

Philosophisches Themendossier

Liebe

Lässt sich „romantische Liebe“ überhaupt definieren? Gibt es ungerechtfertigte, irrationale oder unmoralische Liebe? Und stimmt es tatsächlich, dass Liebe blind macht? Wie nähert sich die Philosophie der Liebe, wenn sie doch eine so äusserst individuelle Angelegenheit ist?



philosophie.ch

SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY

Inhaltsverzeichnis

• Einleitung	3
• Was ist romantische Liebe?	4
• Über die Philosophie der Liebe	6
• Liebe zwischen Natur und Kultur (Prof. Dr. Christoph Jamme).....	8
• Drei philosophische Modelle der Liebe	11
• Liebe als Transformation (Dr. Federica Gregoratto).....	14
• Kann Liebe (un-)gerechtfertigt sein?.....	16
• Miteinanderfühlen.....	18
• Über das Verzeihen (Dr. Stefan Riedener).....	22
• Unsichere Liebe	24
• Liebe und Moral	26
• Von wegen „Liebe macht blind“.....	28
• Glossar.....	30
• Quellen.....	31

Aufbau des Themendossiers

Den Einstieg ins Themendossier bietet die Frage, was unter romantischer Liebe zu verstehen ist. Darauf folgen Hinweise, wie sich die Philosophie dem Thema der Liebe nähert und welche Schwierigkeiten dabei auftreten.

Auf den Seiten 8–10 beleuchtet Professor Jamme inwiefern sich Kultur und Natur in der Liebe überlagern. Anschliessend werden drei philosophische Modelle zur Liebe vorgestellt. Die Habilitandin Dr. Federica Gregoratto untersucht daraufhin, wie sich unsere Vorstellung von Liebe transformiert. Es folgt eine Untersuchung, ob Liebe ungechtfertigt sein kann.

Auf den Seiten 18–21 wird die These des „Miteinanderfühlers“ vorgestellt. Desweiteren erklärt Dr. Stefan Riederer, weshalb Verzeihen mit Liebe in Verbindung gebracht wird, bevor folgende Fragen beantwortet werden: Ist von der Liebe abzuraten (S. 24–25) und sollte ihr die Moral zur Seite gestellt werden (S. 26–27) ?

Abschliessend wird die These von Max Scheler diskutiert, welche Liebe als Erkenntnisvorgang versteht.

Der Verein Philosophie.ch

Der Verein Philosophie.ch erstellt die Themendossiers unter dem Aspekt der Wissenschaftskommunikation. Mehr Informationen zu Philosophie.ch finden Sie auf http://philosophie.ch/about_de/.

Es wird darauf Wert gelegt, die Herzstücke der philosophischen Debatten zu umreissen. Dabei werden z.T. einige Argumentationsschritte der einzelnen Theorien ausgelassen; der Leserschaft stehen jedoch mittels dem Quellenverzeichnis und den Literaturtipps (online) beste Möglichkeiten zur Verfügung, eigene Fragen zu den Theorien selbstständig weiterzuverfolgen.

Das Themendossier steht online als PDF-Download auf www.philosophie.ch/themendossiers zur Verfügung.

Die Reihe der philosophischen Themendossiers wird durch die freundliche Unterstützung der Dr. Charles Hummel Stiftung ermöglicht.

Einleitung

„Im Grunde gibt es nur die Liebe“, sagte Picasso einst. Kaum ein Mensch durchläuft sein Leben, ohne früher oder später von jenen Gefühlen gebeutelt zu werden, welche als Liebe bezeichnet werden. Aber was ist Liebe überhaupt? Gibt es klare Kriterien, die Liebe notwendigerweise aufweist? Welchen Einfluss haben die kulturellen Vorbedingungen auf unsere Vorstellungen von Liebe?

Das Phänomen der Liebe begleitet den Menschen ein Leben lang. Beginnend mit der kindlichen Liebe den Eltern und Geschwistern gegenüber, über die „erste grosse Liebe“, hin zu meist langjährigen Beziehungen oder einer Ehe, die besteht, „bis der Tod euch scheidet“.

Die philosophische Perspektive auf die Liebe beleuchtet diejenigen Fragen, die sich manch einer in seinem eigenen Leben schon gestellt hat: Kann Liebe ungerechtfertigt sein? Ist die Parteilichkeit, welche die Liebe hervorbringt, moralisch wirklich unproblematisch? Was ist Liebe überhaupt? Weshalb lieben wir, wenn es doch eine so schmerzliche Angelegenheit sein kann, die von Enttäuschungen oder Verlustängsten begleitet wird?

Das vorliegende philosophische Themendossier greift diese Fragen auf und versucht, mögliche Antworten aufzuzeigen. Vorwiegend, wenn auch mit gewissen Ausnahmen, ist in diesem Themendossier der Fokus auf die partnerschaftliche Liebe gelegt.

Dabei sticht vor allem eines ins Auge: Die Liebe ist tatsächlich ein komplexes Geschäft!

Da sie nicht einfach gelegentlich stattfindet oder sich auf gewisse Situationen reduzieren lässt, da sie eine Wechselseitigkeit

bedingt und die Emotionen – und z.T. auch einschlägige moralische Wertesysteme – von Mensch zu Mensch unterschiedlich sind, fällt es besonders schwer, allgemeingültige Aussagen zu treffen.

Wie es der St. Galler Philosophieprofessor Dieter Thomä zusammenfasst, geht es beim philosophischen Nachdenken über die Liebe immer um zweierlei:

1. „Über sich selbst nachzudenken, also über das Verhältnis von Gefühl und Rationalität, den Stellenwert von Gefühlen für die personale Identität, die Eigenart menschlicher Freiheit.“
2. Geht es in der Liebe um eine (besondere) Beziehung zwischen Menschen: Nachzudenken ist also über die Hinwendung zum Anderen, die Art, wie man sich ein Bild von ihm macht, die Erwartungen und Risiken, die bei Beziehungen zwischen Menschen überhaupt auf dem Spiel sind, und über den Stellenwert der Liebe für die Moral.“ (2)

Die Wichtigkeit, welche die Liebe, höchstwahrscheinlich für jede und jeden von uns, im eigenen Leben inne hat, sollte uns dazu motivieren, sich dieser Komplexität gedanklich zu stellen. Vielleicht lassen sich auf diese Art und Weise sogar neue Erklärungen zu einem der ältesten Phänomene der Menschheit gewinnen.

Was ist romantische Liebe?

Romantische Liebe ist eine komplexe Angelegenheit.

Lässt sich dennoch sinnvoll der Versuch einer Definition unternehmen?

Liebe ist eine psychische Haltung, die mit Gefühlen einhergeht und unsere Wünsche und unser Handeln beeinflusst. Sie ist zunächst einmal eine Relation zwischen einem Subjekt und einem Objekt, typischerweise zwischen zwei Personen.

Cynthia liebt Christine, Werther liebt Lotte, Scarlett liebt Ashley. Liebe kann, muss aber nicht, wechselseitig sein: Ashley liebt Scarlett, Lotte jedoch liebt Werther nicht. Lieben kann, muss aber nicht, glücklich machen: Cynthia ist glücklich, Werther ist es nicht. Liebe kann lange anhalten, aber auch abhanden kommen: Scarlett merkt irgendwann, dass sie nicht mehr Ashley, sondern längst Tom liebt. Liebe wandelt sich und kann wachsen, wenn Subjekt und Objekt

sich verändern. Eine wechselseitige Liebe wird nicht nur von der gemeinsamen Geschichte, sondern auch vom Wandel beider Liebenden geprägt und ist dadurch einzigartig.

Obschon es sich bei der Liebe gewissermaßen um ein universelles Phänomen handelt, das Menschen wohl seit Anbeginn der Zeit verspüren, sind sich viele PhilosophInnen darin einig, dass das Konzept der Liebe als romantisches, sexuelles oder zwischenmenschliches Phänomen relativ jungen Datums ist. Denn erst im ausgehenden 18. Jahrhundert, als die innere wie äussere Gefühlswelt der Menschen in den Mittelpunkt des künstlerischen Schaffens gestellt wurde, begann eine intellektuelle Entwicklung, die das Konzept der romantischen Liebe, wie wir sie heute begreifen, ermöglichte.

Auch in gesellschaftlicher Hinsicht hat sich in den letzten 200 Jahren viel verändert: Mit der Französischen Revolution wurde der moderne Freiheits- und Gleichheitsgedanke geboren und auch die Rolle der Frau neu definiert. Obschon dieser Prozess bis in die heutigen Tage dauert und noch nicht abgeschlossen ist, hat er schon jetzt die Form von modernen Liebesbeziehungen stark geprägt. So treffen wir im heutigen Alltag auf Menschen, die gänzlich unterschiedliche Vorstellungen davon haben, was Liebe ausmacht. Einzelne fokussieren in zwischenmenschlichen Beziehungen auf ein gegenseitiges Gefühl der Geborgenheit, andere verlangen in einer glücklichen Liebesbeziehung vor allem nach Leidenschaft. Und obschon wir das Gefühl haben, in unserer Partnerwahl weitgehend frei zu sein, ist unser Liebesleben nach wie vor geprägt von sozialen, kulturellen und ökonomischen Einflüssen.



Die philosophischen Theorien befassen sich mit Liebe auch aus verschiedenen Perspektiven. So lässt sich einerseits Liebe als Emotion beschreiben und als evaluative und motivationale Antwort auf ein Objekt. Das bedeutet, dass Liebe als Wertschätzung einer Person für ihre spezifischen Qualitäten verstanden werden kann. Andererseits kann Liebe aber auch als Wille, Vereinigung oder Wert gedeutet werden. Die Variante der Vereinigung, welche sich auf Aristoteles zurückführen lässt, besagt, dass Liebe im Bedürfnis besteht, eine Vereinigung zu einem „Wir“ einzugehen.

Einige PhilosophInnen erklären diese Vereinigung mit den deckungsgleichen Interessen, Sorgen oder Angelegenheiten der Partner. Doch bleiben dann nicht der Respekt und die Wertschätzung der Eigenständigkeit des Einzelnen auf der Strecke? Oder fördert ein „Wir“ die Individualität des Einzelnen eher? Aber auch der Aspekt, sich um seine oder seinen Geliebten kümmern zu wollen, kann als Erklärung für die Frage, was Liebe ist, angebracht werden. Dagegen lässt sich jedoch argumentieren, dass dieser „Wille“ die Konsequenz von Liebe darstellt und sich daher nicht als Erklärung eignet. Dass Liebe etwas mit Gründen und Werten zu tun hat, lässt sich kaum bestreiten. Schliesslich würden wir alle behaupten, dass wir jemanden aus gewissen Gründen lieben. Wenn wir ablehnen würden, aus einem Grund Liebe zu empfinden, würde dies die Nachvollziehbarkeit unserer (durch unsere Liebe motivierten) Handlungen stark vermindern.

Was bedeutet „romantisch“?

Wenn Liebe jedoch „gerechtfertigt“ sein kann, zwingt sich die Frage der Ersetzbarkeit der geliebten Person auf: Würde jemand genau über dieselben Eigenschaften verfügen, müsste die Liebe auch dieser Person gegenüber empfunden werden und untereinander wären die zwei Personen somit austauschbar. Eine mögliche Antwort wäre folgende: Was wichtig ist an der geliebten Person, sind auch die gemeinsa-

men Erlebnisse, also die zeitlich-relationale Komponente der Beziehung zwischen zwei Personen. Denn wenn beispielsweise Maria über 10 Jahre hinweg eine sehr intensive und schöne Beziehung mit Mark geführt hat, würde sie Mark niemals verlassen, auch wenn ihr Igor begegnen würde, der über dieselben Eigenschaften verfügt wie Mark. Hierbei wird wiederum der höchst persönliche Aspekt der Liebe zwischen zwei Personen hervorgehoben.

Ganz unabhängig von der Bewertung der Eigenschaften ist die Liebe aber auch nicht: Nur weil Maria Mark in der Vergangenheit geliebt hat, heisst das nicht, dass sie ihn mit Sicherheit auch in Zukunft lieben wird. Wenn jemand beispielsweise starke Veränderungen durchgemacht hat – und diejenigen Züge seiner Persönlichkeit verloren hat, welche den oder die Geliebte stets angezogen haben –, ist es gut vorstellbar, dass sich der oder die Geliebte frisch in jemanden verliebt, der diese Persönlichkeitsmerkmale hat.

Romantische Liebe zu definieren ist auf Grund der augenmerklichen Komplexität sehr schwierig. Die St. Galler Habilitandin Dr. Federica Gregoratto hat dennoch eine Kerndefinition vorgeschlagen:

Eine Liebesbeziehung ist eine enge, intime Beziehung, in der sich die Personen umeinander kümmern und ein intensiver gegenseitiger Verstehens- und Unterstützungsversuch stattfindet. Gegenstand der wechselseitigen Anerkennung ist die unersetzliche, nicht tauschbare, absolute singuläre Individualität der Liebenden, die nur in der Liebe zum Ausdruck kommen darf und kann. Als Folge der Liebesbeziehung wird die Identität der Liebenden jedoch nicht einfach bewahrt und reproduziert, sondern auch transformiert. Fürsorge ergibt sich nicht als Pflicht, sondern aus Neigung, wobei das Wohlbefinden einer Geliebten mit dem des Partners oder der Partnerin zusammenfällt. Des Weiteren lässt eine Liebesbeziehung körperliche Nähe zu, wodurch sie eine erotische Komponente erhält.

