licht in die Unklarheiten der komplexen Emotionstheorie zu bringen. Das Hauptanliegen dieser Diskussion besteht darin zu verstehen, wie die Komponenten eines Liebes-Musters bzw. eines Liebes-Narrativs in Verbindung miteinander stehen. In

---

<sup>35</sup> Vgl. Helm 2017.

seinem Aufsatz „Sentiments“ argumentiert Hichem Naar dafür, dass es andauernde emotionale Haltungen gibt, *sentiments*, die affektive Phänomene *eigener Art* sind und die weder auf einzelne Emotionen noch auf eine Struktur oder ein Muster von Emotionen reduziert werden können.<sup>36</sup> Zu diesen Haltungen zählt Naar auch Liebe und er grenzt sich damit von einer Position ab, die er Struktur-Kompositionstheorie der Liebe (*pattern view*) nennt. Der *pattern view* bestreitet die Eigenständigkeit andauernder *sentiments* und versucht, diese reduktiv zu erklären, indem er auf Muster emotionaler Vorkommnisse verweist, die zusammengenommen ein *sentiment* ausmachen.<sup>37</sup> In dieser Musterartigkeit emotionaler Gefühle meine ich das Rorty'sche Liebesnarrativ wiederzuentdecken. Der *pattern view* scheint der *komplexen Emotionstheorie* dahingehend zu ähneln, dass gewisse Vorkommnisse (sich über eine Person freuen; enttäuscht sein, wenn ein Treffen nicht klappt; sich zu der Person hingezogen fühlen etc.) dadurch erklärt werden, dass sie zu einem Muster bzw. zu einem Narrativ gehören, das sie wiederum erst konstituieren.

In seiner Argumentation geht es Naar darum zu zeigen, dass das Auftreten eines emotionalen Musters weder hinreichend noch notwendig für das Bestehen eines *sentiments* ist und dass ein Muster emotionaler Vorkommnisse und *sentiments* mithin getrennt voneinander auftreten können. Naar wendet sich damit gegen den *common sense* unter den Emotionstheorien und versucht, die Beweislast dahingehend zu verlagern, dass die Unabhängigkeitsbehauptung bezüglich der *sentiments* als Standard angenommen wird und stattdessen ausgiebiger für den *pattern view* argumentiert werden sollte. Letztlich versucht Naar zu zeigen, dass *sentiments* zwar unabhängig von einem Muster emotionaler Vorkommnisse existieren können, dass zwischen beiden jedoch trotzdem in der Hinsicht eine notwendige ontologische Beziehung besteht, dass *sentiments* Dispositionen sind, verschiedene Emotionen erleben zu können. Dabei entspricht die Relation zwischen einem *sentiment* (z. B. Liebe) und einer assoziierten Emotion (Freude) der Relation zwischen einer Disposition und ihrer Manifestation.<sup>38</sup>

Naars Argumentation erscheint u. a. deswegen hilfreich, da sein dispositionaler Ansatz das Problem des *pattern views* löst, nicht erklären zu können, was die einzelnen Emotionen innerhalb eines Liebesmusters verbindet. Des

---

<sup>36</sup> Vgl. Naar 2018, S. 150.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 151.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.



Weiteren kann er dazu beitragen zu verstehen, was sich hinter Rortys *Einstellungen* verbergen mag, nämlich Dispositionen, die bestimmte Wirkungen innerhalb eines Narrativs erzeugen. Welche der Argumente, die Naar gegen den *pattern view* vorbringt, helfen ebenfalls in der Diskussion komplexer Emotionstheorien?

(1) *Ein emotionales Muster ist keine hinreichende Bedingung für ein sentiment.* Es gibt Situationen, in denen ein Muster emotionaler Vorkommnisse vorliegt, wobei fragwürdig ist, ob die beteiligten Personen einander *wirklich* lieben, sich gerne haben, sich umeinander kümmern etc. Naars Gedankenexperiment an dieser Stelle bezieht sich auf zwei Personen, die sich im Grunde nicht leiden können, die aber durch Medizin oder etwa durch einen technischen Mechanismus dazu gebracht werden, fürsorglich aufeinander zu reagieren, wenn sie den konträren emotionalen Impuls haben.<sup>39</sup> An diesem Beispiel wird meines Erachtens sichtbar, wie hilfreich es ist, einerseits die Ressource der reziproken, personalen und dauerhaften Relation des Miteinanders und andererseits die Ressource der Fähigkeits- und Vollzugsbestimmung zu haben. Insofern der induzierte Mechanismus zu einer solchen Relation führt und langfristig genau das determiniert, was Personen miteinander zu vollziehen im Stande sind, scheint es widersinnig zu behaupten, es ginge nicht tatsächlich um Liebe, *oder* aber es lassen sich weitere relevante Aspekte identifizieren, die der Betrachtung bislang entgangen sind: Innerhalb der anfangs angeführten relationalen Konzeption lassen sich die beiden Aspekte der *Freiwilligkeit* und der *Lernmöglichkeit* ausmachen, die bis dato nur subtil präsent waren. Und das scheinen auch genau jene Aspekte zu sein, die dem gedankenexperimentellen programmierten Liebesmuster intuitiv fehlen. Die Personen sind ihr Verhältnis nicht freiwillig eingegangen und in ihrer Determinierung geht ihnen auch die Möglichkeit ab, es frei zu gestalten und sich als Liebende weiterzuentwickeln.

(2) *Ein emotionales Muster ist keine notwendige Bedingung für sentiments.* Durch weitere Gedankenexperimente versucht Naar den Gedanken zu motivieren, dass das Bestehen eines Musters emotionaler Vorkommnisse nicht notwendig dafür ist, eine andauernde emotionale Haltung (*sentiment*) zu haben, und er bezieht sich dabei auf Fälle, in denen die Manifestation dieser Haltung im emotionalen Haushalt einer Person blockiert sein kann.<sup>40</sup> Bei-

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S. 155 ff.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 157 ff.

spielsweise könnte zu viel Arbeit die Manifestation einer Liebeshaltung blockieren. Der Erfolg dieses Arguments hängt davon ab, dass Individuen ihre Emotionen *bewusst erleben*, weil es sonst möglich wäre zu sagen, dass das Muster bloß aus der Perspektive subjektiven Erlebens nicht gegeben ist. Was an diesem Gedankenexperiment jedoch viel besser sichtbar wird, als die Notwendigkeit die individuelle Liebeseinstellung überhaupt zu berücksichtigen, ist die Weise, in der die Einstellung ins Verhältnis wirkt. Naar konzipiert das Szenario so, dass das blockierte Subjekt nach der Blockade seine Liebeseinstellung zurückgewinnt und sie sich wieder im Erleben und Verhalten manifestieren kann. Dabei ist so eine Einstellung, wie Rorty auch argumentieren würde, keine statische Größe, sondern eine Haltung, die sich mit den speziellen Herausforderungen entwickelt, welche sich an Personen richten. Es geht *nicht* darum, nach der Blockade des eigenen Liebens wieder zu seinen Gefühlen zu finden, sondern im Lichte der Möglichkeit von Blockaden an einem Miteinander festzuhalten und in seinen Vollzügen darauf einzugehen, dass es Probleme geben kann.

Der Ansatz, (komplexe) Emotionen als Dispositionen zu verstehen, steht vor weiteren Herausforderungen: (1) Eine Disposition ist, was sie ist, aufgrund dessen, *wofür* sie eine Disposition ist, auch wenn sie sich faktisch nie manifestiert.<sup>41</sup> Ein Glas ist immer zerbrechlich, egal, ob diese Zerbrechlichkeit manifest wird, indem das Glas tatsächlich bricht. Aber gilt das auch für Liebe? Wie lange wird ein Liebesverhältnis andauern, wenn die eigene Liebesdisposition sich nicht auf einer Vollzugsebene manifestiert? Vergleichsweise: Wie lange nennen wir diejenige Person gerecht, die sich nie gerecht verhält? (2) Weiterhin scheint sich selbst eine stabile Liebeshaltung darin von strikten Dispositionen zu unterscheiden, dass Dispositionen gegeben den Umständen mit schierer *Notwendigkeit* zu einer *bestimmten* Manifestation führen (Salz löst sich in Wasser, es sei denn, das Wasser ist nicht bereits gesättigt). Mit Blick auf eine Liebeshaltung scheint es angemessener zu behaupten, dass sie sich *tendenziell* im Verhalten manifestiert und dass sie auch nicht auf *bestimmte* Manifestationen festgelegt ist.

(3) Salz ist wasserlöslich und das Rundsein eines Balls disponiert den Ball zu rollen, anstatt sich zu überschlagen. Die Überzeugung, dass Verhütung die Übertragung von STDs verhindert, kann Personen gegeben den Umständen dazu disponieren, geschützten Sex zu haben. So gesehen scheint es, als wür-

---

<sup>41</sup> Vgl. Naar 2018, S. 166.

den viele, wenn nicht alle Qualitäten einer Entität sie dazu disponieren, sich bei gegebenen Umständen auf eine bestimmte Weise zu verhalten.<sup>42</sup> Droht der dispositionale Ansatz hierdurch uninformativ zu werden? (4) Es scheint des Weiteren der Fall zu sein, dass Salz auf ganz anderem Weg zu seiner Disposition, wasserlöslich zu sein, gelangt als Personen zu ihren Einstellungen. Wie wird eine Liebesdisposition erlangt und was ist der psychologische Zustand, bevor eine Person ihre Liebesdisposition erlangt hat? In der direkten Auseinandersetzung mit dem *pattern view* hat Naars Dispositionsanalyse wichtige Vorteile und ist den Konkurrenzmodellen meines Erachtens voraus. Für sich genommen wirft der Dispositionsbegriff jedoch so viele weitergehende Fragen auf, dass eine Klärung zumindest nicht unmittelbar auf der Hand liegt.

#### 4.2 Können emotionale Gefühle geteilt werden?

Welche Rolle spielt die Frage für die Diskussion? Einerseits scheint Gefühlsteilung über das relationale Problem hinweg zu helfen zu bestimmen, wie die Lücke zwischen zwei Subjekten überbrückt werden kann. Andererseits stellt Gefühlsteilung in Aussicht, auf welche Weise Emotionstheorien der Liebe sich nicht damit begnügen müssen, in der Erklärung von Liebe auf einen individuellen Zustand, ein Zustandsmuster oder auf eine dispositionale Einstellung zu verweisen. Gefühlsteilung scheint also Emotionstheorien der Liebe eine Vorlage zu geben, ihr explanatorisches Potenzial zu entfalten, gleichzeitig aber auch eine Mittlerrolle zwischen einem emotionalen und einem relationalen Liebesbegriff zu spielen.

In Angelika Krebs' dialogischem Modell der Liebe nimmt der Aspekt des Miteinanders eine zentrale Rolle ein und wird als das Teilen seines Lebens, seiner Handlungen und seiner Gefühle ausbuchstabiert.<sup>43</sup> Da ich in den Ausführungen zur Reziprozität von Liebesrelationen bereits selbst dafür votiert habe, dass das Teilen von Handlungen möglich ist (wofür nicht argumentiert wurde), und da ich die Möglichkeit, sein Leben miteinander zu teilen, für unstrittig halte, möchte ich mit Krebs im Folgenden überlegen, wie *geteiltes Fühlen* analysiert werden kann. Krebs benutzt eine Differenzierung zwischen fünf Formen der Gefühlsteilung, die Max Scheler in seinem Buch *Wesen und Formen der Sympathie* vorgenommen hat. Es wird das *Miteinan-*

<sup>42</sup> Vgl. Heil 2018, S. 48.

<sup>43</sup> Vgl. Krebs 2015, S. 226.

*derfühlen* sein, dem besondere Aufmerksamkeit zukommt. Scheler offeriert als Gedankenexperiment das paradigmatische Szenario von Eltern, die am Grab ihres verstorbenen Kindes stehen und dessen Tod beklagen.

*Nachfühlen* (Einfühlen, Empathie): Eine Person, die die Szene auf dem Friedhof beobachtet, könnte eine klare Vorstellung dessen gewinnen, was die Eltern gemeinsam fühlen. Diese Involviertheit ist eine Bedingung für ein Mitfühlen, sie ist aber kein Miteinanderfühlen, was am Fall der Grausamkeit deutlich wird. Das Leid der anderen Person erfassen zu können, ist eine Bedingung dafür, Genuss am Leid der anderen Person zu erfahren.<sup>44</sup>

*Mitfühlen mit*: Im Mitfühlen mit wird einem Subjekt im Vollzug des Nachfühlens der Zustand einer Person so gegenwärtig, dass der Gegenstand des Nachfühlens zum Objekt des eigenen Erlebens wird. Diese tatsächliche Teilnahme ist eine Reaktion auf das Nachfühlen. Dabei bleiben die zwei Tatsachen, d. h. der Zustand der anderen Person und der eigene Zustand, bestehen, worin sich *Mitfühlen mit* vom *Miteinanderfühlen* unterscheidet, bei dem es nur noch eine Tatsache gemeinsamen Erlebens gibt.<sup>45</sup>

*Miteinanderfühlen*: Die Eltern fühlen nicht parallel zueinander ihr Leid über den Tod des Kindes. Gemeinsam fühlen und erleben sie denselben Wert (den Tod des Kindes in seinem Stellenwert für das Leben der Eltern) und dieselbe emotionale Bewegtheit (Trauer um den Tod des Kindes) in Bezug auf diesen Wert. Die Situation ist nicht die, dass die Mutter einen Verlust fühlt und der Vater einen Verlust fühlt und beide des Kammers der anderen Person gewahr werden, sondern beide fühlen gemeinsam denselben Verlust, ohne eine Vorstellung davon zu bekommen.<sup>46</sup> Was die Eltern miteinander teilen, ist jedoch nicht die körperliche Erfahrung, sondern das intentionale emotionale Gefühl, was ihr Gefühl typ-identisch, aber nicht token-identisch macht.<sup>47</sup> Das bedeutet, dass beide Personen denselben Typ von Gefühl instantiieren, ohne dasselbe körperliche Gefühl zu erleben.

*Gefühlsansteckung*: Die Eltern jammern zu hören, könnte andere Personen auf dem Friedhof genau so anstecken, wie Personen an der Klagemauer voneinander in ihrem Leiden getragen werden.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Vgl. Krebs 2015, S. 119. Vgl. hierzu auch den Begriff kognitiver und emotionaler Empathie im Begriff des Mit-Erlebens bei Breithaupt 2017, S. 15 ff.

<sup>45</sup> Vgl. Krebs 2015, S. 118.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 113 f.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 115.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 117.

*Einsfühlen*: Einsfühlen ist die extreme Form der Gefühlsansteckung oder der Absorption wie etwa im Fall der Besessenheit, in der Vortäuschung, jemand anderes zu sein, oder im liebevollen Geschlechtsakt. Gefühlsansteckung und Einsfühlen sind keine echten Formen gemeinsamen Fühlens, weil sie nicht wirklich die Gefühle der anderen Person adressieren.<sup>49</sup>

Krebs geht es in ihrem dialogischen Modell der Liebe insbesondere um das Phänomen des *Miteinanderfühlens*. Insofern laut Scheler jedoch dasjenige, was die Eltern in ihrem Leid miteinander teilen der intentionale Gehalt der geteilten Einstellung ist, scheint Scheler anstelle geteilten Fühlens tatsächlich geteilte Intentionalität zu beschreiben. Wenn es sich um geteilte Intentionalität handelt, ergibt sich für Emotionstheorien der Liebe, dass sie das Kriterium des Miteinanders nur dann erfüllen können, wenn sie wie etwa Kognitivisten anerkennen, dass Emotionen wesentlich intentionale Phänomene sind. Sicherlich muss hier mehr Arbeit betrieben werden, um das Miteinander in Liebesverhältnissen zu beschreiben. Mit Schelers Differenzierung liegt jedoch eine interessante begriffliche Ressource vor, die in Aussicht stellt zu verstehen, was Teil eines Miteinanders sein könnte – nämlich ein Miteinanderfühlen – und worin diese Sorte der Gefühlsteilung besteht. Der Aspekt des Miteinanders scheint also zunächst einmal nicht gegen Emotionstheorien ausgespielt werden, sondern von ihnen gut bedient werden zu können.

Anzumerken ist außerdem, dass für Krebs nicht *Liebe* ein geteiltes Gefühl ist, sondern dass Lieben darin besteht, konstant *alle möglichen Gefühle* innerhalb eines gemeinsamen Narrativs miteinander zu teilen, das durch gemeinsames Handeln konstituiert wird. Die komplexe Emotionstheorie der Liebe bzw. der *pattern view* scheinen insofern adjustiert werden zu müssen, dass das Muster emotionaler Vorkommnisse geteilte emotionale Gefühle integriert. Wenn das nun aber geschieht, wird fraglich, ob Krebs' Theorie dialogischer Liebe mit Blick auf dauerhaftes Lieben nicht den gleichen Kritiken ausgesetzt ist, wie sie in Bezug auf den *pattern view* diskutiert wurden. Krebs beantwortet die Frage, was die einzelnen Gefühlsteilungen verbindet, mit dem Verweis auf das gemeinsame Narrativ. Das *Narrativ* selbst wird aber erst durch *geteilte Gefühle* und *geteilte Handlungen* konstituiert. Wieder ist nicht klar, was den Zusammenhang zwischen Vorkommnissen der Gefühlsteilung und dem Narrativ stiftet.

---

<sup>49</sup> Vgl. ebd., S. 117.

### 4.3 Die Lücke zwischen zwei Personen überkommen

Die vorhergehenden Fragen, wie individuelle Gefühle mit einem dauerhaften Verhältnis zwischen Personen zu verflechten sind, sowie die Frage nach der Teilbarkeit von emotionalen Gefühlen lassen sich letztlich auf eine Frage zurückführen, die von Emotionstheorien der Liebe nicht adressiert wird: Wie ist es überhaupt möglich, eine Relation zu einem anderen Individuum einzugehen? Die Frage lädt dazu ein, sie zu übergehen, weil es so selbstverständlich scheint, dass wir *Beziehungen* im Sinne sozial strukturierter Interaktionsmuster zu anderen Personen haben. Lässt man sich jedoch auf die Schwierigkeit ein zu erklären, was es heißt, dass Liebe kein Zustand eines *Ichs* ist, dessen Gehalt das *Du* ist,<sup>50</sup> sondern wenn man wie Angelika Krebs, Martin Buber, Alan Badiou und ich selbst davon ausgeht, dass Liebe *zwischen* Personen anzuordnen ist, dann erfordert dies reichlich explanatorische Anstrengungen. Und zwar u. a. deswegen, weil es Positionen gibt, die ablehnen, dass wir überhaupt Beziehungen (bestimmter Art) zu anderen Personen eingehen können: So argumentiert Jacques Lacan beispielsweise, dass zumindest *sexuelle* Beziehungen zwischen Personen schier nicht möglich sind, weil wir im Akt immer auf uns selbst zurückgeworfen sind.<sup>51</sup>

Weil es schwierig ist, das Zwischen-Ich-und-Du zu erklären, gibt es Vereinigungstheorien, die im Stile Platons argumentieren, dass Liebende zu einer irgendwie gearteten Einheit verschmelzen: Laut Platon ist es die faktische Einheit eines neuen Liebessubjekts,<sup>52</sup> laut Robert Solomon die Einheit gemeinsamer psychologischer Einstellungen<sup>53</sup> und laut Alain Badiou die Einheit einer gemeinsamen Perspektive.<sup>54</sup> Solchen fusionistischen Einheitsmodellen stellt Yong Dou Kim eine phänomenologische Position gegenüber, die dafür votiert, das Miteinander als ein *Crossing* zu verstehen.<sup>55</sup> Im *Crossing* verschränken sich die Individuen anhand vorsichtiger Berührungen, so dass sich weder das Ich noch das Du an die andere Person oder an eine fusionier-

---

<sup>50</sup> Vgl. Krebs 2015, S. 12, 14 und Badiou 2011, S. 24, 27, 29.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 24 ff.

<sup>52</sup> Der Kugelmenschenmythos findet sich in Platons *Gastmahl* in der Rede des Aristophanes. Die Einheitsidee ist jedoch nicht die einzige Perspektive Platons auf die Liebe, die in dem Text adressiert wird. Dennoch prägte der Kugelmenschenmythos die Idee der Vereinigungstheorie (vgl. Platon 1982).

<sup>53</sup> Vgl. Krebs 2015, S. 27.

<sup>54</sup> Vgl. Badiou 2011, S. 29.

<sup>55</sup> Vgl. Kim 2017, S. 71.

te neue Entität verlieren; stattdessen verweilen das Ich und das Du an den Grenzen ihrer Subjektivität. Dabei ist die Grenze begrifflich der Ort, der zwischen dem steht, was ein- und was ausgeschlossen wird. Es ist der Ort, an dem Identität nicht mehr dadurch festgelegt wird, dass es ein Innen und ein Außen gibt, sondern durch den Charakter der Grenze geprägt ist: das Innen und das Außen zu inkludieren, immer beides zu sein.<sup>56</sup> An der Grenze zwischen Ich und Du verweilend, konstituiert sich ein verschränktes Liebessubjekt des Ich und des Anderen.<sup>57</sup> Ähnliches mag Badiou im Blick haben, wenn er davon redet, dass zu lieben bedeutet, die Welt vom Unterschied (zweier Individualitäten) aus zu erfahren. Badiou redet deswegen auch vom identischen Unterschied zweier Personen.<sup>58</sup>

Sowohl Krebs als auch meine Konzeption relationaler Liebe scheinen mit Blick auf das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen weniger zu wagen als Kim. Kim situiert das Ich und den Anderen an der Grenze ihrer Subjektivität, an der sie sich in einer kaum wahrnehmbaren Berührung zu einem zeitweiligen Liebessubjekt verschränken, das zwischen dem Ich und dem Anderen steht. Krebs führt das Miteinander, das geeignet ist, die Lücke zwischen dem Ich und dem Du zu überbrücken, auf den dialogischen Prozess geteilter Handlungen und Gefühle zurück. Letztlich *vereinzelt* Krebs also *verschiedene Akte*, die in einem dialogischen Narrativ zusammenkommen, während Kim die unterschiedlichen *Identitäten* zweier Individuen aneinander rücken lässt. Und im relationalen Liebesmodell wird die beständige Liebesrelation durch einzelne Vollzüge der Personen gestiftet. Dabei ist es die *Relation*, die anhand der Kriterien der Personalität, Reziprozität, des Miteinanders und der Dauerhaftigkeit *als* Liebesrelation ausgezeichnet wird. Mit Blick auf die relationale Liebeskonzeption ergibt sich damit jedoch die akute Sorge, dass sie erstens nicht vom *pattern view* verschieden ist und zweitens nicht hinreichend erklärt, wie die einzelnen Vollzüge zu einer Relation beitragen oder besser *welche* Vollzüge zu einer Liebesrelation beitragen. Im abschließenden Teil des Textes möchte ich deswegen auf diese beiden Schwierigkeiten eingehen, die weniger den Status einer finiten Klärung als mehr den eines theoretischen Ausblicks haben werden.

Inwiefern unterscheidet sich die Vollzugs- und Relationstheorie von den diskutierten Theorien? Die Emotionstheoretikerin betrachtet die individuel-

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 64.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 74.

<sup>58</sup> Vgl. Badiou 2011, S. 27, 29.

le emotionale Episode bzw. ein affektives Ereignis. Die komplexe Emotions-theoretikerin schaut auf eine historische Einstellung, die sich in einem Nar-rativ manifestiert. Der *pattern view* beschreibt eine Menge von Vorkommnis-sen, wie eine Ärztin auf eine Menge von Symptomen blickt, die unter einen Begriff gebracht werden, der die Symptome erklärt. Und die Dispositions-theoretikerin betont eine subjektive Aktionsbereitschaft, die sich in einem Verhalten manifestieren kann. Die anfangs entwickelte relationale Konzep-tion geht davon aus, dass eine Einstellung nicht hinreicht, um das Lieben zu erklären, weil sich Lieben erst im Vollzug konstituiert. Genauso wenig reicht es hin, auf ein Verhaltensmuster zu verweisen, weil das kohärenz-stiftende Element innerhalb dieses Musters unbestimmt bleibt. Die Vollzüge selbst müssen relational angelegt sein, damit sie geeignet sind, eine Relation zwischen Individuen zu konstituieren.

Daraus folgt die Anschlussfrage danach, wie die Vollzugs- und Relations-theorie die Lücke zwischen dem Ich und dem Anderen überbrückt. Mit dieser Frage wird zugleich der Charakter der Vollzüge thematisiert, die zur Liebes-relation beitragen. Die Beantwortung wird den Begriff der *Nähepraktiken* in Gebrauch nehmen, welche u. a. die Position der *Verletzlichkeit* ausbilden, die hier dramatisch unterbestimmt bleibt. Der Nähebegriff ist aufgrund sei-ner Relationalität geeignet, die subjektive Position gemessen am Anderen auszuzeichnen: Nähe und Distanz werden nur vor dem Hintergrund der In-stanz verständlich, *zu der* Nähe oder Distanz besteht. Welche Nähe und Di-stanz für Personen angemessen ist, muss sich an individuellen Bedürfnissen messen. Es scheint jedoch wesentlich, *dass* Liebesverhältnisse qua Persona-lität Näheverhältnisse sind. Näheverhältnisse können sich über bestimmte Praktiken ausbilden, die die Möglichkeit der *Verletzlichkeit* fördern. Die Ver-letzlichkeitsposition ist in der Hinsicht relational, dass sie auf ein bestimmtes Subjekt gerichtet ist. Natürlich sind Subjekte *prinzipiell* verletzbar, aber nicht alle Personen berühren einander in einer Weise, dass sie verletzlich gegenüber *jemandem* sind.

Im Folgenden soll der Charakter relationaler Praktiken, die Verletzlich-keitspositionen fördern, am Fall des Sich-Zeigens und Sich-Sehens vorge-führt werden. Das Beispiel eines SM-Spiels unterstützt diese Darstellung, da der Spielcharakter die Handlungen so überzeichnet, dass sie sichtbarer wer-den. *Verletzlichkeit* ist dabei sowohl ein Aspekt des Sich-Zeigens als auch ein Aspekt des Sich-Sehens. Zunächst scheint es für das Sehen relevant, sich v. a. für das zu *sensibilisieren*, was gesehen werden kann. Jedoch zeigen



sich Personen auch in dem, was sie sehen und werden so wieder verletzlich. Ein SM-Spiel ist ein potentiell erotisches, konsensuelles Spiel zwischen Personen, die sich einvernehmlich jeweils auf eine submissive oder eine dominante Position im Spiel festlegen. Teil solcher Spiele sind u. a. Unterwerfung, Dominierung oder auch Schmerzinduzierung. Ich werde versuchen, in einer experimentellen Darstellung eine relationale bzw. dialogische Ich-Du-Struktur vorzuführen, deren Beginn und Ende mit den Zeichen // markiert werden.

Im SM-Spiel macht sich die dominante Position besonders sichtbar, weil sich aus ihrem Willen und ihren Vorstellungen die Aktion ergibt, auf die die submissive Position reagiert. Vor dem Hintergrund, dass solche Praktiken aus einer konservativen Perspektive als *pervers* gelten können, erscheint mir die Hemmnisschwelle, sich in seiner angeblichen Perversion zu zeigen, besonders hoch, was es uns erleichtert nachzuvollziehen, wie anspruchsvoll es sein kann, *sich zu zeigen* und *hinzusehen*: // Ich danke Dir, dass Du dich mir anvertraust, indem Du dich mir mit Deinem Willen zeigst. // Ich danke Dir, dass Du mir die Möglichkeit gibst, mich zu zeigen, indem Du Raum für mich machst und mich mit meinem Willen willkommen heißt. //

„I am *exposed* to the Other, but I do not thereby *claim* the Other’s nudity (as an object) in my own *gaze*. I do not see the Other but *encounter* the alterity of the Other as one who is also *exposed*. Only this exposure to the Other allows for the possibility of love even as, on the other hand, ‚I‘ cannot insist on being seen by the Other as an object of her intention.“<sup>59</sup>

Yong Dou Kim geht es in seiner Auseinandersetzung auch darum, dass sich das Ich als Subjektivität nie selbst denken kann, deswegen schreibt er „I“ in Anführungszeichen. Weiterhin geht er davon aus, dass Subjekte einander gegeben sind (*intergivenness*), anstatt intersubjektiv miteinander zu agieren. Das mag erklären, warum Kim schreibt, dass das Ich das Andere nur in der Hinsicht *sehen* kann, dass es ihm auf eine Weise begegnet, in der sich das Sehen nicht auf die *objektiven Eigenschaften* der Person richtet. Dieser Gedanke findet sich auch bei Roland Barthes, der zwischen dem analytisch studierenden Blick eines Mögenden (*studium*) und dem gebannten Blick eines Liebenden (*punctum*) unterscheidet: Der *Blick* der Liebenden fügt der geliebten Person ein Detail hinzu, im Lichte dessen die Person so erfahren

<sup>59</sup> Kim 2017, S. 74f. (Meine Hervorhebungen, A. M.)

wird, als würde das Gesehene das eigene Begehren über das *hinwegführen*, was von der geliebten Person *verstanden* werden kann.<sup>60</sup>

Das Potenzial der verletzlichen Position liegt darin, im Aufbringen von Mut und im Bewältigen und im Aushalten der akuten Möglichkeit zu scheitern, seine Handlungsgrenzen zu verschieben und wirkmächtiger zu werden. // Im physischen Schmerz gewinne ich die Gelegenheit emotionale Unterkomplexität zu erfahren. Der direkte Zugang zu meinem Weinen durch Schmerzpulse versichert mich meines empfindungsfähigen Körpers, ohne mir die Komplexität von Sorgen, Wünschen und Zielgerichtetheit unserer Geschichte aufzubürden. In der emotionalen Unterkomplexität von Gefangensein und Schmerz erfahre ich Nähe zu Dir, der Du dich vor mir sichtbar machst und mich empfängst in einer Situation, in der ich insbesondere rezeptiv bin. Dass Du mich berühren kannst, hat aber zur Voraussetzung, dass ich mich Dir zeige. Ich lasse mich auf meine Verletzlichkeit und auf meinen Schmerz ein. Ich zeige Dir meinen Schmerz und meine Verletzlichkeit, indem ich vor Dir weine. Ich spüre Deine Person durch Deine Verletzlichkeit und ich bin berührt, dass Du mir diese Nähe zu Dir gewährst. //

## 5 Konklusion

Der Antrieb meiner Ausführung ist die fundamentale Frage danach, welches Phänomen mit dem Begriff *Liebe* umfasst werden soll. Zu Beginn des Textes habe ich in Zweifel zu ziehen versucht, dass in Liebesverhältnissen *Liebe* als ein Gefühl neben anderen steht. Stattdessen habe ich suggeriert, dass sich das, was für Liebe charakteristisch ist, gerade nicht in einem spezifischen Gefühl erschöpft, gleichwohl Gefühle Teil der gelebten Wirklichkeit des Liebens sind. Im konzeptionellen Teil des Aufsatzes habe ich einen Vorschlag dafür gemacht, wie zu Lieben bestimmt werden kann: Liebe ist eine personale Relation, die durch die Kriterien der Reziprozität, des Miteinanders und der Dauerhaftigkeit ausgezeichnet ist und die sich auf der Vollzugsebene konstituiert.

Der dritte Abschnitt des Textes referierte verschiedene Positionen innerhalb der Emotionstheorie und ihre je unterschiedlichen Perspektiven auf individuelle emotionale Zustände. Von diesen Individualpositionen habe ich Amélie Rortys Position komplexer Emotionen abgegrenzt, die Liebe für eine

---

<sup>60</sup> Vgl. Barthes 1985, S. 52–68.

relationale psychische Einstellung hält, welche ein dynamisches, permeables historisches Narrativ möglich macht. Der Diskussionsteil meines Aufsatzes fokussierte dann die drei Fragen, inwieweit komplexe Emotionstheorien den von mir als notwendig vorgestellten Kriterien der Dauerhaftigkeit, des Miteinanders und der Relationalität gerecht werden können.

Hinsichtlich der ersten Frage habe ich Rortys komplexe Emotionstheorie aufgegriffen und sie in den Kontext der aktuellen Diskussion zwischen Struktur-Kompositionstheorien der Liebe (*pattern view*) und einem dispositionalen Emotionsbegriff gesetzt. Alle diskutierten Emotionstheorien scheinen keine endgültige Antwort darauf zu geben, inwiefern dauerhaftes Lieben emotionstheoretisch kohärent erklärt werden kann. Die Auseinandersetzung mit dem Kriterium des Miteinanders stiftete mithilfe von Angelika Krebs' Rekonstruktion von Max Schelers Differenzierung geteilter Gefühle ein Verständnis davon, was es heißen kann, miteinander zu fühlen. Eine Konsequenz dieser Differenzierung ist, dass Emotionstheorien der Liebe emotionale Gefühle als intentionale Phänomene anzuerkennen haben. Schließlich thematisierte die Auseinandersetzung mit dem Kriterium der Relationalität die Schwierigkeit zu erklären, inwiefern es überhaupt möglich ist, eine interpersonale Relation zu etablieren, die von Emotionstheorien meines Wissens bisher nicht merkbar bearbeitet worden ist. Zuletzt habe ich das Angebot gemacht, die Lücke zwischen zwei Subjekten im Kontext meiner eigenen Relations- und Vollzugstheorie anhand relationaler Nähepraktiken zu überbrücken.

Manch eine Leserin mag die Intuition gehabt haben, oder hat sie vielleicht immer noch, dass Liebe ein individueller psychophysischer Zustand sei. Das Bild, das ich versucht habe zu zeichnen und das ich anbiete, ist inklusiver und es umfasst verschiedene psychische Zustände, einen interaktiven Lernprozess und eine Lerngeschichte, mögliches Scheitern und tatsächliche Vollzüge auf einer Tätigkeits- und nicht nur Möglichkeitsebene. Ich hoffe dazu beigetragen zu haben, mit einigen Anreizen für ein solches Bild zu votieren.

## Literatur

- Badiou, Alain (2011), *Lob der Liebe*, Wien: Passagen Verlag.  
Barthes, Roland (1985), *Die helle Kammer*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.  
Breithaupt, Fritz (2017), *Die dunklen Seiten der Empathie*, Berlin: Suhrkamp.

- Canguilhem, Georges (1965/2008), *Knowledge of Life*, übers. von Daniela Ginsburg und Stefanos Geroulanos, New York: Fordham University Press.
- De Sousa, Ronald (1987/2013), „Die Rationalität der Emotionen“, in: *Philosophie der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 110–137.
- Dewey, John (1934/2005), *Art and Experience*, New York: Perigree.
- Döring, Sabine. A., Hrsg. (2013), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Frankfurt, Harry G. (2004), *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press.
- Griffith, Paul E. (2003), „Basic Emotions, Complex Emotions, Machiavellian Emotions“, in: *Philosophy and the Emotions*, hrsg. von Anthony Hatzimoyisis, Cambridge: Cambridge University Press, S. 39–68.
- Heil, John (2018), „Dispositionalität und Mentalität“, in: *The Ontology of Emotions*, hrsg. von Hichem Naar und Fabrice Teroni, Cambridge: Cambridge University Press, S. 37–50.
- Helm, Bennett (2017), „Love“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von Edward N. Zalta.
- Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel und Beate Rössler, Hrsg. (2008), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kemper, Peter und Ulrich Sonnenschein, Hrsg. (2010), *Das Abenteuer Liebe. Bestandsaufnahme eines unordentlichen Gefühls*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kim, Yong Dou (2017), „Love at the Limit of Phenomenology (à la Sartre and Marion)“, in: *New Philosophies of Sex and Love. Thinking through Desire*, hrsg. von Sarah LaChance Adams, Christopher M. Davidson und Caroline R. Lundquist, New York: Rowman & Littlefield, S. 61–83.
- Krebs, Angelika (2015), *Zwischen Ich und Du*, Berlin: Suhrkamp.
- Landweer, Hilge und Christoph Demmerling (2007), *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Weimar: Metzler.
- Moser, Tilmann (1981), *Stufen der Nähe. Ein Lehrstück für Liebende*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Naar, Hichem (2018), „Sentiments“, in: *The Ontology of Emotions*, hrsg. von Hichem Naar und Fabrice Teroni, Cambridge: Cambridge University Press, S. 149–168.

- Naar, Hichem und Fabrice Teroni, Hrsg. (2018), *The Ontology of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2002), „Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge“, in: *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge*, Stuttgart: Reclam, S. 163–233.
- Platon (1982), „Das Gastmahl [Symposion]“, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Erich Loewenthal, Heidelberg: Lambert Schneider, S. 657–727.
- Prinz, Jesse (2003), „Emotion, Psychosemantics and Embodied Appraisals“, in: *Philosophy and the Emotions*, hrsg. von Anthony Hatzimoysis, Cambridge: Cambridge University Press, S. 69–86.
- Robinson, Jenefer (2013), „Emotionen. Biologische Tatsache oder soziale Konstruktion?“, in: *Philosophie der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 302–326.
- Rorty, Amélie Oksenberg (2013), „The Historicity of Psychological Attitudes. Love is Not Love Which Alters Not When It Alteration Finds“, in: *Friendship. A Philosophical Reader*, hrsg. von Neera K. Badhwar, Ithaca/NY: Cornell University Press, S. 73–88.
- Solomon, Robert C., Hrsg. (1981), *Love. Emotion, Myth, and Metaphor*, New York: Anchor Press.
- Hrsg. (1988), *About Love. Reinventing Romance for Our Times*, New York: Simon & Schuster.
  - (2003), „Emotions, Thoughts and Feelings. What is a ‚Cognitive Theory of the Emotions‘ and Does it Neglect Affectivity?“, in: *Philosophy and the Emotions*, hrsg. von Anthony Hatzimoysis, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–18.
  - (2013), „Emotionen, Gedanken und Gefühle. Emotionen als Beteiligung an der Welt“, in: *Philosophie der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 148–168.
- Tappolet, Christine (2013), „Emotionen und die Wahrnehmung von Werten“, in: *Philosophie der Gefühle*, hrsg. von Sabine A. Döring, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 439–461.
- Velleman, David (1999), „Love as a Moral Emotion“, in: *Ethics* 109/2, S. 338–374.
- (2008), „Beyond Price“, in: *Ethics* 118/2, S. 191–212.
- Watt Smith, Tiffany, Hrsg. (2015), *The Book of Human Emotion. An Encyclopedia of Feeling from Anger to Wanderlust*, London: Profile Books.

# Liebe und Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten

Michael Kühler

## 1 Einleitung

Der folgende Gedankengang sollte einem, wie ich hoffe, intuitiv plausibel erscheinen.

- (1) Die Dinge und Personen, die wir lieben, sind uns in besonderer Weise wichtig. Sie dürften gar als konstitutiver Bestandteil unserer Identität bzw. Persönlichkeit zählen. Wenn wir in diesem Sinne beispielsweise Musik lieben, zudem vielleicht selbst musizieren und uns daher als Musiker\*innen verstehen, so würden wir dies demnach als wichtigen Bestandteil der eigenen Identität sehen. Die Musik wäre für uns insofern ein identitätsstiftender Wert. Gleiches gilt, wenn wir eine Person lieben. Auch diese Liebe würden wir als notwendigen Bestandteil der eigenen Identität erachten. Umgekehrt formuliert: Eine Antwort auf die Frage, wer wir sind – zumindest wenn diese Frage nicht lediglich auf die Nennung unseres Namens abzielt –, wäre unvollständig, enthielte sie nicht auch Auskunft darüber, was und wen wir lieben.
- (2) Lieben wir eine Person, so schließt dies des Weiteren offenbar mit ein, dass uns das Wohlergehen dieser Person wichtig ist. Wiederum umgekehrt formuliert: Wenn wir jemanden lieben, so wäre es widersprüchlich anzunehmen, dass uns zwar die Person wichtig ist, nicht aber ihr Wohlergehen. Darüber hinaus wollen wir das Wohlergehen der geliebten Person auch selbst in unserem Handeln aktiv fördern. Wir wollen nicht nur sehen, dass eine geliebte Person glücklich ist, sondern wir wollen zu ihrem Glück beitragen.
- (3) Dies wiederum scheint zur Konsequenz zu haben, dass all das, was der geliebten Person in identitätsstiftender Weise wichtig ist, für uns nun ebenfalls wichtig wird, da diese identitätsstiftenden Werte offenkundig einen erheblichen Einfluss auf das Wohlergehen der geliebten Person haben. Ist für die geliebte Person beispielsweise Musik ein

identitätsstiftender Wert und versteht sie sich als Musiker\*in, so wäre ihr Wohlergehen negativ betroffen, wenn sie diesen Wert in ihrem Leben nicht hinreichend realisieren könnte. Wollen wir als Liebende das Wohlergehen der geliebten Person fördern, liegt es daher ausgesprochen nahe, sie hinsichtlich der Realisierung ihrer identitätsstiftenden Werte zu unterstützen. Dies bedeutet freilich keineswegs, dass wir als Liebende den identitätsstiftenden Werten der geliebten Person völlig unkritisch gegenüberstehen müssen. Es kann durchaus sein, dass etwas, das der geliebten Person wichtig ist, ihr nicht wichtig sein sollte. Hierfür mag es beispielsweise moralische Gründe geben, die einen bestimmten identitätsstiftenden Wert als unmoralisch ausweisen könnten. Auch fehlerhafte Kenntnisse oder Überlegungen der geliebten Person darüber, was ihr wichtig ist, könnten zu einem kritischen Ergebnis führen. Das, was der geliebten Person faktisch wichtig ist, könnte demnach nicht das sein, was ihr wichtig sein sollte und auch tatsächlich wichtig wäre, wäre sie hinreichend über alle relevanten Aspekte informiert.<sup>1</sup> Im einen wie im anderen Fall gilt jedoch, dass uns die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person insofern wichtig werden, als wir ihnen nicht einfach gleichgültig gegenüberstehen können, da dies einer Gleichgültigkeit gegenüber der Identität der geliebten Person und ihrem Wohlergehen in dieser zentralen Hinsicht gleichkäme. Sofern es darüber hinaus keine gravierenden moralischen oder aufklärerischen Einwände gibt, wären wir als Liebende zudem motiviert, der geliebten Person bei der Realisierung ihrer identitätsstiftenden Werte zu helfen, um auf diese Weise aktiv ihr Wohlergehen zu fördern. Kurz: Es wäre eine unplausible Vorstellung von Liebe, wenn uns die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person gleichgültig blieben.

Erscheint einem dieser Gedankengang in der Tat hinreichend plausibel, so stellt sich gleichwohl erstens die Frage, wie er im Rahmen einer Theorie der Liebe genauer zu fassen ist. Inwiefern macht die Liebe einen notwendigen

---

<sup>1</sup> Für eine instruktive Erläuterung einer solchen Position eines möglichst aufgeklärten Willens vgl. Stemmer 1998. Für eine Diskussion der Spannung zwischen einer liebenden Toleranz gegenüber dem, was der geliebten Person wichtig ist, und einem paternalistischen Impetus gegenüber der geliebten Person hinsichtlich dessen, was ihr wichtig sein sollte, vgl. Kühler 2017b.

Teil unserer Identität aus, und inwiefern wird das, was der geliebten Person wichtig ist, auch für uns selbst als Liebende wichtig?

Zweitens stellt sich die Frage, wie mögliche und keineswegs unwahrscheinliche Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten zu analysieren sind, d. h. zwischen all dem, was einem selbst – abgesehen von der geliebten Person – wichtig ist, und dem, was der geliebten Person wichtig ist. So könnte es ja durchaus sein, dass wir die Musik, die der geliebten Person doch so wichtig und Teil ihrer Identität ist, selbst für grauenvoll erachten und nichts damit zu tun haben wollen. Wie lässt sich derartigen Konflikten in Theorien der Liebe Rechnung tragen und auf diese nicht nur theoretische, sondern vor allem auch praktische Herausforderung in der Liebe reagieren? Anders formuliert: Wie kann Liebe – theoretisch wie praktisch – mit Konflikten zwischen identitätsstiftenden Werten der Liebenden umgehen?

Diesen Fragen will ich im Folgenden nachgehen und dafür auf drei wesentliche aktuelle Theoriestränge besonders bezüglich romantischer Liebe zurückgreifen: (1) individualistische Theorien, denen zufolge Liebe eine näher zu bestimmende Einstellung der liebenden Person ist, während die geliebte Person das Objekt dieser liebenden Einstellung ist; (2) interpersonale Theorien, denen zufolge (in erster Linie romantische) Liebe etwas ist, das zwischen den Liebenden anzusiedeln ist, so dass beide gleichermaßen als Subjekte des wechselseitigen Liebens anzusehen sind; und (3) Vereinigungstheorien, denen zufolge Liebende ein Wir bilden und ihre je individuellen Identitäten teils oder ganz in einer gemeinsam geteilten Wir-Identität aufgehen. In einem ersten Schritt werde ich diese drei Theorietypen mit Blick auf den sich jeweils ergebenden Zusammenhang zwischen Liebe und Identität erläutern sowie verdeutlichen, inwiefern die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person dabei auch für die liebende Person wichtig werden (Abschnitt 2). Auf dieser Basis lässt sich in einem zweiten Schritt diskutieren, wie die drei Liebestheorien Konflikte zwischen den identitätsstiftenden Werten der Liebenden analysieren und welche theoretischen und praktischen Optionen sie eröffnen, um solche Konflikte zu lösen (Abschnitt 3).



## 2 Drei Theorien romantischer Liebe

### 2.1 Harry Frankfurts individualistische Theorie der Liebe

Eine ausgesprochen einflussreiche individualistische Analyse von Liebe hat in jüngerer Zeit Harry G. Frankfurt ausgearbeitet.<sup>2</sup> Dabei geht es ihm um eine Form von Liebe, die er als entscheidend für die Konstitution unserer Identität ansieht, weshalb die Liebesobjekte keineswegs auf Personen eingeschränkt sind, sondern beliebige konkrete Entitäten umfassen können.<sup>3</sup> Auch wenn die Liebe natürlich eine emotionale Dimension umfasst, so lässt sie sich Frankfurt zufolge doch in erster Linie als *volitional* charakterisieren. Es handelt sich um eine spezielle Art des Sorgens (*caring*). Indem wir lieben, *sorgen* wir uns um das Objekt unserer Liebe, was wiederum nichts anderes heißt, als dass wir *wollen*, dass das Liebesobjekt gedeiht.<sup>4</sup> Das Liebesobjekt ist uns Frankfurt zufolge somit *wichtig* in dem bereits genannten identitätsstiftenden Sinne. Diese Art der Liebe ist für Frankfurt wiederum keine Sache freier Entscheidung oder steht unter unserer willentlichen Kontrolle. Es handelt sich vielmehr um eine *volitionale Notwendigkeit*, der wir unterliegen und die wir als solche lediglich erkennen können.<sup>5</sup> Kurz: Liebe ist die für die eigene Identität konstitutive volitional notwendige Sorge um das Wohlergehen und Gedeihen des Liebesobjekts.<sup>6</sup>

#### 2.1.1 Frankfurts ursprüngliche Frage nach dem Personsein und seine hierarchische Wunschtheorie

Um diese Auffassung von Liebe allerdings hinreichend verstehen zu können, ist es nötig, ein wenig auszuholen. Denn Frankfurt setzt sich ursprünglich mit der Frage auseinander, was es heißt, eine Person zu sein, und die Antwort sieht er grundsätzlich in der Struktur des Willens.<sup>7</sup> Der Wille besteht für Frankfurt wiederum in einem handlungswirksamen Wunsch erster Stufe,

---

<sup>2</sup> Vgl. vor allem Frankfurt 1999a, 1999b, 2004 und 2006.

<sup>3</sup> Vgl. Frankfurt 1999b, S. 166; Frankfurt 2004, S. 43.

<sup>4</sup> Vgl. Frankfurt 1999b, S. 165; Frankfurt 2004, S. 42.

<sup>5</sup> Vgl. Frankfurt 1999a, S. 138; Frankfurt 2004, S. 46.

<sup>6</sup> Vgl. Frankfurt 1999a, S. 135; Frankfurt 2004, S. 43.

