

»Begehren nach dem Ganzen«

Zur Kritik einer metaphysischen Deutung der Liebe

– Von Roman Eisele –



Fassung vom 2. v. 2003

ÜBERSICHT

VORBEMERKUNG	3
DER VERSUCH	4
(I)	4
(II)	4
(III)	5
(IV)	6
(V)	8
(VI)	9
(VII)	10
NACHWEISE	11
ERÖRTERUNGEN	14
(I)	14
(II)	14
(III)	14
(IV)	15
(V)	17
(VI)	17
(VII)	18
(VIII)	18
(IX)	19
(X)	19
(XI)	20
(XII)	21
(XIII)	21
(XIV)	21
(XV)	22
(XVI)	22
(XVII)	23
(XVIII)	23
AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE	25

VORBEMERKUNG

Dies ist die durchgesehene und erweiterte Fassung eines in der ersten Ausgabe des *Denkzettels** erschienenen Essays. Diskussion und Reaktionen haben mich zur Fortarbeit angeregt; da aber der Haupttext nicht beliebig angereichert werden kann, ohne seine Stringenz zu verlieren, habe ich ihn nur mäßig verändert und verschiedene Detail-Fragen vielmehr in Form von Einwänden und Erwiderungen als *Erörterungen* angefügt.

Freilich zeigt sich bereits jetzt, dass früher oder später ein umfassenderes Konzept nötig werden wird, um einerseits die historische Interpretation zu erweitern und zu verfeinern (so etwa, um deutlicher auf Herders Kritik sowie auf die Theorie der *romantischen Liebe* bei Friedrich Schlegel einzugehen), andererseits die gewonnenen eigenen Ergebnisse klarer herauszustellen. Im Augenblick fehlt mir jedoch die Zeit für einen soliden Neuansatz, also führe ich diesen Text noch eine Weile fort.

Zumindest *eine* Änderung erscheint jedenfalls dringend nötig, da ich sie aber nicht überstürzt vornehmen kann, sei sie hier zunächst gleichsam mündlich angedeutet: ich will die neuplatonische Liebeskonzeption nicht etwa bloß ein wenig modernisieren, sondern letztlich geradezu umkehren, benutze sie also zwar als Ausgangspunkt, gelange aber von gemeinsamen Axiomen wie der Unvollkommenheit zum beinahe entgegengesetzten Ergebnis. Dies wird offenbar bisher nicht hinreichend deutlich; der Text muss also in entscheidenden Punkten schärfer formuliert werden.

Wegen des fließenden Charakter dieser Arbeit sollte bei Stellungnahmen und Zitaten stets das unter dem Titel genannte Datum der benutzten Fassung mit angegeben werden. Aktualisierungen und Ergänzungen werden ebenso wie weiteres zugehöriges Material stets unter <http://www.roman-eisele.de/phil/> zu finden sein.

* *Denkzettel: Unabhängige Zeitschrift von Studierenden am philosophischen Seminar der Universität Tübingen*. Heft 1 (Mai 2002): Seite 2 bis 8.

DER VERSUCH

(I) Die Philosophie der Liebe, die uns etwa in Platons *Symposion* so lebendig und vieltalig entgegentritt wie die Liebe selbst, ist heute beinahe verschwunden und hat ihren Gegenstand Wissenschaften von Biochemie bis Psychologie überlassen. Ist es überhaupt (noch) sinnvoll, über Liebe philosophisch nachzudenken?

Liebe ist kein bloßer Zustand, Lieben heißt Handeln (sei es auch scheinbar passiv in der Hingabe), jedes Handeln verlangt Entscheidungen. In der Liebe werden sie zwar vorwiegend von Empfindungen bestimmt; weil im Menschen Empfindung und Überlegung jedoch untrennbar verwoben sind, ja ihr Konflikt bereits quälende Selbstentzweiung bedeutet, gehört gerade zum Glück der Liebe ein Sichentscheiden im Einklang von Denken und Gefühl. Das Handeln der Liebenden wird mithin zwar niemals kalt berechnend erfolgen, aber auch selten rein aus Leidenschaft, sondern sich zugleich – oft unbewusst – nach Absichten, Vorsätzen, letztlich Idealen richten. Diese Ideale bieten Bestätigung und Halt in den Stürmen unserer Gefühle,¹ wirken also normativ; als Brücke zwischen Emotio und Ratio müssen sie emotional verwachsen, vor allem aber rational schlüssig und welttauglich sein. Zumindest ihre Prüfung bleibt damit eine lohnende Aufgabe für die Philosophie, die ihr keine deskriptive Wissenschaft abnehmen kann.

Zur Demonstration re~konstruiere ich die »metaphysisch-monistische Deutung«² der Liebe als »Begehren nach dem Ganzen« (so Platon³) oder »Bewusstsein meiner Einheit mit einem anderen« (so Hegel⁴) – eine auf den ersten Blick rettungslos versponnene, jedoch eben dadurch spannende Theorie, die deutlicher als andere Gefühl und Verstand verbindet. Vorneweg ein Vorbehalt: eigentlich sollte man von Liebe nur *liebepoll* sprechen, in behutsamen Bildern *bedeuten*⁵; da ich aber just ein solches Bild analysieren will, muss ich direkter, scheinbar teilnahmslos schreiben, und weil wenig Raum zur Verfügung steht, muss dies notwendig dogmatisch geschehen.

(II) Obwohl wir nicht philologisch-exegetisch vorgehen, sondern aus dem Einswerdungsgedanken selbst ein Denkmodell gewinnen wollen, haben wir uns hinweisartig seine markantesten philosophischen Ausprägungen zu vergegenwärtigen, da sie Hintergrund und Material unserer Untersuchung bilden.

Nach Vorstufen in der Kosmologie des Empedokles⁶ gewinnt der Gedanke prägende Gestalt in jenem sanft ironischen Mythos, den Platon Aristophanes in den Mund legt.⁷ Die Menschen, einst kugelrund von Gestalt, gewaltig an Kraft und Geist, seien von Zeus zur Strafe für ihren Hochmut in zwei Hälften zerschnitten worden, damit sie schwächer und abhängig würden. Seitdem suche nun jeder »sein anderes Stück«. Wenn aber zwei Hälften einander wiederfinden, wollen sie »wunderbar entzückt« nicht mehr voneinander lassen, sondern jeder strebt »durch Nahesein und Verschmelzen mit dem Geliebten aus Zweien Einer zu werden [...], und dies Begehren eben und Trachten nach dem Ganzen heißt Liebe.«⁸ Somit ist Eros der freundlichste aller Götter, der zugleich »für die Zukunft aber uns die größte Hoffnung gibt, uns, wenn wir nur Ehrfurcht den Göttern beweisen, zur ursprünglichen Natur herstellend und heilend glücklich und selig zu

machen.«⁹ Wieweit diese charmante Erfindung Platons eigene Auffassung wiedergibt, bleibt strittig, immerhin werden ihre Grundmotive durch andersweitige Wiederholung bekräftigt: Liebe heilt einen defektiven Zustand, ist Bedürfnis gerade nach dem, was jeder nicht¹⁰ bzw. nur teilweise besitzt,¹¹ entsteht aus Erinnerung¹² an und verheißt Rückkehr¹³ zur verlorenen Seligkeit.

Die Platoniker betonen zunächst eher andere Elemente von Platons Liebesphilosophie, besonders Diotimas Erzählung vom Stufenweg zur Schau des Schönen,¹⁴ die zusammen mit der Einswerdungsvision in Plotins Wiederaufstiegslehre eingeht.¹⁵ In der Renaissance rückt Marsilio Ficino die Ganzheitssehnsucht ins Zentrum seiner Konzeption der *platonischen Liebe*,¹⁶ da er Aristophanes' Mythos als Allegorie begreift.¹⁷ Laut Ficanos *Symposion*-Kommentar stirbt jeder Liebende im Sichverlieben, gibt seine Seele auf und erhält sie erst vermittelt durch Gegenliebe des Geliebten wieder: beide »tauschen einander aus« und finden im Anderen Auferstehung zu neuem, untrennbarem Leben.¹⁸ Da aber alle Liebe nur durch Gott zu Stande kommt, steht diese Beschreibung vorbildhaft für die erstrebte Wiedervereinigung der Seele mit Gott, menschliches Begehren ist Anleitung und *via amatoria* zur »wahren«, »himmlischen« Liebe.¹⁹

Ficanos Lehre wird von Giovanni Pico della Mirandola modifiziert, der Unvollkommenheit und Vervollkommnungsverlangen als Voraussetzung von Schönheit und Liebe betont:²⁰ unsere körperlich-geistige Liebe ist für ihn spezifisch menschlich, gehört zur Würde und freien Willenswahl des Menschen, welche ihm seine Stellung im Zentrum des Kosmos verleiht.²¹

Auch bei Aristoteles,²² sogar bei dem oft als Rationalisten *par excellence* angesehenen Descartes²³ und bei Kant²⁴ findet sich der Ganzheitsgedanke, den die Aufklärung vertragsrechtlich als Grundlage der Ehe deutet; inspirierender wirkt jedoch die platonische Linie. Von Herder stammt eine brillante Auseinandersetzung,²⁵ eine Systematisierung auf höchstem Niveau entdecken wir bei Hegel, der an der Liebe seine Dialektik demonstriert.²⁶ Wiederum zwischenmenschliche und religiöse Sehnsucht parallelisierend, beschreibt er Liebe als »Bewusstsein meiner Einheit mit einem anderen«, in welchem der Liebende sein »Selbstbewusstsein«²⁷ gerade erst durch Aufgabe seines »Fürsichseins« erhält, weil er sich selbst »mangelhaft und unvollständig« fühlt, sich aber im Geliebten wiedergewinnt.²⁸ Dies nennt Hegel »vollständige« »Hingebung des Subjekts«: jeder »durchdringt« das Bewusstsein des Anderen, macht »sein eigentliches Wollen und Wissen« aus, sieht sich seinerseits »anerkannt« und mit der »Unendlichkeit der Person aufgenommen«, »verliert« oder »vergisst« sein isoliertes Bewusstsein im Anderen und »lebt nur in ihm«: »beide sind in dieser erfüllten Einheit erst für sich selber.«²⁹

(III) Taugt diese Einswerdungsdeutung nun als Modell menschlicher Liebe oder ist sie lediglich poetisch-metaphysische Spielerei?