Über die Philosophie der Liebe

Ist Liebe ein allzu individuelles Phänomen, sodass sie sich nicht als philosophischer Untersuchungsgegenstand eignet?

Liebe zu erleben wird oftmals mit einer Unbeschreiblichkeit in Verbindung gebracht, ja gar mit einer Unergründlichkeit. Der philosophische Anspruch, Klarheit und logische Erklärungen zu fassen, scheint diesen Erlebnissen zuwider zu laufen. Man darf sich fragen, ob der Unterschied zwischen den „weichen“ Lebensdingen und der „harten“ wissenschaftlichen Erkenntnis tatsächlich unüberwindbar besteht.

Da das Leben von Mensch zu Mensch unterschiedlich erfahren wird, kann es nicht ohne Weiteres vergegenständlicht werden. Deshalb hält die Philosophie unterschiedliche Beschreibungsarten bereit. Diese operieren gemäss dem Philosophieprofessor Dieter Thomä entweder

- „handlungstheoretisch (etwa unter Verweis auf aristotelische *prohairesis*, Entscheidung oder Intentionalität [Gerichtetheit im Sinne von „sich auf etwas beziehen“, siehe Glossar]),
- bewusstseinsphilosophisch (*qua* Selbstbezug)
- oder sprachtheoretisch (*qua* Selbstinterpretation).“ (1)



Da die Liebe stets ein zweiteiliges Phänomen ist, – weil sie einerseits ein Gefühl ist und andererseits sich immer auf einen anderen Menschen oder etwas in der Welt richtet –, bedeutet das philosophische Nachdenken über die Liebe auch zweierlei:

1. „Über sich selbst nach[...]denken, also über das Verhältnis von Gefühl und Rationalität, den Stellenwert von Gefühlen für die personale Identität, die Eigenart menschlicher Freiheit.
2. Geht es in der Liebe um eine (besondere) Beziehung zwischen Menschen: Nachzudenken ist also über die Hinwendung zum Anderen, die Art, wie man sich ein Bild von ihm macht, die Erwartungen und Risiken, die bei Beziehungen zwischen Menschen überhaupt auf dem Spiel sind, und über den Stellenwert der Liebe für die Moral.“ (2)

Doch bleibt das Erleben von Liebe nicht trotzdem derart individuell, dass kein verallgemeinerndes Philosophieren angebracht ist?

Der gegenwärtige gesellschaftliche Trend der Individualisierung lässt vermuten, jede Person erschaffe und gestalte ihr eigenes Leben und ihre Persönlichkeit selbst. Im Zuge dessen besteht auch das Bild der selbstbestimmten Liebe sowie der Wichtigkeit der Neigungen und Bedürfnisse des einzelnen Menschen. Thomä hebt hervor, dass genau dieses selbstständige Wollen in der Liebe aufgegeben wird: „Selbstvergeben, hingerissen identifiziert es sich in einer Masse mit dem anderen, dass seine Identität ihm entgeht. Zur Verunsicherung kommt es zudem auch beim Bezug auf den Gegenstand der Liebe – und zwar nicht nur deshalb, weil dafür ein Land, eine Landschaft, ein Musikstück oder die Weisheit eingesetzt

werden könnte: Selbst wenn man sich (...) vor allem an die Liebe zu einem anderen Menschen hält, gerät die Individualität ins Wanken. Es stellt sich die Frage, ob es wirklich *diese* Person ist, die man liebt, oder nur bestimmte Eigenschaften, die auch von ihr abgelöst und genauso gut an anderen zu finden wären; und diese Frage wirkt beunruhigend.“ (3)

Neben dieser Problemstellung lässt sich zudem ausmachen, dass die angedeutete Art von Beunruhigung auch zu einem Bedürfnis führt, die eigenen Erlebnisse zu reflektieren, zu diskutieren oder gar mit den Erlebnissen anderer Menschen abzugleichen.

Da dieser Austausch auf der beschreibenden Ebene zumindest sprachlich insofern *allgemein* möglich ist, kann geschlussfolgert werden, dass Liebe kein *privates* Gefühl ist und für die Aussenwelt gänzlich unerkennbar bleiben muss. Eine komplette Beliebigkeit der Formen der Verzückung oder Verzweiflung scheint also trotz aller Individualität nicht gegeben zu sein: Die Nachvollziehbarkeit der Gefühle ist, bis zu einem gewissen Grad, demnach auch gegeben.

Dieser Umstand ist weder mit einer kulturellen Codierung von Intimität zu verwechseln, noch mit dem Schluss darauf, dass es sich schlichtweg um die Interpretation von Kulturprodukten handelt, die durch soziale Prägungen entstehen. Wird Liebe als soziales Konstrukt aufgefasst, welches scheinbar objektiv und rein von der Aussenperspektive her abgehandelt werden kann, wird dadurch die Innenperspektive vernachlässigt. Dadurch werden aber die, für die Liebe konstitutiven, inneren Erlebnisse ausgeklammert; das soziale Konstrukt bleibt somit inhaltsleer.

Dem grundsätzlichen Streit der Philosophen, ob es sich u.a. bei der Liebe um einen geeigneten Untersuchungsgegenstand handelt, begegnete der amerikanische Philosoph John Haugeland (1945–2010) versöhnend: „Eine Philosophie des Geistes und der Wissenschaft, in der diese wesentlich menschlichen Fähigkeiten (Fürsorge, Glaube, Selbstbeherrschung) einen Platz



auf der Mitte der Bühne zurückerhalten, ist eben das, was ich als einen ‚neuen Existentialismus‘ bezeichnen möchte. Es geht hier nicht nur um intellektuelle Anstrengungen. Die allgemeine Form des freien menschlichen Engagements – oder der Sorge oder des Glaubens – ist die Liebe. So heisst es am besten: Liebe ist das Kennzeichen des Menschlichen.“ (4)

Die Wichtigkeit der Liebe für das eigene Leben würde kaum jemand bestreiten. Umso mehr lohnt es sich, dieses Phänomen etwas genauer unter die Lupe zu nehmen; auch in philosophischer Weise.

Gerade weil die Aspekte derart vielzählig sind und nur schon die Unterschiede zwischen den Arten von Liebe (beispielsweise romantische Liebe, elterliche Liebe, göttliche Liebe etc.) schwierig zu charakterisieren sind, bedarf es einer ausgereiften Auseinandersetzung.

Liebe zwischen Natur und Kultur

In der Liebe kreuzen sich Natur und Kultur, und sie ist die wohl grösste Bewegung im Leben des Menschen.

Ein großer Theoretiker der Liebe, der aber oft übersehen wird, ist Stendhal, der 1822 ein Buch veröffentlicht über die Liebe (das, im Gegensatz zu heutigen Büchern über die Liebe, in den ersten zehn Jahren nur 17 Käufer gefunden hat). Erst nach zwei Generationen ist es rezipiert worden, nämlich am Ende der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Impressionismus und mit dem Psychologismus. Das Gefühlsleben der Romantiker war ihm fremd. Stendhals Buch ist vielmehr der erste moderne Versuch, eine eingehende Naturbeschreibung der Liebe zu liefern, ja sogar ihre Naturgeschichte zu entwerfen. Was er will, ist die beim kultivierten Menschen so komplizierte Verflochtenheit von Fleisch und Geist zu enthüllen. Wie gehören die geistige und die sinnliche Seite der Liebe zusammen?

In der Liebe kreuzen sich Natur und Kultur, und sie ist die wohl größte Bewegung im Leben des Menschen. Aber in dieser These ist natürlich schon der Begriff „Natur“ sehr problematisch. Die Liebe ist ja nicht nur Gegenstand der Evolutionsbiologie, sondern auch der Hirnforschung, der Psychologie und der Soziologie. Viele dieser Ergebnisse sind sehr populär geworden.

Vor allem über die biologischen Bedingungen der Liebe ist in den letzten Jahren viel geforscht worden. Es gibt zum Beispiel die Grundthese, dass die durchschnittliche Beziehungsdauer weltweit (über alle Kulturen) 5 Jahre beträgt. Eine Begründung liefert die Anthropologin Helen Fisher: Die Natur hat die Liebe ins Leben gerufen, um zwei Menschen aneinander zu binden – allerdings nicht für immer, sondern nur solange, bis der gemeinsame Nachwuchs aus dem Gröbsten raus ist.

Ein anderes Forschungsfeld sind die Pheromone, bekannt als Lockstoffe der Liebe. Wenn der Geruch nämlich stimmt, dann kann man davon ausgehen, dass der gemeinsame Nachwuchs eine vernünftige genetische Ausstattung hat.

In der Psychologie der Liebe hat sich auch sehr viel getan. So erstellen Paarforscher Partnerschaftsdiagnosen, d.h. sie suchen nach Zeichen, die erkennen lassen, ob ein Paar zusammenbleiben wird oder nicht. Die Liebe, so wie wir sie verstehen, ist heute auch zum Gegenstand von ganz behavioristischen Untersuchungen geworden. Amerikanische Psychologen haben z.B. unterschiedliche Liebesstile identifiziert. Frühe Erfahrungen mit den Eltern prägen den späteren Liebesstil. Das ist in der Psychoanalyse schon sehr früh aufgewiesen worden. Die Bindungsforschung zeigt, dass jeder von uns seine eigene z.T. sehr komplizierte Vergangenheit mit in eine neue Beziehung trägt. Und das sind ja nicht nur die Eltern, sondern das sind natürlich auch die Erfahrungen der letzten Beziehungen, die wir mitbringen.

Hinzu kommt die Geschlechterdifferenz. Frauen sprechen Probleme der Partnerschaft an, Männer drücken sich notorisch davor. Frauen haben in der Regel ein besseres Einfühlungsvermögen.

Ein weiteres Problem, mit dem die Psychologie der Liebe sich heute beschäftigt, ist das Flirten. In den ersten Sekunden ist im Grunde alles entschieden, wenn man jemanden sieht. Der erste übrigens, bei dem man das nachlesen kann, ist Ovid. In seiner *Ars Amatoria* wird schon darauf reflektiert: Bekomme ich überhaupt die Aufmerksamkeit eines anderen?



Liebe, so hatte ich gesagt, ist ein Kreuzungspunkt von Natur und Kultur, und deshalb jetzt noch ein paar Worte zu ihrer kulturellen Seite. Unsere Liebe ist eine Erfindung des 19. Jahrhunderts, genauer der Romantik. Die romantische Liebesbeziehung und damit einhergehend die „Liebesehe“ entstand als Gefühlsgemeinschaft um 1800 und begründete die bürgerliche Kleinfamilie; die Ehe als vor allem ökonomisch motivierte Zweckgemeinschaft verschwand mehr und mehr. Dieses bürgerliche Eheideal nahm im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer klarer Gestalt an. Damit ging übrigens auch eine ganz bestimmte Geschlechterideologie einher, nämlich die der polaren Geschlechtercharaktere: der Mann ist aktiv, die Frau ist passiv. Die Frau soll dienen, sich unterwerfen, der Mann soll herrschen. Und idealerweise sollen die beiden sich ergänzen. Diese biologischen Codierungen lösen die bis dahin vorherrschenden christlich-moralischen Codierungen ab. Damit entsteht auch der Gegensatz zwischen Intimisierung (häusliche Sphäre) und Versachlichung

(Außenwelt). Der Preis war, dass der Mann mit dem Versorgungszwang belegt wurde und mit dem Härteklischee, das erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts aufgebrochen wurde.

Dass die Ehe überhaupt zur Liebesehe werden konnte, hat eine längere Entwicklung, und deshalb sei hier abschließend noch etwas zum ganz komplizierten Verhältnis von Ehe und Liebe gesagt. Ursprünglich wurden Ehen geschlossen aus ganz anderen Gründen als aus Liebe. Nämlich aus materiellen Gründen, aus standespolitischen Gründen oder auch aus gesellschaftlichen Gründen. Und erst ab 1800 aus gegenseitiger Zuneigung und aus individueller Partnerwahl. Das ist eine historisch völlig neue Entwicklung. In der Antike zum Beispiel liebte der Grieche seine Ehefrau nicht. Erotik spielte in der Ehe auch überhaupt keine Rolle, es ging nur um die Zeugung von Nachkommen, aber auch die gefühlsmäßige Bindung spielte keine Rolle. Die Ehe war eine Wirtschafts- und Solidargemeinschaft.

Der wesentliche Bereich des antiken Sexuallebens hat sich außerhalb der Ehe abgespielt, nämlich in der Prostitution (die Hetären waren die einzigen im öffentlichen Leben zugelassenen Frauen). Die wirklich wahre Liebe gab es, in der Päderastie, also in der Knabenliebe, d.h. in der Mentorschaft eines erwachsenen Mannes für einen heranwachsenden halbwüchsigen Knaben. Dieses Liebesbegehren war einseitig, denn es war ein Erziehungskonzept. Der Knabe wurde in die Gesellschaft, in die Philosophie, in die Wissenschaft eingeführt.

Im Mittelalter des 11. Jahrhunderts beobachten wir auch eine große Differenz zwischen der ritterlichen bzw. höfischen Liebe und der ehelichen Liebe, wobei die höfische Liebe übrigens ganz entfernte Ähnlichkeit mit der griechischen Knabenliebe hat. Die amour courtois war zwar ehebrecherisch, aber asketisch. Es ist der Ritter, der sein Leben aufs Spiel setzt, um der angebeteten Herrin zu gefallen.