<sup>7</sup> Vgl. Frankfurt 1988a. Die folgende Erläuterung ist eine knappe Zusammenfassung der für den hier verfolgten Zweck wichtigen Punkte dieses Aufsatzes. Für die umfangreiche Diskussion zu Frankfurts Ansatz vgl. exemplarisch Christman 1989; Betzler und Guckes 2000; Taylor 2005; Betzler 2013; Kühler und Jelinek 2013a.

wobei mit der Rede von einem Wunsch erster Stufe gemeint ist, dass wir Wünsche haben, die sich auf äußere Dinge richten. Beispielsweise wünsche ich mir, ein Eis zu haben. Dieser Wunsch kann handlungswirksam und also mein Wille werden, indem ich mir ein Eis kaufe und den Wunsch damit erfülle.

Im Gegensatz zum bereits handlungswirksamen Willen geht es Frankfurt zunächst aber um die Struktur unseres – also noch nicht zwangsläufig handlungswirksamen – Wünschens. Personen sind ihm zufolge nämlich in der Lage, auch Wünsche zweiter Stufe auszubilden, die Wünsche erster Stufe zum Gegenstand haben. Auf dieser zweiten Stufe sind dann zwei Möglichkeiten vorstellbar: Erstens können sich Wünsche zweiter Stufe darauf beziehen, bestimmte Wünsche erster Stufe zu haben oder nicht zu haben. So kann ich mir beispielsweise auf zweiter Stufe wünschen, den Wunsch erster Stufe nach dem Eis *nicht* zu haben. Zweitens können sich Wünsche zweiter Stufe darauf beziehen, dass bestimmte vorhandene Wünsche erster Stufe auch handlungswirksam werden sollen, d. h. worin der eigene Wille bestehen möge. Beispielsweise kann ich mir auf zweiter Stufe wünschen, dass mein Wunsch erster Stufe nach dem Eis auch handlungswirksam werden möge und ich mir also tatsächlich ein Eis kaufe. Derartige Wünsche bezeichnet Frankfurt als *Volitionen zweiter Stufe*. Diese sind laut Frankfurt für das Personsein schließlich wesentlich. Ein Wesen, das zwar Wünsche zweiter Stufe, nicht aber Volitionen hat, bezeichnet Frankfurt dagegen als „Triebhaften“ (*wanton*) und nicht als Person. Einen Triebhaften kümmert der eigene Wille nicht, selbst wenn er durchaus rational überlegen kann.

Dass es notwendig ist, den eigenen Willen zum Gegenstand der Reflexion zu machen, um als Person gelten zu können, erläutert Frankfurt anhand einer Gegenüberstellung zweier Süchtiger. Der „Süchtige wider Willen“ (*unwilling addict*) ist eine Person. Er hat eine Volition zweiter Stufe, dass nicht sein Wunsch erster Stufe nach der Droge handlungswirksam werden möge, sondern vielmehr sein entgegengesetzter, aber schwächerer Wunsch erster Stufe, die Droge nicht zu nehmen. Er *identifiziert* sich folglich nicht mit seinem faktischen Willen, d. h. dem handlungswirksamen Wunsch erster Stufe nach der Droge, sondern mit dem entgegengesetzten Wunsch erster Stufe. Er *bewertet* somit seine Wünsche erster Stufe. Der „triebhaft Süchtige“ (*wanton addict*) ist demgegenüber keine Person. Er mag zwar einen Konflikt zwischen seinen entgegengesetzten Wünschen erster Stufe hinsichtlich der Droge erfahren. Der Ausgang des Konflikts, d. h. welcher Wunsch erster Stufe

fe handlungswirksam und damit sein Wille wird, kümmert ihn jedoch nicht. Er hat keine entsprechende Volition zweiter Stufe.

Nur für Personen kann die Ausbildung des eigenen Willens damit zum Gegenstand der Reflexion und gegebenenfalls zum Problem werden, wenn die Volition zweiter Stufe nicht mit dem tatsächlichen Willen, d. h. dem tatsächlich handlungswirksamen Wunsch erster Stufe, übereinstimmt. In diesem Fall entpuppt sich der eigene Wille als unfrei und das eigene Handeln nicht als selbstbestimmt, z. B. wenn ich das Eis kaufe und esse, obwohl ich eine Volition zweiter Stufe habe, dass mein Wunsch erster Stufe nach dem Eis *nicht* handlungswirksam sein möge. Zudem bergen für Frankfurt ungelöste Konflikte zwischen Wünschen zweiter Stufe, d. h. Konflikte, in denen sich keine Volition auf zweiter Stufe bildet, die Gefahr, das Personsein zu zerstören. Denn die Identifikation mit einem Wunsch erster Stufe ist dann nicht möglich.<sup>8</sup>

Dass Frankfurts zweistufige Analyse unserer Willensstruktur nun nicht einfach einem infiniten Regress zum Opfer fällt, indem es anscheinend auch Wünsche dritter, vierter usw. Stufe geben kann, liegt Frankfurt zufolge im Kern an der *Identifikation* der Person mit einem Wunsch erster Stufe. Diese Identifikation hat Frankfurt in neueren Arbeiten wiederum im Wesentlichen durch die Vorstellung dessen erläutert, worum sich eine Person in volitional notwendiger und insofern essentieller, d. h. in einer die eigene Identität konstituierenden Weise, *sorgt*. Dies soll die notwendige *Authentizität* und *Autorität* der Wünsche erster und zweiter Stufe sicherstellen, um die Person schließlich als autonom bzw. selbstbestimmt charakterisieren zu können.

### 2.1.2 *Sorge, Liebe und Identität*

Im Hintergrund der Rede von Autonomie bzw. Selbstbestimmung steht nach Frankfurt somit die Konstitution der Identität der Person,<sup>9</sup> und im Zentrum der hierbei ausschlaggebenden volitional notwendigen Sorge steht wiederum die Liebe. Was es zunächst heißt, dass man sich um etwas *sorgt* (*care about*), erläutert Frankfurt anhand des Beispiels eines verhinderten Konzertbesuchs: Ich möchte gerne ein Konzert besuchen, werde jedoch von einem Freund gebeten, ihm zu helfen, was den Konzertbesuch unmöglich macht.

---

<sup>8</sup> Vgl. Frankfurt 1988a, S. 21. Dies wird später im Zuge der Diskussion um Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten der Liebenden noch eine Rolle spielen. Siehe Abschnitt 3.1.

<sup>9</sup> Vgl. für die folgende Erläuterung vor allem Frankfurt 1999.

Ich entscheide mich, meinem Freund zu helfen und auf den Konzertbesuch zu verzichten. Dass mir der Konzertbesuch im Sinne des Sorgens wichtig ist bzw. mir an ihm liegt, zeigt sich laut Frankfurt nun erstens daran, dass mich die Nichterfüllung des Wunsches nach dem Konzertbesuch schmerzt. Der Wunsch bleibt damit auch nach einer Entscheidung gegen seine Erfüllung bestehen. Zweitens kommt hierbei eine eigene Willensaktivität ins Spiel. Ich *will* den Wunsch nach dem Konzert nämlich nicht aufgeben, sondern vielmehr beibehalten. Dass einem an etwas liegt, besteht damit in einem entsprechenden Wunsch zweiter Stufe, den Wunsch erster Stufe, etwa nach dem Konzertbesuch, beizubehalten, selbst wenn man sich gegen dessen Erfüllung entscheidet. Man identifiziert sich mit diesem Wunsch erster Stufe. Im Gegensatz dazu würde ich mich, wenn mir nichts am Konzertbesuch läge, von dem entsprechenden Wunsch erster Stufe distanzieren und ihn aus der eigenen Präferenzliste streichen – egal ob er dann weiterbesteht oder nicht. Ich würde mich also gerade *nicht* mit ihm identifizieren.<sup>10</sup>

Die Liebe, wie Frankfurt sie versteht, ist nun, wie erwähnt, eine spezielle Form des Sorgens. Sie ist die volitional notwendige Sorge um das Wohlergehen und Gedeihen des Liebesobjekts. Und auch wenn sie dabei keine Sache freier Entscheidung oder willentlicher Kontrolle ist, so ist sie doch eine volitionale Angelegenheit, indem sie eine bestimmte Willensstruktur darstellt. Der entscheidende Punkt für den von mir hier verfolgten Zweck ist, dass die Sorge und insbesondere die Liebe bestimmt, *wer wir sind*. Durch sie konstituiert sich unsere Identität. Deutlich wird dies, wenn Frankfurt die Anforderungen der Liebe mit den Anforderungen der Moral vergleicht.<sup>11</sup> Die Anforderungen der moralischen Pflicht sind – kantianisch gesehen – unpersönlich, unbeding und kategorisch. Die Anforderungen der Liebe sind zwar persönlich und kontingent, können aber dennoch unbeding und kategorisch sein. Liebe und Moral gleichen sich Frankfurt zufolge also darin, dass in beiden Fällen kein Raum für Verhandlung bleibt. Wir dürfen unsere moralischen Verpflichtungen nicht verletzen und wir dürfen das, was wir lieben, nicht verraten. Handlungen, die unsere Liebe verraten würden, sind

---

<sup>10</sup> Sich um etwas zu sorgen bedeutet Frankfurt zufolge also nicht, etwas nur sehr stark zu wünschen. Denn um die drohende Frustration zu vermeiden, wenn sich abzeichnet, dass mein Wunsch unerfüllt bleibt, könnte ich auch stark empfundene Wünsche einfach aufgeben oder mich zumindest auf zweiter Stufe von ihnen distanzieren.

<sup>11</sup> Für die folgende Erläuterung vgl. Frankfurt 1999a.

Frankfurt zufolge für uns schlicht „undenkbar“ (*unthinkable*).<sup>12</sup> Wir sehen sie gar nicht erst als „echte“ Handlungsoptionen an. Vielmehr stoßen wir hier an eine volitionale Grenze dessen, was wir wollen und dann auch tun können. Umgekehrt *nötigt* uns unsere Liebe zu einem Handeln in ihrem Sinne. Wir unterliegen im Falle der Liebe eben einer volitionalen Notwendigkeit (*volitional necessity*).

Wie aber lässt sich die Liebe dann noch von anderen zwingenden Impulsen wie z. B. Drogensucht unterscheiden? In beiden Fällen spielt eine überwältigende Intensität bzw. Stärke eine Rolle. In diesem Sinne *müssen* wir entsprechend handeln. Entscheidend für Frankfurt ist, ob wir uns mit diesen Zwängen identifizieren. Wir nehmen also zu ihnen Stellung, positiv wie negativ. Je nachdem sind uns die Zwänge dann in der Tat fremd oder aber Ausdruck unserer Identität. Bloße Leidenschaften, die uns zum Handeln bewegen, haben damit zwar eine motivationale Macht, aber keine Autorität. Liebe hingegen ist mehr als bloße Macht. Sie ist selbst ein Aspekt des Willens. Deshalb kann sie auch nicht völlig unfreiwillig sein – auch wenn wir, wie erwähnt, nicht frei entscheiden können, wen oder was wir lieben. Der Macht der Liebe kann man sich also nicht entziehen. Die (volitional notwendige) Bereitschaft, ihr im Handeln zu folgen, aber ist für Frankfurt ein Moment unserer bestehenden Willensnatur und somit unserer Identität als Person. Indem einen die Liebe nicht von außen überwältigt, sondern Ausdruck des eigenen Willens ist, besitzt sie laut Frankfurt Autorität statt bloßer Macht. Es ist die Autorität der eigenen Wesensnatur als Person. Exemplarisch denke man hier an den berühmten Ausspruch Luthers: „Hier stehe ich und kann nicht anders.“<sup>13</sup>

Mit Wesensnatur meint Frankfurt wiederum die notwendig zur Identität gehörenden Eigenschaften. Ähnlich wie die Wesensnatur eines Dreiecks dadurch bestimmt ist, dass die Winkelsumme 180 Grad beträgt, wird die Wesensnatur einer Person durch ihre kontingenten volitionalen Notwendigkeiten bestimmt, d. h. dadurch, was die Person liebt. Kurz: Sage mir, wen oder was Du liebst, und ich sage Dir, wer Du bist.

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Frankfurt 1988b.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch meine Überlegungen in Kühler 2017a.

### 2.1.3 Die indirekte Wichtigkeit der identitätsstiftenden Werte der geliebten Person

Wenn wir nun eine andere Person im Sinne Frankfurts lieben, so bedeutet dies, dass wir uns um sie und ihr Wohlergehen sorgen. Diese volitional notwendige Sorge führt wiederum dazu, dass wir gar nicht anders können, als dass die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person, die für deren Identität konstitutiv sind und deren (Nicht-)Realisierung ihr Wohlergehen maßgeblich beeinflussen, auch für uns als Liebende wichtig werden.<sup>14</sup> Allerdings werden sie dies für uns *auf indirekte und instrumentelle Weise*, da sie uns nicht selbst wichtig werden, sondern lediglich als Mittel zur Förderung des Wohls der geliebten Person. Kontingenterweise können sie uns freilich auch in direkter Weise wichtig werden, indem wir dies durch die Bekanntschaft mit ihnen erkennen.

Wenn also beispielsweise Musik ein identitätsstiftender Wert der von mir geliebten Person A ist, so wird sie für mich in indirekter und instrumenteller Weise wichtig, da meine Unterstützung in dieser Hinsicht das Wohlergehen von A fördert. So könnte ich A etwa zur Probe fahren, wenn A selbst musiziert und andernfalls nur sehr umständlich dorthin kommt. Die Musik selbst aber mag mir mit Blick auf meine eigene Identität durchaus weiterhin unwichtig bleiben. Zwar könnte es sein, dass ich Gefallen an ihr finde und mir die Musik dadurch selbst als identitätsstiftender Wert wichtig wird. Dies wäre jedoch keineswegs ein notwendiges Resultat meiner Liebe zu A, sondern vielmehr der Begegnung mit der Musik selbst geschuldet – eben so, wie manche Dinge für uns wichtig werden, wenn wir sie aufgrund irgendwelcher Umstände kennenlernen.

Entscheidend für eine individualistische Liebestheorie, wie Frankfurt sie vertritt, ist deshalb, dass letzteres weder notwendigerweise der Fall ist, noch überhaupt durch die Liebe zu A hervorgerufen wird, sondern allenfalls in zufälliger Weise und unabhängig von dieser auftreten mag. Individualistische Liebestheorien à la Frankfurt zeichnen sich somit dadurch aus, dass die Identität der liebenden Person zwar durch ihre eigenen volitionalen Notwendigkeiten der Liebe konstituiert wird. Im Falle einer Liebe zu einer Person wird die eigene Identität jedoch nicht zusätzlich durch die identitätsstiftenden

---

<sup>14</sup> Frankfurt selbst hat hierzu nicht explizit Stellung genommen. Gleichwohl scheint mir das Folgende lediglich die logische Konsequenz seiner Position in dieser Hinsicht zu explizieren.

Werte der geliebten Person verändert. Diese werden für die liebende Person lediglich in indirekter und instrumenteller Weise als Mittel zur Förderung des Wohls der geliebten Person wichtig.

## 2.2 Angelika Krebs' interpersonale Theorie romantischer Liebe

Frankfurts individualistische Theorie bietet des Weiteren einen guten Ausgangspunkt, um interpersonale Theorien der (insbesondere romantischen) Liebe zu erläutern. Denn Angelika Krebs, die in jüngster Zeit eine solche interpersonale Theorie ausgearbeitet hat,<sup>15</sup> der zufolge die Liebe etwas *zwischen* den Liebenden ist, hat ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Liebenden ihre jeweilige Individualität dabei sehr wohl beibehalten. Gleichwohl nehmen die Liebenden wechselseitig in selbstzweckhafter Weise Anteil aneinander, d. h. an ihrer jeweiligen individuellen Identität und Partikularität. Während bei individualistischen Theorien wechselseitige Liebe schlicht so aufgefasst wird, dass beide Liebenden jeweils auf die andere Person bezogene, aber prinzipiell unabhängig voneinander zu analysierende individuelle liebende Einstellungen haben, handelt es sich Krebs' Auffassung interpersonaler Liebe zufolge um ein *dialogisches Miteinander* der Liebenden, was sie wiederum im Anschluss an die Debatte um gemeinsames Fühlen und Handeln ausbuchstabiert.<sup>16</sup>

Versteht man die jeweils individuelle Identität der Liebenden an dieser Stelle der Einfachheit halber weiterhin im Anschluss an Frankfurt, so nehmen die Liebenden in ihrem dialogischen Miteinander an eben diesen individuellen Identitäten mitsamt ihren identitätsstiftenden Werten gemeinsam Anteil, d. h. an dem, worum sich die Liebenden jeweils in Frankfurts Sinne sorgen. So würde das dialogische Miteinander von Krebs' interpersonaler Theorie romantischer Liebe beispielsweise bedeuten, dass die Liebenden A und B an dem zunächst nur für A identitätsstiftenden Wert der Musik nunmehr gemeinsam Anteil nehmen und dieser ihnen in geteilter Weise wichtig wird. Wäre B hingegen nicht in geringster Weise an einem gemeinsamen Miteinander hinsichtlich der Musik interessiert, die für A doch ein identitätsstiftender Wert und somit Teil dessen ist, wer A ist, so bedeutete dies

---

<sup>15</sup> Vgl. Krebs 2010.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu ebd., S. 43–46, 59 f. und Teil II sowie zur Debatte um gemeinsames Fühlen und Handeln in der Liebe ausführlich auch Helm 2010. Für die generelle Debatte um gemeinsames Handeln vgl. einführend Roth 2017.

Krebs zufolge, dass bei B auch keinerlei (interpersonal verstandene) Liebe vorläge.

Gleichwohl bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass die Musik B selbst nun ebenfalls in einem identitätsstiftenden Sinn wichtig wird oder werden muss. Allerdings muss B im Sinne der Theorie interpersonaler Liebe immerhin *offen* für ein dialogisches Miteinander in dieser Hinsicht sein. B muss sich also bewusst darauf einlassen, die Musik – in ihrer identitätsstiftenden Wichtigkeit für A – mit A zu teilen, und zudem offen dafür sein, dass dieses dialogische Miteinander seinerseits die eigene Identität (von B) verändern könnte. Das, worum wir uns in Frankfurts Sinne sorgen, könnte sich demnach durch die Liebe durchaus verändern. Dies hat vor allem Amélie O. Rorty betont, wenn sie von einer interaktiven, dynamischen Permeabilität der Identität der Liebenden spricht, d. h. von einer durch eine derart verstandene Liebe hervorgerufenen Offenheit und beständigen Veränderbarkeit der jeweiligen Identitäten der Liebenden.<sup>17</sup>

Interpersonale Theorien der Liebe, wie sie Krebs oder Rorty vertreten, umfassen demzufolge ausdrücklich die Möglichkeit, dass sich die individuellen Identitäten der Liebenden *durch die Liebe* verändern, so dass die jeweils identitätsstiftenden Werte der geliebten Person durch das dialogische Miteinander zu eigenen identitätsstiftenden Werten werden können. Der entscheidende Unterschied zu individualistischen Theorien besteht darin, dass eine solche Veränderung der eigenen Identität nicht mehr nur zufällig geschehen kann, sondern ausdrücklich aufgrund des liebenden Miteinanders. Die liebende Person ist bewusst offen dafür, dass sich ihre eigene Identität aufgrund des liebenden Miteinanders in dieser Hinsicht verändern kann und die in Frage stehenden identitätsstiftenden Werte auch zu den eigenen werden können. Allerdings sind die im Rahmen interpersonaler Liebe geteilten identitätsstiftenden Werte in erster Linie in dem gemeinsam geteilten Raum *zwischen* den Liebenden zu verorten, den Krebs für das dialogische Miteinander der Liebe als zentral ansieht.

Dies lässt sich näher erläutern, indem man einmal mehr den Vergleich zu individualistischen Theorien zieht. Individualistischen Theorien zufolge wird der liebenden Person ein identitätsstiftender Wert der geliebten Person lediglich indirekt und in instrumenteller Weise als Mittel zur Förderung des Wohls der geliebten Person wichtig. Ich muss als liebende Person eben

---

<sup>17</sup> Vgl. Rorty 1987, S. 401.



wissen, wer die geliebte Person ist, d. h. worin ihre identitätsstiftenden Werte bestehen bzw. worum sie sich in Frankfurts Sinne sorgt, um geeignete praktische Mittel zur Förderung des Wohls der geliebten Person einsetzen zu können. Dies ist jedoch eine rein strategisch-instrumentelle Überlegung, die mit meiner eigenen Identität nichts zu tun hat. Der identitätsstiftende Wert der geliebten Person kann mich in meiner eigenen Identität also ohne Weiteres kalt lassen.

Die wechselseitige Anteilnahme in der interpersonalen Liebe ist demgegenüber *Selbstzweck*. Die liebende Person B kann also beispielsweise den Austausch mit A über die für diese wichtige Musik nicht einfach als geeignete Strategie ansehen, um mehr darüber herauszufinden, wie sie die Musik als Mittel zur Förderung des Wohls von A einsetzen kann, z. B. indem sie dadurch herausfindet, dass der Weg zur Probe beschwerlich ist und eine Unterstützung offenkundig mehr als willkommen wäre. Das dialogische Miteinander interpersonaler Liebe bedeutet vielmehr, diesen Austausch über die jeweiligen identitätsstiftenden Werte als Selbstzweck zu begreifen. So wird B die für A wichtige Musik deshalb im Rahmen dieses Miteinanders selbst wichtig, allerdings weiterhin in – gleichwohl modifizierter – indirekter, nämlich vermittelter Weise. Der für A identitätsstiftende Wert der Musik wird B also weiterhin keineswegs notwendig in direkter Weise selbst wichtig, sondern nur vermittelt der geliebten Person A, d. h. insofern, als er der geliebten Person A wichtig ist. Anders formuliert: Mir als liebender Person wird durch das dialogische Miteinander dasjenige, was der von mir geliebten Person wichtig ist, in indirekter, vermittelter Weise wichtig, d. h. *weil* und *insofern* es ihr wichtig ist. Würde die Liebe eines Tages aufhören, so würde mir das, was der – nunmehr ehemals – geliebten Person wichtig ist und mir nur vermittelt dieser Liebe wichtig war, somit nicht mehr wichtig sein, und zwar weil es mir mit Blick auf meine eigene Identität niemals in direkter Weise wichtig war – auch wenn sich dies natürlich, ebenso wie in individualistischen Theorien, zufällig und unabhängig von der Liebe ergeben mag.

Im Rahmen interpersonalen Theorien der Liebe können die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person die liebende Person – mit Blick auf ihre eigene Identität – folglich nicht mehr einfach kalt lassen, wie es im Rahmen individualistischer Theorien der Liebe problemlos möglich ist. Indem ich an dem, was der geliebten Person wichtig ist, Anteil nehme, werde ich hinsichtlich der Realisierung ihrer identitätsstiftenden Werte deshalb selbst – wenn-

gleich in indirekter, vermittelter Weise – „mitfiebern“ und aktiv mithelfen, und ich werde bei Rückschlägen auch selbst Enttäuschung verspüren. Eben darin zeigt sich das für interpersonale Liebe laut Krebs entscheidende und notwendig vorhandene *gemeinsame* Fühlen und Handeln.

Auch wenn sich dies durchaus als eine gewisse – durch die geliebte Person vermittelte – Veränderung der eigenen Identität durch die Liebe verstehen lässt, erschöpfen sich die Implikationen der notwendigen Anteilnahme an den identitätsstiftenden Werten der geliebten Person doch in einer indirekten, durch die geliebte Person vermittelten Wichtigkeit der Werte für einen selbst sowie lediglich einer Offenheit bezüglich einer Veränderung der eigenen Identität. Die Musik etwa muss demnach noch immer nicht notwendig in direkter Weise zu einem eigenen identitätsstiftenden Wert werden.

### 2.3 Vereinigungstheorien der romantischen Liebe

Eine solche direkte Veränderung der eigenen Identität steht erst in Vereinigungstheorien der (romantischen) Liebe im Zentrum. Die Vorstellung, dass die Liebenden *eins* werden und miteinander verschmelzen, hat im Nachdenken über die Liebe eine lange Geschichte. So lässt bereits Platon im *Symposium* Aristophanes in seiner Lobpreisung des Eros einen einschlägigen Mythos erzählen.<sup>18</sup> Diesem Mythos zufolge waren die Menschen einstmals kugelgestaltige Doppelwesen, die sich aufgrund ihrer Stärke gar anschickten, die Götter vom Olymp zu stürzen. Zeus teilte deshalb die Menschen in zwei Hälften – unsere heutige Gestalt – und die beiden Hälften sehnten sich von da an unaufhörlich nach der Verschmelzung mit ihrer ursprünglich zugehörigen anderen Hälfte. Die erotische (bzw. romantische) Liebe sei nun nichts anderes als eben jene Sehnsucht nach Verschmelzung und als erfüllte Liebe diese Verschmelzung selbst.

Dass diese antike Idee der Verschmelzung in unserer Vorstellung romantischer Liebe noch immer hochaktuell ist, dürfte sich bereits nach einem kurzen Blick in unseren (pop-)kulturellen Alltag bestätigen. Freilich bedeutet dies nicht, dass die Idee deshalb auch bereits als überzeugend angesehen werden kann. Selbst wenn man Sexualität mit einbezieht, ist die Vorstellung einer „echten“ Verschmelzung natürlich utopisch. Die Liebenden bleiben – sieht man von Science-Fiction-Szenarien angesichts fortschreitender

---

<sup>18</sup> Vgl. Platon 1993, 189c–193e.

technologischer Entwicklungen ab – zwei individuelle, körperlich getrennte Wesen.

Die Rede von einer Verschmelzung oder Vereinigung der Liebenden lässt jedoch auch plausiblere Interpretationen zu. Aktuelle Vereinigungstheorien romantischer Liebe<sup>19</sup> zielen denn auch darauf ab, dass die Liebenden ein *Wir*, insbesondere eine gemeinsame *Wir-Identität* bilden (wollen), womit die Liebe auch hier eine zentrale Rolle in der Konstitution der Identität von Personen übernimmt. Wiederum der Einfachheit halber im Anschluss an Frankfurt<sup>20</sup> lässt sich dies so analysieren, dass die Liebenden zunächst jeweils einzeln eine Volition zweiter Stufe haben, eine gemeinsam geteilte *Wir-Identität* ausbilden zu wollen, die sie dann auch tatsächlich ausbilden. Sie verstehen sich selbst somit als Teil des gemeinsamen *Wir*, wobei Vereinigungstheorien ebenfalls an die Diskussion um gemeinsames Handeln und Fühlen anschließen, aber einen Schritt weitergehen als interpersonale Theorien.

Vereinigungstheorien romantischer Liebe lassen sich an diesem Punkt in schwache und starke Varianten unterteilen. Starke Varianten beinhalten die These, dass die zunächst individuellen Identitäten der Liebenden vollständig in einer gemeinsam geteilten *Wir-Identität* aufgehen. Die bisherigen individuellen Identitäten werden damit im Sinne der gemeinsam geteilten *Wir-Identität* vollständig redefiniert. Alles, was die Liebenden zuvor je einzeln betroffen hat, betrifft sie nunmehr stets gemeinsam als ein *Wir*. Das eigene Denken, Fühlen und Handeln vollzieht sich demnach stets und ausschließlich im Modus des *Wir*. Um ein banales Beispiel anzuführen: Während ich mir zuvor meine eigenen Gedanken darüber machen kann, ob mir eine bestimmte Vorhangfarbe gefällt oder nicht, vollziehen sich solche Überlegungen nunmehr stets und ausschließlich aus der Perspektive des gemeinsamen *Wir*. Würde *uns* diese Farbe für die Vorhänge gefallen?

Schwache Varianten gehen demgegenüber davon aus, dass die individuellen Identitäten nicht vollständig ineinander aufgehen, sondern die gemeinsame *Wir-Identität* zu diesen hinzutritt und sie allenfalls partiell im Sinne des *Wir* verändern. Ich mag demzufolge zwar weiterhin in der Lage sein zu überlegen und zu entscheiden, welche Vorhangfarbe *mir* am besten gefällt. Diese Überlegung und Präferenz spielt durch die Liebe jedoch keine aus-

---

<sup>19</sup> Vgl. exemplarisch Fisher 1990, Nozick 1990 und Solomon 1994.

<sup>20</sup> Auch wenn Frankfurt selbst natürlich keine Vereinigungstheorie vertritt.

schlaggebende Rolle mehr. Viel wichtiger, und zwar *wichtig* in Frankfurts identitätstheoretischem Sinne, ist es mir zu überlegen, welche Farbe *uns* am besten gefällt. Auch schwachen Varianten zufolge vollzieht sich das eigene Denken, Fühlen und Handeln also zwar stets auch im Modus des Wir, aber nicht ausschließlich. Der Modus des Wir ist den Liebenden in schwachen Varianten der Vereinigungstheorie jedoch sowohl jeweils individuell als auch einmal mehr gemeinsam wichtiger als ihre je individuellen Perspektiven.

Die Crux für diesen für Vereinigungstheorien zentralen Wir-Modus besteht in beiden Varianten natürlich darin, wie die Vereinigung der beiden ursprünglichen individuellen Identitäten hin zu einer gemeinsamen Wir-Identität genau zu denken ist. Soll es sich hierbei um die Summe der beiden Identitäten handeln, und falls ja, was genau hieße dies, oder wäre das gemeinsame Wir lediglich als ein Kompromiss oder kleinster gemeinsamer Nenner zwischen den jeweiligen individuellen Präferenzen der Liebenden zu denken?<sup>21</sup>

Die Details und Fallstricke bei der nötigen Ausformulierung können an dieser Stelle außen vor bleiben.<sup>22</sup> Entscheidend für die Rolle der identitätsstiftenden Werte der Liebenden in Vereinigungstheorien ist bereits die allgemeine These einer Wir-Identität. Denn klar ist damit, dass die jeweiligen individuellen identitätsstiftenden Werte aufgrund der Vereinigung in der ein oder anderen Weise in der gemeinsamen Wir-Identität aufgehen. Ob nun als Summe der individuellen identitätsstiftenden Werte oder als Kompromiss zwischen diesen gedacht, die nunmehr gemeinsamen identitätsstiftenden Werte des Wir werden für die Liebenden in jedem Fall in direkter Weise wichtig. Greift man an dieser Stelle einmal mehr der Einfachheit halber auf Frankfurts Konzeption von Identität zurück, so sind die gemeinsamen identitätsstiftenden Werte dabei erneut als volitionale Notwendigkeiten – nunmehr des Wir – zu charakterisieren. Sie abzulehnen oder ihnen zuwiderzuhandeln wird auf Basis der gemeinsamen Wir-Identität für die Liebenden ebenso *undenkbar*, wie gegen die ursprünglich individuellen volitiona-

---

<sup>21</sup> Für eine instruktive Erläuterung der Bandbreite in diesem Zusammenhang vgl. Merino 2004.

<sup>22</sup> Exemplarisch denke man hier an die Frage, wie gleichberechtigt oder fair sich die Bildung der Wir-Identität und damit die Vereinigung der identitätsstiftenden Werte der Liebenden gestaltet. Traditionelle Vorstellungen von Liebe als Vereinigung zwischen Mann und Frau haben deshalb völlig zu Recht eine feministische Kritik an einem männlich dominierten Wir auf sich gezogen.

len Notwendigkeiten zu handeln. Es ist nun die gemeinsame Wir-Identität, die im Anschluss an Frankfurt die volitionale Grenze des Wollens und Handelns der Liebenden auch als Einzelpersonen definiert.

#### *2.4 Liebe, Identität und identitätsstiftende Werte: ein Zwischenfazit*

Vergleicht man die drei Theorien der Liebe miteinander, so ergibt sich mit Blick auf die Rolle der identitätsstiftenden Werte der geliebten Person für die liebende Person folgendes Fazit: In individualistischen Theorien der Liebe werden die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person für die liebende Person lediglich und ausschließlich in indirekter und instrumenteller Weise wichtig. In interpersonalen Theorien romantischer Liebe werden die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person für die liebende Person hingegen in durch die geliebte Person vermittelter, aber erneut lediglich indirekter Weise wichtig, wobei die liebende Person zudem offen für eine Veränderung der eigenen Identität durch die Liebe sein muss. Erst Vereinigungstheorien romantischer Liebe behaupten, dass die identitätsstiftenden Werte im gemeinsamen Wir aufgehen und deshalb den Liebenden (als Wir) auch gemeinsam in direkter Weise wichtig sind.

### **3 Liebe und Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten der Liebenden**

Damit ist der Punkt erreicht, an dem die Frage nach möglichen Konflikten zwischen den identitätsstiftenden Werten der Liebenden aufgenommen werden kann. Was also, wenn die liebende Person beispielsweise die Musik, die für die geliebte Person einen identitätsstiftenden Wert darstellt, in ebenso identitätsstiftender Weise ablehnt? Was, wenn es zwischen den Liebenden um Konflikte zwischen identitätsstiftenden, religiösen Glaubensrichtungen oder politischen Ansichten geht? Derartige Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten der Liebenden zeichnen sich dadurch aus, dass man als liebende Person nicht zugleich die eigenen identitätsstiftenden Werte und diejenigen der geliebten Person realisieren oder befördern kann. So ist es mir beispielsweise nicht möglich, die geliebte Person hinsichtlich ihrer Musik zu unterstützen und zugleich nichts mit dieser Musik zu tun zu haben. Ebenso wenig könnte ich einem Absolutheitsanspruch meines religiösen Glaubens entsprechen, wenn dieser verlangt, alle anderen religiösen Überzeu-

gungen abzulehnen, und zugleich den konkurrierenden religiösen Glauben der geliebten Person anerkennen und sie darin unterstützen. Analoges gilt für konkurrierende politische Überzeugungen, wenn diese sich diametral gegenüberstehen. Im Zuge derartiger Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten steht für die Liebenden folglich zur Debatte, wer sie angesichts ihrer Liebe sind oder noch sein können bzw. ob ihre Liebe angesichts des Konflikts andauern kann oder zum Scheitern verurteilt ist.<sup>23</sup>

Wie sind solche Konflikte im Rahmen der drei Theorien der Liebe nun zu analysieren und welche Optionen stehen den Liebenden gegebenenfalls offen, um solche Konflikte zu lösen? Um ein naheliegendes Missverständnis zu vermeiden, sei mit Blick auf Letzteres angemerkt, dass die Lösung von Konflikten keineswegs nur in einem gemeinsamen Vertreten derselben identitätsstiftenden Werte bestehen kann. Konflikte lassen sich auch dadurch lösen, dass die durchaus unterschiedlich bleibenden identitätsstiftenden Werte der Liebenden miteinander kompatibel werden. Entfielen beispielsweise der Absolutheitsanspruch im religiösen Glauben der liebenden Person als auch in demjenigen der geliebten Person, würde keine der beiden religiösen Überzeugungen mehr verlangen, alle anderen Glaubensrichtungen abzulehnen. Beide blieben also sehr wohl voneinander verschieden, wären dadurch nunmehr aber miteinander kompatibel. Fraglich bleibt freilich, wie derart substantielle Änderungen in den identitätsstiftenden Werten der Liebenden zu erreichen wären, falls überhaupt.

---

<sup>23</sup> Ich gehe daher davon aus, dass sich derartige Konflikte weder in den einzelnen Theorien noch in der Praxis der Liebe einfach ignorieren oder auf Dauer „aushalten“ lassen, da es eben um Konflikte zwischen *identitätsstiftenden* Werten geht und nicht lediglich um allzu alltägliche Konflikte zwischen Präferenzen, die den Liebenden aber nicht in dieser identitätsstiftenden Weise wichtig sind. Zudem könnte man versucht sein, die gesamte Problematik an dieser Stelle einfach als spezifisches Problem für den Ansatz Frankfurts anzusehen. Ohne hier weiter darauf eingehen zu können, scheint es mir jedoch sehr wohl so zu sein, dass sich derartige Konflikte unabhängig von der zugrunde gelegten Theorie der Konstitution von Identität verständlich machen lassen. Vgl. hierzu Kühler und Jelinek 2013b und Kühler 2017a. Denn sobald erstens zugegeben ist, dass eine Antwort auf die Frage, wer wir sind, in wichtiger Hinsicht unvollständig bleibt, wenn nicht auch etwas darüber gesagt wird, was bzw. wen wir lieben, und uns zweitens die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person nicht einfach gleichgültig bleiben können, wenn wir von der Liebe zwischen Personen sprechen, diese Werte drittens aber in Konflikt mit den eigenen identitätsstiftenden Werten geraten, so steht eben zur Debatte, welche Implikationen dies für die eigene Identität und die betroffene Liebesbeziehung hat und wie sich diese Konflikte lösen lassen – falls überhaupt.

### *3.1 Zur Analyse von Konflikten zwischen identitätsstiftenden Werten*

Zunächst jedoch zur genaueren Analyse möglicher Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten im Zuge der drei Theorien der Liebe. Da im Rahmen von individualistischen Theorien der Liebe die identitätsstiftenden Werte der geliebten Person der liebenden Person lediglich in indirekter und instrumenteller Weise wichtig werden und die eigene Identität der liebenden Person ohnehin nicht betroffen ist, haben diese Theorien anscheinend den Vorteil, dass es für die liebende Person gar nicht erst zu einem Konflikt innerhalb ihrer eigenen Identität kommen kann. Diese Einschätzung entpuppt sich allerdings als voreilig. Denn vorausgesetzt ist für einen Konfliktfall ja, dass die liebende Person mindestens einen eigenen identitätsstiftenden Wert hat, der inhaltlich in Konflikt zu mindestens einem identitätsstiftenden Wert der geliebten Person steht. Da der liebenden Person in jedem Fall die geliebte Person selbst in identitätsstiftender Weise wichtig ist, betrifft der Konflikt somit mittelbar durchaus die eigene Identität. Denn die liebende Person sieht sich nun vor die Frage gestellt, wie sie es mit sich und ihren eigenen identitätsstiftenden Werten vereinbaren kann, der geliebten Person dabei zu helfen, einen konfligierenden Wert zu fördern. Wer sich beispielsweise mit einer bestimmten politischen Überzeugung identifiziert, dürfte somit durchaus – mittelbar die eigene Identität betreffende – Schwierigkeiten damit haben, eine ausdrücklich antagonistische politische Überzeugung der geliebten Person zu unterstützen, auch wenn diese Unterstützung lediglich instrumentell dazu dient, das Wohlergehen der geliebten Person zu fördern. Ein kurzer Blick auf das aktuelle politische und gesellschaftliche Geschehen gerade auch innerhalb von Familien und Liebenden dürfte diese Schwierigkeiten und die damit einhergehende persönliche Tragik schnell einsichtig machen.

Interpersonalen Theorien der Liebe zufolge gewinnt die persönliche Tragik noch an Schärfe. Denn Liebende müssen hier bewusst wechselseitig Anteil an ihren identitätsstiftenden Werten nehmen und offen dafür sein, dass sich die eigene Identität durch diese Anteilnahme verändert. Wie aber könnte man zugleich mit konfligierenden Werten „mitfiebern“, wenn die Förderung des einen Wertes notwendig negative Konsequenzen für den anderen Wert zeitigt? Wie könnte man offen dafür sein, einen identitätsstiftenden Wert der geliebten Person zu übernehmen, wenn dies aufgrund des Konflikts nur um den Preis denkbar ist, den bisherigen eigenen und konfligie-

renden identitätsstiftenden Wert aufzugeben? Die eigene Identität müsste sich in dieser Hinsicht offenbar substantiell verändern, um zumindest eine Kompatibilität zwischen den identitätsstiftenden Werten zu ermöglichen. Damit aber würden interpersonale Theorien im Konfliktfall letztlich verlangen, dafür offen zu sein, die eigenen bisherigen identitätsstiftenden Werte aufzugeben bzw. in Frankfurts Worten: „zu verraten“.

Vereinigungstheorien der Liebe würden letztlich diese persönliche Tragik auf die Spitze treiben, indem sich mögliche Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten der Liebenden direkt und unmittelbar in der gemeinsam geteilten Wir-Identität manifestieren würden – zumindest wenn die Möglichkeit einer einseitig bestimmten Wir-Identität beiseitegelassen wird.<sup>24</sup> Der gemeinsam geteilten Wir-Identität der Liebenden wäre somit unvermeidlich eine ebenso gemeinsam geteilte persönliche Tragik inhärent.

Folgt man an dieser Stelle weiterhin dem Frankfurt'schen Ausgangspunkt in der Analyse von Personalität und Identität, so führten derartige Konflikte zudem nicht nur zu einer persönlichen Tragik innerhalb der eigenen bzw. gemeinsamen Identität, sondern sie würden gar die Gefahr der Zerstörung der Personalität der Liebenden bergen.<sup>25</sup> Denn augenscheinlich handelte es sich Frankfurts Theorie zufolge in solchen Fällen nicht nur um einen simplen Konflikt zwischen Wünschen erster oder auch zweiter Stufe, sondern um einen Konflikt, der sich durch widerstreitende volitionale Notwendigkeiten auszeichnet. Die Identität der liebenden Person – bzw. die gemeinsam geteilte Wir-Identität der Liebenden im Fall von Vereinigungstheorien – wäre demnach erst recht als zerrissen aufzufassen, da es aufgrund der widerstreitenden volitionalen Notwendigkeiten nicht nur um konfligierende *Wünsche* zweiter Stufe ginge, in denen sich keine diesen Konflikt auflösende Volition zweiter Stufe ausbildet, sondern sich der Konflikt gar durch widerstreitende *Volitionen*, eben *volitionale Notwendigkeiten*, auszeichnete. Damit aber würde erst recht, wie Frankfurt bereits im Falle unaufgelöster Konflik-

---

<sup>24</sup> Eine derart einseitige Wir-Identität, die Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten nur deshalb vermeiden kann, weil mindestens einer der konfligierenden Werte innerhalb der Konstitution der Wir-Identität wegfällt, muss sich ohnehin die Frage gefallen lassen, wie dann noch sinnvoll die Rede davon sein kann, dass die individuellen Identitäten der Liebenden *ineinander aufgehen* und es zu einer *gemeinsamen* Wir-Identität kommt. Dies entspricht im Kern der bereits erwähnten feministischen Kritik an einem männlich dominierten Wir.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu nochmals Abschnitt 2.1.1 und den entsprechenden Hinweis in Fn. 8.



te zwischen *Wünschen* zweiter Stufe bemerkt, die Persönlichkeit im Ganzen zusammenbrechen. Wir wüssten nicht einmal mehr, wer wir sind, von der Möglichkeit einer selbstbestimmten Entscheidung auf der Basis der eigenen Identität ganz zu schweigen.

Gleichwohl ist dieses Ergebnis keineswegs notwendig als eine *reductio ad absurdum* mit Blick auf sowohl Frankfurts Analyse als auch die drei Theorievarianten romantischer Liebe aufzufassen. Das Ergebnis ist zwar – theoretisch wie praktisch – besorgniserregend, aber keineswegs absurd. Denn es lässt sich durchaus als völlig angemessene Schilderung der Tragik und der Gefahr hinsichtlich der eigenen Identität und Persönlichkeit solcher durch die Liebe hervorgerufener Konflikte begreifen. Dass alle drei Theorievarianten romantischer Liebe dies auf ihrer jeweiligen Basis einfangen können, spräche insofern sogar im Gegenteil für sie. Denn erst indem auf diese Weise konzeptionell deutlich würde, auf welche Weise Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten der Liebenden auch die jeweils individuelle Identität der Liebenden – oder eben ihre gemeinsam geteilte – in Bedrängnis bringen und zu der von Frankfurt erwähnten inneren Zerrissenheit führen können, ließe sich der alltagspraktischen Tragik und Gefahr solcher Konflikte, wie sie sich beispielsweise in damit einhergehenden, mehr oder weniger verzweifelten Äußerungen wie: „Ich weiß nicht mehr, wer ich bin“ zeigt, auch theoretisch gerecht werden.

Vorausgesetzt in der obigen Analyse ist sicher, dass die Liebe weiterhin bestehen bleibt. Die genannte alltagspraktische wie theoretische Tragik und Gefahr ergibt sich nur unter dieser Voraussetzung. Es ist denn auch keineswegs unplausibel anzunehmen, dass (drohende oder unaufgelöste) Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten schlicht dazu führen können, dass die Liebe scheitert.

Auf der Basis von individualistischen Theorien wäre dies so zu analysieren, dass die eigenen identitätsstiftenden Werte die Oberhand behalten und man also nicht (mehr) willens ist, Handlungen durchzuführen, die mit diesen unverträglich sind. Wäre dem so, würde dies zugleich heißen, dass man nicht willens wäre, das Wohlergehen der anderen Person zu fördern, indem man ihre identitätsstiftenden Werte fördert. Dies aber hieße letztlich nichts anderes, als dass man diese Person eben nicht (mehr) im Sinne der individualistischen Theorie liebt.

Interpersonalen Theorien zufolge könnten Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten zu einem Verlust oder auch gar nicht erst zum Entste-

hen der eigenen Offenheit gegenüber den identitätsstiftenden Werten der anderen Person führen. Auch hier würden die eigenen identitätsstiftenden Werte (von vornherein) die Oberhand behalten. Konfligierende Werte würden schlicht abgelehnt. Von einem „Mitfiebern“ mit den identitätsstiftenden Werten der anderen Person könnte damit ebenso wenig (mehr) die Rede sein. Beides würde gemäß interpersonalen Theorien romantischer Liebe jedenfalls nichts anderes heißen, als dass hier keine Liebe vorläge.

Im Zuge von Vereinigungstheorien romantischer Liebe ließe sich schließlich argumentieren, dass Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten die erfolgreiche Konstitution einer gemeinsam geteilten Wir-Identität von vornherein als fraglich erscheinen lassen. Denn behalten auch hier die jeweils individuellen identitätsstiftenden Werte die Oberhand gegenüber etwaigen konfligierenden Werten, so ließe sich gar nicht erst von einer anfänglichen und je individuellen Volition zweiter Stufe nach einer Vereinigung und Ausbildung einer gemeinsam geteilten Wir-Identität sprechen, von einer erfolgreichen Ausbildung ganz zu schweigen. Ist aber weder ein tatsächliches Selbstverständnis im Zuge eines Wir noch gar eine vorgängige je individuelle Volition vorhanden, ein solches überhaupt ausbilden zu wollen, kann von Liebe im Sinne einer Vereinigungstheorie klarerweise keine Rede sein.

### 3.2 Zur Auflösbarkeit von Konflikten zwischen identitätsstiftenden Werten

Dass sich Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten der Liebenden dadurch vermeiden lassen, dass die Liebe scheitert oder gar nicht erst entsteht, mag zwar formal korrekt sein, bleibt aber natürlich eine unbefriedigende Lösung für all jene Fälle, in denen die Liebenden an ihrer Liebe festhalten (wollen). Wie aber lässt sich – theoretisch wie praktisch – der persönlichen Tragik und Gefahr im Falle derartiger Konflikte zwischen Liebenden dann begegnen?

Zunächst erscheint es hilfreich, an dieser Stelle zwischen zwei Arten von Konflikten zu unterscheiden: einerseits *kontingenten* Konflikten, die sich zufälligen und veränderbaren (sozialen) Konstellationen hinsichtlich der gemeinsamen Realisierbarkeit oder Verfolgung bestimmter Werte verdanken, und andererseits *direkten* Konflikten, in denen die Explikation eines Wertes als notwendigen Bestandteil die Ablehnung eines anderen Wertes enthält. Ein triviales Beispiel für einen kontingenten Konflikt wäre, wenn die eine Person Fan der SpVgg Greuther Fürth und die andere Fan des 1. FC Nürn-

berg wäre.<sup>26</sup> Ein Beispiel für einen direkten Konflikt wäre, wenn sich eine Person als radikaler Atheist verstünde, während die andere tief religiös wäre.<sup>27</sup> Während erstere also prinzipiell eine Auflösung durch eine entsprechende Änderung der (sozialen) Umstände erlauben, die eine Kompatibilität der Werte bzw. ihrer Realisierung ermöglicht, ist dies bei letzteren nur durch eine substantielle Veränderung der Werte selbst oder die Aufgabe eines der konfligierenden Werte möglich. In beiden Fällen fragt sich, inwieweit wir hier aktiv werden können, um die nötigen Veränderungen zu realisieren. Dies schließt die grundlegende Frage ein, inwieweit wir uns überhaupt aktiv für oder gegen bestimmte identitätsstiftende Werte entscheiden können. Mit anderen Worten: Können wir wählen, wer wir sein und wen bzw. was wir lieben wollen, oder können wir lediglich erkennen, wer wir sind und was bzw. wen wir lieben?