Wagen wir eine erste, bewusst schlichte Interpretation. Der »Traum von der vollkommenen Vereinigung«³⁰ erhält auf konkretester, körperlicher Ebene Erfüllung in der liebenden Berührung: »das Eigenste vereinigt sich in der Berührung«,³¹ der Genuss ist *zugleich und untrennbar* im Berühren und Berührtwerden, aktiv und passiv verschmelzen, beim Lippenkuss küsst jeder und wird zugleich geküsst. Die Ganzwerdung ist als Gefühl präsent, an Realität kaum zu überbieten. Diese Erfahrung könnte Platons Mythos überhaupt erst angeregt haben. Auf geistiger Ebene entspricht ihr die bisweilen ver-

blüffend wahr werdende Sehnsucht, der Andere möge uns ohne Erklärung verstehen, ebenso gut oder gar besser als wir selbst: der Andere scheint unser Wünschen sympathisch³⁴ vorauszuwissen, die Differenz der Individuen auch im Wollen aufgehoben.

Darüber hinaus können wir in absichtlich freier Interpretation der Deutungen Picos, Herders und Hegels einen wichtigen Aspekt der emotionalen Liebensempfindung gewissermaßen halbrational antizipieren. Dieser Aspekt wird nicht immer gleichermaßen deutlich, gehört aber wesentlich zur Liebe.

Das Ich erfährt sich selbst erst in der Erfahrung seiner Außenwelt, erfüllt also sein Selbstbewusstsein und bildet sein Selbstverständnis durch Begegnung und Interaktion mit dem Anderen; selten geschieht dies intensiver, niemals beglückender als in der Liebe.³⁵ Jeder Mensch ist notwendigerweise unvollkommen, birgt Zweifel, weiß sich kontingent, kann sich nicht selbst genug sein als letzter Grund und Zweck – alles andere wäre Selbsttäuschung oder Maske. Dies muss und sollte nicht als Mangel empfunden werden (darüber entscheidet das Selbstwertgefühl), bleibt es aber immer potentiell. Wer sich verliebt, sieht den Anderen ohne Mängel, sieht ihn in Verschmelzung der eigenen Träume mit der Einzigartigkeit des Anderen als vollkommen, »so, wie Gott ihn *gemeint* hat« (Dostojewskij), bewundert und begehrt den Anderen als fraglos gut und wahr, rückt ihn als Grund und Erfüllung aller Wünsche ins Zentrum der eigenen Welt. Erfährt er nun Gegenliebe, spürt, gerade dem Einen, der ihm so viel bedeutet, selbst etwas zu bedeuten, etwas geben zu können, ja sogar gebraucht zu werden, so erhält er dadurch selbst unmittelbaren Sinn, spürt sich von aller Zufälligkeit erlöst, weiß sich gerechtfertigt und *gut* im letzten Sinne. Indem die Verliebten einander gegenseitig *halten und erfüllen*, wird jeder Fixpunkt des Anderen, beider Unvollständigkeit wird aufgehoben³⁷ in ihrer gemeinsamen Vollkommenheit füreinander, und in diesem Sinne bilden sie wirklich ein Ganzes.

Dieselbe Struktur findet sich dann weniger leidenschaftlich-flüchtig, gewissermaßen kristallisiert in jeder dauernden Beziehung: dass zwei Menschen glücklich miteinander leben, heißt mindestens, dass jeder mit dem Wesen, mit guten wie schlechten (diese Bewertung ist ohnehin relativ!) Eigenschaften des Anderen zurechtkommt, ja sie, die eben die Individualität des Anderen ausmachen, größtenteils und jedenfalls insgesamt freudig als gut bejaht und dafür wiederum sich selbst als bejaht empfindet.

Unsere Beschreibung der Verliebtheit erinnert nicht zufällig an Feuerbachs Erklärung der Gottesbildung: tatsächlich spürt ein solchermaßen Liebender in seiner Liebe eine ähnlich beglückende Verankerung aller Ängste und Sehnsüchte wie der Gläubige im Glauben. Religiöse und liebende Erfahrung sind wesensverwandt, da beide Unvollkommenheitsempfindung und Ganzheitssuche voraussetzen. Dies erläutert die häufigen Zusammenführungen von ›irdischer‹ und ›himmlischer‹ Liebe in Philosophie, Mystik, Religion. In einem kühnen Jugendentwurf scheint Hegel³⁸ sogar die Gottheit überhaupt als abstrahiert erstarrte Liebesehnsucht zu verstehen: dies würde eine endgültige Umkehrung des neuplatonisch-christlichen Modells bedeuten, das alle Liebe ja aus Gott ableitet.

(IV) Nun gilt es, unsere Interpretation an der Kritik zu schärfen, um sie vom Verdacht bloßer Schwärmerei sowie von Fremdgut aus Theologie und Mystik zu reinigen, da uns nur wirklich menschliche Liebe interessiert.

Auf eine große Gefahr macht uns die Kritik Max Schelers³⁹ aufmerksam. Er wirft den monistischen Liebesdeutungen wie jener Hegels vor, das Phänomenon Liebe zu verfälschen, ja zu zerstören: wer den Anderen nehme und behandle, »als wenn er mit dem eigenen Ich seinem Wesen nach identisch wäre«,⁴⁰ degradiere Liebe zur »bloße[n] quantitative[n] ›Erweiterung der Selbstsucht«,⁴¹ was »eine gewalttätige emotionale Aufhebung und Entmündigung des Nebenmenschen« bedeute – echte Liebe fordere hingegen das »verstehende ›Eingehen‹ auf die *andere* [...] Individualität *als* auf eine andere und verschiedene, und eine trotzdem emotionale restlos warme Bejahung ›ihrer Realität und ›ihres‹ Soseins«.

Enthält Liebe Selbstsucht? Zugegeben: obgleich jeder wirklich Liebende immer selbstlos empfindet, ist diese völlige Uneigennützigkeit gewissermaßen nur ein notwendiger »Schein«,⁴² da Liebe vom Geliebten zwar geradezu nur Eines wünscht und fordert, aber dafür das Umfassendste, nämlich Gegenliebe. Nichtsdestoweniger darf Liebe in unserem Modell keinesfalls *quantitative* »Erweiterung der Selbstsucht« sein, allenfalls *qualitative*; denn wir sagten ja, jeder begehre gerade, was er nicht bzw. nur teilweise besitzt, ist, kann.⁴³ Wäre oder würde der Geliebte dem Liebenden zu ähnlich, wären oder würden sie wortwörtlich Einer, so löste sich die leidenschaftliche Dialektik der Liebe in Langeweile auf: ihre Faszination liegt ja eben darin, sich vom Anderen *als* einem Anderen, geradezu als *dem* Anderen schlechthin angenommen und begehrt zu spüren. Die Einheit der Liebenden kann somit, wenn unser Modell Schelers Kritik standhalten soll, niemals Angleichung, gar Gleichsetzung der Individuen bedeuten, vielmehr nur *Ergänzung* gerade dank ihrer Verschiedenheit.

Hier müssen wir also bewusst von der Tradition abweichen. Ein Empedokles⁴⁴ folgendes Prinzip Platons⁴⁵ besagt, Ähnliches strebe nach Ähnlichem, und so lehrt sein *Phaidros*, Liebe beruhe auf Wesensähnlichkeit und mache die Liebenden andererseits einander ähnlich; Ficino schließt sich an.⁴⁶ Ihre Gründe sind jedoch obsolet. Price⁴⁷ führt Platons Ähnlichkeitslehre in der Liebe überzeugend auf die griechische Päderastie sowie Platons pädagogisches Programm einer ›seelischen Zeugung‹⁴⁸ zurück. Analog können wir Ficanos Aussagen aus seinem theologischen Supertext erklären: wenn die Seele Gott wesensgleich ist und zu ihm zurückzukehren strebt, scheint klar, dass sie ihm ähnlich sein und vollends gleichwerden soll.⁴⁹ Beide sehen also aus historisch-systematischen Gründen Liebe als auf Ähnlichkeit beruhendes Verhältnis eines Vollkommeneren zu einem angeblich Unvollkommeneren⁵⁰ (Mann – Frau/Knabe, Lehrer – Schüler, Gott – Seele), weshalb Ganzwerdung für sie Gleichwerdung bedeutet. Ebenfalls durch die Rollenfixiertheit antiker Sexualethik verführt, transzendiert Aristoteles das Geschlechterverhältnis männlich/weiblich als Form/Materie sowie aktiv/passiv,⁵¹ was spätestens bei normativer Übertragung zum Sexismus wird, am grellsten wohl in Fichtes unsäglicher *Deduktion der Ehe*.⁵²

Das alles kommt für uns nicht in Frage. Aktiv und passiv sind untrennbar, Rangverhältnisse und Rollenfestschreibungen Stuss, denn menschliche Liebe bedeutet Liebe unter Gleichwertigen, insgesamt gleichermaßen Unvollkommenen. Ebenso bildet die Unterscheidung von körperlicher und geistiger Liebe⁵⁴ nur ein unselig künstliches Konstrukt: wer liebt, liebe ganz den ganzen Menschen. Wir benötigen schließlich auch keine Ähnlichkeit mehr zur Begründung der Liebesbildung: spätestens seit dem Aufkommen der *romantischen Liebe*⁵⁶ wird Liebe wenn überhaupt gerade aus der Einzig-

artigkeit der Individuen erklärt; die Absurdität jedes Aufrechnens bestätigt leicht, dass Ähnlichkeit an sich noch gar kein Kriterium für Entstehung oder Stabilität einer Liebe abgibt, entscheidend scheint vielmehr gegenseitiges Verständnis; dieses wird durch Ähnlichkeit teils gefördert, teils sogar behindert, bedarf also jedenfalls weit komplexerer Erklärungen.

