

STEPHAN HERZBERG

Egozentrität, Liebe, Mystik.

Ernst Tugendhats Anthropologie in Auseinandersetzung mit Josef Pieper

1. Einleitung

Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, Josef Piepers klassische Untersuchung *Über die Liebe* in ein Gespräch mit der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie zu bringen. Es soll gezeigt werden, daß sich aus der Anknüpfung an seine Überlegungen zur Liebe, die als Prinzip und „Ur-Akt“ des Wollens „zugleich der Quellpunkt und die Mitte der Existenz überhaupt“ ist (ÜdL 42)¹, eine anthropologische Konzeption entwickeln läßt, die als eine begründete Alternative in die gegenwärtige Debatte eingebracht werden kann. Für diese Debatte soll im folgenden exemplarisch die im Jahr 2003 erschienene anthropologische Studie von Ernst Tugendhat *Egozentrität und Mystik* herangezogen werden, die in der Fachwelt ein breites Echo gefunden hat. Doch lassen sich, so ist erst einmal zu fragen, zwei so unterschiedliche Autoren überhaupt in ein fruchtbares Gespräch – im Sinne einer Auseinandersetzung über eine den Phänomenen angemessene und in sich konsistente anthropologische Konzeption – bringen?

Gegen ein solches Unternehmen scheint erst einmal folgende methodische Differenz zu sprechen, die das Verhältnis zwischen Philosophie und Überlieferung betrifft: Nach Tugendhat können für denjenigen, der aus der Perspektive der ersten Person philosophiert, wem es also nicht bloß um die korrekte Darstellung einer Position geht, sondern um die Triftigkeit ihrer Begründung und ihre Wahrheit (EuM 165f.²), Überlieferungen nur einen negativen

Sinn haben; sie fungieren als ein „Steinbruch“, aus dem sich der Philosophierende herausbricht, „was er für die Sachfragen, so wie er sie sehen kann, braucht“ (EuM 167f.). Der Glaube an einen personalen Gott ist dabei für Tugendhat keine intellektuell vertretbare Möglichkeit mehr (EuM 115); die Rede von einer Existenz Gottes außerhalb von Raum und Zeit habe schlicht keinen Sinn (EuM 124). Demgegenüber drängt sich aus einer flüchtigen Lektüre von Piepers Untersuchung geradezu der Eindruck auf, die dort vertretenen Thesen würden aus einer schöpfungstheologischen Prämisse gewonnen bzw. aus dieser direkt begründet, also aus der Annahme, daß es einen personalen Gott gibt, der allem, was ist, zugleich mit dem Dasein auch das Gutsein gegeben hat (ÜdL 47, 54). Philosophieren bestünde dann für Pieper in nichts anderem als einem unkritischen „Vollzug der Tradition“ (O. Marquard), nämlich der thomistischen.

Dieser Einwand läßt sich erst einmal folgendermaßen entkräften: Pieper wendet sich scharf gegen die Meinung, für ihn sei Philosophie bloßer „Vollzug der Tradition“: „Philosophieren heißt vielmehr: die Gesamtheit des in der Erfahrung Begegnenden unter jedem möglichen Aspekt auf ihre letztgründige Bedeutung hin zu bedenken. Der Philosophierende ist also nicht so sehr einer, der sich eine wohlgerundete Weltansicht gebildet hat; er ist eher einer, der eine Frage wachhält und methodisch durchdenkt.“³ Zu den vielfältigen Aspekten gehört auch die Tradition, in welcher der Philosophierende faktisch steht. Im Gegensatz zu Tugendhat hat für Pieper die Bezugnahme auf die Tradition eine positive Funktion für das philosophische Verstehen, dem es ja, mit Thomas von Aquin gesprochen, nicht darum gehen soll, „was die Menschen gedacht haben, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält“.⁴ Das Gewußte wie das Geglaubte müssen nach Pieper in eine „kontrapunktische Zuordnung“ gebracht werden, in der sowohl die Selbständigkeit beider deutlich gewahrt bleibt als auch durch die wechselseitige Bekräftigung, Herausforderung und Beunruhigung „ein neuer reicherer Zusammenklang entsteht, der weit mehr ist als die bloße Addition der Elemente“.⁵ Die Tradition stellt eine Perspektive bereit, die den Philosophierenden herausfordert; sie kann im allgemein zugänglichen Erfahrungsfaktum etwas verdeutlichen, was sonst unbemerkt bliebe (ÜdL 174).

Die methodische Differenz zwischen beiden Autoren ist also nicht so groß, daß sie von vornherein ein Gespräch unmöglich

machen würde. Es gibt meiner Auffassung nach aber auch zwei positive Gründe, die eine solche Auseinandersetzung nahelegen.

(i) *Praktisches Motiv*: Tugendhat geht es in seiner Studie nicht allein um die Beschreibung von allgemeinen anthropologischen Strukturen⁶, sondern auch um die Grundfrage, „wie wir uns als Menschen verstehen sollen“ (EuM 163). Diese Grundfrage der philosophischen Anthropologie möchte Tugendhat, wie er später präzisierend ergänzt, im Sinne der sokratischen Frage verstanden wissen, „wie man leben soll“⁷ oder: „Wie ist es gut zu leben?“⁸. Die Grundfrage wird nach Tugendhat in der philosophischen Anthropologie aus der Perspektive der ersten Person gestellt und sie geht hierfür von einer Reflexion auf allgemeine anthropologische Strukturen aus; d.h. man fragt sich als rationales Wesen, ob eine bestimmte Weise zu leben intersubjektiv begründet ist, man unterwirft tradierte Antworten einer rationalen Kritik.⁹ Damit zeichnet sich ein gegenüber dem Moralischen (als dem Bereich wechselseitiger Forderungen) weiterer Bereich der praktischen Vernunft ab, in dem es um gute Gründe dafür geht, wie man leben soll, was sich in bestimmten ‚Ratschlägen der Klugheit‘ äußert.¹⁰ Als eine solche „begründete Möglichkeit des guten Lebens“, also als eine plausible Antwort auf die *conditio humana*, sieht Tugendhat die Mystik an, und zwar in dem Sinne, wie er sie in *Egozentrizität und Mystik* als eine auf unser egozentrisches Wollen bezogene und jedem Menschen mögliche Haltung herausarbeitet, die sich aus der anthropologischen Grundstruktur verständlich machen läßt. Auch Pieper geht es in seiner philosophischen Untersuchung *Über die Liebe* nicht nur um eine möglichst präzise Beschreibung der Vielfalt des Phänomenbereichs, der durch das eine Wort „Liebe“ bezeichnet wird.¹¹ Im Mittelpunkt steht die These eines allen Gestalten der Liebe gemeinsamen Kerns: das Gutheißen im Sinne einer fundamentalen Willensäußerung (ÜdL 38f.).¹² Über weite Strecken der Untersuchung geht es um die Natur und die Wirkungen sowie um die Gründe und Motive dieser basalen volitionalen Einstellung samt ihren anthropologischen Implikationen. Dabei verfolgen Piepers Überlegungen zur Liebe im Zusammenhang mit seinen Abhandlungen über die anderen Tugenden letztlich ein genuin praktisches Ziel¹³ im Sinne einer ‚Lebenslehre‘. Sie zielen auf einen reflektierten Vollzug der menschlichen Existenz, in dem die Liebe eine zentrale Rolle spielt; in der Fähigkeit, selber zu lieben, erreicht „die eigene Existenz ihre höchste Steigerung“ (ÜdL 53).

(ii) *Auseinandersetzung mit der menschlichen Egozentrität*: Zentral für Tugendhats Studie ist der Begriff der Egozentrität, der sich (in seiner praktischen Dimension) in der Sorge des Menschen um sich und die anderen äußert und darin dem Begriffspaar von Egoismus und Altruismus noch vorausgeht. Es wird dafür argumentiert, daß ein ‚gutes Leben‘ gerade dadurch erreichbar ist, daß man angesichts des Universums vom Wichtignehmen seiner selbst und seiner Ziele (auch der altruistischen!) zurücktritt und in einer mystischen Haltung die eigene Egozentrität transzendiert oder relativiert (EuM 7, 87). Motive für diese mystische Haltung sind die von Tugendhat im ersten Teil von EuM herausgearbeiteten Probleme, die sich aus der menschlichen Egozentrität selbst ergeben. In der Konsequenz dieser mystischen Haltung, in dem das eigene egozentrische Wollen zwar nicht völlig verneint, aber relativiert wird, liegt eine (im weiten Sinn) *naturalistische Transformation* des eigenen Selbstseins: Der Mensch wird sich angesichts der Größe des Universums seiner Geringfügigkeit und Unwichtigkeit bewußt und stellt sich „in die Welt zurück“, er sieht sich „von der Welt her“ (EuM 125). Diese mystische Haltung kann sich nach Tugendhat in einer selbstlosen, desinteressierten und allseitigen Liebe äußern (EuM 143-149). Die auf eine bestimmte Person bezogene wohlwollende Liebe hat für Tugendhats anthropologische Konzeption keine positive Bedeutung und erfährt hinsichtlich ihrer egozentrischen Struktur eine Kritik. Das ist m.E. der Anknüpfungspunkt für ein Gespräch mit Pieper: Dieser wirft in der Mitte seiner Untersuchung die umstrittene Frage auf, ob „Selbstlosigkeit“, d.h. das Ausschalten jeglichen Strebens nach dem eigenen Glück bzw. die Gleichgültigkeit gegenüber dem, was mich erfüllt oder was mir wichtig ist, ein essentielles Merkmal der Liebe ist.¹⁴ Mit dieser Frage tritt Pieper in die damalige Auseinandersetzung mit A. Nygrens einflußreichem Buch *Eros und Agape* ein.¹⁵ Nygren vertritt die These, daß Eros und Agape auf zwei vollkommen entgegengesetzten und miteinander unvereinbaren Motiven beruhen: Während der Eros eine Liebe von begehrender und egozentrischer Art ist, die auf der menschlichen Bedürftigkeit beruht und die eigene Erfüllung zum Ziel hat, ist die Agape als „originale Grundkonzeption des Christentums“ in einem radikalen Sinn „selbstlos“, rein schenkend, unmotiviert und spontan; zwischen beiden besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz. Anthropologisch läuft nach Pieper diese These auf die völlige Annullierung der

schöpfungshaften Natur des Menschen hinaus; die „Selbstlosigkeit“ betrifft also nicht nur das Motiv, sondern auch das Subjekt des Liebens (ÜdL 103f.). Im Unterschied zu Tugendhat liegt in der Konsequenz des Nygren'schen Ansatzes eine *spiritualistische Transformation* des menschlichen Selbstseins. Beide kommen aber darin überein, daß sie den praktischen Selbstbezug des Menschen für etwas halten, was überwunden bzw. relativiert werden sollte. Gegenüber einer solchen Abwertung des ‚eudaimonistischen Eros‘ vertritt Pieper die These, daß die bedürftige Liebe, die auf die eigene Erfüllung zielt und die sich als zur *conditio humana* gehörig weder ausschalten noch relativieren läßt, Kern und Beginn aller Gestalten der Liebe ist (ÜdL 109). Im Lieben erreicht der eigene Existenzvollzug seine höchste Steigerung.

Im vorliegenden Beitrag versuche ich zu zeigen, daß sich auf der Grundlage von Piepers Untersuchung *Über die Liebe* eine zu Tugendhat alternative „Möglichkeit des guten Lebens“ entwickeln läßt, für die ebenfalls gute Gründe sprechen. In dieser alternativen Antwort auf die *conditio humana* werden die von Tugendhat skizzierten Lasten und Leiden, die sich aus der menschlichen Egozentrität ergeben und die den Seelenfrieden verhindern, gerade nicht dadurch gemildert, daß das egozentrische Wollen und Sichsorgen in einer mystischen Haltung insgesamt zurückgefahren oder gedämpft wird.¹⁶ Vielmehr läßt sich zeigen, daß das ‚gute Leben‘ gerade auch dadurch erreicht werden kann, daß die menschliche Egozentrität innerhalb der (wohlwollenden) Liebe zwischen zwei Personen *entschränkt* und ihre spezifischen Lasten und Leiden vom jeweils anderen *mitgetragen* und so bewältigt werden können. Für Tugendhat scheint dies keine Alternative zu sein, weil in seiner Konzeption die zwischenmenschliche Liebe eine nur marginale Rolle spielt, was ich für einen entscheidenden Mangel halte. Dabei läßt sich gerade zeigen, daß das „Isoliertsein des menschlichen Selbstseins“ (EuM 7), unter der „Ich“-Sager leiden, in der für die Liebe wesentlichen *Nähe* und wechselseitigen *Anteilgabe* am eigenen Leben überwunden werden kann. In der personalen Liebe geschieht auf der affektiven, volitionalen als auch kognitiven Ebene ein „Hinaustreten aus der eigenen Begrenzung und Ichhaftigkeit durch das Einswerden mit einer anderen Person“ (ÜdL 162). Damit geht ein bestimmtes Konzept von Mystik einher: Mit Tugendhat kann diese als eine für *jeden* Menschen *mögliche Haltung* verstanden werden, die auf seine volitionale Natur und nicht auf ein be-

stimmtes intellektuelles Bedürfnis bezogen ist und die sich aus seiner anthropologischen Grundverfassung verständlich machen läßt. Im Unterschied zu Tugendhat rückt aber in diesem Konzept von Mystik der philosophisch recht verstandene Gedanke der Einswerdung (*unio*) in den Mittelpunkt. Der Seelenfrieden wird nicht durch eine Relativierung unseres egozentrischen Wollens und Besorgtseins erreicht, sondern durch die in der Liebe erfahrene personale *Nähe*, in welcher die eigene Egozentrität durch einen anderen Menschen entschränkt und mitgetragen wird.