Folgt man Frankfurt, so ist die Antwort auf die letzte Frage, wie oben erläutert, klar: Wir können bestenfalls *erkennen*, wen bzw. was wir lieben und wer wir demnach sind. Frankfurt vertritt eine essentialistische Position und betont ausdrücklich, dass wir mit Blick darauf, was bzw. wen wir lieben, *keine* Wahl haben. Eben deshalb spricht er von volitionalen *Notwendigkeiten*, denen wir im Sinne unserer *Wesensnatur* unterliegen. Allerdings gesteht Frankfurt sehr wohl und völlig zu Recht zu, dass sich die eigenen volitionalen Notwendigkeiten im Laufe der Zeit ändern können, wobei dies freilich ohne unser aktives, willentliches Zutun geschieht.<sup>28</sup> Es scheint daher so zu sein, als ob wir einzig, aber zumindest immerhin darauf *hoffen* könnten, dass sich Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten ohne unser willentliches Zutun auflösen und wir dies anschließend auch korrekt erkennen, indem sich die identitätsstiftenden Werte im Laufe der Zeit so verändern, dass der Konflikt nicht mehr länger besteht. Dies wäre im Zuge aller drei Theorien romantischer Liebe problemlos vorstellbar und möglich.

---

<sup>26</sup> Für alle Nichtfranken und Fußballdesinteressierten: Es handelt sich um die in traditioneller Abneigung verbundenen Vereine der direkt aneinander grenzenden fränkischen Nachbarstädte und das älteste konfliktreiche „Derby“ im deutschen Fußball. Es ist für eine nicht unerhebliche Anzahl von Fans immer noch geradezu „undenkbar“ im Sinne Frankfurts, sich mit beiden Mannschaften zugleich zu identifizieren.

<sup>27</sup> Sich als radikaler Atheist zu verstehen *bedeutet* hier nichts anderes, als jedweden religiösen Glauben als irrationalen Aberglauben abzulehnen.

<sup>28</sup> Vgl. Frankfurt 1999a, S. 136 ff.

Nun ist es aber so, dass wir üblicherweise – entgegen Frankfurts Auffassung – durchaus der Auffassung sind, etwas *aktiv tun zu können*, um Konflikte in Liebesbeziehungen aufzulösen, selbst wenn es sich dabei um Konflikte handelt, in denen die Identitäten der Liebenden im Mittelpunkt stehen. Wir können, so die Idee, an einer Liebesbeziehung und uns selbst *arbeiten* und wären den Konflikten damit keineswegs so hilflos ausgeliefert, wie man im Anschluss an Frankfurt scheinbar glauben muss.

An dieser Stelle wird nun die erwähnte Unterscheidung zwischen kontingenten und direkten Konflikten wichtig. Denn selbst unter Voraussetzung von Frankfurts Position können wir selbstverständlich aktiv, willentlich versuchen, die *kontingenten* Umstände für Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten aus der Welt zu schaffen. Dies wiederum geschieht üblicherweise in einem sozialen Kontext, da es beispielsweise keineswegs logisch oder naturgesetzlich notwendig ist, dass eine Identifikation mit dem 1. FC Nürnberg eine Identifikation auch mit der SpVgg Greuther Fürth ausschließt. Wären diese Bemühungen im sozialen Miteinander von Erfolg gekrönt,<sup>29</sup> so wäre der kontingente Konflikt aufgelöst und die beiden identitätsstiftenden Werte nunmehr miteinander kompatibel. Analoges gilt für *direkte* Konflikte, wenn sich die Explikation der jeweiligen identitätsstiftenden Werte ebenfalls bestimmten sozialen Umständen verdankt. Beispielsweise *bedeutet*, Protestant zu sein, nicht mehr länger, den katholischen Glauben als solchen und damit auch jede Person, die katholischen Glaubens ist, rundheraus abzulehnen – und umgekehrt.<sup>30</sup>

Direkte Konflikte hingegen, die sich nicht sozialen Umständen in der Explikation der konfligierenden Werte, sondern sich direkt widersprechenden Einstellungen mit Blick auf ein und denselben Wert verdanken, lassen sich so nicht auflösen und sprengen daher die Möglichkeiten, die uns im Anschluss an Frankfurts Position offenstehen. Wenn die geliebte Person beispielsweise die Oper liebt, während die liebende Person sie hasst und nichts damit zu tun haben will, so handelt es sich um einen direkten Widerspruch mit Blick auf ein und dieselbe Sache. Ein solcher direkter Konflikt lässt sich nicht auflösen, ohne dass einer der Liebenden den eigenen identitätsstiftenden Wert entscheidend verändert oder aufgibt. Genau dies aber steht uns laut Frankfurt nicht in aktiver, willentlicher Weise offen. In derart direkten

---

<sup>29</sup> Wie es im Übrigen mittlerweile für viele Fans glücklicherweise der Fall ist.

<sup>30</sup> Historisch betrachtet ist es gleichwohl noch gar nicht so lange her, dass eine konfessionsübergreifende Liebe und Ehe in Frankfurts Sinne „undenkbar“ war.

Konflikten könnten wir im Sinne Frankfurts – im Rahmen aller drei Liebestheorien – tatsächlich nur noch auf eine Auflösung ohne eigenes aktives Zutun *hoffen*, d. h. darauf, dass wir mit der Zeit eine entsprechende Veränderung der eigenen identitätsstiftenden Werte erkennen.

Wollen wir hingegen an der Idee festhalten, dass wir auch in diesen direkten Konfliktfällen aktiv etwas zur Auflösung tun können, so bedeutete dies auf theoretischer Ebene, Frankfurts essentialistische Position abzulehnen und stattdessen zu behaupten, dass wir auch wählen können, wer wir sein und wen bzw. was wir lieben wollen, wie es vornehmlich Existenzialisten tun. Auch diese theoretische Option ist im Zuge aller drei Liebestheorien denkbar.<sup>31</sup> Konflikte zwischen identitätsstiftenden Werten der Liebenden – sowohl beide Varianten direkter Konflikte als auch kontingente Konflikte – führen dann schlicht dazu, dass sich die Liebenden (jeweils) vor die praktische Frage gestellt sehen, mit welchem der konfligierenden Werte sie sich ab sofort nur noch identifizieren *wollen* bzw. ob sie mindestens einen der eigenen identitätsstiftenden Werte so modifizieren *wollen*, dass sich der Konflikt auflösen lässt. So wäre beispielsweise der erwähnte radikale Atheist vor die praktische Frage gestellt, ob er nicht zumindest von der radikalen Auslegung seines Wertes Abstand nehmen möchte, um auf diese Weise sich zwar weiterhin selbst als Atheist zu verstehen, dies aber nicht mehr länger bedeutete, ein religiöses Selbstverständnis als irrationalen Aberglauben abzulehnen. Dies würde es dem Atheisten bereits im Zuge einer individualistischen Theorie romantischer Liebe erlauben, den Glauben der geliebten Person zu unterstützen. Im Anschluss an interpersonale Theorien könnte der Atheist sich dazu entscheiden, auch offen dafür zu sein, selbst zu einem religiösen Selbstverständnis zu finden.<sup>32</sup> Im Zuge einer Vereinigungstheorie der Liebe würde sich die praktische Frage den Liebenden schließlich gemeinsam stellen: Wer *wollen wir* im Sinne unserer gemeinsam geteilten Wir-Identität sein, d. h. welche identitätsstiftenden Werte wollen wir für unsere gemeinsame geteilte Wir-Identität übernehmen, gegebenenfalls in modifizierter Form, um einen bislang bestehenden Konflikt aufzulösen?

---

<sup>31</sup> Aus Platzgründen kann dies hier nicht mehr weiter ausgeführt werden. Für ausführlichere Diskussionen zwischen einer existenzialistischen Auffassung und Frankfurts essentialistischer Position in diesem Zusammenhang vgl. Kühler 2014 und Kühler 2019.

<sup>32</sup> Das Gleiche gilt natürlich auch umgekehrt für die sich (bislang) religiös verstehende Person.

## 4 Fazit

Ob wir zu einer derart aktiven, willentlichen Entscheidung mit Blick auf die eigene Identität und das eigene Lieben nun tatsächlich in der Lage sind, wie Existenzialisten behaupten, oder bestenfalls nur sehr eingeschränkt etwas aktiv und willentlich zur Auflösung von Konflikten zwischen identitätsstiftenden Werten tun können und schlimmstenfalls auf eine Auflösung ohne eigenes Zutun hoffen müssen, wie Essentialisten – allen voran Frankfurt – argumentieren, kann hier dahingestellt bleiben. Es sollte aber zumindest deutlich geworden sein, wie wir auf theoretischer Ebene die Herausforderung solcher Konflikte zu analysieren haben und welche praktischen Lösungsmöglichkeiten dies jeweils erlaubt.<sup>33</sup>

## Literatur

- Betzler, Monika, Hrsg. (2013), *Autonomie der Person*, Münster: Mentis.
- Betzler, Monika und Barbara Guckes, Hrsg. (2000), *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Berlin: Akademie Verlag.
- Christman, John, Hrsg. (1989), *The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy*, New York: Oxford University Press.
- Fisher, Mark (1990), *Personal Love*, London: Duckworth.
- Frankfurt, Harry G. (1988a), „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, in: *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 11–25.
- (1988b), „Rationality and the Unthinkable“, in: *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 177–190.
- (1999a), „Autonomy, Necessity, and Love“, in: *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 129–141.
- (1999b), „On Caring“, in: *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 155–180.
- (2004), *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press.
- (2006), *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford: Stanford University Press.

---

<sup>33</sup> Ich möchte mich herzlich bei Christiane Turza für eine Vielzahl an kritischen und überaus hilfreichen Kommentaren zu einer früheren Version dieses Artikels bedanken.

- Helm, Bennett W. (2010), *Love, Friendship, and the Self. Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Krebs, Angelika (2010), *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe*, Berlin: Suhrkamp.
- Kühler, Michael (2014), „Loving Persons. Activity and Passivity in Romantic Love“, in: *Love and Its Objects. What Can We Care For?*, hrsg. von Christian Maurer, Tony Milligan und Kamila Pacovská, Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 41–55.
- (2017a), „What If I Cannot Do What I Have to Do? Personal Practical Necessity and the Principle ‚Ought Implies Can‘“, in: *Dimensions of Practical Necessity. ‚Here I Stand. I Can Do No Other‘*, hrsg. von Katharina Bauer, Somogy Varga und Corinna Mieth, Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 87–107.
  - (2017b), „Toleranz und/oder Paternalismus im engeren sozialen Nahbereich?“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 4, S. 63–86.
  - (2019), „Romantische Liebe und die Freiheit zu gehen“, in: *Die Freiheit zu gehen. Ausstiegsoptionen in Politischen, Sozialen Und Existenziellen Kontexten*, hrsg. von Simone Dietz, Svenja Wiertz und Hannes Foth, Dordrecht: Springer, S. 195–222.
- Kühler, Michael und Nadja Jelinek, Hrsg. (2013a), *Autonomy and the Self*, Dordrecht: Springer.
- (2013b), „Introduction“, in: *Autonomy and the Self*, hrsg. von Michael Kühler und Nadja Jelinek, Dordrecht: Springer, S. ix–xxxvi.
- Merino, Noël (2004), „The Problem with ‚We‘. Rethinking Joint Identity in Romantic Love“, in: *Journal of Social Philosophy* 35, S. 123–132.
- Nozick, Robert (1990), „Love’s Bond“, in: *The Examined Life. Philosophical Meditations*, New York: Simon & Schuster, S. 68–86.
- Platon (1993), „Das Gastmahl“, in: *Sämtliche Dialoge III*, übers. von Otto Apelt, Hamburg: Meiner.
- Rorty, Amelie Oksenberg (1987), „The Historicity of Psychological Attitudes. Love Is Not Love Which Alters Not When It Alteration Finds“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 10, S. 399–412.
- Roth, Abraham Sesshu (2017), „Shared Agency“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von Edward N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/shared-agency/>.
- Solomon, Robert C., Hrsg. (1994), *About Love. Reinventing Romance for Our Times*, Indianapolis: Hackett.

Stemmer, Peter (1998), „Was es heißt, ein gutes Leben zu leben“, in: *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, hrsg. von Holmer Steinfath, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 47–72.

Taylor, James S., Hrsg. (2005), *Personal Autonomy. New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.



# Liebe und Individualität. Überlegungen zum Phänomen der Unersetzbarkeit

Falk Hamann

Only you and you alone can thrill me like you do  
And fill my heart with love for only you.

Buck Ram

## 1 Attraktivität und Unersetzbarkeit

Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Unersetzbarkeit geliebter Personen ist ein zentraler Bestandteil der Philosophie der Liebe. Aber an ihm geraten zugleich grundlegende Intuitionen darüber, was es heißt zu lieben, in Widerstreit. Einerseits scheint Liebe als Emotion für Gründe zugänglich zu sein und damit ein kognitives Element zu enthalten. In vielen Fällen können wir unterscheiden, was liebenswerte und was abstoßende Züge einer Person sind: Wir lieben beispielsweise Sokrates wegen seiner Weisheit und Bescheidenheit, hassen aber die Grausamkeit eines Nero. Andererseits sind wir der Auffassung, dass es die andere Person als solche sei, die wir lieben, nicht einfach nur ihre nützlichen, angenehmen oder sonstigen Eigenschaften. Wer etwa nur den Anblick der Schönheit des anderen genießen will, dessen Liebe scheint oberflächlich zu bleiben. Liebe im Vollsinn, so glauben wir, zielt auf den anderen um seiner selbst willen – auf die andere Person als solche.

Jede dieser Intuitionen führt schnell zu einem eigenen Verständnis davon, was Liebe ist. Einige Autoren, wie in jüngerer Zeit Martha Nussbaum, fokussieren auf die kognitive Dimension der Liebe. Diese habe ein intentionales Objekt, welches der Liebende in einer bestimmten Weise auffassen müsse, damit es geliebt werden könne. Diese kognitive Dimension, so Nussbaum, mache es möglich, Liebe von anderen Emotionen zu unterscheiden. So sei das spezifische Objekt der Liebe das Liebenswerte, das der Furcht dagegen das Bedrohliche usw.<sup>1</sup> Wenn Liebe sich in diesem Sinne auf etwas Liebenswertes richtet, gibt es Gründe der Liebe. Autoren wie Harry Frankfurt le-

---

<sup>1</sup> Vgl. Nussbaum 2001, S. 27 f.

gen dagegen der numerischen Identität der geliebten Person eine größere Bedeutung bei als ihren Eigenschaften. Den Fokus der Liebe bilden ihm zufolge nicht „allgemeine und damit wiederholbare Merkmale“ (*general and hence repeatable characteristics*), sondern die „konkrete Einzelheit“ (*specific particularity*) des Geliebten.<sup>2</sup> Wie auch immer Liebe dann im Detail erklärt wird, sie baut nicht auf einer Vorstellung von Liebenswürdigkeit auf.

Das Phänomen der Unersetzbarkeit scheint nun für die zweite Position und gegen die erste zu sprechen. Beruft man sich in der Liebe auf liebenswerte Züge einer Person, lässt dies die Liebe oberflächlich erscheinen. Ihr Gegenstand wäre dann der andere nicht als individuelle Person, sondern als bloßer Träger gewisser Eigenschaften. Für den Liebenden wäre somit der Geliebte prinzipiell ersetzbar – etwa durch Personen, die dieselben oder vielleicht sogar bessere Eigenschaften haben. Jedoch lässt sich der Gedanke, dass Liebe gewissermaßen eine Antwort auf die Attraktivität einer Person – ihre liebenswerten Eigenschaften – darstellt, nicht einfach aufgeben. Wenn wir darauf insistieren, dass wir Personen nicht wegen ihrer Eigenschaften, sondern allein in ihrer Individualität und Einzelheit lieben, droht die Liebe voll und ganz unverständlich zu werden. Es wäre nicht mehr nachzuvollziehen, warum wir eine Person lieben, da ihre Individualität für sich genommen nichts ist, was uns eine Erklärung liefert. Es liegt daher nahe zu versuchen, beiden Seiten ihr relatives Recht zuzugestehen – ohne dass aber schon klar wäre, wie genau sie zusammengehen können.

Die Unersetzbarkeit geliebter Personen bildet einen guten Ansatzpunkt, um die Spannung zwischen der Attraktivität liebenswerter Eigenschaften einerseits und der Ausrichtung der Liebe auf den anderen als konkrete Person andererseits zu untersuchen. Im Folgenden werde ich dafür argumentieren, dass die Unersetzbarkeit geliebter Personen damit vereinbar ist, Liebe als Antwort auf liebenswerte Eigenschaften zu begreifen. Zunächst ist dazu das Phänomen der Unersetzbarkeit genauer zu fassen, wobei deutlich werden wird, dass es phänomenal auf die Individualität von Personen verweist (2). In einem zweiten Schritt werde ich erläutern, worin diese Individualität besteht (3), um anschließend zu bestimmen, wie sie in die Liebe eingeht (4). Unersetzbarkeit lässt sich schließlich als Manifestation der Individualität von Personen in der Liebe beschrieben (5). Die Ergebnisse der Überlegungen werden abschließend zusammengefasst (6).

---

<sup>2</sup> Frankfurt 1999, S. 170.

## 2 Vorüberlegungen zum Phänomen der Unersetzbarkeit

Das Phänomen der Unersetzbarkeit wird in der Literatur fast ausschließlich für den Bereich zwischenmenschlicher Liebe thematisiert. Ein Grund hierfür ist sicherlich, dass der Begriff der Liebe selbst vorrangig im Kontext sozialer Beziehungen diskutiert wird. Es lohnt sich aber, zunächst Formen der Liebe zu betrachten, in denen sie sich nicht auf andere Personen, sondern auf unbelebte Dinge richtet. Auch hier gibt es das Phänomen der Unersetzbarkeit. Freilich sind geliebte Dinge für den Liebenden nicht in demselben Sinne unersetzbar wie eine geliebte Person. Zwischen beiden Formen der Unersetzbarkeit besteht aber eine Verwandtschaft, anhand der wir ein unbefangenes Verständnis des Phänomens entwickeln können. Was also ist es, das einen geliebten Gegenstand für uns unersetzbar macht?

Aristoteles zufolge gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen der Liebe in Bezug auf unbelebte Dinge und der Liebe zwischen Personen. Während letztere darin bestehe, dem Gegenüber um seiner selbst willen Gutes zu wünschen und zu tun, liebten wir Gegenstände eher in der Weise, dass wir selbst sie benutzen oder genießen wollten. Es sei, schreibt Aristoteles, „lächerlich, für den Wein Gutes zu wollen, man will ihn höchstens erhalten, damit man ihn selbst genießen kann“.<sup>3</sup> Es sind also die nützlichen oder angenehmen Eigenschaften von Dingen, die uns dazu bringen, sie zu lieben. Der Weinliebhaber liebt einen guten Wein primär wegen seines Geschmacks, der passionierte Handwerker sein Werkzeug aufgrund seiner Dienlichkeit und der damit verbundenen Arbeitserleichterung. Was aber ausschließlich auf diese Weise geliebt wird, ist immer durch etwas ersetzbar, das dieselben oder sogar bessere Eigenschaften hat. So macht es für den Weinliebhaber keinen Unterschied, ob er diese oder jene Flasche eines Jahrgangs genießt, und er wird zudem immer einen besseren Wein dem schlechteren vorziehen; ähnliches gilt im Fall des Handwerkers.

Aber auch unbelebte Dinge können auf eine Weise geliebt werden, die sie für den Liebenden unersetzbar erscheinen lässt. Betrachten wir hierfür zwei Beispiele. Man denke zunächst an Erbstücke wie eine Uhr, die dem eigenen Vater gehört hat. Wird die Uhr gerade wegen dieser besonderen Bedeutung geliebt, geht die Liebe über die rein ästhetischen und praktischen Qualitäten des Gegenstands hinaus. Oft spielen diese für die Liebe gar keine Rolle, z. B.

---

<sup>3</sup> NE VIII.2, 1155b29–31.

wenn die Uhr defekt ist oder der Erbe trotz ihrer Funktionstüchtigkeit keine Verwendung für sie hat. Es ist hier primär der Erinnerungswert – der Umstand, dass es die Uhr des eigenen Vaters war –, der sie in ihrer numerischen Identität zum Gegenstand einer Liebe macht, in der sie für den Liebenden unersetzbar erscheint. Für diese Form der Unersetzbarkeit ist somit ein Verweis auf eine geliebte Person konstitutiv: Es ist *diese* Uhr, nicht einfach nur eine so und so beschaffene, die im Besitz des Vaters war. Teil ihrer numerischen Identität ist aus Sicht des Liebenden also der Verweis auf den Vater als geliebte und unersetzbare Person. Ohne diese Unersetzbarkeit des Vaters würde letztlich auch die Uhr nicht unersetzbar erscheinen.

Ein Gegenstand muss aber nicht auf eine andere Person verweisen, um als unersetzbar zu gelten. Etwas Ähnliches beobachten wir nämlich auch bei Dingen, die eine besondere Rolle in unserem eigenen Leben gespielt haben oder einfach schon sehr lange in unserem Besitz sind. Ein Kleidungsstück z. B. kann nicht nur geliebt werden, weil es schön geschnitten, bequem oder besonders praktisch ist. Zuweilen verleiht der Umstand, dass sein Besitzer es zu einem für ihn wichtigen Ereignis getragen hat oder es schon lange in seinem Besitz ist, der Kleidung eine besondere Bedeutung. Taufgewänder z. B. können aufgrund ihres Erinnerungswertes geliebt werden, selbst wenn sie für ihren Besitzer keinen praktischen Wert mehr haben. Auch hier wird der betreffende Gegenstand in seiner numerischen Identität geliebt und erscheint dem Liebenden dadurch als unersetzbar: Es ist *dieses* Kleidungsstück, nicht einfach nur ein so oder so beschaffenes, das in der Erinnerung mit dem eigenen Leben verbunden ist und so eine besondere Bedeutung gewinnt. Die Unersetzbarkeit des Gegenstands hängt in diesem Fall von der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des betreffenden Ereignisses ab.

Die Unersetzbarkeit in diesen Beispielen unterscheidet sich freilich von der Weise, wie eine geliebte Person als unersetzbar erscheint. Kleidung und Uhr sind nicht als solche unersetzbar, sondern nur insofern sie auf etwas anderes verweisen – wichtige Ereignisse des eigenen Lebens oder eine andere, geliebte Person. Ihre Unersetzbarkeit ist somit wesentlich vermittelt. Das unterscheidet diese Fälle von der Unersetzbarkeit geliebter Personen, stellt zugleich aber auch einen Zusammenhang zwischen beiden Phänomenen her: Erscheint ein geliebter Gegenstand als unersetzbar, liegt das daran, dass er gerade in seiner numerischen Identität an Bedeutung gewinnt, und zwar indem er aus Sicht des Liebenden auf eine bestimmte Person bzw. ihr Leben verweist. Es ist diese Person, in der die Unersetzbarkeit des gelieb-

ten Gegenstands gründet. Es liegt deshalb die Vermutung nahe, dass auch die Unersetzbarkeit geliebter Personen ohne Bezug auf deren numerische Identität – in diesem Fall: ohne die Idee personaler Individualität – unverstänlich bleiben muss.

Wir können dem Phänomen der Unersetzbarkeit von Gegenständen zugleich einen ersten Hinweis darauf entnehmen, wie die Individualität von Personen zu verstehen ist. In beiden Beispielen hat die Unersetzbarkeit von Gegenständen eine *geschichtliche Dimension*. So verweist die Kleidung auf Ereignisse oder Episoden des eigenen Lebens, die in ihr erinnert werden. Ebenso verweist das Erbstück nicht auf die verstorbene Person in einer bloß abstrakten Weise, sondern vielmehr auf bestimmte Episoden ihres Lebens. Es ist jene Uhr, die der Vater immer getragen, die man vielleicht schon als Kind an ihm gesehen hat usw. Würde es sich um einen Gegenstand handeln, der zwar im Besitz des verstorbenen Vaters war, der aber in der eigenen Erinnerung an ihn keine Rolle spielt, könnte dieser schwerlich dieselbe Bedeutung für den Liebenden haben. Unersetzbare Gegenstände verweisen also genauer betrachtet auf Episoden des eigenen Lebens oder des Lebens einer anderen, geliebten Person.

Das Phänomen der Unersetzbarkeit geliebter Gegenstände deutet so zum einen auf die Individualität von Personen, zum anderen auf ihre Geschichtlichkeit. Das ist kein Zufall, da beide Momente zusammengehören. Das soll eine Untersuchung des Begriffs personaler Individualität zeigen. Der folgende Abschnitt geht deshalb der Frage nach, worin genau die Individualität von Personen besteht.

### **3 Formen der Individualität**

Die Unersetzbarkeit geliebter Personen wird, wie anfangs angedeutet, oft als ein Phänomen angeführt, das der Idee zuwiderläuft, dass wir andere Personen aufgrund bestimmter Eigenschaften lieben: Wird der Fokus der Liebe auf die liebenswerten Eigenschaften einer Person gelegt, so der Einwand, scheint sie für den Liebenden durch jemand anderen ersetzt werden zu können, solange dieser dieselben (oder sogar bessere) Eigenschaften hat. Da das unseren Intuitionen widerspricht, muss sich die Liebe nicht auf allgemeine Eigenschaften, sondern auf die geliebte Person als solche richten, d. h. auf die Person in ihrer Einzelheit oder Individualität. Dabei ist aber keineswegs

schon klar, was genau Individualität ist und auf welche Weise sie in der Liebe mit dem Phänomen der Unersetzbarkeit zusammenhängt.

Individualität ist zunächst mehr als bloße Singularität oder numerische Identität, die jedem Seienden in der Welt schon durch seine konkrete Materie zukommt. Durch diese nimmt ein Seiendes eine bestimmte Stelle im Raum ein und ist dadurch von jedem anderen Seienden unterschieden. „Das Einzelne, insofern es Einzelnes ist,“ heißt es bei Thomas von Aquin, „ist von allem anderen verschieden“.<sup>4</sup> Singularität in diesem Sinne kommt dem Stein auf dem Feld ebenso zu wie einem Baum, einem Hammer oder einem Menschen. Individualität hingegen geht weit über die bloße numerische Identität eines Einzeldings hinaus.

Auch jenseits des Menschen findet sich im Bereich des Lebendigen eine Form von Individualität, zu der es keine Entsprechung in der unbelebten Natur gibt. Jedes Lebewesen ist nicht nur ein Einzelding, dessen Materie es von allem anderen Seienden numerisch unterscheidet. Es besitzt zugleich eine spezifische Individualität, die sich auf der Ebene seiner Lebensäußerungen zeigt, d. h. in seinen Tätigkeiten. Die aristotelisch-thomistische Philosophie kennt den Slogan *vivere viventibus est esse* – „zu leben heißt für ein Lebewesen zu sein“.<sup>5</sup> Die Seinsweise von Lebewesen ist nicht ein materielles Vorhandensein, zu dem lediglich gewisse vitale Eigenschaften gehören; sie ist vielmehr wesentlich durch einen Selbstbezug geprägt. Das gilt schon für Pflanzen und ihre spezifischen Lebensvollzüge wie Ernährung oder Wachstum, in denen sich die einzelne Pflanze erhält und entwickelt. Dieser Selbstbezug baut zwar ontologisch auf der numerischen Identität der Pflanze auf, verleiht ihr aber zugleich eine Form von Individualität, die sich in ihren Lebensäußerungen oder -tätigkeiten manifestiert. In gesteigerter Form lässt sich dasselbe auch bei höher entwickelten Tieren beobachten, die in ihrem Selbstbezug äußerst differenziert auf ihre Umwelt reagieren und durch die eigene Erfahrung in ihrem Verhalten geprägt werden. An Tieren wird somit deutlich, dass sich verschiedene Individuen derselben Art in ähnlichen Situationen sehr unterschiedlich verhalten können, so dass diese nicht einfach nur verschiedene Instanzen ein und desselben Allgemeinen sind. Im Bereich des Lebendigen finden wir also bereits eine rudimentäre Form von Individualität.

---

<sup>4</sup> *STh* Ia, q. 13. a. 9 in c.

<sup>5</sup> Vgl. *DA* II.4, 415b13.

Rudimentär ist die Individualität von Tieren insofern, als trotz des Selbstbezugs und aller darauf aufbauenden Erfahrung die Tätigkeiten des einzelnen Tiers doch stets noch Ausdruck einer allgemeinen Artnatur sind. Auch der individuelle Erfahrungs- und Lernprozess bewegt sich hier in den Bahnen, die von der jeweiligen Art vorgegeben und durch Faktoren der art-spezifischen Umwelt bestimmt sind. Jedes Tier vollzieht seine Tätigkeiten letztlich auf der Grundlage des spezifischen Inventars von Instinkten, aus denen es nicht ausbrechen kann. Diese Beschränkung entfällt im Fall des Menschen, der deshalb Individualität in einem höheren Sinn besitzt. Thomas von Aquin sieht hierin sogar den Kern der Personalität. Der Mensch verfügt zwar wie andere Lebewesen über eine biologische Natur mit entsprechenden Instinkten und Neigungen. Insofern er aber auch ein vernunftbegabtes Wesen ist, transzendiert er diese Natur zugleich. Die Vernunft ermöglicht es nämlich dem Menschen, selbstbestimmt zu handeln und sich so auch frei zu seiner eigenen Artnatur zu verhalten. Die Idee personaler Individualität leitet Thomas direkt aus Boethius' Definition der Person als „individueller Substanz vernunftbegabter Natur“ ab.

„Das Einzelne und Individuelle findet sich in einer noch einmal besonderen und vollkommeneren Weise in den vernunftbegabten Substanzen, die Herrschaft über ihr Tun haben und nicht nur zum Tun angetrieben werden wie die anderen, sondern durch sich tätig sind. Tätigkeiten aber kommen den Einzeldingen zu. Deshalb haben unter den übrigen Substanzen jene Einzeldinge, die eine Vernunftnatur haben, auch einen besonderen Namen; sie heißen ‚Person‘.“<sup>6</sup>

Auch Menschen sind biologische Wesen, können sich aber aufgrund ihrer Vernunft zu ihrer Natur verhalten. „Sie *sind* nicht einfach ihre Natur, ihre Natur ist etwas, das sie haben,“ schreibt etwa Robert Spaemann.<sup>7</sup> Das wird deutlich, sobald sich Personen gegen ihre eigenen natürlichen Antriebe wenden, wie im Hungerstreik oder in der Entscheidung für ein zölibatäres Leben. In solchen Handlungen werden Aspekte der eigenen Natur bewusst negiert, um andere Ziele zu erreichen, die von der betreffenden Person als wichtiger erachtet werden. Der Mensch ist durch seine biologische Natur mithin nicht in der gleichen Weise festgelegt wie andere, nicht-vernünftige Lebewesen. Thomas drückt diesen Punkt dadurch aus, dass er sagt, Personen hätten die „Herrschaft über ihr Tun“ (*dominium sui actus*).

<sup>6</sup> *STh* Ia, q. 29 a. 1 in c.

<sup>7</sup> Spaemann 1996, S. 40.

Im Handeln zeigt sich deshalb die Individualität von Personen in einer ausgezeichneten Weise, denn Handlungen sind Ausdruck der jeweils eigenen Entscheidung. Erfahrungen, Sozialisation, Veranlagung usw. haben zwar einen Einfluss auf unser Handeln und können den faktischen Handlungsspielraum des Einzelnen massiv einschränken. Diese Faktoren heben aber den Kern der menschlichen Freiheit – den schon Aristoteles im vernünftigen Strebevermögen des Menschen verortet<sup>8</sup> – keineswegs auf. Die Idee personaler Individualität fordert nicht, dass sich Menschen vollkommen frei von äußeren und inneren Faktoren, allein aus sich selbst heraus bestimmen müssen. Streng genommen gleichen alle unsere Handlungen strukturell vielmehr dem von Aristoteles angeführten Beispiel des Händlers, der in Seenot seine Waren über Bord wirft, um sich selbst zu retten: Sie sind „gemischt, gleichen aber eher den freiwilligen. Denn im Augenblick, in dem sie ausgeführt werden, entscheidet man sich für sie. Das Ziel der Handlung wird aber von der Situation bestimmt.“<sup>9</sup> Freiheit in diesem bedingten Sinne ist das ontologische Fundament personaler Individualität.

Wir gewinnen so ein Verständnis personaler Individualität, ohne diese auf bestimmte Eigenschaften zu reduzieren. Die Individualität einer Person entspringt ihrer Freiheit und findet im Handeln ihren originären Ausdruck. Sie hat damit zugleich eine geschichtliche Dimension, denn unser Handeln ist wesentlich zeitlich strukturiert. Nicht nur werden Handlungen immer im Lichte längerfristiger Ziele ausgeführt und gliedern sich somit in größere Projekte oder sogar umfassende Lebensentwürfe ein. Die Handlungen einer Person bestimmen auch ihre zukünftigen Handlungsoptionen, insofern die Person bestimmte Lebenswege einschlägt und damit andere ausschließt. Weil Handlungen nie isoliert für sich stehen, sondern in diesem doppelten Sinne über sich hinaus weisen, wird die Individualität einer Person am umfassendsten schließlich in ihrer Biographie greifbar, d. h. im Rückblick auf den Handlungsverlauf ihres Lebens im Ganzen. Dieser Zusammenhang von Individualität, Handeln und Geschichtlichkeit ist für die Frage, welche Rolle Individualität in der Liebe spielt, von zentraler Bedeutung. Von ihm aus lässt sich nämlich klären, ob vielleicht doch ein Zusammenhang zwischen der Individualität einer Person und der Attraktivität ihrer liebenswerten Eigenschaften besteht.

---

<sup>8</sup> Vgl. Tegtmeier 2019.

<sup>9</sup> NE III.1, 1010a11–14 (leicht geändert, F. H.).



## 4 Individualität in der Liebe

Das soeben umrissene Verständnis personaler Individualität erlaubt, danach zu fragen, welche Rolle Individualität in der Liebe spielt und wie sie sich ferner zu den liebenswerten Eigenschaften von Personen verhält. An dieser Stelle ist eine Annahme zu korrigieren, die bereits der Formulierung unseres Problems im ersten Abschnitt zugrunde lag und dieser ihre dilemmatische Form verliehen hat. Oft werden zwei Auffassungen zwischenmenschlicher Liebe einander scharf entgegengestellt – einerseits die Auffassung, dass sich Liebe an den liebenswerten Eigenschaften des anderen orientiert und somit für Gründe zugänglich ist, andererseits die Auffassung, dass Liebe ganz auf den anderen in seiner Individualität geht, ihn also gerade nicht als Träger allgemeiner Eigenschaften meint. Dieser Gegensatz erweist sich bei näherer Betrachtung aber als irreführend.

Eigenschaften, die wir in erster Linie als liebenswert ansehen, haben in der Mehrzahl der Fälle eine individuelle Gestalt. Zuallererst ist es, wie Aristoteles bemerkt, nicht beliebig, welche Eigenschaften eine Person attraktiv oder liebenswert machen. „Denn offenbar wird“, schreibt er, „nicht alles geliebt, sondern nur das Liebenswerte, und dieses scheint gut oder angenehm oder nützlich zu sein.“<sup>10</sup> Die Gründe der Liebe können insgesamt unterschiedlich sein, beziehen sich aber stets auf Eigenschaften des anderen, die wir in der einen oder anderen Hinsicht als gut bewerten. Humor, ein schönes Gesicht oder auch Aufrichtigkeit und Integrität sind solche Eigenschaften, die ihren Besitzer mithin attraktiv oder liebenswert machen. Eigenschaften, die wir als schlecht bewerten, rufen hingegen in uns keine Liebe hervor, sondern eher gegenläufige Emotionen wie Abneigung, Hass oder Mitleid. Freilich lieben wir Personen auch mit schlechten Eigenschaften, aber wir tun dies meist *trots*, nicht *wegen* dieser Eigenschaften. Das Schlechte als Schlechtes ist nicht attraktiv. Liebe ist folglich, wie Aristoteles betont, grundlegend am Guten orientiert.

Auch wenn die Gründe der Liebe letztlich vielfältig sind, so gibt es doch eine Gruppe von Eigenschaften, auf deren Grundlage eine tiefgehende und stabile Liebesbeziehung erwachsen kann. Wird eine Person ausschließlich wegen Eigenschaften geliebt, die für den Liebenden nützlichen oder angenehmen sind, bleibt die Liebe oberflächlich. Sie bezieht sich dann nämlich

---

<sup>10</sup> NE VIII.2, 1155b18 f.

mehr auf den Liebenden selbst als auf den Geliebten. „Wer um des Nutzens willen liebt,“ so Aristoteles, „tut es um seines Gewinns willen, und wer um der Lust willen, tut es um seiner eigenen Lust willen, und nicht sofern der Geliebte ist, was er ist, sondern nur soweit er nützlich oder angenehm ist.“<sup>11</sup> Solche Liebesbeziehungen erwiesen sich auch als instabil, weil die Liebe hier davon abhängt, dass der andere gerade jene Eigenschaften besitze, die zu den subjektiven Wünschen und Zielen des Liebenden passten. Ein solches zufälliges Zusammenstimmen sei fragil. Aristoteles folgert hieraus, dass eine tiefgehende und dauerhafte Liebe nur auf der Grundlage guter Charaktereigenschaften, d. h. Tugenden, erwachsen könne. Denn zum einen würden wir an Eigenschaften wie Humor, Mut oder Klugheit uneigennützig Gefallen finden, zum anderen könnten sich Charaktereigenschaften bei Erwachsenen auch nicht mehr so stark wandeln.<sup>12</sup>

Gerade für Charaktereigenschaften erweist sich aber der Gegensatz von Individualität und liebenswerten Eigenschaften als verfehlt. Der Charakter einer Person hat wesentlich ein individuelles Moment, von dem auch in der Liebe nicht abstrahiert wird. Freilich lassen sich Charakterzüge verallgemeinern und kategorisieren, so dass wir Personen in Bezug auf sie miteinander vergleichen können. Wir können allgemein von z. B. Mut, Humor oder Aufrichtigkeit sprechen. Mit solchen Begriffen erfassen wir aber nur einen Teil des Charakterzugs, wie er sich phänomenal bei einer Person zeigt. Dass sich konkrete Eigenschaften nicht vollständig auf allgemeine Begriffe zurückführen lassen, liegt ontologisch gesehen daran, dass Akzidentien oder Eigenschaften generell dem Bereich des Einzelnen angehören. Bei Aristoteles heißt es, sie seien „in einem Subjekt, ohne von einem Subjekt ausgesagt zu werden“.<sup>13</sup> Sie können gerade deshalb nicht von ihrem Träger ausgesagt werden, weil sie nichts Allgemeines sind. Die konkreten Vorkommnisse einer Eigenschaft sind somit vom Begriff dieser Eigenschaft zu unterscheiden.<sup>14</sup> Die rote Farbe einer Rosenblüte z. B. ist vom Rot jeder anderen Rose mindestens numerisch verschieden.

---

<sup>11</sup> Ebd. VIII.3, 1156a14 ff.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. VIII.4.

<sup>13</sup> *Kat.* 2, 1a23 f.

<sup>14</sup> Die Frage, ob Aristoteles selbst Eigenschaften als singuläre Entitäten betrachtet, wird in der Forschung lebhaft diskutiert. Für eine Kritik meiner Interpretation vgl. Owen 1965, zu ihrer Verteidigung vgl. Wedin 1993.

Auch Charaktereigenschaften sind in diesem Sinne etwas Einzelnes. Sie haben überdies aber eine genuin individuelle Gestalt, was sich dem Umstand verdankt, dass sie von ihren Besitzern aktiv angeeignet worden sind. Tugenden sind – im Unterschied etwa zu Talenten – erworbene, keine angeborenen Eigenschaften: Moralische Tugenden wie Mut oder Besonnenheit bilden wir durch wiederholtes Handeln und Gewohnheit aus, intellektuelle Tugenden wie Klugheit oder Wissen dagegen durch Erfahrung oder Studium.<sup>15</sup> Einer jeden solchen Charaktereigenschaft liegt somit die freie Tätigkeit der betreffenden Person zugrunde, weshalb es auch nicht verwunderlich ist, dass die konkrete Gestalt dieser Eigenschaften individuell sehr verschieden sein kann. Die Weisheit des Sokrates und die des Konfuzius z. B. fallen vielleicht unter denselben Begriff, unterscheiden sich im Einzelnen jedoch deutlich voneinander, wie jeder Leser der entsprechenden Texte bestätigen wird. Personen sind folglich nie einfach austauschbare Träger allgemeiner Charakterzüge. Im Gegenteil, in den einzelnen Charaktereigenschaften zeigt sich immer auch die betreffende Person in ihrer Individualität.

Wenn wir den allzu scharfen Gegensatz zwischen Individualität einerseits und liebenswerten Eigenschaften andererseits zurückweisen, wird der Weg dafür frei, die Rolle der Individualität von Personen in der Liebe verständlich zu machen. Die Einsicht, dass Charaktereigenschaften eine individuelle Gestalt haben, macht es möglich zu behaupten, dass sich die Liebe auf die andere Person als solche richtet, und zugleich daran festzuhalten, dass liebenswerte Eigenschaften als Gründe dieser Liebe fungieren. In der *Rhetorik* macht Aristoteles eine Unterscheidung, die dabei helfen kann, beide Gedanken zusammenzubringen. An Affekten oder Emotionen können ihm zufolge drei Aspekte unterschieden werden: erstens die psychische Verfassung, in der man sich durch den Affekt befindet (*pōs diakeisthai*), zweitens das intentionale Objekt des Affekts (*tisin*) und drittens das, was den Affekt jeweils hervorruft (*epi poiōis*).<sup>16</sup> Furcht z. B. ist nicht bloß ein bestimmtes Gefühl der Unruhe, sondern bezieht sich intentional auf etwas, das der betreffenden Person aus dem einen oder anderen Grund als bedrohlich erscheint. Analog können wir auch bei der Liebe zum einen fragen, was wir lieben, und zum anderen, warum wir es lieben – d. h. wir unterscheiden zwischen dem *Objekt* und dem *Grund* der Liebe. Dies zeigt schon, dass wir nicht einfach

<sup>15</sup> Vgl. *NE* II.1.

<sup>16</sup> Vgl. *Rhet.* II.1, 1378a23–25.

bloß Eigenschaften lieben, sondern eine bestimmte Person *wegen* ihrer Eigenschaften. Welche Rolle spielt dabei aber nun genau die Individualität der geliebten Person?

Liebe entsteht nicht plötzlich, sondern entwickelt sich und wächst mit der Zeit. Aristoteles macht das klar, indem er begrifflich zwischen dem Gefühl der Zuneigung (*philēsis*), welches durchaus auch unvermittelt auftreten kann, und der Freundschaft oder Liebe (*philia*) unterscheidet, für die es „Zeit und Gewöhnung“ braucht. Echte Liebe, so meint Aristoteles, könne es nicht geben, bevor nicht „jeder dem andern sich zuverlässig als liebenswert erwiesen“ habe.<sup>17</sup> Es gibt demnach eine Entwicklungsdimension des Liebens. Die Individualität einer anderen Person ist aber nichts, das wir unmittelbar erfassen können, so dass sie schon deshalb nicht Ausgangspunkt und Grund der Liebe sein kann. Was wir zunächst an anderen Personen wahrnehmen, sind bestimmte Eigenschaften, die sich in ihrem Reden und Handeln zeigen und im Lichte derer wir Zuneigung zu ihnen empfinden können. Die andere Person ist aber, wie herausgestellt wurde, in diesen Fällen nie ein neutraler Träger solcher Eigenschaften. Vielmehr wird sie durch diese Eigenschaften hindurch in ihrer Individualität greifbar.

Schon in der anfänglichen Zuneigung kommt so beides zusammen: Grund der Zuneigung sind die liebenswerten Eigenschaften der Person, ihr Objekt aber ist die Person als solche. Wirklich erfassen können wir den anderen in seiner Individualität freilich erst, wenn sich aus bloßer Zuneigung eine Beziehung echter Liebe entwickelt. Der vermeintliche Gegensatz zwischen Individualität und liebenswerten Eigenschaften löst sich so mit Blick auf die Entwicklungsdimension der Liebe auf. Damit ist nicht gemeint, dass die Liebe zuerst nur auf die Eigenschaften des anderen geht, um sich später auf ihn selbst in seiner Individualität zu richten. Die Liebe wechselt hier nicht ihr Objekt. Sie richtet sich stets auf die andere Person als solche, auch in ihren liebenswerten Eigenschaften, nur dringt sie erst mit der Zeit immer mehr zur Person in ihrer Individualität durch. In diesem Sinne heißt es bei Josef Pieper,

„daß die Liebe sich, bei ihrem allerersten Schritt, an dem Sosein des Geliebten entzündet, also doch an Qualitäten [...] – um dann, wenn sie wirklich Liebe geworden ist, vorzudringen zum Kern der Person, die hinter diesen Eigenschaften steht und sie trägt“.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> NE VIII.4, 1156b25–29.

<sup>18</sup> Pieper 2006, S. 350.

Wie die Individualität des anderen in der gewachsenen Liebe erfasst wird, ergibt sich aus ihrem Beziehungscharakter. Aristoteles nennt den Freund ein „anderes Selbst“ (*allos autos*) und hat dabei zunächst Ähnlichkeiten im Blick, die zwischen unserem Selbstverhältnis und unserem Verhalten gegenüber Freunden bestehen. So wünschen und tun wir z. B. unseren Freunden Gutes, wie wir auch uns selbst jeweils Gutes wünschen und danach streben. Ebenso nehmen wir am Schicksal der Menschen Anteil, die wir lieben, so als beträfe es uns selbst; wir freuen uns über ihr Wohlergehen und trauern, wenn ihnen Schlechtes widerfährt.<sup>19</sup> In der Literatur werden diese Phänomene oft auf eine Ähnlichkeit der betreffenden Personen zurückgeführt – sei es in Bezug auf bestimmte Fähigkeiten oder in Bezug auf Eigenschaften, die Freunde jeweils miteinander teilen.<sup>20</sup> Der Freund oder Geliebte sei, so der Gedanke, insofern ein „anderes Selbst“, als uns dieselben Gründe dazu veranlassten, ihn zu lieben, aus denen wir auch uns selbst liebten. Eine solche Interpretation hat aber das Problem, dass derartige Ähnlichkeiten nicht nur zwischen Person bestehen, die einander lieben. Dieselben liebenswerten Eigenschaften oder Fähigkeiten finden sich auch bei Personen, die einander nie begegnet sind und also im aristotelischen Sinne kein „anderes Selbst“ füreinander sein können.

Ein bessere Lesart liefert uns Nancy Sherman, die die Rede vom Geliebten als „anderem Selbst“ über die Idee der Identifikation erläutert. Sherman zufolge verhielten sich Freunde in derselben Weise zueinander wie zu sich selbst, weil sie sich miteinander identifizierten: „Individuals come to identify with one another, such that even where activities are not joint, or ends not shared, one individual's happiness affects the happiness of the other.“<sup>21</sup> Damit geht die Liebe über bloße Zuneigung hinaus. Wenn wir eine andere Person lieben, wird sie gewissermaßen zu einem Teil des eigenen Lebens – ihr Wohlergehen trägt zu dem unsrigen bei und ihr Unglück macht auch uns unglücklich. Zur Liebe gehört so das Ziel eines gemeinsamen Lebens; sie nimmt die Gestalt einer Beziehung an.<sup>22</sup> All das macht deutlich, warum Liebe Zeit und Umgang der Liebenden miteinander erfordert. Die Identifikation mit der anderen Person, die wir in der Liebe vollziehen, kann weder

<sup>19</sup> Vgl. *NE IX.4*, 1166a2–10.