Als Pendant diene der ebenso wichtige Einwand, die »Aufgebung meines Fürsichseins«⁵⁷ könne leicht zu wirklicher Selbstaufgabe, zu Abhängigkeit werden; Ficanos Eigentumsmetaphorik⁵⁸ wirkt höchst verdächtig. Nun braucht man nicht mit Bieri⁵⁹ in leidenschaftlicher Liebe sofort Hörigkeit zu suchen: seine eigenen Kriterien mahnen zur Differenzierung, und mit Hegel⁶⁰ gehört eine gewisse freudige Selbstbeschränkung gerade wesentlich zur Freiheit. Dennoch deutet schon Hegels Beschreibung der romantischen Liebe an, dass »besonders [...] weibliche Charaktere«⁶¹ leicht »in ihr [der Liebe] allein einen Halt des Daseins finden und, streift ein Unglück darüber hin, wie ein Licht schwinden, das durch den ersten rauhen Hauch auslöscht.«⁶² Dies weist uns auf die immanente Gefahr hin, gewissermaßen *zu sehr* zu lieben, sich wortwörtlich zu vergessen und *nur* noch »im Anderen zu leben«. Über Verlustangst kann dies zu vermeintlich freiwilliger Unterordnung und Abhängigkeit führen, die rasch als Verzweiflung endet. Es ist ein Vorzug unseres Modells, auch diese Erscheinung abbilden zu können; wollen wir es jedoch normativ zur Idealprüfung verwenden, müssen wir die Forderung nach Bewahrung, ja gegenseitig liebevoller (sic!) Förderung von Freiheit und Selbstwertgefühl beider Liebender gleich mit als Klausel aufnehmen – gerade die Selbstvergessenheit der Leidenschaft soll in erfüllte Selbstbestimmung münden.

Kurz: weder Gleichheit noch Angleichung noch Abhängigkeit der Liebenden kann zur erfüllten Ganzheit führen, allein die Ergänzung der gewahrten, ja von der Liebe sogar geförderten freien Individualitäten zur Gemeinsamkeit. Nicht ein künstlich einziges, sondern zwei gemeinsame Leben sind das Ziel,⁶³ Harmonie bedeutet nicht Gleich-, sondern Zusammenklang.⁶⁴

(V) Und jetzt könnten wir die Früchte unserer Arbeit ernten und wirklich an unserem Modell die Tauglichkeit einzelner Ideale und »guter Vorsätze« prüfen. Da dies aber sorgfältig Schritt für Schritt erfolgen muss, würde eine Ausführung den Lauf unserer ersten Untersuchung unverhältnismäßig unterbrechen; sie bleibt also einem eigenen Aufsatz vorbehalten, hier sei lediglich das Grundprinzip angedeutet.

Es gibt viele schöne, offenbar wahre Vorsätze für die Liebe: »ich will den Anderen nehmen, wie er ist«, »ich will zuhören, rücksichtsvoll und behutsam sein«, »ich will nicht streiten, nie stur sein« – und so fort. Leider kann, wer sich nach Kräften müht, diese Regeln zu befolgen, nach allerlei Missgeschicken verdutzt feststellen, dass er irgendwie trotzdem fast alles falsch gemacht hat: geradezu ein Paradox. Nun dürfen wir für Handlungsentscheidungen zwar niemals strenge Sicherheit fordern,⁶⁵ dennoch vermögen wir solche Paradoxa aufzulösen und ein tieferes, welttauglicheres Verständnis unserer Ideale zu erreichen, indem wir unser Modell ernstnehmen und bedenken, dass Liebe nur im Blick auf beide Liebende verstanden werden kann.

Die meisten Paradoxa verschwinden daher, sobald wir unsere Auffassungen nicht einseitig von uns, sondern zugleich vom Anderen her betrachten, also aus dem Ganzen unserer Liebe. Wie das Glück nur aus beiden Liebenden entsteht, sind Konflikte höchst-

tens aus beiden, mithin weder einzeln noch gegeneinander, nur gemeinsam lösbar. Klingt das trivial? Es bedeutet, konsequent durchdacht, weit mehr.

(VI) Aber wozu mühen wir uns eigentlich mit dieser verstaubten Einswerdungstheorie ab, wenn sie so minutiöse Kritik erfordert? Weil gerade ihre Missverständlichkeit höchst lehrreich ist.

Man könnte fragen: wenn es keine mühelose Liebe gibt, wenn immer irgendwann Konflikte auftreten werden, die bestenfalls durch behutsame Festigkeit zu lösen sind – fordert Liebe dann nicht unglaublich viel Kraft? Wäre es nicht nötig, vollkommen selbstsicher zu sein, um rückhaltlos offen auf den Anderen eingehen zu können? Müsste nicht jeder vollkommen selbstständig sein, sich ganz besitzen, um sich ganz geben zu können? Klingt einleuchtend. Jedoch die Konsequenz: dass wir letztlich überhaupt vollkommen sein müssten, um wahrhaft zu lieben, führt dies *ad absurdum*: niemand ist vollkommen, ein Vollkommener wüsste nichts von Liebe. Woher kann dann aber die Kraft und Sicherheit zur Liebe kommen, wenn keiner der Liebenden sie vollständig besitzt? Aus der Liebe selbst; denn sie verbraucht nicht nur, sie erzeugt auch Kraft: zusammen können sich die Liebenden Sicherheit und Halt geben, genug für beide, ohne dass einer allein sie hätte. Diese wundersame Ergänzung, dass beide zusammen mehr besitzen und vermögen, als bloße quantitative Addition erklärt, existiert wirklich, zumindest im Zauber des ersten Verliebtseins kennen wir sie alle. Und dieses Phänomen ergibt eben unser Verständnis der Ganzheit: es heißt uns unsere Unvollkommenheit als spezifisch menschlich bejahen, denn sie erst macht uns aus und lässt uns lieben.

Diese Verankerung in der *conditio humana* ist ein Vorzug der Ganzheitsdeutung, dessen sich schon Platon bewusst war und der ihr direkten Bezug zur Philosophie selbst verleiht. Im *Symposion* heißt es: »kein Gott philosophiert oder begehrt weise zu werden, sondern er ist es«⁶⁶ – nur Menschen philosophieren; so verbinden sich in Diotimas Rede endlich die Diskurse von Weisheitssuche und Liebe. Wie Liebe bedeutet Philosophie eine »Begierde nach dem Ganzen«, nach etwas, das jeder nur unvollständig besitzt und gerade deshalb begehrt.⁶⁷ Diese Ähnlichkeit spiegelt auch die platonische Methode des Philosophierens im (fiktiven) Gespräch wieder. Im Dialog findet nicht nur quantitativ messbarer Wissensaustausch statt, sondern geradezu eine Erzeugung von qualitativem Verständnis: die Gesprächspartner fügen nicht allein Wissensfragmente zusammen, sondern gewinnen alle an Verständnis, das zuvor vielleicht keiner von ihnen besaß. Gleich dem Diskurs der Liebe ist ein Dialog nur als Ganzes denkbar.

Was Liebe und dialogische Philosophie als wesensverwandt verbindet und die platonische Vermischung beider nachvollziehbar macht, ist ihr *liebevoll*es Eingehen auf den Anderen durch Annahme und Verständnis beider Seiten, ist ihre behutsame Aufhebung menschlicher Unvollkommenheit durch Annahme und Verständnis eben dieser Unvollkommenheit: Schönheit,⁶⁸ Erkenntnis, Erfüllung setzen unsere Unvollkommenheit voraus, Kunst, Philosophie und Liebe erweisen sich so als reinste Kristallisationen des Menschlichen überhaupt.⁶⁹

Die Einswerdung enthüllt sich damit endlich als Metapher für die einfache emotionale Wahrheit, dass es ja *eine* Liebe ist, welche die Liebenden verbindet: Liebe ist nur aus ihrer Gänze erklärbar, erhaltbar, erfüllbar. Zugleich wird sie Emblem für die rationale Ambivalenz unserer Ideale: missverstandene Liebe und Liebesideale fordern von

uns Unsinniges und Unmögliches, richtig, das heißt menschlich verstandene befreien uns von eben diesen Forderungen. So, höchstens so hebt sich Hegels Paradoxon auf: »Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, [...] ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich.«⁷⁰

(VII) Und jetzt? Wissen wir jetzt, wie wir lieben sollen und müssen, wie Liebe auf jeden Fall gelingt? Nein, behüte: das wäre ja schrecklich!

Wir können Liebe nicht gedanklich *konstruieren*,⁷¹ ja nicht einmal erschöpfend begründen, weil jede Liebe nur aus der Einzigartigkeit zweier Individuen entsteht und dauert. Also gibt es keinen Zauber, Liebe zu erzeugen oder zu erhalten. Was unser Modell nachzubilden versucht, sind grundlegende emotionale Züge der Liebe, nämlich die Rolle der Unvollkommenheit sowie der Ergänzung; was es zeigt, ist, was dies auch für die rationale Seite unserer Entscheidungen bedeutet; was wir an ihm bestenfalls ablesen können, sind Winke für die Prüfung unserer Ideale.

Das ist wenig, aber dennoch lohnend. Denn obwohl eine Klärung auf rationaler Seite nicht zum Lieben hinreicht, kann sie trotzdem notwendig sein. Außer in den leidenschaftlichsten Momenten kommen wir sogar in der Liebe nicht ohne Vorsätze und Absichten aus, sie helfen uns oder spielen uns üble Streiche, und so können wir denkend wenigstens den Fluch des Denkens mildern, indem wir uns durch tieferes Verständnis von der Verwirrung falsch verstandener, von der Last unerfüllbarer Ideale befreien: wenn wir auch niemals vollkommen lieben werden, vielleicht lieben wir immerhin ein wenig besser.

Da jede Liebe einzigartig ist, lässt sich wirkliches Lieben nur im Lieben selbst erlernen. Das muss nicht endlose Suche und Schmerzen bedeuten, dieses Lernen könnte eigentlich, wenn jeder dem Anderen dabei hilft, schon wunderschön sein, nämlich Liebe heißen, auch wenn, ja gerade weil niemand jemals dabei auslernt. Aber jedes Lernen erfordert auch Momente der Sammlung und Reflexion – diese Momente erfüllt die Philosophie der Liebe, in der Haltung von Calderóns Prinz, der, aus dem Traum der Freiheit im Kerker erwacht, sich *besinnt*, damit er zumindest nicht dieselben Fehler wiederhole, »wenn wir wieder einmal träumen«.⁷²



NACHWEISE

Zitatnachweise sind meist gekürzt angegeben, zur Auflösung der Siglen siehe das Literaturverzeichnis bzw. (für klassische Texte) die üblichen Listen.