Die heutige Zeit bietet ein völlig anderes Bild, wir haben eine neue Erfindung von Ehe und Familie, die sich, wie gesagt, im 19. Jahrhundert überhaupt erst herausgebildet hat. Auch das Zuhause ist eine recht neue Erfindung. Über viele Jahrhunderte hinweg lebten Familien in Haushalten, die auch Knechte, Mägde und Gäste umfassten. Haushalte waren komplexe ökonomische, soziale und kulturelle Institutionen, die, von einem Hausvater geführt, das gemeinschaftliche Leben organisierten (Oikos). Bevor Nationen und Fabriken die europäischen Gesellschaften umstrukturierten, bildete der gottesfürchtige Haushalt die Grundlage des christlichen Abendlandes. Das Bevölkerungswachstum und die politischen und industriellen Revolutionen haben diese Familienstruktur im 19. Jahrhundert verändert. Die Bevölkerungszunahme, um nur ein Beispiel zu nennen, hatte auf das Heiratsalter wie auch auf die Kinderzahl unmittelbaren Einfluss. Die Säkularisierung veränderte die Sexualität, die Trennung von Haus und Arbeit machte aus dem Pater Familias nicht nur den Fa-

brikarbeiter, sondern auch den Ehemann. Zum Reich der Frau wurde nun das Heim erkoren, während dem Mann die Rolle des Ernährers zufiel. Die Liebeskonzeptionen unterliegen also auch sozialgeschichtlich begründeten Veränderungen.

Wie sieht es heute aus? Die Soziologie hat aufgewiesen, dass die Ehe noch nie so unmateriell begründet war wie heute. Erwerbstätige Männer und Frauen sind ökonomisch familienunabhängig, die selbstverständliche Bindung durch Herkunft ist also genauso gelockert worden wie die Gemeinsamkeit eines Arbeitszusammenhanges. Kurz: Alles Feste und Vorgegebene verflüchtigt sich. Stattdessen soll nun vieles in der Ehe, in der großen Herzenseinheit mit der geliebten Person, gesucht und gefunden werden.

Wir haben aber einen ganz paradoxen Befund, von dem die Soziologen heute ausgehen: Wir konstatieren auf der einen Seite den Zerfall der Familie, auf der anderen Seite beobachten wir aber auch geradezu eine Vergötzung der Liebe und Ehe. Eine Allensbach-Umfrage aus dem Juli 2015 zeigt, dass die Wertschätzung der Ehe in Deutschland ungebrochen ist. Auch für junge Menschen ist sie das Leitbild ihres Zusammenlebens. Daran haben weder steigende Scheidungsraten (mehr als jede dritte Ehe in Deutschland wird geschieden) etwas geändert noch die deutlich gewachsene Toleranz gegenüber homosexuellen Paaren. Gleichzeitig beobachten wir, dass einerseits die Zahl der Single-Haushalte steigt und andererseits Internet-Datingbörsen immer populärer werden. Die Große Liebe, so eine Erklärung, gilt heute als überhöht, inszeniert, unerreichbar.

Das wusste schon die Weltliteratur: Die wahre Liebe ist tatsächlich in diesem Leben unerreichbar.

Textbeitrag von Prof. Dr. Christoph Jamme, er ist seit 1997 Professor für Philosophie an der Leuphana Universität Lüneburg.

Drei philosophische Modelle der Liebe

Die drei Modelle zeigen, wie sich partnerschaftliche Liebe verstehen lässt und zugleich auch, weshalb Liebe so schwer zu definieren ist.

Im philosophischen Diskurs lassen sich über die Jahrhunderte hinweg drei Hauptverständnisse von partnerschaftlicher Liebe und das für sie massgebende Teilen des Lebens unterscheiden. Im Folgenden sollen diese Modelle, jeweils mit dem Blick zu den Wurzeln der griechischen Antike sowie in die Moderne, vorgestellt werden und einige kritische Punkte hervorgehoben werden:

1. Liebe als Verschmelzung, 2. Liebe als Sorgsamkeit, 3. Liebe als Dialog.

Gemeinsam haben alle diese Modelle, dass sie sich mit der Überwindung des Egoismus sowie mit der Einzigartigkeit des Gegenübers auseinandersetzen.

Die Basler Philosophieprofessorin Angelika Krebs charakterisiert diese beiden wesentlichen Bestandteile folgendermassen: „Wenn wir einen anderen Menschen lieben, dann *teilen* wir unser empfindendes und tätiges Leben mit ihm in seiner *Besonderheit* oder möchten dies zumindest tun. Wir teilen Freude und Leid, wir verfolgen zusammen Projekte: eine grosse Reise, den Garten, die Musik, Kinder. Das Teilen des Lebens in der Liebe steht nicht im Dienste anderer Güter, der eigenen Lust oder Charakterentwicklung zum Beispiel, sondern ist ein Gut um seiner selbst willen.

Eine Beziehung, in welcher die Partner einander nur benutzen, und sei es in aller moralisch gebotenen Fairness und Freundlichkeit, verdient so wenig den Titel „Liebe“ wie eine Beziehung, in welcher die Partner einander nur als austauschbare Platzhalter attraktiver Eigenschaften, der Schönheit, Klugheit oder Wärme etwa betrachten. Liebe ist nur da gegeben, wo die Partner erstens ihren Egoismus zumindest ein Stück weit überwinden und sich zweitens dem anderen auch in seiner Partikularität zuwenden.“ (5)

Liebe als Verschmelzung

Als grundlegender Text der Philosophie der Liebe zählt Platons Dialog „Das Gastmahl“. Darin wird u.a. diskutiert, was unter *eros* zu verstehen ist und was es mit dem sogenannten Kugelmenschenmythos auf sich hat. Gemäss diesem wurden die Menschen als mächtige Kugelwesen von Zeus in zwei Hälften zerschnitten, da sie sonst so mächtig gewesen wären, sodass sie die Götter hätten angreifen können. Demnach gehört es zum Menschen, diese Natur wieder herzustellen und nach der eigenen zweiten Hälfte zu suchen. Diese Kugelmenschen, – welche im besten Fall aus zwei männlichen Hälften, im zweitbesten Fall aus einer männlichen und einer weiblichen Hälfte und im schlechtesten Fall aus zwei weiblichen Hälften bestehen –, sind in sich eins und somit unterschiedslos vereint. (6)



Varianten solch eines Fusionsmodells wurden u.a. vom Psychoanalytiker Erich Fromm im Werk „Die Kunst des Liebens“ (1956/1980) und vom Emotionstheoretiker Robert Solomon (1988) ausgearbeitet. Orientiert am heterosexuellen Liebesakt arbeitete letzterer im Werk „About Love“ die Idee eines Ineinanderpassens von Mann und Frau als gleichwertige Partner aus. Die Besonderheit des Gegenübers besteht dabei nicht wie bei Platon von Natur aus und ist auf eine spezifische Kugelhälfte vorbestimmt, sondern wird durch die Liebenden über die Zeit hinweg erschaffen. Dieses gemeinsame Selbst wird demnach von beiden bestimmt und besessen, sodass sich zwischen ihnen keine Grenzen mehr ausmachen lassen. (7) Dabei steht dies für Solomon in starker Spannung zur Selbstbestimmung, weshalb er die Liebe als Paradox beschreibt: „Das unabhängige Individuum ist die Voraussetzung von Liebe, doch es ist genau diese Unabhängigkeit, welche die Liebe überwinden und negieren will. Das Individuum besteht auf seiner Selbstbestimmung, Liebe dagegen verlangt eine wechselseitige, gemeinsame Bestimmung. (...) Wer mit jemandem schläft, versucht verzweifelt, mit ihm eins zu werden. Das gelingt aber nur für eine bestimmte Zeit und wir sind uns selbst in den Momenten grösster Erfüllung des Abgrunds zwischen uns schmerzlich bewusst. Und deswegen wollen wir immer mehr, Liebe bringt keine Erfüllung, sondern Verzweiflung, denn das wahre Ziel unseres Begehrens erreichen wir nie.“ (8)

Problematisch sind an diesen Verschmelzungsmodellen vor allem zwei Punkte: Erstens lässt sich nicht klar erkennen, was denn an einer derartigen Einheit tatsächlich so prickelnd sein soll. Wird dadurch ein Ziel erreicht, welches mehr ermöglicht als Stillstand? Zweitens wird die Selbstbestimmung der Partner, deren notwendige Individualität und auch deren Gleichwertigkeit gestutzt: Die Auflösung der Ich-Grenzen bedeutet eine Auflösung der Verschiedenheit und dadurch kann keine Gleichheit dieser beiden Menschen mehr existieren. (9)

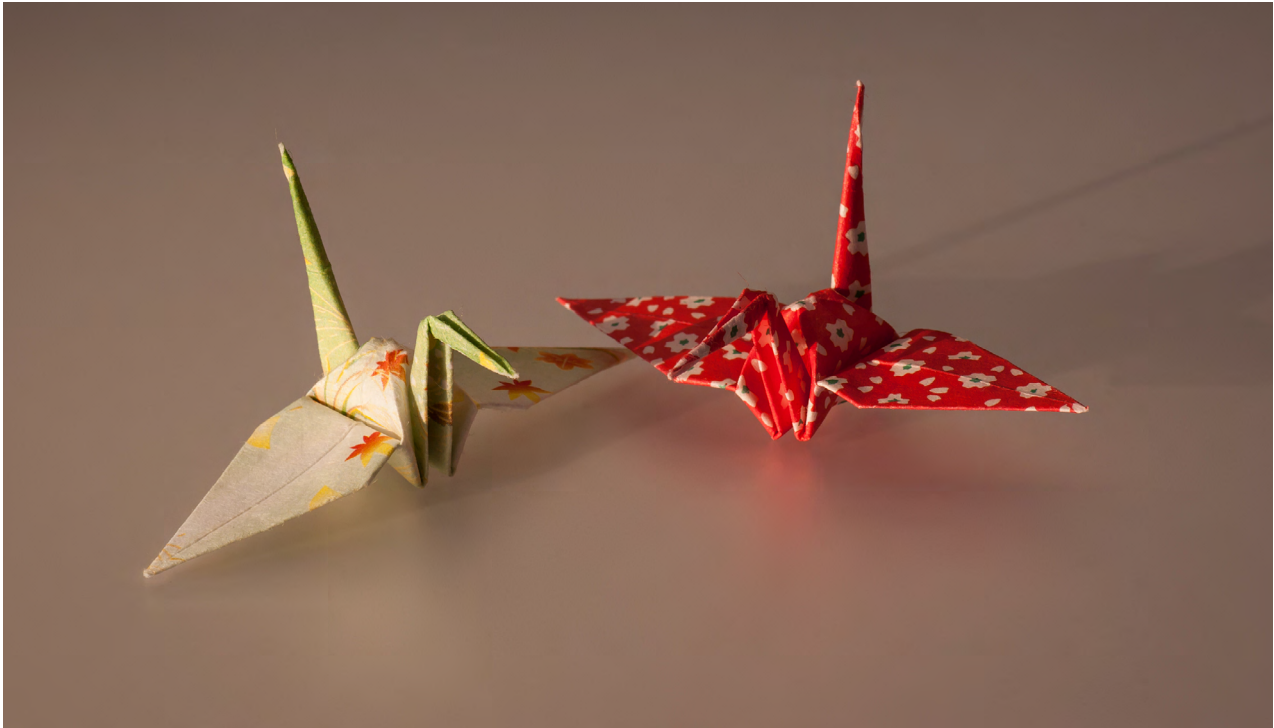
Liebe als Sorgsamkeit

Aristoteles hat in den Büchern VIII und IX der Nikomachischen Ethik gezielt das Phänomen der Liebe und der Freundschaft untersucht. Dabei stehen einerseits das Wohlwollen und andererseits die Gegenseitigkeit im Fokus. Letztere sticht aus christlich geprägter Sicht hervor und scheint im ersten Moment unvereinbar zu sein mit der selbstlosen Sorge um das Gegenüber.

Nach Aristoteles ist Liebe ein wechselseitiges und beiden Parteien offenbartes Wohltun. Dabei unterscheidet er zwischen dem tugendhaften, dem nützlichen und dem angenehmen Wohltun resp. Wohlwollen, was dadurch den Grad der Liebe entscheidet: „Wer einander liebt, will also einander das Gute in dem Sinne, in dem sie einander lieben. (...) Wer also um des Nutzens willen liebt, tut es um seines eigenen Gewinns willen, und wer um der Lust willen, tut es um seiner eigenen Lust willen, und nicht sofern der Freund ist, was er ist, sondern nur soweit er nützlich oder angenehm ist. Dies sind also zufällige Freundschaften. Denn der Freund wird da nicht geliebt in dem, was er ist, sondern nur soweit der eine einen Gewinn, der andere Lust verschafft. (...) Vollkommen ist die Freundschaft der Tugendhaften und an Tugend Ähnlichen. Diese wünschen einander gleichmässig das Gute, sofern sie gut sind, und sie sind gut an sich selbst. Jene aber, die den Freunden das Gute wünschen um der Freunde willen, sind im eigentlichen Sinne Freunde; denn sie verhalten sich an sich so, und nicht zufällig.“ (10)

Herausragend ist also das Verhältnis, dass Nutzen und Annehmlichkeiten nicht unbedingt im Widerspruch stehen zu einem uneigennützigem Interesse am Gegenüber.