<sup>20</sup> Vgl. Kahn 1981, S. 34–39; Irwin 1988, S. 396; Schollmeier 1994, S. 28 f. und Stern-Gillet 1995, S. 39.

<sup>21</sup> Sherman 1987, S. 599.

<sup>22</sup> Vgl. *NE VIII.6*, 1157b19.

durch einen spontanen Entschluss herbeigeführt werden, noch ist sie etwas, das Personen einfach widerfährt. Sie setzt vielmehr eine Gewöhnung und Vertrautheit miteinander voraus.

In der gewachsenen Liebe kommt der andere in seiner Individualität mehr zum Vorschein. Individualität hat, wie oben gezeigt wurde, wesentlich eine geschichtliche Dimension, insofern sie sich in den Handlungen und Entscheidungen einer Person manifestiert. Wenn sich Liebende miteinander identifizieren, gemeinsame Ziele verfolgen und in der einen oder anderen Form zusammenleben, entwickeln sie eine gemeinsame Geschichte, in der der jeweils andere durch sein Handeln und Denken hindurch immer tiefer erfahren wird. Solch eine Liebesbeziehung erlaubt es, die andere Person in ihrer Individualität kennen und lieben zu lernen. Auch wenn sich also die Liebe immer schon durch die liebenswerten Eigenschaften des anderen hindurch auf diesen selbst richtet, wird er in seiner Individualität erst mit der Zeit für den Liebenden wirklich erfassbar.

## 5 Die Unersetzbarkeit geliebter Personen

Wie die Individualität einer Person erst in Liebesbeziehungen ganz erfasst wird, ist auch die Unersetzbarkeit geliebter Personen ein Phänomen, das für die gewachsene Liebe spezifisch ist. In den Vorüberlegungen zu diesem Phänomen wurde gezeigt, dass auch Gegenstände – freilich in einer vermittelten Weise – unersetzbar erscheinen können, wenn sie in der Erinnerung auf bedeutsame Weise mit dem eigenen Leben oder dem Leben einer geliebten Person verbunden sind. Dabei zeichnete sich ab, dass diese Form von Unersetzbarkeit wesentlich eine geschichtliche Dimension hat. Diese erklärt sich nun daraus, dass Unersetzbarkeit in letzter Instanz in der Individualität von Personen gründet, welche selbst wesentlich geschichtlich ist. Abschließend bleibt aber noch zu erläutern, wie genau Unersetzbarkeit, Individualität und Geschichtlichkeit zusammenhängen.

In jüngerer Zeit hat Niko Kolodny die sogenannte Beziehungstheorie der Liebe (*relationship theory*) vorgelegt, in der das Phänomen der Unersetzbarkeit geliebter Personen eine zentrale Rolle spielt. Kolodny wendet sich mit dieser Theorie gegen Ansätze, die bestimmte Eigenschaften von Personen als Gründe der Liebe behaupten. Ansätze dieser Art scheiterten daran, so lautet seine Kritik, die Beständigkeit von Liebesbeziehungen wie auch die Uner-

setzbarkeit geliebter Personen zu erklären.<sup>23</sup> Zwar räumt Kolodny ein, dass oftmals die Attraktivität von Eigenschaften die initiale Motivation liefere, um eine Beziehung mit anderen Personen einzugehen. Sobald es aber darum gehe, diese Beziehung zu erhalten und zu pflegen, seien nicht mehr liebenswerte Eigenschaften, sondern die Beziehung selbst und ihre Geschichte der entscheidende Grund. „[O]ne’s reason for loving a person is one’s relationship to her: the ongoing history that one shares with her.“<sup>24</sup> Mit dieser These gewinnt Kolodny zugleich eine Erklärung der Unersetzbarkeit geliebter Personen. Die Geschichte einer Beziehung lässt sich nämlich nicht von den konkreten Personen trennen, die diese Beziehung konstituieren. Wenn die gemeinsame Geschichte der Grund dafür ist, warum wir die andere Person lieben, dann lässt sie sich nicht gegen jemand anderen austauschen – ganz gleich welche attraktiven Eigenschaften dieser auch haben mag. Kolodny führt somit das Phänomen der Unersetzbarkeit auf die Geschichtlichkeit von Liebesbeziehungen zurück, während die Attraktivität liebenswerter Eigenschaften für ihn höchstens am Beginn einer Beziehung von Bedeutung ist. Die Idee personaler Individualität spielt in seiner Theorie hingegen keine nennenswerte Rolle.<sup>25</sup>

Kolodnys Erklärung der Unersetzbarkeit geliebter Personen anhand der Geschichtlichkeit von Liebesbeziehungen birgt jedoch ein grundsätzliches Problem. Die Behauptung, die Beziehung selbst sei sowohl Grund als auch primärer Fokus der Liebe, hat nämlich zur Konsequenz, dass der andere gerade nicht an sich, sondern nur *als Teil der Beziehung bzw. der gemeinsamen Geschichte* geliebt wird.<sup>26</sup> Das ist zwar, wie Kolodny selbst betont, kein instrumentelles Verhältnis, aber doch ein wesentlich vermitteltes.<sup>27</sup> Der andere wird nicht wirklich um seiner selbst willen geliebt, sondern wegen der Zeit, die er in einer Beziehung mit dem Liebenden verbracht hat. Die Geschichte, die Personen in einer Beziehung miteinander teilen, ist aber letztlich ein begrenzter Ausschnitt des je eigenen Lebens. In Kolodnys Theorie spielt etwa das, was jemand vor Beginn oder auch außerhalb der Beziehung getan hat, für die Liebe keine maßgebliche Rolle. Die Liebe dringt hier zur anderen

---

<sup>23</sup> Vgl. Kolodny 2003, S. 138–142.

<sup>24</sup> Ebd., S. 136.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 171 f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 154.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 156.

Person in ihrer Individualität gar nicht vor; geliebt wird man jeweils nur als Teil einer bereits vertrauten Beziehungsumgebung.

Wir sollten nicht wie Kolodny die Beziehung selbst und ihre Geschichte als Grund der Liebe ansetzen, um das Phänomen der Unersetzbarkeit zu erklären. Wenn die andere Person als solche und um ihrer selbst willen geliebt wird, dann muss sie gerade in ihrer Individualität das Objekt der Liebe sein. Das ist durchaus vereinbar mit der Intuition, dass liebenswerte Eigenschaften des anderen als Grund der Liebe fungieren. Wie gezeigt wurde, haben gerade Charaktereigenschaften wesentlich eine individuelle Gestalt und verweisen darin auf die Person, welche sich diese Eigenschaften angeeignet hat. Unersetzbar sind geliebte Personen also nicht nur als Teil einer historisch gewachsenen Beziehung. Die Unersetzbarkeit ergibt sich vielmehr daraus, dass sich Liebe immer schon durch die liebenswerten Eigenschaften des anderen hindurch auf ihn selbst richtet und letztlich zu einer Identifikation mit ihm führt. Die Geschichtlichkeit der Beziehung spielt nur insofern eine Rolle, als das Zusammenleben in einer Beziehung es möglich macht, den anderen in seiner Individualität kennenzulernen. Anders als Kolodny meint, gründet die Unersetzbarkeit geliebter Personen also nicht in der gemeinsamen Geschichte, die Liebende miteinander teilen, sondern in der Identifikation mit der geliebten Person in ihrer Individualität, welche ein zentraler Bestandteil zwischenmenschlicher Liebe ist.

## **6 Konklusion**

Das Phänomen der Unersetzbarkeit geliebter Personen schien zu Beginn ein Problem für Konzeptionen der Liebe aufzuwerfen, in denen die liebenswerten Eigenschaften einer Person als Gründe der Liebe angesehen werden. Würden wir in der Liebe wirklich auf bestimmte Eigenschaften des anderen antworten, wäre dieser selbst bloß als Träger dieser Eigenschaften gemeint und mithin austauschbar – so das Argument. Das Ergebnis der vorangegangenen Überlegungen ist aber, dass die Spannung zwischen der Unersetzbarkeit geliebter Personen und einer Orientierung der Liebe an liebenswerten Eigenschaften bloß scheinbar ist. Charaktereigenschaften haben selbst eine individuelle Gestalt und lassen dadurch die betreffende Person in ihrer Individualität sichtbar werden. Diesem Befund liegt ein Verständnis personaler Individualität zugrunde, dem zufolge sich die Individualität von Personen dem Umstand verdankt, dass diese die Fähigkeit haben, frei und selbstbe-



stimmt zu handeln. Im Denken und Handeln manifestiert sich so die Person als solche, nicht nur eine allgemeine Artnatur. Das gleiche gilt mithin für Charaktereigenschaften, die durch wiederholtes Handeln oder Lernen angeeignet werden. Eine Liebe, die sich an solchen Eigenschaften entzündet, zielt folglich immer schon auf die jeweilige Person in ihrer Individualität. Wenn aber zur Liebe wesentlich gehört, dass sich die Liebenden miteinander identifizieren, d. h. der andere jeweils zu einem Teil des eigenen Lebens wird, ergibt sich hieraus, dass in der Liebe die geliebte Person in ihrer Individualität für den Liebenden unersetzbar ist.

## Literatur

- Aquin, Thomas von (1961), *Summa Theologiae*, Madrid: Editorial Catolica.
- Aristoteles (1962), *Kategorien / Lehre vom Satz*, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg: Felix Meiner.
- (1995a), *Rhetorik*, übers. von Franz G. Sieveke, München: Wilhelm Fink.
  - (1995b), *Über die Seele*, übers. von Horst Seidl und Willy Theiler, Hamburg: Felix Meiner.
  - (2007), *Nikomachische Ethik*, übers. von Olof Gigon, Berlin: de Gruyter.
- Frankfurt, Harry G. (1999), *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Terence (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon.
- Kahn, Charles H. (1981), „Aristotle and Altruism“, in: *Mind* 90, S. 20–40.
- Kolodny, Niko (2003), „Love as Valuing a Relationship“, in: *The Philosophical Review* 112, S. 135–189.
- Nussbaum, Martha C. (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen, G. E. L. (1965), „Inherence“, in: *Phronesis* 10, S. 97–105.
- Pieper, Josef (2006), „Über die Liebe“, in: *Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg: Felix Meiner, S. 296–414.
- Schollmeier, Paul (1994), *Other Selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*, Albany: State University of New York Press.
- Sherman, Nancy (1987), „Aristotle on Friendship and the Shared Life“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 47, S. 589–613.

- Spaemann, Robert (1996), *Personen. Versuche über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern-Gillet, Suzanne (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: State University of New York Press.
- Tegtmeyer, Henning (2019), „Zur Metaphysik des freien Willens bei Aristoteles“, in: *Die ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*, hrsg. von Falk Hamann und Peter Heuer, Leipzig: Leipziger Universitäts Verlag, S. 21–33.
- Wedin, Michael V. (1993), „Nonsubstantial Individuals“, in: *Phronesis* 32, S. 137–165.

# Fragen zur Bedeutung der Liebe für den Menschen

Interview mit der Philosophin Frauke A. Kurbacher

Frauke Annegret Kurbacher ist habilitierte und promovierte Philosophin. Nach Gast- und Vertretungsprofessuren an der FU Berlin und der Universität Kiel arbeitet sie derzeit als Professorin für Ethik an der Fachhochschule für öffentliche Verwaltung NRW. Sie leitet den von ihr gegründeten internationalen interdisziplinären Arbeitskreis für philosophische Reflexion und ist stellvertretende Sprecherin des Instituts für Geschichte und Ethik der öffentlichen Verwaltung. Forschungsaufenthalte führten sie nach Paris und New York. Die Schwerpunkte ihres Forschens liegen in der Haltungsphilosophie, Subjekt- und Person- bzw. Interpersonalitätstheorie, Sozialphilosophie (insbesondere die Themen „Freundschaft“ und „Liebe“), der Philosophie der Migration, der Urteilstheorie sowie in der Thomasius-, Kant- und Arendt-Forschung.

Wichtigste Publikationen: *Zwischen Personen. Eine Philosophie der Haltung* (Würzburg 2017); „Zwischen Verwurzelung und Bodenlosigkeit. Grundzüge einer ‚Philosophie der Migration‘“ (KWZ, Berlin 2018); „Liebe zum Sein als Liebe zum Leben“ (in *Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin*, hg. von F. A. Kurbacher, Hamburg 2018); „Was ist Haltung?“ (2006, 2008, 2016); *Selbstverhältnis und Weltbezug. Urteilskraft in existenzphilosophischer Perspektive* (Hildesheim u. a. 2005); „Urteilskraft als Prototyp. Überlegungen im Anschluß an Kants ästhetisch-reflektierendes Urteil“ (in *Urteilskraft und Heuristik*, hg. von F. Rodi, Weilerswist 2003).

**PHILOKLES:** *Das Thema ‚Liebe‘ scheint direkt in den Bereich persönlicher Nahbeziehungen zu führen, denkt man doch zuallererst an die partnerschaftliche oder romantische Liebe. Das Phänomen der Liebe reicht aber doch weiter. Wir sprechen auch von der Liebe zwischen Freunden oder Familienmitgliedern, besonders von der Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Benutzen wir hier Ihrer Meinung nach dasselbe Wort für ganz verschiedene Typen zwischenmenschlicher Beziehungen, oder gibt es etwas, das all diesen Beziehungen gemeinsam ist?*

**Kurbacher:** Auf die antiken Gründe geschaut, findet sich eine hochgradige Differenzierung der sozialen Nahbeziehungen: den Liebes- und Freund-

schaftsvorstellungen und ihren Konzeptionen, die sich auch begrifflich in großer Vielfalt niederschlägt. Für das Zusammenzurren auf Freundschaft und Liebe, die ihrerseits bereits in reduzierter Form auf *philia* und *eros* zurückgeführt werden, war insbesondere die spätere christliche Aufnahme entscheidend und maßgeblich, die zugleich jedoch auch die ursprünglichen griechischen Konzeptionen änderte. Für die aristotelische Vorlage lässt sich ausmachen, dass Freundschafts- und Liebesvorstellungen schwerlich voneinander getrennt werden können, wie wir es heute eher gewöhnt sind. Aber vom Phänomen her geschaut verbinden sie sich nach wie vor miteinander: Die Menschen, mit denen wir befreundet sind, lieben wir zumeist auch. Und für die Selbstlosigkeit der *philia* etwa – einem wichtigen Element dieser Nahbeziehungen – verweist Aristoteles als Beispiel auf die Liebe der Mutter zu ihren Kindern.

Unabhängig von diesen philosophiehistorischen und begriffsgeschichtlichen Umrahmungen und Überlegungen ist den beiden Nahbeziehungen von der Sache und dem Phänomen her eigen, dass es Beziehungen, Hinwendungen aus Freiheit sind. Dieser zentrale Aspekt scheint dann weniger an den familiären, als vor allem an den freundschaftlichen Bindungen auf, wiewohl er auch hier gelten kann, aber eben nicht muss. Niemand ist zum Lieben oder zum Befreundet-sein verdammt – sozusagen, auch in Familien nicht. Doch man bedenke: Zur Freiheit sind wir – zumindest nach Sartre – verdammt, zur Liebe jedoch nicht. Was eröffnet uns das? Mit Jonas betrachtet legt es den Gedanken der Verantwortung frei. Wir sind frei in dem, was wir mit dieser Freiheit tun, aber verantwortlich für das, was wir je damit anstellen und vor allem wie wir es tun. Und insofern es solche freiheitlichen Bezugnahmen sind, erschließt sich etwas ganz Eigenes zwischen Menschen respektive Personen und Welt in diesen Relationen, was in anderen zweckgebundenen Verhältnissen, in denen wir uns ebenfalls befinden, und auch befinden müssen, nicht hervortritt und nur hier zutage kommen kann. Das liebende, freundschaftliche Verhältnis entdeckt uns in Freiheit als Besondere, als ganz spezifische Menschen – über alle möglichen Funktionen hinaus, die wir auch haben und wahrnehmen. Abstrakt wissen wir immer darum, aber in diesen Nahverhältnissen erleben wir es konkret.

**PHILOKLES:** *Wie sieht es aber mit ganz anderen Fällen aus, in denen die Liebe kein personales Gegenüber hat, sondern sich auf Dinge oder Tätigkeiten richtet? Denken Sie beispielsweise an den Kunstliebhaber oder die Liebe zur Weisheit,*

*die als Motiv des Philosophierens gilt. Gibt es einen Zusammenhang zwischen diesen Redeweisen und dem Phänomen zwischenmenschlicher Liebe?*

**Kurbacher:** Ja. Im Phänomen Liebe erschließen wir etwas vom Anderen, von Personen und von Welt. Beziehen wir Liebe auf etwas Anderes als ein personales Gegenüber, ist gleichwohl eine besondere Beziehung – eben eine nicht bloß funktionale – beschrieben, in der sich etwas zeigt. Vor allem Martin Buber stellt – neben Platon, der mit dem Mythos des *Eros* in seiner vor allem dem philosophierenden Menschen ähnlichen Halbgottheit das unaufhörliche Streben zum Schönen als Liebesbewegung beschreibt – diesbezügliche, aber ganz anders gelagerte Überlegungen an. Und auch, wenn der Begriff etwas antiquiert anmutet, ließe sich gleichwohl treffend sagen, dass durch die freundschaftlich-liebenden Hinwendungen etwas ‚beseelt‘ wird. Und zwar nicht (unbedingt) einseitig, sondern als offenes Verhältnis gedacht, ist es zwar nicht im strengen Sinne reziprok, wechselseitig in gleicher Weise wie in der aristotelischen *philia*, aber doch im Sinne eines irgendwie gearteten Austausches. Was nun vielleicht esoterisch wirkt, ist es mitnichten. In solcher Weise denkt der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty, der wie kaum ein anderer in den naturwissenschaftlichen, psychologischen und philosophischen Strömungen seiner Zeit bewandert ist, Welt als einen offenen Zusammenhang, dessen Teil wir sind. Weitergedacht heißt das: Die *Art und Weise* der ‚Beziehung‘, die wir zu Dingen, zur Mit- und Umwelt pflegen, dürfte uns insofern keineswegs gleichgültig sein – und wir ahnen gerade derzeit, dass wir für die großen Herausforderungen und Probleme unserer Zeit solcher differenzierten Auffassungen eines Umgangs mit allem, was uns umgibt, dringend bedürfen (angefangen von Migration, Klimaflüchtlingen, Naturkatastrophen, dem Umgang mit Tieren, Pflanzen und Ressourcen bis hin zu Fragen der Versorgung, Ernährung, Wasser, Müll etc., die allesamt etwas mit unserem Lebensstil und Lebenswandel zu tun haben und insofern ein *ethos* aufrufen). Doch die angesprochenen Beziehungen – und an allem, was ich bisher geäußert habe, lässt sich merken, dass ich Liebe und Freundschaft als Haltungen, als einen Umgang mit etwas und jemandem auffasse – dieselben können sich neben den interpersonellen Zusammenhängen ebenso auf Abstraktes, Mögliches wie Denkgegenstände beziehen. Und in dieser Hinsicht haben sie eine hochgradige Relevanz für alles Philosophieren, das verstanden als eine ebensolche freundschaftlich-liebende Hinwendung an das Zu-Denkende in seiner existentiellen Aufrichtigkeit auch Ungedach-

tes, Unvordenkliches entdeckt. Ein Vorgang, der unglaublich faszinierend ist und einem unabschließbaren Abenteuer gleicht, weil dabei immer – wie in interpersonalen Beziehungen auch – gar nicht vorhergesagt werden kann, was passiert. Aber es gibt uns wie die „Begegnung“ – mit Buber gesprochen – einen Eindruck von Wirklichkeit, Leben und Existenz, ja mehr noch: Es ist diese Wirklichkeit, dieses Leben und diese Existenz in erhöhtem Maß, weil wir uns darin in unserer Eigenheit im Austausch mit dem und den Anderen bewusst erleben, passiv wie aktiv, denn Freundschaft und Liebe widerfahren uns auch. Gleichzeitig sind wir in diesen Beziehungen aber besonders auf etwas Anderes oder jemand Anderen bezogen, und nicht in erster Linie auf uns selbst. (Aus diesem Grund würde ich beides, das Andere und den Anderen, weil es hier philosophisch terminologisch benannt ist, auch groß schreiben.) Dies deutet zugleich auf eine mögliche theoretische Rahmung bezüglich der Fragen nach den persönlichen Verhältnissen. Die Reflexion darauf lässt sich an Diskurse des Anderen und auch des Fremden anschließen, wie sie mit Grund seit dem Zusammenbruch der Zivilisation seit dem Zweiten Weltkrieg als ein kritisches Bedenken für die Theorie und mit ihr auch für die Philosophie eingefordert werden.

Es macht einen Unterschied, wie wir auf Welt schauen und auch wie wir mit ihr umgehen. Darin liegt vermutlich in ökonomisierten Zeiten eine besondere Bedeutung, wenn wir auch die freundschaftlich-liebende Beziehung – und nicht nur nützliche und zweckgebundene Verhältnisse – insbesondere deshalb pflegen, weil wir uns damit wiederum in Welt entäußern.

Das angesprochene Abenteuer der Beziehung, auch der philosophischen, impliziert zugleich jedoch auch Gefährlichkeit und Gefährdung, und entgegen allen harmonistischen Vorstellungen von Liebe und Freundschaft sind genau diese Aspekte jedoch ebenso mit inbegriffen, die sich gerade über die *philia* und die Philosophie als Liebe zur *sophia* auch mit dem Philosophieren verbinden. Hannah Arendt betrachtet in dieser Hinsicht die explosive Sprengkraft des Denkens als ein auch immerzu gefährliches besonders gut und spricht daher treffend vom „Denken ohne Geländer“, das immer ein Wagnis ist – wie jede Beziehung überdies. Liebe und Freundschaft ist das Unausprechliche und Unverfügbare – wie Menschen selbst – als Überschuss inhärent. Auch hier gibt es Parallelen zur Kunst und zum Ästhetischen, für die – zumindest von Kant her gedacht – ebenfalls das Freie und Freiheitliche konstitutiv sind.

Mit Freundschaft und Liebe wird insofern jeder Zusammenhang in diesem freien Sinn beseelt und lebendig, hiervon ist ein wirkliches Philosophieren letztlich getragen, ganz gleich ob es die akademische Lehre, die eigenen Studien oder das angeregte Gespräch in gemeinsamer, philosophischer Runde betrifft.

**PHILOKLES:** *Wenn wir eine Person lieben, scheint diese etwas an sich zu haben, das auf uns attraktiv oder anziehend wirkt. Das könnte man nun so verstehen, dass es zumindest ein Stück weit Gründe dafür gibt, dass wir diese Person lieben. Unsere Liebe ist gewissermaßen die Antwort auf die Liebenswürdigkeit des anderen. Der Philosoph Harry Frankfurt behauptet aber, es sei umgekehrt: Das Gegenüber erscheint uns nur deshalb als anziehend und wertvoll, weil wir es lieben. Die Liebe selbst begreift Frankfurt als ein biologisches Phänomen mit evolutionären Ursachen (vgl. The Reasons of Love, Kap. 2, § 3). Wie würden Sie sich in der Frage positionieren? Gibt es in der Liebe ein genuin rationales Moment oder sind wir am Ende biologisch darauf festgelegt, wen wir lieben?*

**Kurbacher:** Liebe und Freundschaft als Phänomene oder ein Phänomen, das uns als ganze Person in interpersonaler Ausrichtung umfasst und ergreift, hat alle Dimensionen unserer Existenz: die sinnliche, emotionale, willentliche, die körper-leibliche und natürlich auch nicht nur die rationale, sondern auch die vernünftige.

Weil es so umfassend ist, beschäftigt es auch die Naturwissenschaften immer wieder und doch wäre es grundlegend unsachgemäß, wenn wir Liebe und Freundschaft z. B. nur auf die (durchaus zutreffende) Wirkung von Pheromonen reduzieren würden – und selbst wenn, stünden wir in einem Verhältnis, das erst zu einem wird, indem wir Zeit miteinander verbringen und uns immer wieder neu dafür entscheiden. Freundschaft und Liebe ist fast für alle klassische Philosophie mehr als ein Sinnesreiz, mehr als ein bloßes Gefühl und mehr als unsere Physis, wenngleich ihnen unter Umständen eine besondere Rolle darin zukommt. Nicht umsonst handelt Aristoteles' *Nikomachische Ethik* hauptsächlich von der Freundschaft im Kontext von Ethos und Tugend. Und Tugend bestimmt er wiederum als eine ‚Haltung der Wahl‘. Für ihn sind wir überdies vor allem durch unsere Vernünftigkeit ausgezeichnet. Die beste aller möglichen Freundschaften, in der wir einander um des anderen willen lieben, also als Selbstzweck, wäre nicht ohne diese vernünftigen und reflexiven Anteile denkbar. Und übrigens bezeichnen auch gegenwärtige Naturwissenschaftler unsere kognitiven, im Besonderen mit dem

Hirn assoziierten Fähigkeiten (die freilich nicht einfach identisch mit Vernünftigkeit sind) als größtes ‚Sexualorgan‘. Freundschaft und Liebe atmen also auch hier im Moment der Wahl, des gegenseitigen Austausches und Gesprächs ein Moment der Freiheit, das Vernünftigkeit impliziert, ohne die Gefühle, die Sinne, den Leib-Körper, den Willen außer Acht zu lassen. Besonders eigen führt der Frühaufklärer Christian Thomasius beide Aspekte in seinem einzigartigen Konzept einer „vernünftigen Liebe“ zusammen, die sogar einen emanzipatorischen Beitrag zur Verbesserung – sprich ‚Aufklärung‘ – zu leisten vermag, und damit sind nicht zuletzt verbesserte gemeinschaftliche Verhältnisse anvisiert.

**PHILOKLES:** *Wir sprechen zwar oft von den liebenswerten Zügen einer Person. Zugleich meinen wir aber, dass wahre Liebe auf den anderen in seiner Individualität und Einzigartigkeit zielt, d. h. nicht bloß als Träger dieser oder jener liebenswerten Eigenschaft. Damit geht einher, dass wir die geliebte Person für unersetzbar halten. Glauben Sie, dass man letztlich beiden Intuitionen Rechnung tragen kann oder ist eine davon verfehlt?*

**Kurbacher:** Walter Benjamin beschreibt unnachahmlich und bestechend in seiner Kurzprosa (*Einbahnstraße*) dieses Phänomen des Angezogeneins, das verblüffenderweise oft gar nicht auf dem ausdrücklich Liebenswerten und noch weniger auf dem Perfekten beruht, sondern geradezu in der Abweichung, sogar einem kleinen Makel, der den Anderen oder die Andere aber auch umso liebenswerter und anziehender macht. Wir würden uns aber vermutlich ansonsten nicht als Personen beschreiben, die ein besonderes Faible für Macken haben. In dieser Abweichung lässt sich u. a. das Besondere, Einzigartige entdecken, nie aber würden wir eine Person und das Verhältnis zu ihr darauf begründen (oder so beschreiben) und schon gar nicht darauf reduzieren.

Das besondere Verhältnis Freundschaft-Liebe impliziert mit der Begründung im Selbstzweck diese Besonderheit und Einzigartigkeit gerade, die aber eben darin besteht, dass es sich um einen Überschuss handelt. So, wie wir uns selbst in keiner Beschreibung unserer selbst je erschöpfen können, vermag auch der Liebende das Geliebte, die Geliebte, den Geliebten nie vollständig zu beschreiben, noch sein Gefühl dazu – aus dieser Unerschöpflichkeit, in der Literatur auch als Topos der Unsagbarkeit umschrieben – speist sich der kreative Überschuss, von dem es in allen Künsten Zeugnisse gibt. Umfängt auch das Phänomen Liebe und Freundschaft den Anderen in seiner Un-



verfügbarkeit, wie sie dem Phänomen Liebe selbst angehört, so ist sie doch zutiefst konkret, immerzu. Denken Sie an Michel de Montaignes berühmten begründenden Ausruf im Essay *Über die Freundschaft* auf die Frage, warum er mit Etienne de la Boetie befreundet war: „Weil er es war, weil ich es war!“ Michel ist eben mit Etienne befreundet und nicht mit einem x-beliebigen Anderen. Und doch wären wir wohl zurecht immer enttäuscht bis beleidigt, wenn uns jemand nur aufgrund unserer Nase und einer bestimmten Eigenschaft lieben würde, wiewohl es uns freut und schmeichelt, es zu hören und gespiegelt zu bekommen, was dem Anderen an einem gefällt. Unser Ausdruck kann das Phänomen hier nie einfangen, wir können nur versuchen, nah heranzukommen. (Vielleicht liegt auch hierin die hochgradige Affinität von frisch Liebenden zur Lyrik begründet, die gleich einem Kristall in wenigen Worten vieles bündelt und zugleich in polysemantischer Offenheit belässt und Horizonte eröffnet.)

**PHILOKLES:** *Schon in einer Freundschaft ist es so, dass der Kreis von engen Freunden eher beschränkt ist. Aristoteles meinte sogar, es sei klarerweise unmöglich, „mit vielen zusammenzuleben und sich unter sie zu verteilen“ (Nikomachische Ethik IX, Kap. 10). Das scheint nun noch viel mehr so zu sein, wenn wir uns die partnerschaftliche oder romantische Liebe anschauen. Hier geht die Liebe oftmals mit der gesteigerten Exklusivität einer Zweierbeziehung einher. Es gibt aber auch Stimmen, die eine solche Exklusivität lediglich als eine kulturell auferlegte Selbstbeschränkung oder gar als falsches Besitzdenken kritisieren. Wie sehen Sie das Verhältnis von Liebe und Exklusivität?*

**Kurbacher:** Exklusiv ist die Freundschaft und Liebe durch ihre Art. Aristoteles stellt sich vor, dass die beiden Freunde und Liebenden Leben miteinander teilen, über einen längeren (und letztlich auf unendlich eingestellten) Zeitraum miteinander verbringen, vertraut werden und einander um ihrer selbst willen lieben. Das schaffen wir für gewöhnlich nicht immerzu – wiewohl Aristoteles hier lebensnah eine offene Perspektive wählt – vielleicht sind in einem Leben ein, zwei, drei solcher Verhältnisse möglich, aber alles andere dürfte vermutlich unsere Zeit, Kräfte und Fähigkeiten übersteigen. Die Vorstellung des Teilens ist hier faktisch-praktisch als reale Präsenz gedacht und steht insofern der digitalen Verwendung des Begriffs Freundschaft respektive Freunde geradezu diametral entgegen. Wie viele Freundschaften/Lieben kann ich wirklich leben, ist die Frage? Angesichts unseres in jeder Hinsicht begrenzten Lebens als begrenzte Existenz ist das nicht (einfach) unendlich

ausdehnbar, ohne an Bedeutung und Sinnhaftigkeit zu verlieren. Gleichzeitig lassen sich von hier aus auch gesellschaftskritische Blicke werfen, etwa: Wieviel Zeit bleibt Menschen für das Leben von Nahverhältnissen in hochgradig flexibilisierten oder prekären Arbeitsverhältnissen, unter Bedingungen, in denen die Schere zwischen arm und reich immer weiter auseinanderdriftet?

Diese Art von anspruchsvollem Verständnis von Freundschaft und Liebe bedingt letztlich auch eine Exklusivität, die jedoch gerade nicht als Besitzdenken missverstanden werden darf, sondern sich organisch aus der Sache ergibt und im Miteinanderleben gegenseitig Möglichkeitsräume erschließt, die (sonst) jedem für sich allein unentdeckt geblieben wären. Bloße Lust- und Nutzenfreundschaften können wegen ihres geringeren Anspruchs etc. häufiger vorkommen, aber wie oft liebe ich jemanden um seiner selbst willen, teile das gegenseitig mit jemandem und lebe das auch? Das kommt nicht so häufig vor. Und wo es der Fall ist, ist es ein großes Glück – und wohl auch ein unablässiges gegenseitiges Bemühen, das Kritik, Veränderung und Konflikt ebenso umschließt wie unausgesprochene Übereinkunft, vertraute Zweisamkeit, lebendigen Austausch und Dauer.

**PHILOKLES:** *Aristoteles zufolge besteht der Kern zwischenmenschlicher Liebe darin, einer anderen Person Gutes zu wünschen und zu tun, und zwar um ihrer selbst willen (vgl. Rhetorik II, Kap. 4). Wahre Liebe zeichnet sich, wie er meint, durch eine Art von Selbstlosigkeit aus, mit der es nicht vereinbar ist, dass man eine solche Beziehung zum eigenen Vorteil ausnutzt. Allerdings wünschen wir uns doch Freunde, Familie und Partnerschaft deswegen, weil wir glauben, dass diese unser eigenes Leben erst lebenswert machen. Wie selbstlos kann Liebe also sein, oder ist der Gedanke einer selbstlosen Liebe bloßes Wunschenken?*

**Kurbacher:** Selbstlosigkeit bezeichnet hier, ganz natürlicherweise den Anderen so zu lieben, dass man alles geben würde, ohne dass dies jedoch als Selbstaufgabe missverstanden werden dürfte, denn ein gutes Selbstverhältnis ist für Aristoteles ebenso notwendig Implement von Freundschaft und Liebe. Der Andere und ich mich selbst akzeptieren uns in der *philia* im jeweiligen So-Sein, gleichzeitig wird jedoch nahezu aufklärerisch auch Verbesserung angestrebt, ‚Tugend‘ würde Aristoteles wohl sagen und damit vor allem aber die Haltung der Wahl, der Entscheidung meinen, also ein verantwortliches, bewusstes Leben, das ich mit dem Anderen und Anderen teile. Dabei denkt sich Aristoteles allerdings die Gleichheit und Ähnlichkeit in den Auf-

fassungen Zweier als Ausgangspunkt. Die Wechselseitigkeit als Basis sollte also gegeben sein. Der Andere liebt mich so, wie ich ihn, von daher ist dies kein Wunschdenken, sondern Erlebtes, nur wenn dies einseitig gegeben ist, beginnt die eine Seite sich zu verausgaben und damit landet das Verhältnis in einer Asymmetrie, die für diesen antiken Philosophen ohnehin keine Grundlage für das bestmögliche Verhältnis sein kann. Temporär mag es Ungleichgewichte geben, aber die Grundeinstellung und auch die Praxis muss letztlich als reziprok gegeben sein. Sich die Liebe und Freundschaft wie das Gute selbst zu wünschen, zeugt daher für Aristoteles von einer Wertschätzung, einer die letztlich auf der Wertschätzung des Daseins selbst gegründet ist. Sie ist damit nicht egoistisch, sondern in dieser Wertschätzung, die eine Praxis impliziert, ist der Zuspruch an ein Leben, dass ich mit jemand anderem teile, mit dem ich mich in Gemeinschaft befinde, gegeben und umgesetzt und zudem wird deutlich, dass mir bewusst ist, worum es im Leben geht.

**PHILOKLES:** *Ein gutes und erfülltes menschliches Leben scheint ohne Liebe, wie gesagt, undenkbar. Schon Platon will zeigen, dass selbst der Glückselige, der am meisten noch sich selbst genügt, nicht ohne Freunde leben kann (vgl. Lysis, 215a–b). Wenn es aber nicht Hilfe und Beistand ist, die wir in Liebe und Freundschaft suchen, was genau suchen wir in der Liebe? Warum scheint sie uns zentraler Bestandteil eines guten Lebens zu sein?*

**Kurbacher:** Auf die Frage, warum Glück und gutes Leben nicht ohne Freundschaft und Liebe sein können, hat sich bereits in der Beantwortung der anderen Fragen schon Vieles gezeigt: Sie sind Verhältnisse, in denen das So-Sein konstitutiv ist, sie sind getragen von einer Absichtslosigkeit, die gleichsam den Selbstzweck zum Grund hat, sie bezeichnen ein gegenseitiges Erleben in Freiheit, Entwicklung in Wechselseitigkeit. Vieles davon befindet sich in einer Ähnlichkeit zum Ästhetischen oder zur ästhetischen Einstellung. Dort darf auch etwas unvoreingenommen sein, und in Freundschaft und Liebe dürfen wir Menschen offenbar einfach sein und zwar als die spezifisch Individuierten, die wir sind. Es sind Verhältnisse, in denen uns die bloße Existenz des je spezifisch Anderen allein glücklich macht, wir freuen uns darüber, dass es den Anderen gibt, und damit indirekt auch darüber, dass wir da sind und diese Freude erleben können. So vieles lässt uns im Leben immer wieder an allem zweifeln bis verzweifeln, die Welt, die Anderen, der Andere und nicht zuletzt auch wir uns selbst. Wie schön und gut und geradezu zumindest partiell entspannend ist es da, dass in den Nahverhältnissen

von Freundschaft und Liebe all dies einmal aufgehoben ist, ohne verleugnet werden zu müssen – ähnlich beruhigend wie Kants „schöne Dinge“, die anzeigen, dass „der Mensch in die Welt passe“. (Beistand und Hilfe bieten diese Verhältnisse zudem, nur sind sie nicht der Grund für diese Verhältnisse, sondern ergeben sich aus der Beziehung.)

**PHILOKLES:** *Kant ist der Auffassung, dass Liebe nur im Sinne des wohltätigen Handelns, nicht aber als Gefühl oder Neigung Gegenstand einer moralischen Pflicht sein kann. Nur ersteres, meint er, kann moralisch geboten sein (vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Absch. 1). Aber beurteilen wir nicht oft auch die Liebe als Gefühl? Wir tadeln Menschen, wenn sie etwas lieben, das moralisch verwerflich ist, z. B. jemanden, der es liebt, sich Gewaltexzesse anzuschauen. Ebenso sind wir doch oft auch der Meinung, dass wir eine bestimmte Person eigentlich mehr lieben sollten, als wir es tatsächlich tun. Kann also nicht auch die Liebe selbst etwas sein, was moralisch geboten ist?*

**Kurbacher:** Diese Frage scheint mir inhaltlich etwas widersprüchlich, weil Sie selbst zurecht angeben, dass Liebe auch für Kant nur, wenn sie über das bloße Gefühl hinaus begriffen wird und auch als Praxis gedacht ist, unter Umständen Gegenstand einer moralischen Erläuterung und philosophischer diesbezüglicher Überlegungen werden kann. – Wie auch immer: Liebe und Freundschaft – so viel ist bisher deutlich geworden – umfassen alle menschlichen Fähigkeiten, haben willentliche, vernünftige, sinnliche, körper-leibliche Aspekte und eben auch emotionale. Gefühle haben unter anderen Aspekten einen Anteil an Freundschaft und Liebe, der häufig zuerst und gegenwärtig leider oft auch ausschließlich daran hervorgehoben wird. Mit der Anspielung auf Kant treten hier nun im Besonderen nicht nur Gefühle, sondern auch Neigungen in ihrer Nähe zu den Gefühlen, aber auch den Sinnen und der Physis hervor, die sogar auf die Triebe verweisen können. Von diesen aber wissen wir im Rahmen der kantischen praktischen Philosophie, dass sie für eine Grundlegung einer allgemeinen Gesetzgebung nicht taugen. Es ist ein Glücksfall, wenn Neigung und Pflicht zusammenkommen, aber für die Begründung einer Ethik, um die Kant ringt, können sie keine Basis darstellen. Von daher lässt sich verstehen, dass in diesem Kontext vorsichtiger nach dem moralisch Gebotenen, einer Sittlichkeit gefragt wird, nach dem, was Menschen in gutem Sinne miteinander verbinden könnte. Wir können zwar hoffen, dass Eltern etwa ihre Kinder lieben und umgekehrt, aber Zugriff hätten wir nur auf die unter Umständen verfehlten

Handlungen, die zwischen ihnen geschehen können (wie z. B. im Falle von häuslicher Gewalt). Wir können Gefühle nicht fordern und schon gar nicht erzwingen – ein Gesetz aber wohl.

Liebe und Freundschaft sind frei, d. h. sie können im strengen Sinn gerade nicht gefordert werden. Wir können sie für geboten halten, sie wünschen und hoffen, aber sie müssen frei gegeben werden, um zu sein, was sie sind und wir uns wünschen. Kant lässt diese Dimension letztlich aus philosophischer Selbstbescheidung aus. Seine Zeiten sind in dieser Hinsicht offenbar zumindest theoretisch schon so nah an unseren modernen, individuierten, dass er sich hier nicht an solche philosophischen Überlegungen begibt. (Selbst Glück, genauer: die ethische Perspektive der *eudaimonia*, ist schon hier viel zu individuell aufgefasst und nicht mehr wie in der Antike in ihrer konstitutiven Verbindung vom Einzelnen in Gemeinschaft gedacht, um eine Grundlage für alle bilden zu können – im Sinne einer Ethik – oder überhaupt eine Direktive aus der Philosophie zu erhalten.)

Zurückgeschaut auf Christian Thomasius, der wie gesagt eine einzigartige vernünftige Liebesethik entworfen hat, und dem Kant mit der zentralen Unterscheidung (zwischen *justum* und *honestum*, Recht und Moral) folgt, sehen wir hier, dass die von Kant aufgegriffene Differenz von Recht und Moral u. a. auf der wichtigen Beobachtung und Erkenntnis beruht, dass Liebe im Gegensatz zur einforderbaren Gerechtigkeit und zum Gesetz nicht erzwungen werden kann. Und hier ist es auch besonders plausibel: Gerade, wenn Liebe gefordert wird, wäre sie gar keine mehr, sie kann nur freiwillig gegeben werden.

**PHILOKLES:** *Bleiben wir noch einen Augenblick beim Verhältnis von Liebe und Moral. Zuweilen reden wir von einer Liebe zur Tugend oder allgemein zum moralisch Guten, welche uns antreibt, tugendhaft zu werden und gut zu handeln. Wenn wir annehmen, dass es eine solche Liebe gibt, scheint es schwer vorstellbar, dass jemand etwas moralisch Schlechtes als solches lieben kann: Entweder irrt er sich und bewertet das, was er liebt, nicht als moralisch schlecht, oder er liebt es trotz, nicht wegen dieser moralischen Schlechtigkeit, z. B. weil es für ihn besonders nützlich ist. Aber abgesehen von solchen Fällen des Irrtums bzw. der Schamlosigkeit, kann es Ihrer Meinung nach eine klarsichtige Liebe zum Bösen geben?*

**Kurbacher:** Für Aristoteles wäre so eine irrlichternde Liebe tatsächlich nur auf Basis eines Irrtums möglich. Wir Moderne müssen mit Hannah Arendt

– die diese ethische Grundproblematik schön pointiert, wenn sie bemerkt, dass leider immer nur die Guten ein schlechtes Gewissen haben – mutmaßen, dass dies leider nur eine Möglichkeit und nicht die alleinige Begründung ist. Doch bezüglich der Frage ließe sich zunächst einmal kritisch demontieren, dass Liebe zwar Lust und Nützlichkeit implizieren, aber nicht auf ihr beruhen kann. Wäre letzteres der Fall, wäre sie bloß eine Lust- oder Nutzen-Freundschaft, die letztlich nicht auf Dauer trägt – was laut Aristoteles auch durch Erfahrung zu bestätigen ist. Darin drückt sich auch eine Welt- und Lebenszugewandtheit seines Ansatzes aus.

Eine „klarsichtige“ Liebe zum Bösen (Oder gibt es Pervertierungen, und wie bewertet man die dann?) kann es vor dem Hintergrund des bislang Dargelegten nicht geben. Für Aristoteles umfasst Freundschaft-Liebe eine Daseinsbestätigung, eine Welt- und Lebenszugewandtheit, d. h. konkret eine Liebe des Anderen, eine des guten, freundschaftlichen Verhältnisses und Selbstverhältnisses sowie eine positive Bestätigung des Daseins als solchem. Das Böse, nicht nur als Negation, sondern als Destruktion begriffen und insofern Negation des Seins und die Hinwendung zu ihm, könnte somit schwerlich als Liebe beschrieben werden. Tatsächlich aber versteht Arendt etwa Liebe als destruktiv. Es lässt sich auch an filmische Beispiele denken, Filme von Truffaut etwa. Doch hier geht es eher um Passion, Leidenschaft und nicht um das anhand von Aristoteles entwickelte Liebe-Freundschafts-Verständnis. Vielleicht beginnt Liebe erst zerstörerisch zu werden, wenn sie genau nach diesen Maßgaben gar nicht mehr als solche bezeichnet werden dürfte. Es liegt also eine terminologische Verwechslung in diesen Fällen vor, die jedoch auch in der Praxis schwer zu erkennen ist, weil der Moment des Umschlags von Liebe in etwas Anderes, das diesen Namen im strengen Sinn nicht mehr verdient, innerhalb einer Relation kaum gegriffen werden kann. (Das ist übrigens auch eine Grundproblematik bei häuslicher Gewalt. Bei Arendt handelt es sich dabei um eine Kritik an der romantischen Liebe, die allerdings ihrerseits vor dem Hintergrund der Denker dieser differenzierten Epoche der Romantik kritisiert werden müsste.)

**PHILOKLES:** *Zu Beginn war schon einmal kurz von der Liebe zur Weisheit die Rede. Diese scheint nicht nur etymologisch der Ursprung der Philosophie zu sein. Damit eine so abstrakte Wissenschaft überhaupt entstehen konnte, bedarf es freilich gewisser sozialer und ökonomischer Voraussetzungen, aber vor allem muss es eine originäre Motivation dafür geben, sich einer solchen Denktätigkeit*

*zu widmen. Heute klingt es jedoch etwas altbacken, wenn man als Philosoph von der Liebe zur Wahrheit, Erkenntnis oder gar zur Weisheit spricht. Die Philosophie ist über weite Strecken ein Beruf wie jeder andere. Aber was meinen Sie, kann es die Philosophie eigentlich ohne eine solche Liebe geben?*

**Kurbacher:** Nein. Ein ganz klares Nein. Wer sich einer auch aktuell noch so brotlosen Kunst wie der des Philosophierens, des Denkens verschreibt (bis heute ist es ein Wagnis sondergleichen, vom eigenen Denken leben zu wollen), kann es nicht ohne Liebe tun. Denn die möglichen Aspekte des Philosophierens von Lehre, Schriften, Gesprächen bilden nur einen kleinen Teil dessen, was damit bezeichnet ist, der weitaus größere aber bezieht sich auf den jenes unablässigen Vertiefens, Bedenkens und Reflektierens – letztlich etwas, was zumeist niemand sieht, keiner bemerkt, und was – selbst anders als die Kunst – sich überhaupt nicht zwingend in Werken kondensiert. (Wiewohl es auch alte Anschauungen gibt, dass sich der Künstler im Sehen und nicht im Handwerk zeigt – in seiner Art zu sehen, seiner unnachahmlichen.) Das Philosophieren manifestiert sich eher in einer Haltung, einer Lebensweise, in freien Gedanken, die wie freier Gesang im Augenblick sind und vergehen und doch die Welt verändern, unsere Beziehungen lebendig und das Leben abenteuerlich, lebens- und liebenswert machen und sein lassen.

*Die Fragen für PHILOKLES stellten Johann Gudmundsson und Falk Hamann.*

# Fragen zur Bedeutung der Liebe für den Menschen

Interview mit der Theologin Julia Meszaros

Julia Meszaros ist systematische Theologin am St. Patrick's College, Maynooth, Irland. Nach Ihrer Promotion in Oxford 2012 war sie vier Jahre lang Postdoktorandin an der KU Leuven, Belgien. Sie war Mitglied der dortigen Forschungsgruppe „Anthropos“, die sich mit zeitgenössischen Herausforderungen für das christliche Menschenbild auseinandersetzte. Ihre wissenschaftliche Arbeit dreht sich insbesondere um das Thema der Liebe. Dabei interessiert sie v. a. die Frage, wie sich die christliche Liebe zum menschlichen Verlangen und der Sehnsucht verhält und welche Rolle diese verschiedenen Formen der Liebe bei der Entwicklung des menschlichen Selbst spielen. Sie interessiert sich auch für theologische Motive in der Literatur sowie für die christliche Spiritualität des alltäglichen Lebens. Julia Meszaros bemüht sich um die Vermittlung theologischer Themen an ein bereites Publikum, z. B. im Kontext der von der Katholischen Akademie Berlin organisierten „Tauchgänge“. Sie ist verheiratet und Mutter von vier Kindern.