- (1) So sogar der psychologische Meister leidenschaftlicher Liebe: Stendhal. Aufschlussreich dazu ist seine theoretische Darstellung *De l'amour*, z. B. I xxxii: 135.
- (2) Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* A iv 3: GW VII 79.
- (3) Platon, *Symposion* 192 e.
- (4) Hegel, ThWA VII 307.
- (5) Nach Heraklit DK 22 B 93: *σημαίνειν*.
- (6) Empedokles DK 31 B 17, 20 sq., 26 etc.
- (7) *Symposion* 189 c – 193 d.
- (8) Zitate: *Symposion* 192 c; ibd.; 192 e: *τοῦ ὄλου ὄν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα*.
- (9) *Symposion* 193 d.
- (10) *Symposion* 200 e.
- (11) *Symposion* 201 d – 202; cf. Ficino, *De amore* VI vii Op. 1344.
- (12) Vergleiche allgemein Platons Wiedererinnerungslehre, wie sie sich etwa im *Menon* findet. Speziell der Eros wird auf Erinnerung zurückgeführt im *Phaidros* 249 d – 253 c; eventuell schon bei Empedokles: DK 31 B 64.
- (13) *Symposion* 210 a sqq.
- (14) *Symposion* 210 a sqq.
- (15) Plotin, *Über das Schöne (Enneaden I vi)* und anderswo; aufschlussreich die Enneade über den Eros, die separat diskutiert werden sollte.
- (16) Zusammenfassend Kristeller, *Acht Philosophen* 41 sq.; *Marsilio Ficino* 268 etc.
- (17) Ficino, *De amore* IV ii Op. 1331.
- (18) Ficino, *De amore* II viii Op. 1327–1328.
- (19) Ficino, *De amore* II ii Op. 1331; VII xiii–xv Op. 1361 sqq.; cf. Pico, *Commento* I xiii.
- (20) Pico, *Commento sopra una canzone d'amore* II viii etc.; er folgt Platon, *Symposion* 203 b – 204 c.
- (21) Pico, *Commento* I xii, II vii etc.; Pico, *Oratio de hominis dignitate* passim.
- (22) Aristoteles, *Über die Zeugung der Tiere* I xxiii.
- (23) Descartes, *Passions de l'âme* II 79 sq.; ironisch 90.
- (24) Kant, *Vorlesung über Ethik* ed. Menzer 211 sq.
- (25) Herder, *Liebe und Selbstheit* (1781): siehe Bibliographie.
- (26) Liebe als Beispiel für Dialektik deutlich etwa in ThWA VII 57 (Zusatz). Für Hegels Verhältnis zum Neuplatonismus siehe Beierwaltes' Studien.
- (27) *Selbstbewusstsein* kognitiv als *Selbstwissen*, nicht emotional als *Selbstwertgefühl*. Wobei letzteres freilich erstgenanntes voraussetzt.
- (28) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: ThWA VII 307 sq.
- (29) Hegel, *Vorlesung über Ästhetik II*: ThWA XIV 182 sq., cf. 155.

-
- (30) Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe* 234.
- (31) Hegel ThWA I 248.
- (34) Zur Empathie schön Herder 412 sq.
- (35) Herder 408; auch als Gefühlsbeschreibung einleuchtend, cf. Scheler GW VII 82.
- (37) Im Vielsinn Hegels.
- (38) Hegel ThWA I 242.
- (39) Scheler GW VII 79–82.
- (40) Eduard von Hartmann, zitiert durch Scheler ibd.
- (41) Scheler ibd.
- (42) Hegel ThWA XIV 183.
- (43) *Symposion* 200 e, 201 d – 202; Ficino, *De amore* VI vii Op. 1344.
- (44) Empedokles DK 31 B 109.
- (45) Beispielsweise *Timaios* 45 c; *Symposion* 174; etc.
- (46) Ficino, *De amore* II viii Op. 1328; VII viii Op. 1359.
- (47) A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* 226 sqq.
- (48) *Symposion* 207 a – 209 e.
- (49) Ficino, *De amore* VII; cf. Kristeller II. cc.; dagegen Herder 410 sq.
- (50) Cf. Price; Pico, *Commento* II ii.
- (51) Aristoteles, *Über die Zeugung der Tiere* I ii 716 a, I xxi 729 b; dazu Pico, *Commento* I ix mit einer schönen Übersicht über die neuplatonische Erweiterung dieser Vorstellung!
- (52) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1786), Anhang I: *Deduktion der Ehe* § 1–9; cf. § 14, 23 etc. Kurzgefasst auch im *System der Sittenlehre* (1798) III 3 § 27 A.
- (54) Typisch z. B. Ficino, *De amore* II ix Op. 1328 und VII xv Op. 1362: Liebe soll allein den Sehsinn befriedigen, der Tastsinn gilt als nieder und gemein. Von Gehör und Geruch ist seltsamerweise nicht die Rede; sicherlich würde Ficino sie verdammen, ebenso sicher gehören sie eigentlich zur Liebe, die doch alle Sinne ergreift.
- (56) Zur romantischen Liebe siehe Hegels schöne Beschreibung ThWA XIV 188; Niklas Luhmann, *Liebe als Passion* 163 sqq. zu ihrer Vorgeschichte und Entstehung. Inzwischen wurde und wird sie oftmals totgesagt, aber wir haben kein besseres Paradigma gefunden, die angebotenen Alternativen sind kindisch oder kalt, und so wirkt das romantische Modell leicht zeitangepasst unvermindert fort. Die herrliche Passage bei Barthes 128 sqq. etwa ist nur unter ihrem Vorzeichen denkbar.
- (57) Hegel ThWA VII 307.
- (58) Ficino, *De amore* II viii Op. 1328.
- (59) Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* Seite 132–139, cf. 424–426. Bieri beschreibt leidenschaftliche Ärzte und Rechtsanwälte (welch Oxymoron!), aber keine leidenschaftliche Liebe, nur Hörigkeit. Das mag Zufall sein, ist aber zweifellos ein Mangel seines anregenden Buches.
- (60) Hegel ThWA VII 57.
- (61) *Weiblich* hier wohl (wenn wir Hegels Beschreibung sinnvoll lesen wollen) nicht als biologisches Geschlecht, sondern wie damals geläufig als Charaktermerkmal im Sinne von *empfindsam*.

-
- (62) Hegel ThWA XIV 183.
- (63) Polemisch gegen Ficino II viii Op. 1327–1328, mit Price 226 sq., cf. Bieri 132 sqq.
- (64) Formulierung nach Heraklit DK 22 B 8, 10; cf. B 51, 54. Interessanterweise lässt Platon (im *Symposion* 187 a/b) Eryximachos just diese Sentenz diskutieren und auslegen, allerdings (meine ich) ziemlich missverstehend, sowohl was Heraklits Intention als auch, was den ἔρως anlangt. – Dasselbe Bild hat, wie ich nachträglich bemerke, bereits Herder (421) ausgestaltet.
- (65) Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I i.
- (66) *Symposion* 203 e.
- (67) *Symposion* 201 d – 202.
- (68) Pico, *Commento* II viii – indem er dem Einen Schönheit abspricht und Schönheit mehr oder minder ganz in der φύσις ansiedelt, setzt Pico sich deutlich gegen andere Neuplatoniker ab. Zu klären wäre sein Verhältnis zu Plotin, der zwar einerseits die Schönheit der Schöpfung anerkennend rühmt, andererseits doch auf die Betrachtung der Idee des Schönen und letztlich des Einen verweist (so in *Über das Schöne*, *Enneaden* I vi), zudem er der Biographie, vielleicht besser Hagiographie des Porphyrios zufolge kein gesundes Verhältnis zu seinem Leib besaß.
- (69) Cf. Pico, *Oratio*. Religiöser Glaube differiert wesentlich durch seine Unterordnung unter eine übermenschliche Gottheit.
- (70) Hegel ThWA VII 308.
- (71) So wenig wie Existenz: Kant, KrV B 221–223.
- (72) Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño* II xix 2151.



ERÖRTERUNGEN

(i) Dieser Versuch ist aus unzähligen Gesprächen mit Menschen und Büchern hervorgegangen. Die Bücher zu würdigen, ist Aufgabe von Fußnoten und Bibliographie; unvergleichlich wichtiger aber waren die Menschen, die mir Anregungen, Dialog und Hilfe jeder Art geboten haben. Ich danke ihnen allen von Herzen; von jenen aber, die mir während der Sammlung und Niederschrift im Winter 2001/2002 und Frühling 2002 beistanden, ganz besonders:

*Andreas Lampert, Aro Stocker, Carolina López, Dagmar Mirbach, Friederike Schick,
Helmut Landwehr, Margot Melenk, Odile Endres, Rafael Rennicke,
Stanislaus Husi, Susana Ulrich, Till Roeskens und * *.*

Und ebenso jenen, die mir nach der Fertigstellung im Sommer 2002 mit Fragen, Kritik und Diskussion bei der Fortführung und Verbesserung halfen:

Alexandra Ebeling, Birgit Rehme-Iffert, Denis Dreher, Ibon Zubiaur.

(ii) Zu I 2: »Lieben heißt Handeln« – was soll Handeln hier bedeuten? Heißt das, Liebe fordere sogleich eine »Kunst des Liebens« als Handlungs- und Lebenskunst?

Noch lange nicht, mein Ansatz ist grundsätzlicher. Lieben bedeutet und fordert *per se* ein Handeln, zunächst im allgemeinsten Sinne; wer sich verliebt, erstarrt wohl einen Augenblick – einfach überwältigt –, aber dann wird seine Liebe sich auszudrücken drängen, sich verwirklichen, im Doppelsinne ganz *entdecken* wollen. Auch Platon charakterisiert Eros als umtriebigen Gott (*Symposion* 203 d, cf. Ficino, *De amore* VII ii Op. 1356). Eine rein betrachtende Liebe, wie sie so genannte Platoniker gerne preisen, erweist sich rasch als lächerlich: wäre das die wahre, »himmlische« Liebe, dann müssten wir das Lieben von Statuen erlernen, gewissermaßen nicht wie Pygmalion (Ovid, *Metamorphosen* X 243 sqq.) einem Elfenbeinbild liebend Leben einzuhauchen, sondern vielmehr unser eigenes Leben verhauchend zu versteinern trachten.