Auch beim zeitgenössischen Vertreter des sogenannten „Care“-Modells, Harry Frankfurt, lässt sich etwas Ähnliches beobachten, wenn er schreibt: „Der Liebende ist mit dem geliebten Wesen verwoben; er profitiert von dessen Erfolgen und leidet, wenn es scheitert. In dem Masse, in dem er mit dem, was er liebt, verwoben ist und sich so damit identifiziert, sind seine Interessen mit jenen des



geliebten Wesens identisch. Und so kann es auch nicht überraschen, dass Selbstlosigkeit und Eigeninteresse beim Liebenden zusammenfallen.“ (11)

Auch wenn intuitiv und auf den ersten Blick mit der selbstlosen Sorge um das Gegenüber kaum etwas verkehrt sein kann, stellt sich dennoch die Frage, ob dieses Modell die Liebe tatsächlich abschliessend darstellt. Worüber hinweggegangen wird, ist, trotz allem Austausch von Zuneigung, das Gemeinsame, das „Wir“. Wenn die Sorge um das Gegenüber ins Zentrum gestellt wird, entsteht der Eindruck, dass es sich bei der zwischenmenschlichen Liebe um einen an eine andere Person gerichteten Monolog handelt, welche für das Liebesglück einfach „starr“ vorhanden zu sein hat. Somit lässt sich auch kritisieren, dass dieses Modell insofern zu anspruchslos ist, weil die Bereitschaft auf die persönlichen Veränderungen der geliebten Person zu reagieren ausser Acht bleibt.

Liebe als Dialog

Bei Aristoteles lässt sich ein gemeinschaftliches und dialogisches Element herauslesen, wenn er die Wechselseitigkeit und auch

das gegenseitige Wissen um das Wohlwollen des Anderen hervorhebt. Hinsichtlich seiner Gedanken zum Thema Zusammenleben weist Angelika Krebs auf Folgendes hin: „Denn damit zwei etwas miteinander tun, müssen beide dazu beitragen, und dies muss beiden auch bewusst sein. Liebe als Lebensgemeinschaft verlangt also Wechselseitigkeit und das Explizitsein dieser.“ (12)

Moderne Vertreter des dialogischen Modells haben ihre Wurzeln in der sogenannten „joint action“-Debatte, welche gemeinschaftliches Handeln untersucht. Gemäss Krebs charakterisieren sie für die Liebe zwei zusätzliche Merkmale:

„Das erste ist die mit Freude verbundene *Selbstzweckhaftigkeit* des Teilens in der Liebe. In der Liebe ist „geteiltes Leid halbes Leid, geteilte Freude doppelte Freude.“ Das zweite Moment ist das Interesse am Partner in seiner *Individualität* – in der romantischen Liebe der ganzen Individualität, inklusive der Körperlichkeit; in der Freundschaft nur eines Ausschnittes der Individualität.“ (13)

Weiterführendes zum Thema Miteinanderfühlen findet man auf den Seiten 16–20 des vorliegenden Themendossiers.

Liebe als Transformation

Transformation der Liebe und Liebe als Transformation – Was „La La Land“ uns über die neue Romantik lehren kann.

Was ist Liebe? Diese aussergewöhnlich verzwickte Frage kann – erfreulicherweise? – nicht allgemein und endgültig beantwortet werden. Obwohl einige Konstanten zu erkennen sind, verändert sich die Natur der Liebe je nach Epoche und gesellschaftlichem Kontext. Filme, Romane und Lieder sind unverzichtbare Wegweiser für die Neugierigen, die verstehen wollen, an welchen Erwartungen, Vorstellungen und Mustern sich Liebende orientieren und auf welche Probleme sie gestossen sind.

Der neulich erschienene Film *La La Land* (Damien Chazelle, 2016) hat unerwartet rege intellektuelle Debatten über die (soziale) Natur von Intimbeziehungen ausgelöst: (14) Dies lässt sich durch die nur teilweise gerechtfertigte Empörung, die die offensichtliche Zurschaustellung des hegemonialen Beziehungsmodells in dem Film entflammt hat, nicht vollkommen erklären.

Die Protagonisten Mia (Emma Stone) und Sebastian (Ryan Gosling) bilden zwar ein weisses, heterosexuelles Paar, das den Schönheitsidealen der westlichen Kulturindustrie makellos entspricht, ihre *love story*

gleichet sich jedoch wohl nicht an das klassische Bild der romantischen Liebe an, das Hollywood seit den 30er Jahren stets reproduziert hat. Was am Film reizt, verdankt hauptsächlich dem Unbehagen, das seiner provozierenden Darstellung der Romantik geschuldet ist. (2)

Die Erzählstruktur von *La La Land* dreht sich um die dynamische Gegenüberstellung von Vergangenheit und Zukunft. Die verlorene Zeit und ihre Kulturprodukte – alte Kinos, Filme wie *Rebel without a Cause* (1955), der „klassische“ Jazz – werden nostalgisch betrachtet; gleichzeitig ist jedoch das Neue unaufhaltsam und reif mit aufregenden Möglichkeiten (3) – insbesondere für Frauen wie Mia, die sich nicht scheuen, ihre Geschichten aus ihren eigenen Perspektiven zu erzählen.

Überdies wird auf dem Musical-Genre aufgebaut, um das goldene Zeitalter Hollywoods und die dazugehörigen Darstellungen der Liebe zu verehren und gleichzeitig etwas zu veralbern: Stone und Gosling geben sich zwar Mühe, aber als Tänzer kommen sie eher als eine Parodie von Fred Astaire und Ginger Roger vor.



Betrachten wir einige der Musicals, auf die sich der Regisseur Chazelle bezieht, so wird klar, dass gemäss dem romantischen Plot von Klassikern (wie etwa *Swing Time* (1936) oder *An American in Paris* (1951)) die Schlusskrönung der „wahren“ Liebe die Überwindung von Hindernissen verlangt, die auf „externe“, nämlich nicht auf Liebe stützende Gründe zurückzuführen sind. Unabhängig von moralischen Verpflichtungen, mangelnden Tugenden, ökonomischer Vernunft usw. können sich die Liebenden am Ende fröhlich zusammenschliessen. Authentische leidenschaftliche, intime Beziehungen, so die Botschaft der klassischen Musicals, sind schliesslich von äusserlichen Faktoren frei. Sie sind z.B. gegenüber dem Markt, den moralischen Normen oder gemeinschaftlichen Erwartungen abgekoppelt. Eine solche *Freiheitserfahrung* ist der Romantischen Liebe innewohnend.

Nun zeigt *La La Land*, dass Romantik heutzutage anders funktioniert. Niemand würde bestreiten, dass Mia und Sebastian sich in einander tatsächlich verliebt haben; ihre Liebe verwandelt sich aber am Ende in eine Hemmung gegen ihre persönlichen Projekte und muss deswegen aufgegeben werden. Statt Freiheit zusammen zu erleben, kommen die Liebenden zum Schluss, dass in der Trennung zu findende Freiheit das höhere Gut ist. Der Bedarf an einer solchen individuellen Selbstverwirklichung ist insbesondere Mia wichtig, die sich erst bei Sebastian beschwert, er verzichte auf seine Träume zugunsten ihrer etwas bürgerlich werdenden Liebesbeziehung, und später selbst die Entscheidung trifft, einen Traumjob in Paris anzunehmen und ihre Schauspielkarriere weit entfernt von Sebastian zu verwirklichen. Sie scheint ein implizites Bewusstsein davon entwickelt zu haben, wie traditionelle Romantik insbesondere für Frauen erstickend und mit der Zeit unterdrückend werden kann.

Dennoch bilden Liebe und Selbstverwirklichung im Film keinen einfachen Gegensatz. Die anbrechende Liebe zwischen Mia und

Sebastian bringt die beiden zum Blühen. Sie bringen sich gegenseitig neue Kenntnisse, Ansichten und Kräfte bei. Im Taumel ihrer Passion wird das Unmögliche für beide möglich. Ein solcher sogenannter „transformativer“ Prozess kennzeichnet genau den Kern dieser Art von Liebe. Nicht die Befreiung von äusserlichen Beschränkungen (sozialen Normen, Konventionen, ökonomischen Imperativen), die zur Schaffung einer selbstbestimmten (und idealerweise dauerhaften) Liebeswelt führt, sondern die tiefe und bereichernde Transformationserfahrung der Liebenden, die etwas Neues (hier neue Filme, neue Musik) bedeutet, ist als zentrales Merkmal der gegenwärtigen Romantik zu betonen, will man die von Mia und Sebastian verkörperte Intimbeziehung begreifen. Die Beziehung selbst läuft aber Gefahr, solchen internen und externen Transformationen preisgegeben zu werden. Selbstermächtigung in der Liebe kann paradoxerweise zur Schwächung der Liebesbeziehung führen. (17)

Wie sollen wir einen solchen Wandel schätzen? Stellt Liebe als Transformation eine Art Korrumpierung dar, die die Möglichkeit einer intimen Form geteilter Freiheit ausser Kraft setzt, und den Vorrang des Individuums der Gemeinschaft gegenüber behauptet? Oder lehrt uns *La La Land* eher, Poesie, Schönheit und Kraft auch in fliehenden, zeitweiligen, fragilen Formen der liebenden Begegnung zu schätzen? Bietet die Darstellung einer solchen prekären Liebe einen Spiegel unserer neoliberalen Gesellschaft an, die unbefristete, flexible und höchst individualisierte Lebensprojekte preist, oder feiert der Film vielmehr eine neue, entfesselte, riskantere aber gleichzeitig spannendere Idee der Intimität? Alle diese Fragen können wahrscheinlich bejaht werden: In der Sache Liebe ist Ambivalenz immer zu Hause.

Text von Dr. Federica Gregoratto, wissenschaftliche Assistentin und Habilitandin am Fachbereich Philosophie an der Universität St. Gallen.

Kann Liebe (un-)gerechtfertigt sein?

Versteht man Liebe als Emotion, lässt sich fragen, ob die Emotion ungerechtfertigt und vielleicht sogar irrational sein kann.

Die englische Philosophin Gabriele Taylor untersuchte die Frage, ob Liebe als gerechtfertigte oder ungerechtfertigte Emotion angesehen werden kann, wie dies bei anderen Emotionen (z.B. Ärger) der Fall ist: Gibt es also Formen der Liebe, welche unangemessen sind oder Mängel aufweisen?

Um diese Frage zu beantworten, stellt Taylor drei notwendige Bedingungen auf. Diese müssen erfüllt sein, um die Klasse von Emotionen zu bestimmen, die als (un-)gerechtfertigt gelten können.

1. Eine Emotion muss einen Inhalt aufweisen und sich somit auf ein Objekt, wie bspw. eine Person oder eine Situation, beziehen. (18)
2. Wenn eine Person X eine Emotion empfindet, glaubt X, dass das Objekt Y über gewisse feststellbare Eigenschaften Z verfügt, welche sich der Emotion zuordnen lassen. Bspw. glaubt X, dass Y gefährlich (=Z) ist, weshalb er die Emotion Furcht empfindet.
3. X glaubt daher, dass Y über die Eigenschaften Z (Gefährlichkeit) verfügt, weil Y bspw. „scharfe Krallen“ (also die festgestellte Eigenschaft Ω) hat.

Das Verhältnis zwischen den feststellbaren Eigenschaften Z und der festgestellten Eigenschaft Ω beschreibt Taylor folgendermassen: „Wenn X z.B. Y fürchtet, müssen diejenigen festgestellten Eigenschaften Ω , die er herausgreift, erklären können, warum X glaubt, dass Y gefährlich (also Z) ist. (...) Wenn wir diese Bedingungen zur Hand haben, gibt es eine Basis, von der aus wir entscheiden können, ob es gerechtfertigt ist oder nicht, bei dieser oder jener Gelegenheit eine bestimmte Emotion zu empfinden: X kann zu Recht oder zu Unrecht glauben, dass Y Ω ist, oder dass Y, wenn er Ω ist, auch Z ist.“ (19)

Trifft dieses Schema auch bei Liebe zu? Die erste Bedingung scheint unproblematisch zu sein: Liebe richtet sich immer auf etwas oder jemanden. Hinsichtlich der zweiten Bedingung bietet sich eine feststellbare Eigenschaft Z wie bspw. „liebenswert“ oder „anziehend“ an, welche aber wenig aussagekräftig erscheint und es keinen Grund gibt anzunehmen, dass sich X, wenn er Y liebt, an dessen Eigenschaft „liebenswert“ orientiert.