Wichtigste Publikationen: *Selfless Love and Human Flourishing in Paul Tillich and Iris Murdoch* (Oxford 2016), *Sacrifice and Modern Thought* (mit Johannes Zachhuber, Oxford 2013) und *In the Image of Love. Key Voices for Theological Anthropology* (mit Yves De Maeseneer, Themenheft des *International Journal of Philosophy and Theology* 78/1-2, 2017).

**PHILOKLES:** *Das Thema ‚Liebe‘ scheint direkt in den Bereich persönlicher Nahbeziehungen zu führen, denkt man doch zuallererst an die partnerschaftliche oder romantische Liebe. Das Phänomen der Liebe reicht aber doch weiter. Wir sprechen auch von der Liebe zwischen Freunden oder Familienmitgliedern, besonders von der Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Benutzen wir hier Ihrer Meinung nach dasselbe Wort für ganz verschiedene Typen zwischenmenschlicher Beziehungen, oder gibt es etwas, das all diesen Beziehungen gemeinsam ist?*

**Meszaros:** Beides stimmt in gewisser Hinsicht – wenn, wie das Christentum besagt, Gott die Liebe ist (1 Joh 4,8), so ist diese vielfältig erfahrbar und zugleich eins. In unserer menschlichen Realität hat die Liebe durchaus verschiedene Dimensionen oder Ausformungen. Unter Bezug auf die grie-



chische Philosophie unterscheidet die christliche Theologie beispielsweise zwischen Eros, Agape und Philia. Während Eros eine aufstrebende, nach dem Geliebten greifende und empfangende Liebe bezeichnet, ist Agape eine gebende Liebe, in der sich der Liebende selbst entäußert und dem Geliebten hingibt. Eros ist in gewisser Hinsicht eine typisch menschliche Form von Liebe, während Agape zuallererst die Liebe Gottes selbst bezeichnet. Philia hingegen ist die freundschaftliche Liebe.

In einer bestimmten Liebesbeziehung mag eine dieser Dimensionen die Oberhand haben: romantische Beziehungen sind typischerweise besonders erotisch, die elterliche Beziehung zum Kind mag viel von der agapeischen Liebe haben usw. Eine dieser beiden Dimensionen allein macht jedoch noch keine Liebe aus. Wahre Liebe ist insofern eins als sie die Einheit dieser Dimensionen bedeutet: je tiefer die verschiedenen Facetten der Liebe in einer Beziehung integriert oder vereint sind, umso vollständiger ist die Liebe in dieser Beziehung verwirklicht. Das heißt, dass es sich in einer *rein* erotischen Beziehung noch nicht um Liebe handelt. Eine rein agapeische Beziehung ist dem Menschen gar nicht wirklich möglich, da wir nun einmal so beschaffen sind, dass unser ganzes Wesen von Bedürftigkeit und Sehnsüchten geprägt ist: wir können letztlich nicht lieben, ohne auch Liebe zu empfangen.

Somit haben also tatsächlich alle wahren Liebesbeziehungen Anteil an der einen Realität der Liebe, wenngleich vielleicht mit verschiedenen Betonungen. Was ist nun das Wesen dieser einen vollkommenen Liebe, und wie macht es sich, zumindest bruchstückhaft, in allen Liebesbeziehungen bemerkbar? Vielleicht kann man es so zusammenfassen: Liebe erfreut sich am Guten – nicht aus irgendeinem Selbstinteresse, sondern einfach weil es gut ist.

Die bereits erwähnte Philia kommt solch einer wahren Liebe vielleicht am nächsten und in ihr können sich Eros und Agape treffen und vereinen. In echter Freundschaft gesellen sich nämlich zwei oder mehr Menschen um das wahrhaft Gute, streben gemeinsam danach, suchen das Wohl des anderen zu mehren (beispielsweise indem der eine den anderen immer wieder zurück auf den Pfad zum Guten lenkt) und erfreuen sich dabei aneinander und an ihrem gemeinsamen Weg. Wenn Eros und Agape vollends verschmelzen, entsteht eine ‚ekstatische‘ Art von Freundschaft, in der man ganz aus sich herausgetragen wird, und sich dem Anderen hingibt und sich mit ihm vereint. Diese Art von Beziehung ist die vollständigste Form von Liebe, welche auch Gott mit den Menschen sucht, und auf die die Ehe letztlich abzielt.

**PHILOKLES:** *Wie sieht es aber mit ganz anderen Fällen aus, in denen die Liebe kein personales Gegenüber hat, sondern sich auf Dinge oder Tätigkeiten richtet? Denken Sie beispielsweise an den Kunstliebhaber oder die Liebe zur Weisheit, die als Motiv des Philosophierens gilt. Gibt es einen Zusammenhang zwischen diesen Redeweisen und dem Phänomen zwischenmenschlicher Liebe?*

**Meszaros:** Mit Blick auf die letzte Frage würde ich sagen, dass die vollständigste Art von Liebesbeziehung auch Gegenseitigkeit impliziert. Die Liebe zu bestimmten Dingen – meinerwegen die Liebe zum Wein – ist per Definition meist eine rein erotische Beziehung (in dem eingangs erwähnten Sinne), in der ich nach etwas strebe, was ich als *für mich* gut befinde, weil es eine meiner Sehnsüchte oder Gelüste befriedigt. Solch eine ‚Liebe‘ muss nicht schlecht sein, ist aber noch keine Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes.

Die Sache wird etwas komplexer, wenn man, wie Sie hier, von der Liebe zur Kunst oder zur Weisheit spricht. Hier handelt es sich zwar nicht um Personen, aber auch nicht um bloße Dinge, nach denen ich zu meiner körperlichen oder materiellen Befriedigung strebe. Vielmehr liebe ich die Kunst oder die Weisheit um ihrer selbst willen bzw. weil Kunst und Weisheit bestimmte, ihnen zugrundeliegende, transzendente Realitäten offenbaren – das Schöne, das Wahre und das Gute. In Anbetracht dieses offenbarenden Charakters könnte man hier von einer *Art* Gegenseitigkeit sprechen. Und, wie in der freundschaftlichen Liebe zu einem Menschen, können mich die Kunst oder die Weisheit somit auf dem Weg zum Guten voranbringen und zur Verwirklichung meines Menschseins beitragen. Wir haben es hier also durchaus mit Liebe zu tun.

**PHILOKLES:** *Wenn wir eine Person lieben, scheint diese etwas an sich zu haben, das auf uns attraktiv oder anziehend wirkt. Das könnte man nun so verstehen, dass es zumindest ein Stück weit Gründe dafür gibt, dass wir diese Person lieben. Unsere Liebe ist gewissermaßen die Antwort auf die Liebenswürdigkeit des anderen. Der Philosoph Harry Frankfurt behauptet aber, es sei umgekehrt: Das Gegenüber erscheint uns nur deshalb als anziehend und wertvoll, weil wir es lieben. Die Liebe selbst begreift Frankfurt als ein biologisches Phänomen mit evolutionären Ursachen (vgl. The Reasons of Love, Kap. 2, § 3). Wie würden Sie sich in der Frage positionieren? Gibt es in der Liebe ein genuin rationales Moment oder sind wir am Ende biologisch darauf festgelegt, wen wir lieben?*

**Meszaros:** Ist Liebe nur Trieb, das heißt, spielt sie sich ganz auf der Ebene des Instinkts ab, oder ist sie vielmehr eine Sache der Vernunft? Diese komplexe Frage zielt letztlich auf das Verhältnis von Instinkt (oder auch Natur) und Vernunft (oder auch Geist) ab.

Natürlich kennt fast jeder erwachsene Mensch das Gefühl der Anziehung zu einem anderen Menschen, den er – objektiv oder im Nachhinein betrachtet – gar nicht für besonders liebenswürdig hält. Hier handelt es sich aber typischerweise um die bereits erwähnte rein erotische Art der Anziehung, die aus theologischer Sicht noch nicht als Liebe im vollen Sinne zu verstehen ist. Eine rein erotische Anziehung mag der erste Anstoß zu wahrer Liebe sein, denn unsere Sehnsüchte sind durchaus dazu fähig, uns in Richtung des wahrhaft Schönen und Guten zu treiben und zu leiten. Aber solch eine rein erotische Liebe kann sich auch völlig im Objekt ihrer Begierde täuschen: Für sich genommen sind unsere Sehnsüchte oder Attraktionen keine verlässlichen Wegweiser zum Schönen und Guten. Dazu fehlt uns in diesem Leben die nötige Einheit zwischen Instinkt und Vernunft. Um uns wirklich dorthin zu verhelfen, bedarf die erotische Liebe der oftmals hart erkämpften rationalen Erkenntnis darüber, was gut und schön und somit liebenswürdig ist – und letztlich der Agape, der göttlichen Liebe, welche sowohl Eros als auch Vernunft zu leiten vermag.

Die christliche Liebe zielt somit gerade darauf ab, die in Frankfurts Denken implizierte Dichotomie zwischen Biologie und Ratio, die hier gegeneinander ausgespielt werden, zu überwinden. In wahrer Liebe sind Trieb und Vernunft wieder im Einklang, d. h. in ihr fühlen wir uns zum wahrhaft Guten hingezogen.

**PHILOKLES:** *Wir sprechen zwar oft von den liebenswerten Zügen einer Person. Zugleich meinen wir aber, dass wahre Liebe auf den anderen in seiner Individualität und Einzigartigkeit zielt, d. h. nicht bloß als Träger dieser oder jener liebenswerten Eigenschaft. Damit geht einher, dass wir die geliebte Person für unersetzbar halten. Glauben Sie, dass man letztlich beiden Intuitionen Rechnung tragen kann oder ist eine davon verfehlt?*

**Meszaros:** Ich denke schon, dass man beiden Intuitionen Rechnung tragen kann – und muss – und dass auch hier eine falsche Dichotomie im Spiel ist. Sicher, die Einzigartigkeit eines Menschen besteht typischerweise aus Stärken und Schwächen, welche wir nicht immer als liebenswert empfinden. Ihn in seiner Einzigartigkeit zu lieben, bedeutet trotzdem weder, dass wir ihn

nicht besonders für seine Stärken lieben dürfen, noch, dass wir jede seiner Schwächen lieben müssen. Liebe impliziert eine vollständige Annahme des Anderen, eine Bereitschaft, mit ihm nach dem Guten zu streben. Liebe bedeutet nicht, gleichgültig gegenüber den besonders liebenswürdigen Zügen des Anderen zu sein oder alles am Anderen gutzuheißeln. Im Gegenteil: Das wirklich schlechte am Anderen ist aus theologischer Sicht kein genuiner Teil von ihm und somit sind wir auch nicht dazu berufen, es zu lieben. Vielmehr ist es unsere Aufgabe, ihn *trotz* seiner schlechten Eigenschaften zu lieben und bei diesem anspruchsvollen Unterfangen ist uns unsere Zuneigung zu seinen liebenswürdigen Eigenschaften eine hilfreiche Stütze. Das ist einfach nur menschlich.

Richtig schwer tun wir uns im Alltag natürlich oft mit den Eigenschaften des Anderen, die nicht objektiv schlecht – und somit abzulehnen – sind, aber die wir schlichtweg nicht mögen. Hier sind wir, wie eigentlich immer in der Liebe, dazu aufgerufen, das Gute zu suchen und zu lieben – in diesem Fall das Gute in Eigenschaften, die uns vielleicht erstmal stören oder lästig sind. Auch das bedeutet es eben, den Anderen in seiner Einzigartigkeit zu lieben.

**PHILOKLES:** *Schon in einer Freundschaft ist es so, dass der Kreis von engen Freunden eher beschränkt ist. Aristoteles meinte sogar, es sei klarerweise unmöglich, „mit vielen zusammenzuleben und sich unter sie zu verteilen“ (Nikomachische Ethik IX, Kap. 10). Das scheint nun noch viel mehr so zu sein, wenn wir uns die partnerschaftliche oder romantische Liebe anschauen. Hier geht die Liebe oftmals mit der gesteigerten Exklusivität einer Zweierbeziehung einher. Es gibt aber auch Stimmen, die eine solche Exklusivität lediglich als eine kulturell auferlegte Selbstbeschränkung oder gar als falsches Besitzdenken kritisieren. Wie sehen Sie das Verhältnis von Liebe und Exklusivität?*

**Meszaros:** Hier ist es wieder wichtig, verschiedene Dimensionen von Liebe zu unterscheiden. Die Nächstenliebe oder ‚Caritas‘, zu der das Christentum aufruft, lässt tatsächlich wenig Raum für Exklusivität. In ihr geht es gerade darum, jeden anderen, auf den wir treffen, in seiner Einzigartigkeit anzunehmen – d. h. unabhängig davon, ob mir seine bestimmten Eigenschaften gefallen oder nicht. Hier bin ich dazu aufgefordert, den anderen als meinen Mitmenschen zu bejahen. Diese Art der Liebe spiegelt Gottes Liebe zu den Menschen wieder, insofern Gott jeden Menschen gleichermaßen liebt und alle in seiner Liebe vereint.

Erotischere Liebesbeziehungen hingegen sind exklusiver – und zwar zu Recht. Aus theologischer Sicht ist die erotischste Form echter Liebe die Liebe des Menschen zu Gott. Hier ist Exklusivität deshalb angesagt, weil wir Gott nur dann wirklich lieben, wenn wir *nur* ihn – und keine anderen Götter neben ihm – lieben. Ein Gott neben vielen ist eben nicht Gott. Die Ehe zwischen Mann und Frau versteht das (katholische) Christentum als Abbild dieser Beziehung, so dass sich in ihr auch diese Exklusivität spiegelt. Wir lieben unseren Ehepartner nur dann ganz und gar, wenn unsere Liebe, wie Papst Benedikt sagt, eine ‚Endgültigkeit‘ hat, d. h. wenn wir ihn ausschließlich und auf Dauer lieben (*Deus caritas est*, § 6). Das entspricht auch wieder dem Drang des wahren Eros, das Wohl des Anderen zu suchen, denn jeder Mensch hat ein tiefes Bedürfnis, eine Sehnsucht, auf eine solche Art geliebt zu werden.

Im Übrigen bestätigt auch die Beschaffenheit des Menschen die Rolle der Exklusivität in der Liebe. Erstens hat Aristoteles natürlich Recht, dass unsere Möglichkeiten, mit anderen zusammenzuleben in diesem Leben begrenzt sind. Wir sind endliche Wesen, die mit den Beschränkungen von Zeit, Raum und persönlichen Fähigkeiten leben müssen. Eine Konsequenz hieraus ist, dass wir nur mit wenigen eine tiefe, innige Freundschaft aufbauen können. Das bringt uns zu einem zweiten Punkt: Wenngleich wir dazu berufen sind, alle Menschen als unsere Mitmenschen zu bejahen und in diesem Sinne zu lieben, so brauchen wir erst einmal Nähe und Intimität, um überhaupt einer solchen Nächstenliebe fähig zu werden. Wieder ergibt sich das daraus, wie der Mensch nun einmal beschaffen oder – theologischer gesprochen – geschaffen ist. Auch hier ist das Beispiel von der elterlichen Beziehung zum Kind hilfreich. Das Kind bindet sich erst einmal nur an eine Bezugsperson, mit der es eine absolut intime Beziehung aufbaut, die insofern exklusiv ist, als diese Bezugsperson für das Kind nicht austauschbar ist. Diese Beziehung ist es, welche dem Kind dann eine wachsende Offenheit für andere Menschen, für Gemeinschaft im weiteren Sinne möglich macht.

Die Liebe kennt somit also einerseits keine Grenzen: Indem sie ein zweites Kind bekommt, liebt eine Mutter ihr erstes Kind nicht weniger, und mit mehreren gleichgesinnten, wahren Freunden ist die Liebe noch vollständiger erfahrbar als mit nur einem. Um einmal ganz theologisch zu sprechen, verheißt das Christentum die Vereinigung oder Kommunion *aller* Heiligen in der göttlichen Liebe.

Andererseits werden innerhalb unserer Liebesbeziehungen einzelne Beziehungen immer herausragen und die ‚bloÙe‘ Nächstenliebe überragen: beispielsweise die zu unseren Kindern und besten Freunden. Insbesondere aber die Liebe zu Gott und die zu unserem Ehepartner ist explizit auf Exklusivität angelegt. Sie zielt auf ein ekstatisches Element an Innigkeit oder Verschmelzung ab, welches wir so nur mit Gott teilen können, auf welches die Liebe zum Ehepartner aber einen diesseitigen Vorgesmack geben will.

**PHILOKLES:** *Aristoteles zufolge besteht der Kern zwischenmenschlicher Liebe darin, einer anderen Person Gutes zu wünschen und zu tun, und zwar um ihrer selbst willen (vgl. Rhetorik II, Kap. 4). Wahre Liebe zeichnet sich, wie er meint, durch eine Art von Selbstlosigkeit aus, mit der es nicht vereinbar ist, dass man eine solche Beziehung zum eigenen Vorteil ausnutzt. Allerdings wünschen wir uns doch Freunde, Familie und Partnerschaft deswegen, weil wir glauben, dass diese unser eigenes Leben erst lebenswert machen. Wie selbstlos kann Liebe also sein, oder ist der Gedanke einer selbstlosen Liebe bloÙes Wunschenken?*

**Meszaros:** Auch in dieser Frage handelt es sich aus theologischer Sicht um einen nur scheinbaren Gegensatz. Es stimmt, dass wahre Liebe eine Art von Selbstlosigkeit impliziert, mit der es nicht vereinbar ist, dass man eine solche Beziehung zum eigenen Vorteil ausnutzt. Dass bestimmte Liebesbeziehungen unser eigenes Leben erst lebenswert machen, bedeutet jedoch nicht, dass wir sie ausnutzen. Im Gegenteil: Die Liebesbeziehungen in unserem Leben sind erst dann wirklich erfüllend und sinnstiftend, wenn sie frei von jederlei Ausnutzung sind. Unser Leben wird nämlich genau dadurch lebenswert, dass wir jemanden um seiner selbst willen lieben – und eben nicht zu unserem eigenen Vorteil.

Wieder hat dies damit zu tun, wie wir beschaffen sind: Wir haben gewissermaßen ein Bedürfnis bzw. sind dafür geschaffen, selbstlos zu werden und zu lieben. In einer solchen Liebe vereinen sich Eros und Agape und hierin liegt unser wahres Glück.

**PHILOKLES:** *Ein gutes und erfülltes menschliches Leben scheint ohne Liebe, wie gesagt, undenkbar. Schon Platon will zeigen, dass selbst der Glückselige, der am meisten noch sich selbst genügt, nicht ohne Freunde leben kann (vgl. Lysis, 215a–b). Wenn es aber nicht Hilfe und Beistand ist, die wir in Liebe und Freundschaft suchen, was genau suchen wir in der Liebe? Warum scheint sie uns zentraler Bestandteil eines guten Lebens zu sein?*

**Meszaros:** Vorab muss man feststellen, dass die meisten von uns sich noch auf solch niederer Ebene befinden, dass wir durchaus auch ‚Hilfe und Beistand‘ in Liebe und Freundschaft suchen. Aber sicher, in wahrer Liebe geht es aus theologischer Sicht letztlich wie bereits gesagt nicht um die Befriedigung persönlicher Bedürfnisse, sondern um das Wohl des Anderen. Inwiefern ist die Liebe dann dennoch ein entscheidender Aspekt eines guten und glücklichen Lebens? Das Christentum sieht dies – vielleicht in gewisser Spannung zu Platons Favorisierung der Selbstgenügsamkeit – ganz eindeutig so: Der Mensch ist für die Gemeinschaft geschaffen. Der glückliche Mensch ist somit zwar nicht von anderen abhängig und schon gar nicht benutzt er andere zu seinem Zweck. Aber er ist sich auch nicht selbst genug. Denn der Mensch ist nicht für sich allein geschaffen, sondern für die Beziehung und Vereinigung/Einheit (oder Kommunion) mit dem Anderen; all das sucht er in der Liebe zu Gott, zum Ehepartner oder zum Freund.

Daher ist die höchste Form der Liebe (inklusive der Liebe zu Gott) aus christlicher Sicht auch freundschaftlich oder, wie es in der Theologie auch heißt, ‚ehelich‘. Das bedeutet, man gibt sich in ihr dem Anderen hin, nach dem man sich sehnt und dessen Wohl man sich ganz verschrieben hat – bis hin zu einer Art mystischen oder ekstatischen Vereinigung, in der man sein eigenes Ego ganz hinter sich gelassen hat. Es ist diese Art tiefer und inniger Beziehung, die wir in der Liebe suchen und ohne die wir deshalb letztlich nicht glücklich sein können, weil wir für sie geschaffen wurden.

**PHILOKLES:** *Das Christentum kennt seit Paulus die Liebe nicht bloß als Affekt oder als zwischenmenschliche Beziehung, sondern auch als eine geistliche Tugend. Liebe gilt hier sogar als die höchste Tugend, deren Besitz unser Handeln erst vollkommen macht. Das ist überraschend, da Affekte und Tugenden doch eigentlich ganz verschiedene Phänomene sind. Bricht das christliche Liebesverständnis mit dem klassischen Verständnis der Liebe als Affekt, oder sehen Sie hier eine Kontinuität?*

**Meszaros:** Aus katholisch-theologischer Sicht bedarf es für ein aufrechtes oder heiliges Leben keiner starken Affekte. Und Affekte oder Gefühle können den Menschen sowohl zum Guten und zur Liebe, als auch zum Schlechten und zum Hass verleiten. Trotzdem kann man sagen, dass Affekte und Tugenden in der vollendeten Liebe vereint sind: Die Tugenden ordnen unsere Affekte und je tugendhafter ein Mensch ist, desto mehr *erfreut* er sich daran, Gutes zu tun, d. h. desto mehr sind seine Affekte im Einklang mit dem

Guten. Die Tugenden nehmen unsere Affekte somit in sich auf und machen sie sich zunutze insofern die Affekte dann wiederum tugendhaftes Leben einfacher machen.

Auch das entspricht wieder der Beschaffenheit des Menschen: Wir sind nun einmal affektive Wesen. Wer wir sind, drückt sich somit auch über unsere Affekte aus. Auch wirkliche Güte oder moralische Vollendung muss sich im *ganzen* Menschen ausdrücken – also auch über unsere menschlichen Affekte oder Gefühle. Der wahrhaft gute Mensch strebt somit nicht nur mit seinem Willen, sondern auch affektiv nach dem Guten. Während die Liebe somit nicht zwangsläufig und vielleicht nicht einmal typischerweise mit unseren Gefühlen beginnt, mag dies manchmal der Fall sein, nämlich dann, wenn wir uns emotional bereits zu einem wahrhaft und objektiv Guten hingezogen fühlen. In solchen Fällen sollten wir unsere Affekte voll ausnutzen und über sie unsere Tugenden, d. h. Gewohnheiten, die uns dazu veranlassen, nach dem Guten zu handeln, weiter entwickeln.

Zusammengefasst lässt sich das so ausdrücken: Je tugendhafter jemand ist, desto mehr erfreut er sich daran, Gutes zu tun, und desto leichter fällt es ihm. So sind wir nun einmal Menschen und das ist etwas Schönes.

**PHILOKLES:** *Wir hatten oben bereits allgemein über die Idee selbstloser Liebe gesprochen. Diese tritt im Kontext des christlichen Liebesverständnisses aber noch einmal in besonderer Gestalt auf, wenn es um die Aufforderung zur Nachfolge Jesu geht. Edith Stein etwa schreibt, „das innerste Wesen der Liebe ist Hingabe“ (Endliches und ewiges Sein, Kap. 7, § 5). Selbst wenn man zugeht, dass es im Kleinen selbstlose Akte der Liebe gibt, fordert das Christentum nicht einen Grad an Selbstlosigkeit, der den Menschen zwangsläufig überfordern muss?*

**Meszaros:** Ja, das was das Christentum vom Menschen einfordert, übersteigt das, was der Mensch von sich aus schaffen kann: Wenn Gott die Liebe ist (1 Joh 4,8), dann übersteigt die Liebe in ihrer vollsten Gestalt definitiv das menschlich Machbare. Deshalb lehrt das Christentum, dass die Liebe in ihrer Fülle an die Gnade Gottes gekoppelt ist: Nur mit Gottes Hilfe oder ‚Gnade‘ – also nur indem sich Gott selbst vollends mit uns vereint und uns dabei hilft, es ihm gleich zu tun – können wir letztlich unser Ego, unsere Selbstzentriertheit hinter uns lassen und beginnen, wahrhaft zu lieben.



**PHILOKLES:** *Im ersten Johannesbrief heißt es, „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8). Solche dichten Sätze sind nicht einfach zu verstehen. Aber läuft man hier nicht schnell Gefahr, in ein allzu sentimentales Gottesbild zu verfallen, in dem alttestamentarische Attribute Gottes wie Gerechtigkeit, Strafe oder gar Zorn gar keinen Platz mehr haben? Bricht das Christentum hier mit dem Gottesbild des Judentums?*

**Meszaros:** Ich denke nicht, dass man von einem Bruch zwischen dem christlichen und dem jüdischen Gottesbild sprechen kann. Aus christlicher Sicht ist es ein und derselbe Gott, der sich in den beiden Testamenten offenbart. Dies wird deutlich, wenn wir uns beim Lesen der Bibel nicht auf einzelne, isolierte Passagen wie den Satz des Johannesbriefes beschränken, sondern das Neue Testament als Ganzes in den Blick nehmen. Der Jesus der Evangelien ist beispielsweise ganz und gar keine sentimentale oder weiche Gestalt, sondern genauso streng, anspruchsvoll und sogar oftmals wütend, wie er auch vergebend und offenherzig ist. So wie der Gott des Alten Testaments wird er wütend, spricht von Himmel und Hölle, und verliert schimpfend die Geduld mit denen, die sich Gott quer stellen – inklusive mit seinen besonders geliebten Jüngern, beispielsweise wenn diese kleinlich oder schwer von Begriff sind. Die Person Jesu veranschaulicht die Einheit zwischen Neuem und Altem Testament auch insofern, als Jesus das Gesetz des Alten Testaments aus christlicher Sicht weniger verwirft als vervollständigt, und insbesondere die *ethischen* Standards eher anhebt als sie aufzuweichen (Ehescheidung ist im alten Testament beispielsweise noch erlaubt, Jesus verbietet diese jedoch explizit; zum Gebot der Nächstenliebe fügt Jesus das der Feindesliebe hinzu usw.; ein großer Teil der Bergpredigt zielt auf eine derartige Anhebung der ethischen Standards ab (Mt 5,21–48)).

Bezüglich Ihrer Frage ist es außerdem wichtig, im Blick zu behalten, dass Theologen die Attribute Gottes klassischerweise unterscheiden. Gottes Liebe und Gerechtigkeit beispielsweise sind *analogisch* zu verstehen, was bedeutet, dass Gott diese Attribute wirklich besitzt, wenngleich wir ihre volle Gestalt und ihr Ausmaß nicht begreifen können. Seinen Zorn hingegen haben Theologen aus guten Gründen immer bloß *metaphorisch* verstanden. Das bedeutet, dass Gott nicht im engen Sinne zornig ist – Gott ist unveränderlich und hat somit keine Gefühle im menschlichen Sinne – sondern dass wir seine unermessliche Liebe je nach unserem eigenen Zustand jeweils anders erleben. Wer keine Reue empfindet, erlebt Gottes Liebe beispielsweise

als Zorn, während der reuige Sünder sie als Erbarmen und Mitleid wahrnimmt. Gottes Zorn ist somit, sowohl im Neuen wie im Alten Testament, ein Ausdruck seiner Liebe, auch wenn die Betonung im Neuen Testament aufgrund der Inkarnation und der Ostergeschichte vielleicht tatsächlich eher auf Gottes Gnade liegt.

*Die Fragen für PHILOKLES stellten Johann Gudmundsson und Falk Hamann.*

# Fragen zur Bedeutung der Liebe für den Menschen

Interview mit dem Psychologen Matthias Turza

Matthias Turza ist seit 2008 niedergelassener Psychologischer Psychotherapeut. Ein Diplom der Psychologie hat er an der Technischen Universität Dresden im Jahre 1981 erworben. In seiner wissenschaftlichen Laufbahn war er von 1984 bis 1992 wissenschaftlicher Assistent an der TU Dresden. Seine Promotion als Psychologe im Jahre 1991 spiegelt seine Forschungsarbeiten zur psychologischen Kategorie der Arbeitsaufgaben, speziell deren Projektierung, wieder.

**PHILOKLES:** *Das Thema ‚Liebe‘ scheint direkt in den Bereich persönlicher Nahbeziehungen zu führen, denkt man doch zuallererst an die partnerschaftliche oder romantische Liebe. Das Phänomen der Liebe reicht aber doch weiter. Wir sprechen auch von der Liebe zwischen Freunden oder Familienmitgliedern, besonders von der Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Benutzen wir hier Ihrer Meinung nach dasselbe Wort für ganz verschiedene Typen zwischenmenschlicher Beziehungen, oder gibt es etwas, das all diesen Beziehungen gemeinsam ist?*

**Turza:** Indem ich mich auf mich und auf andere Menschen oder auch auf Dinge beziehe, eröffne ich eine Subjekt-Objekt-Relation. Diese kann beliebig viele Charakteristika haben. Liebe ist eine typische. Sie ist eine Tätigkeitsform. Diese reicht von der Vorliebe für ein Objekt meiner Begierde bis hin zu einem Verfallen-Sein. Liebe meint allgemein die verstärkte Hinwendung zu einem Objekt und darüber hinaus die Selbstverpflichtung zur Fürsorge für das Objekt ohne eine Gegenleistung zu erwarten. Erlischt oder stirbt das Gefühl von Liebe, reduziere ich meine Verantwortung und meine Fürsorge für das Geliebte. Liebe übersetze ich daher mit Bevorzugung, sich verantwortlich für etwas fühlen und für etwas sorgen.

**PHILOKLES:** *Wenn wir eine Person lieben, scheint diese etwas an sich zu haben, das auf uns attraktiv oder anziehend wirkt. Das könnte man nun so verstehen, dass es zumindest ein Stück weit Gründe dafür gibt, dass wir diese Person lieben. Unsere Liebe ist gewissermaßen die Antwort auf die Liebenswürdigkeit des anderen. Der Philosoph Harry Frankfurt behauptet aber, es sei umgekehrt: Das Gegenüber erscheint uns nur deshalb als anziehend und wertvoll, weil wir es*

*lieben. Die Liebe selbst begreift Frankfurt als ein biologisches Phänomen mit evolutionären Ursachen (vgl. The Reasons of Love, Kap. 2, § 3). Wie würden Sie sich in der Frage positionieren? Gibt es in der Liebe ein genuin rationales Moment oder sind wir am Ende biologisch darauf festgelegt, wen wir lieben?*

**Turza:** Beide Aussagen sind richtig. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist ein Wert im Menschsein an sich. Das Eine existiert nicht ohne das Andere. Weil ich instinktiv Liebe als Grundgefühl habe, erlebe ich die große Liebe. Im Leben begegnet diese dem Einzelnen aber nur wenige Male. Die besondere Charakteristik des hier angesprochenen biologischen Phänomens hat logischerweise evolutionäre Ursachen. Sie meint ja auch die große Liebe. In diesem Sinne wünscht sich Jeder die Hilfestellung der eigenen Biologie beim Finden des richtigen Partners. Liebe ist aber auch das Ergebnis unseres Erkenntnisprozesses. Viele Vermählte warten auf die Stunde, in der sie den Ungeliebten lieben gelernt haben.

**PHILOKLES:** *Wir sprechen zwar oft von den liebenswerten Zügen einer Person. Zugleich meinen wir aber, dass wahre Liebe auf den anderen in seiner Individualität und Einzigartigkeit zielt, d. h. nicht bloß als Träger dieser oder jener liebenswerten Eigenschaft. Damit geht einher, dass wir die geliebte Person für unersetzbar halten. Glauben Sie, dass man letztlich beiden Intuitionen Rechnung tragen kann oder ist eine davon verfehlt?*

**Turza:** Die liebenswerte Eigenschaft eines Objektes tritt zeitgleich mit unerwünschten Eigenschaften des Objektes auf. Da die Liebe blind macht, hilft uns dieses biologische Phänomen Unerwünschtes auszublenden. Zuviel Unerwünschtes stellt die Zuwendung, das Verantwortungsgefühl und die tätige Fürsorge in Frage. Liebe kann insofern krank machen. Da Menschen nicht einfach austauschbar sind, halten einzelne immer wieder zulange an einem Auserwählten fest.

**PHILOKLES:** *Schon in einer Freundschaft ist es so, dass der Kreis von engen Freunden eher beschränkt ist. Aristoteles meinte sogar, es sei klarerweise unmöglich, „mit vielen zusammenzuleben und sich unter sie zu verteilen“ (Nikomachische Ethik IX, Kap. 10). Das scheint nun noch viel mehr so zu sein, wenn wir uns die partnerschaftliche oder romantische Liebe anschauen. Hier geht die Liebe oftmals mit der gesteigerten Exklusivität einer Zweierbeziehung einher. Es gibt aber auch Stimmen, die eine solche Exklusivität lediglich als eine*

*kulturell auferlegte Selbstbeschränkung oder gar als falsches Besitzdenken kritisieren. Wie sehen Sie das Verhältnis von Liebe und Exklusivität?*

**Turza:** Das Gefühl der großen oder wahren Liebe, das besondere Tätigsein für einen anderen Menschen, ist ein exklusives Tätigsein. Es bindet die Ressourcen des Einzelnen und nimmt den Platz für etwas Anderes. Es ist aber ein Sinnerfüllen des einzelnen Lebens an sich. Wer nicht geliebt hat, hat nicht gelebt. Auch eine unglückliche Liebe hat eine sinnstiftende Funktion. Wenn das Geliebte als Eigentum oder als Besitz empfunden und bezeichnet wird, so ist das bei den geliebten Sachen die bessere Wahl. Manch einer sorgt liebevoll für fremdes Eigentum und bekommt es dann weggenommen. Wie traurig. Beim Mitmenschen meinen Wendungen wie „mein geliebter Mann“ oder „meine geliebte Frau“ die besondere Verantwortung und die besondere Bereitschaft zur Fürsorge.

**PHILOKLES:** *Aristoteles zufolge besteht der Kern zwischenmenschlicher Liebe darin, einer anderen Person Gutes zu wünschen und zu tun, und zwar um ihrer selbst willen (vgl. Rhetorik II, Kap. 4). Wahre Liebe zeichnet sich, wie er meint, durch eine Art von Selbstlosigkeit aus, mit der es nicht vereinbar ist, dass man eine solche Beziehung zum eigenen Vorteil ausnutzt. Allerdings wünschen wir uns doch Freunde, Familie und Partnerschaft deswegen, weil wir glauben, dass diese unser eigenes Leben erst lebenswert machen. Wie selbstlos kann Liebe also sein, oder ist der Gedanke einer selbstlosen Liebe bloßes Wunschenken?*

**Turza:** Die Selbstlosigkeit der Liebe ist nicht frei von der Erwartung, wider geliebt zu werden. Welcher Sinn sollte sich hinter der Selbstlosigkeit verbergen? Ausbeutung, Unterwerfung, Dominanz wären so gerechtfertigt. Liebe braucht keine Bezahlung, aber Gegenliebe. Daher sollte ein jeder die Gegenliebe für sich definieren, um nicht enttäuscht zu werden.

**PHILOKLES:** *Ein gutes und erfülltes menschliches Leben scheint ohne Liebe, wie gesagt, undenkbar. Schon Platon will zeigen, dass selbst der Glückselige, der am meisten noch sich selbst genügt, nicht ohne Freunde leben kann (vgl. Lysis, 215a–b). Wenn es aber nicht Hilfe und Beistand ist, die wir in Liebe und Freundschaft suchen, was genau suchen wir in der Liebe? Warum scheint sie uns zentraler Bestandteil eines guten Lebens zu sein?*

**Turza:** Liebe ist deswegen ein zentraler Bestandteil unseres Lebens, da wir unter Ihrem Banner unser Tätigsein auf Weniges konzentrieren, für das We-

nige Verantwortung übernehmen und Verantwortung tragen und uns Sorgen um das Wohlergehen und Gedeihen der geliebten Person oder des geliebten Sachverhaltes. Wir verstehen ein gutes und erfülltes Leben in Bezug auf das geliebte Objekt. So haben manche Menschen ihr Leben einer Erfindung gewidmet oder ein anderer seinem täglichen Kaffee mit der Tageszeitung, einer Zigarre und einem guten Gespräch.

**PHILOKLES:** *Was man vielleicht als das Paradox der Liebe bezeichnen kann, ist, dass die Liebenden sich einerseits als eigenständige, autonome, Personen anerkennen. Andererseits aber darauf aus sind, zu einer symbiotischen Einheit zu verschmelzen. Gibt es hier aus psychologischer Sicht einen Ausweg, ohne dass einer der beiden in die Falle völliger Selbstaufgabe unter der Dominanz des anderen tappt? Gibt es eine gesunde Balance? Oder ist das ein falsches Streben?*

**Turza:** Typisch ist, dass die Liebe des Einzelnen verschieden stark ist, verschieden stark gegeben oder aber auch verschieden verstanden und interpretiert wird. Der gefühlsbetonte Mensch anders als der rationale Mensch, anders als der egoistisch eingeschränkte Mensch, anders als der sozial desintegrierte Mensch usw. Liebe in den Phasen persönlicher Entwicklung zeigt typische von dem Grundcharakter der Menschen geprägte und von der Lebenseinbindung der Partner bedingte Ausformungen.

In der Fragestellung ist der Entwicklungspunkt der völligen Selbstaufgabe unter der Dominanz des Anderen angesprochen. Diese Lebenssituation meint nicht die vollständige Unterordnung unter die Aufgabe einer komplizierten Geburt des Kindes, der Bewältigung einer schlimmen Krankheit, eines Unfalles oder einer anderen außergewöhnlichen Lebenssituation. Angesprochen ist die Dominanz des Einen und die Selbstaufgabe des Anderen. Beide Fälle sind Extreme, die in einer entwickelten Gesellschaft, die auf sozial gebildeten Menschen fußt, nicht auftreten sollten. Dennoch wissen wir, dass diese Extremsituationen von Gewalt und Vergewaltigung, von Selbstausbeutung und Fremdbeherrschung in der Beziehung leider sehr häufig sind.

Ihre Frage richtet sich auf den Weg, den Liebende beschreiten können, damit es nicht zu solchen Extremsituationen kommt. Generell kann bei wahrer Liebe eine solche Situation nicht entstehen. Natürlich werden an dieser Stelle des Überlegens viele denken, es gibt doch auch die aufopferungsvolle Liebe, d. h. man schenkt dem Anderen sein Herz und sein Leben. Nein, gemeint ist, dass man den Lebensweg gemeinsam gehen möchte. Die Grundlage des

Wollens sind Kompromisse, die den Willen, das Wohl und das Werden der sich Liebenden gleichermaßen ins Auge fassen. Ein Zurückstellen der Wünsche des Einzelnen ist Bestandteil des Kompromisses. Typisch sind leider Entwicklungen, welche den Partner, der seine Wünsche und sein Werden zurückgestellt hat, durch die Lebensrealität bestrafen. Hier ist die Gemeinschaft gefragt, die solch typische Entwicklungen in der Partnerschaft abfedern hilft. Damit wird angesprochen, dass eine nicht funktionierende Gemeinschaft für die Selbstaufgabe der sich Liebenden verantwortlich zu machen ist. Es ist heute eher nicht die Dominanz des Partners die zur völligen Selbstaufgabe führt, sondern die fehlende Liebe der Gesellschaft oder die Dominanz der Gesellschaft, die kritisch zu hinterfragen ist.

**PHILOKLES:** *Häufig gelingt Liebe nicht. Beziehungen zerbrechen und manche Menschen sind gar daran gehindert, einen anderen Menschen zu lieben oder dessen Liebe anzunehmen. Woran liegt das Ihrer Meinung nach?*

**Turza:** Entsprechend Ihrer Frage möchte ich eine Aussage meiner Antwort zugrunde legen: „Beziehungen zerbrechen, weil die Liebe zum Anderen behindert wird, weil Hinderungsgründe auftreten, die eine Liebe bis verunmöglichen!“

Typische Behinderungen der Liebe sind in der Arbeitswelt entsprechend lange Arbeitswege, der Mehrschichtbetrieb, die Arbeit fern der Familie oder in der Gestaltung von problematischen Eltern-Kind-Beziehungen, insbesondere bei getrenntlebenden Eltern, gegeben. Konfrontiert mit den Auswirkungen dieser Behinderungen haben sich Menschen entschieden, sich auf die entwickelten Formen der Liebe nicht mehr oder nur zum Teil einzulassen. Insofern sollte die Gesellschaft überlegen, ob es ein allgemeines Recht auf unbehinderte Liebe zum Anderen geben sollte. Dieses Recht wäre in erster Linie damit zu begründen, dass der Mensch in der Summe seiner Bedürfnisbefriedigung ein gleiches Befriedigungsniveau hat. Dies hat er, weil er auf andere Bedürfnisse ausweicht, im grenznormalen Fall auf Ersatzbefriedigungen. Im grenznormalen Fall entstehen für den Einzelnen und für die Gesellschaft daraus auch herausragende Zugewinne. Es kommt zu einer Erweiterung des menschlichen Lebens und Erlebens. Diese sind dann wohl auch eine Entschädigung für die nicht gelebte oder erlebte partnerschaftliche Liebe.

In der Frage sind aber auch die typischen Behinderungen in der Annahme oder im Geben von Liebe gemeint. Zu betrachten ist das Geben und

Annehmen von Liebe im engeren Bereich der normalen Sozialisation, im speziellen Wechselspiel von Individuation und Sozialmachung. Im psychologischen Sprachgebrauch sind die Reifung oder Reifungsstörung, die Anpassung oder die Anpassungsstörung gemeint. Der Bezug für dieses Gedankenmodell sind die Lebensaufgaben im überwiegend vorhandenen kulturellen Kontext der Menschen. Das Geben und Nehmen erfolgt zentral auf dem gemeinsamen Wollen, dem gemeinsamen Können und dezentral auf dem individuellen Wollen und den individuellen Möglichkeiten. So findet sich die Liebe sowohl bei sehr ungleichen Menschen, die sich im Entdecken von gemeinsamen Aufgaben lieben lernen, aber auch bei sehr gleichen Menschen, die sich im Bewältigen der sehr nötigen, dem einzelnen Partner aber fernen Aufgaben lieben lernen. Zusammen erreicht man mehr, als wenn man allein wäre, gemeinsam ist man stärker als allein. Daher wirken behindernd für ein gelingendes Geben und Nehmen von Liebe ein Mangel an kulturellem und sozialem Kontext, ein Mangel an gemeinsamen Aufgaben und ein Mangel an Entfaltungsmöglichkeiten der sich Liebenden in der Beziehung.

**PHILOKLES:** *In Ihrer langjährigen Arbeit mit Menschen, denen es psychisch nicht gut geht, haben Sie einen reichen Schatz an Erfahrungen gesammelt. Glauben Sie, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen tiefsitzenden Konflikten, die manche erkrankte Personen mit sich herumtragen, und ihrer Sehnsucht nach Liebe?*

**Turza:** In Ihrer Frage wird besonderes Augenmerk auf sogenannte tiefsitzende Konflikte gelegt und darauf, ob diese auf die Sehnsucht nach Liebe einen Einfluss haben. Die tiefsitzenden Konflikte zeigen sich als Ergebnis einer gestörten, verzögerten und auch unentwickelten Gefühlserziehung. Die Erziehungsträger haben dabei typische Versäumnisse oder Exzesse, die außerhalb des normalen Erziehens anzusiedeln sind, eingesetzt. Man sollte hier Fahrlässigkeit aber auch Vorsätzlichkeit unterstellen. Typische Vorwürfe, die man den Erziehungsträgern zu machen hat, sind z. B. dass sie Liebe für Leistung gewähren oder durch ein Ausbleiben oder durch den Einsatz von Strafen ersetzen, dass sie mit dem Verlassenwerden drohen, das sie Abhängigkeiten bis hin zu Verstrickungen erschaffen. Dabei steht der Mensch nicht mehr im Mittelpunkt der Bemühungen, sondern die knappen Güter dieses Lebens. Man muss daher zusammenfassend sagen, dass Menschen mit tiefsitzenden Konflikten oft die normale Liebe nicht kennengelernt haben, diese auch nicht vermissen können. Dennoch ist in jedem von uns die



instinkthafte Liebe als Bedürfnis nach Nähe und Zärtlichkeit, Zugehörigkeit und Geborgenheit angelegt. Die Sehnsucht nach Liebe bei Menschen mit tiefsitzenden Konflikten ist daher in jedem Falle in diesen Erlebnisbereichen anzutreffen. Es ist das ursprüngliche Lernfeld der Gefühlsentwicklung von uns allen und insofern die Grundlage und die Hoffnung auf eine doch wenn auch sich verspätende Gefühlsentwicklung der Menschen mit tiefsitzenden Konflikten.

*Die Fragen für PHILOKLES stellten Johann Gudmundsson und Falk Hamann.*

# Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin

Leseprobe | Ausgewählt und eingeleitet von Tatjana Noemi Tömmel

## Einleitung

*Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* ist die erste Publikation der Philosophin und Politiktheoretikerin Hannah Arendt (1906–1975). 1927 mit „riesengroßem Eifer“<sup>1</sup> begonnen, wurde sie mit dieser Dissertation im folgenden Jahr bei Karl Jaspers in Heidelberg promoviert. Die Doktorarbeit galt lange als reine Qualifikationsschrift und wurde daher philosophisch kaum wahrgenommen,<sup>2</sup> was auch daran lag, dass nach der kleinen Erstauflage (Verlag Julius Springer, 1929) bis vor kurzem keine weiteren Ausgaben mehr folgten. Dies änderte sich im deutschsprachigen Raum erst durch die von Ludger Lütkehaus (Philo, 2003) und Frauke Kurbacher (Olms, 2006) besorgten Editionen. Angesichts der höchst eigenwilligen, „nicht-existierenden“<sup>3</sup> Sprache der jungen Arendt, die den existentialistischen Jargon der zwanziger Jahre mit lateinischen und griechischen Begriffen selbstverständlich vermischt, ist die Ausgabe von Kurbacher, zuerst im Olms-, jetzt überarbeitet im Meiner-Verlag, besonders verdienstvoll, denn sie bereitet ihre Leser nicht nur durch einen ausführlichen Essay vor, sondern liefert im Anhang auch die Übersetzung aller griechischen und lateinischen Zitate sowie ein Register.

Was interessiert die junge Hannah Arendt am Liebesbegriff des spätantiken Kirchenvaters, den sie philosophisch, nicht theologisch, interpretieren möchte? Auch wenn sie erst lange nach ihrer Promotionszeit zu einer bedeutenden Politiktheoretikerin wurde, steht die Frage nach der Möglich-

---

<sup>1</sup> Unveröffentlichter Brief Hannah Arendts an Erwin Loewenson vom 3.7.1927, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Signatur A: Arendt 76.955/1.

<sup>2</sup> Vgl. Frauke A. Kurbacher, „Einleitung“, in: Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hrsg. von Frauke A. Kurbacher, Hamburg: Meiner 2018, S. VIII.