Im folgenden werde ich in einem ersten Schritt Tugendhats Konzeption in ihren Grundzügen skizzieren (2). Im darauf folgenden Teil werde ich unter Bezugnahme auf *Über die Liebe* zentrale Elemente einer ‚Philosophie der Liebe‘ entwickeln, die in ihrem Zusammenhang eine zu Tugendhat alternative Antwort auf die Frage, wie zu leben gut ist, ergeben (3).

2. „Egozentrität und Mystik“

2.1 Egozentrität in ihrer theoretischen und praktischen Dimension

Das Phänomen der menschlichen Egozentrität läßt sich in erster Linie von der Weise her verstehen, wie Menschen, indem sie „ich“ sagen, auf sich selbst (und nicht auf etwas in sich) Bezug nehmen.¹⁷ Dieses Wort „ich“ referiert auf den Sprecher, ohne ihn dabei (wie alle anderen indexikalischen Ausdrücke) zu identifizieren, d.h. ohne dabei anzugeben, wie der gemeinte Gegenstand aufzufinden und von anderen zu unterscheiden ist (EuM 27). Mit dem Wort „ich“ als solches ist also noch nicht gesagt, *welche* einzelne Person ich bin, aber dennoch ist mit dieser referentiellen Funktion impliziert, „daß ich ein einzelner, von allen anderen innerhalb eines objektiven Universums Unterschiedener bin“. Alles, was ich von mir aussage, kommt mir als einer einzelnen Person im Unterschied zu allen anderen Gegenständen und Personen zu (EuM 28). Indem ich von mir als dieser einzelnen Person meine Meinungen, Wünsche, Absichten und Gefühle mittels einer besonderen Klasse von Prädikaten aussage, vollzieht sich der Schritt vom vorpropositionalen Bewußtsein (mit seine rudimentären Selbstzentrierung) zum „ich“-Bewußtsein; die mentalen Zustände, die als solche

schon die Eigenschaft des Bewußtseins haben, also selbsttransparent sind, werden durch das prädikative Zusprechen objektiviert. Damit *hat* man nicht nur bestimmte Gefühle und Wünsche (wie Tiere, die nicht „ich“ sagen können), sondern weiß sie als *seine eigenen* Wünsche und Gefühle (EuM 29). Das ist das Phänomen der Egozentrität in seiner *theoretischen Dimension*, wie es sich aus der Bezugnahme auf sich selbst mittels des Wortes „ich“ auf der Grundlage der propositionalen Sprache verständlich machen läßt. Wichtig für Tugendhat ist nicht nur, daß sich ein bewußtes Wesen im „ich“-Sagen objektiviert, sondern daß sich zugleich ein Bewußtsein von anderen Objekten und „Ich“-Sagern mit ihren je eigenen Meinungen, Gefühlen und Wünschen einstellt. Damit ergibt sich für den „Ich“-Sager die Möglichkeit, sich nicht nur als den Mittelpunkt der Welt anzusehen, sondern im Bewußtsein von anderen Mittelpunkten vom Bewußtsein, der Mittelpunkt zu sein, zurückzutreten: „Jeder ‚ich‘-Sager scheint sich absolut wichtig zu nehmen, aber er hat, mehr oder weniger ausdrücklich, ein Bewußtsein davon, daß auch die anderen sich wichtig nehmen und daß er sich in einer Welt befindet, in der er selbst auch anderes wichtig nehmen und schließlich sich selbst angesichts der Welt als mehr oder weniger unwichtig ansehen kann“ (EuM 30).

Mit dem „Sicht-wichtig-Nehmen“, also dem Wichtignehmen der eigenen Wünsche, Gefühle, Absichten etc., ist die *praktische Dimension* der Egozentrität angesprochen, die im Mittelpunkt von Tugendhats Studie steht. Diese praktische Selbstzentrierung zeigt sich in dem grundlegenden Phänomen, daß Menschen sich um sich sorgen.¹⁸ Auch dieses Phänomen läßt sich im Rückgang auf das „ich“-Sagen und die propositionale Sprache aufklären (EuM 30). Menschen haben im Unterschied zu Tieren ein Zeit- und Zukunftsbewußtsein; sie können sich auf die eigene Zukunft beziehen. Ein weiterer Faktor ist, daß sie nicht nur ein situationsbezogenes Wollen haben, sondern sich außerdem bewußt auf Zwecke beziehen können. Letzteres setzt ein Wollen voraus, das auf etwas bezogen ist, das es für gut hält, also ein vernünftiges oder überlegtes Wollen¹⁹ und nicht bloß ein auf Lust und Schmerz bezogenes sinnliches Wollen (EuM 31f.). Sobald Menschen praktische Sätze verwenden, in denen sie sich auf das, was sie für gut halten, beziehen, gibt es auch „diese zweite Art der Motivation, daß jemand auf eine bestimmte Weise handelt, obwohl er nicht durch ein Gefühl dazu bestimmt ist, sondern weil er es sich vornimmt, durch einen Vor-

satz; und was man sich vornimmt, das kann man auch *überlegen*, und wenn man einen Vorsatz überlegt, fragt man, ob er gut ist, ob er besser ist als die Alternativen“ (EuM 32). Durch die Bezugnahme auf etwas Gutes, das seine Grundlage in der propositionalen Sprache hat, werden „ich“-Sager in ihrem Wollen situationsunabhängig (EuM 34). Dieses Ausgerichtetsein des Menschen auf Gutes weitet sich ausgehend vom instrumentellen Denken auf das Leben als ganzes aus: „Das führt dazu, daß der ‚ich‘-Sager sich nicht nur Ziele setzt, sondern daß ihm seine Zukunft als etwas erscheint, das ihm vorgegeben ist und auf das er sich zweckhaft beziehen *muß*. Sein Leben wird ihm zum ‚Endzweck‘, er muß sich um sein Leben sorgen“ (EuM 35). Da dieses Ziel unbestimmt vorgegeben ist, stellt sich nicht nur die Frage nach den richtigen Mitteln und Wegen, sondern auch die Frage, wie man leben soll. In dieser Frage geht es dem Menschen nicht einfach um das Überleben (*zên*), sondern um das gute Leben (*eu zên*). Dieses höchste Ziel hat größte Relevanz für die Lebensführung des Menschen: Im Unterschied zu den Tieren kann sich der Mensch von seinen unmittelbaren sinnlichen Strebungen distanzieren und sie darauf hin befragen, ob sie handlungsleitend werden sollen. Er orientiert sich hier an dem, was er für ein gutes Leben hält, tritt also im Hinblick auf das eigene langfristige Wohl von seinen unmittelbaren Gefühlen zurück. Allerdings ist dieses gute Leben keine monolithische Entität, auf die man „einheitlich und sozusagen massiv“ bezogen ist (EuM 36). Vielmehr stellt es ein Ensemble verschiedener Selbstzwecke und Endzwecke dar, die oftmals untereinander in einem komplexen Zusammenhang stehen und die in ihrem Zusammenhang das bestimmen, was man als das gute Leben ansieht.²⁰ (Die Frage, worin für einen das gute Leben besteht, teilt sich also in mehrere Fragen: Welche Güter/Endzwecke gehören dazu? Wie genau sind diese aufeinander bezogen und zu einem Ganzen zusammengesetzt? Welche Prioritäten gibt es, an denen ich mich in Entscheidungssituationen orientieren kann?)

Wir sehen schon an dieser Stelle, welche Probleme sich aus dieser ‚praktischen Egozentrizität‘, die sich in der Sorge um das eigene Leben äußert, andeuten. Insofern das gute Leben in einem komplexen Zusammenhang vieler Selbst- und Endzwecke besteht, also aus unterschiedlichen Dingen und Tätigkeiten, die uns wichtig sind oder um die wir uns sorgen, ergibt sich ständig die Gefahr der ‚Zerstreuung‘, des Sich-Verlierens in einzelnen Tätigkeiten mit

dem Verlust der Sammlung auf das Leben im ganzen. Da ferner das Erreichen vieler Ziele nicht nur von der eigenen Tätigkeit, sondern auch vom Glück (fortuna) abhängt²¹, tritt die „Spannung zwischen Angst und Hoffnung [auf], ob ich Glück haben werde“; dabei kann ein zukünftiges Mißlingen antizipiert werden, was zusätzliche affektive Belastungen mit sich bringt (EuM 37).

Nun kann aber auch das Wohlergehen eines anderen Menschen Teil des eigenen Wohlergehens sein; „man kann sich auch das Wohl anderer zum Endzweck machen“ (EuM 36). Die Sorge um das eigene gute Leben erweitert sich somit auf andere Personen, man nimmt ihr Wohlergehen in die eigene Sorge auf, zusammen mit den einhergehenden Affekten von Freude und Trauer, Hoffnung und Angst. Dieser Gesichtspunkt gibt Tugendhat die Gelegenheit, eine wichtige begriffliche Präzisierung vorzunehmen: „Auch bei demjenigen, dem es nicht nur um sein eigenes Wohl geht“, der also das Wohlergehen eines anderen Menschen zum Teil seines eigenen guten Lebens macht, „bleibt die Struktur der Egozentrität erhalten, weil er das Wohl von anderen zu *seinem* Zweck macht. In dem Maße, in dem das Wohl der anderen für ihn Endzweck ist, gehört es zu dem, was ihm wichtig ist, mit allen affektiven Begleiterscheinungen von Sorge, Einsatz, Angst, Hoffnung usw.“ (EuM 39). Wir sehen an dieser Stelle, daß „Egozentrität“ strikt vom Egoismus zu unterscheiden ist, vielmehr der Unterscheidung von Egoismus und Altruismus vorausliegt. In der praktischen Egozentrität geht es darum, daß eine Sache oder eine Person mir wichtig ist, ich mich um sie Sorge – das gilt gerade auch dann, wenn es um das Wohl einer anderen Person *um ihrer selbst willen* geht. Aus dieser Unterscheidung ergeben sich zwei Weisen des Zurücktreten von sich selbst: „erstens das eigene Wohl weniger wichtig zu nehmen relativ zum Wohl anderer, zweitens seine affektive egozentrische Verwicklung im ganzen weniger wichtig zu nehmen“ (EuM 39). Diese zweite Weise des Zurücktretens von sich, also von der eigenen Egozentrität²², ist diejenige, die für Tugendhats Konzeption von Mystik zentral ist.

Die Frage ist jetzt, was die Motive oder Gründe dafür sein können, vom egozentrischen Wollen oder Besorgtsein zurückzutreten, also eine mystische Haltung einzunehmen. Hierfür zeigt Tugendhat auf, wie sich aus der anthropologischen Grundverfassung der Selbstzentrierung verschiedene Probleme ergeben, die im Menschen das Bedürfnis nach Seelenfrieden aufkommen lassen, was

wiederum Motiv der Mystik ist. Diese besteht dann darin, „die eigene Egozentrität zu transzendieren oder zu relativieren“ (EuM 7).

2.2 Die Egozentrität und ihre Probleme

Die Voraussetzung dafür, daß sich Menschen überhaupt auf das eigene Wohl als Endzweck beziehen können (ihnen also ihr gelungenes Leben wichtig erscheint), ist, daß sie sich selbst in ihrer Existenz für wertvoll und wichtig halten. Diese Vorstellung, wichtig zu sein, resultiert nach Tugendhat wiederum aus der Vorstellung, *für andere* wichtig zu sein. Letzteres ergibt sich dann, wenn sich eine Person das Wohl einer anderen Person zu ihrem Endzweck macht wie etwa in der Mutterliebe: Das Wohl des Kindes nimmt innerhalb ihres eigenen Wohls eine zentrale Stellung ein, es ist für sie sehr wichtig; sie kann nicht glücklich sein, wenn es ihrem Kind nicht gut geht. In ihrer Liebe vermittelt sie dem Kind das Gefühl, wichtig für sie zu sein, und das Kind verarbeitet dies zum Gefühl, überhaupt wichtig und liebenswert zu sein. Daraus ergibt sich das lebenslange „Bedürfnis, den eigenen Wert bestätigt zu bekommen [...] ‚Ich‘-Sager sind zeitlebens in diesem Bedürfnis unersättlich. Sie hungern nach der Bestätigung, liebenswert und schätzenswert zu sein“ (EuM 44).