Taylor schlussfolgert daraus Folgendes: „Wenn es sich nun so verhält, gibt es in der Liebe keine feststellbaren Eigenschaften wie bei anderen Emotionen – vorausgesetzt, man findet dafür keinen besseren Kandidaten als „liebenswert“ oder „anziehend“. Daher fehlt uns ein Leitfaden, um nach geeigneten festgestellten Eigenschaften von Liebesobjekten zu suchen. Die Rede von Liebes-Überzeugungen bleibt vorerst recht substanzlos. Dies spiegelt sich darin wider, dass wir oftmals nicht leugnen können, dass X Y liebt, auch wenn wir partout nicht begreifen können, warum er das tut.“ (20)

Wünsche und Überzeugungen

Lässt sich daraus der Schluss ziehen, dass Liebe immer gerechtfertigt ist? Wenn dem so wäre, würde das bedeuten, dass die damit einhergehenden Überzeugungen über die Eigenschaften immer wohlbegründet wären – was intuitiv nicht korrekt erscheint. Da Liebe auch durch „Geben und Nehmen“ charakterisiert werden kann, lässt sich hier ein weiterer Anhaltspunkt finden: Wenn X Y liebt, hat X nicht den Wunsch Y wohlzutun, sondern auch Wünsche, Ys Zuwendung zu erfahren. Das Verhältnis zwischen Wünschen und Überzeugungen beschreibt Taylor folgendermassen:



„Wünsche und Überzeugungen stehen insofern miteinander in Beziehung, als jemand bestimmte Wünsche hat, weil er bestimmte Überzeugungen hat. Eine Erklärung, warum er diesen oder jenen Wunsch hat, muss also auf seine Überzeugung Bezug nehmen. (...) Zusammengefasst: Wenn X Y liebt, dann will er Y wohltun, mit ihm zusammen sein etc. und er hat diese Wünsche (oder zumindest einige von ihnen), weil er glaubt, dass Y einige festgestellte Eigenschaften Ω habe, aufgrund derer er es für lohnenswert hält, Y wohltun und mit ihm zusammen zu sein. Er betrachtet die Befriedigung dieser Wünsche als Zweck und nicht als Mittel zu einem anderen Zweck.“ (21)

Aus dieser Perspektive lässt sich die Liebe, wie bei anderen Emotionen auch, positiv oder negativ beurteilen:

1. Es lässt sich feststellen, dass die Überzeugung, Y sei Ω , gut oder weniger gut begründet sein kann.
2. X kann aus besseren oder schlechteren Gründen davon überzeugt sein, dass seine Wünsche erfüllt werden können.
3. Die Bewertung des Wunsches kann fehlgeleitet sein und die relative Wichtigkeit verschiedener Wünsche im Ungleichgewicht stehen. (22)

Die Schwierigkeit der Komplexität

Taylor steht diesem Ergebnis kritisch gegenüber. Ihre Bedenken gelten einerseits den Überzeugungen, welche oftmals moralische Grundüberzeugungen beinhalten und daher die Rechtfertigungsbedingungen bedeutend komplexer sind. Andererseits scheuen wir davor zurück, zu sagen, es wäre besser gewesen, eine Emotion nicht zu haben, weil sie ungerechtfertigt ist: Ist es tatsächlich besser, ungerechtfertigterweise geliebt zu haben, als überhaupt nicht?

Taylor argumentiert, dass dies daran liegen könnte, dass Liebe – im Gegensatz zu anderen Emotionen wie bspw. Ärger – nicht gelegentlich stattfindet. Weil Liebe nicht spezifischen Situationen zugeordnet werden kann, lässt sich nur schwer dafür oder dagegen argumentieren, dass Xs Liebe in der jeweiligen Situation gerechtfertigt ist. (23) Die Komplexität der Angelegenheit hält uns davon ab, von irrationaler Liebe zu sprechen.

Schliesslich stellt man sich Liebe als eine Bereicherung vor und beurteilt das Leben einer Person, die niemals liebt, als traurig und versäumnisreich. Dennoch bleibt die Frage offen, inwiefern es tugendreiche oder „schlechte“ Liebende mit mehr oder weniger ausgewogenen Wünschen gibt.

Miteinanderfühlen

Gibt es eine Art und Weise, wie sich gemeinsam mit einer anderen Person etwas „miteinanderfühlen“ lässt oder sollte dem Konzept mit Skepsis begegnet werden?

Wie bereits im Kapitel „Drei philosophische Modelle der Liebe“ angedeutet, wird die dialogische Form in der wissenschaftlichen Debatte der „kollektiven Intentionalität“ neu herausgearbeitet. Dies geschieht z.T. mit Rückgriff auf frühere und auch phänomenologische Arbeiten. Die phänomenologische Methode wird in der heutigen analytischen Philosophie grundsätzlich nicht angewendet. Der diesbezügliche Streit wurde auch im Kapitel „Über die Philosophie der Liebe“ auf den Seiten 3–4 angedeutet. Im Folgenden soll dennoch auf einen herausragenden phänomenologischen Beitrag zum Thema „Miteinanderfühlen“ eingegangen werden. Dieser wurde 1923 von der deutschen Philosophin und Phänomenologin Gerda Walther (1897–1977) unter dem Titel „Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften“ im Jahrbuch für Philosophie und philosophische Forschung publiziert. Walther studierte bei Edmund Husserl und promovierte 1921 bei Alexander Phänder.



Walthers Kernthese besagt, dass für ein gemeinsames Erleben der Erfahrung X zwischen den Personen A und B folgende Bedingungen erfüllt sein müssen:

1. A muss X erleben und B muss X erleben.
2. A muss sich in das Erlebnis von B hineinversetzen und vice versa.
3. A muss sich mit dem Erlebnis von B identifizieren und vice versa, und
4. muss gegenseitig ein einfühlsames Bewusstsein dieser Identifikation des Gegenübers gegeben sein. (24)

Kritisiert wird an Walthers Kernthese, ob das gegenseitige Sich-bewusst-sein der Identifikation des Gegenübers mit dessen Erlebnis tatsächlich als Bedingung für ein gemeinsames Erleben resp. Miteinanderfühlen gelten kann. Auch scheint es fraglich zu sein, ob sich B mit dem tatsächlich für A gegebenen Erlebnis X identifiziert oder sich dessen Erlebnis nur unzureichend bewusst machen kann. (25)

Die phänomenologische Methode

Walther setzt sich zur Aufgabe, das Wesen der sozialen Gemeinschaft zu erfassen und dabei dessen Erscheinungsweise sogenannte phänomenologisch zu untersuchen. Die zu Grunde liegende Annahme, dass absolutes Wissen durch reines Bewusstsein entdeckt werden kann, prägt die phänomenologische Methode massgebend. Aus der Perspektive der analytischen Erkenntnistheorie ist diese aber keineswegs unbestritten. Walther schreibt unter Bezug auf Descartes Cogito-Argument dazu: „Bei jedem derartigen Erlebnis, welcher Art auch immer, ist das erlebende Ich dessen unmittelbar gewiss, dass es jetzt so erlebt,

wie es gerade erlebt, dass es wissend, fühlend, wollend, wertend, wie es auch sei, auf einen jetzt so und nicht anders vermeinten („intendierten“, „bewussten“) und gegebenen Gegenstand hinblickt; einen Gegenstand, der eben als dies bestimmte „Etwas“ in einem bestimmten Erlebnis im weitesten Sinne vermeint ist. Diese intuitive oder reflexive Evidenz des Durchlebens eines Erlebnisses ist einer der Ausgangspunkte der Phänomenologie.“ (26)

Gerda Walther argumentiert folgendermassen für die Sinnhaftigkeit der phänomenologischen Methode: Nicht die Beschreibung individueller Erlebnisse bei irgendeiner Person ist Untersuchungsgegenstand der phänomenologischen Forschung, sondern die Ausgestaltung der Beziehung zwischen dem Gegenstand in der Welt und des Erlebnisses – also das Bewusstseinskorrelat – steht im Zentrum. Da sich jegliches Wissen ausschliesslich als Bewusstseins Erlebnis erschliesst, muss gemäss den Phänomenologen deren Analyse allen anderen wissenschaftlichen Untersuchungen vorgehen. (27) So erforscht die Phänomenologie, welche wesentlichen Unterschiede und Strukturzusammenhänge das Wesen von Erlebnissen aufzeigt. Es geht also um die Art und Weise, wie der Bezug zum Gegenstand ausgestaltet ist. Somit ergibt das eine bedeutend grössere Anzahl Untersuchungsgegenstände, als die Anzahl der Gegenstände in der Welt. Dazu wird der Standpunkt eines unpersönlichen „Reinen-Ichs“ eingenommen, welches dann die Bestandteile des jeweiligen Erlebnisses erforscht und ihr Wesen festhält. (28)

Walther unterscheidet bei ihrer Untersuchung der sozialen Gemeinschaften denn auch die „innere Beschaffenheit“ und die „äussere Beschaffenheit“. Letztere bezieht sich auf die soziale Gemeinschaft, welche als geschlossenes Ganzes auf einen Ausserstehenden wirkt. Die „innere Beschaffenheit“ bezieht sich auf die Erlebnisse des Mitglieds innerhalb einer sozialen Gemeinschaft. (29)



Das Gefühl der Zusammengehörigkeit

Um das Wesen einer sozialen Gemeinschaft erfassen zu können, stellt sich die Frage, wie das für eine Gemeinschaft spezifische Gefühl der Zusammengehörigkeit zu Stande kommt. Dieses stellt denn auch den Unterschied zur Gesellschaft dar, wo das Gefühl der Zusammengehörigkeit keine Notwendigkeit für das Funktionieren der Gesellschaft darstellt, insofern die einzelnen Personen dasselbe Ziel verfolgen. Gemäss Walther entwickelt sich dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit ausschliesslich durch „jenes eigenartige innerseelische Sich-verbinden mit einem intentionalen [siehe Glossar] Objekt“ (30) und ergibt sich nicht einfach durch ein gedankliches Urteil oder einen Erkenntnisakt.

Muss das Erlebnis des innerlichen Sich-hin-streckens zu einem Objekt stets bewusst sein? Laut Walther kann dies sehr wohl in Form von blossem Zusammenwachsen oder auch schlichtweg durch Gewöhnung geschehen, – wobei es kein direkt-aktuelles Erlebnis ist –, dennoch schwingt es im ganzen Seelenleben mit. Auch eine Einigung mit einem nicht-menschlichen Objekt be-

trachtet Walther als mögliches Einigungsobjekt (bspw. Kunstgegenstände, Konfessionen, Wirtschaftsordnungen), schreibt aber dazu: „Nicht allein die Einigung mit anderen Menschen, sondern auch die Einigung mit irgendwelchen nicht-menschlichen Gegenständlichkeiten kann nun fundierend sein für eine soziale Gemeinschaft, aber nur wenn – und das ist die *conditio sine qua non* – diese Einigung selbst wieder fundierend wird für die Einigung mit anderen Menschen. Die Einigung mit nicht-menschlichen Gegenständen genügt niemals allein schon zur Fundierung einer Gemeinschaft, wie dies bei der Einigung mit anderen Menschen durchaus möglich ist, sondern es muss sich zu diesem Zweck immer eine Einigung mit anderen Menschen auf ihr aufbauen.“ (31)

Dies wäre bspw. der Fall, wenn man sich vorstellt, „Fan“ eines Musikstückes zu sein. Ein Gemeinschaftsgefühl entsteht aber erst dann, wenn man andere Personen trifft, welche sich ebenso mit diesem Musikstück identifizieren.

Das „Wir“ erleben

Walthers These beinhaltet, dass man erst dann von gemeinsamen Erlebnissen sprechen kann, wenn ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und somit eine „innere Einigung“, ein Gefühl des Verwachsenseins und des Hineingenommenwerdens, vorliegt. Die Menschen, zu welchen solch ein Zusammengehörigkeitsgefühl besteht, also „Menschen, die auch...“, sind im Hintergrund der Erlebnisse der eigenen Person stets gegenwärtig.

Walther schreibt dazu: „Es [Das Zusammengehörigkeitsgefühl] ist ihrer nicht nur dunkel inne, sondern es ist auch geeint mit ihnen, in *den* Schichten [des eigenen Wesens], in denen es eben der Sinn der Gemeinschaft verlangt. Es ruht in ihnen und gehört zu ihnen, sei es auch noch so lose und in einem noch so begrenzten Teil seines Gesamterlebens – und sie „gehören

zu ihm –, es bildet mit ihnen ein „Wir“. (...) Das Erleben ist hier für das erlebende Subjekt charakterisiert, nicht nur als „ich erlebe so“, sondern als: „wir erleben so“, „ich und die andern“ – mit denen ich geeint bin – „in mir erleben so“ und wir sind eins in diesem unserem Erleben.“ (32)

Gemeinschaftserlebnisse sind also dann möglich, wenn eine innere Einigung mit den anderen zu Grunde liegt und in den beteiligten Parteien gleichsam von statten gehen. Um diese in der Kernthese hervorgehobene Gegenseitigkeit zu unterstreichen, erläutert Walther den Unterschied zwischen dem blossen Einfühlen in eine andere Person, und somit dem Erfassen von fremden Erlebnissen, und echten Gemeinschaftserlebnissen.

Erstens liegt der Unterschied darin, dass man bei der Einfühlung die Erlebnisse des anderen nicht selbst erlebt, sondern diese nur durch Worte, Mienen oder andere Ausdrucksformen erfasst. Sogar wenn man selbst gleichzeitig dieselben Erlebnisse hat, bleiben diese unvereint nebeneinander und den jeweiligen Personen zugeordnet.

Zweitens lässt sich der Unterschied auch beim Mitfühlen erkennen: Soweit man das Erlebnis des anderen „mit“ ihm fühlt, so geschieht dies seinetwegen und stets in Bezug auf ihn. Das heisst, ohne die andere Person hätte man selbst dieses Erlebnis „des anderen“ keineswegs. Walther schreibt dazu: „Gewiss setzt das Mitfühlen eine Art innere Einheit mit dem anderen voraus, doch ist es eine andere Einheit als beim Gemeinschaftserleben, wo die Beteiligten aus der gemeinsamen Schicht heraus im Gefühl ihrer Einheit dasselbe oder Gleichartiges, in der gleichen oder in ähnlicher Weise, gleichzeitig oder später, originär [in sich selbst ursprünglich] erleben. Denn hier erlebe ich nicht nur *für den anderen* und *mit ihm*, was ich erlebe sondern, zugleich auch für *mich selbst*, denn was das Wir betrifft und angeht, betrifft auch *mich selbst für mich, als Teil des Wir*, der Gemeinschaft, nicht nur den anderen, oder mich „für den anderen.“ (33)



Liebe als geteiltes Gefühl

Neben Gerda Walther befassten sich u.a. auch Max Scheler und Edith Stein mit dem Phänomen des Miteinanderfühlers. Ähnlich wie bei Walther bedeutet hier „gemeinsam“ die integrative Beteiligung aller betroffenen Personen. Begreift man Gefühle jedoch als etwas Passives und als Widerfahrnisse, lässt sich solch ein Miteinanderfühlen nicht sinnvoll denken. Wenn, dann ist es abhängig von vorangehendem, geteiltem Handeln.