<sup>3</sup> Hannah Arendt an Gershom Scholem am 31.3.1945, in: Hannah Arendt, Scholem, Gershom, *Der Briefwechsel*, hrsg. von Marie Luise Knott, Berlin 2010, S. 65.

keit einer menschlichen Gemeinschaft schon hier im Zentrum.<sup>4</sup> Während ihr Doktorvater Jaspers bemängelte, dass sich die Promovendin ausschließlich auf die existentiellen und sozialen Aspekte des Liebesbegriffs konzentriert habe und auf „wesentliche Gedanken, z. B. über Liebe und Erkennen“<sup>5</sup> nicht eingegangen sei, macht diese Schwerpunktsetzung die Dissertation heute umso interessanter. Denn sie zeigt, dass Arendts Interesse am Liebesbegriff schon damals nicht Gefühlen oder Tugenden, sondern den Konsequenzen des christlichen Liebesgebotes für das Selbstverhältnis und die weltliche Gemeinschaft galt.<sup>6</sup> Zugleich ist Arendts erste Publikation ein beeindruckendes Zeugnis ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Philosophie, insbesondere mit dessen Liebesbegriff.<sup>7</sup>

In Arendts Rekonstruktion steht die „Liebe“ bei Augustinus, die sie in ihren Facetten Selbstliebe, Gottesliebe und Nächstenliebe untersucht, nicht einfach für ein verbindendes Gefühl, sondern ist Ausdruck einer existentiellen Entscheidung für eine bestimmte – weltliche oder fromme – Lebensform: An der Wahl des Liebesobjektes zeigt sich also, wer jemand ist. Dabei wird Liebe als Begehren einer Sache *um ihrer selbst willen* definiert.<sup>8</sup> Die Betonung dieser Selbstzweckhaftigkeit zeigt Arendts Anliegen, Gemeinschaftsformen zu finden, die nicht auf einer „gegenseitigen Funktionalisierung“ beruhen.<sup>9</sup> Zugleich bildet sie den Maßstab, mit dem Arendt die Unstimmigkeiten und Widersprüche bewertet, in die sich Augustinus verstrickt.

Am Anfang steht die natürliche Selbstliebe eines jeden Menschen, der sich nach einem glücklichen Leben sehnt. Angesichts der Vergänglichkeit aller irdischen Dinge ist dieses Glücksstreben aber immer durch Verlustangst bedroht. Gott allein als ewiges, unverlierbares Objekt scheint das menschliche Glück sichern zu können. Was die Gottesliebe gegenüber der natürlichen

<sup>4</sup> Vgl. Judith Chelius Stark, Joanna Vecchiarelli Scott, „Rediscovering Hannah Arendt“, in: Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, hrsg. von Judith Chelius Stark und Joanna Vecchiarelli Scott, Chicago/London: University of Chicago Press 1996, S. 116.

<sup>5</sup> Karl Jaspers, „Dissertationsgutachten zu Hannah Arendts ‚Der Liebesbegriff bei Augustin‘“, in: Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Berlin/Wien: Philo 2003, S. 129.

<sup>6</sup> Vgl. Kurbacher, „Einleitung“, S. IX.

<sup>7</sup> Tatjana Noemi Tömmel, *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin: Suhrkamp 2013, S. 204.

<sup>8</sup> Vgl. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hamburg: Meiner 2018, S. 11.

<sup>9</sup> Kurbacher, „Einleitung“, S. IX.

Liebe zur Welt und ihren Bewohnern qualifiziert, ist also die Beständigkeit ihres Objekts. In Arendts Augen ist die Gottesliebe bei Augustinus deswegen eigentlich „pseudo-christlich“,<sup>10</sup> da Gott gerade nicht um seiner selbst willen geliebt werde. Anschließend kommt Arendt auf den Kern ihres Erkenntnisinteresses zu sprechen – die Frage, wie ein Gläubiger doch in der Welt – und das heißt nicht nur *unter*, sondern *mit* anderen Menschen – leben kann. Anders gefragt: Wieso ist der Nächste überhaupt relevant für einen „der Welt und ihren Begierden entfremdeten Gläubigen“?

In dem hier ausgewählten Textausschnitt findet sich Arendts scharfe Kritik an Augustinus' Konzeption der Nächstenliebe: Sie sei „niemals Liebe in unserem Sinn [...] denn ihr fehlt das Moment der Wahl“.<sup>11</sup> Geliebt werde nicht der individualisierte, konkrete Andere, sondern jeder Mensch ohne Unterschied, insofern er Geschöpf Gottes ist. Augustinus' ursprüngliche Definition der Liebe als Begehren einer Sache um ihrer selbst willen hat damit ihren Sinn verloren. Nicht der Nächste selbst wird geliebt, sondern sein Ursprung und Ziel, also Gott als das ewige Sein. Die christliche Nächstenliebe verwandelt das natürliche Begehren in eine Pflicht: Die Liebe ist hier weder Selbstzweck noch Streben nach dem guten Leben, sondern ein Werkzeug, den Anderen zu einem frommen Leben zu bewegen *Non enim amas in illo quod est sed quod vis ut sit*. – „Denn du liebst in jenem nicht, was er ist, sondern das, von dem du möchtest, daß er es sei.“<sup>12</sup> Weil mit dem Verlust der konkreten weltlichen Erfahrung des Anderen dieser nicht mehr in seiner spezifischen Individualität, „sondern die *Liebe selbst*“ geliebt werde, sei der Nächstenliebe zum Trotz „der Einzelne in der Isolierung belassen“.<sup>13</sup> Arendt kommt zum Schluss, dass die mit der Erlösung durch Christus gestiftete Gemeinschaft die Relevanz des Anderen nicht verständlich machen könne, denn der gemeinsame Glaube an Gott bewirke „noch keine Gemeinsamkeit der Gläubigen“.<sup>14</sup>

Doch Arendt will sich mit dieser Konzeption der Nächstenliebe nicht zufriedengeben. Im letzten Teil der Doktorarbeit behandelt sie noch einmal ausdrücklich die Frage nach der Basis der weltlichen Sozialität: In der gemeinsamen Abstammung von Adam und der geteilten Situation der Erb-

---

<sup>10</sup> Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S. 27.

<sup>11</sup> Ebd., S. 108.

<sup>12</sup> Ebd., S. 87.

<sup>13</sup> Ebd., S. 70.

<sup>14</sup> Ebd., S. 94.

sünde entdeckt Arendt eine bereits bestehende irdische Gemeinschaft: „Der Erlösungstod Christi erlöste nicht einen einzelnen Menschen, sondern die ganze Welt, den mundus, verstanden als die von den Menschen konstituierte Welt.“<sup>15</sup>

Aller Kritik an Augustinus zum Trotz wird Arendt später dessen Gedanken einer durch Menschen und ihre Liebe konstituierten Welt mit umgekehrten Vorzeichen übernehmen: Die aus christlicher Sicht frevelhafte Weltliebe wird bei ihr später zum Heilmittel gegen die Weltvergessenheit, die sie als Kennzeichen sowohl der christlichen als auch der modernen Innerlichkeit ansieht.

## Text

Diese Selbstverleugnung spricht sich aus in dem Verhalten zur Welt. Die Welt wird als *creatum* geliebt, die *creatura* liebt in der Welt die Welt *sicut Deus*. Das ist die Verwirklichung der Selbstverleugnung, die zugleich jedem in der Welt, auch sich selbst, seinen eigentlichen, aus Gott stammenden Sinn zurückgibt. Diese Verwirklichung ist die Nächstenliebe. Wir versuchen zu verstehen, als was der Andere in der *dilectio proximi*<sup>16</sup>, in der aus Gott stammenden, sich selbst verleugnenden Liebe verstanden ist.

Die *dilectio proximi* ist die aus der *caritas* entspringende Verhaltung zum Nächsten. Sie geht so auf zwei Grundbezüge zurück: sie soll erstens den Anderen lieben *sicut Deus*<sup>17</sup> und zweitens *tamquani se ipsum*<sup>18</sup>. Wir fragen entsprechend diesen Grundbezügen: wie *begegnet* der Nächste der sich selbst verleugnenden *creatura*, und *als was* ist der Nächste in dieser Begegnung erfaßt.

Das *diligere invicem*<sup>19</sup> ist das Gebot des Gesetzes, es ist der Inbegriff des Gesetzes, auf welches jedes einzelne Gesetz zielt. Das Gesetz regelt und bestimmt das Verhalten der *creatura* in der Welt, sofern sie in ihr die *eremus*<sup>20</sup> sieht und in der Bezogenheit auf den eigenen Ursprung lebt; und da diese Welt immer schon eine von Menschen konstituierte ist, bestimmt sie das

<sup>15</sup> Ebd., S. 95.

<sup>16</sup> Nächstenliebe

<sup>17</sup> so wie Gott

<sup>18</sup> so wie sich selbst

<sup>19</sup> das gegenseitige Lieben

<sup>20</sup> Wüste, Einöde

Verhalten der Menschen zueinander. Die *dilectio* ist der Inbegriff aller einzelnen Gebote, sie erfüllt ihrem eigenen Sinn nach schon jedes mögliche Gebot. Als dieser Inbegriff der *lex* ist sie geboten. Damit ist ihre Erfüllung abhängig von der *gratia Dei*, das *posse diligere proximum*<sup>21</sup> ist abhängig von der *dilectio Dei*. In der angenommenen Liebe Gottes hat die *creatura* sich selbst verleugnet, sie liebt und haßt *sicut Deus*. In dem Verzicht auf sich selbst verzichtet sie zugleich auf alle weltlichen Bezüge. Sie erfaßt sich selbst nur als *a Deo creata* und stößt alles von ihr selbst erst Gemachte, alle von ihr selbst erst gestifteten Bezüge ab. Damit verliert der Andere, der Nächste, seinen in seiner konkreten weltlichen Existenz liegenden Sinn für sie – etwa als Freund oder als Feind –: Er ist in der *sicut Deus* liebenden *dilectio* für den *diligens*<sup>22</sup> nur noch Gottes *creatura*, er begegnet dem von Gottes Liebe her bestimmten Menschen als *a Deo creatus*<sup>23</sup>. In diese sich selbst und die eigenen Bindungen verleugnenden Liebe begegnen alle Menschen, und sie haben alle gleich viel oder besser gleich wenig Relevanz für das eigene Sein. Die an ihren eigenen Ursprung gebundene *creatura* liebt den Anderen weder um seinetwillen noch um ihrer selbst willen, d. h. die *dilectio proximi* läßt den Liebenden selbst in der absoluten *Isolierung*, und die Welt bleibt für diese isolierte Existenz die *eremus*. In der Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe wird diese *Isolierung* gerade in bezug auf die Welt, in der die *creatura* ja auch als isolierte lebt, realisiert und nicht etwa vernichtet. Da sie nicht Gott ist – die Äquivalenz nie erreicht –, nimmt ihr das *sicut Deus* alle Möglichkeiten eines wählenden Ergreifens des Nächsten. Und dieses *sicut Deus*, das alle menschlichen Maßstäbe vernichtet, scheidet die *dilectio proximi* von jeder *dilectio carnalis*<sup>24</sup>.

Die *dilectio proximi* aber als das Gebot der Selbstverleugnung macht nie verständlich, wie es für die absolut isolierte *creatura* überhaupt noch einen *proximus* geben kann. Die Frage nach dem eigenen Ursprung fragt, so sahen wir, über die Welt hinaus und stößt in diesem Über-die-Welt-hinaus auf das absolute ante, den Creator, der in der Aktualisierung im *coram Deo* konkret erfaßt wird. Die Frage nach dem Ursprung fragt aber mit dem Über-die-Welt-Hinausfragen auch über jeden geschichtlichen, also der Welt immanenten Ursprung hinaus. Der geschichtliche Ursprung wäre gerade die Weltlich-

---

<sup>21</sup> das den-Nächsten-lieben-Können

<sup>22</sup> den Liebenden

<sup>23</sup> von Gott geschaffen

<sup>24</sup> fleischliche Liebe

keit der creatura. Er entspräche dem *de mundo esse* und wäre auch in der weitgehendsten Sublimierung nur das Ergreifen des falschen *ante* (*cupiditas*) – falsch, aber nicht *sinnlos*, denn der Sinn der *cupiditas* liegt ja gerade in dem faktischen *post mundum esse*. Die absolute Isolierung der *creatura coram Deo*, die die Aktualisierung des *reditus* schafft, läßt wohl noch verstehen, wie die von Gott gebotene *dilectio* die Realisierung der Selbstverleugnung ist, weil an ihr faktisch auf jedes eigenständige Erwählen und auf jeden ursprünglich konstituierten Bezug zu der Welt verzichtet ist; es ist aber nicht mehr verständlich, wie in dieser sich selbst und damit zugleich die Welt verleugnenden Liebe der Andere noch als *Nächster*, und d. h. immer in einer spezifischen Zugehörigkeit verstanden werden kann. Wir werden [...] sehen, daß der Andere als Nächster der *caritas socialis*<sup>25</sup> begegnet, und zwar auf Grund der ursprünglichen Zugehörigkeit der Menschen zueinander, die gestiftet ist in der allen gemeinsamen geschichtlichen Abstammung von Adam. In dieser Zugehörigkeit, die allerdings *de mundo* ist, erhält der Nächste auch in der selbstverleugnenden Liebe eine bestimmte Relevanz. Wir schieben diese Unstimmigkeit, die entsprungen ist aus der absoluten Isoliertheit der *creatura coram Deo*, an dieser Stelle deshalb beiseite, weil wir von der hier geschilderten Position Augustins aus die Relevanz des *proximus* nur als *de mundo* verstehen und damit dem eigentlichen Ursprung, den diese Relevanz bei Augustin hat, nicht gerecht werden könnten.

Die selbstverleugnende Liebe liebt unter Verzicht auf sich selbst, und das besagt, sie liebt alle Menschen in der absoluten Unterschiedslosigkeit, die ihr die Welt zur *eremus* werden läßt. Und sie liebt sie *tamque se ipsum*. In der Aktualisierung des Rückbezugs gewinnt die *creatura* ihr eigenes Sein. Sie erfaßt sich, die sie *a Deo* zugleich *ad Deum* ist, in ihrem *coram Deo esse*. Nur aus dieser rückgreifenden Erfassung des eigenen Seins und der in ihr vollzogenen Isolierung stammt die *dilectio fraterna* (*frater* = *proximus*)<sup>26</sup>. Die Vorbedingung zu einem rechten Erfassen des Nächsten ist das rechte Erfassen seiner selbst. Nur wo ich mich der Wahrheit des eigenen Seins versichert habe, kann ich den Nächsten in seinem eigentlichen Sein, das also das *creatum esse* ist, lieben. Und sofern ich in mir nicht mich selbst liebe, den ich als einen der Welt Verhafteten schuf, liebe ich den Anderen nicht in seinem konkret weltlichen Begegnen, sondern liebe in ihm sein *creatum*

<sup>25</sup> auf die Gemeinschaft bezogene Liebe

<sup>26</sup> die Liebe zum Bruder (Bruder = Nächster)

esse. Ich liebe nicht einfach ihn, sondern etwas in ihm, das gerade, was er selber von sich her nicht ist. Ioan. Ep. tr. VIII, 10: Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit.<sup>27</sup> Damit ist nicht nur die Isoliertheit des Liebenden gewahrt, der auch vom Nächsten nur angegangen wird, sofern er in ihm Gott liebt, sondern die Liebe selber hat für den Anderen nur den Sinn, ihn in diese Isoliertheit – coram Deo – zu rufen. Der Liebende macht den Geliebten zu einem *aequalis sibi*<sup>28</sup> und liebt in ihm diese Äqualität, gleich, ob jener sie versteht oder nicht. Die selbstverleugnende Liebe verleugnet also den Anderen wie sich selbst, aber sie *vergift* ihn nicht [...]. Dem Verleugnen entspricht das *volo ut sis*<sup>29</sup> und das *rapere ad Deum*<sup>30</sup>. Sie verleugnet ihn, um zu seinem eigentlichen Sein vorzustoßen, so wie sie auf der Suche nach sich selbst sich selbst verleugnete. Dabei ist folgendes zu beachten: in der Selbstverleugnung ist die adäquate Erfahrung des eigenen Ursprungs lebendig, sie ist das Selbstverständnis der ursprünglichen Sinnhaftigkeit und Sinnbelastetheit des eigenen Daseins. Das Verleugnen des Anderen aber ist nicht das Ende eines Prozesses, nämlich der Rückfragung, sondern der Anfang. Das Verleugnen will der Anstoß sein für die Selbstverleugnung, bzw. im Verleugnen, das ein Erfassen des Seins des Anderen ist, wird auf dieses Sein als ein ihm ursprünglich zugehöriges hingewiesen. Die *dilectio proximi* ist also die konkrete Verwirklichung des Rückbezugs über die Welt hinaus, und in eins damit stößt sie den Anderen aus der Welt, in der er den Sinn seines Seins sieht. Entsprechend dem Sinn von Sein = Ewig-sein liebt sie den Anderen nicht als *moriturus*<sup>31</sup>, sondern das in ihm, was *ewig* ist, sein eigenstes Von-wo-aus. Conf. IV. 18: Si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et illo *fixae* stabiliuntur: alioquin irent et perirent.<sup>32</sup> In diesem Festgemachtwerden hat das Geliebte seinen ursprünglichen Sinn. Der Liebende greift über den Geliebten zu Gott, in dem allein seine Existenz und zugleich seine Liebe ihren Sinn hat. Der Tod ist für die *dilectio proximi* ohne Bedeutung, denn der Tod, der ihn aus der Welt herausnimmt, tut nur das,

---

<sup>27</sup> In *Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus 8, 10*: Denn du liebst in jenem nicht das, was er ist, sondern das, von dem du möchtest, daß er es sei.

<sup>28</sup> sich gleich

<sup>29</sup> Ich will, daß du bist.

<sup>30</sup> zu Gott fortreißen

<sup>31</sup> einen, der sterben wird

<sup>32</sup> *Confessiones 4, 18*: Wenn (dir) Seelen gefallen, sollen sie in Gott geliebt werden, weil auch sie selbst veränderlich sind und sie, in jenem befestigt, beständig gemacht werden: anderenfalls gingen und vergingen sie.



was sie von sich aus in der Liebe zu dem Sein, das in ihm als sein Ursprung lebendig ist, ohnehin getan hat. Der Tod ist ferner irrelevant für diese Liebe, weil jeder Geliebte nur *Anlaß* ist für die Liebe zu Gott. An jedem einzelnen Menschen wird derselbe Ursprung geliebt, jeder einzelne ist diesem identischen Ursprung gegenüber nichtig. So kann der Christ alle Menschen lieben, weil jeder nur ein Anlaß ist, und dieser Anlaß kann jeder sein. Die Stärke der Liebe bewährt sich gerade darin, auch den Feind, auch den Sünder in der Liebe nur als Anlaß zu verstehen. In dieser *dilectio proximi* wird eigentlich nicht der Nächste geliebt, sondern die *Liebe selbst*. Und damit ist die Relevanz des Nächsten als Nächsten, die wir oben als Unstimmigkeit kennzeichneten, wieder aufgehoben und der Einzelne in der Isolierung belassen.

*Aus: Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, hrsg. von Frauke A. Kurbacher, Hamburg: Felix Meiner 2018, S. 84–88.*

# Angelika Krebs: Zwischen Ich und Du

Rezension von Lars Osterloh

Angelika Krebs verfolgt in ihrem Buch *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe* zwei Ziele. Sie will zum einen eine inhaltlich angemessene philosophische Phänomen-Bestimmung der Liebe geben. Und zum anderen stellt sie die Frage nach der angemessenen Methode, dies zu erreichen. Der Methodenfrage widmet sie sich im abschließenden dritten Teil ihres Buches, während der erste eine Art Exposition der Fragestellung darstellt, auf deren Grundlage der zweite Teil detailliert das entwickelt, was die „romantische Liebe“ (12), d. h. die Liebe zwischen autonomen Personen „auf Augenhöhe“, sein soll (11; im Folgenden zumeist nur als Liebe bezeichnet). Weil Krebs die analytische Philosophie um eine phänomenale Dimension erweitern möchte, bindet sie Autoren wie Wittgenstein, Kambartel und weitere in ihren Ansatz ein und stützt sich zugleich auf die Literatur Henry James', die für sie den „Existenzbeweis“ (15) ihrer Liebes-Konzeption darstellt. Dieser Ansatz verknüpft so akademische Philosophie und Lebenswelt.

Dieser umfassende Zugang zur Liebe deutet bereits an, dass sie für Krebs kein bloßes Gefühl ist, sondern ein hoch komplexes Phänomen. Sie ist eine „emotionale und praktische Haltung“, d. h. von einer gewissen Beständigkeit (57). Darin ist der für Krebs entscheidende Punkt mitbenannt: die geistige Dimension. In ihrem Ansatz plädiert sie für ein narrativistisches Verständnis. Liebe umfasst also dauerhaft ‚Herz, Hirn und Hand‘. Diese drei Dimensionen stellen dadurch das soziale Phänomen Liebe dar, dass sie mit einer anderen Person geteilt werden (wollen). Dies ist die hauptsächliche Herausforderung, der sich Krebs stellt. Es gilt zu klären, was das „Zwischen“ im Titel bedeutet.

Im ersten Teil des Buchs grenzt sie das interpersonale Verhältnis von einer einseitigen, selbstlosen Dominanz (Fürsorge) und einer völligen Verschmelzung ab. Stattdessen ist nach Krebs die Liebe eine Einheit, die weder eine addierte Menge voneinander unabhängiger Individuen ist (145), noch sind die Personen dieser Einheit so sehr miteinander verbunden, dass sie sich als (autonome) Personen darin gewissermaßen auflösen. Die spezifische Form des liebenden Miteinanders wird anhand der Abfolge jener drei anthropologischen Dimensionen erläutert. Zunächst thematisiert Krebs das Gefühl der

Liebe, dann in einem Kapitel das kooperative Handeln, während sie die geistige Dimension im Anschluss an diese entwirft. Daraus folgt für sie zwingend das narrativistische Verständnis von Liebe: „Liebe muss erzählt werden“ (285).

Die Gegenpositionen des ersten Teils sind – jeweils in klassischer und moderner Variante – Platon und Robert Solomon (Verschmelzungsmodell) sowie Aristoteles und Harry Frankfurt (Care-Modell). Im Falle Platons bezieht sich Krebs auf den Mythos vom Kugelmenschen aus dem Dialog *Symposion*, dem zufolge der Einzelne letztlich sein alter ego sucht. Allerdings kritisiert Sokrates selbst im Dialog diesen Mythos des Aristophanes.<sup>1</sup> Krebs folgt dieser Kritik im Grundsatz durch die Erwähnung von Diotimas Rede von der „scala amoris“, die Sokrates vorträgt. Denn sie entspricht Krebs' Absicht, die subjektive Verbundenheit in der Liebe nicht bloß auf ein unmittelbares Gefühl zu gründen, wie es die Verschmelzung bezeichnet. Diese symbiotische Variante nimmt sie als „Einsfühlen“ aus Schellers Gefühlstheorie auf. Darin ist es zum einen eine pathologische Form von Liebe (vgl. die Übersicht 122 f.) und zum anderen eine ursprüngliche Gegebenheit, auf der die weiteren Gefühlsarten aufbauen („kindliches Puppenspiel“; 45 f.).

Aristoteles' Erläuterung der *philia* hat ebenfalls Merkmale, die Krebs faktisch für ihre Konzeption übernimmt. Die wechselseitige Wohlgesinntheit, sich jeweils das Gute zu wünschen und davon auch zu wissen (30), entspricht grundsätzlich ihrer eigenen Konzeption. Der Unterschied besteht hier darin, dass Aristoteles die (vollkommene) Freundschaft auf allgemeine moralische Tugenden gründet und damit nicht die Besonderheit des geliebten Partners berücksichtigt. Die Einordnung ins Care-Modell beruht auf der Möglichkeit, dass *philia* bei Aristoteles auch ein ungleiches Verhältnis sein kann, das zu einem „altruistische[n] Teilen des Lebens“ führt und damit nicht auf Augenhöhe erfolgt (34). Diesen Modellen stellt sie ihre eigene, dialogische Konzeption gegenüber.

Für diese Konzeption ergibt sich allerdings ein Problem. Schon bei Platon und Aristoteles deutet sich die für eine Liebes-Konzeption grundlegende Herausforderung an: Liebe ist gerade als Haltung einerseits eine allgemeine Bestimmung des Menschen, eine anthropologische Tatsache. Jemanden zu lieben, bezieht sich hingegen auf Personen in ihrer subjektiven Besonderheit. Da der phänomenologische Ansatz weder bei der allgemeinen an-

<sup>1</sup> Vgl. *Symposion*, 212c.

thropologischen Bestimmung noch bei der Vielfalt realer Liebesbeziehungen stehen bleiben kann, ist die Frage, wie die Besonderheit mit der Allgemeinheit zusammengebracht werden kann. Insbesondere muss geklärt werden, ob und wie allgemeine moralische Grundsätze mit Liebesbeziehungen als solchen vereinbar sind.

Die Lösung dieses Problems sieht Krebs in Aristoteles' Ethik, in der dieser auf „die soziale Natur des Menschen“ hinweist, womit auch „Liebe als intrinsisches Gut im Sinne des dialogischen und kurativen Modells“ aufzufassen ist (64). Die Sozialität der Liebe schließt Krebs zufolge aus, dass ihre Erfüllung durch instrumentelles Denken erreicht wird. Die Rede von Liebe als einem „Grundbedürfnis“ (67) macht das Liebes-Leben nicht zum Mittel, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Vielmehr ist deren Erfüllung in dem Sinne ein Zweck an sich selbst, dass der Liebende im Lieben von sich und somit von seinem Bedürfnis absieht, wie Krebs mit Verweis auf Harry Frankfurt erläutert (68). Man liebt, um (gemeinsam) zu lieben.

In Bezug auf die Erfüllung des Liebesbedürfnisses unterscheidet Krebs zwischen zwei Arten von Voraussetzungen, nämlich besonderen und allgemeinen:

„Von den Eigenschaften, die zu Liebe und Freundschaft generell qualifizieren und damit allgemeine Gründe abgeben, jemanden, der diese Eigenschaften hat, zu lieben, sind spezifische Eigenschaften zu unterscheiden, die besondere Gründe, das heißt Gründe für eine bestimmte Person darstellen, eine bestimmte andere Person zu lieben. [...] Besondere Gründe haben zu tun mit unserem Recht, ein Besonderer sein zu dürfen und bedürfen daher keiner Rechtfertigung.“ (ebd.)

Da es auch absonderliche Besonderheiten gibt, steht die Frage der Rechtfertigung im Zusammenhang mit der Moral. Dieses Verhältnis von Liebe und Moral untersucht Krebs im anschließenden Kapitel. Unter der Frage nach der Möglichkeit unparteilicher Gleichbehandlung diskutiert sie den Egalitarismus, den Utilitarismus und den Humanismus. Ihre Bevorzugung des Humanismus gründet darin, dass er, statt auf Nutzensummenmaximierung abzielen, die „Würde“ des Menschen zur Grundlage der moralischen Beurteilung macht (74). Als für alle gleicher Grund moralischen Handelns ist sie unparteilich. Zugleich bezieht sich dieser Grund auf je besondere Personen, deren Bevorzugung nicht per se der Würde anderer Personen zuwiderläuft. Für den Konfliktfall (z. B. wenn man nicht alle Personen retten kann) macht Krebs die Liebe zu einem zusätzlichen Kriterium der Handlungsentcheidung. Liebe ist dabei nicht gegen andere gerichtet, sondern bevorzugt

die eine Person gegenüber allen anderen. Das heißt, sie diskriminiert nicht, wird aber der Loyalität in der Liebesbeziehung gerecht und widerstreitet somit nicht der Moral. Man könnte sogar sagen, dass sie Handlungsentscheidungen in einem moralischen Dilemma erleichtern kann.

Wie aber verhält sich die humanistische Moral zum Recht auf Besonderheit in einer konkreten Liebesbeziehung? Krebs zufolge belegen mangelhafte Liebesbeziehungen („Unterdrückung“, „Ausbeutung“; 80) die Notwendigkeit von Moral innerhalb der Liebe. In diesen Fällen wird das gemeinsame Fundament bzw. intrinsische Gut der Beziehung einseitig vereinnahmt. Krebs nimmt an, „dass es naiv ist zu glauben, lasterhafte Menschen könnten nicht die Laster anderer gut finden“ (84), d. h. sich lieben wie „Bonnie und Clyde“ (79). Diese realistische Sichtweise erscheint plausibel, wenn man bedenkt, dass keine der Personen oder auch die Beziehung selbst allein durch die Liebe bestimmt ist, sondern jede Person auch Verpflichtungen gegenüber anderen Personen hat, die zu Lasten des Liebes-Lebens (etwa der „Gelin- gensregel“ der Beständigkeit) oder auf Kosten der Gesellschaft gehen, sodass Abwägungen zu treffen sind, die von den Partnern unterschiedlich getroffen werden können (vgl. 80). Doch diese Pflichtenkollision ist selbst ein innermoralisches Dilemma (wie ihr Rettungsbeispiel).

Ebenso kann laut Krebs die Beziehung der Liebenden zu anderen Personen unmoralisch sein, etwa als abweisende Beziehung zu Außenstehenden (vgl. 79). Dies entspricht allerdings gerade der erwähnten Vereinbarkeit der Liebe mit der humanistischen Moral, sodass gar keine Moral *zur Kompensation der Ungleichheit* vorläge. Auch vollkommene Liebe kann demnach unmoralisch sein. Generell darf bezweifelt werden, dass verliebte Personen wirklich moralisch sind, wenn sie ihre Moral nur in der Liebesbeziehung in Anschlag bringen, nach außen jedoch nicht. Und beide Fälle lassen Zweifel an der konkreten Liebe als intrinsisches Gut aufkommen.

Dass es keine unmoralische Liebe geben kann, konstatiert Krebs mit Bezug auf Henry James' Roman *The Wings of the Dove* schließlich selbst: „Moral ist eine Voraussetzung von Liebe als ‚Teilnahme‘.“ (83) Das kompensatorisch gedachte Verhältnis: „Liebesspezifische moralische Regeln ergeben sich aus der Konkretisierung allgemeiner moralischer Regeln für den Anwendungsfall“ (80) wird nun konstitutiv. Hier entsteht also eine Spannung, entweder zwischen ihrer theoretischen Konzeption und realen, unvollkommenen Liebesbeziehungen oder zwischen diesen und James' idealem Exempel (gegeben, dass Krebs' sehr sorgfältige Interpretationen korrekt sind).

Es scheint also, dass bei Krebs die Besonderheiten in der Liebe tatsächlich keiner Rechtfertigung bedürfen, weil sie als Ausdruck der sozialen Natur des Menschen je schon moralisch sind. Demnach können nur moralisch einwandfreie Personen, eben die Tugendhaften, Liebesbeziehungen eingehen, ohne dass die (allgemeine) Moralität selbst der Grund für die Beziehung ist. Ihre Subjektivität liegt als eine Konkretion im Bereich des moralisch Gebotenen und ist dadurch gerechtfertigt. Und da es also keine unmoralischen Liebesbeziehungen geben kann, wären Bonnie und Clyde doch kein Liebespaar.

Das liebevolle Zusammenleben ist Gegenstand des zweiten Teils des Buches. Hier geht es in erster Linie um Liebe als Gefühl, dann als Kooperation der Liebenden und den Zusammenhang beider Ebenen. Damit entsteht die Frage nach der intentionalen Struktur des Handelns – und dies in Hinblick auf die soziale Bezogenheit auf andere Personen.

Die Liebe erörtert Krebs zunächst als eine Art des Fühlens, und zwar unter Bezugnahme auf Max Schelers vier Formen des Mitgefühls als ein „Miteinanderfühlen“. Liebe sei dabei die höchste Art des Fühlens, insofern die anderen Gefühlsarten darin transformiert aufgenommen sind (119, 120). Das Miteinanderfühlen kann auch im gemeinsamen Trauern bestehen. Ein Miteinanderfühlen liegt nur dann vor, wenn sowohl auf die Gefühlslage der geliebten Person als auch auf den Gegenstand im Sinne von Schelers „Wertverhalt“, aufgrund dessen die Person so fühlt, Bezug genommen wird: Jemand trauert mit jemandem gemeinsam über etwas. Beide Merkmale können, wie im Fall der Trauer, prinzipiell auch separat auftreten. Im Unterschied zur Trauer ist in der Liebe die geliebte Person *zugleich* der Gegenstand und der Mitfühlende. Ruft der Gegenstand in jedem einzelnen dasselbe Leid hervor, liegt ein paralleles Fühlen vor; leidet jemand am Leid eines anderen, so liegt ein Mitfühlen vor, das vom Gefühl des Partners in zweifachem Sinne verschieden ist: Es ist entweder teilnehmend oder nicht, wie im Falle von Schadenfreude oder Folter. Wenn sich das Mitgefühl nicht zugleich auf den Gegenstand bezieht, ist es auf das Gefühl des Anderen bezogen, sodass Krebs von einem „Metagefühl“ spricht (150). Um miteinander zu fühlen, müssen also nach Krebs beide Momente in der Weise der Anteilnahme in einer Einheit mit dem gefühlten Grund (Wertverhalt) auftreten. Das Fühlen soll hierbei ein gemeinsames sein, während die Subjekte um ihre Verschiedenheit wissen (vgl. 114, 122 f.). Hierbei spielt der Begriff der Intention eine zentrale Rolle.

Der Begriff der Intention ist in Krebs' Unterscheidungen der Scheler'schen Gefühlsarten enthalten, wird aber erst später im zweiten Teil ohne Bezug auf Gefühle definiert (151). Das Miteinanderfühlen ist „intentional gerichtet auf das Gefühl des anderen“ (123). Zugleich wird das Leid des anderen hierbei nach Scheler „in keiner Weise gegenständlich“ (122). Wie kann aber so eine ungegenständliche Gerichtetheit phänomenal nachgewiesen werden? Und: Liegt diese Intentionalität im Gefühl selbst oder ist es etwas Hinzukommendes? Die Antwort ist für das Verständnis des Miteinanders entscheidend. Denn das zentrale Kriterium für die Liebe ist ihre Unauflösbarkeit in individuelle Lebensvollzüge, aus denen sie hervorgeht. Im Bestreben um größere Klarheit geht Krebs von Scheler zu Edith Stein über, indem sie das Miteinander durch deren „Intention auf das Gemeinschaftserlebnis“ erläutert (144). Die Intention in diesem Sinne scheint ein aktiverer, handlungsorientierter Vollzug zu sein, da in Steins Beispiel die „Gemeinschaftstrauer als Produkt des Zusammenwirkens der Beiträge aller Mitglieder“ geschaffen wird. Das gemeinsame Trauern würde demnach in seiner Entstehung gegenständlich und individuierbar. (Daneben besteht auch der intentionale Bezug auf einen Gegenstand; vgl. 149.)

Doch die Individuierbarkeit ist Gift für Krebs' Konzeption von Gemeinschaftlichkeit. So will sie die Gemeinschaftstrauer mit Edith Stein als eine „Konstitution, nicht Summation“ (145) verstanden wissen, d. h. als etwas, das nicht auf individuelle Akte reduziert werden kann. Diese soziale Formation des Miteinanderfühlens entspricht Schelers „Gesamtperson“ (173). Sie ist durch die „Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit sozialer Akte“ ausgezeichnet, die sich nicht als Gesamtheit individueller Akte auffassen lassen und daher nicht individuierbar sind (131). Demnach ist das unteilbare gemeinsame Trauern durch individuelle Intentionen *entstanden*, lässt sich als *konstituierter* Vollzug aber nicht mehr auf sie zurückführen. Auf der Ebene des gemeinsamen Handelns liegt, wie Krebs darlegt, die (unreduzierbare) Gemeinschaftlichkeit hingegen in bestimmten (intendierten) Handlungsformen vor: Walzer z. B. kann man nur zu zweit tanzen. Daneben gibt es auch bloß mögliches gemeinschaftliches Handeln, wie sie mit Bezug auf Margaret Gilbert das Spaziergehen nennt (171). Doch muss diese Gemeinschaftlichkeit eigens zum intentionalen Gegenstand werden? Sie liegt schließlich bereits darin, dass ich pflichtschuldig meinen eigenen Beitrag zur Kooperation leiste. Und wenn ich ihn verweigere, zeigt dies, dass ich entweder etwas Verwerfliches tue oder die Kooperation praktisch aufkündige – je nachdem,

was ich intendiere. Die Individuierbarkeit müsste dann genau so umfassend sein, dass jedes Mitglied aus der Kooperation aussteigen kann (sei es aus legitimen Gründen oder nicht).

Steuert nun die Intentionalität des Handelns die eigenen Gefühle, indem sie auf die Gefühle einer anderen Person gerichtet ist, oder ist die intentionale Ausrichtung der Gefühle ursprünglicher und wird zu einer des Handelns? Man würde letzteres erwarten, da das Gefühl gemeinhin für unmittelbar auftretend gehalten wird. Doch Krebs geht darüber hinaus, indem sie das Gefühl zu einem seelischen erklärt und dadurch die Person als Ganze zum Subjekt des Fühlens macht: „Seelisches Fühlen ist an so vielen Stellen von Handlungen durchtränkt, dass geteiltes Handeln im seelischen Fühlen allein den Gemeinschaftscharakter geteilten Fühlens tragen kann.“ (110) Ist das Miteinanderfühlen durch die in der Kooperation liegende Intentionalität „durchtränkt“?

Gefühle erweisen sich in Krebs' Phänomenologie als eine sehr komplexe Sache, die auch aus einem kognitiven Element wie der Fähigkeit besteht, Gefühle zu unterscheiden. „Seelische Gefühle lassen sich [...] analog zu Handlungen als durch Schemata angeleitete und zusammengehaltene Einheiten verstehen: Einheiten aus Wahrnehmungen und Bewertungen eines Gegenstands, sinnlichen Empfindungen, unwillkürlichem Ausdrucksverhalten und Handlungen.“ (172, vgl. 180 f., 216 f.) Gefühle haben demnach zwar eine passive Seite, sind aber besonders dadurch bedeutsam, dass sie *als seelische* zugleich eine sozial geformte Kompetenz sind, eine zweite Natur. Man fühlt dann das, was andere fühlen, indem man deren Gefühle identifiziert und bewertet. Insofern erst die seelische Dimension die ganze Tiefe des Gefühls entfaltet, könnte man darin eine Art Intentionalität vermuten. Nach Krebs ist jene aber durch „Einfallstore des Handelns im akuten Fühlen“ eingedrungen: als „Interpretation“, „narrative Integration“ und „Aktion aus dem Gefühl heraus“ (219).

Demnach sind die Gefühle bei Krebs durch eine ihnen fremde Intentionalität der Person geprägt, die die „aktive Seite des Fühlens“ ausmacht (vgl. die vier Arten von Einfallstoren; 215) und letztlich im Handelns mündet. Doch ergibt sich daraus noch keine dauerhafte Haltung. Diese versucht Krebs im Anschluss an Christiane Voss' narrativistische Komponententheorie zu erläutern. Die Lösung liegt darin, dass eine „kognitive Superstruktur [...] die nichtintentionalen Empfindungen zu Elementen, Trägern, Symptomen, Effekten oder Verstärkern des Gefühls [,semiotisiere']“ (Supervenienz; 208).



Damit kommt Krebs auf den Begriff zu sprechen, den sie zunächst in einem Scheler-Zitat erwähnt: den der „Sinneinheit“ (132, 150, 208). Es sind die (sinnhaften, sinnstiftenden) Erzählungen, die uns etwas auf eine eigentümliche Weise fühlen lassen und intentionale Akte hervorbringen. Für das Miteinanderfühlen ist die Konsequenz klar: Wir fühlen nur dann und auf dieselbe Weise und Intensität gemeinsam etwas bezüglich eines Gegenstandes, wenn dieser von uns durch (annähernd) dieselbe Erzählung interpretierend bewertet wird. Die geteilte Erzählung müssen die kooperierenden Personen ihrer Situation entsprechend anpassen oder überhaupt erst erfinden (vgl. 212 f.). Das passiv-physische Leid wird Krebs zufolge allerdings nicht allein daraus erzeugt, sondern bleibt partiell eine unmittelbare Reaktion auf einen Eindruck von jemandem oder etwas. Durch das Übergreifen des intentionalen Handelns wird es jedoch gewissermaßen aktiviert. Gefühle haben einen „aktiv-passiven Doppelcharakter“ (211). Die Liebe ist demnach eine Haltung, die auf einer (subjektiven) gemeinsamen Erzählung der Liebenden aufgebaut ist – freie Liebe.

Diese narrative Intentionalität der Liebenden stellt jedoch die Vereinbarkeit mit der Moral auf den Kopf. Denn wenn Liebe als „allgemeinmenschliche[s] Grundbedürfnis“ moralische Rücksichtnahme einfordert, sie aber zugleich nur in je besonderer mit-geteilter Subjektivität besteht, dann bleibt unklar, worin das Allgemeinmenschliche dieses Grundbedürfnisses eigentlich besteht. Anders gesagt: Die durch die gemeinsame Erzählung geschaffene gleiche Haltung der Liebenden bezieht sich nicht narrativ auf das Grundbedürfnis. Darin liegt m. E. die Schwierigkeit, die sich oben in der Auseinandersetzung mit der Moral gezeigt hat.

Im abschließenden Methodenteil des Buchs geht es Krebs nun aber insbesondere um Erzählungen als kulturelle Phänomene, als Literatur. Literatur gibt die verschiedensten Liebes-Erzählungen öffentlich wieder, in denen explizit gemacht wird, was Liebe zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten sein kann. Krebs sieht in Henry James' Romanen und Erzählungen den eingangs erwähnten „Existenzbeweis“ für ihre dialogische Philosophie der Liebe. Es ist eine Art Realitätsbezug der an Abstraktionen und Definitionen interessierten analytischen Philosophie (vgl. 244). Krebs' Phänomenologie vermittelt zwischen der Philosophie und der lebensweltlichen Erfahrung, sodass diese jene bestätigt und jene diese verständlich macht: Es gibt demnach die von Krebs beschriebene romantische Liebe in genau dieser theoretischen Form und Henry James hat sie erzählt. Krebs geht ganz bewusst

von der Faktizität zur normativen Perspektive über, indem sie aus der Eigenart des Phänomens der Liebe den narrativ-philosophischen Zugang ableitet (vgl. 285). Dies bedeutet aber, dass James' Prosa, besonders das Spätwerk, zu einem Maßstab für die Liebe gemacht wird, der so zu einer anthropologischen Blaupause für *jede* menschliche Liebesbeziehung stilisiert wird. Doch sind James' Exempel allesamt gescheiterte Beziehungen und Krebs analysiert die Gründe für das Scheitern. Diese sind unterschiedlicher Art; Krebs' Erkenntnis ex negativo ist demnach folgende: Der Grund des Scheiterns ist, dass den Liebenden ein gemeinsames Narrativ ihrer Liebe fehlt. Das ist freilich weniger ein Existenzbeweis als vielmehr die Anwendung von Krebs' theoretischem Begriff der Liebe. Dessen ungeachtet legt Krebs die Tiefe und Breite der Liebe als ein den ganzen (sozialen) Menschen betreffendes Phänomen dar. Dies dürfte die weitere Diskussion um die Gefühle und das Soziale in der Philosophie vor zu einfachen Darstellungen schützen.

*Angelika Krebs: Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe, Berlin: Suhrkamp 2015, 369 S.*

# Richard Wagners Philosophie der Liebe und ihr musikalischer Ausdruck Zu Roger Scrutons „Death-devoted Heart“

Rezension von Pirmin Stekeler-Weithofer

Zur Hochzeit ruft der Tod [...] / Nur eine Nacht der Wonne –/ ein ewiges Gedicht / Und unser aller Sonne / ist Gottes Angesichts / [...] Gelobt sey uns die ewge Nacht / gelobt der ewge Schlummer [...] Die Vorzeit, wo noch blüthenreich / Uralte Stämme prangten, / und Kinder für das Himmelreich / nach Qual und Tod verlangten / Und wenn auch Lust und Leben sprach, / Doch manches Herz für Liebe brach. [...] / Und hier auf dieser Welt wird nie / Der heiße Durst gestillet [...] Zu suchen haben wir nichts mehr / Das Herz ist satt, die Welt ist leer. [...] Hinunter zu der süßen Braut / Zu Jesu, dem Geliebten.

Novalis, *Hymnen an die Nacht*

Moderne Menschen glauben, sie seien Tiere, Teil der Naturordnung, fixiert durch Gesetze, welche sie an die Kräfte der Materie binden, die alles beherrschen; die Götter seien ihre Erfindungen und der Tod exakt das, als was er erscheint. Ihre Welt ist entzaubert, ihre Illusionen sind zerstört. [...] Gerade moderne Menschen sind sich zugleich ihrer selbst als das Zentrum ihres Seins bewusst. [...] Sie betrachten deshalb auch die andern, als wären sie freie Wesen, beseelt durch ein Selbst oder eine Seele, mit einem Schicksal, das über die empirische Welt hinausreicht. Wenn wir diese Ansicht aufgeben, schrumpfen menschliche Beziehungen auf eine maschinenförmige Parodie ihrer selbst, die Welt wird entleert, nur der Leib (*body*) bleibt übrig, ohne Liebe, Verantwortung (*duty*) und Sehnsucht (*desire*).

Roger Scruton, *Death-devoted Heart*, S. 12 (meine Übers.)

Roger Scrutons Bücher zu Richard Wagner als Musikerphilosoph sind in ihrer Nonkonformität großartig und doch auch weiterer Erläuterung bedürftig. Das gilt für das Buch über die Oper *Tristan und Isolde* ebenso wie das spätere über ‚den Ring‘, also die vier Opern *Rheingold*, *Die Walküre*, *Siegfried* und *Götterdämmerung* des *Nibelungen-Zyklus*.<sup>1</sup> Dabei ist angesichts des offenen Antisemitismus Wagners schon die Formulierung höchst provokativ, dieser denkende Künstler lehre einen vertieften Humanismus (3). Auch im Blick auf den umstrittenen Konservativismus Scrutons<sup>2</sup> wird zwi-

<sup>1</sup> Roger Scruton, *The Ring of Truth. The Wisdom of Wagner's Ring of the Nibelung*, London: Penguin 2015.

<sup>2</sup> In Zeiten permanenter verbalrevolutionärer Utopien, wie sie am schönsten repräsentiert werden durch den Namen einer in Mexiko lange Zeit herrschenden (Einheits-)Partei, der *partido revolucionario institucional*, kann eine ‚konservative‘ Verteidigung tradierter Kul-

schen sachbezogener Einsicht und weltanschaulichen oder politischen Meinungen der Autoren zu unterscheiden sein.

Zunächst aber ist schon Scrutons Kommentar zur Gliederung der Oper höchst wichtig: Der erste Akt charakterisiert Isolde, der zweite die duale Liebe an und für sich. Höhepunkt ist die Szene, in welcher sich die Liebenden in die Augen blicken und zum Teil im Duett ihre Liebe besingen, nicht die Entdeckung des (wirklich oder vermeintlich vollzogenen) Ehebruchs am Schluss des Aktes. Der dritte Akt sagt uns erst, wer Tristan eigentlich ist, und zwar in einer langen Gewissenserforschung des verwundeten Helden – und im Wahn seiner Sehnsucht nach Isolde.

Für die Analyse der Musik ist die Liste der sechsundvierzig Leitmotive im Anhang (199–207) samt der Markierung oder musikalischen Benennung von Themen oder Personen sehr hilfreich und gehört wesentlich zu Scrutons Vergegenwärtigung der Art und Weise, wie über den Text und die Wiedererkennung von Stimme und Stimmung eine Musik mit thematischem Bezug und Gedächtnis entsteht (99).

Der Titel des Buches ist freilich thematisch leicht irreführend. Denn wie in den *Hymnen an die Nacht* des Novalis (58, 214, 219) scheint es nur so, als stünde der Tod im Zentrum. In Wahrheit geht es eher um zwei Dinge: die Absolutheit des Subjekt-Seins in der jeweiligen Gegenwart<sup>3</sup> und die Heiligkeit der Person im Ganzen. Die Formel „todgeweihtes Herz“ verweist zunächst also nur auf die allgemeine Sterblichkeit. Damit geht es um eine Reflexion erstens darauf, dass es ein gutes Leben ohne eine gewisse Rücksichtslosigkeit gegenüber der eigenen Zukunft nicht gibt; zweitens setzt wahre Liebe zwischen zwei Personen eine Sakralisierung des Eros voraus.<sup>4</sup>

---

turformen und damit kollektiver Erfahrungen im Ganzen gesehen auf wahre revolutionäre Weise nonkonformistisch sein, wie die Beispiele Martin Walser und Botho Strauß in der neueren deutschen Literatur- und Feuilletongeschichte zeigen.