(iii) Zu I 2, VII: *Aber jagen wir mit alledem nicht einem bloßen Ideal nach?*

Allerdings verfolgen und prüfen wir lediglich ein Ideal; anderes vermag Philosophie beziehungsweise Nachdenken überhaupt für die Liebe auch gar nicht zu erreichen. Unter Ideal verstehe ich hier schlicht intuitiv die Gesamtheit unseres persönlichen Verständnisses von Liebe überhaupt, also was wir in ihr suchen, geben möchten und erwarten; aus ihm leitet sich die Rechtfertigung unserer Vorsätze und Maximen ab, die dann unser Handeln leiten, hemmen oder unterstützen.

Ein solches Ideal ist gewissermaßen als Leitstern zur Orientierung unentbehrlich: auch wenn wir es *per definitionem* niemals erreichen werden, zeigt es uns doch die Richtung unserer Suche an. Wer hingegen für die Liebe Ideale oder deren Reflexion zurückweist, widerspricht sich selbst. Entweder er lehnt ein Ideal ab, weil er Liebe für ret-

tungslos irrational hält und meint, alles in ihr müsse sich von selbst ergeben; oder weil er Liebe für primitiv rational hält, und alle Unklarheiten pragmatisch *ad hoc* lösen will. Derartige Auffassungen stellen aber ihrerseits bereits ein Ideal dar: nur eben beide Male ein sehr einseitiges, extremistisches, das scheitern wird, weil Liebe immer rational und irrational *zugleich* ist und jedes angemessene Ideal das gleichfalls leisten muss.

Haben wir nun ein Ideal, so sollten wir es uns auch deutlich machen, also unser Ideal (wie auch immer es aussehen mag) wirklich zu *verstehen* suchen. Es sich nicht deutlich zu machen, heißt nämlich entweder, es unbewusst und damit als selbstverständlich absolut vorauszusetzen – woran wir scheitern werden, weil keine Liebe es je so vollkommen einfach zu erfüllen vermag; oder aber, es zu vernachlässigen, Liebe willenlos um ihrer selbst willen hinzunehmen und zu suchen, gleich ob sie eigentlich *unsere* Liebe darstellt oder nicht – was uns ebenfalls nur allzu leicht ins Unglück stürzt, weil wir uns dann verirren und uns selbst wortwörtlich darin verlieren werden.

Unser Ideal, das sind letztlich wir selbst; die Vergegenwärtigung und Entwicklung unseres Ideales, das ja ebenso wenig wie unsere Persönlichkeit statisch verharret, sich vielmehr in steter Entwicklung befindet, bedeutet also nichts anderes als die unserer Individualität. Eine Erfüllung unserer *Selbstheit* (wie Herder treffend sagt) ist in der Liebe mithin durch gegenseitige Annahme, Verdeutlichung und Entwicklung unseres Ideales und damit unserer selbst zu leisten: Liebe – nichts anderes will dieser ganze Aufsatz nach Worten ringend sagen, verdeutlichen, be~greifen –, Liebe bedeutet also *Selbstwerdung*.

Diesen Terminus könnte man in künftigen Überarbeitungen zum zentralen Schlagwort erheben. Warum? Das Ich ist, wie gesagt, nicht statisch, es befindet sich in ständiger Entwicklung, so dass sein ganzes Leben solchermaßen als Selbstwerdung beschrieben werden kann. Liebe kann damit gerade *keine* Selbstaufgabe bedeuten, wie manche Platoniker meinen (siehe Erörterung iv), vielmehr eine verstärkte, beglückend *gemeinsame Individualisierung* für- und miteinander (siehe Erörterung ix sowie die separate Ausarbeitung von Abschnitt V). Der Mensch kann nicht, wie bisweilen gefordert wird, einfach der sein, ›der er eben ist‹ – das wäre nämlich bereits tote Erstarrung, sein Sein verwirklicht sich gerade nur im Werden; daher ist Selbstbewusstsein kein Ding oder Zustand, sondern ein Prozess, und mit ihm auch das Bewusstsein seiner Liebe, die immer einen Diskurs, ein *Lieben* bedeutet. Hört jemand auf zu werden und beschließt, jetzt schlicht zu *sein*, zu existieren dann wird und ist er – nichts mehr; hören wir auf, lieben zu lernen, und wännen, nun hätten wir die Liebe sicher (etwa in Gestalt der bürgerlichen Ehe), dann haben wir sie schon verloren. Daher also halte ich *Selbstwerdung* für noch treffender als Herders *Selbstheit*.

Und was trägt nun das Nachdenken dazu bei, was die Vergegenwärtigung und Diskussion? Sie sind mit das beste, was wir willentlich dafür zu leisten vermögen. Eben weil Gedanke und Gefühl, Verständnis und Annahme untrennbar verwoben sind, können wir zwar nicht platt pragmatisch *einfach lieben*, aber wir müssen uns auch nicht fatalistisch unseren Gefühlen überlassen, denn weil es *unser* Gefühl ist und *unser* Denken, dürfen wir beides zusammen entwickeln, entfalten, verwirklichen. Ganz einfach eben doch.

(iv) Zu III 2, IV 3, IV 7, VII: *Aber eine Einswerdung zweier Menschen ist doch selbstredend unmöglich – inwiefern wird unsere Sehnsucht denn dann je gestillt?*

Lucretius (*De rerum natura* IV 1073 sqq.) erklärt in wunderschönen Versen die von ihm ganz körperlich begriffene Vereinigungssehnsucht und damit Liebe überhaupt wegen ihrer prinzipiellen Unstillbarkeit für einen krankhaften *furor*, den man fliehen müsse wie die Pest; nicht allzu anders liest sich Ficinos Darstellung der »gemeinen Liebe« (*De amore* VII iii–xii, besonders deutlich VII vi Op. 1359). Dieser Einwand ist tatsächlich nicht von der Hand zu weisen, zumindest wenn wir ihn ein wenig moderater formulieren. Aber, Augenblick mal! lauert hier nicht eine Verwechslung, wird hier der armen Liebe nicht just vorgeworfen, dass sie – unsere Liebe ist?

Wie Lucretius selbst *en passant* zugibt, kennt selbst eine bloß körperlich betrachtete Liebe zumindest momentane Erfüllung (IV 1115 sq.); Barthes bestätigt uns, dass die »liebende Umarmung« »eine Zeitlang den Traum der totalen Vereinigung« erfüllt: »alle Begierden sind aufgehoben, weil sie *endgültig* gestillt scheinen« (214); wenn wir überhaupt solch ein Zugeben und solche Bestätigung bräuchten, denn das wissen wir doch alle besser selbst! Diese vermeintliche Unstillbarkeit bedeutet also vielmehr eine nie endgültige, unerschöpfliche Stillbarkeit.

Und eben dieser Umstand erweist sich als ganz wunderbar, wenn wir ein wenig weiterdenken. Denn was würde eine wortwörtliche Einswerdung eigentlich bedeuten? »Wir sind *einzelne Wesen*, und müssen es sein, wenn wir nicht den *Grund* alles Genusses, unser eigen *Bewußtsein*, über dem Genuss aufgeben, und *uns selbst* verlieren wollen [...]. Selbst wenn ich mich, wie es der Mystizismus will, in Gott verlöre [...]: so genösse ich nicht mehr; die Gottheit hätte mich verschlungen [...]« (Herder 419). Das fortdauernde Ich ist unentbehrliches Substrat jedes Genusses. Es ist somit ganz ausgezeichnet eingerichtet, dass unsere Natur »überall aber, auch nach dem süßesten Genusse, uns auf unser armes Ich zurückstößet« (Herder 420), dass unsere Liebe gerade deshalb dauert, indem sie den geliebten Anderen nicht erfasst, nicht zerstört, eben weil sie ihn nicht aufzunehmen vermag (cf. Herder 410). Eine endgültige Vereinigung wäre eben unser Ende – wer wollte im Ernst mit Schoppius' Spatzen (Bayle, *Dictionaire: Scioppius* sub littera B) tauschen?

Wohl taucht ein Liebender liebend in das Wesen des Anderen ein, indem er sich dessen Anderssein hingibt, für Augenblicke sich verliert und vielleicht gar beider notwendige Verschiedenheit in der einzigen Lust verschmelzend sich aufhebt; aber aus diesem Gefühl der Einheit wiederauftauchend wird er sich als sich selbst wiederfinden, ja sollte sich bestärkt als sich, vollkommener als sich erfahren und begreifen dürfen. Die Leidenschaft erfasst uns, vereint uns und wirft uns wieder auf uns selbst zurück: aber statt darin ein Übel zu wähen, sollte uns dies eine Bestätigung sein, unser Selbst und Sosein glücklich als nicht bloß zufällig gegeben, sondern als gut und richtig und eben damit weiterer Vervollkommnung würdig anzunehmen.

Und das ist jener tiefste Punkt, an dem unabweisbar deutlich wird, dass die hier versuchte Deutung, obgleich sie ihren Ausgang wie die neuplatonische von unserer Unvollkommenheit genommen hat, letztlich das exakte Gegenteil jener schwärmerischen Ähnlichkeitsmystik fordern muss: in mancher Leidenschaft mag es wohl ein Gefühl der Einswerdung geben mit allem, was dazu gehört, als Gestalt der Sehnsucht bleibe sie uns unbenommen, aber unser Ziel, unser Ideal darf eben *nicht* Angleichung noch Ver-

schmelzung noch numerische Ersetzung sein, sondern gerade Annahme, Verständigung und Ausbau unserer Individualität. Sie macht uns aus, sie lässt uns lieben, sie also gemeinsam weiterzuentwickeln und zu entfalten ist, was wir für die gemeinsame Liebe suchen, hoffen, wollen dürfen.

Liebe ist nicht Aussetzung, sondern gerade beglückende Beförderung unserer Selbstwerdung. Gewiss also – lieber Lucrez! – bedeutet leidenschaftliche Liebe immer einen *furor*, aber einen doch ziemlich vernünftigen; die ›himmlische‹ Liebe der Platoniker hingegen kann zwar in diesem Leben schwerlich enttäuscht werden, aber ebenso ungewiss bleibt, ob sie je erfüllt werden kann.

(v) Zu III 2: *Inwiefern darf eine Empfindung real genannt werden? Ist Liebe nicht per se etwas ungreifbar irrales, bloße schöne Täuschung und Sehnsucht, mit einem Wort: ein Traum?*

Realität heißt *Sachheit* (Kant, KrV B 602), meint den Grad und Gehalt einer Vorstellung. Ich gestatte mir, hierzu eine kleine Spekulation anzudeuten, eher poetisch als philosophisch (der gute Immanuel würde sich entsetzen), die mir seit langem ganz lieb geworden ist.

Wodurch – frage ich also – kann dieser Gehalt am intensivsten erfüllt werden? Descartes (*Meditationes* III) meint, durch die Vorstellung Gottes, die gewiss die allerrealste heißen müsse, so voller Gehalt, dass ich sie in meiner Begrenztheit gar nicht hervorbringen vermöge, wodurch sich die Existenz einer unbegrenzten Ursache erweise, eben Gottes Dasein selbst. Dies entspricht der scholastischen Auffassung von Gott als dem *ens realissimum*. Meinerseits sympathiere ich jedoch eher mit der neuplatonisch inspirierten *negativen Theologie*, die Gott gerade aus Respekt vor Seiner Vollkommenheit keine Attribute positiv zuzusprechen noch abzusprechen sich getraut; damit wäre Er gerade aus menschlicher Demut weit eher als – *ens irrealissimum* anzusprechen.

Realissimus, für uns Menschen höchst real muss mithin höchst irdisch heißen, kann keine leer erhabene Vorstellung bedeuten, sondern muss alle Sinne überwältigen. Wo geschähe das jedoch unmittelbarer als in der Liebe? Wenn ich (an Descartes' Spekulation anknüpfend) irgendetwas ganz gewiss nicht bloß träumen kann, wenn irgendetwas in höchster Bedeutung *wirklich* sein muss, weil es so unglaublich herrlich ist, dann gerade die unendliche Empfindung des Liebens und Geliebtseins. *Perceptio realissima* wäre also die Liebe und unser subjektives *ens realissimum* damit, ob in Freude oder Schmerz, jedem sein Geliebter.

(vi) Zu III 4: *»Sieht den Anderen als vollkommen«: ist das nicht Illusion, bedeutet Verliebtheit nicht vielmehr schlicht eine ›rosarote Brille‹, durch die uns der Geliebte zwar vielleicht zunächst vollkommen erscheint, aber eben bloß erscheint?*

So einfach ist es nicht: eine derart übertrieben realistische, nämlich kalte Betrachtungsweise verfälscht vor lauter Angst vor Schwärmerei ihrerseits das Phänomen der Liebe. Liebe macht, wie Barthes (246) treffend sagt, nicht etwa blind, sondern »sie macht hellseherisch«, lässt ganz genau sehen, nämlich ungeheuer scharf ganz fokussiert auf den geliebten Anderen und nur auf ihn, so dass wir bisweilen gar uns selbst aus dem Blick verlieren. Das Gerede von der *rosaroten Brille* ist mithin ebenso irreführend wie die vielleicht wohlmeinend desillusionierende Erklärung, dass wir im Anderen *nur*

unsere eigenen Ideale lieben (so, schön aber irrig, Leopardi – *Canti* xxix: *Aspasia* 33 sqq.). Wir erblicken im Anderen liebend etwas Wirkliches (something real), etwas, was vielleicht niemand sonst je sieht noch sehen kann; wenn unsere Liebe Liebe ist, nicht bloße Selbstsucht, dann ist dies der Andere, wirklich, zwar in unserer einzigartigen Sicht, aber nichtsdestoweniger doch zugleich in *seiner* Einzigartigkeit. Denn Liebe hat ihren Grund immer in beider Individualität zugleich.

(vii) Zu III 4: »Etwas geben zu können« – wird Liebe hier etwa auf den Austausch von Geschenken reduziert?

Im Gegenteil; ich meine nicht kostspielige Geschenke, sondern Zärtlichkeit, Anteilnahme, Trost, nicht gewissermaßen Bestechungsgaben, sondern jene zarten Gesten, in denen Liebe sich artikulieren möchte (jedenfalls was ich als Liebe empfinde; manche Menschen suchen Liebe anscheinend im Kampf, aber das bleibt mir abstrus, dergleichen mögen andere theoretisieren). Jemandem helfen und etwas geben zu können heißt, im Eingehen auf den Anderen seine Liebe ausdrücken, seine Anteilnahme *verwirklichen* zu dürfen, sich selbst beglückt als des Liebens Fähigen zu erfahren. Die Liebe darf aus sich heraustreten zum Anderen. Also geht es weniger um das Gegebene als um das, was es bedeutet; die Gabe des Anderen in diesem Sinne anzunehmen heißt, mit seinem Geben ihn selbst anzunehmen, und so wird die Anteilnahme und -gabe einander zum gegenseitigen Ausdruck der gemeinsamen Liebe. Insofern der Gebende auf die Annahme desjenigen, dem er etwas geben möchte, angewiesen ist, umgekehrt der Empfangende durch seine warme Akzeptanz das schönste Gegengeschenk macht, kann Liebe als innigste Verbindung von Mangel und Überfluss begriffen werden (vergleiche Platons Poros/Penia-Mythos: *Symposion* 203 b und Ficino, *De amore* VI vii Op. 1344 sq.): Liebe ist geradezu das *Bedürfnis* zu *geben*, nämlich letztlich ganz sich selbst.

(viii) Zu III 4: »Gebraucht zu werden« – bedeutet jemanden zu brauchen nicht Abhängigkeit, brauchen und gebraucht zu werden also Einschränkung unserer Freiheit?

Selbstverständlich ist hier nicht die Rede von materieller oder psychischer Abhängigkeit, von Ausnutzung oder Hörighaltung des Anderen aus Eigennutz; nur von laute- ren, kurz: *echten* Emotionen spreche ich. In diesem Sinne bleibt »Ich brauche dich!« wohl das Schönste, was ein Liebender vom Geliebten hören kann. Denn wenn jemand in seiner Person *gebraucht* wird, nicht einfach als irgendjemand, sondern als der, der er ist und der nur er sein kann, so hebt das alle Zufälligkeit auf, macht das die Liebe unverwechselbar. Freilich mögen wir ein Ideal völliger Selbstständigkeit vertreten; aber zumindest im Strudel der Leidenschaft ist es ganz natürlich, ja beweist es eigentlich wahre Selbstständigkeit gegenüber verklemmter Scham und Konvention, sein Bedürfnis zu erkennen und zu bekennen. Aus unserem Ansatz ergibt sich ja eben, dass aus diesem Bedürfnis, gerade weil es ein wirkliches, echtes, kaum zu überbietendes *Brauchen* bedeutet, nicht etwa Abhängigkeit, sondern vielmehr verstärkte, nicht zufällige oder erzwungene, sondern bejaht gewollte Selbstständigkeit entspringt: indem ich auf dich eingehen und dich brauchen darf, indem du mich brauchst und annimmst, erfahre ich mich zugleich *als mich* befördert und bestärkt.

Gebraucht zu werden, sollte uns also glücklich wissend lächeln lassen. Aber, mag ein weiterer Einwand lauten, kann es nicht vorkommen, dass dieser Satz: »Ich brauche

dich« *zu echt* ausgesprochen wird – dass er Angst macht, ich könnte von der Abhängigkeit des Anderen erdrückt werden? Gewiss ist es möglich, dass dieses Brauchen ein allzu echtes Brauchen bedeutet, eine wirkliche emotionale Angewiesenheit; und gewiss wird es für beide schwierig, in solcher Tiefe der Selbsterkenntnis bei sich zu bleiben und noch auf den Anderen einzugehen: es kann schaudern machen, zu ahnen, dass ich ohne den Anderen vergehen müsste oder er ohne mich. Gerade in diesem Falle sollte aber niemand den Anderen erschrocken zurückstoßen – denn dieser hat das größte Vertrauen bewiesen, das ein Mensch überhaupt beweisen kann: so schwer die Last dieses Vertrauens scheint, sie an- und damit abzunehmen versuchen zu dürfen darf uns glücklich machen; gerade in diesem Falle sollte niemand den Anderen durch gespielte Abweisung zur Selbstständigkeit zwingen (denn das geht schief), sondern ihm aufzuhelfen versuchen.

Wenn es wirklich um Liebe geht, so vermag Liebe als Annahme hier viel, sehr viel zu leisten; wenn Liebe die Grenzen unserer Individualität verwischt hat, so vermag am besten Gegenliebe diese Grenzen wiederherzustellen, sicherer und schöner und lichter als zuvor. Dazu siehe das Ende von (VI).

(ix) Zu III 5: *Inwiefern ist die Unterscheidung guter und schlechter Eigenschaften relativ? Bedeutet das nicht eine Legitimation jedes Lasters, jeder Hässlichkeit?*

Natürlich ist die Rede nicht von ethisch und damit schlechthin schlechten Eigenschaften (Gewalttätigkeit, Intoleranz, Eigensucht), sondern von jenen unzähligen ethisch indifferenten Eigenheiten (Unsicherheit, Ungeduld, Ungeschick), die uns vielleicht noch mehr als unsere Stärken charakterisieren, die wir an uns wie anderen nur zu leicht als Mangel empfinden, die aber ebenso gut jemandem zum Inbegriff seiner Liebe werden könnten.

Ein schöner wie nützlicher Zug der Liebe ist es, dass jeder den Anderen *liebevoll* (sic! weder strafend noch ungeduldig meckernd) auf das aufmerksam machen darf und sollte, was stört, was an ihm nicht stimmig ist, und so dem Anderen in aller gebotenen Vorsicht helfen kann, sich besser als sich selbst zu entwickeln (hierzu siehe die versprochene Ausarbeitung von Abschnitt V als eigener Essay!). Dazu gehört aber auch, dem Anderen Sicherheit zu geben, welche seiner unzähligen kontingenten Eigenschaften denn nun gut und welche störend sind; ansonsten verirrt sich jeder bloß in seinen Zweifeln und fruchtlosen Versuchen, die des Andern zu erraten. So also, indem jeder sich offen und so gut wie möglich zeigt als jener, der er ist *respective* sein will, seine Eigenheit zeigen darf und soll, zugleich aber auf jene des Anderen so gut wie möglich eingeht und beide einander helfen, aufeinander einzugehen und sich wirklich zu verstehen – so kann Liebe unsere notwendige Verschiedenheit und Begrenztheit in Stärke verwandeln.

Denn unsere Schwächen bekennen zu dürfen und angenommen zu fühlen (angenommen heißt aufgehoben, da der Geliebte für solche emotionalen Zweifel zur absoluten Instanz wird) zählt zu den schönsten, im Sinne unserer Re~Interpretation der Ganzwerdung wichtigsten Aspekten der Liebe: ich zeige dir meine Schwächen und damit mein Vertrauen, du nimmst sie an, nimmst sie mir damit ab und darfst mein Vertrauen als gerechtfertigt beweisen – und so *vice versa*. Nennen wir dies das Wechselspiel des Vertrauens. Freundschaft wie Liebe könnten weit mehr über die Annahme und Auf-

hebung (nicht Ausnutzung! nicht Ausspielung!) unserer Schwächen und Zweifel funktionieren als über das eitle Spiel vermeintlicher Stärken: Stärken kann ich der ganzen Welt beweisen, aber seine Schwächen verbirgt jeder und möchte, sollte dies eben darum der Einen, dem Einen gegenüber nicht.

(x) Zu IV 3: *Wie ist Ergänzung hier gemeint? Einfach so, dass jeder hat, was dem anderen fehlt, was beiden dann die Arbeit der Auseinandersetzung abnimmt?*

Oh nein, keineswegs möchte ich mit dem Ausdruck der *Ergänzung* wieder eine Hintertür für Faulheit einbauen. Denn wie gesagt und weiter unten (VI) ausgeführt, geht es nicht um numerisch-quantitative, sondern um *qualitative* Ergänzung. Die Ergänzung hebt nicht etwa unsere Verschiedenheit, unsere Defizite und damit unsere Eigenheit einfach durch ineinander passende Ersetzung auf – das hieße ja, den Angleichungsunsinn der Platoniker auf höherer Ebene zu wiederholen! Björk singt (*Immature*, auf *Homogenic* 1997):

*How could I be so immature
to think he would replace
the missing elements in me?
How extremely lazy of me!*

Es geht also nicht darum, dass beide Liebende wie Puzzleteile ineinander passen und so ihnen zusammen alles von selbst gelingt: so schön das scheint, und so gewiss es dergleichen wie ja auch die Ähnlichkeit wirklich partiell geben kann, als Forderung wäre diese Einswerdung durch Konnektion ebenso utopisch und verderblich wie die Einswerdung durch Ähnlichkeit. Zwischen diesen Extremen, gewissermaßen in ihrer moderierenden Synthese liegt das, was wir wirklich hoffen dürfen.

Notwendige Kriterien der Liebe sind Annahme, Eingehen und Offenheit, für welche Verständnis unentbehrlich ist. Ich werde den Andern weder wegen bloßer Abweichung noch wegen bloßer Nichtergänzung mir gegenüber ablehnen: beides ist für sich bedeutungslos, es geht allein darum, unser Verständnis zu fördern, und dazu tragen Ähnlichkeit oder Ergänzung eben teilweise bei. Der Andere soll mich weder wegen jeder Abweichung von ihm ablehnen noch mir alle Änderung erlassen müssen, sondern mir gerade dabei helfen, mich zu entwickeln und zu vervollkommen, für ihn wie für mich. Qualitative statt quantitative Ergänzung bedeutet also nicht Aufhebung der Selbstheit, vielmehr eine *liebevoll* gegenseitige Förderung der Selbstwerdung.

(xi) Zu IV 4: *Warum »unsäglich«? Heißt eine derartig emotionale Bewertung nicht, die Grenzen sachlicher Interpretation überschreiten?*

Niemand kann ein größerer Freund eingehend genauer, historisch gerechter, kurz: *liebevoller* Interpretation sein als ich; selbst Ficanos sublimierender Theorie, die ein jeder, der wenigstens einmal ganz geliebt hat, mit Recht auslachen oder hassen sollte, versuche ich etwas wo nicht wahres, so doch wenigstens schönes abzugewinnen. Fichtes *Deduktion der Ehe* aber ist wohl der größte Hohn der Philosophiegeschichte überhaupt. Schenken wir unserem Idealisten den Umstand, dass er es besser wissen könnte (schon mit Kant, *Vorlesung über Ethik* 213 könnte man Fichtes Ehevorstellung dem *crimen carnis* eines *concupinatus* gleichstellen!) oder sollte (hat er nicht doch einmal unter Menschen gelebt?): alles ist weit schlimmer!

Denn Fichte behauptet nicht nur – meinetwegen zeitgebunden – denkmöglichsten Unsinn; er tut dies nicht nur normativ, indem er ein angebliches Sein in ein entsetzliches Sollen verkehrt; er bestätigt dies nicht nur mehrfach hintereinander und diffamiert jede andere, irgend vernünftigeren Auffassung als »Absurdität« (§ 4); nein, er begeht auch noch die wahrhaft unübertreffliche Frechheit, diesen verbrecherischen Stuss aus dem »Charakter der Vernunft« (§ 3) höchstselbst zu deduzieren. Das ist nun wirklich zu viel; wer lieben will, der muss auch zurückstoßen können (Herder 423), und hier – so gerne ich alle Welt umarmen möchte –, hier muss nun auch ich endlich einmal hassen.

(xii) Zu IV 5: *Inwiefern sind aktiv und passiv untrennbar? Gibt es nicht in jeder Handlung einen Handelnden?*

Auch bejahende Hingabe bedeutet eine Handlung, genauso wie schon offenes Zuhören: die Beteiligten sind beide Subjekt, niemals bloß Objekt (das wäre mit Kant zu diskutieren, der sich in seiner Sittenlehre hier unnötige Schwierigkeiten macht). In der Liebe gehen wie in jeder Kommunikation (von *communis*, also *gemeinsam!*) aktiv und passiv mit wechselndem Übergewicht fließend ineinander über; gewiss gibt mal der, mal jener den Anstoß, aber jede Handlung wird von beiden bejaht und somit von beider Wille getragen. Substantiell unterschieden wären aktiv und passiv vielmehr beim Gegenteil der Liebe, einer Vergewaltigung – sowie in der Ehe nach Rezept gewisser Philosophen: diese Koinzidenz wirft ein eindeutiges Licht auf die Vorstellungen jener Herren-Denker.

(xiii) Zu IV 4–5: *Aber in antike Texten findet sich so oft ein Preis der Freundschaft unter Gleichen. Hatte dies denn gar nichts mit Liebe zu tun?*

Gleichrangigkeit suchte die Antike eher in der Freundschaft – siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII–IX und dazu Price. Seit der Romantik betrachten wir Freundschaft als Substrat (im Sinne Kants) der Liebe: Freundschaft liegt der Entstehung der Liebe zu Grunde, tritt in der Leidenschaft zwar in den Hintergrund, ermöglicht dann aber eine Moderation der Leidenschaften und heftigen Gefühle, welche der Liebe Dauer verleiht. Das ist (so viel man daran im Detail auch mäkeln mag) immerhin das beste Modell, das bisher gefunden wurde, und etwas ganz anderes als Ficinos Verfälschung der Phänomene von Liebe, Freundschaft, Nächstenliebe durch sublimierende Vermischung (cf. Picos Kritik: *Commento* II ii *in fine*; Kristeller, *Marsilio Ficino* 261).

(xiv) Zu IV 5: *Inwiefern sind körperliche und geistige Liebe untrennbar?*

Nicht einmal Platon, den Ficino zum Patron seines Konstruktes einer *platonischen Liebe* gemacht hat, wagte Körper und Geist in der Liebe strikt zu trennen. So zweifelhaft bereits die substantielle Unterscheidung von Materie und Geist (oder Seele) ist, noch zweifelhafter muss sie uns in der Liebe werden, denn diese richtet sich doch (hoffentlich) auf einen Menschen, der also notwendig beide Aspekte vereint: wer liebt, liebt ganz den ganzen Menschen.

Kant (*Vorlesung über Ethik* 209 sq.; ebenso *Rechtslehre* § 25) begründet in diesem Sinne, warum bloß körperliche Liebe verwerflich (sagen wir toleranter: irgendwie unbefriedigend) sein muss: »denn dieses [Körper und Geist] lässt sich nicht separie-

ren«; eben dieselbe Argumentation lässt sich aber mit umso größeren Recht gegen jede selbsternannte rein *platonische Liebe* wenden: sie bleibt ein Notbehelf. Gewiss mag es alle Formen der Liebe mit allen Graden der Gewichtsverteilung geben, ganz wie es uns beliebt – was es jedoch nicht geben kann, ist eine Wesensunterscheidung von Körper und Geist, da dies eben nicht möglich ist, ohne die Einheit beider Prinzipien im Menschen und damit diesen selbst zu zerstören; und damit erweist sich jede auf eine solch absurde Erste Unterscheidung gegründete Theorie der Liebe selbst als absurd.

(xv) Zu IV 6: *Aber spielen Ähnlichkeiten nicht doch eine wichtige Rolle für die Liebe? Und was sind das nun für »komplexere Erklärungen«, deren das Verständnis da bedarf?*

Wenn zwei Menschen einander kennen lernen, spielt die Entdeckung von Gemeinsamkeiten gewiss eine große Rolle, zunächst, weil sie zwanglos Stoff zum Reden geben, dann aber auch, weil Ähnlichkeiten es erleichtern, vom gemeinsamen Thema zum gemeinsamen Verständnis und so zur Gegenseitigkeit zu gelangen – ob daraus nun Freundschaft, Liebe oder jede andre Art von Gemeinschaft entsteht. Und es gibt Situationen, in denen dieses Wiederfinden des eigenen Wesens und der eigenen Zweifel im Anderen sich als unglaublich erleichternd und beglückend zeigt. Wogegen ich freilich polemisiere, ist die Verwechslung, deshalb Ähnlichkeit an sich bereits zum Kriterium der Liebe zu erklären und wiederum Verschiedenheit an sich zu einem ebensolchen, das Liebe je nach Stärke schwierig bis unmöglich macht: Kriterium ist vielmehr das Verständnis. Denn neben jenem Entdecken von Gemeinsamkeiten gibt es ein ebenso beglückendes Entdecken unserer Verschiedenheit; es gibt zudem Ähnlichkeiten, die uns hinderlich sind, etwa im Anderen die eigenen Zweifel undeutlich als Bedrohung wiederzufinden. Also kommt es gar nicht auf *ähnlich* oder *verschieden* an sich an, sondern auf unsere Wahrnehmung derselben, die sie eben Annahme und Verständnis fördernd oder hindernd unterordnet.