Die Basler Professorin Angelika Krebs hat sich dieser Skepsis gegenüber dem gemeinsamen Fühlen ebenfalls angenommen und es auf das Phänomen der Liebe „als geteiltes Gefühl“ angewendet. Dabei stellt sie folgende Kriterien auf:

1. „Beide sind von der Situation in ähnlicher Weise emotional betroffen;
2. sie merken, dass es dem anderen ähnlich ergeht wie ihnen selbst;
3. sie nehmen eine gemeinsame Beurteilung der Situation vor;

4. sie handeln gemeinsam aus dem Gefühl heraus;

5. sie binden die verschiedenen Gefühlskomponenten zu einem gemeinsamen Gefühlsnarrativ zusammen.

(...) Das Werturteil im Zentrum des geteilten Gefühls der Liebe müsste lauten: „Uns ist das persönliche und intrinsische Teilen des Lebens wichtig“. Damit einem Paar etwas wichtig sein kann, darf diese Wichtigkeit nicht nur beiden separat widerfahren sein, sondern beide müssen sich auch darüber verständigt haben, sie gemeinsam als wichtig „für uns“ anerkannt zu haben.“ (34)

Krebs weist darauf hin, – und diese Überlegung erscheint tatsächlich wesentlich zu sein, um das Phänomen der Liebe wirklich erfassen zu können – dass Liebe nicht nur ein teilbares Gefühl ist. Sie sieht Liebe vielmehr als „emotionales Pendant zu einem Walzer oder einem Duett“, (35) da man nicht für sich allein lieben kann. Liebe muss daher sogar notwendigerweise ein geteiltes Gefühl sein.

Über das Verzeihen

**Es ist eine besondere Form der Zuwendung, wenn wir jemanden ehrlich und uneigennützig wahrnehmen können, seine Fehler als menschlich betrachten und nicht als sein ganzes Selbst und ihm Wohlwollen entgegenbringen.
Hierher rührt wohl der Eindruck von Liebe.**

Die Fähigkeit, „unseren Schuldigern“ zu verzeihen, ist ein altes christliches Ideal: Schon das Vaterunser enthält das Bekenntnis dazu, (36) Jesus wird häufig als verzeihend dargestellt, (37) und auch der christliche Gott ist immer wieder ein verzeihender. (38) Dieses Ideal finden wir in unterschiedlichen Formen auch in anderen Kulturen – sei es bei den antiken Griechen, im Buddhismus, im Hinduismus oder im Islam. (39) Und es ist kein geringes Ideal: In seinen besten Formen – bei Jesus oder etwa bei Mandela oder Gandhi – erscheint uns das Verzeihen als Ausdruck von seltener Liebe und Grösse. Aber was genau bedeutet es, jemandem zu verzeihen; und warum eigentlich sollte das Verzeihen Ausdruck von Grösse und Liebe sein? Ich will im Folgenden versuchen, eine ganz grobe Antwort hierauf zu skizzieren.

Betrachten wir ein Beispiel. Nehmen wir an, Johann ist bei seiner Nachbarin Maria zu Besuch. Maria weist ihn extra auf eine Keramikvase aus dem Besitz ihrer Grossmutter hin, aber wenig später tanzt Johann durchs Zimmer, wirft die Vase zu Boden und zerstört sie unrettbar. Als Maria ihn vol-

ler Empörung anblickt, scheint er noch nicht einmal Schuld zu empfinden: Statt sich zu entschuldigen, meint er nur unbekümmert, er sei schon immer ein Pechvogel gewesen. – Was muss geschehen, damit wir sagen würden, Maria hätte Johann das Zerstören der Vase verzeihen? (40)

Zunächst einmal muss sie aufhören, ihm wegen der Episode zu grollen. Solange Maria gegen Johann wegen dieser Sache Groll hegt, hat sie ihm nicht verzeihen. Allerdings würden wir nicht jedes Aufgeben von Groll als Verzeihen bezeichnen. Nehmen wir an, Maria merkt, dass es *für sie* besser wäre, wenn sie ihren Groll loswerden könnte (z.B. weil dieser ihr jegliche Energie raubt). Wenn sie sich dann aus pragmatischem Eigeninteresse heraus so lange mit Zerstreungen ablenkt, bis der Groll verschwunden ist, dann hat sie Johann nicht verzeihen. Das Verzeihen muss etwas mit Marias Wahrnehmung von Johann zu tun haben. Aber auch nicht jede Wahrnehmung von Johann, die sie befähigt, ihren Groll aufzugeben, wäre ein Verzeihen.

Maria könnte etwa irgendwann glauben, dass Johann ihre Vase zerstören *durfte* (z.B.



weil er ein Mann ist und sie eine Frau). Eine solche Wahrnehmung von Johann könnte zwar ihren Groll auflösen, aber wiederum hätte sie ihm dann nicht verziehen. Sie muss an der Überzeugung festhalten, dass Johann verantwortlich für einen moralischen Fehler war.

Aber wie kann sie hieran festhalten und trotzdem keinen Groll mehr hegen? Interessanterweise erfüllen wohl nicht alle moralischen Fehler Maria mit Empörung. Wahrscheinlich empfindet sie etwa keine Empörung, wenn sie hört, dass jemand im Japan des 13. Jahrhunderts die Vase eines anderen zerstört hat. Das kümmert sie nicht; das ist ihr nicht wichtig.

Maria wird Johann also nur grollen, solange es ihr *wichtig* ist, dass er rücksichtsloserweise ihre Vase zerstört hat. Und dies kann ihr aus mindestens zwei Gründen wichtig sein. Einerseits könnte sie Johanns Handlung gewissermassen als *Bedrohung* ihrer moralischen Ansprüche empfinden: In Johanns Verhalten steckt implizit die Behauptung, dass man so mit Marias Gütern umgehen darf, und es kann Maria wichtig sein, gegen diese bedrohliche Behauptung zu protestieren. Andererseits könnte es ihr (auch ohne ein Gefühl von moralischer Bedrohung) einfach wichtig sein, den *Schaden* nicht ganz auf sich nehmen zu müssen und von Johann etwas zu fordern: mindestens Reue, ein Versuch der Wiedergutmachung, eine Genugtuung, gewissermassen um das moralische Gleichgewicht wiederherzustellen. (41) Aber beides muss nicht sein. Maria muss die Episode nicht bedrohlich finden. Sie kann gewissermassen über dem Angriff stehen: sich ihrer Ansprüche so sicher sein, dass Johanns Behauptung sie nicht verunsichert. Und sie kann den Schaden auch hinnehmen: annehmen, dass das Erbstück unwiederbringlich verloren ist und von Johann in Bezug auf diese Vase auch nichts mehr verlangen. Somit könnte ihr auch die rücksichtslose Zerstörung ihrer eigenen Vase – wie die jener Vase in Japan – irgendwann nicht mehr wichtig sein.

Diese Distanzierung ist gewiss nicht leicht. Aber zumindest das Annehmen des Schadens wird ihr wohl leichter fallen, wenn sie *Wohllwollen* gegenüber Johann empfindet. Vielleicht sieht Maria, dass Johann mehr ist als diese eine Handlung – dass er etwa manchmal unsensibel ist, aber auch ein liebevoller Zeitgenosse und im Ganzen ein argloser Nachbar. Oder sie sieht, dass Johann seit der Trennung von seiner Frau irgendwie neben sich steht, oder dass wir alle Fehler machen. Das alles muss Johann nicht völlig entschuldigen. Aber eine solche Wahrnehmung könnte ihr helfen, diese Episode auf die Seite zu tun.

Mir scheint nun, wenn sie auf diesem Wege die Geschichte begräbt, dann hat sie Johann verziehen. Das heisst, genauer: Maria würde Johann verzeihen, wenn sie (nicht aus Eigen- oder Desinteresse, sondern) aus Wohllwollen gegenüber Johann dazu kommt, dass ihr sein Fehlverhalten in dieser spezifischen Episode nicht mehr wichtig ist, und wenn sie dadurch Johann gegenüber keinen Groll mehr hegt.

All das ist ein schmaler Grat. Solcherlei Distanzierung kann leicht in Unterwürfigkeit, Gleichgültigkeit oder Überheblichkeit kippen – und dann wäre sie tief problematisch. Aber im besten Fall ist es, glaube ich, eine wichtige Tugend. Es ist eine besondere Form der Zuwendung, wenn wir jemanden ehrlich und uneigennützig wahrnehmen können, seine Fehler als menschlich betrachten und nicht als sein ganzes Selbst und ihm Wohllwollen entgegenbringen. Hierher rührt wohl der Eindruck von Liebe. (42) Und es bedingt eine besondere Form von Unabhängigkeit und Genügsamkeit, wenn wir dem Urteil anderer und den Schlägen des Lebens mit Ruhe begegnen können. Daher kommt vielleicht der Eindruck von Grösse. (43)

Text von Dr. Stefan Riedener, Postdoktorand am Ethik-Zentrum an der Universität Zürich

Unsichere Liebe

Ist es überhaupt eine gute Idee, einen Menschen zu lieben? Schliesslich ist die Liebe auch Enttäuschungen ausgesetzt.

Nicht nur die Liebenden, auch die Geliebten leben gefährlich. All die Gefahren müssen durch die grossen Befriedigungen der Liebe aufgewogen werden. Geht das tatsächlich gut? Die Philosophin Annette Baier schreibt dazu: „Lähmender Schmerz oder rückhaltlose Verzweiflung beim Verlust oder Tod geliebter Menschen, das Verfallen in eine Art seelischer Starre, wenn man von seinen Lieben nichts hört, lähmende Angst, wenn sie sich in Gefahr befinden, hilflose Pein, wenn sie Schmerzen leiden, erdrückendes Schuldgefühl, wenn man sie verletzt hat, tödliche Scham, wenn man sie enttäuscht. (...) Und dann gibt es die Gefahren für diejenigen, die geliebt werden: die Gefahr, dass sie zu sehr behütet, dass sie erstickt werden, dass sie ihre Unabhängigkeit, Widerstandsfähigkeit und Selbstständigkeit verlieren. Wenn die Liebe gegenseitig ist, dann müssen beide Seiten mit den Gefahren sowohl des Liebenden als auch des Geliebten rechnen.“ (44)

Die Philosophie kennt tatsächlich eine Tradition der, wie Baier sie nennt, „Misamoristen“, welche mehr oder weniger eindeutig von der Liebe abraten. Immanuel Kant sah beispielsweise in der Grosszügigkeit und Menschenfreundlichkeit die Gefahr der Demütigung, wenn er schreibt: „So ist es unsere Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohltätigkeit entweder als blosser Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demütigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.“ (45) Kants Überlegungen gehen gar noch weiter, wenn er die Menschen dazu ermahnt, eine gewisse Zurückhaltung auch den besten Freunden gegenüber zu bewahren. Denn wahre Freundschaft existiert bloss als ein Ideal. „[Wir

Menschen] haben Schwachheiten, und die muss man auch gegen seinen Freund verhehlen. Die Vertraulichkeit betrifft nur die Gesinnung und die Sentiments, aber nicht den Anstand, den muss man dadurch beobachten und seine Schwäche hierin zurückhalten, damit nicht die Menschheit dadurch verletzt werde. Man muss sich seinem besten Freunde nicht so entdecken, als man natürlich ist und sich kennt, denn sonst würde das ekelhaft sein.“ (46) Nach Kant gilt, ganz im Sinne des Ausspruches der alten Griechen „Meine lieben Freunde, es gibt keine Freunde“ (47), die Pflicht, den anderen zu achten, über dem Ideal der Freundschaft anzusiedeln. (48)

Die Flucht in die Liebe zu Gott

Auch bei Platon und Descartes finden sich Hinweise, dass die Liebe zwischen den Menschen der „wahren Liebe“ niemals gerecht werden könne. Baier fasst diesen Ansatz folgendermassen zusammen: „Die Liebe zu Gott ist eine Art lebender Impfstoff gegen jede riskantere Liebe. Wir müssen jemanden finden, der, weil er allgegenwärtig ist, uns nicht „verlassen“ kann, der, weil er schon alles weiss, nicht überrascht oder schockiert ist über das, was wir über uns aufdecken, der, weil er allmächtig ist, uns bereits in seiner Gewalt hat, ob wir ihn nun lieben oder nicht, so dass wir durch unsere Liebe nicht eine Unabhängigkeit aufgeben, die wir irgendwann hatten oder haben konnten.“ (49)

Doch ist der Rückzug aus der menschlichen Liebe tatsächlich weise, wenn es doch die Menschen sind, die uns umgeben und die wir potentiell, ganz real, glücklich machen könnten und sie uns? Was hat die Misamoristen derart verdrüsslich werden lassen?

Sollten wir die Liebe vermeiden?