<sup>3</sup> Scruton verbindet diesen Aspekt der Absolutheit des Vollzugs je meines Lebens hier und jetzt mit Kants Transzendentaler Apperzeption (218, Fn. 5) und mit Wittgensteins Satz aus dem *Tractatus* „Die Welt ist meine Welt“, obwohl er bei Hegel und seinen Nachfolgern, in der ‚Romantik‘ und in Martin Heideggers Existenzphilosophie weit besser zum Ausdruck kommt.

<sup>4</sup> Scruton weist mit Recht auf die parallele Entwicklung von kirchlichem Sakrament der Ehe und Minnelyrik hin. Zusammen mit der Bußpraxis der Gewissenserforschung liegt hier ein weit tieferer Grund für das Interesse aller Romantik am (späteren) Mittelalter als es das übliche Ondit von ihrem angeblichen anti-modernen Konservativismus darstellt. Uns Heutigen ist nur nicht bewusst, wie lange die Verabschiedung des antiken Matrimoniums dauert, das sich im Islam bis heute religiös verfestigt hat: In allen frühen Gesellschaften

Es ist alles andere als selbstverständlich, den Idealbegriff der Person voll zu verstehen. Denn dazu muss man wissen, inwiefern er den eigentlichen Sinn des Heiligen und Göttlichen ausmacht. Die Selbstbildung zur Person ist insgesamt als geradezu sakrales Kunstwerk im Vollzug zu verstehen. Jedes Kunstwerk wird andererseits zur Teilanalyse der Person in der Welt. Mit anderen Worten, es gibt keinen Begriff des Guten und Schönen, auch des Wahren, außerhalb der Idee der (idealen) Selbstformung der Person im Kontext des gemeinsamen Lebens in der Welt. Daher führt auch der Ausdruck „rationales Wesen“ bzw. *animal rationale*, der auf den bloßen Verstand der Reproduktion von Schemata abstellt, als Bestimmung des Menschen ebenso in die Irre wie der Ausdruck „leibliches Sinnenwesen“. Die Person als Gesamt von Statusrollen geht weit über den Menschen als bloßem *homo sentimental rationalis* hinaus, wie jede traditionale Religion als liturgisches Gesamtkunstwerk und jede moderne Kunst als post-theologische, zivilreligiöse Liturgie zeigt.

Diese Einsicht steht in radikaler Opposition zu jeder biologistischen ‚Aufklärung‘, die – um es ironisch zu sagen – zu einer Überschätzung der Sorge für unser zukünftiges Leben ohne Sorgen führt. Sie führt zugleich zur fixen Idee, es müsse zugunsten einer Anerkennung von Realitäten die Welt entzaubert werden, und schließlich zur Entheiligung der Sexualität in einer der Form nach naturalisierten Psychologie nach Sigmund Freud oder dann auch in einer Philosophie von Sexus und Gender mit ihrem kaum weniger problematischen Voluntarismus nach Michel Foucault.<sup>5</sup> Die berechtigte Hervorhebung genetischer und medizinischer Aspekte schießt offenbar ebenso leicht über das Ziel hinaus wie die Verteidigung des in der Tat absoluten Freiheitsrechts auf Homosexualität und Queerness.

Um meine partielle Einklammerung des Themas „Tod“ zugunsten der auch von Scruton eigentlich in den Focus gestellten „Verklärung“ des Eros als schon in der Sache selbst begründet zu begreifen, muss man sich nur an die

---

ist die Heirat nämlich im Grunde bloß ein zivilrechtlicher und familienpolitischer Akt. Das zeigen Figuren wie Penelope und Klytämnestra ebenso wie in germanischer Tradition Isolde und Brunhild. Nicht der ‚Rationalismus‘ der ‚Aufklärung‘, sondern die Romantik richtet sich gegen die Vorstellung von einem Ehevertrag zum ‚gegenseitigen Geschlechtsgebrauch‘ mit Verpflichtung der Frau zu Keuschheit und Kindererziehung (wie noch bei Immanuel Kant!) und damit gegen den männlichen Chauvinismus uralter Tradition.

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Roger Scruton, *Sexual Desire. A Philosophical Investigation*, London: Weidenfeld & Nicolson 1986.

Grundform der Tragödie als ‚Trauerspiel‘ und daher auch der Oper erinnern. Tragödien enden geradezu kanonisch mit dem Tod der Protagonisten. Als Schema hat das allerdings durchaus auch einen tiefen inhaltlichen Grund. Denn nur vom Tod her, in Rückwendung auf das ganze Leben, ist die ganze Person zu überblicken.<sup>6</sup> Daher ist sozusagen der *mors ex machina* der Tragödie und Oper als konventionelle Stilfigur zugleich ein wichtiges Element der Darstellung subjekt- und lebenstranszendenter Werte. Ausnahmen wie im Fall des Überlebens der *Medea* bei Euripides aufgrund eines sogar expliziten und daher scheinbar allzu penetranten *deus ex machina* bestätigen sozusagen nur die Regel, zumal hier das ‚Tragische‘ in Medeas Kindermord liegt. Die Debatte, ob es sich bei dem auch von Scruton mehrfach als Vergleich herangezogenen Stück *Troilus und Cressida* (17, 26, 119, 140, 178, 223) von William Shakespeare überhaupt um eine Tragödie handelt, ist dadurch zu beantworten, dass der Liebesverrat – treulos ist Cressida – bewusster Ersatz für den ‚Normalfalltod‘ in der Tragödie ist. Man sollte also die oben hervorgehobene Konvention nicht allzu schematisch lesen, so als könnte man sagen: Schauspiele, in denen der Tod der Protagonisten nicht am Ende steht, können wahre Tragödien sein.

Viel wichtiger wird ohnehin die Frage der Bewertung der Übernahme der *Gefahr* des Todes im Vergleich zu anderen Werten. Die Formel „Treue bis in den Tod“ diskontiert so zunächst die *Todesfurcht* zugunsten der Orientierung an einem höheren Wert: Solche Treue als Haltung ist Grund gegenseitigen Vertrauens, wie das z. B. Friedrich Schillers Ballade *Die Bürgschaft* darstellt. Im Verhältnis von Tristan zu seinem König und Onkel Marke tritt die Treue zunächst als ritterliche Gefolgschaft (auch in der Bindung der Verwandtschaft) auf. Die Treue Kurwenals zu Tristan bzw. Brangänes zu Isolde ist die persönlicher Freundschaft. Verraten wird die Treue vom Höfling Melot – und scheinbar auch von Tristan.

Die Formel von einer „Liebe über den Tod hinaus“ steht, weiterhin etwas prosaisch gesagt, für die Diskontierung jedes anderen Wertes, inklusive der Treue, und zwar gerade so wie im Hohelied der Liebe des Apostels Paulus.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Der Stoff verlangt, eine Geschichte ‚ganz‘ zu erzählen – und dabei doch einiges offen zu lassen. Das führt manchmal zu so ‚unwesentlichen‘ Episoden wie die von Kurwenal nachgeholte Rache an Melot – mit dem Nebeneffekt, dass auch Kurwenal stirbt, so dass auch dieser Erzählstrang am Ende formal ein Ende findet.

<sup>7</sup> Der Text 1. Kor 13,1–3 gehört zur größten Weltliteratur: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelnungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine

Dabei steht der Kontrast zwischen der empirischen Welt der Gegenwart, des Jetzt des Tages, und der himmlischen Nacht, des Danns der Zukunft, für die Differenz zwischen dem Subjekt im Vollzug seines Lebens und der Person als Wahrmacher aller Aussagen über sie in ihrer Totalität, also *post mortem*.

Im *Tristan* stehen dabei, wie im *Ring*, der materielle Besitz wertmäßig weit unterhalb der Ehre des guten Rufes, diese unter der wahren Treue und diese weit unter der Liebe – was Marke am Ende sogar anerkennt, da er jetzt erst den Sinn dessen zu verstehen scheint, was Tristan gemeint hatte, als er sagte, dass er, Marke, wahre Liebe gar nicht kenne.<sup>8</sup>

Ideale Personen werden, so sind Novalis und Wagner zu lesen, in ihrer Beziehung gegenseitiger Liebe ganz radikal die Nacht des Todes gegen jede Einschränkung der Liebe eintauschen, und zwar weil sie damit zugleich die jeweils andere Person als *nicht austauschbares* individuelles Subjekt lieben. Für die bloß animalische Begierde ist der Sexualpartner austauschbar. Gerade die Version der Tristan-Sage bei Gottfried von Straßburg macht das klar, wie Scruton schön herausarbeitet: Hier gibt es – wohl auch aufgrund der Zusammenführung verschiedener Erzählungen – zwei Isolden, eine wahre

---

klingende Schelle. Und wenn ich prophetisch reden könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, sodass ich Berge versetzen könnte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und meinen Leib dahingäbe, mich zu rühmen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nichts nütze. [...] Die Liebe höret nimmer auf, wo doch das prophetische Reden aufhören wird und das Zungenreden aufhören wird und die Erkenntnis aufhören wird. Denn unser Wissen ist Stückwerk und unser prophetisches Reden ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. [...] Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin. Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“ Eine Art Bekenntnis ist sozusagen die kürzeste Weise, hier zwischen tiefem Sinn und problematischem Anthropomorphismus wenigstens *in nuce* zu unterscheiden. Die Person kann als Gesamtform des personalen Subjekts in ihrem Leben erst *post mortem* erkannt werden. Das geschieht durch ‚uns‘. Dem Interesse der Explikation der Wahrheit im Kontrast zu den der Person bloß zugeschriebenen Eigenschaften dient seit jeher die (von uns verbal konstituierte) Vorstellung Gottes, eines vollkommenen Erkennens und Wissens ‚im Himmel‘, also im Reich der Ideale, ohne dass es nach dem Tod irgendeinen Vollzug etwa des Erkennens oder Selbsterkennens (oder der Erinnerung) noch gäbe (oder auch nur zu erwarten bzw. zu erhoffen wäre).

<sup>8</sup> Es wird also das Verhältnis von Liebe und Tod, Eros und Thanatos, in der Form der dualen Liebe thematisiert, als Wert weit oberhalb aller Freundestreue, die ihrerseits weit oberhalb aller Erzielung von materiellem Gewinn steht, der als Streben nach ‚Zins‘ sogar ganz ironisch besungen wird.

und eine falsche (23 f.). Im Polytheismus wird die Heiligkeit der Liebe und ihr partieller Widerfahrnischarakter durch Frau Minne oder die Göttin Venus als äußere Macht dargestellt. Im Christentum wird sie zur verinnerlichten göttlichen Liebe in allen Lesarten des Adjektivs oder des Genitivs im Ausdruck „Liebe Gottes“. Scruton stellt allerdings auf eine für meinen Geschmack noch etwas zu konventionelle Weise einen vorchristlichen Eros der christlichen Agape gegenüber, als ginge es im Christentum nur um Nächstenliebe und Solidarität aller Menschen (120, 134, 153–157, 217). Damit wird sogar noch der neue Eros, d. h. der Enthusiasmus der Gottesliebe wie bei Paulus, unter seinem Wert und Sinn gehandelt.

Richtig aber ist ganz gewiss, dass die a-theologische, dabei keineswegs anti-christliche Religiosität in Wagners *Tristan* erstens ihren Ausdruck in einer Musik findet, die das wahre Leben als unendliches Sehnen und jede lokale Erfüllung als noch unbefriedigend hören lässt, ohne deswegen das Ende, den Tod, als Erfüllung zu erstreben oder als Ziel auszugeben. Zweitens gelingt es Wagner zu vermitteln, wie der Sinn sowohl der Sakralisierung des Eros als auch des Sakraments der Ehe eigentlich zu verstehen ist. Das – und einiges andere – hat, wie wir noch etwas genauer sehen werden, Scruton in großer Weise herausarbeitet.

Scruton macht deutlich, inwiefern Wagners Denken sich keineswegs nur in dem von ihm selbst verfassten Libretto, also in Worten zeigt. Diese werden durch die Musik weder bloß begleitet, noch sozusagen wie in einem Kinderbuch oder – um ein weniger despektierliches Beispiel zu nennen – in der Sixtinischen Kapelle nur koloriert. Vielmehr denkt die Musik sozusagen mit. Sie stellt also selbst etwas dar, vergegenwärtigt z. B. das Sehnen als Spannung im subjektiven Vollzug – zunächst ohne Erfüllung. Aber wie wir auch im realen Reden häufig vieles in der Schwebelassen und es eigentlich nie einen wirklich endgültigen Satzschlusspunkt gibt, so verfasst Wagner, wie Scruton im Detail auch musikologisch und kompositionstechnisch aufweist, sozusagen die gesamte Musik des *Tristan*.

Diese Musik hätte nie zu ihrem überwältigenden Erfolg führen können, wenn ihre Neuheit nicht gerade in der Vergegenwärtigung von Grundformen bestünde, die wir alle schon praktisch kennen. Im Kern verwandelt Wagner, um es metaphorisch zu sagen, die durchaus erst abstrakte Schrift, mit geradezu mathematischer Syntax, der klassischen Harmonielehre mit ihren schematisch hörbaren Erfüllungen (wie im reinen Kirchenlied) in ein



musikalisches Sprechen.<sup>9</sup> Es wird deutlich, dass all unser Sprechen immer *auch* wie eine offene Frage mit sozusagen hängendem Sinn zu hören und zu verstehen ist – so dass keineswegs immer nur ein unerfülltes Sehnen musikalisch artikuliert wird.<sup>10</sup> Freilich ist eben diese Sehnsucht im Tristan das Grundthema des Lebens und der Liebe, gemäß der wohl schönsten Formulierung des Augustinus: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir, o Gott“.

Dabei ist die Sehnsucht der Verliebten nach einander und nach Liebe keineswegs einfach Begierde mit dem Ziel der Befriedigung. Das Sehnen der Liebenden nach Erfüllung steht paradigmatisch für das (gemeinsame) Leben als ewiges Streben. Die ewige Ruhe ist nicht Erfüllung, sondern Ende des Sehns. Was immer Wagner von Arthur Schopenhauer, dem philosophischen ‚Erzieher‘, wie Friedrich Nietzsche ihn nennt, über dessen *Themen* hinaus übernimmt – die ‚buddhistische‘ *These*, Leben sei Leiden, gehört *nicht* dazu; auch nicht, dass das Ich bloßer Wahn sei und nicht etwa als personales Subjekt sogar das Absolute ist. Weit eher geht es Wagner um die Einsicht, dass das Leiden im Leben durch Kunst überhöht werden kann – und muss. Wenn man den Mythos der Seelenwanderung hinter sich lässt, macht die Endlichkeit des Lebens das Streben nach Erlösung in einem Nirvana sozusagen überflüssig. Der Wahn des Strebens und Wollens bloßer Selbstsorge endet also von selbst. Vor diesem Hintergrund ist es kein Widerspruch, dass Wagners Nirvana – Wahnfried – ein übrigens durchaus luxuriöses bürgerliches Heim ist. Wagner verlegt also die ersehnte Heimat nicht in ein Jenseits oder gar in ein Nichts nach dem Tod. Er belässt alle Heimat im Hier und Jetzt, so wie das ja auch in Kurwenals Arie über Tristans Heimat Kareol in der Bretagne zum Ausdruck kommt.

<sup>9</sup> Es gehört zur arbeitsteiligen Form, dass jedem Kunstkritiker zuzugestehen ist, über seine Rezeptionserfahrungen zu versichern, was ihm einfällt – um so ein Gespräch der Kommentierung zu *beginnen*, das im guten Fall zu kanonischen Urteilen führt, die von vielen (‚mit Recht‘, wie wir dann in höherstufiger Reflexion sagen) anerkannt werden. Eine bewertende Selbstkommentierung verbietet sich dabei für Künstler und Kritiker gleichermaßen. Spannend wird es, wenn Rezeptionserfahrungen unabhängig voneinander zu radikal konträren Ergebnissen führen, wie ich nach erneuter Lektüre von Adornos „Versuch über Wagner“ gerade sehe: „Wagners Musik verhält sich bei aller Emphase und Intensität wie die Schrift zum Wort“ (Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 13, S. 42).

<sup>10</sup> Scruton geht im Detail darauf ein, wie das musikalisch bewerkstelligt wird. Mir reicht hier schon der fast triviale Hinweis, dass Wagner den Kontrast zwischen Rezitativ und Arie partiell aufhebt und Arien eigentlich immer gedankliche Reflexionen zum Ausdruck bringen, wo sie nicht bloß Lieder etwa eines Seemanns sind.

Damit werden die Möglichkeiten klarer, wie der narrativen mittelalterlichen Erzählung ein allgemeinerer Subtext oder besser ein übergreifender Inhalt auf nicht willkürliche Weise zuzuordnen ist. Denn die Sehnsucht nach Erfüllung, Erlösung oder Verklärung wird zur Beziehung zwischen dem endlichen Subjekt und der unendlichen Person. Letztere ist der im Vollzug des Lebens geformte allgemeine Typ des Seins des personalen Subjekts. Im konkreten Fall der dualen Liebe ist die liebende Person sozusagen die vom Subjekt vollzogene Rolle der personalen Beziehung, welche das Wir der Liebe als besondere Ich-Du-Beziehung allererst konstituiert. Das ist keine Aussage, die man behaupten oder bezweifeln kann. Es ist nur Artikulation von etwas, das wir alle kennen (könnten).

Auf der Grundlage der vorzeitlichen Handlung gelangen wir also über die Charakterisierung der Typik des Liebestodes hinaus auf die noch höhere Sinnebene der symbolischen Reflexion auf Leben und Tod, Lieben und Sterben, sogar Subjekt und Person. Das entspricht der Form nach der harten Fügung in den *Hymnen an die Nacht*, nach welcher die verstorbene Geliebte des auf den Tod kranken Novalis mit Jesus verschmilzt. Die Einübung in das Christentum (Sören Kierkegaard) wird so auch bei Wagner zur Einübung in die Passion des Lebens. Diese ist keineswegs bloß Leiden. Die Passion des Lebens ist Enthusiasmus, wie es das Lieblingwort Christian Morgensterns ausdrückt: Sein in Gott.

Dabei wird die *Sakralität* der Liebe zweier Personen als historisch gegeben vorausgesetzt. Die heilige Liebe als sublimierter Eros steht dabei erstens im Kontrast zur bloß sensuellen Begierde des ‚Fleisches‘, wobei diese klassische Metapher ein bloß animalisches Streben nach Befriedigung akzidenteller Lust ausdrückt, zweitens im Kontrast zur Konventionalität der Vertragsehe im (mediterranen) Paternalismus. In dem Opernprojekt *Jesus von Nazareth* hebt Wagner dementsprechend mit vollem Recht an dessen Lehre zwei Prinzipien eines Lebens in dualer Liebe hervor, wobei das erste, allbekannte nur vor dem Hintergrund des zweiten überhaupt seinen Sinn erhält: 1. Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. 2. Man darf nicht ohne enthusiastische Liebe heiraten. Diese aber ist partiell Widerfahrnis und nicht durch reines Wollen zu steuern (158, 220). Das dürfte neben der Anspielung auf das Verhältnis zu den Wesendoncks der tiefere Grund sein, warum Marke, hoffentlich zur Überraschung der Hörerschaft, gerade nicht einfach wie ein gehörnter Ehemann oder auch nur ein tief verletzter Freund reagiert, sondern mit einer für die Zeit der Geschichte geradezu anachro-

nistischen Nachsicht und, wie Scruton ebenfalls hervorhebt, sogar in einer sublimierten Form erotischer Liebe für Tristan.

Allgemein gesehen korrespondiert der Verwandlung des Sexus in Eros die Entwicklung des Subjekts in eine Person. Das personale Subjekt bleibt im realen, empirischen Leben hier und jetzt einzeln. Seine Besonderheit im Vollzug darf aber nicht durch Schemata der Konvention überformt werden. Das Allgemeine der Person ist vielmehr das Heilige der guten Gesamtbeziehung des personalen Subjekts zu allen anderen personalen Subjekten und damit zur geistigen Welt. Das ist die Wahrheit jeder Mystik, der Identifizierung der guten personalen Form bzw. des Ideals des Ich mit dem Göttlichen.

Konkret vorgeführt wird das Besondere der Liebes-Beziehung, wie Scruton hellseherisch zeigt, in einer Unterscheidung zwischen Liebenden, die sich in die Augen blicken, und Freunden, die gemeinsam auf ein Ziel schauen. Man denke z. B. an die romantisierenden Skulpturen von Goethe und Schiller in Weimar. Es ist zwar nur eine Metapher, wenn man sagt, man erkenne in den Augen die Person.<sup>11</sup> Aber es ist eine tiefe Einsicht Wagners, die Scruton hermeneutisch genial vorführt, dass gerade die Musik hilft, diese Metapher besser zu verstehen. Denn es ist der gegenseitige Blick in die Augen der Beginn des Projekts, mit der anderen Person die ganze Welt gemeinsam zu empfinden, z. B. ‚dasselbe‘ zu hören, ohne dass das bloß abhängig bliebe von einem konkreten Gegenstand, Ziel oder Zweck wie in der Freundschaft. Das Wir der sakralisierten Liebe ist auf Dauer gestellt. Die Freundschaft wird symbolisiert durch den gemeinsamen Blick auf die Sache. Die duale Liebe ist das Projekt der Synchronisierung der Gefühle ‚auf ewig‘.<sup>12</sup>

Der Grundform der Spannung zwischen Begehren und Befriedigung korrespondiert in der Sprache die Spannung zwischen ungesättigtem Ausdruck und Erfüllung, im Sprechen die zwischen offenem Inhalt und dessen Verwirklichung, Frage und Antwort, Möglichkeit und Wahrheit. In der Musik drückt sich diese Spannung als Streben nach harmonischer Auflösung aus, die Wagner in seiner Chromatik zur Darstellung nicht nur eines lang dauernden Sehnsens ausbaut, sondern zusammen mit den Leitmotiven geradezu zu einer Syntaktik und Semantik musikalischen Sprechens entwickelt (79,

<sup>11</sup> Zur Rolle des ‚Blicks‘ vgl. u. a. 38, 152, 178, 213.

<sup>12</sup> Um es wieder prosaisch auszudrücken: Das Verliebtsein als Phase beginnender Liebe ist die spannungsgeladene Probe einer Synchronisierung der Gefühle – poetisch ausgedrückt: des Einklangs der Herzen, der notwendigen Bedingung der Möglichkeit also, dass das Projekt dualer Liebe glücken kann.

99, 112, 115, 216). Wie alle Formen der geistigen Welt kann zwar auch die Leitmotivik schematisch trivialisiert werden. Aber in ihrem Kern ermöglicht sie allererst ein signifikantes Gedächtnis der Musik über Expression und Rekognition von Erinnerungen. Über den trotz aller seriellen Großform wie in der Symphonie immer nur kurzen Atem klassischer Harmonik hinaus<sup>13</sup> lässt sich so erst des Weltatems wehendes All ausdrücken, wie Isolde alles, nicht nur ihr Leben und unser Leben, sondern auch die gesamte musikalische Darstellung selbst, im Rückblick besingt. Indem Scruton uns dieses alles zeigt und dann auch noch das Innovative der Rhythmik aufzeigt, geht er meilenweit über das viel zu allgemeine Lob von Wagner als Erfinder moderner Musik und Oper bei Theodor W. Adorno hinaus.<sup>14</sup> Immerhin erkennt dieser zentrale Aspekte und artikuliert sie z. B. auf allgemeine Weise: „Daß Leiden süß sein kann, daß die Gegensätze von Lust und Unlust nicht starr einander gegenüberstehen, sondern vermittelt sind, haben die Komponisten und Zuhörer einzig von ihm [Wagner] gelernt, und diese Erfahrung allein hat es dann der Dissonanz ermöglicht, über die gesamte Musiksprache sich auszubreiten“.<sup>15</sup>

Adorno und Lukács mögen darin Recht haben, dass der Zug ins Allgemeine besondere Probleme der Zeit übergehen kann. Das darf aber nicht dazu

<sup>13</sup> Gemeint ist, dass Variationen und andere ‚Durchführungen‘ zweier kurzer musikalischer Gedanken (in ihrem Kontrast) zu den „Sätzen“ der Sonatenform führen.

<sup>14</sup> In der „Notiz über Wagner“ von 1933 (in: *Gesammelte Schriften* 18, S. 204–209) z. B. wird nur erst allgemein die „Sprengkraft seiner Musik“ gegen das Bild von dem „hyperchromatischen“, expressiven, erotisch überhitzten“ Wagner (ebd., S. 205) gesetzt und in allzu schöner Rhetorik gesagt, dieser lasse eine „Erhellung der Welt“ aufsteigen „aus den Schächten ihrer unbewussten Tiefe“ (ebd., S. 209). In „Wagners Aktualität“ von 1965 (in: *Gesammelte Schriften* 16, S. 540–564) wird seine „Kühnheit“ gelobt – als wäre das nötig. Allerdings widerspricht dieses Lob der Diagnose, Wagner buhle um das Publikum (vgl. *Gesammelte Schriften* 13, S. 28 f., auch 33, 35, 39 und 42 ff.). Man kann alle Formen der Kunst mit politischen Reflexionen begleiten, und das mehr oder weniger großzügig. Die Phantasie allgemeinen Fortschritts übersieht dann aber, dass alles Neue zum selbstverständlichen Kanon werden will und im guten Fall zur Nachahmung einlädt. Adornos Kritik an ‚Kopien‘ ist daher zutiefst inkohärent. Wie bei Ernst Bloch oder Georg Lukács und in aller Philosophie und allen Geisteswissenschaften des vormals realexistenten Sozialismus wird die Entgegensetzung von Fortschritt und Reaktion im Grunde selbst reaktionär, jedenfalls naiv: „Ursprünglich war die chromatische Entwicklungstendenz der romantischen Periode fortschrittlich. In der widerstandslosen totalen Leittonigkeit hat sie bei Wagner erstmals etwas Nivellierendes und Stationäres angenommen“ (Adorno, „Versuch über Wagner“, S. 61 f.).

<sup>15</sup> Adorno, „Versuch über Wagner“, S. 64.

führen, die verschiedenen Ebenen des Sinns eines Kunstwerks zu übersehen und sich bloß auf den Stoff als Inhalt und die Techniken der Musik, die Textform und Dramaturgie zu beschränken. Im Blick auf die hohe Kunst musikalischer Erzählung wie z. B. in Puccinis *Tosca* mag es nahe liegen, Nietzsche zu folgen, der Bizets *Carmen* als Beispiel südlicher Aufklärung gegen Wagner ausspielen will. Adorno übernimmt allzu viel von dieser ‚Kritik‘, wo er sich gegen das vermeintlich Butzenscheibenhafte,<sup>16</sup> den deutschen Mythos, Wagners „Jugendstil“ und neuchristliche „Kunstreligion“ stellt.<sup>17</sup> Doch damit wird schon der narrative Plot überschätzt und nicht als Trägerhandlung für andere, meinetwegen ‚tiefere‘, Sinnschichten erfahren.<sup>18</sup> Wagners Musik wird wohl nur dem nicht langweilig, der hier mitzudenken in der Lage ist.<sup>19</sup> Leicht inkohärent wird Adorno aber schon dadurch, dass er sich mehrfach über einen österreichischen ‚Kritiker‘ mokiert, der wie Nietzsche zu Beginn seiner geistigen Umnachtung die Arien der *Carmen* nicht häufig genug hören konnte.

Es geht bei Wagner also um die Gesamtbewertung der Person und dabei auch um die Spannung zwischen dem empirischen Subjekt in der Zeitlichkeit seines Vollzugs einerseits und der Person als Gesamttyp *ex post* andererseits, damit auch um das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Es ist daher nicht ganz abwegig, wenn manche Regie wie kürzlich in der Deutschen Oper Berlin Tristan als alten Mann sterben lässt und das Paar Marke und Isolde seine treulose Treue am Schluss lobend besingen. Isoldes Tod ist ohnehin

<sup>16</sup> Vgl. Adorno, *Gesammelte Schriften* 18, S. 212.

<sup>17</sup> Vgl. Adorno, „Zur Partitur des ‚Parsifal‘“, in: *Gesammelte Schriften* 17, S. 51.

<sup>18</sup> Mittelalterliche Figuren (auch im *Rienzi* und *Holländer*) gehören bei Wagner bloß erst zum narrativen Stoff für die paradigmatische Darstellung allgemeiner Typen, wobei der neuro-mantische Zeitgeist des Historismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für Stoffwahl und Stabreim eine Rolle spielen mag, die man aber nicht überschätzen sollte. Wie bei jedem großen Kunstwerk *kann* man sich auf die Oberfläche der Staffage konzentrieren, *muss* jedoch nicht dabei stehen bleiben. Adorno verwechselt wohl wie die meisten Wagners mutigen Versuch, einen neuen Standard in Anknüpfung an eine alte Tradition vorzuschlagen und auszuprobieren, mit einem hartnäckigen Dilettantismus in vermeintlich teutonischer Liebe zu einer in Wirklichkeit west- und nordeuropäischen Kulturtradition. Der Stabreim erlaubt eine Art Halbprosa mit freier, also ungekünstelter, Betonung, wie sie für die Zwecke einer modernen Oper als Musikdrama nicht unterschätzt werden darf. Umgekehrt stößt uns die latente Süßlichkeit schematischer Endreime und fester Rhythmen wie z. B. von Hexametern oder Jamben jedenfalls bei unausweichlich schlechten Festgedichten erst recht unangenehm auf.

<sup>19</sup> Vgl. Adorno, „Versuch über Wagner“, S. 35.

ohne Motiv, rein konventionell, so dass ihr Schlussgesang ganz allgemein zum Weltatem oder Weltgeist führt, in den alles eingeht. Wagners Neubewertung des Todes in der Spannung von Liebe und anderen Werten ist also wesentlich im Kontext seiner dramatischen Reflexionen auf die volle Person zeitallgemeiner Liebe zu lesen, die es nicht einfach bei den bekannten Leerformeln belässt, nach denen die Liebe größer ist als der Tod.

*Roger Scruton: Death-devoted Heart. Sex and the Sacred in Wagner's Tristan and Isolde, Oxford: Oxford University Press 2004, 248 S.*

## Eva Illouz: Warum Liebe endet

Buchnotiz von Claire Plassard

Mit *Warum Liebe endet* setzt die israelische Soziologin Eva Illouz den vorläufigen Schlusspunkt ihrer über zwei Jahrzehnte andauernden Auseinandersetzung mit Praktiken der Liebe innerhalb der konsumkapitalistischen Umklammerung moderner westlicher Gesellschaften. Ihr neuestes Buch widmet sich dem Phänomen der systematischen Wiederauflösung sozialer Beziehungen zwischen Männern und Frauen, welches im Anschluss an die soziohistorische Phase der sogenannten sexuellen Revolution zu beobachten sei. Grob zusammengefasst bezeichnet die sexuelle Revolution eine mit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eintretende, grundlegende Umwälzung der öffentlichen Sexualmoral, welche zur Auftrennung der bisher als unumstößlich erachteten Verflechtung der ehelichen, emotionalen und sexuellen Sphären führte. In der wissenschaftlichen und medialen Rezeption der sexuellen Revolution wird oft auf gesellschaftspolitische Ereignisse ab den 1960er Jahren verwiesen wie Hochschulrevolten, neue Frauenbewegung, Abtreibungsdiskurs sowie auf damit einhergehende technologisch-medizinische Entwicklungen wie die „Anti-Baby-Pille“. Für ihr eigenes Vorhaben interessiert sich Illouz nun besonders dafür, dass dem Individuum in Sachen Beziehungsbildung und -auflösung eine sexuelle und emotionale Wahlfreiheit zugestanden wurde, über die es vorher nicht verfügte. Eine Folge der sexuellen Revolution, die, so befindet Illouz im Zuge ihrer Untersuchung, mit einem eklatanten Widerspruch einhergeht: Die scheinbar größten Profiteurinnen der neuen Freiheit, nämlich die Frauen, sind gleichzeitig auch ihre größten Verliererinnen.

Doch eins nach dem anderen. Illouz' Untersuchungsfokus liegt, wie anfangs bemerkt, ausschließlich auf Brüchen, die innerhalb einer *heterosexuellen* Beziehungsmatrix stattfinden. Dies ist auf Illouz' Annahme zurückzuführen, dass die gegenwärtige Heterosexualität auf Geschlechterunterschieden aufbaut, die meistens als Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern funktionieren. Homosexualität hingegen sei bis vor Kurzem (vielerorts immer noch) eine oppositionelle soziale Form, in welcher Geschlecht nicht in Unterschied und Unterschied nicht in Ungleichheit übersetzt wurde. Im Gegensatz zur Heterosexualität baue Homosexualität auch nicht auf einem

Geschlechterunterschied zwischen reproduktiver und ökonomischer Arbeit auf, welcher aber gerade für die heterosexuelle Kernfamilie zentral gewesen sei. Deswegen, so befindet Illouz plausiblerweise, sei eine ausschließliche Untersuchung dessen, wie sich die neue Freiheit auf gegengeschlechtliche Beziehungsgeflechte auswirkte, zumindest aus soziologischer Perspektive gesehen von größerer Dringlichkeit; in fünf Kapiteln – eingerahmt von Einleitung und Schluss – versucht sie nun, dieser gerecht zu werden.

Illouz' Analyse berücksichtigt primär soziologische, philosophische, historische und psychologische Forschungserkenntnisse sowie empirische Interviewauswertungen. Sie enthält des Weiteren auch Beispiele aus Briefwechseln, Literatur und Medien. Zunächst zeichnet Illouz die Mechanismen des vormodernen Liebeswerbens in Abgrenzung zu denjenigen moderner heterosexueller Begegnungen nach. Das vormoderne Liebeswerben, so schreibt Illouz im zweiten Kapitel, war von rituellem Charakter geprägt. Die Annäherung zwischen den Geschlechtern folgte einem verbindlichen Skript, in dem Handlungsabläufe und deren symbolische Bedeutungen streng geregelt und festgesetzt waren. Im Prozess der oben beschriebenen sexuellen Revolution veränderte sich die Sexualität jedoch so grundlegend, dass sie die Formierung heterosexueller Beziehungen auf radikale Weise beeinflusste. Vier zentrale Transformationen sind laut Illouz hierbei hervorzuheben: Erstens wurde die Sexualität von Verwandtschaftsregeln und Religion befreit, wobei diese in ihrer emanzipierten Form die „Immanenz des von Konsummarkt und Internettechnologie einverleibten sexuellen Körpers“ (98) erschuf. Zweitens verweist Illouz auf die Erschaffung der Kategorie der sexuellen Erfahrung. In Anbetracht der Tatsache, dass vorehelicher Sex zunehmend als legitim eingestuft wurde, avancierte das Ansammeln von (vorehelichen) sexuellen Erfahrungen zu einem wichtigen Aspekt des Sexuallebens, der als Ausdruck von Status und Kompetenz gelesen wurde. Die dritte Transformation stellt Illouz in der Aufsplitterung der romantischen Begegnung fest; die sexuelle Revolution legte den Boden für die Autonomisierung der ehelichen, sexuellen und emotionalen Ebene, sodass mannigfaltige Formen heterosexueller Begegnungen gelebt werden konnten. Schließlich sieht Illouz die vierte Transformation in der umfassenden Neudefinition der Sexualmoral. Diese baute in zentraler Weise auf der Annahme auf, dass sexuelle Freiheit einen freien Willen voraussetzt, der soziale Beziehungen auf vertraglicher Basis gestalten kann. Den Individuen wurde nun erlaubt, über den



moralischen Gehalt der eigenen Vorlieben selbst zu entscheiden; Grundlage der Sexualmoral bildete jetzt eine prozedurale Ethik der Zustimmung.

Diesen vier beschriebenen Transformationen ist laut Illouz gemeinsam, dass sie die Sexualität unglaublich durchlässig für – wer Illouz' Werke kennt, ahnt es schon – die Werte und Grammatik des Marktes gemacht haben. An die Stelle des rituellen Charakters sexueller Interaktionen traten Ungewissheit und *negative Bindungen*, wobei Illouz im dritten Kapitel mit dem knappen, aber für sich sprechenden Titel „Verwirrender Sex“ letzteres Begriffspaar beleuchtet. Unter negativen Bindungen versteht Illouz mehr oder weniger flüchtige Beziehungen, in denen nicht wirklich versucht wird, die Subjektivität eines Gegenübers zu entdecken und längerfristig an sich zu binden. Negative Bindungen oder Beziehungen sind davon geprägt, dass sich Männer und Frauen schnell aus diesen zurückziehen – oder sich gar nicht erst auf diese einlassen, indem sie von ihrem Recht auf negative Wahl Gebrauch machen: Dass wir heute weder gezwungen sind, jemanden zu wählen, noch es uns verboten ist, sich von bereits Gewähltem auch wieder zu trennen, gilt als Ausdruck der neu errungenen individuellen Freiheit. Die prototypische Ausformulierung einer solchen negativen Bindung im Zeitalter von Dating-Apps, Internetplattformen und scheinbar unendlichen Wahlmöglichkeiten ist der Gelegenheitssex.

Ob *One-Night-Stand*, Affäre oder *friends with benefits*-Arrangement: Illouz argumentiert, dass diese weit verbreiteten Praktiken der unverbindlichen und (mehr oder weniger) frei von Normen stattfindenden sexuellen Interaktionen für heterosexuelle Frauen tendenziell unbefriedigender seien als für Männer, da die Sexualität von Frauen tendenziell nach wie vor beziehungsorientierter angelegt sei als die Sexualität von Männern. Frauen, so Illouz, haben einerseits ihr Selbst aus sozioökonomischen Gründen seit je her traditionell mehr in die Sexualität miteinbezogen, weil sie Sex etwa gegen wirtschaftliche Ressourcen und gesellschaftlichen Status tauschen mussten. Andererseits nähmen Frauen und Männer unterschiedliche Positionen in der sozialen Produktion der Fürsorge ein. Insbesondere der zweite Aspekt halle bis heute laut nach, so „bleibt die Relationalität oder Beziehungsorientierung zentral für die weibliche Sexualität, weil sie die Tatsache widerspiegelt, dass Frauen nach wie vor den Löwenanteil an der Ökonomie und gesellschaftlichen Produktion der Fürsorge übernehmen“ (132).

In den drei verbleibenden Buchkapiteln werden die Charakteristika und Auswirkungen verschiedener Formen negativer Bindungen – im sechsten

Kapitel etwa anhand der Scheidung – immer wieder unter Zuhilfenahme längerer Interviewpassagen von Männern und Frauen analysiert. Aufbauend auf deren Aussagen sowie dem eigenen Theorieüberbau leuchtet Illouz aus, wie die Konsumwirtschaft ab den 1970er Jahren die Sexualisierung ihrer gesellschaftlichen Subjekte maßgeblich vorantrieb und dabei insbesondere den weiblichen Körper vereinnahmte. Sexuelle Freiheit bedeutete gerade für letzteren nicht nur eine Erlaubnis, sondern auch ein Imperativ, dessen Umsetzung sich vorwiegend nach männlichem Blick und Ideal zu bilden hatte und, qua ökonomischer Vormachtstellung im Konsumkapitalismus, primär auch Männern in die Kasse spielte. Sie hatte Hand in Hand zu gehen mit permanenter Sexyneß und sexueller Abrufbarkeit.

Illouz arbeitet heraus, dass die beschriebene Sexualisierung von den gesellschaftlichen Subjekten zwar einerseits als Befreiung und Machtgewinn, aber andererseits auch als Verdinglichung erlebt wird und so mit einer tiefen Zerrissenheit einhergeht. Machtgewinn deshalb, weil sie Bewertungsmechanismen wie Lebensstile, Hobbies oder Geschmäcker in Gang setzte, bei denen es darum ging, sich frei entscheiden zu dürfen, mit wem man für wie lange und auf welche Weise (sexuell) verkehren will. Und Verdinglichung, weil die Subjektivierung in der Konsumwirtschaft kaum ohne Objektivierung zu haben sei. Gut möglich also, dass man bereits morgen selbst diejenige Person ist, welche nicht mehr dem Geschmack der Kundinnen und Kunden des heterosexuellen Marktes und seinem Wachstumsimperativ im Sinne einer ständigen und erfolgreichen Arbeit am eigenen Markt selbst entspricht – und einer negativen Bewertung sowie letztendlich der Abwahl unterzogen wird. Folge dieser tiefen Zerrissenheit ist laut Illouz Ungewissheit über das eigene Selbst und seinen Wert sowie Ungewissheit über den Wert des Selbst anderer. Daher beendet man Bindungen – falls sie denn überhaupt eingegangen werden – immer rechtzeitig: Entweder, um dem durch die Abwahl anderer verursachten seelischen Schmerz zuvorzukommen oder in der Überzeugung, dass auf dem Markt der scheinbar unendlichen Wahlmöglichkeiten ein noch viel besseres Angebot wartet als dessen jetzige Ausformulierung im Gegenüber. Diese Verhaltensweise mündet laut Illouz in einem kontinuierlichen Wandern von negativer Bindung zu negativer Bindung.

Stellenweise wirken Illouz' Verweise auf geschlechterstereotypisches sexuelles Verhalten etwas gar überzeichnet und laufen Gefahr, selbst problematische Binaritäten zu evozieren und schließlich zu essenzialisieren. Man will Illouz Recht geben in ihrer Beobachtung, dass sich über Jahrtausend-

de gewachsene, geschlechterspezifische Reproduktionsmuster (leider) nach wie vor in der Art und Weise niederschlagen, wie Männer und Frauen ihre jeweiligen Beziehungen leben. Doch ob Gelegenheitssex-Arrangements wirklich so viel unbefriedigender sind für Frauen als für Männer, und ob Männer so viel leichter sexuelle Beziehungen ohne Liebesverpflichtungen leben als Frauen, ist nicht klar. Auch trägt die Behauptung dem weiten Spektrum sexueller und romantischer Begehrensformen unter Menschen nicht genügend Rechnung und hinterlässt einen biologistischen Nachgeschmack. Zu Illouz' Verteidigung könnte man sagen, dass ihre Behauptung einer bezugsorientierteren weiblichen Sexualität gar nicht biologistisch intendiert sei, sondern kontingenterweise aus ihrer Interpretation der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse folgen muss, in denen Frauen faktisch nach wie vor Stigmatisierung ausgesetzt sind, wenn sie ihre Sexualität tatsächlich frei leben. Womöglich enthält Illouz' Argumentation gar ein bisschen von beidem.

Illouz' soziologische Analyse des gesellschaftlichen Status Quo, dessen Leidtragende nicht nur, aber insbesondere Frauen sind, sollte uns jedoch alle nachdenklich stimmen. Wie sie als treibende Macht hinter diesem Status Quo immer wieder den Kapitalismus entlarvt – und als dessen rechte Hand die Psychobranche, welche sich den durch seine Mechanismen verursachten, emotionalen Folgeschäden annimmt und ordentlich daran verdient – ist gleichsam furios wie gruselig. Dem Kapitalismus scheint es momentan ziemlich gut zu gehen. Ein Ende dieses (un-)romantischen Schauer Märchens, das Illouz in ihrem Buch auf überzeugende Weise skizziert, ist derzeit also nicht in Sicht.

*Eva Illouz: Warum Liebe endet. Eine Soziologie negativer Beziehungen. Aus dem Englischen von Michael Adrian, Berlin: Suhrkamp 2018, 447 S.*

## Kate Manne: Down Girl

Buchnotiz von Markus Wolf

Die Kraft von Gesellschaftskritik liegt darin, über gesellschaftliche Phänomene und Strukturen aufzuklären, deren Existenz und Problematik uns im Alltag verschlossen bleibt. Im besten Fall lässt sie uns die umgebende soziale Welt neu sehen. Dass die analytische Moralphilosophie, Logik und Erkenntnistheorie hierzu einen Beitrag leisten kann, zeigt die australische Philosophin Kate Manne, die in den USA an der Cornell-Universität lehrt, in ihrem im englischsprachigen Raum bereits jetzt viel beachteten Buch *Down Girl. Die Logik der Misogynie*.

„Misogynie“ hat im Zeitalter des Postfeminismus den Ruch des Veralteten, ja Relikthaften. Das Wort bedeutet „Frauenfeindlichkeit“ oder „Frauenhass“. Gemeint ist etwa die subjektive Einstellung, dass Frauen nicht die gleichen Rechte und Pflichten haben sollten wie Männer, oder auch die Behauptung, dass Frauen im Vergleich mit Männern als Vollform in gewisser Weise weniger „menschlich“ sind. Manne kritisiert diese von ihr so genannte „naive Konzeption“ des Phänomens mit drei Argumenten: Nicht nur wäre Misogynie laut der „naiven Konzeption“ veraltet – eine Erscheinung hauptsächlich des 18. und 19. Jahrhunderts, was Manne, die jede historische Betrachtung unterlässt, allerdings selbst nicht reflektiert. Inhaltlich wird „Misogynie“ in der „naiven Konzeption“ als eine gesellschaftlich wenig relevante, da seltene psychische Abweichung begriffen. Auch lässt sich der Vorwurf der Misogynie so nur sehr schwer rechtfertigen (wer kann schon in den Kopf anderer Menschen schauen?) und eine Selbstverteidigung vermeintlicher Frauenfeinde gegen den Misogynie-Vorwurf ist kaum möglich (wie lässt sich denn nachweisen, dass man *keine* systematisch negativen Einstellungen *spezifisch* gegen Frauen hat?). Misogynie ist diesem Verständnis zufolge in der Diagnose problematisch und gesellschaftlich kaum relevant, obgleich schwer zu beseitigen.

Wir sollten Misogynie, so Mannes analytische These, deshalb nicht als psychische Eigenschaft, sondern als ein Merkmal sozialer Kontexte verstehen, in denen Frauen abgelehnt, kritisiert, feindselig oder gewaltsam behandelt werden, weil sie die herrschenden patriarchalen Normen verletzen, die spezifisch an Frauen gerichtet sind. Als ein oft vorbewusstes gesellschaft-

liches Phänomen, das heute weit stärker verbreitet ist, als es uns lieb sein kann, ist Misogynie mehr als eine individuelle Disposition: Sie ist die kollektive, allerdings oft an die Initiative Einzelner gebundene Praxis der Durchsetzung (des *policing*) von zumeist vorbewusst und implizit akzeptierten patriarchalen gesellschaftlichen Normen. Frauenfeinde stehen selten allein. Sie wissen, worauf sie sich berufen können.

Die Aufforderung „Down girl!“ heißt (vor allem in pädagogischen Kontexten) so viel wie „Setz’ dich hin, Mädchen“: Frauen sollen den Platz einnehmen, der ihnen gehört, und keinesfalls mehr beanspruchen, als ihnen zusteht (eher weniger). Als ein Komplex impliziter sozialer Normen, die Rollenerwartungen, Verantwortlichkeiten und Verhaltensregeln für Frauen und Männer ungleich verteilen, findet sich Misogynie überall: am Arbeitsplatz, in der Familie, in Bildungsinstitutionen, in der Öffentlichkeit, nicht zuletzt in den Replies, Shitstorms und Hassmails der digitalen Medien. Sie sichert die Dominanz von Männern mittels eines Systems von sozialen Anreizen und Sanktionen. Frauen werden mit misogynen Reaktionen „bestraft“, wenn sie „egoistisch ticken“, „kapriziös werden“ und sich ihrer „typisch weiblichen“ Bestimmung verweigern, anderen Menschen (vor allem Männern) das Maß an Empathie, Liebe, Lust, Fürsorge, Unterstützung und Wohlbefinden zu geben, das sie gemäß der Logik der Misogynie „qua Frau“ zu geben bestimmt sind und das diese „qua Mann“ beanspruchen dürfen. Misogynie ist im Kern die Durchsetzung eines männlichen Anspruchsdenkens, was die Komplizenschaft von Frauen einschließt, wie eine wichtige Lehre von Mannes Buch lautet.<sup>1</sup> Sie ist Ausdruck einer moralischen Ökonomie, mit der sich Frauen und Männer gleichermaßen identifizieren können. Deshalb ist Misogynie eine affektgeladene Angelegenheit: Empörung, Wut, Abgestoßensein, Ekel und Antipathie sind nur einige der in der patriarchalen Moral begründeten Gefühle des Ressentiments, mit denen Frauen rechnen müssen, die „aus der Reihe tanzen“, indem sie „zu wenig geben“ und „zu viel beanspruchen“.