Eine direkte Wesenserklärung des Verständnisses selbst habe ich noch nicht gefunden – dennoch möchte ich es nicht als »verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele« (Kant, KrV B 180, freilich über seinen Schematismus) bezeichnen oder mich neumodisch mit *kognitivem Widerstand* und anderen Schlagwörtern davonstellen. Alltägliche Beobachtung zeigt, dass manche Eigenart und manche Umgangsweisen Verständnis fördern, andere es hemmen, und so hoffe ich, dass sich mit der Zeit doch noch mehr über das Wesentliche des liebenden Verständnisses aussagen lassen wird.

(xvi) Zu IV 6: *Aber sind Redensarten wie »Ich bin dein« nicht legitimer, irgendwie schöner Ausdruck echter Leidenschaft?*

Auf keinen Fall dürfen wir feige die Gewalt der Liebe zähmen und zerstören, indem wir ihr prüde die Leidenschaften oder deren Ausdruck absprechen: die Sehnsucht nach Verschmelzung, das Sichverlieren und Erlöschen des festen Eigenwillens in der Einswerdung, die Bilder von Hingabe und Bedürfnis gehören legitim zur Leidenschaft, sie hat ihr eigenes Recht. Und auch die Metaphorik von Eigentum, Macht und Unterwerfung, das »dir allein gehöre ich« seien ihr unbenommen, weil sich die Stärke unseres Gefühles eben in derartigen Metaphern Bahn bricht.

Aber erstens ist dies selbstverständlich alles nur in Ordnung, so lange es wirklich leidenschaftlich, wirklich frei gesprochen wird, fern jeder bloßen Ahnung von Ausnut-

zung oder Erpressung. Und zweitens – für uns hier wichtiger – ist, was der Leidenschaft zusteht, noch lange nicht für unser Ideal empfehlenswert: in unsere Vorstellung sollten wir nur aufnehmen, was frei von solchen Zweideutigkeiten ist, wir müssen zwar (wie oben begründet) das Einanderbrauchen auf- und annehmen, weil es direkt aus menschlicher Unvollkommenheit folgt, aber die Sprache von Eigentum und Unterwerfung bleibt besser ausgeschlossen, weil jeder Mensch frei ist und es bleiben muss – siehe Kants putzige Diskussion in seiner *Vorlesung über Ethik*.

Ficino ist also zumindest vorzuwerfen, dass er die Beschreibung der Leidenschaften und die leicht normativ wirkende Beschreibung seines Liebesideales geradezu selbstverständlich mischt. Als durchaus eigenwillige Darstellung menschlicher Sehnsucht halte ich seine Bilder oft für ausgezeichnet, zwar nicht epistemisch oder ethisch, aber ästhetisch wahr. Tatsächlich dürfte seine Metaphorik von der zeitgenössischen Dichtung angeregt sein und hat wiederum vor allem auf die Poesie gewirkt (siehe Kristeller, *Marsilio Ficino* Seite x; 264; 270).

(xvii) Zu V, VI 5: *Was soll das heißen: richtig verstandene Ideale befreien uns von jenen falschen Forderungen, mit denen missverstandene Ideale uns erdrücken?*

Gut, wenigstens einmal in dieser metaphysischen Plauderei sollte ich wohl konkret werden, das heißt körperlich, schon um mir nicht typisch philosophische Verklemmtheit vorwerfen zu müssen. Drastisch-treffendes Beispiel eines solchen Ideal-Missverständnisses wäre also jene unselig temporale Deutung der Einswerdung als Gleichzeitigkeit, die Ovid mit glänzenden Versen empfiehlt (*Ars amatoria* II 725 sqq.):

*Sed neque tu dominam uelis maioribus usus
Desere, nec cursus anteat illa tuos;
Ad metam properate simul: tum plena uoluptas,
Cum pariter uicti femina uirque iacent.*

Unser Dichter erweist sich zwar dadurch, dass er hier überhaupt ein Problem sieht, schon einmal klüger als diverse Philosophen, Naturforscher und Ärzte der Antike (herrlichste bzw. schrecklichste Kuriositäten offeriert [Pseudo-]Hippokrates, *De genitura* iv = VII 474–476 L.); dennoch erfüllt er seine Aufgabe als wohlmeinender Lehrer hier ungeschickt, indem er seinem Leser hohe Vorgaben macht und, allzu römisch, vollständige Selbstkontrolle fordert. Gewiss, die Vorstellung hat irgendwie ihren weithin unabweisbaren Reiz, insofern sie Einheit in höchstmöglicher Intensität verspricht – aber macht man sie zur Forderung, entwertet man erstens ungerecht alles andere, das für sich gesehen nicht weniger schön ist, und macht zweitens die Erreichung dieser Forderung selbst mehr als unwahrscheinlich: allenfalls zwanglos kann sie sich einstellen. Eine so begriffene Einswerdung vergiftet also unnötig unsere Phantasie.

Als Ideal taugt vielmehr das Bild einer beiderseitig bejahten Wechselwirkung: *jetzt bist du dran, dann ich*; die Lust erscheine also in Wellen und Wogen von jedem zu jedem, wie Ovid uns das gewiss herrlich hätte malen können. Auch pedantisches Nachrechnen verdürbe nur die Freude: wichtig allein, dass beide zu ihrem Genuss kommen und keiner frustriert bleibt.

Ich liebe dich – was wäre der Maßstab? Das war schon sehr klug und richtig.

(xviii) Zu VI 2: *Was soll das heißen, »ein Vollkommener bräuchte keine Liebe«?*

Das ist in dieser Zuspitzung freilich meine These, aber ich empfinde sie als letzte Konsequenz aus Picos Gedanken im *Commento* II viii, wo er Schönheit (und damit doch wohl auch Liebe in unserem Sinne) gerade mit Unvollkommenheit verknüpft. Vergleiche den wunderbaren Film *Der Himmel über Berlin* von Wim Wenders und Peter Handke: der Engel Damiel muss Mensch werden, also seine Unsterblichkeit und Unverletzlichkeit aufgeben, um menschliche Wirklichkeit und Liebe zu erfahren. Am Ende notiert er – der erste Satz ist ein wenig kitschig, der zweite aber herrlichster Schluss (7048–7050):

»Erst das Staunen über uns zwei, das Staunen über den Mann und die Frau hat mich zum Menschen gemacht. Ich ... weiss ... jetzt, was ... kein ... Engel ... weiss.«



AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE

Aufgeführt sind nicht etwa alle benutzten, sondern lediglich ausdrücklich referenzierte Titel. Klassische Texte zitiere ich klassisch ausgabenunabhängig nach Buch, Kapitel und Paragraph bzw. Vers, hier gesondert aufgeführt werden daher nur neuere Veröffentlichungen sowie in Zweifelsfällen (bei Ficino und Pico schwankt die Kapiteleinteilung) Angaben zur benutzten Edition. Da Primärquellen und Sekundärliteratur bei diesem Thema oftmals schwer zu trennen sind (Ficino, Hegel, Scheler verwende ich als beides zugleich), folgen einfach alle Titel in alphabetischer Ordnung.

- Barthes, Roland: *Fragments einer Sprache der Liebe*. Übersetzt von Hans-Horst Henschen. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984; ibd. 1988, ⁸2000 (st 1586).
- Bieri, Peter: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München, Wien: Hanser 2001.
- Ficino, Marsilio: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von Karl Paul Hasse. Herausgegeben und eingeleitet von Paul Richard Blum. Hamburg: Meiner ³1994 (PhB 368). – Zitiert mit Seitenangabe der *Opera* Basel 1576.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970 u. ö. – Zitiert als »Hegel ThWA« mit Band- und Seitenangabe.
- Herder, Johann Gottfried: *Liebe und Selbstheit* [1781]. Zitiert nach: *Werke in zehn Bänden*, Band IV, herausgegeben von Jürgen Brummack und Martin Bollacher, Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994. Seite 405 sqq.
- Kant, Immanuel: *Eine Vorlesung Kants über Ethik* [ca. 1775–1780], im Auftrage der Kantgesellschaft herausgegeben von Paul Menzer. Berlin: Pan 1924.
- Kristeller, Paul Otto: *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*. Übersetzt von Elisabeth Blum. Weinheim: VCH 1986 (Acta humaniora).
- Kristeller, Paul Otto: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*. Frankfurt/Main: Klostermann 1972 (Das Abendland. Neue Folge 1).
- Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1982, ⁵1990.
- Maurach, Gregor: *Methoden der Latinistik*. Darmstadt: WBG 1998.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*. Übersetzt von Norbert Baumgarten. Herausgegeben und eingeleitet von August Buck. Hamburg: Meiner 1990 (PhB 427).
- Pico della Mirandola, Giovanni: *Kommentar zu einem Lied der Liebe*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Thorsten Bürklin. Hamburg: Meiner 2001, recte 2002 (PhB 533).
- Price, A. W.: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon 1989.
- Rehme-Iffert, Birgit: *Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001 (Stiftung für Romantikforschung IXX).

-
- Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. Zitiert nach: *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Manfred S. Frings, Band VII. Bern, München 1973.
- Stendhal [i. e. Henri Beyle]: *Über die Liebe*. Aus dem Französischen und mit einer Einführung von Walter Hoyer. Frankfurt/Main: Insel 1975, ⁶1989 (it 124).
- Wenders, Wim und Peter Handke: *Der Himmel über Berlin. Ein Filmbuch [...]* Frankfurt/Main: Suhrkamp ⁵1992.