„Ich“-Sager können überlegen und auf ein Ziel hin handeln, das sie für etwas Gutes halten; sie nehmen sich etwas vor. Bei jedem vorsätzlichen Handeln, das sich auf etwas Gutes ausrichtet und dieses auch gut (im adverbialen Sinn) machen will, gibt es die Spannung zwischen Versuchen und Gelingen, also der Möglichkeit des Mißlingens und des Schlecht-Machens. Das Mißlingen wird als mögliches antizipiert. Das Gelingen hängt sowohl von mir selbst („Kampf mit der passiven Seite“) als auch von nicht einflußbaren Faktoren ab (EuM 49ff.). Hieraus folgt die Möglichkeit von Selbstvorwürfen, sich nicht genug angestrengt zu haben, von Ärger und Bedauern über das eigene Versagen, im schlimmsten Fall ein Selbstzerwürfnis. Das Vermögen zur Selbstaktivierung hat also auch eine dunkle Seite: es ist „zugleich auch die Quelle eines unaufhörlichen Leidens an sich selbst und wechselseitigen Verdrusses“; es ist gegenüber physischen Leiden und der Sorge um die Zukunft eine „neue Art des Leidens, es ist ein Leiden an *sich* in

dem engen Sinn, daß man an dem leidet, was in der eigenen Hand liegt, der Selbstaktivierung“ (EuM 63).

Für einen „ich“-Sager ist es enorm wichtig, Tätigkeiten gut (im adverbialen Sinn) zu machen. Er sieht sich dabei schon immer einer intersubjektiven Bewertung gegenüber und will als gut anerkannt, als jemand Bestimmtes geschätzt werden (EuM 68f.); „er selbst empfindet das als gut oder schlecht Anerkanntwerden als Zuwachs oder Verringerung seiner Wichtigkeit“ (EuM 74). Die Egozentrität zieht also nicht nur die Sorge vor Vorhaltungen gegenüber einem selbst nach sich, sondern auch die „Sorge um Wertverlust, die Sorge vor dem Tadel und der Entrüstung, die man von anderen erfahren kann und die ihrerseits internalisiert werden: die Angst vor Scham und Schuld“ (EuM 75). Hinzu kommt, daß es dem Menschen wichtig ist, sich vom oberflächlichen Beifall möglichst unabhängig zu machen und wahrhaft aner kennenswert zu sein.

„Ich“-Sager können sich nicht nur in der Weise zu sich verhalten, wie sie sich auf einzelne Handlungen beziehen, sondern auch auf ihr Leben im ganzen, das aus einer Vielzahl von Selbst- und Endzwecken zusammengesetzt erscheint (EuM 88f.). Der Mensch beurteilt seine Gesamtsituation, „wie es insgesamt um seine verschiedenen Belange – um Erfolg und Mißerfolg seiner Wünsche – steht“; er kann zu seinem Leben sowohl implizit (nämlich affektiv: im Gesamtbefinden) als auch explizit wertend Stellung nehmen (EuM 90ff.). Dabei ist er mit der Vergänglichkeit des eigenen Lebens und dem in ihm Erreichbaren konfrontiert (EuM 95). Er leidet am Ausgeliefertsein an vielfältige Kontingenzen und erlebt die Unverfügbarkeit des eigenen Lebens. Außerdem ist er stets mit einer „Pluralität von Belangen“ konfrontiert, also Dingen oder Tätigkeiten, die ihm intrinsisch wichtig sind. Hier kommt es oft zu einer Zerstreuung in bestimmte Tätigkeiten²³, wodurch dann die Einheitlichkeit des Lebens gefährdet ist. Daraus erwächst das Bedürfnis nach dem Gesammeltsein.

Die angeführten Leiden haben, so kann ergänzt werden, ihren Ort innerhalb des menschlichen Selbstverhältnisses: Hier machen wir oftmals die Erfahrung, daß unser faktisches Leben nicht der Weise entspricht, wie wir eigentlich unser Leben führen wollen. Das macht das „Isoliertsein des menschlichen Selbstseins“ oder seine spezifische Einsamkeit aus. Aus der menschlichen Egozentrität, die sich in ihrer praktischen Dimension in der Sorge um

sich selbst äußert, resultieren also vielfältige Probleme wie das Leiden unter fehlender Anerkennung und Liebe, die Unzufriedenheit mit der eigenen Selbstaktivierung, die Sorge um Wertverlust, Tadel und Entrüstung durch andere, das Zerissenwerden zwischen verschiedenen Belangen und schließlich der Gedanke an den eigenen Tod, der einem die Vergänglichkeit und Unverfügbarkeit des eigenen Lebens bewußt macht.²⁴ Insofern diese Probleme die menschliche Seele in eine spezifische Unruhe versetzen und damit ein „gutes Leben“ verhindern, sind sie die Motive dafür, sich angesichts der Welt weniger wichtig zu nehmen; gerade der Gedanke an den Tod kann Anlaß sein, „sich innerhalb der Welt an den Rand zu stellen“ (EuM 106).

2.3 Tugendhats Konzeption von Mystik

An dieser Stelle kommt bei Tugendhat die Mystik ins Spiel als eine mögliche Antwort – neben der Religion – auf das in seinen verschiedenen Facetten aufgezeigte Problem der Kontingenz. Mystik wie Religion sind beide „Formen des Gesammeltseins mit Bezug auf das Wie des Lebens“ (EuM 111). Diese Sammlung bedarf eines Bezugspunkts und dieser ist entweder transzendent wie in der Religion und in der Mystik oder immanent wie in der Liebe zu einer bestimmten Person und in der Selbstwahl. Ein immanenter Bezugspunkt scheidet für Tugendhat aus: Eine geliebte Person kann man verlieren²⁵, und sich auf sich hin zu sammeln macht keinen Sinn (EuM 112f.). Daraus folgt für Tugendhat, daß es außerhalb von Religion oder Mystik „keine Möglichkeit einer ‚gesammelten‘ Existenz gibt“ (EuM 114). Die Religion im Sinne eines Glaubens an übermenschliche personale Wesen ist nun aber für Tugendhat keine rational vertretbare Möglichkeit mehr, so daß nur noch die Mystik als Antwort auf das Bedürfnis nach Gesammeltsein übrigbleibt (EuM 115). Diese möchte er weniger als ein unmittelbares Erleben einer letzten Realität oder eine Einswerdung (mit Gott, dem absolut Einem oder dem Sein selbst) verstanden wissen, vielmehr sei sie „primär von dem her zu sehen, wovon man sich freimachen will“, und das ist nach Tugendhat das eigene „voluntative Haften“, die Gier oder die Sorge (EuM 116f.). Motiv der Mystik ist, „von der Sorge um sich loszukommen oder diese Sorge zu dämpfen“ (EuM 7). Als unverlierbarer transzendenter

Bezugspunkt der eigenen Sammlung kommt für Tugendhat nur das „mystisch gedeutete Universum“ in Frage: Angesichts dieses Universums wird man sich der Geringfügigkeit seiner selbst und seiner Sorgen bewußt und nimmt sich weniger wichtig; in dieses Universum stellt man sich zurück (EuM 117, 124).²⁶ Dabei geht es nicht um eine radikale Welt- und Selbstverneinung, sondern bloß um eine Relativierung, Einschränkung und Dämpfung des eigenen Wollens. Ich fasse im folgenden kurz die wichtigsten Charakteristika einer für Tugendhat akzeptablen Konzeption von Mystik zusammen:

(i) *Praktisches Motiv*: Der mystische Zustand wird nicht aus einem Wissensverlangen heraus gesucht, etwa um mit dem höchsten Seienden oder dem Einen „jenseits der Seiendheit“ (*epekeina tês ousias*) in Berührung zu kommen, sondern aus dem Bedürfnis nach Seelenfrieden. Motiv der Mystik ist das Zurücktreten von dem für die menschliche Egozentrität typischen „voluntativen Haften“. Dieser Schritt ist selbst noch einmal gewollt im Hinblick auf den eigenen Seelenfrieden: „Daher muß man auch beim Mystiker noch von einer egozentrischen Sorge sprechen. Er will etwas für sich: einen bestimmten Zustand erreichen und sich in ihm erhalten“ (EuM 108). (Das ist für Tugendhat kein Widerspruch; das Wollen des Mystikers steht auf einer höheren Ebene [EuM 141]; das Problem läßt sich aber letztlich nur durch ein spezifisches Konzept der Liebe als Ausgestaltung der mystischen Haltung entschärfen [EuM 143-149].) Gut leben können Menschen also nur, „wenn sie lernen, sich weniger egozentrisch zu verstehen“ (EuM 87). (ii) *Natürlicher Charakter*: Die Mystik erwächst „aus grundsätzlichen Aspekten des Menschseins“ und ist daher eine Möglichkeit, die jedem Mensch aufgrund seiner Natur zugänglich ist.²⁷ Sie ist keine Angelegenheit von (epistemischen) Experten oder religiös besonders veranlagter bzw. begnadeter Menschen, sondern steht prinzipiell jedem Menschen offen. Es geht um eine *Haltung* gegenüber der eigenen Egozentrität im ganzen unseres Lebens und nicht um einen besonderen, kurzzeitigen Zustand. (iii) *Eigenständigkeit gegenüber der Religion*: Die Mystik ist ein von der Religion unterschiedener Weg und von ihr unabhängig. Sie hat ein der Religion entgegengesetztes Motiv: Während es in der Religion darum geht, eine Transformation der Welt mittels einer Wunschprojektion vorzunehmen, geht es in der Mystik um eine Transformation des Selbstverständnisses (EuM 122). (iv) *Bescheidene ontologische*

Verpflichtungen: Ontologische Spekulationen wie etwa eine ‚henologische Reduktion‘ sind für dieses Verständnis von Mystik sekundär, wenn nicht gar vollkommen unwesentlich (EuM 126f., 135). Es gibt bloß bescheidene ontologische Verpflichtungen, die mit einer Aristotelischen Ontologie eingelöst werden können: Lediglich die „Einheitlichkeit der Welt“ in der Vielheit der Dinge in Raum und Zeit muß gewahrt sein (EuM 125, 146). (v) *Praktische Ausgestaltung:* Diese Mystik bleibt im Unterschied zu einer rein kontemplativen Form praktisch nicht folgenlos: Die „Idee einer allseitigen Liebe“ ist die „einzige überzeugende Ausgestaltung der mystischen Haltung“, also der Haltung der Selbstrelativierung gegenüber dem Universum. Um dem Vorwurf zu entgehen, diese allseitige Liebe führe erneut in die Egozentrizität, muß diese als „allseitiges Mitleid oder desinteressierte Liebe“ oder „Herzensgüte“ verstanden werden (EuM 147f.).²⁸

2.4 Die Rolle der Liebe

Es ist durchaus interessant, für die Behandlung der Frage, wie zu leben gut ist, eine Konzeption von Mystik heranzuziehen, die sich aus der anthropologischen Grundverfassung ergibt und sich aus ihr heraus verstehen läßt, die keinen spekulativ-henologischen, sondern volitionalen Charakter hat, und die außerdem nicht auf besondere Zustände beschränkt ist, sondern eine Haltung innerhalb des normalen Lebens darstellt. Ein entscheidender Mangel von Tugendhats Studie besteht allerdings darin, daß in ihr die zwischenmenschliche Liebe eine nur marginale und dann auch nur negative Rolle spielt.²⁹ Dabei könnte gerade ein konsistentes Konzept von Liebe jenen Ausweg aus dem „Isoliertsein des menschlichen Selbstseins“ ermöglichen, also jenes „Hinaustreten aus der eigenen Begrenzung und Ichhaftigkeit“, ohne daß dafür das eigene Wollen relativiert und der Mensch sich in ein mystisch gedeutetes Universum zurückstellen müßte. Tugendhat bemerkt zwar, daß es sich beim Wort „Liebe“ um ein „vieldeutiges Wort“ (EuM 147) handelt, dennoch findet sich dort, wo er es verwendet, keine genaue Analyse. Es lassen sich aber folgende verschiedene Weisen herausarbeiten, wie Tugendhat „Liebe“ verwendet und wie er die jeweils zugrundeliegende Art von Liebe im Rahmen seiner Studie bewertet:

(a) Die *wohlwollende Liebe* zu einer bestimmten Person: Hier macht sich eine Person A das Wohl einer anderen Person B zum Endzweck (z.B. Mutterliebe), d.h. man nimmt das Wohl eines anderen Menschen in seine eigene Sorge auf; es handelt sich dann um eine altruistische Sorge (EuM 39f., 43). Diese Art der Liebe erfährt in drei Hinsichten von Tugendhat eine Kritik: (i) *Von ihren Wirkungen her*: Sie schafft im Geliebten ein Gefühl des Liebenswertseins oder Anerkanntseins, letztlich: wichtig zu sein und sich auch wichtig nehmen zu dürfen (EuM 43).³⁰ Das ist überhaupt erst die Voraussetzung dafür, das eigene Leben als Endzweck anzusehen und eine bestimmte Glückskonzeption auszubilden, innerhalb derer einem bestimmte Dinge wichtig sind. Das ist nach Tugendhat allerdings ein Vorgang, den man reflektieren sollte; das Sichwichtignehmen sollte im Interesse des eigenen guten Lebens relativiert werden. Als Grund hierfür werden nicht bloß die Leiden angeführt, die sich aus einer mangelnden Anerkennung ergeben, sondern vor allem das „Bewußtsein“ der eigenen Geringfügigkeit; angesichts des Universums kann man seine eigene Unwichtigkeit „erfahren“ oder „wahrnehmen“ (EuM 45, 107). Das heißt aber nichts anderes als zu *erkennen*, daß wir uns wichtiger nehmen als wir eigentlich *sind*. Hier zeigt sich eine naturalistische Hintergrundannahme, durch die ein Selbstwertbewußtsein oder eine (richtig verstandene) Selbstliebe³¹ letztlich als unfundiert und daher ungerechtfertigt entlarvt wird.³² (ii) *Vom Motiv des Liebenden her*: Für Menschen sind gewöhnlich nicht-egoistische Endzwecke wichtig: „Menschen sind offenbar Hingabe-bedürftig, sie brauchen normalerweise etwas, das nicht sie sind, auf das hin sie ihre Egozentrizität ohne den Egoismus im engen Sinn ausleben können“ (EuM 86f.). Hier wird die wohlwollende, hingebungsvolle Liebe so geschildert, als ob ihr unmittelbares Motiv die eigene Erfüllung wäre und der Geliebte somit das Mittel für den Liebenden, um seine ‚egozentrische Hingabe‘ zu befriedigen. Zweifellos ist es so, daß wir Menschen es lieben zu lieben³³: „Wir empfangen in der Tat etwas Geliebtes, *indem* wir lieben“; das Gegenteil wäre die „verzweifelte Gleichgültigkeit, für die nichts von Belang ist“ (ÜdL 115f.). Mit Harry G. Frankfurt gesprochen: „Es ist uns nicht nur wichtig, unsere Endzwecke zu *erreichen*. Es ist uns auch wichtig, Endzwecke zu *haben*“, wir haben Freude an der inhärent wichtigen Tätigkeit des Liebens selbst; insofern besitzt das, was wir lieben, durchaus auch einen instrumentellen Wert für uns.³⁴ Es stellt sich aber mit Pieper

die Frage, auf die wir noch näher eingehen werden: „Handelt es sich, wo immer einer sagt: Gut, daß es dich gibt, gut für mich, denn ohne dich kann ich nicht glücklich sein – handelt es sich dann immer schon um eine Mißgestalt der Liebe?“ (ÜdL 92f.). (iii) *Von den affektiven Verwicklungen her*: Ein weiterer, klassischer Kritikpunkt deutet sich an, wenn Tugendhat von den „affektiven Begleiterscheinungen von Sorge, Einsatz, Angst, Hoffnung“ spricht, die auftreten, wenn man sich das Wohl eines anderen zum Endzweck macht (EuM 39). Hier könnte man zusätzlich die für die Liebe typischen „gefährlichen Emotionen“ (Eifersucht, Haß, Verlustangst, Verzweiflung etc.) anführen, die sich aus der Bindung an andere Menschen, aus der Identifikation mit ihrem Schicksal ergeben.³⁵ Diese Belastungen kommen zu den aus der eigenen Egozentrität resultierenden Problemen hinzu und stellen eine zusätzliche Gefahr für den Seelenfrieden dar.

(b) Von dieser grundsätzlich egozentrischen Liebe zu einer bestimmten Person – die Liebe zum einzelnen ist nach Tugendhat „immer selbstisch“³⁶ – setzt Tugendhat die *allseitige* und *desinteressierte Liebe* des Mystikers ab. Diese Liebe trifft der Egozentritätsvorwurf nicht; sie ist die „einzige überzeugende Ausgestaltung der mystischen Haltung“ (EuM 147). Der Schritt zu einer *praktischen* (im Unterschied zu einer kontemplativen) Ausgestaltung der mystischen Haltung legt sich nahe, weil ansonsten dem Mystiker vorgeworfen werden könnte, es gehe ihm doch bloß um den eigenen Seelenfrieden, um den er egozentrisch besorgt sei. Andererseits führt aber gerade eine wohlwollende Liebe zu einer bestimmten Person, um die man dann wieder besorgt ist, geradewegs in die Egozentrität zurück. Diese Schwierigkeit kann nach Tugendhat nur durch „ein bestimmtes Konzept der aktiven Liebe“, durch eine „desinteressierte Liebe“ oder „Herzensgüte“, die „gegenüber allen gleich“ ist (EuM 148), vermieden werden. Ein solches Verhalten, das exklusive Beziehungen zu bestimmten Personen ausschließt, kann nur von der Mystik her verstanden werden. Hier stellt sich allerdings die grundsätzliche Frage, ob hier überhaupt noch von Liebe oder nicht eher von einem Wohlwollen im Sinne einer distanzierten, nicht mit einem Engagement verbundenen Einstellung³⁷ gesprochen werden sollte. Entscheidend für Tugendhat ist das Moment der Aktivität, um diese Ausgestaltung der mystischen Haltung von einer rein kontemplativen unterscheiden zu können. Hier ist zu fragen, woher überhaupt die volitionale Energie für eine

solche „Aktivität“ kommen soll und ob so etwas wie eine ‚desinteressierte Zuwendung‘ zur Welt – Worin sonst als in einer Zuwendung sollte sich die Aktivität niederschlagen? – überhaupt *begrifflich* möglich ist.

Wenn man das Phänomen, daß sich Menschen um sich und um bestimmte Dinge oder Personen sorgen, daß ihnen also etwas oder jemand wichtig ist, als Liebe (in einem weiten Sinn) bezeichnet³⁸, dann kann man Tugendhats Studie, die ja gerade die Analysierbarkeit dieses Phänomens aufzeigt und das dadurch möglich gewordene praktische Zurücktreten mit Gründen empfiehlt, auch als eine grundsätzliche Kritik an einer für endliche Vernunftwesen typischen Weise des Existenzvollzugs ansehen.

3. Eine alternative Antwort auf die Frage, wie zu leben gut ist

Im folgenden werde ich eine alternative Konzeption des guten Lebens skizzieren, in der die aus der Egozentrizität resultierenden Lasten und Leiden gerade nicht dadurch bewältigt werden, daß das selbstbezogene Wollen in einer mystischen Haltung insgesamt zurückgefahren wird, sondern dadurch, daß der eigene Selbstbezug in der (wohlwollenden) Liebe zwischen zwei Personen entschränkt und ihre Lasten und Leiden wechselseitig mitgetragen werden. Hierfür werde ich ausgehend von Piepers Untersuchung *Über die Liebe* zentrale Elemente einer ‚Philosophie der Liebe‘ herausarbeiten, aus denen sich eine zu Tugendhat alternative anthropologische Konzeption ergibt.

3.1 Das Gemeinsame in allen Formen der Liebe

Pieper geht in seiner Untersuchung von der Vieldeutigkeit des Wortes „Liebe“ aus, was auf die Vielfalt des zugrundeliegenden Phänomens hinweist. Es stellt sich die grundlegende Frage, ob diesem einen Wort überhaupt ein einheitliches Bedeutungsfeld entspricht oder ob es nicht vielmehr so ist, daß zwischen den verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort „Liebe“ verwendet wird, überhaupt kein Zusammenhang besteht (ÜdL 15). Wäre der Begriff „Liebe“ ein *equivoker*, dann würde die Frage nach dem Wesen oder der Natur der Liebe keinen Sinn mehr machen, da es

unter dieser Voraussetzung keine gemeinsame Natur geben würde, in der alle Gestalten von Liebe übereinkommen. Das Wort „Liebe“ würde bloß eine Vielzahl unverbundener Phänomene bezeichnen, deren Natur sich etwa anhand verschiedener Kategorien (als eine Art von Erleiden [*affectio, passio*], eine Art von Tätigsein [*dilectio*], eine Art Habitus [*philia, amicitia*] oder Kunst [*ars*]³⁹), durch verschiedene Motive (eigene Erfüllung [*erôs*] oder selbstvergesessene Hingabe [*agapê*]) oder durch verschiedene Objekte (materielle Güter, abstrakte Objekte, Personen, Gott) genauer bestimmen ließe.

Demgegenüber vertritt Pieper die These, daß alle verschiedenen Formen der Liebe in einem gemeinsamen Kern übereinkommen, daß es also in ihnen etwas *identisch Wiederkehrendes* gibt, nämlich das *Gutheißen* von jemanden oder etwas in seiner Existenz: „Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen und, zu ihm gewandt sagen: Gut, daß es das gibt; gut, daß du auf der Welt bist!“ (ÜdL 38f.). Mit dieser These geht Pieper deutlich über andere, naheliegende Möglichkeiten hinaus, die Einheitlichkeit des Phänomens ‚Liebe‘ zu konzipieren, etwa die *proshen*-Einheit, in der generisch verschiedene Dinge in verschiedenartigen Beziehungen zu einer primären Instanz stehen, von der sie definitorisch abhängig sind,⁴⁰ oder die (noch schwächere) Einheit heterogener Dinge aufgrund der bloßen Ähnlichkeit (*kath' homoiotêta*) zu einer primären Instanz.⁴¹

Die Natur dieses für alle Formen der Liebe wesentlichen *Gutheißen*s bestimmt Pieper folgendermaßen: (i) Es handelt sich nicht um eine Konstatierung, sondern um eine *Willensäußerung*; Lieben ist eine Weise zu wollen (ÜdL 39).⁴² (ii) Dieses Wollen zielt allerdings nicht darauf, etwas zu tun und dadurch den gegenwärtigen Weltzustand zu ändern, sondern es bezieht sich auf das, was schon ist, auf die *Existenz* der geliebten Person: „Etwas bereits Verwirklichtes bestätigen und bejahen – eben das heißt: Lieben“ (ÜdL 40). (iii) Die Liebe als diese besondere Gestalt des Wollens liegt allem anderen Wollen als *Ursprung und Prinzip* zugrunde: So wie die unmittelbaren Gewißheiten des Schauens das Fundament aller diskursiven denkerischen Tätigkeiten bilden, so ist „auch die Liebe *der* Ur-Akt des Wollens überhaupt, der alles Tun-Wollen vom Grunde her durchströmt“; die Liebe ist quasi der Motor unseres volitionalen Lebens (ÜdL 42). Pieper orientiert sich hier an Thomas von Aquin, für den Liebe in einem weiten Sinn (*amor*) die

„gemeinsame Wurzel des Strebens“ (*communis radix appetitus*) ist: Jede Strebung wird aus der Liebe verursacht, und weil jede Tätigkeit welchen Dinges auch immer aus dem Streben verursacht wird, wird auch jede Tätigkeit überhaupt aus der Liebe verursacht.⁴³ (iv) Die für die Liebe wesentliche Guttheißung oder Bejahung liegt in verschiedenen *Graden* vor (ÜdL 43, 87) und konstituiert als solche die verschiedenen Formen der Liebe: von der bloßen „Zustimmung zur baren Existenz“ einer Person (ÜdL 43) oder dem bloßen „Gelten-lassen“ (ÜdL 88), über die Freundschaftslove, die Liebe zwischen Mann und Frau (ÜdL 165), bis hin zur „äußerste[n] Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann“, der *creatio*, der „göttlichen, kreatorischen Ur-Bejahung“ (ÜdL 48). (v) Dieser *volitionale Kern* aller Gestalten von Liebe ist mehr als Wohlwollen im aristotelischen Sinn (*eunoia, boulesthai tagatha*).⁴⁴ Was nach Pieper fehlt, ist nicht bloß das Wohltun⁴⁵, sondern die *unio affectus*, die Einung im Verlangen: „das auf den anderen Menschen selbst gerichtete Wollen, de[r] Wunsch, bei ihm zu sein, sich mit ihm zu verbünden, ja sich mit ihm zu identifizieren“ (ÜdL 80).⁴⁶ (vi) Das Guttheißen als basaler Willensakt setzt die *Erkenntnis* voraus, daß der andere liebenswert ist: „Ohne eine solche vorausliegende Erfahrung kann es sinnvollerweise niemals einen Willensimpuls geben“ (ÜdL 80). Damit tritt die geistig-personale Qualität des Guttheißungsakts besonders deutlich hervor.

Im Anschluß an dieses kurze Charakterisierung des für die Liebe *wesentlichen* Guttheißens stellen sich zwei präzisierende Fragen: Was genau ist es, das am Geliebten gutgeheißen wird? Was will der Liebende eigentlich, wenn er jemanden liebt? Die Antworten auf beide Fragen haben jeweils eine metaphysische Implikation.

(i) Das, was eigentlich im Akt des Liebens gutgeheißen wird, sind nicht bestimmte Qualitäten des Geliebten, sein ‚Sosein‘ oder seine *essentia*, sondern seine bloße Existenz: „Was nämlich der Liebende, mit dem Blick auf die Geliebte, sagt und meint, ist *nicht*: Wie gut, daß du *so* bist [so klug, brauchbar, tüchtig, geschickt], sondern: Gut, daß du da bist; wie wunderbar, daß es dich gibt!“ (ÜdL 46f.). Die Unterscheidung zwischen *existentia* und *essentia* charakterisiert Pieper erst einmal dadurch, daß er den Akt des Existierens als etwas „völlig Unbegreifliche[s] und keiner Definition sich Fügende[s]“ beschreibt (ÜdL 46). Das scheint einer einflußreichen Interpretation des thomasischen Seinsbegriffs nahezu kommen, die „Sein“ (*esse*) als Existenz versteht, und zwar im Sin-

ne einer Setzung eines durch die *essentia* vollständig bestimmten Seienden in den Zustand der Aktualität. Als eine solche vollkommen inhaltslose ‚positio extra nihil‘ ist die Existenz im Unterschied zur *essentia* nicht *begrifflich* erfaßbar, sondern nur im Urteil zugänglich.⁴⁷ Das führt bei späteren Vertretern dieser Auffassung wie etwa bei Kant, der Dasein als „absolute Position“ bestimmt, dazu, Existenz durch den Bezug auf ein nicht-begriffliches Erkenntnisvermögen, also von der Sinneswahrnehmung her, zu verstehen.⁴⁸ Im Unterschied dazu macht Pieper die erstaunliche Aussage, daß uns das Existieren allein durch die Liebe „zuteil“ wird; „es ist ebendies, das wir wissen und bestätigen, indem wir selber lieben“ (ÜdL 46). Dieses Zuteilwerden läßt sich zum einen kognitiv, zum anderen ursächlich verstehen: Wenn wir jemanden lieben, ihn also in seiner Existenz gutheißen, haben wir schon immer ein präreflexives Wissen darum, was es heißt, zu existieren. Mit unserer Bejahung wirken wir aber auch selbst am Akt des Existierens des geliebten Menschen mit. Damit sind wir bei der zweiten der oben aufgeworfenen Fragen, der Frage nach dem, *was* der Liebende eigentlich will, und ihrer metaphysischen Implikation.

(ii) In den unterschiedlichen Beschreibungen der *Intention* des Liebenden, die von der „Parteinahme für das Dasein des Geliebten“⁴⁹ über die „Erhaltung des Geliebten im Dasein“ bis hin zur Negation seiner Sterblichkeit reichen, wird der Liebe eine „geradezu existenzsetzende Kraft“ zuerkannt, die sich implizit oder explizit am Begriff der *creatio*, „der äußerste[n] Gestalt der Bejahung“, orientiert (ÜdL 46f.). Jeder Liebende geht vor aller Reflexion schon immer davon aus, daß er mit seiner Gutheißung am Existieren des geliebten Menschen in bestimmter Weise „teilnimmt und mitwirkt“ (ÜdL 47). Die ‚Wirkungen der Liebe‘ im Geliebten sind vor allem das Wichtig-genommen-Werden oder Anerkanntsein durch einen anderen Menschen wie etwa durch die Mutter (ÜdL 49-53; EuM 42ff.), aber auch die Vergebung (ÜdL 69), in welcher der schuldig gewordenen Person zugestanden wird, sich selbst von ihrem faktischen Sosein, das sich in einer bestimmten Handlung manifestierte, nachträglich zu distanzieren.⁵⁰ Pieper interpretiert die Mitwirkung des Liebenden am Existieren des Geliebten als einen „wiederholende[n] Nachvollzug der göttlichen, kreatorischen Ur-Bejahung, kraft deren alles, was ist, und also auch das von uns *in concreto* Geliebte, Existenz und Gutheit in eins empfangen hat“; im bestmöglichen Fall „geschieht zugleich eine Fortsetzung und in

bestimmtem Sinn sogar eine Vollendung des in der Erschaffung Begonnenen“ (ÜdL 48).

3.2 Liebe und Erkenntnis⁵¹

Pieper betont, daß dem volitionalen Akt der Gutheißung notwendig die Erkenntnis vorausgehen muß, daß der andere *liebenswert* ist; ohne eine solche vorausgehende Erkenntnis könne es niemals einen solchen Willensimpuls geben (ÜdL 80). Damit wird die umstrittene Frage nach dem Verhältnis von Liebe und Erkennen aufgeworfen: Braucht die (wahre) Liebe Gründe? Muß der Liebe als Willensakt das Erkennen eines Werts vorangehen?⁵² In der Debatte zwischen solchen, für die die Liebe in der ‚Wahrnehmung‘ eines Werts fundiert ist, und solchen, für die die Liebe gerade erst die Werte schafft, nimmt Pieper eine Zwischenposition ein: Gegenüber der Position einer ‚volitionalen Nötigung‘ – was wir lieben, liegt nicht in unserer Hand; etwas ist gerade dadurch wertvoll, weil wir es lieben⁵³ – hält Pieper daran fest, daß die Erkenntnis des Liebenswertseins des anderen eine Vorbedingung für den Willensimpuls ist. Gegenüber der Position einer ‚kognitiven Nötigung‘ – was wir lieben, wird von einer objektiven Werteordnung vorgeschrieben; wir lieben etwas, weil uns die Erkenntnis seines Werts dazu bewegt – betont Pieper, daß der Schritt vom Liebenswertfinden zum Lieben „aus der Spontaneität des Wollens [...] aus der Freiheit“ kommt: „Liebe [ist] nicht so etwas wie eine logische Konsequenz, die zu vollziehen man irgend genötigt werden könnte“ (ÜdL 81). Pieper sieht hier eine Analogie zum Glauben, wo ebenfalls der Schritt vom Glaubwürdigfinden zum wirklichen Glaubenschenken nicht durch Gründe bestimmt sein kann; insofern sind beide „dem Geheimnis benachbart und verwandt“.

Die der Liebe vorausgehende Erkenntnis bzw. die Frage nach ihren Gründen kommt noch an einer anderen Stelle ins Spiel, nämlich dort, wo es um das bekannte Phänomen geht, daß sich die Liebe an bestimmten liebenswerten Qualitäten des Geliebten *entzündet*, um dann in der „wirklichen“ oder „wahren“ Liebe⁵⁴ „vorzudringen zum Kern der Person, die hinter diesen Eigenschaften steht und sie trägt, zu dem wahren Subjekt jenes unausdenkbaren Aktes, den wir ‚Existieren‘ nennen, zu dem innersten Selbst des Geliebten, welches *bleibt*, auch wenn die liebenswerten Eigenschaften

längst verschwunden sein sollten“ (ÜdL 91). Ist dieses bleibende Selbst des Geliebten erreicht, dann bedarf die Liebe ihrer anfänglichen Gründe, die in bestimmten Eigenschaften fundiert waren, nicht mehr: „Wer auf die Frage, warum er diesen Menschen liebt, eine Antwort geben kann, der liebt noch nicht wirklich.“⁵⁵ Im vollkommenen Stadium wird der andere wirklich um seiner selbst willen geliebt und nicht, insofern er besonders attraktiv oder nützlich für den Liebenden ist; es gibt hier keinen anderen Grund für die Guttheißung als den anderen selbst.⁵⁶ Das Lieben ist an diesem ‚tiefsten Punkt‘ unabhängig geworden von *allgemeinen* Eigenschaften, die *diese* Person auch wieder verlieren wird⁵⁷ und die sich, wenn es sich um Eigenschaften von moralischer, intellektueller oder ästhetischer Vortrefflichkeit handelt, vielleicht an einer anderen Person in einer noch höheren oder besseren Weise realisiert finden.⁵⁸ (Die „Kunst des Liebens“, ihr habituellem Aspekt, besteht dann darin, den anderen immer mehr *als den einmalig anderen*, d.h. unabhängig von seinen vergänglichen Qualitäten, wertzuschätzen.) Hier ist nun aber gegenüber Pieper zu ergänzen, daß es auch in diesem Stadium eine besondere, mit der Liebe oder Guttheißung *einhergehende* Erkenntnis gibt. Während sich die vorausgehende Erkenntnis auf allgemeine Qualitäten bezieht, also von begrifflicher Natur ist, hat die mit der Liebe in ihrem vollkommenen Stadium einhergehende Erkenntnis die individuelle Person als *ineffabile*, ihre ‚Einzigartigkeit‘, zum Gegenstand.⁵⁹ Daher ist diese Erkenntnis von einem strikt nicht-begrifflichen Charakter, also eine Art geistige Wahrnehmung; sie *äußert* sich in dem Urteil, daß Menschen nicht austauschbar sind.⁶⁰ In der Liebe wird an *einem* konkreten Menschen erfahren, was *jeder* Mensch als solcher ist: eine einmalige Person.⁶¹ Durch die Erkenntnis der Individualität und Einmaligkeit des Geliebten wird die Liebe nicht nur unabhängig vom Vorhandensein bestimmter Qualitäten an jenem, vielmehr erkennt man bestimmte Qualitäten als die Qualitäten dieser Person, d.h. als solche, in denen sich diese Person *ausdrückt*. Man sieht, mit Aristoteles gesprochen, sie nicht mehr als zufällige Akzidentien an, sondern als eigentümliche Eigenschaften (*propria*), die der geliebten Person exklusiv zukommen, ohne doch für ihr Personsein essentiell zu sein.

Es gibt aber nicht nur eine der Liebe vorausgehende und eine besondere, mit ihr einhergehende Erkenntnis, sondern auch eine, die aus der Liebe folgt: Die Liebe macht sehend (*ubi amor, ibi*

oculus). Zwar bezieht sich die für die Liebe wesentliche Gutthei-ßung auf das, was schon ist, auf die Existenz des Geliebten; dennoch ist diese Bejahung „etwas anderes als die unterschiedslose Billigung des rein Faktischen“ (ÜdL 60). Vielmehr hat die vollkommene Liebe einen *entdeckenden* und als solchen antizipierenden und herausfordernden Charakter: Der Liebende kann wahrnehmen, „was mit dem anderen ‚gemeint‘ ist und worauf es von Natur mit ihm hinaus will“ (ÜdL 61). Genauso wie der Liebende die Grenzen und Gefährdungen des anderen kennt, sieht er auch seine noch unausgeschöpften positiven Potentiale, er reduziert ihn nicht auf sein *faktisches* Sosein. Dieser ‚liebende Blick‘ auf den anderen stellt nicht nur eine Herausforderung für ihn dar: Indem der Liebende am Lebensentwurf des anderen *kognitiv* Anteil gewinnt, wird das Isoliertsein seines Selbstseins aufgebrochen: Er ist es nicht mehr allein, der vor dem Hintergrund seines Lebensentwurfs auf sein faktisches Leben mit all seinen Defiziten und Enttäuschungen schaut und mit ihm konfrontiert ist. Außerdem wäre ohne den antizipierenden Blick des Liebenden so etwas wie Vergebung nicht möglich, die „einer der Grundakte der Liebe“ ist (ÜdL 69). Dem, der sich seiner moralischen Schuld bewußt ist, Reue empfindet und den Vorsatz zur moralischen Besserung hat, wird in der Vergebung zugestanden, sich selbst von seinem faktischen Sosein, das sich in einer bestimmten Handlung manifestierte, nachträglich zu distanzieren.⁶² Der Liebende findet sich mit dem defizitären Sosein des Schuldigen nicht ab, sondern gewährt ihm einen ‚personalen Spielraum‘, die Möglichkeit, sich in seinem personalen Selbstverständnis zu ändern, weil er mehr am anderen ‚sieht‘ als das, was in dessen faktischen Maximen und Handlungen zum Ausdruck kommt.

Wenn wir an dieser Stelle noch einmal auf die im letzten Abschnitt gestellte Frage zurückkommen, was es genau ist, das der Liebende am anderen gutheißt, dann zeigt sich vor dem Hintergrund jener dem Liebenden zuteil werdenden Erkenntnis folgendes: Auch wenn sich die Gutthei-ßung allein auf die Existenz des anderen bezieht, so vollzieht sie sich doch immer im Horizont seines faktischen *und* seines möglichen Soseins, welches der Liebende antizipierend wahrnimmt. Eine *existentia* ohne *essentia* gibt es nicht und so hat auch der Liebende immer beides vor Augen: „er kann gar nicht absehen von dem ‚Was‘, von dem Entwurf, den der andere zu verwirklichen berufen ist“ (ÜdL 90).⁶³ Weil der wahrhaft

Liebende die andere Person um ihrer selbst willen gutheißt, ist auch die Sicht des Liebenden auf das Wie des Lebens des anderen keine bloß egozentrische; dem Liebenden geht es darum, daß der andere seinen eigenen bestmöglichen Lebensvollzug erreicht. Durch das aus der wohlwollenden Liebe folgende Erkennen wird damit nicht nur das isolierte Verhältnis aufgebrochen, das der andere zu seinem faktischen Leben hat, sondern gerade auch – in Replik auf Tugendhat – die Egozentrität des Liebenden selbst, indem er den Standpunkt des anderen einnimmt und seine eigenen Interessen und Sorgen in Bezug auf den bestmöglichen Lebensentwurf des anderen zurückstellt.

3.3 Liebe und eigenes Glück

Wenn also in der vollkommenen Liebe jeder Grund für die Gutheißung weggefallen ist, der andere also um seiner selbst willen in seiner Existenz bejaht wird, gehört es dann „zum Wesen wahrhaft menschlicher Liebe, daß der Liebende schlechterdings nichts für sich selber will, weder Freude noch Glück“, ist also „Selbstlosigkeit“ ein essentielles Merkmal der Liebe (ÜdL 93f.)? Nygrens Konzeption einer unmotivierten und rein spontanen Liebe, die gegenüber einer begehrenden und egozentrischen Liebe ausgespielt wird, basiert nach Pieper auf einer in sich widersprüchlichen Anthropologie, insofern einerseits an den Menschen ein ungeheurer Anspruch herangetragen wird, andererseits aber gerade dieser Mensch in seinem natürlichen Selbstsein annulliert wird; es gibt in dieser Konzeption auf der Seite des endlichen Seins kein Subjekt mehr, das diese anspruchsvolle Liebe vollziehen könnte (ÜdL 104). Demgegenüber vertritt Pieper die These, daß die auf die eigene Erfüllung zielende, bedürftige Liebe „auch in all unserem Lieben sonst der Kern und der Beginn“ ist (ÜdL 109). Das Streben nach eigener Glückseligkeit, der Eros, ist ein naturhafter Impuls in der Mitte unseres Geistes, den wir nicht außer Kraft setzen können.⁶⁴ Der Mensch kann, mit Thomas gesprochen, „nicht wollen, nicht glücklich zu sein“.⁶⁵ Diese Selbstliebe ist die früheste und die uns vertrauteste Gestalt der Liebe und als solche auch Maßstab und Modell für die anderen Formen der Liebe (ÜdL 126). Eine Liebe, die ganz von der eigenen Glückseligkeit absieht und als solche unmotiviert ist, geht schlicht an der *conditio humana* vor-

bei. Auch bei Tugendhat hat sich ja gezeigt, daß selbst das Zurücktreten vom egozentrischen Wollen (mit dem Ziel des Seelenfriedens) noch durch das gute Leben motiviert ist; auch beim Mystiker muß man noch von einer egozentrischen Sorge sprechen, die nur durch ein bestimmtes Konzept allseitiger Liebe entschärft werden kann.

Wenn also das Streben nach der eigenen Erfüllung und Vollkommenheit nicht außer Kraft gesetzt werden kann, ist dann diese Selbstliebe nicht notwendig „selbstisch“, führt sie nicht in einen Egoismus, in dem man den anderen nicht als solchen liebt, sondern nur insofern er für einen selbst nützlich ist? Wie kommen wir, so fragt Pieper, aus der Liebe zu uns selbst heraus? Pieper macht auf das Phänomen aufmerksam, daß die „uneigennützigsten Augenblicke“ (im Rückblick) oft auch die glücklichsten waren. Das hängt damit zusammen, daß wir als Menschen das Lieben selbst lieben, daß die einfache Guttheißung selbst etwas Geliebtes ist (ÜdL 132f.)⁶⁶; das Gegenteil davon wäre die „verzweifelte Gleichgültigkeit“. Für den Menschen sind, wie auch Tugendhat feststellt, nicht-egoistische Endzwecke wichtig; Menschen sind, wie etwa an der Liebe der Eltern zu ihrem Kind zu sehen ist, hingabebedürftig (EuM 86). Hierbei handelt es sich um ein grundlegendes anthropologisches Charakteristikum.⁶⁷ Daraus folgt, daß unser Glücksverlangen gerade durch die Bejahung des anderen um seiner selbst willen gestillt wird (ÜdL 133), wir also gerade in der altruistischen (oder wohlwollenden) Liebe unsere Erfüllung finden. Das wirft aber die Frage auf, ob hier nicht immer noch eine egozentrische *Motivation* (ohne Egoismus im engen Sinn: EuM 87) im Spiel ist, insofern der andere ja ein Mittel für das Erreichen des eigenen Ziels ist: das Lieben als solches, das für das eigene gute Leben wesentlich ist.⁶⁸

Zur Beantwortung dieser Frage muß man sich ein Zweifaches klarmachen: (i) Die eigene Erfüllung wird niemals direkt intendiert, sondern ist etwas, was quasi im Hintergrund, auf einer ‚unthematischen Ebene‘, mitläuft. Was dagegen direkt intendiert wird, sind bestimmte Güter, die auf einer ‚thematischen Ebene‘ entweder selbst ‚Teile‘ der eigenen Glückskonzeption sind oder im Sinne eines Zwischenziels zu einem solchen ‚Teil‘ führen (unter der Voraussetzung, daß das Glück keine monolithische Entität ist, sondern aus einem Ensemble intrinsischer Güter besteht). (ii) Wenn ich mir auf der ‚thematischen Ebene‘ das Wohlergehen eines ande-

ren zu meinem Ziel mache, nehme ich sein Wohlergehen in mein Wohlergehen mit auf: „Denn das Glück derjenigen, an deren Förderung wir Freude haben, bildet einen Teil unseres eigenen Glücks“ (Leibniz; zitiert in ÜdL 134).⁶⁹ Die Liebenden bilden sozusagen eine Gemeinschaft im Glück: Ihr Wohlergehen überlappt sich, so daß der eine sein Glück nicht ohne das Glück des anderen finden kann. Für die Beantwortung der aufgeworfenen Frage ist es nun entscheidend, daß die eigene Erfüllung, die man aus der hingebenden Liebe an den anderen empfängt, auf jenes grundlegende und ‚unthematische‘ Glücksstreben antwortet: Die eigene Erfüllung wird einem als ein nicht direkt intendierter Effekt, als eine „Frucht“ der altruistischen Liebe, also der tätigen Sorge um das, was für den anderen um seiner selbst willen gut ist, zuteil: „Jede wahre Liebe ist ohne Berechnung und hat dennoch zugleich ihren Lohn“ (Bernhard von Clairvaux; zitiert in ÜdL 137). Auch wenn also die Guttheißung in ihrer vollkommenen Form der anderen Person um ihrer selbst willen gilt, ist sie dennoch glückszuträglich für den Liebenden, ohne daß dafür der Liebende die eigene Erfüllung hätte direkt anzielen müssen.⁷⁰

Wenn ich in der wohlwollenden Liebe das Glück des anderen zu einem ‚Teil‘ meines eigenen Glücks mache, hat das nicht nur zur Folge, daß ich durch diese Bindung von seinem Elend in einem realen Sinn mitbetroffen bin wie auch andererseits an seinem Wohl teilhabe. Es ergibt sich auch die praktische Konsequenz, daß sich die Liebenden gegenseitig auf dem Weg zu ihrem Wohlergehen unterstützen, indem sie die für das Glück des anderen relevanten Tätigkeiten fördern (ohne daß sie sich diese zu eigen machen müssen). Damit können einige der von Tugendhat aufgezeigten Lasten und Leiden, die sich aus der handlungstheoretischen Kontingenz des Menschen ergeben, für den einzelnen reduziert werden.

3.4 Einung der Liebenden

Ein Element kehrt nach Pieper in allen Kennzeichnungen und Realisierungen der vielfältigen Gestalten von Liebe wieder: „das Tendieren auf Einswerdung“ (ÜdL 139).⁷¹ Dabei ist klar, daß es sich hier nicht um eine literale Einswerdung, also eine Verschmelzung oder Symbiose zweier Personen handeln kann: Niemand kann, so Pieper, mit einem anderen so sehr eins werden, wie er mit sich

selbst eins ist; bei der Einswerdung, die den Liebenden zuteil wird, bleibt die Verschiedenheit und Selbständigkeit der Glieder gewahrt (ÜdL 139). Was also ist hier mit „Einswerdung“ gemeint? Wir haben in den letzten beiden Abschnitten schon eine *kognitive* und *volitionale* Weise dieser aus der Liebe folgenden Einung kennengelernt: Der Liebende nimmt in einer kognitiven Weise am Lebensentwurf des anderen Anteil; er nimmt den Standpunkt des anderen ein und sieht das Sosein des anderen in seinen unausgeschöpften Potentialen wie Gefährdungen. Der Liebende nimmt außerdem das Wohl des anderen in seine eigene Glückskonzeption auf; er identifiziert sich mit dem, was dem anderen wichtig ist, betrachtet die Interessen des anderen als seine eigenen und kooperiert an seinem Wollen. Daran schließt sich eine *affektive* Einung an: Der Liebende identifiziert sich mit der Freude und dem Leid der geliebten Person und läßt sich in einem realen Sinn davon betreffen.⁷²

In den verschiedenen Weisen dieser der Liebe eigentümlichen *unio* erfahren die Liebenden eine wirkliche „Daseinserweiterung“, eine *personale Transformation* des Selbstseins; sie treten heraus aus der Isolation ihrer Ichhaftigkeit, der spezifisch menschlichen Einsamkeit, durch eine wechselseitige Anteilgabe bzw. Anteilnahme an ihrem Selbstsein. Damit verbindet sich die interpersonale Liebe mit einer bestimmten, nämlich interpersonalen Gestalt einer auf den Begriff der *unio* hin verstandenen Mystik: Zentral für diese Gestalt von Mystik sind die Begriffe der *Nähe* und der *Teilhabe*. Die von Tugendhat aufgezeigten Lasten und Leiden, die aus der menschlichen Egozentrität resultieren, werden also gerade nicht durch eine Dämpfung oder Relativierung des selbstbezogenen Wollens bewältigt, sondern dadurch, daß innerhalb der wohlwollenden Liebe die eine Person in einer kognitiven, volitionalen und affektiven Weise *Anteil* am Selbstsein der jeweils anderen nimmt und auf diese Weise die eigene Egozentrität durch den anderen entschränkt und ihre Lasten und Leiden wechselseitig mitgetragen werden.

An dieser Stelle ist schließlich anzumerken, daß die Einung oder Einheit nicht nur Wirkung der Liebe ist, sondern schon zu ihren Voraussetzungen gehört. Die „ontologischen Verpflichtungen“, die mit der Liebe einhergehen, bestehen darin, daß es immer schon eine Ähnlichkeit oder Übereinstimmung (*similitudo vel convenientia*) zwischen Liebenden und Geliebten geben muß.⁷³ Niemand

kann etwas oder jemanden lieben, so Pieper, „wenn nicht die Welt [...] *Eine* Wirklichkeit wäre und auch als etwas fundamental Einheitliches erfahren werden könnte – als eine Welt, in welcher alle Wesen von Grund auf miteinander verwandt sind und sich schon von ihrem Ursprung her und vorweg in einem realen Entsprechungsverhältnis zueinander befinden“ (ÜdL 33). Erst eine solche seinsmäßige Ähnlichkeit macht die für die Liebe typische *unio* möglich.

4. Standgewinnen im Endlichen

Bei allem, was bisher zur gegenseitigen Entschränkung der Egozentrizität, zur Überwindung der spezifisch menschlichen Einsamkeit und zum gegenseitigen Tragen der Lasten des anderen gesagt wurde, bleibt natürlich die Verlierbarkeit und Schwäche des anderen Menschen als endliches Vernunftwesen ein nicht zu änderndes Faktum. Die hier im Gegensatz zu einer naturalistischen wie auch spiritualistischen Transformation skizzierte *personale Transformation* des eigenen Selbstseins durch wechselseitige Anteilnahme und Anteilgabe bleibt eine fragile. (Gerade diese Fragilität kann allerdings der Ausgangspunkt für die philosophische Suche nach einem unverlierbaren, und somit transzendenten personalen Bezugspunkt sein, der den Menschen endgültig aus der Isolation seines Selbstseins befreit und ‚auf den hin‘ oder ‚in dem‘ andere Menschen als das, was sie sind, nämlich als *endliche* Vernunftwesen, geliebt werden können.⁷⁴) Was trotz dieser Fragilität für eine solche Konzeption des guten Lebens spricht, ist ihre größere Nähe zur *conditio humana*, für die die Liebe (im weiten Sinn des Sichsorgens um etwas oder jemand) wesentlich ist. Der Mensch liebt es zu lieben; es ist ihm wichtig, Endzwecke zu haben. Bei aller Fragilität, Verwundbarkeit und affektiven Verwicklung, die die Liebe zu einer anderen Person mit sich bringt, darf gesagt werden, daß ein solches Leben aufgrund der einem hier zuteil werdenden Nähe, Vertrautheit, Freude und konkreten Hilfe das bessere ist.

Anmerkungen

- ¹ Ich verwende in diesem Beitrag folgende Siglen: ÜdL = J. Pieper, *Über die Liebe*, München 2000; EuM = E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003.
- ² Vgl. EuM 166: „Ein Philosoph ist nicht jemand, der in einer bestimmten Überlieferung steht, sondern der bestimmte Sachfragen stellt. Den früheren Philosophen wendet er sich nur in dem Maße zu, in dem er glaubt, das er bei ihnen etwas über diese Sachen lernen kann, und d.h., er verhält sich zu ihnen aus der Perspektive der 1. Person.“
- ³ J. Pieper, „Überlieferung. Begriff und Anspruch“, in: ders., *Schriften zum Philosophiebegriff*. Hg. v. B. Wald, Hamburg [1995, 293f.
- ⁴ Thomas von Aquin, In De caelo, lib. 1, lect. 22, n. 8: „quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.“
- ⁵ Pieper, *Überlieferung*, 294f.
- ⁶ Diese führt er ausgehend von seinen semantischen und handlungstheoretischen Überlegungen im ersten Teil von EuM, den Kapiteln 1-5, aus (vgl. EuM 114).
- ⁷ Vgl. Platon, *Politeia* 352d6-7: „Denn es ist nicht von etwas Beliebigem die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll“ (Übers. Schleiernmacher; *ou gar peri tou epitychontos ho logos, alla peri tou hontina tropon chrê zên*). Vgl. auch *Gorgias* 500c3.
- ⁸ E. Tugendhat, „Anthropologie als ‚erste Philosophie‘“, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 40. Die Frage, wie zu leben gut ist, klingt schon in EuM 87 an.
- ⁹ Vgl. Tugendhat, *Anthropologie als ‚erste Philosophie‘*, 47: „Ich meine aber: vor dieser Frage, wie es gut ist zu leben, stehen wir wirklich, und sie stellt sich für uns heute, genauso wie einst für Sokrates und dann auch für Kant, auf eine Weise, in der sie nur noch Sinn hat, indem wir sie als bezogen auf uns als Menschen stellen und nicht auf uns als in einer bestimmten Tradition Stehende, und zwar deswegen nicht, weil das bloße Faktum, daß wir in dieser oder jener Tradition stehen, als Begründung dafür, wie zu leben gut ist, nicht ausreicht.“
- ¹⁰ Ebd. 50. Vgl. auch H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, Kap. 1: „Die Frage: ‚Wie sollen wir leben?‘“. Allgemein hierzu auch K. Bayertz, *Warum überhaupt moralisch sein?*, München 2004, 33-53.
- ¹¹ Es geht ihm erst einmal darum, „soviel als nur möglich, der unendlichen Vielfältigkeit des Phänomens selber ansichtig“ zu werden, „das wir ‚Liebe‘ nennen“. „Dies kann nicht anders geschehen als durch eine Interpretation der Sprache“, die etwas am Phänomen „Liebe“ erfassbar und benennbar machen kann (ÜdL 22f.). Von den verschiedenen Formen der Liebe wird dann die Geschlechterliebe als „eine paradigmatische Form der Liebe überhaupt“ (ÜdL 140) am ausführlichsten behandelt (Kap. VIII-IX). Im Kapitel X werden Freundschafts- und mütterlicher Liebe kurz angesprochen, bevor Pieper schließlich auf die übernatürliche *agapê/caritas* „als etwas dem Menschen Ermöglichtes“ eingeht.

- ¹² Zwei weitere zentrale Thesen in Piepers Untersuchung scheinen mir zu sein: die bedürftige Liebe als „Kern und Beginn“ aller Liebe; die erotische Liebe zwischen Mann und Frau als paradigmatische Form der Liebe überhaupt.
- ¹³ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 1, 1095a5f.: *to telos estin ou gnōsis alla praxis*.
- ¹⁴ Vgl. ÜdL 93f.: „Gehört es zum Wesen wahrhaft menschlicher Liebe, daß der Liebende schlechterdings nichts für sich selber will, weder Freude noch Glück, noch irgendeine Bereicherung der Lebenshabe sonst?“
- ¹⁵ A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh 1930-37.
- ¹⁶ Das hier zu führende Gespräch um eine plausible „Möglichkeit des guten Lebens“ bezieht sich also auf den zweiten Teil von EuM, der aus der Perspektive der ersten Person geschrieben ist. Die im ersten Teil von EuM skizzierten allgemeinen anthropologischen Strukturen werden für dieses Gespräch vorausgesetzt.
- ¹⁷ Tugendhat weiß sich wie schon in seinen früheren semantischen und moralphilosophischen Arbeiten dem sprachanalytischen Ansatz in einer ambitionierten Weise verpflichtet: Er geht in seiner Studie davon aus, daß sich aus der Analyse der Verwendung des Wortes „ich“ und der damit verbundenen Propositionalität der Sprache viele für den Menschen spezifische Merkmale und Strukturen verstehen lassen, wie etwa Fragen, Überlegen, Rationalität und Verantwortlichkeit oder Willensfreiheit. In EuM nimmt er diesen Ansatz auch für die Aufklärung weiterer Aspekte des menschlichen Sich-Verhaltens, die von spezifisch anthropologischer Relevanz sind, wieder auf (EuM 13-19). Jedoch erfährt dieser Ansatz, wie D. Henrich feststellt, im Laufe der Untersuchung eine deutliche Einschränkung, je mehr er sich der Ausarbeitung jenes rational rekonstruierbaren Kerns von Mystik zuwendet, der für seine anthropologische Konzeption zentral ist. Vgl. D. Henrich, „Mystik ohne Subjektivität?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006), 169-188, hier: 172.
- ¹⁸ Tugendhat verweist hier auf Heidegger (*Sein und Zeit*, §§4 und 41f.). Aus der gegenwärtigen Literatur könnte man H. G. Frankfurt anführen, der ebenfalls den Ausdruck „worum wir uns sorgen“ (something we care about) in den Mittelpunkt rückt; eine prominente Variante dieses Sich-Sorgens ist die Liebe (Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 15f.).
- ¹⁹ Vgl. Aristoteles' Begriff der *boulēsis* als vernünftiges Streben mit den Elementen von Streben (*orexis*), Überlegen (*dianoia*), Vorsatz (*prohairesis*) (*Eudemische Ethik* II 7, 1223a23-26).
- ²⁰ Das entspricht der „inkluisiven“ Interpretation von Aristoteles' Konzeption des Glücks: Demnach ist die *eudaimonia* nicht ein einziges Gut, das „auf Kosten“ aller anderen untergeordneten Güter angestrebt wird, sondern es stellt einen komplexen Zusammenhang mehrerer intrinsischer Güter dar, die durch eine Erfüllung verschiedener Strebungen in einer bestimmten Ordnung erreicht wird. Vgl. Ph. Brüllmann, *Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*, Berlin 2011, 20.
- ²¹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 19, 1099b6ff.
- ²² Tugendhat spricht auch von dem „für die menschliche Egozentrität charakteristische[n] Haften oder Kleben an den Gegenständen des Wollens“ (EuM 108) oder einfach vom „voluntativen Haften“ (EuM 117).
- ²³ Wie Tugendhat zu Recht hervorhebt, bezieht die antike Ethik diese ‚Zerstreuung‘ nur auf die Affekte und Begierden (vgl. Augustins „in multa defluximus“:

Confessiones X, 29,40; auch II, 1,1-2,2; XI, 29,39), nicht aber auf die „Belange und Tätigkeiten“ selbst (EuM 96f.).

24 Es kann hier nicht diskutiert werden, ob diese handlungstheoretisch aufgezeigte Kontingenz des Menschen – Tugendhat spricht u.a. vom „Bewußtsein des radikalen Ungenügens des eigenen Handelns“ (EuM 121) – eine hinreichende Beschreibung der *conditio humana* darstellt. Diese Frage wird aufgeworfen von F. Ricken, „Der Religionsbegriff in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion“, in: ders., *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, 11-25, hier: 20ff.

25 Die Verzweigung nach dem Verlust eines solchen immanenten Bezugspunkts beschreibt und analysiert Augustinus anhand seiner eigenen Trauer um einen engen Freund (*Confessiones* IV, 4,7-11,17). Im Rückblick erkennt er, daß er ihn auf die falsche Weise geliebt hat, woraus eine falsche Art des Trauerns resultierte: „O Irrwahn, der Menschen nicht menschlich zu lieben versteht!“ (7,12). Gott war für ihn zu dieser Zeit noch nichts „Festes und Sicheres“, also gerade nicht jener transzendente Bezugspunkt, den er gebraucht hätte, um in den vergänglichen Dingen Stand zu gewinnen. Nach dem Verlust des Freundes fällt er auf sich selbst zurück: „und nach wie vor blieb eben ich mir die unselige Stätte, an der ich nicht sein und von der ich doch nicht weichen konnte. Wohin auch hätte mein Herz fliehen sollen vor meinem Herzen? Wohin hätte ich vor mir selbst fliehen sollen?“. Derjenige liebt auf richtige Weise, der Gott liebt, den Freund *in* Gott und den Feind *um* Gottes *willen*. „Denn der allein verliert keinen Teuren, dem alle teuer sind in dem, den man nicht verliert“ (9,14).

26 Vgl. E. Tugendhat, *Anthropologie als ‚erste Philosophie‘*, 51: „sie besteht in einem Gesammeltsein, in dem ein Mensch zugleich auf die übrige Welt in ihrem Eigensein bezogen ist und sich der eigenen Insignifikanz bewußt wird.“

27 Vgl. E. Tugendhat, „Über Mystik“, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 176-190, hier: 186, 180. Vgl. Henrich, *Mystik ohne Subjektivität?*, 179f.: „Tugendhats Absicht (als anthropologische) geht dahin, einen Kern der Mystik aus der Grundverfassung des Menschen zu begreifen, um sodann (philosophisch) eine Lebenspraxis zu explizieren, die sich an diesen Kern anschließt, die aber ohne irgendein ‚Opfer des Intellekts‘ auch in der modernen Welt als gerechtfertigt gelten kann.“

28 Vgl. auch Tugendhat, *Über Mystik*, 185ff.

29 Vgl. auch die Rezension von M. Bordt in *Theologie und Philosophie* 80 (2005), 136-140, hier: 140.

30 Vgl. auch Pieper, *ÜdL* 53: „...daß der Mensch erst im ‚Bestätigtwerden‘ durch die Liebe des anderen dahin gelangt, ganz und gar ‚da zu sein‘ und sich zu Hause zu fühlen in der Welt. Vor allem setzt die Fähigkeit, selber zu lieben, worin erst die eigene Existenz ihre höchste Steigerung erreicht, die Erfahrung des Geliebteins durch jemand anders voraus.“ Sowohl Pieper als auch Tugendhat führen hier die Beobachtungen von René Spitz an.

31 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 8.

32 Es verwundert daher nicht, daß Tugendhat aus dem „Beschluß“ der *Kritik der praktischen Vernunft* nur den „bestirnten Himmel“, der „gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes“ vernichtet, anführt, das „moralische Gesetz in mir“, das „dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich“ erhebt, wegläßt (KpV A 289).

- ³³ Vgl. Augustinus, *Confessiones* III 1,1: „Ich suchte, das Lieben liebend, was ich lieben könnte“ (quaerebam quid amarem, amans amare). Vgl. auch H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 57.
- ³⁴ H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 64f.
- ³⁵ Vgl. A. C. Baier, „Unsichere Liebe“, in: D. Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn 2000, 65-84, hier: 65f.
- ³⁶ Tugendhat, *Über Mystik*, 185.
- ³⁷ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 5.
- ³⁸ Vgl. H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 15f.
- ³⁹ Vgl. E. Fromm, *The Art of Loving*, New York 1952.
- ⁴⁰ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* IV 2, 1003a33-b16; *Eudemische Ethik* VII 2, 1236a20ff.
- ⁴¹ Diese favorisiert Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* für die verschiedenen, in einer Hierarchie stehenden Formen der Freundschaft (*philia*): „Freundschaft im ersten und eigentlichen Sinn ist die Freundschaft zwischen guten Menschen als guten, die übrigen Arten aber heißen so der Ähnlichkeit nach. Denn insofern ein Gut oder eine bestimmte Ähnlichkeit gegeben ist, sind sie Freunde. Auch das Angenehme ist ja ein Gut für diejenigen, die das Angenehme lieben“ (VIII 5, 1157a30-33; Übers. Wolf). In der *Eudemischen Ethik* hält Aristoteles dagegen eine *pros hen*-Einheit für die Freundschaft für möglich (VII 2, 1236a15-18), führt diese aber nicht aus. Vgl. N. v. Siemens, *Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VII und IX*, Freiburg/München 2007, 86-90.
- ⁴² Vgl. auch H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 47: „Wie bei anderen Modi der Sorge geht es im Wesentlichen nicht um Affektives oder Kognitives. Es geht um Volitionales. Etwas zu lieben hat weniger mit dem zu tun, was eine Person glaubt oder fühlt, als mit einer Konfiguration des Willens, der es um die praktische Sorge geht, was für das geliebte Wesen gut ist.“
- ⁴³ In *De divinis nominibus*, c. 4, lect. 9, n. 408. Vgl. auch S.Th. I-II, q. 28, a. 6 corpus: „omne agens, quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore“. Hierzu genauer A. Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit: Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*, Halle 2002, 120ff.
- ⁴⁴ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII 2, 1155b31. Um von Freundschaft sprechen zu können, muß dieses Wohlwollen gegenseitig sein und darf nicht verborgen bleiben, d.h. es muß sich konkret niederschlagen, sowie aus einem bestimmten Grund oder Motiv geäußert werden, das durch die Neigung (*philêsis*) vorgegeben ist. Während der Charakterfreundschaft als primärer Instanz ein Wohlwollen im vollkommenen Sinn zugrunde liegt, findet sich bei der Nutzen- und Lustfreundschaft eine bloß defektive Form des Wohlwollens. Vgl. F. Ricken, „Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der *Nikomachischen Ethik*“, in: ders., *Gemeinschaft, Tugend, Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben*, Stuttgart 2004, 115-126, hier: 119.
- ⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 5, 1167a9f.
- ⁴⁶ Wir werden auf diese für die Liebe wesentliche *unio affectiva* noch weiter unten genauer eingehen.
- ⁴⁷ Eine detaillierte Darstellung und Kritik dieser Interpretation des thomasischen Seinsbegriffs findet sich in der Studie von A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, München 1968, Kap. IV. Ein prominenter Vertreter dieser Interpretation ist E. Gilson: „[...] that existence itself cannot possibly be conceived [...] In short, ac-

tual existence cannot be represented by, nor in, a concept" (E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto ²1952, 3f.). Gilson orientiert sich hier an Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 626.

48 Vgl. Kants vorkritische Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), 72f.: „Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Ding selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z.B. dem Seeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anderes sagen, als: die Vorstellung des Seein horns ist ein Erfahrungs begriff, das ist, die Vorstellung eines existierenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzutun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben.“ Vgl. hierzu die Analyse von M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 2005, 61f.: „Existenz, Dasein, drückt sonach ein Verhältnis des Objekts zum Erkenntnisvermögen aus [...] So enthüllt sich der spezifische Charakter der absoluten Position, wie Kant ihn umgrenzt, als *Wahrnehmung*.“

49 Vgl. schon Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 4, 1166a2-5: „Denn als Freund bezeichnet man einen Menschen, der das, was gut ist oder gut erscheint, wünscht und tut um des anderen willen, oder einen, der um des Freundes selbst willen wünscht, daß dieser existiert und lebt (*einai kai zên*)“ (Übers. U. Wolf).

50 Vgl. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, 246.

51 Der Begriff der Erkenntnis wird in diesem Abschnitt, wie sich gleich zeigen wird, in einem sehr weiten, generischen Sinn verwendet: Er bezeichnet ein Erfassen von Wirklichkeit, sei dieses perzeptueller oder begrifflicher Natur (vgl. Aristoteles, *De anima* III 3, 427a17-21).

52 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII 7, 1072a29f.: „Wir erstreben aber etwas vielmehr, weil wir es für gut halten, als daß wir es für gut hielten, weil wir es erstreben. Prinzip ist das Denken“ (Übers. Bonitz).

53 Eine solche Position vertritt H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 43: „Wir lieben die Dinge nicht zwangsläufig deshalb, weil wir ihren Wert erkennen und uns von ihnen fesseln lassen. Vielmehr gewinnt das, was wir lieben, notwendig an Wert für uns, weil wir es lieben.“ Ebd. 49ff.

54 Pieper spricht in diesem Kapitel und in den folgenden, wo es um das Motiv des Gutheißen und die Selbstliebe geht, oft von einer „wahren“, „wirklichen“ oder „echten“ Liebe zu einer anderen Person, ohne diese begrifflich genauer zu charakterisieren. Wir können das im Sinne des *amor benevolentiae* verstehen, d.h. als eine wechselseitige, nicht-egoistische und habituelle Liebe zwischen zwei Menschen (vgl. STh I-II, q. 26, a. 4 corpus). Für Pieper ist die erotische Liebe zwischen Mann und Frau, die jene wohlwollende Liebe integriert, die „paradigmatische Form der Liebe überhaupt“ (ÜdL 140). Die „Lebensgemeinschaft von Mann und Frau“ ist gerade dadurch charakterisiert, daß sie „alle Gestalten und Aspekte zwischenmenschlicher Liebe in sich aufnimmt und integriert – vom geschlechtlichen Begehren bis zur übernatürlichen Agape“, in ihr findet sich eine „Verknüpfung aller Aspekte des vielgesichtigen Phänomens ‚Liebe‘“ (ÜdL 142f.).

- ⁵⁵ R. Spaemann, „Antinomien der Liebe“, in: ders., *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Stuttgart 2011, 9-26, hier: 13.
- ⁵⁶ Hier ist auf einen wie mir scheint wesentlichen Unterschied zu Aristoteles aufmerksam zu machen: In der Charakterfreundschaft ist der Grund des Wohlwollens die charakterliche Gutheit des anderen, die im Unterschied zu den äußerlichen Eigenschaften „bleibend“ ist (*Nikomachische Ethik* VIII 4, 1156b12); erst hier wird der andere „als solches“ oder „insofern er ist, was er (eigentlich) ist“ (VIII 3, 1156a17f.) geliebt. Dieses eigentliche Sein oder „wahre Selbst“ ist sein guter, d.h. tugendhaft verfaßter Charakter und damit aber etwas *qualitativ* Bestimmtes, insofern er sich mit allgemeinen aretischen Prädikaten beschreiben läßt. Bei Pieper dagegen wird in der wahren Liebe der andere in seiner bloßen Existenz, als Subjekt eines bestimmten Existenzaktes, gutgeheißen. Auch dieses Existieren ist gut, aber es handelt sich um ein *transzendentes* Gutsein, das sich der Liebe und Bejahung Gottes verdankt; das eigene Existieren besagt nichts anderes als das Geliebtsein durch den *Creator* (ÜdL 56).
- ⁵⁷ Daraus resultiert die leichte Auflösbarkeit solcher Beziehungen (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII 3, 1156a19ff.). Die Unbeständigkeit und den seelischen Tumult, in den man gerät, wenn man sich an solche vergängliche Qualitäten bindet, beschreibt besonders eindrücklich Augustinus in *Confessiones* IV, 10,15.
- ⁵⁸ Die entscheidende Schwäche einer ‚platonischen‘ Theorie der Liebe, in der abstrakte, gradierbare Eigenschaften die Objekte der Liebe bilden, ist, daß auf diese Weise das Individuum „in der Einzigartigkeit und Integrität seiner Individualität niemals der Gegenstand unserer Liebe sein“ kann (G. Vlastos, „Das Individuum als Gegenstand der Liebe bei Platon“, in: D. Thomä [Hg.], *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn 2000, 17-44, hier: 42). Es kann hier nicht diskutiert werden, ob Vlastos mit dieser Interpretation Platon gerecht wird.
- ⁵⁹ In der Liebe verläuft also der Weg der Erkenntnis vom Allgemeinen zum Besonderen, während es sich in der ‚Welterkenntnis‘ genau umgekehrt verhält (vgl. Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 2, 71b33-72a5). Auch Thomas von Aquin sagt, daß es letztlich das zum Geliebten gehörende *Einzelne* ist, was der Liebende kognitiv durchdringen will: „amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere“ (STh I-II, q. 28, a. 2 corpus).
- ⁶⁰ Vgl. R. K. Tacelli, „Metaphysik und das Problem der Liebe“, in: H. Schöndorf (Hg.), *Die Wirklichkeit erkennen. Grundlinien im Denken Béla Weissmahrs*, Stuttgart 2012, 33-44, hier: 40f.
- ⁶¹ Vgl. R. Spaemann, *Antinomien der Liebe*, 23.
- ⁶² Vgl. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 246: „Verzeihung setzt voraus, daß es ein Subjekt der Zurechnung von Handlungen gibt, also jemanden, der in diesen Handlungen sich selbst zeigt. Andererseits aber setzt sie voraus, daß dieser Zusammenhang von Subjekt und Handlung irgendwie auflösbar ist. Daß also der Handelnde sich nachträglich aus dem So-sein, das in dieser Handlung zur Erscheinung kam, zurücknehmen kann, ohne doch die Verantwortung dafür, daß es ein solcher war, der dies tun konnte und tat, abzuschütteln.“
- ⁶³ Vor diesem Hintergrund scheint mir auch die vom Liebenden bejahte *existentia* mehr zu sein als eine bloße ‚positio extra nihil‘: Sie ist vielmehr der grundlegende Akt, wodurch überhaupt etwas ist und der als solcher der *essentia* bzw. der Form zugrunde liegt (vgl. etwa Thomas von Aquin, STh I, q. 4, a. 1 ad 3).

Die Existenz im Sinne der Position wäre dann bloß eine Wirkung dieses grundlegenden Aktes (vgl. J. De Finance, *Être et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, Rom 1966).

- 64 Pieper deutet diesen Ur-Impuls als eine „im Akt der Erschaffung in Gang gesetzte Dynamik unseres Wesens“ (ÜdL 109; auch 124). Das Bild vom abgeschossenen Pfeil (ÜdL 125) ist hier freilich insofern problematisch, als dieses von Thomas gerade als Beispiel für den *appetitus naturalis* herangezogen wird, also für Dinge, die ihr Ziel weder intellektuell noch perzeptuell erfassen können. Aristoteles dagegen gebraucht das Bild vom Bogenschützen (*Nikomachische Ethik* I 1, 1094a23).
- 65 ScG IV, 92.
- 66 Vgl. H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 57: Es ist für uns enorm wichtig, über Endzwecke zu verfügen. „Wir brauchen Ziele, von denen wir glauben, es lohne sich einzig um ihrer selbst und nicht um anderer Dinge willen, sie zu erreichen.“
- 67 Vgl. auch F. Ricken, „Freundschaft und Glück in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles“, in: ders., *Gemeinschaft, Tugend, Glück*, 76-87, hier: 82.
- 68 Vgl. H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, 66.
- 69 Hier ist zu beachten, daß ja auch das Glück des anderen von komplexer Struktur ist. Wenn ich es zu einem Teil meines Glücks mache, heißt das aber nicht, daß auch alle für ihn prudentiell relevanten Tätigkeiten zu für mich relevanten werden müssen. Ich muß sie nur als glücksrelevant für den anderen anerkennen und darf sie nicht behindern, sondern sollte sie fördern.
- 70 Die Frage, wodurch dann aber der Mensch zu einer altruistischen Sorge im konkreten Fall motiviert werden kann, muß hier offen bleiben. Aristoteles hat dieses Problem durch das Konzept einer ‚wahren Selbstliebe‘ zu lösen versucht. Das ‚wahre Selbst‘ ist der Intellekt (*nous*) als theoretische und praktische Vernunft und wer diesen liebt, teilt sich die werthafesten Güter zu, er wird sich um das moralische Handeln bemühen und im altruistischen Handeln für sich das *kalon* erwerben (*Nikomachische Ethik* IX 8).
- 71 Pieper knüpft hier an Dionysius an, dessen Kennzeichnung der Liebe als *unitiva et concretiva* auch für Thomas von Aquin Ausgangspunkt seiner differenzierten Analyse der dem Lieben eigentümlichen *unio* ist (vgl. STh I, q. 20, a. 1 ad 3; STh I-II, q. 28, a. 1 corpus). Vgl. aber auch Aristoteles, *Politik* II 4, 1262b13 (*symphynai kai genesthai...hena*); Augustinus, *Confessiones* IV 6,11.
- 72 Nach Thomas von Aquin ist der Liebende zum einen gemäß der Erkenntnis im Geliebten, insofern sich der Liebende nicht mit einer oberflächlichen Kenntnis des Geliebten zufrieden gibt, sondern das zum Geliebten gehörende Einzelne bis ins Innerste durchforschen will und auf diese Weise in sein Innerstes eintritt. Zum anderen ist er (innerhalb des *amor amicitiae*) gemäß dem Streben im Geliebten, insofern er die Güter oder die Übel des Freundes als seine eigenen betrachtet und auch den Willen des Freundes als seinen eigenen, so daß gewissermaßen er selbst in seinem Freund Gutes und Schlechtes zu erleiden und zu erfahren scheint. Insofern ist der Liebende gewissermaßen identisch geworden mit dem Geliebten (*quasi idem factus amato*) (STh I-II, q. 28, a. 2 corpus). Vgl. auch STh I-II, q. 25, a. 2 ad 2.
- 73 Vgl. hierzu Thomas von Aquin, ScG I 91
- 74 Vgl. Augustinus, *Confessiones* IV, 9,14.