Die Fülle an knapp und scharf analysierten Beispielen, die Manne aus Medienberichten und Diskussionen in sozialen Netzwerken bezieht und mit de-

---

<sup>1</sup> Eine weitere wichtige Lehre erlaubt ihr, Sexismus und Misogynie elegant zu unterscheiden: Sexismus begründet die patriarchale Arbeitsteilung, mittels Misogynie wird sie durchgesetzt. Manne bezeichnet Sexismus als den Bereich der Rechtfertigung, Misogynie als den Bereich der Durchsetzung von patriarchalen Normen (vgl. S. 77 f.). Sexismus ist gewissermaßen der gesetzgebende, Misogynie der exekutive Zweig der Regierung von Geschlechterverhältnissen.

nen sie ihre Theorie stützt, ist der beeindruckendste Vorzug ihres Buches. So lässt uns ihre Theorie ebenso verstehen, warum Frauen und Mädchen überproportional häufig Opfer von sog. „Amokläufen“ werden. Sie analysiert Fälle von häuslicher Gewalt, Morde oder erweiterte Suizide, die von Männern („family annihilators“) an Frauen und Kindern begangen wurden. Auch in Deutschland werden diese Untaten oftmals euphemistisch als „Familien-drama“ bezeichnet, was eine falsche Schicksalhaftigkeit suggeriert. Manne's Buch macht erkennbar, dass sich dahinter in Wirklichkeit Akte der Misogynie verbergen.

Manne erklärt, warum wir dazu tendieren, in solchen Fällen ein individuelles und kein soziales Problem zu sehen sowie die frauenfeindlichen Motive der Täter zu verleugnen oder zu tabuisieren. Sie prägt dafür den Begriff der *himpathy* (ein Kofferwort aus *him* und *empathy* – Mitgefühl für ihn), der die Tendenz bezeichnet, den männlichen Tätern übermäßig viel Aufmerksamkeit, Verständnis, Mitgefühl und Nächstenliebe entgegenzubringen, eine moralische Zuwendung, die den weiblichen Opfern im Gegenzug entzogen wird. Mit ihrem Buch leistet Manne so einen wichtigen Beitrag zur Diskussion über epistemische Ungerechtigkeit, die aktuell in der feministischen Theorie geführt wird: wie Manne an zahlreichen Beispielen belegt, werden die Gewalt-, Missbrauchs- und Diskriminierungserfahrungen von Frauen oft heruntergespielt. Sie werden zu wenig ernstgenommen, vor Gericht und in den Medien übermäßig in Frage gestellt oder an unerreichbaren Anforderungen der Belegbarkeit gemessen. Dagegen wird den Aussagen von Männern *prima facie* eine hohe Plausibilität zugestanden, häufig sogar dann, wenn Indizien für fragwürdiges Verhalten oder charakterliche Mängel vorliegen, die ihre Glaubwürdigkeit erschüttern sollten. Manne lässt uns dieses Phänomen als Ausdruck von Misogynie verstehen. Die Staatsaffäre um die Vorwürfe gegen den von Donald Trump zum Mitglied des Obersten Gerichts der USA nominierten und nach kontroversen Anhörungen mit der Mehrheit von einer Stimme schließlich bestellten Richter Robert Kavanaugh haben ihre Analysen im Nachhinein eindrucksvoll bestätigt.

Manne zeigt keine Scheu vor spekulativen und streitbaren Thesen: Am Kontroversesten ist sicher ihre Behauptung, Hillary Clintons Niederlage in den amerikanischen Präsidentschaftswahlen 2016 sei entscheidend durch Misogynie zu erklären und insofern vorhersehbar gewesen. Sie hat dafür einige Argumente auf ihrer Seite: Aktuelle sozialpsychologische Forschung zeigt, dass Frauen, die herausgehobene Führungspositionen in einer Grup-

pe oder Organisation anstreben, eher als kalt, berechnend, egoistisch und seelenlos sowie als schwach, körperlich gebrechlich und irgendwie unsympathisch eingeschätzt werden, was sich sogar auf sinnliche Qualitäten wie die Wahrnehmung der Stimme als schrill und unangenehm erstreckt. Männlichen Kandidaten wird eine sichtbare Orientierung auf den eigenen Erfolg, ein selbstbewusstes Auftreten und ein Mangel an Empathie dagegen positiv ausgelegt und etwa als Ausweis von Durchsetzungsstärke gewertet. Ursache dieser Urteilsverzerrung ist eine spezifische Abneigung gegen Frauen an der Spitze sozialer Hierarchien. Sie verletzen in besonderem Maße die Norm, dass Frauen „qua Frau“ vor allem zu geben haben und nicht in gleichem Maße soziale Unterstützung beanspruchen sollten wie Männer. Dies erklärt, so Manne, die hohe mediale Aufmerksamkeit für unbegründete Spekulationen über Clintons Gesundheit ebenso wie die Wahrnehmung ihres Auftretens als „roboterhaft“, ihrer Person als „technokratisch“ und „unsympathisch“ sowie den Umstand, dass ihre umfangreichen Kompetenzen und Qualifikationen gegenüber einem offensichtlich inkompetenten männlichen Gegenkandidaten im Nachhinein eher als Nachteil denn als Vorteil gewertet werden müssen. Misogynie erklärt ihrer Meinung nach auch den überraschend hohen Stimmenanteil, den Donald Trump 2016 trotz seiner frauenfeindlichen Äußerungen und bekannt gewordenen Skandale bei weiblichen Wählerinnen weißer Hautfarbe erzielt hat. Nicht zuletzt bietet diese Theorie auch eine Erklärung dafür an, warum erfolgreiche Politiker\*innen wie Angela Merkel ihr Geschlecht in der Außendarstellung im Dienste des politischen Erfolgs so wenig auffällig wie möglich machen. Dass Merkel dennoch – oder gerade deshalb – von ihren eigenen Parteikollegen mit dem Spitznamen „Mutti“ stigmatisiert wird, wird so als frauenfeindlicher Zug lesbar. Als „Mutti“ wird die Bundeskanzlerin auf die eigentlich für sie vorgesehene soziale Position verwiesen und so wenigstens symbolisch entmachtet. Dass Kate Manne dies nicht entgangen ist (vgl. S. 56, Fn. 4), zeigt ihre beeindruckende Übersicht über das Thema.

Mannes Ausführungen zu Hillary Clinton machen die Stärken und Schwierigkeiten ihres Buches besonders gut sichtbar: Sie muss sich analytisch auf eine Fülle interessanter „Einzelfälle“ beziehen, um das gesellschaftliche Klima der Misogynie zu analysieren. Da es für sie erst einmal um begriffliche Pionierarbeit geht, kommt sie nicht umhin, ihr Material spekulativ zu deuten. Sie kann sich (noch) nicht auf einen umfangreichen Korpus sozialwissenschaftlicher Forschung stützen. Diese unvermeidbare Schwäche ist

der Autorin schmerzhaft bewusst, wie die ins Buch eingestreuten Vorbehalte und Warnungen zeigen. Eine weitere Einschränkung besteht darin, dass Manne sich verständlicherweise auf die USA (und teilweise Australien) konzentriert. Vorerst muss offenbleiben, welche Ergänzungen und Modifikationen gegebenenfalls notwendig sind, um ihre Thesen zu Misogynie, Sexismus und Patriarchat auf den heimischen Kontext zu übertragen. Dennoch ist zu vermuten, dass ihre Analysen auch für den deutschen und europäischen Kontext lehrreich sind.

*Down Girl* ist ein grundlegender Beitrag zu einem äußerst komplexen Thema, das weitaus mehr öffentliche Beachtung als bislang verdient. Die starke Rezeption ihres Buches im anglo-amerikanischen Raum ist dafür ein erster Schritt. Es bietet angewandte Philosophie im besten Sinne und ist ein Paradebeispiel dafür, was Popularphilosophie heute sein kann: Es ist klar, jargonfrei, ja geradezu spannend geschrieben (wenn man das bei diesem Thema sagen kann). Inhaltlich verbindet die Autorin anspruchsvolle philosophische Einsichten mit einer pointierten, lesenswerten Analyse aktueller gesellschaftlicher, kultureller und medialer Phänomene, die für ein akademisch gebildetes Publikum leicht zugänglich ist. Dies geschieht auf ebenso reflektierte wie engagierte und auch selbstkritische Weise. Es ist zu hoffen, dass Mannes Buch dem Thema der Misogynie auch im deutschsprachigen Raum zu einem Comeback verhelfen wird. Ihm ist eine breite Rezeption zu wünschen.

*Kate Manne: Down Girl. The Logic of Misogyny, Oxford: Oxford University Press 2018, 338 S. Eine deutsche Übersetzung des Buches ist 2019 im Suhrkamp Verlag erschienen.*



## #MeToo und der irritierende Konsens über Konsens. Kritische Revue der netzfeministischen Sexualmoral

Kolumne von Peter Wiersbinski

Für ein halbes Jahr etwa, vom Oktober 2017 bis ins Frühjahr 2018 hinein, boten Twitter-Hashtags wie #MeToo und #balancetonporc eine öffentliche Arena für die Opfer sexueller Gewalt – eine öffentliche Arena für das unendlich oft frustrierte Bedürfnis, Gehör zu finden und als glaubwürdig behandelt zu werden. Der internationale feministische Aufruhr, der sich in dieser Netz-Öffentlichkeit formierte und aus ihr heraus wirkte, forderte Schutz vor sexuellen Übergriffen aller Art, Sanktionen für Täter und die Reform von Arbeitsfeldern und Institutionen, in denen sexuelle Übergriffe durch Machtgefälle, strukturellen Sexismus und Intransparenz ermöglicht werden. Vor allem in den USA und in anderen angelsächsischen Ländern verlor eine beträchtliche Zahl beschuldigter Männer ihre Posten und ihre soziale Stellung. Einige mussten und müssen sich vor Gericht verantworten. Wenn auch nicht alle mächtigen Männer, denen glaubwürdig sexuelle Gewalt vorgeworfen wird, ihre Ämter aufgeben mussten, hat sich doch der Äther der Großzügigkeit, in dem Belästigung und Übergriffe vermeintlich unbemerkt und ungeahndet stattfinden, merklich ausgedünnt.

Trotz dieser handfesten Erfolge, trotz der Bewusstseinsstatsachen, die die #MeToo-Bewegung geschaffen hat, war es damals und ist es bis heute unklar und auch unter Feminist/innen Gegenstand von polarisierten Debatten, wie den Bedürfnissen von Opfern sexueller Gewalt und den Desideraten, die sich aus ihnen ergeben, Rechnung getragen werden kann. Ein Beispiel dafür ist die bisher vorwiegend US-amerikanische Diskussion darüber, wie *due process* gewährleistet werden kann, das faire Verfahren also, das sich an eine öffentliche Beschuldigung anschließen müsste. Nicht nur aus der deutschen Perspektive, die von einem robusteren Sinn für die Trennung von Privatem und Öffentlichem, von öffentlicher Beschuldigung und sozialer Sanktion und von geringerem Strafbedürfnis geprägt ist als die angelsächsische, befremdet die ansatzlose Radikalität, mit der Arbeitsverträge mit erkannten oder vermeintlichen Tätern aufgelöst, Namen aus *credits* entfernt und Szenen aus Filmen herausgeschnitten werden. Uneinigkeit besteht auch über die Frage, wie mit sexistischen Kunstwerken – oder solchen, die als se-

xistisch gelesen werden können – umgegangen werden soll. Ein Beispiel dafür bot die erhitzte Diskussion über den Beschluss der Alice-Salomon-Hochschule in Berlin, ein Gedicht von Eugen Gomringer von ihrer Fassade zu entfernen.

Ebenfalls ein offener Einsatz des feministischen Netzaktivismus<sup>1</sup> ist die Debatte über sexuelles Einverständnis oder sexuellen Konsens. Sie nahm, mit verschiedenen Akzentsetzungen, in den Monaten der #MeToo-Bewegung wieder an Fahrt auf: Anlässlich der Reform des schwedischen Sexualstrafrechts vom 1.7.2018, angestoßen von Kristen Roupenians Kurzgeschichte „Cat Person“,<sup>2</sup> anhand der Vorwürfe gegen Aziz Ansari<sup>3</sup> und als Catherine Deneuve mit anderen Frauen in *Le Monde* für die „Freiheit, lästig zu fallen“ eintrat.<sup>4</sup>

Aber die Dialektik der Auseinandersetzung ist hier, zumindest auf den ersten Blick, eine andere. Für den fairen Umgang mit per Tweet beschuldigten Männern gibt es kein genuin als feministisch wahrgenommenes Rezept und daher gibt es auch keine genuin als feministisch wahrgenommene Antwort der Wahl, wenn *due process* eingefordert wird. Feminist/innen suchen entweder die Beachtung rechtsstaatlicher Standards mit den Rechten von Betroffenen sexueller Gewalt zu vereinbaren oder sie akzeptieren, dass ein Aufstand gegen systematisch sexistische Verhältnisse nun einmal nicht fair im Sinne eines unparteiischen Verfahrens vonstatten gehen kann. Auf die Frage allerdings, wo schlechte Anmache und schlechter Sex aufhören

---

<sup>1</sup> Der Begriff „Netzfeminismus“ bezeichnet zum einen eine Strömung innerhalb des Feminismus der Gegenwart, der sich kritisch mit den Erscheinungen des Internets auseinandersetzt, zum anderen Feminist/innen, die die Mittel des Internets – Blogs, soziale Plattformen wie Facebook und Twitter, Veröffentlichungen in Online-Zeitungen, Podcasts – nutzen, um politisch, sozial und kulturell Einfluss zu nehmen. Ich spreche im Folgenden lediglich die zweite Gruppe an. Prominente Vertreterinnen sind zum Beispiel die Britin Laurie Penny, Margarete Stokowski und die Österreicherin Nicole Schöndorfer.

<sup>2</sup> Die Geschichte erschien im Magazin *The New Yorker* (4.12.2017, online zugänglich unter <https://www.newyorker.com/magazine/2017/12/11/cat-person>) und zog unter anderem auf Twitter Debatten nach sich.

<sup>3</sup> Öffentlich gemacht am 13.1.2018 in einem Beitrag für das Online-Magazin *babe.net*, online unter <https://babe.net/2018/01/13/aziz-ansari-28355>. Im Wikipedia-Artikel zu Ansari wird die weitere Entwicklung kurz zusammengefasst: [https://en.wikipedia.org/wiki/Aziz\\_Ansari#Allegation\\_of\\_sexual\\_misconduct](https://en.wikipedia.org/wiki/Aziz_Ansari#Allegation_of_sexual_misconduct).

<sup>4</sup> *Le Monde* vom 9.1.2018, online unter [https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle\\_5239134\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html).

und wo der sexuelle Übergriff anfängt, scheint der Feminismus eine eigene Antwort zu besitzen – eine Antwort, an deren Artikulation und Durchsetzung feministische Akademiker/innen, Politiker/innen und Aktivist/innen in den letzten vier Jahrzehnten maßgeblich mitgewirkt haben. Und die lautet: Konsens. „Konsens“ ist die Belehrung, die Männern zuteil wird, wenn sie sich beschweren, man dürfe ja nun bald gar nichts mehr. „Konsens“ wurde etwa auch Deneuve von Paul Preciado entgegengehalten.<sup>5</sup> Diese Antwort können sich dem Vernehmen nach alle zu eigen machen, die #MeToo unterstützen. Sie liegt als patentierte Reaktion bereit, wann immer Zweifel aufkommen, wie Anmache, Flirt und Sex denn aussehen sollen, wenn nicht so, wie sie unter heterosexistischen Bedingungen aussehen. Das Konzept der Konsensmoral scheint dabei, anders als etwa Positionen zum Problem des fairen Verfahrens, zwei Lager sauber zu trennen, nämlich Feminist/innen und Unterstützer/innen von #MeToo auf der einen und Anti-Feminist/innen, unbelehrbare Sexist/innen und Macker auf der anderen Seite.

Man könnte sogar noch einen Schritt weiter gehen und spekulieren, ob nicht das Konzept der Konsensmoral im Laufe der vergangenen 20 bis 25 Jahre zu einem hegemonialen Diskurs geworden ist. Konsensmoral erscheint im sozialen Bewusstsein nicht als die kulturell bedingte und zeitlich junge moralische Praxis, die sie ist, sondern als das Natürliche. Es ist, das ließe sich zur Unterstützung dieser Spekulation anführen, in der politischen und allgemein in der öffentlichen Sprache kaum noch möglich, eine Alternative zu diesem Konzept zu formulieren. *Selbstverständlich*, möchte man sagen, ist nur einverständlicher, konsensueller Sex auch moralisch zulässiger Sex – das zu bestreiten ist nicht falsch, sondern absurd. Wenn das zuträfe, dann wäre das Lager derjenigen, die von #MeToo-Aktivist/innen über Konsens belehrt werden müssen, gar nicht um eine konsistente Gegenposition versammelt. Die Männer, die sich beschweren, dass man bald gar nichts mehr dürfe, wären recht eigentlich sprachlos, wenn man sie fragte, wie sie es denn stattdessen gerne hätten – nicht einverständlich etwa? Und Deneuve bliebe gar nichts anderes übrig, als auf Preciado zu erwidern: Ja, natürlich, was denn sonst! Solche als gegnerisch markierten Figuren bildeten dann gar nicht tatsächlich ein anderes Lager, sondern sie dienten lediglich zur inneren Konsolidierung, zur Selbstbestätigung des Konsensdiskurses.

---

<sup>5</sup> *Libération* vom 16.1.2018, online unter [https://www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel\\_1622879](https://www.liberation.fr/debats/2018/01/16/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622879).

Aber auch dann, wenn diese Spekulation zu weit geht, muss die Selbstverständlichkeit verwundern, mit der auf Konsens verwiesen wird. Denn das Konzept steht in mehr als einem irritierenden Spannungsverhältnis zu feministischen Werten und zu emanzipatorischen, auf Freiheit und Gerechtigkeit ausgerichteten Anliegen im weiteren Sinne. Zuerst springt die Selbstgewissheit und zuweilen auch die Arroganz ins Auge, mit denen die Belehrung einhergeht – Haltungen, die über die Komplexität der Aufgaben hinwegtäuschen, die sich in der Sexualethik und im Sexualstrafrecht stellen. Eindrücklich lässt sich diese Diskrepanz an einem viralen Youtube-Clip mit dem Titel „Consent – it’s easy as tea“ demonstrieren, der auf einem Blogbeitrag der Autorin Rockstar Dinosaur Pirate Princess basiert.<sup>6</sup> Er ist zweieinhalb Jahre älter als #MeToo, zeugt aber von eben der Attitüde, mit der den vermeintlichen Konsens-Zweiflern begegnet wird: Jedes Kind versteht, dass man niemandem gegen seinen Willen eine Tasse Tee einflößen darf; und ebenso niemandem, der bewusstlos ist; und man darf auch niemanden zwingen, Tee zu trinken, nur weil diese Person schon gestern und vorgestern Tee trinken wollte. Ganz genau so ist es auch mit Sex! Kaum verhohlen schwingt in diesem bloßstellend bräsigen Analogieschluss<sup>7</sup> die böartige Botschaft mit: Wer die Regel, dass man Leute nicht zwingt, Tee zu trinken, nicht eins zu eins auf Sex übertragen bekommt, den darf man wie ein Kind behandeln. Kurz, bei der Konsensmoral handelt es sich nach Ansicht von Netzfeminist/innen, wie auch Margarete Stokowski in einer SPON-Kolumne zur schwedischen Strafrechtsreform behauptet, um „eine Selbstverständlichkeit“.<sup>8</sup>

Aber das trifft nicht zu. Und es trifft gerade aus feministischer Perspektive und vor dem Hintergrund feministischer Anliegen nicht zu. Gegen den Konsens über die Konsensmoral ist an zwei Dinge zu erinnern: Erstens ist die Auffassung, dass Einverständnis den moralisch und juristisch erlaubten vom nicht-erlaubten Sex trennen soll, anders als es der gegenwärtige feministische Netzaktivismus erscheinen lässt, nicht umstandslos als feministi-

---

<sup>6</sup> Der Blogbeitrag ist hier zu finden: <http://rockstardinosaurpirateprincess.com/2015/03/02/consent-not-actually-that-complicated/>, das Video hier: <https://www.youtube.com/watch?v=oQbei5JGiT8>.

<sup>7</sup> Maya Burkhardt erläutert in einem Beitrag auf dem Philosophieblog *praefaktisch.de*, warum Sex und Teetrinken nicht miteinander verglichen werden können: <https://www.praefaktisch.de/sex/nein-sex-ist-nicht-wie-eine-tasse-tee/#more-1265>.

<sup>8</sup> Am 26.12.2017 auf *SPON* veröffentlicht: <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/einverstaendnisgesetz-warum-es-richtig-ist-vor-dem-sex-zu-fragen-kolumne-a-1185028.html>.

sche Position einzuordnen. Es handelt sich ideengeschichtlich eher um die Position eines bestimmten Teils des feministischen Spektrums, wie es sich seit den 70er Jahren des 20. Jh. herausgebildet hat, nämlich um die Position liberaler Feminist/innen. Anders als radikale Feminist/innen, die Emanzipation nur unter der Voraussetzung einer systematischen, alle Lebensbereiche erfassenden Umgestaltung der patriarchalen Gesellschaft für möglich halten, setzt der liberale Feminismus auf die Ausweitung von Bürgerrechten innerhalb des bestehenden Systems der liberalen Demokratie. Es waren gerade um den Schutz vor sexueller Gewalt bemühte radikale Feminist/innen wie Carole Patemann und Catherine MacKinnon, die „Konsens“ gegenüber liberalen Feminist/innen als ein dubioses, sexistische Machtverhältnisse reproduzierendes Konzept kritisiert haben.<sup>9</sup> Es sollte Anlass zu Verwunderung sein und an der reflexiven Konsistenz des gegenwärtigen Netzfeminismus zweifeln lassen, dass seine Protagonist/innen, die dem Vernehmen und der Attitüde nach mit dem radikalen Anspruch der tiefgreifenden Umgestaltung sozialer Verhältnisse auftreten, den Eindruck provozieren, sich in der Sexualethik auf ein durch und durch liberales, juridisches Konzept verlassen zu wollen.

Zweitens aber kann Konsensmoral deshalb keine Selbstverständlichkeit sein, weil die Diskussion darüber, wohin die Spannung zwischen berechtigten Schutzansprüchen auf der einen und der Gefahr einer zu engen Normierung von Sexualität auf der anderen Seite aufgelöst werden soll, noch gar nicht ernsthaft geführt wurde – zumindest nicht unter den neu gesetzten Vorzeichen einer verstärkten Sensibilität für die Bedeutung sexueller Selbstbestimmung und patriarchaler Machtungleichgewichte in Institutionen.

„Konsens“ lässt sich bescheiden – wie im jungen deutschen Strafrecht<sup>10</sup> – verstehen als Abwesenheit eines ausdrücklichen „Nein“ und anspruchsvoller – wie im noch jüngeren schwedischen – als Erfordernis eines ausdrücklichen „Ja“. Mehr noch als bloß ausdrückliches Einverständnis verlangt die Juristin Michelle Anderson, nach deren Vorschlag jedem Sex zwischen Unbekannten ein Austausch über die Wünsche und Grenzen der Beteiligten

---

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Pateman, „Women and Consent“, *Political Theory* 8 (1980), S. 149–168; MacKinnon, „Rape. On Coercion and Consent“, in: dies., *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press 1981 und „Rape Redefined“, *Harvard Law and Policy Review* 10 (2016), S. 431–478.

<sup>10</sup> Ich spiele auf die am 7.7.2016 vom Deutschen Bundestag beschlossene Verschärfung des §177 StGB an.

vorangehen muss.<sup>11</sup> Zunächst ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die Harvey Weinsteins und Dieter Wedels dieser Welt sich um keine dieser Regelungen scheren. Wer in der Lage und bereit ist, Frauen zu erpressen, einzuschüchtern und mundtot zu machen, dem ist ohnehin gleichgültig, ob er ein klares Nein hört. Die Konsensnorm richtet sich vielmehr an Männer, die Frauen als sexuelle Objekte betrachten und trotzdem vor sich selbst oder vor anderen als moralisch integer dastehen wollen. Aber es ist zweifelhaft, dass Einverständnis- und Verhandlungsmoral diesen Männern echte Hindernisse in den Weg legen. Im Gegenteil: Weil ökonomische und zwischenmenschliche Abhängigkeitsverhältnisse sich ausnutzen lassen, um von einer Person Einverständnis für Sex zu erhalten, den sie oder er nicht will, erweist sich Konsens letztlich sogar als ein Mittel, sexuelle Ausbeutung zu legitimieren. Wie etwa das Beispiel des Comedian Louis C. K. zeigt, kann schon die Frage „Darf ich mir vor Dir einen runterholen?“ eine Situation mit Nötigungscharakter herstellen, in der die Handlungsoptionen auf ein „Ja“ mit seinen unerwünschten Konsequenzen oder auf ein „Nein“ mit seinen ebenfalls unerwünschten Konsequenzen beschränkt sind.<sup>12</sup> Und Einverständnis, das nicht durch Androhung von Gewalt erzwungen, sondern zum Beispiel in dem Wissen gegeben wird, dass sich nur so Stunden anstrengender nächtlicher Diskussionen mit dem Partner vermeiden lassen, unterscheidet sich kaum von einem ignorierten „Nein“.<sup>13</sup> Solche Fälle entlarven die asymmetrische Natur von Konsens, die heterosexistischen Rollenverhältnissen in die Karten spielt: Er will Sex, ist initiativ, fragt, fordert und drängt, sie ist unentschieden, zögert, wartet ab, reagiert und gibt nach.

Diese Einsichten scheinen dafür zu sprechen, sexuelle Kommunikation noch enger zu normieren, für das moralische und vielleicht sogar – siehe Anderson – das juristische Erlaubtsein sexueller Interaktionen also noch mehr zu erfordern, als „Nein heißt Nein“ und „Ja heißt Ja“ es schon tun. Eben zum

---

<sup>11</sup> Vgl. Anderson, „Negotiating Sex“, *Southern California Law Review* 78, S. 1401–1438.

<sup>12</sup> Die *New York Times* berichtete am 9.11.2017, dass mehrere Frauen von dem Stand-Up-Comedian auf diese und andere Weisen sexuell bedrängt und genötigt worden seien. Louis C. K. bestätigte die Darstellung am folgenden Tag. Nachzulesen hier: <https://www.nytimes.com/2017/11/09/arts/television/louis-ck-sexual-misconduct.html> und hier: <https://www.nytimes.com/2017/11/10/arts/television/louis-ck-statement.html>.

<sup>13</sup> Vgl. zu dieser Einsicht – dass Einverständnis nicht hinreichend ist für das moralische Erlaubtsein von Sex – Robin West, „The Harms of Consensual Sex“, *The American Philosophical Association Newsletters* 94 (1995), S. 52–55 und Ann Cahill, „Unjust Sex vs. Rape“, *Hypatia* 31 (2016), S. 746–761.

Beispiel, dass vor dem Sex – mindestens zwischen einander wenig bekannten Menschen – ausdrücklich besprochen werden muss, was die Wünsche der Beteiligten sind und wo ihre Grenzen liegen. Und der netzfeministische Beitrag zum Konzept des Konsens weist genau in diese Richtung. In den Diskussionen, die sich an „Cat Person“ und den Fall Ansari anschlossen, wurde gefordert, Männer müssten ihre Privilegien reflektieren, müssten lernen, besser über Sex zu kommunizieren, die Bedürfnisse ihrer Bekanntschaften wahrzunehmen und auch die eigenen Bedürfnisse der Verletzlichkeit ihres Gegenüber anzupassen.

Wo solche Überlegungen vorgetragen werden, sehen alte und nicht ganz so alte, weiße und nicht-weiße Männer ihre Felle wegschwimmen. Gerne wird dann die Karikatur bemüht, bald müsse vor jedem Geschlechtsakt in amtlichen Vertragsformularen und unter Zeugenschaft Dritter festgehalten werden, wer wen wo anfassen darf. Dagegen stimmt es ja, dass wahrhaft freie, von Achtsamkeit und Gegenseitigkeit geprägte Annäherungen spannend sein können und dass das Aushandeln von sexuellen Bedürfnissen und Praktiken von vielen nicht als Lustbremse, sondern selbst als erotisch empfunden wird. Und trotzdem folgt nicht, dass die Ausweitung der Konsensmoral keines großen Aufhebens wert ist und sich ja auch einfach alle diesem Verlangen fügen könnten. Es folgt nicht, dass die im Namen des Schutzes vor Übergriffen angestrebte Verengung der Regeln, die das sexuell Zulässige vom Verbotenen trennen, als sauberer und verlustfreier Schnitt gegen Heterosexismus und sexuelle Ausbeutung gelten darf.

Zuerst ist zu bedenken, dass soziale Normen und Gesetze, die eine bestimmte Art von sexueller Kommunikation vorschreiben, immer auch Verhalten unter Strafe stellen, das moralisch unproblematisch ist. Denn ebenso wenig, wie irgendwelche sexuellen Praktiken ihrer Natur nach gut oder böse, achtsam oder verletzend sind, ist irgendeine Form der Kommunikation vor, während oder im Sex gut oder böse. Der weitere soziale Kontext, die Art der Beziehung, die individuellen und geteilten Erfahrungen der Sexualpartner/innen können aus problematischer Kommunikation unproblematische machen, und umgekehrt. Es ist mindestens fragwürdig, dass eine Frau, die kein klares Einverständnis gegeben hat, aber den Sex trotzdem genau so, ohne klares Einverständnis, wollte, durch diesen Sex geschädigt wurde. Solchen Sex haben, wenn diese kühne empirische Hypothese aus dem Lehnstuhl erlaubt ist, täglich viele hunderttausend Menschen, Frauen wie Männer, ohne davon Traumata oder Verunsicherungen davonzutragen. Ist

der Reingewinn an Schutz vor sexueller Gewalt durch striktere Normen so groß, dass man diese sexuellen Interaktionen in Geiselhaft nehmen darf? Vielleicht; evident ist das nicht. Das etwa von Stokowski in der schon genannten Kolumne bemühte Argument, man könne sich ja ohne Einverständnis nie wirklich sicher sein, ob jemand Sex will, ist, wenn man es unphilosophisch versteht, schlicht falsch. Menschen, die sich gut kennen und schon oft miteinander geschlafen haben, wissen nicht immer, aber doch oft am Verhalten des Gegenüber abzulesen, ob sie oder er Sex möchte oder nicht. Fasst man das Argument dagegen als ambitionierten Skeptizismus der sexuellen Epistemologie auf – Ein Rest an Unsicherheit lässt sich nie ausschließen! – dann ist es vielleicht wahr, aber auch leer, weil man sich natürlich auch nie restlos sicher sein kann, dass Einverständnis gegeben wurde, oder dass das gegebene Einverständnis sich wirklich auf *diese* Berührung, *diese* Praktik, *diese* Reihenfolge von Liebkosungen bezog. Das Sexuelle ist ein Minenfeld von Missverständnissen, und keine noch so detaillierte Anforderung an Kommunikation kann diesen Umstand abräumen.

Aus feministischer Sicht ergeben sich jedoch noch gewichtigere Vorbehalte gegen die Ausweitung der Konsensmoral. Deneuve und anderen, die in der Debatte betonen, man könne von Frauen auch verlangen, Nein zu sagen und sich zur Wehr zu setzen, wird völlig zurecht vorgehalten, sie sprächen nur für die Gruppe privilegierter Frauen, zu denen sie selbst gehören.<sup>14</sup> Dass mit viel sozialer Macht und wirksamen Vorrechten ausgestattete Frauen wie Catherine Deneuve oder Catherine Millet in der Lage sind, unliebsame Avancen und Zudringlichkeiten zu beenden, verwundert nicht. Wenn sie die Empfehlung aussprechen, andere Frauen mögen es ihnen doch gleich tun, dann übergehen sie Bedingungen ihrer Selbstbestimmungsfähigkeit wie Klasse, Hautfarbe, staatsbürgerlicher Status und finanzielle Autonomie. Tatsächlich sind aber die Vorstellungen, die mit einem anspruchsvolleren Verständnis von Konsens einhergehen, selbst zutiefst von einer privilegierten Perspektive bestimmt. Denn sie verlangen von den Individuen, die sich miteinander einlassen wollen, eine genaue Kenntnis ihrer eigenen Bedürfnisse und Grenzen; sie verlangen die verbalen und sozialen Fähigkeiten und die Unbeschämtheit, diese Bedürfnisse mitzuteilen und ihre Befriedigung einzufordern; und sie verlangen schließlich die Souveränität, die Bedürfnisse

---

<sup>14</sup> Den Hinweis auf diese Schwäche der Position der Catherines verdanke ich Katja Krolzik-Matthei und Veronika Krachers Reaktion auf den Brief in der *jungle world* 4/2018: <https://jungle.world/artikel/2018/04/das-ende-der-viktimsierung>.



des Gegenüber gelten zu lassen. Die augenrollende Ungeduld, die Attitüde der Selbstverständlichkeit, mit der Konsens als Standard gesetzt wird, mag ihre Berechtigung haben, wo solche Kompetenzen im Grunde erwartet werden dürfen. Aber zugleich überfordert dieser Standard einen beträchtlichen Teil der Menschen, nämlich alle die, die solche Fähigkeiten noch nicht haben oder nie werden ausbilden können. Heranwachsende, kognitiv Beeinträchtigte, von tiefsitzender Scham Geprägte, emotional, sozial und kommunikativ aus welchen Gründen auch immer Unreife, Ungeschickte und Unsichere: Sie alle bleiben hinter dem Ideal informierter, rationaler, artikulierter und autonomer Subjekte zurück, das die Konsensmoral verlangt. Für sie gibt es aus der Sicht dieser Moral keinen akzeptablen Sex.

Das besagte Ideal der Konsensmoral aber ist ein vom Liberalismus ererbtes Menschenbild. Der so gedachte Mensch tritt mit anderen Menschen verhandelnd und Abkommen, Verträge, Übereinkünfte schließend in Verbindung. Auf was er es dabei legitimerweise anlegt, ist sein eigener Vorteil – das, was er unter den Bedingungen des Marktes für sich selbst herauschlagen kann. Wie schief sitzt diese Vorstellung aber auf dem, was die ethische Wirklichkeit sexueller Beziehungen von uns fordert! Das Ziel sexueller Interaktionen kann schwerlich die Befriedigung des Interesses der beiden Partner/innen sein, dem durch den fair ausgehandelten und daher gültigen Konsens die moralische Absolution erteilt wird. Vielmehr fordert die Art der Beziehung, in die wir mit anderen treten, wenn wir sexuell begehren, dass wir aufrichtig das Wohl und die Integrität unseres Gegenüber wollen, ganz gleich, ob dieses Gegenüber selbst an seiner Integrität interessiert ist oder die sexuelle Marktmacht besitzt, sein Wohl sicherzustellen. Sex bringt die Aufgabe mit sich, um den anderen bedingungslos besorgt zu sein, nicht die Lizenz, sich darauf zu verlassen, dass jede und jeder schon in der Lage sein wird, für sich selbst sorgen zu können, wenn nur die Verhandlungsbedingungen fair sind. Sexuelle Begierde und bedingungslose Sorge um das Gegenüber stehen freilich in einer unaufhebbaren Spannung – eine Spannung, an der gegen die Illusion der gewissen beruhigend regelbaren Verhältnisse, die das Konsenskonzept behauptet, festzuhalten ist.

Dass Konsens eine durch und durch liberalistische und individualistische Kategorie ist, muss schließlich Anlass für die Frage sein, was es zu bedeuten hat, dass Netzfeminist/innen so viel Energie auf das Feinjustieren von Gleichheit, Freiheit und Selbstbestimmtheit in sexuellen Interaktionen verwenden, während ihnen herzlich gleichgültig oder zumindest ungleich we-

niger wichtig zu sein scheint, dass der nur im üblen Locke'schen Scherz einverständliche Verkauf der Arbeitskraft mitsamt den roh körperlichen Zumutungen von Schichtdienst, stundenlangem Pendeln oder Pflügetätigkeiten von den Mechanismen des freien Arbeitsmarktes oder den Mitarbeitern des Jobcenters unter Androhung existenzieller Übel erzwungen wird.<sup>15</sup> Der Verdacht drängt sich auf, dass der ambitionierte, unduldsame Anspruch der Umgestaltung sozialer Verhältnisse, mit dem Netzfeminist/innen auftreten, zutiefst verwoben ist mit der Affirmation des Marktes und seiner Verhältnisse als der Form, in die menschliche Beziehungen zu gießen sind.

Mit der Ausweitung der Konsensmoral – mit dem Schritt über das einfache, von der liberalen Vertragsform herrührende Verständnis von Konsens hinaus also, hin zu der beschriebenen kommunikativ und emotional anspruchsvollen Form – scheint die netzfeministische Akzeptanz des Marktes aber Stück für Stück auch den Liberalismus abzustreifen. Die Soziologin Shoshana Zuboff postuliert, dass die liberale, intim mit der Regierungsform Demokratie verknüpfte Gestalt des Marktes zur Zeit von einem neuen Typus des Kapitalismus abgelöst wird, dem Überwachungskapitalismus.<sup>16</sup> Und es spricht manches dafür, dass die Art des Marktes und marktförmiger Beziehungen, die der neue Feminismus bejaht, mit dieser Erscheinung des beginnenden 21. Jh. verwandt ist. Netzfeminist/innen bedienen sich im Zuge von #MeToo und ähnlichen Hashtag-Offensiven fraglos, ohne problematisierende Distanz, der technischen Mittel, die Google und Facebook entwickeln, um Nutzer/innenverhalten zu erfassen, vorherzusagen, zu lenken und zu generieren. Die Dynamik, vermöge derer ihre Interventionen Wirksamkeit entfalten, ist eben dieselbe Dynamik, die Facebook und Twitter einsetzen, um die Aufmerksamkeit und emotionale Involviertheit ihrer Nutzer/innen zu kontrollieren. Gerade da, wo es Erfolge zeitigt, ist das politische Handeln des Netzfeminismus untrennbar verwoben mit dem kurzatmigen, gedächtnislosen, empörungsgetriebenen und sensationsabhängigen Charakter dieser Medien. Als ein Beispiel dafür mag der schwindelerregende Gesetzgebungsprozess dienen, der infolge der massenhaften Übergriffe in der Sil-

---

<sup>15</sup> Diese Diskrepanz der Interessen lässt sich nicht damit erklären, dass Feminist/innen sich naturgemäß um die strukturelle Diskriminierung von *Frauen* kümmern, denn die Zwangseinrichtungen des Marktes und der Arbeitslosenpolitik treffen disproportional Frauen, etwa Alleinerziehende.

<sup>16</sup> Vgl. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs 2019.

vesternacht 2015/16 schließlich zur Neuaufstellung des deutschen Sexualstrafrechts im Juli 2016 führte. Anti-sexistische Erregung auf der einen und rassistische Erregung auf der anderen Seite gingen dabei eine durch die Aufmerksamkeitsökonomie der sozialen Plattformen vermittelte Allianz ein.

Dass die Vision einer dialogenthobenen und auf Kompromisse nicht angewiesenen Macht, wie sie augenzwinkernd etwa im Titel von Stokowskis Buch *Die letzten Tage des Patriarchats* und in Kampagnennamen wie *Time's Up* anklingt, sich wie ein Spross der Machtvision aufführt, die die weltumspannenden Netzkonzerne antreibt, ist wohl zu einem guten Teil dem schmerzhaften Bewusstsein der trotz aller Erfolge weitreichenden Ohnmacht feministischer Interventionen gegenüber sexistischen Verhältnissen geschuldet. Nur im paranoiden Wahn derjenigen, die krank vor Sorge um die Ausschüttung ihrer patriarchalen Dividende sind, wächst sich der Einfluss der feministischen Bewegung auf Kultur und Politik zu einer Größe aus, die sie diesen Unternehmen vergleichbar macht. Nicht als maßgebliche Triebkraft also, sondern als selbst mitgerissenes und mitreißendes Moment innerhalb einer umfassenderen Umwälzung scheint die Expansion der Konsensmoral den Übergang vom Neoliberalismus in den Überwachungskapitalismus mitzuvollziehen. Falls das stimmt, dann bejaht sie die Tendenz zur immer feingliedrigeren und invasiveren Verwertung menschlicher Leistungen und Äußerungen, die dem Kapitalismus innewohnt, und die den genuinen Besorgnissen der Sexualethik feindlich gegenüberstehen muss.

Der dubiose Konsens über die Konsensmoral bedarf ebenso einer entschlossenen, den inneren Widersprüchen der Sache ins Auge blickenden Reflexion wie die Sexualethik überhaupt. Eine solche Reflexion ist vom Netzfeminismus, der von der Unfähigkeit zur Ambivalenz geprägt ist, die alle gegenwärtigen sozialen, kulturellen und politischen Bewegungen kennzeichnet, schwerlich zu erwarten.<sup>17</sup> Eine Auseinandersetzung über das Zulässige und das Geächtete im Sex muss offen sein für die Frage, wie Verletzbarkeit und Schutzansprüche auf der einen und sexuelle Unmittelbarkeit, Regellosgigkeit, Fehlbarkeit, Plumpheit und Scham auf der anderen Seite miteinander versöhnt werden könnten. Oder aber für die, in welcher Gestalt ihre Unversöhnlichkeit erträglich wäre.

---

<sup>17</sup> Eine kritische Würdigung der Konsensmoral und ihrer Geschichte, die sich an feministischen Überzeugungen und Werten orientiert und vor diesem Hintergrund die Grenzen des Konzepts aufzeigt, hat kürzlich Rona Torenz veröffentlicht: *Ja heißt Ja? Feministische Debatten um einvernehmlichen Sex*, Schmetterling Verlag 2019.

## Autorinnen und Autoren

**Falk Hamann** studierte Philosophie sowie Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Leipzig. 2017 Promotion an der KU Leuven und der Universität Leipzig mit einer Arbeit zum Thema „Personhood and Community: Ontological, Normative, and Anthropological Aspects of Human Sociality“. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*, hrsg. mit Peter Heuer, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2019; *Der normative Druck des Faktischen*, hrsg. mit Matthias Kopp et al., *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beihefte 155, 2019.

**Michael Kühler** ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität Münster. Er studierte Philosophie, Musikwissenschaft und Pädagogik an der Universität Erlangen-Nürnberg. 2005 dort Promotion in Philosophie. 2012 Habilitation in Philosophie an der Universität Münster. Forschungs- und Lehrtätigkeiten an verschiedenen Universitäten in Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz. Forschungsschwerpunkte: Ethik, Metaethik, Angewandte Ethik, politische Philosophie und Philosophie der Liebe. Veröffentlichungen zum Thema Liebe: „Romantische Liebe und die Freiheit zu gehen“, in: *Die Freiheit zu gehen*, hrsg. von Simone Dietz, Svenja Wiertzund Hannes Foth, Dordrecht: Springer (im Ersch.); „Toleranz und/oder Paternalismus im engeren sozialen Nahbereich?“, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 4/2, 2017, S. 63–86; „Loving Persons. Activity and Passivity in Romantic Love“, in: *Love and Its Objects. What Can We Care For?*, hrsg. von Christian Maurer, Tony Milligan und Kamlija Pacovská, Houndmills: Palgrave Macmillan 2014, S. 41–55.

**Anna Mense** studierte Philosophie, Englisch und Deutsch für das Gymnasiallehramt an der Justus-Liebig-Universität Gießen, als deren Stipendiatin sie 2015 ihre Promotion begann. 2017 folgte ein Stipendium der FRIEND-Stiftung. Von 2015 bis 2020 lehrte sie an den Instituten für Philosophie in Gießen und Jena sowie am Department für Bildungswissenschaften der Universität Rostock. Vorträge hielt sie in deutschsprachigen und internationalen akademischen Forschungskontexten, u. a. in Los Angeles, Milwaukee, Leeds, Salamanca, Klagenfurt, Salzburg und Groningen. Forschungsschwerpunkte:

Philosophie der Liebe, der Emotionen und der Sexualitäten. Veröffentlichungen: „Aristotelian Communal Love“, in: *Love: Past, Present and Future*, hrsg. von Joe Saunders, Natasha McKeever und André Grahle, Routledge (im Erscheinen).

**Lars Osterloh** hat im Bereich Bildungsphilosophie promoviert. Er beschäftigt sich freischaffend mit Themen aus Kultur und Gesellschaft, insbesondere dem Verhältnis von Theorie und Praxis.

**Claire Plassard** studierte Philosophie, Gender Studies, Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft sowie Deutsche Sprach- und Literaturwissenschaft an der Universität Zürich und der Humboldt-Universität zu Berlin. Derzeit ist sie wissenschaftliche Assistentin am Philosophischen Seminar der Universität Zürich und schreibt an ihrer Dissertation zum moralischen Recht auf körperliche Integrität. Forschungsinteressen: Moralphilosophie, angewandte Ethik, politische Philosophie, feministische Theorie.

**Pirmin Stekeler-Weithofer**, seit 1992 Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Leipzig. Arbeitsschwerpunkte, systematisch: Logik und Philosophie der Sprache, des Wissens und der (mathematischen) Wissenschaften; geschichtlich: Platon, Hegel, Heidegger, Wittgenstein. Er ist Mitherausgeber der *Philosophischen Rundschau* sowie des *Philosophischen Jahrbuchs*; 2008–2015 war er Präsident der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

**Tatjana Noemi Tömmel** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Ethik und Technikphilosophie der TU Berlin. Sie studierte Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft und Philosophie in München, Berlin und Paris. 2012 wurde sie in Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. promoviert. Forschungsschwerpunkte: Ethik, Sozialphilosophie, Ästhetik und Philosophie der Liebe. Forschungs- und Lehrtätigkeit an verschiedenen Universitäten in Deutschland, den USA und Dänemark. Veröffentlichungen (Auswahl): *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin: Suhrkamp 2013. „Vita Passiva. Love in Arendt’s Denktagebuch“, in: *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*, hrsg. von Roger Berkowitz und Ian Storey. New York: Fordham University Press 2017. „Love as Passion. Epistemic and Existential Aspects of Heidegger’s Unknown Concept“, in: *Heidegger on Affect*, hrsg. von Christos Hadjioannou. Basingstoke 2019, Palgrave-Macmillan.

**Peter Wiersbinski** studierte Germanistik, Philosophie und Psychologie in Leipzig und Lyon. 2017 Promotion an der Universität Leipzig mit einer Arbeit über moralischen Relativismus. Seit April 2016 Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Universität Regensburg. Forschungsschwerpunkte: Metaethik, Handlungstheorie, Ethik, Philosophie des Sex. Jüngste Publikationen: „Zur Bedeutung sozialer Konventionen in der Moralphilosophie: Instrumentelle Rechtfertigung, intrinsischer Wert und Relativismus“, in: *RphZ Rechtsphilosophie* 4, 2018. „Interpersonales Dilemma statt irrtumsfreie Nichtübereinstimmung: Ein anderer Blick auf das Phänomen, das den moralischen Relativismus motiviert“, in: *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 2, 2019. „I: Was bedeutet ‚Sex haben‘?“ und „II: Was ‚Sex haben‘ bedeutet“ auf [www.praefaktisch.de](http://www.praefaktisch.de), 9. Mai und 18. Juni 2019.

**Markus Wolf** studierte Philosophie und Germanistik in Leipzig, Aix-en-Provence, Potsdam und Berlin. Nach dem Studienabschluss Stipendiat des Kollegs „Prozessualität in transkulturellen Kontexten: Dynamik und Resistenz“ an der Universität Bremen. Seit Herbst 2007 akademischer Mitarbeiter an der BTU Cottbus-Senftenberg. 2016 Promotion an der Universität Bremen. Arbeitsschwerpunkte, systematisch: politische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie; geschichtlich: Martin Heideggers Frühphilosophie, Poststrukturalismus und Kritische Theorie. Aktuell beschäftigt er sich mit zeitgenössischen Diskursen zur Philosophie der Menschenrechte. Jüngste Publikation: *Gerechtigkeit als Dekonstruktion. Zur kulturellen Form von Recht und Demokratie nach Jacques Derrida*, Konstanz: Konstanz University Press 2019.