Früher lehrte man den Frauen, dass es zu ihrem ehrwürdigen Stand gehört, im Kindbett den Tod zu riskieren. Ebenso blühte Prostituierten eine kürzere Lebensspanne auf Grund von Geschlechtskrankheiten. Doch neben diesen lebensverkürzenden Aspekten fusst der Versuch, das blühende Leben des oder der Geliebten zu erhalten, ebenso sehr auf Liebe, wie manchmal gar neues Leben aus dieser hervorgeht.

Annette Baier beantwortet die Frage, ob Liebe vermieden werden sollte, deshalb wie folgt: „Natürlich sollten wir tun, was wir können, um „Dritte zu schützen“, und in der Liebe gibt es immer Dritte: zukünftige Geliebte, Kinder, die einer der Liebenden mitbringt, deren Geliebte und deren Kinder. Die Liebe ist gewöhnlich fruchtbar und lässt sich nicht auf romantische Romeo-und-Julia-Paare beschränken. Paare wie Romeo und Julia sind in ihrer wechselseitigen Liebe vor den vorherigen Generationen so wenig sicher, wie die nachfolgende Generation vor ihrer Liebe sicher ist. Also obliegt es natürlich den Liebenden, für eine Versicherung der „Dritten“ („Vierten“ oder „Fünften“) zu sorgen. Ihnen wird an der Gesundheit der Kinder ihrer Liebe gelegen sein, doch weder Sicherheit vor Geschlechtskrankheiten

noch vor irgend etwas anderem können sie einander, ihren künftigen Kindern oder anderen Personen, die von ihrer Liebe betroffen oder getroffen sind, versprechen. Wenn alle Welt (mit Ausnahme der Misamoristen) weiterhin dabei bleibt, Liebende zu lieben, dann wird sie auch mit dem Risiko leben und bereit sein müssen, es mitzutragen, und sie wird für die Opfer der schlimmsten Risiken zu sorgen haben. (...) Sollen wir auch tun, was in unserer Macht steht, um die Liebesgefahren zu mindern, vorausgesetzt dass ihre Risiken auch schwer zu begrenzen sind? Gewiss sollen wir tun, was wir können, um diese Gesundheitsrisiken zu mindern, doch dies mit Quarantäne zu versuchen, hiesse, die Liebe zu beschränken, manche Liebesbeziehungen gesetzlich zu verbieten, wie schon manche Feministinnen aus moralischen Gründen die Liebe zu Männern verbieten wollen, deren Vorfäter so lange Frauen unterdrückt, infiziert und ausgebeutet haben und sie durch Geburten erschöpft haben, um den Namen des Vaters weiterzutragen. Solche Antworten auf die Risiken der Liebe laufen auf einen Rückzug von der Zeugungsliebe hinaus, ein Rückzug, der, auf die Spitze getrieben, der Versuch wäre, eine Monade zu sein, sich in die sichere Einsamkeit und auf „das Laster der Einsamen“ zurückzuziehen.“ (50)



Liebe und Moral

Führt die Liebe aus dem Egoismus heraus und hin zu moralischem Handeln? Oder kann Liebe sogar unmoralische Parteilichkeit hervorbringen?

Lässt sich behaupten, Liebe sei per se moralisch? Folgt man den Gedanken von Immanuel Kant, ist für Freundschaft und Liebe Moral ein notwendiger Bestandteil. Es lässt sich keineswegs sagen, zu lieben sei ohnehin und ohne Weiteres immer moralisch gut. So schreibt er in „der Metaphysik der Sitten“, die gegenseitige Achtung der anderen Person verhindere in einer Freundschaft, dass die Liebe zum blinden Affekt würde: „Freundschaft ist, bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes, dass, wenn man sie auf Gefühle beruhen lässt, und dieser wechselseitigen Mitteilung und Ergebung nicht Grundsätze oder das Gemeinmachen verhütende, und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist (...).“ (51)



Auch wenn Kants Begriff der Freundschaft schon moralisch aufgeladen ist sowie ohnehin durch die gegenseitige Achtung charakterisiert wird, scheint es einzuleuchten, dass die Liebe nicht für jegliche Handlung als moralische Rechtfertigung dienen kann.

Angelika Krebs schreibt dazu: „Liebende tun also natürlicherweise oft das, was die Moral gebietet. Auch lässt sich in der Liebe die für die Moral wichtige Überwindung von Egoismus und Egozentrik vortrefflich üben und umgekehrt dürften moralische Menschen sich auch mit der Liebe leichter tun als Egomanen. Doch sind die Unterschiede zwischen Liebe und Moral zu gross, um der Liebe einen moralischen Heiligenschein zu verleihen oder die Moral in der Liebe für überflüssig zu erklären.“ (52)

Dies begründet sie auf dreierlei Weise:

1. Da man sich selbst etwas Gutes tut, wenn man jemanden liebt und diese Liebe dem Gegenüber auch nicht „geschuldet“ ist, darf man im Auge behalten, dass die Liebe Teil des eigenen, egoistischen Lebensglückes ist.
2. Denkt man beispielsweise an Bonnie und Clyde, sticht ins Auge, wie sehr die moralischen Rechte anderer Personen missachtet werden zu Gunsten der Liebe. Diese Art von Parteilichkeit, und je nach Fall auch das Vorziehen der eigenen Liebsten gegenüber anderen Personen, ist moralisch keineswegs unproblematisch.
3. Die moralischen Rechte der Partnerin oder des Partners stehen auf dem Spiel: Auch wenn „im Namen der Liebe“ gar Morde begangen werden, bleibt beispielsweise das Recht auf körperliche Unversehrtheit bestehen. (53)



Respektvolles Miteinander

Der Intuition, dass es die Moral in der Liebe braucht, muss somit rechtgegeben werden. Gibt es aber spezifische moralische Regeln für Liebende? Grundsätzlich gelten auch in Liebesbeziehungen moralische Regeln. Krebs konkretisiert dies folgendermassen: „Man darf einen Geliebten nicht unterdrücken, etwa aus Angst vor dem Verlassenwerden, oder ausbeuten, etwa weil die eigene Karriere dies „verlangt“, oder schlagen, etwa aus Verzweiflung über einen Verrat. Liebesspezifische moralische Regeln ergeben sich aus der Konkretisierung allgemeiner moralischer Regeln für den Anwendungsfall. Einschlägig ist hier zum Beispiel die Pflicht zur Hilfe in Notfällen, die nur durch die Nähe der Beziehung erfahrbar werden, wie Depression oder Sucht in ihren Anfangsphasen, oder die Pflicht zur Ehrlichkeit oder zur Einhaltung eingegangener Kooperationspflichten.“ (54)

Letztere Pflichten beziehen sich meist auch auf die Bewältigung eines gemeinsamen Lebensalltages, welcher auch einen Tausch- und Arbeitsteil beinhaltet. Sogar wenn hinsichtlich der gegenseitigen Liebe keine moralischen Probleme auftauchen, können gewisse Laster und Fehlbarkeiten

beispielsweise beim Teilen der Haushaltsarbeiten auftauchen. Auch dort sind Vereinbarungen mit moralischen Inhalten gegeben, da es zum Teil um Anerkennung von Leistungen oder um Versprechen geht, die nicht gebrochen werden sollten.

Angelika Krebs hebt aber noch weitere, sogenannte Gelingensregeln hervor, welche ein grosses Mass an Respekt für die Autonomie des anderen sowie einen maximalen Eigenbeitrag in der Liebe erfordern, insofern ein liebendes Miteinander als dauerhaftes Zusammenwirken angestrebt wird. Dies versucht sie exemplarisch am Beispiel von Catherine Hakims Ansatz, welcher aussereheliche Affären als Erfolgsrezept lanciert, zu zeigen: „Der gnadenlose angelsächsische Puritanismus habe viele Ehen zerstört; in Frankreich hielten Ehen besser, da sie offener seien und Affären als Parallelbeziehungen erlaubten. Für Hakims Position spricht zudem, dass wir heute viel älter werden als je zuvor und es viel länger miteinander „aushalten“ müssen. Ein verändertes, eher französisches gesellschaftliches Klima würde auch den Betrug, der noch vielerorts mit Polyamorismus einhergeht und sich mit dem in der Liebe gebotenen Respekt für die Autonomie des anderen nicht verträgt, reduzieren.“ (55)

Von wegen „Liebe macht blind“

Für den Philosophen Max Scheler war das Sprichwort „Liebe macht blind“ sehr unsinnig.

Macht Liebe tatsächlich blind oder gibt es einen Ansatz, der Liebe anders als „sinnliche Triebleidenschaft“ (56) denkt? Der deutsche Philosoph und Phänomenologe Max Scheler (1874–1928) wendete sich gegen rationalistische (lateinisch *ratio* = Vernunft) Auffassungen von Liebe. Seine Gegenthese umfasst, dass der Mensch, bevor er ein Vernunftwesen oder durch seinen Willen gelenkt ist, ein „ens amans“ – also ein empfindendes Wesen – ist. (57) Schelers Philosophie der Liebe befasst sich aber nicht nur mit dem Phänomen Liebe allein, sondern beeinflusst alle seine Theorien bis hin zur Fragen der Erkenntnistheorie und somit auch hinsichtlich der Fragen, wie der Mensch die Welt „sieht“ und an „Wahrheit“ und „Werte“ gelangt.

Marc Röbel schreibt dazu: „Diese intensive philosophische Thematisierung der Liebe hat einen konkreten realgeschichtlichen Hintergrund: Als Zeitzeuge der neueren europäischen Geschichte will Scheler philosophische Fehleinschätzungen und ihre katastrophalen wirkungsgeschichtlichen Folgen für die neuzeitlich-moderne Kultur korrigieren. Dazu gehört nach seiner Auffassung die Grundannahme, der Mensch sei vor allem ein *animal rationale*. Den Fortschrittsoptimismus einer durch wissenschaftliche Rationalität und Technologie euphorisierten Kultur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts hält er spätestens seit dem Ersten Weltkrieg für widerlegt.“ (58)

So ist es für Scheler vor allem die Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, welche die Überbewertung der Rationalität ermöglicht hat. Er bezeichnet die Auffassung, welche den geistigen Zugang zur Welt auf das Denken beschränkt und andere Empfindungsarten ausblendet, gar als „Willkür sondergleichen“. (59)

Liebe als „Sehen“

Für Scheler lässt sich Liebe als Funktion verstehen, welche sich stets auf dem Weg zum „Schönen an sich“, sozusagen vom „Niederen zum Höheren“, bewegt. So lässt sich Schelers Konzeption des Empfindens auch als das Erkennen von Werten verstehen, wenn er schreibt: „Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht.“ (60)

Es lässt sich erkennen, dass die Liebe nicht auf Zwischenmenschliches beschränkt ist, sondern sich auch als Bewegung „einer Selbstüberschreitung mit geradezu universalen Dimensionen“ (61) begreifen lässt. Röbel schreibt dazu: „Die mit dem Geschehen der Liebe verbundene Bewegung vollzieht sich somit für Scheler innerpersonal und intrapersonal. Die „höheren Werte“, die im liebenden Vollzugsgeschehen vom Liebenden erfasst werden, liegen nicht ausserhalb des geliebten Gegenübers. Sie werden an bzw. in der geliebten Person erblickt! (...) Dass die Liebe als ein Ansichtigwerden von Werten verstanden werden kann, (...) und dass sie aus dem Wesensbild des geliebten Menschen dessen „Wertbild“ abliest, verbindet den Bewegungscharakter der Liebe mit dem „Sehen“, das somit im Sinne Schelers nicht als statischer Vorgang aufzufassen ist.“ (62)

Die Interpretation liegt nahe, dass die Liebe mit dem „Auge des Geistes“ die gesamte „Möglichkeit eines Menschens“ erfasst, wenn er dessen „Wertbild“ erkennt. (63) Die Ausgangsfrage, ob Liebe blind oder sehend macht, lässt sich somit folgendermaßen beantworten:

„Lässt er sich allein von seinen „Affekten“, d.h. von „starken zuständlichen Gefühlen wesentlich sinnlicher und vitaler Provenienz“ leiten, führt dies zu „Wertblindheit“. Davon zu unterscheiden ist die „Leidenschaft“, die als „starke, fortwährende Bewegung des Triblebens“ am Ende sogar „wertsichtig“ machen kann. Hier kommt das dynamische und transzendierende Moment der Liebe als eines geistigen Erkenntnisaktes in den Blick“, (64) liest man bei Röbel ausgehend von Scheler.

Auch Scheler leugnet somit nicht, dass es die arterhaltenden Triebimpulse gibt, welche dem blossen Lüstling zuzuschreiben sind. Dieser bleibt aber in diesen eigenen Trieben in sich verschlossen und überschreitet sich selbst dabei nicht. Erst wenn das Lustempfinden Ausdruck einer tieferen geistigen Anziehung ist, kann die „blinde“ Genussbefriedigung überwunden werden.

Dennoch geht für Scheler ein derartiger geistiger Akt nicht unbedingt mit einer vitalen Leidenschaftslove einher, wenn er

schreibt: „Wir vermögen einen Menschen zum Beispiel tief zu lieben, ohne dass er uns doch eine ‚leidenschaftliche Zuneigung‘ einflösste, ja es kann uns gleichzeitig seine ganze vitale Erscheinung aufs Äusserste zurückstossen.“ (65)

Auf diese Art wendet sich Scheler gegen die Eigendimensionalität des Geistigen: Der Erkenntnisvorgang ist, nicht wie beispielsweise bei Descartes, rein dem rationalen Denken, der Liebe und den geistigen Gefühlen zuzuordnen.

Die Liebe eröffnet dem Menschen somit die Fülle aller Werte. Wie Viktor Frankl es herausarbeitet, heisst das: „So erfährt der Liebende in seiner Hingegebenheit an ein Du eine innere Bereicherung, die über dieses Du hinausgeht: Der ganze Kosmos wird für ihn weiter und tiefer an Werthaftigkeit, er erglänzt in den Strahlen jener Werte, die erst der Liebende sieht; denn bekanntlich macht Liebe nicht blind, sondern sehend – wertsichtig.“ (66)



Glossar

- **Autonomie**

Als *Autonomie* (altgriechisch *αὐτονομία* *autonomía* „Eigengesetzlichkeit“, „Selbstständigkeit“, aus *αὐτός* *autós* ‚selbst‘ und *νόμος νόμος* „Gesetz“) bezeichnet man den Zustand der Selbstbestimmung, Unabhängigkeit (Souveränität), Selbstverwaltung oder Entscheidungsfreiheit. Ihr Gegenteil ist die *Heteronomie*. Sie ist in der idealistischen Philosophie die Fähigkeit, sich als Wesen der Freiheit zu begreifen und aus dieser Freiheit heraus zu handeln. Auch wird die Existenz von Autonomie in der Ethik als ein Kriterium herangezogen, nach dem Individuen ethische Rechte zugeordnet werden können.

- **Intentionalität**

Der Begriff der *Intentionalität* bezeichnet die Fähigkeit des Menschen, sich auf etwas zu beziehen (etwa auf reale oder nur vorgestellte Gegenstände, Eigenschaften oder Sachverhalte). Das „intentionale Objekt“ ist somit dasjenige, auf das sich der Zustand richtet. Das Konzept lässt sich antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theoretikern zuschreiben und geht in der modernen Diskussion meist auf den Philosophen und Psychologen Franz Brentano zurück. Dieser hatte den Begriff in seiner Arbeit „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ wiedereingeführt. Durch die Arbeiten Edmund Husserls wurde *Intentionalität* zu einem zentralen Konzept der Phänomenologie. In den heutigen philosophischen Debatten der Philosophie des Geistes wird *Intentionalität* oftmals als spezifisches Merkmal des Mentalen verstanden: Gibt es *Intentionalität*, so gebe es *Mentales* – und nicht etwa nur *Materielles* und naturwissenschaftlich Beschreibbares. Die Annahme von *Intentionalität*, ebenso wie die von phänomenalem Bewusstsein bzw. von *Qualia*, stellt daher aus der Sicht der Vertreter des Mentalen ein Problem für den Materialismus dar.

- **Rationalität**

Mit *Rationalität* (von lateinisch *rationalitas* ‚Denkvermögen‘, abgeleitet von *ratio* ‚Berechnung‘, ‚Vernunft‘, auch ‚Verhältnis‘, ‚(logischer) Grund‘, ‚Rechtfertigungsgrund‘, ‚Begründung‘) wird ein vernunftgeleitetes und an Zwecken ausgerichtetes Denken und Handeln bezeichnet. Der Begriff beinhaltet die absichtliche Auswahl von und die Entscheidung für Gründe, die als vernünftig gelten, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Er kann je nach Anwendungsbereich und je nachdem, was man als vernünftig betrachtet, unterschiedliche Bedeutungen haben. Man spricht in der Moderne deshalb auch von verschiedenen *Rationalitäten* der einen Vernunft.

- **Phänomenologie**

Die *Phänomenologie* (von altgriechisch *φαινόμενον* *phainómenon* „Sichtbares“, „Erscheinung“ und *λόγος* *lógos* „Rede“, „Lehre“) ist eine philosophische Strömung. Ihre Vertreter sehen den Ursprung der Erkenntnisgewinnung in unmittelbar gegebenen Erscheinungen – eben den Phänomenen. Die formalen Beschreibungen der Phänomene geben grundsätzlich den Anspruch aller phänomenologischen Ansätze wieder, seien es philosophische oder naturwissenschaftliche, literarische oder psychische. Sie unterscheiden sich nur in der Art, wie sie mit dem unmittelbar Gegebenen umgehen. Die *Phänomenologie* wurde Anfang des 20. Jahrhunderts maßgeblich von Edmund Husserl geprägt

- **Polyamorie / Polyamorismus**

Polyamorie (Kunstwort aus griechisch *πολύς* *polýs* „viel, mehrere“ und lateinisch *amor* „Liebe“, englisch auch: *Polyamory*) ist ein Oberbegriff für eine – gegenüber anderen offenen Beziehungsformen – enger definierte Praxis, mehr als einen Menschen zur selben Zeit zu lieben. Das Wertegerüst der *Polyamorie* setzt hierbei das volle Wissen und das Einverständnis aller beteiligten Partner voraus und legt das angenommene Bestreben zugrunde, dass die gewünschten Beziehungen langfristig und vertrauensvoll angelegt sind.

- **Prohairesis**

Prohairesis (altgriech. *προαίρεσις* *proháiresis* „Wahl“, „Entscheidung“, von *πρό* *pro* „vor“ und *αἴρεσις* *háiresis* „Wahl, Auswahl, Anschauung, Schule“) ist eine griechische Phrase und ein philosophischer Begriff aus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles. Aristoteles beschreibt in seiner *Nikomachischen Ethik* den Vorgang der *προαίρεσις* *proháiresis* – also der Entscheidung – als einen eng mit dem Handeln verknüpften, denn als Handlung könne nur derjenige Akt bezeichnet werden, der durch eine ihm vorausgehende Entscheidung erst veranlasst wird. In der *Strebensethik*, die sich an Aristoteles orientierte, stand nach Markus Riedener *proháiresis* für die „Vollzugseinheit von Streben und Vernunft und darin Antwort auf das erscheinende Gute“. In der philosophischen Auseinandersetzung mit den Begriffen *Wollen* und *Urteilen* finden sich vielfältige Anwendungen und Bedeutungen von *proháiresis*, denen jeweils verschiedene Interpretationen der *Nikomachischen Ethik* zugrunde liegen. So interpretierte etwa Hannah Arendt *proháiresis* als „choice in the sense of preference between alternatives for one – rather than another“.

Quellen

- (1) Dieter Thomä, *Analytische Philosophie der Liebe*, Mentis Verlag Paderborn 2000, S. 8
- (2) Ebenda, S. 10
- (3) Ebenda, S. 9
- (4) John Haugeland, *Having Thought, Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge / London 1998, S. 2, i.V.m. Thomä, S. 15
- (5) Angelika Krebs, *Zwischen Ich und Du*, Suhrkamp Verlag Berlin 2015, S. 21
- (6) Vgl. Ebenda, S. 25, i.V.m. Platon, *Das Gastmahl*, in: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Heidelberg 1982
- (7) Vgl. Robert Solomon, *About Love. Reinventing Romance for Our Times*, Simon and Schuster New York 1988, S. 160–195
- (8) Ebenda, S. 65
- (9) Vgl. Krebs, S. 49–51
- (10) Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, DtV München 2001, VIII 3 1156a und 4 1156b.
- (11) Harry Frankfurt, *Gründe der Liebe*, Suhrkamp Frankfurt 2005, S. 68
- (12) Krebs, S. 39
- (13) Ebenda, S. 46
- (14) Vgl. z.B. Slavoj Žižek, *La La Land: A Leninist Reading*, The Philosophical Salon, 19.02.2017 <http://thephilosophicalsalon.com/la-la-land-a-leninist-reading/>
- (15) Ich bin der Meinung, dass La La Land nicht einfach eine realistischere Version der Hollywood-Liebengeschichte inszenieren will, wie der Regisseur selbst (siehe <https://www.pri.org/stories/2017-02-27/director-damien-chazelle-old-hollywood-musicals-inspired-la-la-land>) und andere angedeutet haben. La La Land bietet vielmehr eine alternative Idee der leidenschaftlichen Intimbeziehung.
- (16) Viele KommentatorInnen haben zurecht angegeben, die Entscheidung, einen weissen Mann als den einzigen Verteidiger des Jazz darzustellen, sei unglücklich und implausibel. Insgesamt lässt aber der Film Zweifel erheben, dass eine solche Verteidigung positiv zu schätzen ist.
- (17) Interessanterweise stellt eine andere Inspirationsquelle von La La Land, *Singing in the Rain* (1952), eine transformative Liebesbeziehung dar, die sich gleichzeitig als klassische romantische Befreiung versteht.
- (18) Gabriele Taylor, *Liebe*, in: Thomä, S. 135
- (19) Ebenda, S. 136 und 137
- (20) Ebenda, S. 140
- (21) Ebenda, S. 141 und S. 144
- (22) Vgl. ebenda S. 144
- (23) Vgl. ebenda 148ff.
- (24) Vgl. Gerda Walther, *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, Sonderdruck in *Jahrbuch Philosophie*, Bd. 4, hg. Edmund Husserl, Verlag Max Niemeyer Freiburg i.B. /Halle a.d.S. 1922, 85f. Und vgl. David P. Schweikard and Hans Bernhard Schmid, *Collective Intentionality*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>.
- (25) Vgl. Ebenda
- (26) Walther, S.1 unten
- (27) Vgl. Ebenda, S. 2
- (28) Vgl. Ebenda, S. 8 unten
- (29) Vgl. Ebenda, S. 17 oben
- (30) Ebenda, S. 34
- (31) Ebenda, S. 49 mitte
- (32) Ebenda, S. 70
- (33) Ebenda, S. 74 unten
- (34) Krebs, S. 228
- (35) Ebenda, S. 229
- (36) Vgl. Mt 6.12, Lk 11.4
- (37) Vgl. z.B. Lk 23.24
- (38) Vgl. z.B. Mt 6.14
- (39) Zumindest ähnliche Ideale scheinen ausgedrückt in vielen Schriften der Stoiker (z.B. Senecas *De Ira*), im buddhistischen *Dhammapada* (z.B. 223), in der hinduistischen *Bhagavad Gita* (z.B. V, 23), oder im Koran (z.B. Al Imran 134).
- (40) Ich nehme im Folgenden an, dass Johann sich weiterhin nicht entschuldigt. Die Antwort auf meine Frage würde wohl etwas anders ausfallen, wenn Johann sich entschuldigen würde.
- (41) Beide Aspekte beschreibt etwa Pamela Hieronymi in *Articulating an Uncompromising Forgiveness*, 2001, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, 3, 529–555
- (42) So eine Form der Liebe beschreibt etwa Iris Murdoch in *The Sovereignty of Good*, Routledge London 1970
- (43) Diese Idee der Unabhängigkeit und Genügsamkeit haben etwa die Stoiker einflussreich beschrieben (z.B. Seneca in *De Constantia Sapientis*).
- (44) Annette C. Baier, *Unsicher Liebe*, in: Thomä, S. 66
- (45) Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, in: *Werke*, hg. Von W. Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1983, §23
- (46) Immanuel Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, hg. von G. Gerhardt, Frankfurt a.M. 1990, S. 223
- (47) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, 1983, A 153
- (48) Vgl. Baier, S. 68
- (49) Ebenda, S. 69
- (50) Ebenda, S. 82 und 83 Mitte
- (51) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Werkausgabe*, Bd. 8, Hg. W. Weischedel, Suhrkamp Frankfurt a.M. 1790/1970, §46, A 155, S. 610ff.
- (52) Krebs, S. 78
- (53) Vgl. ebenda
- (54) Ebenda, S. 80
- (55) Ebenda, S. 81 i.V.m. Catherine Hakim, *The New Rules: Internet Dating, Playfairs and Erotic Power*, Gibson Square London 2012
- (56) Max Scheler, *Gesammelte Werke*, hg. M. Frings, Bern/München 1969, Bd. 7, S. 160
- (57) Vgl. P. Good, *Max Scheler, Eine Einführung*, Düsseldorf/Bonn 1998, S. 22
- (58) Marc Röbel, *Warum Liebe nicht (nur) blind macht*, in: *Liebe – mehr als ein Gefühl*. Hg. Werner Schüssler und Marc Röbel, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2016, S. 45
- (59) Scheler, Bd. 7, S. 155
- (60) Ebenda, S. 164
- (61) Röbel, S. 50
- (62) Ebenda
- (63) Vgl. ebenda, S. 51 und Viktor Frankl, *Ärztliche Seelsorge, Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien 2005, S. 197
- (64) Ebenda, S. 52 sowie Scheler, Bd. 10, S. 353 und 373
- (65) Scheler, Bd. 7, S. 171
- (66) Frankl, S. 179
- (67) Alle Glossareinträge aus Wikipedia

Impressum

Philosophie.ch
Federweg 22
CH-3008 Bern

Verfasst von den ausgewiesenen
AutorInnen und Anja Leser.
info@philosophie.ch

© Philosophie.ch, 2017
23. Themendossier, September 2017
ISSN 1662937X Vol. 127

Cartoon: Max Nöthiger
Fotos: Public Domain
Korrekturat: Vanessa Simili

Zitiervorschlag:
„Liebe - Philosophisches Themen-
dossier“, Swiss Philosophical Preprint
Series #127, 31.07.2017,
ISSN 1662937X

Die Reihe der philosophischen
Themendossiers wird durch die
freundliche Unterstützung der
Dr. Charles Hummel Stiftung
ermöglicht.

philosophie.ch
SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY