# EIN FUNKEN LICHT IN DER EWIGEN DUNKELHEIT

Ein existenzphilosophisches und psychologisches Buch
über die Liebe und die Gefahren der Vernichtung der Liebe

BERNHARD BUCHHAS

*Ein Funken Licht*
*in der ewigen Dunkelheit*

# Ein Funken Licht in der ewigen Dunkelheit

*Über die Liebe als Antwort auf die Absurdität des Daseins*

Bernhard Buchhas

Gloggnitz, April 2026

© Bernhard Buchhas, Gloggnitz 2026.
Alle Rechte vorbehalten.

*Existenzphilosophisches und psychologisches Buch*
*über die Liebe und die Gefahren der Vernichtung der Liebe*

# Inhaltsverzeichnis

**Danksagung** **xiii**

**Vorwort** **xv**

**1 Die ontologische Grundverfassung des Menschen** **1**

Die Absurdität des Daseins – Albert Camus . . . . . 1
Das Gefühl der Leere . . . . . 5
Der Überdruss . . . . . 10
Das Grauen und Entsetzen . . . . . 13
Das Gefühl der Fremdheit . . . . . 18
Der Ekel . . . . . 22
Das Leben als Schmerz und Langeweile Arthur Schopenhauer . 24
Faktizität . . . . . 30
Die Problematisierung des Gegebenen . . . . . 30
Die Unmöglichkeit der Liebe - Jean Paul Sarte . . . . . 31
Das „Sein zum Tode“ und die Endlichkeit – Martin Heidegger . 35
Die ontologische Struktur des Todes . . . . . 36
Einsamkeit . . . . . 38
Einsamkeit als Grundpfeiler des Lebens – Arthur Schopenhauer . . . . . 39
Das Versagen des Dialogs – Hans Georg Gadamer . . . . . 40
Die Resonanzkatastrophe – Hartmund Rosa . . . . . 41
Die Architektur der Relevanz – Michael Zichy . . . . . 44
Das schöpferische Element der Einsamkeit – Friedrich Nietzsche . . . . . 51
Angst . . . . . 54
Der Kollaps der Alltagswelt - Martin Heidegger . . . . . 54
Die Hölle, das sind die Anderen! – Jean Paul Sarte . . . . . 57
Die Geburt der Angst und das Erwachen der Freiheit – Sören Kierkegaard . . . . . 61

Freiheit als Aufgabe und Last . . . . . 65
Freiheit als trotzige Bejahung der Existenz - . . . . . 65
Freiheit im Spannungsfeld von Angst und Entscheidung – Sören Kierkegaard . . . . . 68
Der Mensch als Rätsel und ewige Sinnsuche - Dostojewskij 74
Der Mensch als Beziehungswesen . . . . . 81
Die Tiefe des Verstricktseins - Wilhelm Schapp . . . . . 81
Die Korruption der Intimität durch die Macht - Franz Kafka 83
Sein ist immer Mit – Sein - Jean Luc Nancy . . . . . 86
Das Antlitz des Anderen- Emanuel Levinas . . . . . 90
Die Nicht – Objektifizierbarkeit der Person - Max Scheler . . 93

**2 Die Liebe als Antwort auf die Absurdität des Lebens 101**
Die Einteilung der Liebe . . . . . 103
Eros . . . . . 103
Philia . . . . . 106
Die Caritas als Geschenk Gottes . . . . . 108
Das Entstehen der Liebe . . . . . 110
Die Anbetung . . . . . 110
Der Ineinanderblick der Liebenden . . . . . 111
Die erste Kristallbildung . . . . . 113
Die Leiblichkeit der Liebe . . . . . 118
Liebe als Krankheit . . . . . 121
Die Zurückweisung in der Liebe . . . . . 122
Leidenschaft . . . . . 129

**3 Der sprachliche Raum der Liebenden 135**
Die ontologische Verfasstheit der Sprache . . . . . 135
Von der logischen Abbildung zur sozialen Praxis – Ludwig Wittgenstein . . . . . 137
Der Akt des Verstehens – Hans Georg Gadamer . . . . . 141
Die Ursachen der Kommunikationskluft . . . . . 142
Der Zusammenbruch der Kommunikation . . . . . 144
Die Folgen für die Paarbeziehung . . . . . 146
Das Selbstgespräch des Liebenden – Roland Barthes . . . . 150
Sagen ist ein Tun . . . . . 155
Das gebrochene Versprechen – die Zerstörung des Fundaments . . . . . 157

**4 Lieben und Geliebtwerden 159**
Zärtlichkeit . . . 162
Der Liebesbrief . . . 166
Einheit und Wohlwollen . . . 169
Die Sehnsucht nach Resonanz und Lebendigkeit – Hartmund Rosa . . . 176
Achtung, Würde und Anerkennung – Axel Honneth . . . 178
Liebe als Wertantwort . . . 183
Die Multidimensionalität der Erwartungen . . . 188
Der Wert der Vereinigung mit dem Geliebten . . . 191
Treue . . . 195

**5 Die Zeitlichkeit der Liebe 199**
Die Wichtigkeit des Augenblicks . . . 199
Dankbarkeit . . . 200
Habe ich genug getan? . . . 203
Vergebung und Versöhnung . . . 205
Das Warum des Verzeihens . . . 209

**6 Wann endet die Liebe und wann beginnt die Nacht 211**
Die fünf apokalyptischen Reiter . . . 211
Der erste Reiter: Kritik . . . 214
Der zweite Reiter: Verachtung . . . 217
Der dritte Reiter: Rechtfertigung . . . 220
Der vierte Reiter: Mauern - Rückzug . . . 222
Der fünfte Reiter: Die Nichteinhaltung der Hierarchie als die Flucht vor der Nähe . . . 223
Rettungsversuche . . . 227
Gescheiterte Rettungsversuche . . . 230
Negativität und Ende . . . 231

**7 Die Vernichtung der Liebe 233**
Der Egoismus – der kolossale Trieb . . . 233
Die Problematik der Abgrenzung . . . 233
Die psychologische Hölle des radikalen Egoisten . . . 237
Das Spannungsfeld von Liebe und Egoismus . . . 243
Werther und Lotte: Die literarische Tragödie des idealisierten Gefühls . . . 246

Die Grenzen des Altruismus – Dostojewskijs „Idiot“ . . . . 249
Die Figur des Hungernden – Knut Hamsun . . . . . 255
Der religiöse Wahn . . . . . 263
Leo Naphta - die Verlockung des Absoluten . . . . . 268
Monomanie, Besessenheit und das Genie-Konzept . . . . . 272

**8 Die Rettung der Liebe 275**
Das Mitleid – Schopenhauer . . . . . 275
Der Ausweg aus der Hölle – die Logotherapie Viktor Frankls 278
Die Transzendez des Selbst . . . . . 280
Die zweite Kristallisation - die Macht der Fantasie . . . . . 285
Die Macht der Imagination . . . . . 288
Die transformative Kraft der Lyrik . . . . . 291
Erkenntnis – Paracelsus, Scheler . . . . . 294
Die Vorteile des Lesens von Literatur . . . . . 296
Die besitzlose Liebe – Rainer Maria Rilke . . . . . 302
Haben oder Sein . . . . . 314
Die Ontologie von Eigentum und Habenwollen . . . . . 314
Geiz als existenzielle und soziale Pathologie . . . . . 316
Die psychologische Wurzel der Gier . . . . . 317
Die existentielle Spannung zwischen Akkumulation und Hingabe . . . . . 319
Die existenzielle Krise und die Notwendigkeit des Seins . . 324
Die Unverfügbarkeit des Lebens - Hartmund Rosa . . . . . 328
Unverfügbarkeit als Kern der Resonanz . . . . . 332
Freigebigkeit und Loslassens . . . . . 336
Die zentrale Stellung der Mortalität im ethischen Denken . 339
Das Sein zum Tode – Martin Heidegger . . . . . 343

**9 Die Liebe als Erzeugung und Geburt im Schönen 347**
Was ist das Schöne? . . . . . 349
Was ist Tiefe? . . . . . 351
Die Tiefe der Liebe . . . . . 353
Das Risiko – Anne Doufourmantelle . . . . . 356
Das Geheimnis – die Verteidigung des Ungewussten . . . . 359
Die Schönheit der Ordnung und Proportion . . . . . 363
Die Grammatik der Ordnungswut . . . . . 368
Der Glaube als transformative Kraft der Erwartung . . . . . 373

Vertrauen als existentielles Wagnis . . . . . 380
Die Dankbarkeit als Spontanität des Geschenktseins . . . . 385
Demut und Barmherzigkeit . . . . . 389
Die Güte als Gnade des Humanismus . . . . . 392
Die Überforderung des Herzens durch das Schöne – Rainer Maria Rilke . . . . . 396

**10 Schlussbetrachtung** **405**

# Danksagung

Und wenn der vorletzte Raum des Buches sich schließt, wie eine schwere Tür, deren Angel das Gemüt noch einmal spürt, dann ist es nicht *geschlossen*, sondern *gewandelt*. Es ist der Übergang, da die letzte, die allerinnerste Seite sich aufschlägt: die Danksagung.

Man ist erst jetzt in jene erhabene Haltung gelangt, in die höchste Stufe des Bewusstseins, welche die Dichte aller verflossenen Stunden sammelt. So ist man reif, wahrhaft reif, dem Ursprünglichen zu danken, das dieses *Entstehen* erst möglich machte.

Dabei waren doch, während die Hand schrieb, die vielen Namen schon da, durchschwebten die Zeilen, Gesten von Freunden und die leisen Anstöße zufälliger Begegnungen – wie Schwingungen, die sich an der Rinde des Tages auflösten. Sie zeigten mit ihrem Wort jenes Besondere, das nur angedeutet werden darf. So war das Werk in seinem Werden schon verbunden, durchdrungen von diesen unbemerkten, leuchtenden Verbindlichkeiten.

Und dann, die **Irmi**: eine Freundin, deren schlichte, doch tiefgründige Definition des menschlichen Zustandes, nämlich dass jener, "der das Leben kennt, in seinen Lebenserinnerungen eine Unmenge von Beispielen der Liebe findet", nicht nur eine Sentenz, sondern die stille, aber große und tiefgründige **Maxime einer ganzen Existenz** darstellt. Ihre **Solidität** war eine **Stütze**; fast möchte man sagen, ein **festes Ufer** inmitten der **feinen Zweifel** des Schreibens.

Doch alle diese wohlgeordneten Namen, die freundlich Gesinnten und die unbewusst Fördernden, treten schattenhaft zurück vor dem einen, dem zentralen, dem unvermeidlichen Namen: **Andrea**. Meine Frau.

Sie ist es, diese Quelle des *großen Gefühls*, dieses Alpha und Omega der inneren Erregung, die ich als jenen elektrischen Entladungsvorgang bezeichnen möchte, aus dem alles hier Geschriebene erst seine existentielle

Spannung bezieht. Ihr, der Trägerin unseres gemeinsamen Schicksals, der stillen Mitwisserin aller seelischen Auseinandersetzungen, sende ich nunmehr, als das Mein Gebet"ausgesprochen, und ewiglich dankend, das folgende, aufrichtig empfundene Gedicht ans Herz, in der leisen, melancholischen Gewissheit, dass selbst das vollkommenste metrische Arrangement die Tiefe der empfundenen Verbundenheit nur *unzureichend* zu umfangen vermag. Es möge ihr Herz wie eine dünne, durchscheinende Schale berühren, dass es dort Eingang finde, ohne Widerhall, und sich verwandle in lauteren Einverständnis – wie ein unsichtbares, heiliges Wasser, das man tief in die Wurzeln des lebendigen, heißen Atems gießt:

> *„Alle, welche dich suchen, versuchen dich Und die dich finden, binden dich An Bild und Gebärde Ich aber will dich begreifen Wie die Erde Mit meinem Reifen reift dein Reich“*
>
> — Rilke

# Vorwort

*"Eine große Liebe beginnt mit der Sehnsucht nach einer großen Liebe"*

— Connie Palmen

*"Und da Franz der einzige All - Inhalt meines Lebens ist, ist alles, was dazu geführt hat an allererster und allerletzter Stelle. Anfang und Ende. Das ist das letzte Wort, dass ich als Ich zu sagen habe. Eigentlich überhaupt das Einzige. Alles andere sind nur Variationen, **Verweilungen**, Wiegenlieder, Gebete - die immer nur von dem Einen sprechen."*

— Dora Diamant an Franz Kafka

Über uns liegt eine alte Ahnung: dass unser tiefstes Sein erst im Widerhall eines Anderen wirklich wird. Was im Inneren brennt und kein Gegenüber findet, das es bezeugt, bleibt eine Bedeutung, die sich nicht ereignen kann.

Niemand hat das so unerbittlich gesehen wie Rodin. In seinen Skulpturen ist der nackte Körper kein Gegenstand der Betrachtung, sondern ein Organ des Dialogs. Die Haut: nicht Grenze, sondern Berührungsfläche. Die Nacktheit: nicht Sinnlichkeit, sondern eine Ehrlichkeit, ohne die Begegnung nicht möglich wäre.

*Der Kuss ist berühmt für seine Unmittelbarkeit, doch was ihn trägt, ist eine stille Strenge. Zwei Leiber, aus dem rohen Block geschlagen, suchen ineinander einen Widerhall, ohne den ihr Dasein eine bloße Episode bliebe. Man achte auf die*

> *Hand des Mannes auf dem Schenkel der Frau: keine Geste des Besitzes, sondern eine tastende Bitte, durch die bloße Berührung das eigene Existieren bestätigt zu finden. Und doch verharren beide im Stein. Sie sind dazu verurteilt, jenen Augenblick zu suchen, ohne ihn je zu vollziehen.*

Buber hat dafür die einfachste Formel gefunden: Es gibt zwei Grundworte, die der Mensch sprechen kann. *Ich–Es,* das die Welt verfügbar macht, sie ordnet, benutzt, durchschaut. Und *Ich–Du,* das nichts verfügt und alles wagt. Rodins Liebende sprechen das zweite. Sie haben keine Hand frei, die Welt zu greifen, weil beide Hände aufeinander gerichtet sind.

Eine Wahrheit ohne Vermittlung ist nicht falsch — sie ist verschollen. Sie liegt in jenem Halbschatten, in dem das ungelesene Buch, das unbetrachtete Werk, das ungehörte Wort verharrt: nicht ungültig, nur unwirksam, abgeschnitten von dem, was es hätte werden können.

Doch die Sprache, die diese Vermittlung leisten soll, ist ein zweideutiges Werkzeug. Sie reicht weit, aber nie weit genug. Wer geliebt hat, kennt die kleine Verzweiflung des Augenblicks, in dem er sagen will, was ist — und merkt, dass jedes Wort den Gegenstand bereits in eine Kategorie zwingt, die ihn verkleinert. *Ich liebe dich* ist eine Formel, die schon millionenfach gesprochen wurde; und doch muss sie gesagt werden, weil das Schweigen das Gegenteil bedeuten könnte. So gibt es zwei Schweigen: das eine, das verbirgt, und das andere, das mehr sagt als jedes Wort, weil es weiß, dass das Wort scheitern müsste. Jede ernste Liebe lebt in beiden zugleich. Erst wo das Ich sich preisgibt, wo es sich verletzlich dem Blick des Anderen darbietet, geschieht jene Lichtung, in der das Dasein in seinen eigentlichen Möglichkeiten zu leuchten beginnt.

Hier liegt auch die feinere Logik der Liebe. Sie ist keine bloße Empfindung, sondern eine wertbezogene Tat: die Bejahung eines Anderen in seiner Einzigartigkeit. Ihre Vollkommenheit aber entsteht nur in der Gegenseitigkeit, im Beschenktwerden des Schenkenden. Sie ist deshalb stets gefährdet — denn jede Antwort kann ausbleiben.

Hegel hat es streng gesagt: Ein Bewusstsein, das nur sich selbst gegenübertritt, erstickt in der bewegungslosen Tautologie von *Ich bin Ich*. Der Baum, an dem ich meinen Willen erprobe, widerspricht mir nicht. Erst ein anderes Subjekt, frei und gleichberechtigt, kann mich bestätigen oder zurückweisen — und nur die Möglichkeit der Zurückweisung macht

die Bestätigung wirklich. Anerkennung, die keine Verweigerung kennt, ist keine. Daher rührt die elementare Wut, mit der der Mensch sich dagegen wehrt, als bloßes Objekt behandelt zu werden.

Diese Logik passt schlecht in unsere Zeit. Eine Welt, die alles in Verfügbarkeit übersetzt, die Beziehungen in Optimierungsprobleme verwandelt und das Du zu einem Datensatz macht, der mit anderen Datensätzen kompatibel ist, hat für die Liebe keinen Begriff mehr. Sie hat nur Surrogate: das Match, das Profil, die Kompatibilität. Aber Liebe ist nichts, was zu Profilen passt. Sie ist die Erfahrung eines Anderen, der gerade nicht in eine Kategorie geht, der gerade nicht austauschbar ist, der gerade nicht optimiert werden soll. Sie ist deshalb in einem strengen Sinn unzeitgemäß. Sie unterläuft die Effizienz, weil sie Zeit verschwendet auf das Eine, was wesentlich ist; sie unterläuft die Selbstverwirklichung, weil sie das Selbst dem Anderen aussetzt; sie unterläuft das Funktionieren, weil sie weiß, dass sie scheitern wird, und es trotzdem wagt. Wer liebt, ist Anachronist.

Im Akt der Verlautbarung — eines Buches, einer Liebeserklärung, eines Geständnisses — liegt eine unwiderrufliche Entblößung. Wir liefern uns aus. Tiefe Zuneigung und tiefe Verletzlichkeit liegen niemals so nahe beieinander wie im Augenblick, in dem wir das Herz öffnen. Wer schreibt, weiß das. Wer liebt, weiß es ohnehin.

Die Liebe ist faszinierend gerade darin, dass sie sich gegen die Vernünftigkeit der Welt stellt — am Anfang ein Rausch, ein verzehrendes Verlangen, im Anderen aufzugehen. Doch dieses Pathos schwindet. Und genau dort beginnt die eigentliche Liebe: dort, wo sie nicht mehr Gefühl ist, sondern Tat; nicht mehr Begeisterung, sondern Treue gegen das, was die Begeisterung erkannt hat.

Hier muss ein hartes Wort gesprochen werden, das die Romantik nicht gerne hört: Zur Liebe gehört das Scheitern. Nicht als Möglichkeit, sondern als Wesensmerkmal. Eine Liebe, die nicht scheitern könnte, wäre Routine, Gewohnheit, Besitzstand — alles, nur nicht Liebe. Denn Liebe ist die Bejahung eines Wesens in seiner Freiheit; und Freiheit heißt, dass das Andere sich entziehen kann, ja: entziehen können *muss*. Jede Liebe trägt deshalb die Möglichkeit ihres Endes in sich wie eine Wunde, die ihr selbst die Echtheit beweist. Wer das nicht aushält, hat statt eines Du nur ein verlängertes Ich.

Und über alledem die letzte, härteste Wahrheit: Liebe gibt es nur, weil es den Tod gibt. Engel lieben nicht. Sie haben keine Zeit zu verlieren, und deshalb auch keine zu schenken. Erst die Endlichkeit macht Zuwendung zu einer Gabe und nicht zu einem Aufenthalt. Wenn ich morgen nicht mehr da sein werde, dann ist die Stunde, die ich heute schenke, kein Ausschnitt aus einem unendlichen Vorrat, sondern ein Stück meines unwiederbringlichen Lebens. Der Tod ist nicht der Feind der Liebe; er ist der Grund, warum sie überhaupt etwas wiegt. Jede ernste Liebe weiß das, auch wenn sie es selten ausspricht. In jeder Umarmung steckt ein leises Wissen darum, dass es eine letzte geben wird. Das ist nicht das Ende der Zärtlichkeit, sondern ihr Maß. Vielleicht ist die Liebe deshalb der einzige Ort, an dem wir mit der Sterblichkeit Frieden schließen, ohne sie zu verleugnen — weil wir im Anderen das Leben so dicht erfahren, dass die Endlichkeit nicht mehr als Bedrohung erscheint, sondern als das, was diesem Leben seine Form gibt.

Ich schreibe dies nicht, um die Menschheit zu belehren. Ich bin kein Philosoph mit System und kein Prediger mit Auftrag. Ich bin ein Verstörter unter Verstörten, einer, der die Liebe nicht versteht und sie trotzdem für das Wichtigste hält, was einem Menschen widerfahren kann. Mein Schreiben ist ein Aufräumen. Es ordnet, was in mir nicht zur Ruhe kommt, und legt es offen, weil das Verschwiegene beginnt, einen von innen aufzuessen. Andere mögen widersprechen, ergänzen, weiterdenken — für meine Turbulenzen ändert das nichts. Ich kann nur sagen, was ich gesehen habe, von dem Punkt aus, an dem ich stehe.

Lässt sich ein solches Phänomen — gelebt, verkörpert, chaotisch — überhaupt in Sätzen einfangen? Ich weiß es nicht. Was ich weiß, ist nur dies: Wem eine für die Liebe geschaffene Seele gegeben wurde und der nicht liebt, beraubt sich und andere eines Glücks, das nicht zurückkehrt.

Ein Orangenbaum, der aus Furcht nicht blüht, ist kein Frommer. Er ist ein Verrat am eigenen Sein.

Gloggnitz April 2026

Kapitel 1

# Die ontologische Grundverfassung des Menschen

*Die Absurdität des Daseins – Albert Camus*

> ***„Elend und Größe dieser Welt: sie bietet keine Wahrheiten, sondern Liebesmöglichkeiten. Es herrscht das Absurde und die Liebe errettet davor“***
>
> — Albert Camus

> ***„Man stelle sich eine Anzahl von Menschen vor, in Ketten und alle zum Tode verurteilt, von denen alle Tage einige vor den Augen der andern erwürgt werden; die übrigbleiben, erblicken ihre eigene Lage in der ihrer Gefährten, schauen einander mit Schmerz und ohne Hoffnung an und warten, bis die Reihe an sie kommt. Das ist das Bild von der Lage des Menschen.“***
>
> — Blaise Pascal

Das Streben nach Einsicht in die letzten Gründe alles Seienden aber – wie auch immer man es im Einzelnen charakterisiert – liegt in der Natur der menschlichen Vernunft. Die – nicht unproblematische – Charakterisierung dieses Vernunftstrebens als „Drang zum Absoluten", als Sehnsucht nach Identität und Vereinigung, als „Heimweh nach Einheit".

Nihilismus bedeutet nach einer Formel Nietzsches, „dass die obersten Werte sich entwerten." Der Nihilismus erklärt: es ist nichts (nihil) mit den obersten Werten, d.h. mit den kosmologischen Werten Zweck, Einheit und Sein, die die platonisch christliche Weltauslegung prägen, und damit ist es auch nichts mit den überlieferten Idealen und der Sinnauslegung der Welt, die unser Dasein verständlich gemacht hat. Denn: „... wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingierte Weltbeziehen." Ausgerechnet die vom Christentum selbst großgezogene Tugend der Wahrhaftigkeit hat es an den Tag gebracht: die „wahre Welt" des Immer-seienden ist eine Fiktion, eine vom Menschen selbstkonstruierte „Hinterwelt". Der Mensch des platonisch-christlichen Weltalters hat diese Zwei-Welten-Theorie nur deshalb ersonnen, weil er selbst darin dank seiner Vernunft, die die ewigen Ideen denkt, am unsterblichen, ewigen Sein teilhat und er so seinen eigenen Wert gegenüber allem anderen Seienden unendlich steigern kann. Er hat die Kategorien Einheit, Zweck und Sein in die Welt hineingelegt, weil er den Anblick der puren Kontingenz alles Seienden, des sinn- und zwecklosen Werdens, in dem er selbst – wie alles andere – nur vorkommt, um unterzugehen, nicht ertragen kann. Ziehen wir diese Kategorien nun – redlicherweise – wieder aus dem Ziehen wir diese Kategorien nun – redlicherweise – wieder aus der Welt heraus, dann zeigt sie sich, wie sie ist: ziellos, zwecklos, sinnlos – und das heißt zuletzt: gottlos. So kommt es, dass Nietzsche den „tollen Menschen ausrufen lässt „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!"

Die Welt' ist also kein von einem ewigen Willen geordnetes System, kein Kosmos im griechischen Sinne der „schönen Ordnung", sondern „Chaos", in ihr herrscht „König Zufall" und eine „göttliche Gleichwertigkeit", die aus der Anarchie erwächst.

Alle Anstrengungen der Vernunft, zu letzter Erkenntnis zu gelangen, müssen daher an der Verfassung der Welt, die nicht mehr aus einem höheren Prinzip abzuleiten ist, scheitern. Die Verfasstheit der Welt als das

Seiende im Ganzen ist für das endlich begrenzte Erkenntnisvermögen des Menschen schlechthin nicht verstehbar. Dieses Scheitern seines Vernunftstrebens erfährt der Mensch nach Camus als einen Bruch mit der Welt: „Solange der Geist in der reglosen Welt seiner Hoffnungen schweigt, spiegelt umordnet sich alles zu jener Einheit, die sein Heimweh ersehnt. Bei seiner ersten Regung aber wird diese Welt brüchig, sie stürzt ein, und eine Unzahl schillernder Bruchstücke bietet sich der Erkenntnis dar. Wir müssen es verzweifelt aufgeben, aus ihnen jemals die vertraute und ruhige Oberfläche, die uns den Frieden des Herzens geben würde, wiederherzustellen.

Das Streben des Menschen nach (letzter) Erkenntnis einerseits und die uns irrational erscheinende Verfassung der Welt andererseits sind zwei Tatbestände, die uns mit gleicher Evidenz vorliegen. Keiner von beiden ist für sich genommen absurd. Das Absurde bricht erst dann auf, wenn die unvernünftige Welt mit dem Anspruch des Menschen auf letzte Klarheit konfrontiert wird, mit seinem „Verlangen nach Glück und Vernunft. Das Absurde entsteht aus dieser Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt.

Das Absurde im engeren Sinne in einem Missverhältnis: zwischen dem Sinnanspruch des Menschen und der Sinnlosigkeit der Welt; zwischen der menschlichen Sehnsucht nach Einheit und der Welt, die dieses Verlangen abstößt. Aber auch diese Welt ist in all ihrer Kontingenz und Irrationalität nicht an sich selbst absurd – sie ist lediglich, wie sie ist. „An sich ist diese Welt nicht vernünftig – da ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd aber ist die Gegenüberstellung des Irrationalen und des glühenden Verlangens nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebenso sehr vom Menschen ab wie von der Welt. Es ist zunächst das einzige Band zwischen ihnen.

*"Was existiert? Ich weiß zunächst, daß* ***ich existiere. Aber wer ist »ich« Was ist »ich« Alles, was ich weiß, ist: ich leide. Und wenn ich leide, so deshalb, weil am Ursprung meiner selbst Verstümmelung, Trennung ist. Ich bin getrennt. Das, von dem ich getrennt bin, kann ich nicht benennen. Aber ich bin getrennt. Früher hieß es Gott. Jetzt hat es keinen Namen mehr.***"

-- Arthur Adamov

Zu fragen ist aber, wie das so auf den Begriff gebrachte Absurde den Menschen in seiner alltäglich-durchschnittlichen Existenz überhaupt angeht. Und hier müssen wir feststellen, dass das Absurde im alltäglichen Leben zunächst verdeckt ist. Einheitsgrund alles Seienden und dem Sinn von Sein überhaupt sind nicht die Fragen des täglichen Lebens, auf die sich unsere Sorgen und Besorgungen richten.

Unser Tun, Arbeiten, Planen greift in die Welt aus und in die Welt ein, ohne dass wir uns stets auf absurde Weise durch eine Kluft von ihr getrennt fühlen und es ist nach Zielen und Zwecken geordnet, die wir zunächst durchaus für sinnvollhalten. Ob wir unzufrieden sind oder uns auch bei den täglich wiederkehrenden gleichsam mechanischen Beschäftigungen leidlich behaglich fühlen hängt davon ab, ob sich die Hoffnungen und Erwartungen erfüllen, die wir wie selbstverständlich an unser Tun knüpfen – und wenn die Erfüllung dieser Hoffnungen ausbleibt, vertrösten wir uns auf ein immer neues ‚Morgen'. – Diese nach fraglosunterstellten Vernunftkategorien geordnete und darum auch verstehbare, vertraute ‚Lebens'-Welt ist es meines Erachtens, auf die wir die Rede vom „Geist, der in der reglosen Welt seiner Hoffnungen schweigt" und in der sich alles „spiegelt und ordnet zu jener Einheit, die sein Heimweh ersehnt" beziehen müssen. –

Der „Zwiespalt zwischen Menschen und Welt" bricht auf, wenn der Geist „sich regt" – d.h. wenn er anfängt Fragen zu stellen, auf die Antworten ausbleiben und wenn so die vormals unbefragt angenommene Ordnung als bloßes Trugbild, als Spiegelung der eigenen Sehnsucht nach Einheit und Verstehbarkeit entlarvt wird.

Ich möchte hinzufügen: es ist wahrscheinlich auch noch niemand für den bloßen Begriff des Absurden gestorben. Die Fragen, die die vertraute Welt zum Einsturz bringen, weil sie ohne Antwortbleiben, sind jene existenziell verstandenen Fragen nach dem „wozu „und „warum", dem „wohin", dem „wann" und „wie lange"; es sind die Grundfragen unseres Existierens und sie erwachsen nicht einemobjektiven Erkenntnisinteresse, sondern sie steigen auf der Ebene der Stimmungen und Befindlichkeiten aus unserem Dasein selbst auf. Der Begriff, die Erkenntnis, das helle Bewusstsein des

Absurden stehen daher erst am Ende eines Bewusstseinsprozesses, der mit den Stimmungen der Absurdität beginnt – oder besser: Am Anfang steht das Klima der Absurdität!

Es gibt 5 Modifikationen absurder Stimmungen, die in ihrer Gesamtheit und wechselseitigen Durchdringung das letztlich unfassliche „Klima der Absurdität „ausmachen. Diese Stimmungen oder „Regungen“ sind das Gefühl der Leere, der Überdruss, das Grauen oder Entsetzen, das Gefühl der Fremdheit und der Ekel.

## Das Gefühl der Leere

> *„**Antwortet ein Mensch auf die Frage, was er denke, in gewissen Situationen mit ‚nichts‘, so kann es Verstellung sein. Verliebte wissen das genau. Ist diese Antwort aber aufrichtig, stellt sie den sonderbaren Seelenzustand dar, in dem die Leere beredt wird, die Kette der alltäglichen Gebärden zerrissen ist und das Herz vergeblich das Glied sucht, das sie wieder zusammenfügt – dann ist sie gleichsam das erste Anzeichen der Absurdität**“*
>
> — Albert Camus

Das Gefühl der Leere ist gerade nicht ‚nichts‘, sondern eine eigene Befindlichkeit, da es uns (bewusst paradox formuliert) ganz auszufüllen vermag. Das Gefühl der Leere, wie es hier zur Sprache kommt, hebt sich ab von der Zuständlichkeit eines vorübergehenden Nicht-ausgefülltseins, wie wir es zum Beispiel nach der Beendigung einer Arbeit kennen, oder der Leere als einem Gefühl des Verlassenseins, wie es sich zuweilen einstellt, wenn wir nach einer Zeit der Gemeinsamkeit mit anderen plötzlich allein sind. Charakteristisch für diese alltägliche Zustände ist es, dass sich die Leere gleichsam von selbst wiederausfüllt und verflüchtigt, sobald wir unsere Aufmerksamkeit wieder auf andere Tätigkeiten, Aufgaben, Dinge oder Menschen richten, ohne dass sich im Wechsel dieser Zustände grundsätzlich etwas an unserem Weltverhältnis geändert hätte. Die Leere dagegen, die Anzeichen der Absurdität ist, füllt sich nicht „von selbst“ wieder aus, weil in ihr die alltäglichen Weltbezüge

abgeschnitten sind: die „Kette der alltäglichen Gebärden“ ist zerrissen und zwar so, dass sie nicht einfach wieder zusammengefügt werden kann.

Das Wesenhafte dieses Gefühls der Leere wird deutlicher, wenn wir es in seiner engen Verflechtung mit einem anderen Seelenzustand betrachten, nämlich mit dem Gefühl der Langeweile. Die Leere kommt zum Bewusstsein im Erleben der leeren, mit nichtsauszufüllenden Zeit, die deshalb als „lang“ erlebt wird. Die Langeweile wiederum hängt zusammen mit dem Zustand einer „inneren Leere“, einem Zustand, in dem nichts mehr wirkliches Interesse hervorruft, nichts mehr zu fesseln vermag, eine dumpfe Gleichgültigkeit von der Welt und den Dingen entfernt, die die innere Leere nicht mehr ausfüllen können.

Dieser Zustand der Langeweile ist nicht nur von vorübergehenden Unlustgefühlen begleitet, sondern er wird als Erleidnis erfahren; es ist ein Zustand, der als niederdrückend, lastend und quälend erlebt wird und dem der Mensch deshalb zumeist durch die Flucht in immer neuen „Zeitvertreib“ zu entgehen versucht. – Ein anderes Wort für „Zeitvertreib“ heißt „Zerstreuung“.

> *„So verrinnt das ganze Leben: man sucht die Ruhe, indem man einige Hindernisse bekämpft; und wenn man sie überwunden hat, wird die Ruhe unerträglich; denn entweder denkt man an das Elend, das man hat, oder an das, das uns droht. Und selbst wenn man sich nach allen Seiten hinlänglich gesichert sähe, würde die Langeweile, eigenmächtig, es nicht lassen, aus dem Grunde des Herzens aufzusteigen, wo sie natürliche Wurzeln hat, und den Geist mit ihrem Gift zu erfüllen. Daher ist der Mensch so unglücklich, **daß** er sich langweilen würde, selbst ohne irgendeinen **Anlaß** zur Langeweile, allein auf Grund der eigentümlichen Beschaffenheit seines Gemütes; und er ist so leer, **daß** ihm, ist er auch voll von tausend wesentlichen Ursachen zur Langeweile, das Geringfügigste, etwa ein Billard und ein Ball, den er schlägt, genügt, um ihn zu zerstreuen.“*
>
> — Blaise Pascal

Zerstreuung ist ein Umtrieb, der mit atemloser Konzentration und in vollständiger Selbstlosigkeit um des Umtriebs selbst willen betrieben wird. All die Zerstreuungen, die der Mensch vorgeblich zu seinem harmlosen Vergnügen organisiert, haben nur den einen wahren Zweck, die Langeweile zu zerstreuen, die unweigerlich aus der Seele selbst aufzusteigen beginnt, sobald der Mensch darauf zurückgeworfen ist, in Ruhe bei sich selbst sein zu müssen.

Warum aber empfindet er diesen Zustand als derartig quälend? Die Antwort ist: Es ist ihm unerträglich, weil er darin der Leere und Nichtigkeit seiner eigenen Existenz ansichtig wird. Nichts ist dem Menschen so unerträglich, wie in einer völligen Ruhe zu sein, ohne Leidenschaften, ohne Geschäft, ohne Zerstreuung, ohne Hingabe. Er gewahrt dann sein Nichts, seine Verlassenheit, seine Unzulänglichkeit, seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht, seine Leere. Unverzüglich wird aus dem Grunde seiner Seele die Langeweile aufsteigen die Düsterkeit, die Traurigkeit, der Kummer, der Verdruss, die Verzweiflung.

Die Langeweile ist jene Grundstimmung, in welcher das Selbst seiner undurchdringlichen Weltverlorenheit begegnet. Eine wechsellose Eintönigkeit lässt die Leere der Welt fühlen, die aus der eigenen Leere erwächst.

> *"Ich weiß nicht, wer mich in die Welt gesetzt hat, noch was die Welt ist, noch was ich selber bin; ich bin in einer schrecklichen Unwissenheit über alle Dinge; ich weiß nicht, was das ist: mein Leib, meine Sinne, meine Seele und selbst jener Teil von mir, der denkt, was ich sage, der über alles und über sich selbst nachdenkt und sich nicht besser erkennt als das Übrige. Ich sehe diese fürchterlichen Räume des Alls, die mich einschließen, und ich finde mich an eine Ecke dieses weiten Raumes gebunden, ohne* ***daß*** *ich* ***wüßte****, warum ich eher an diesen als an einen anderen Ort gestellt bin, noch warum dies Wenige an Zeit, das mir zum Leben gegeben ist, mir eher an diesem als an einem andern Punkte der ganzen Ewigkeit zugewiesen ist, die mir vorhergegangen ist, und jener ganzen, die mir folgt. Ich sehe von allen Seiten nur Unendlichkeiten, die mich umschließen wie ein Atom und wie einen Schatten, der nur einen Augenblick dauert, ohne Wiederkehr. Alles, was ich weiß, ist,* ***daß*** *ich bald sterben* ***muß****; aber was ich am wenigsten kenne, das ist dieser Tod selber, dem ich nicht zu entgehen vermag"*
>
> — Blaise Pascal

Die Leere, die sich dem Menschen auftut, wenn er die Langeweile aushält und sich nicht zerstreut und die ihm seine wahre Situation

vor Augen stellt, ist von der Art der Abgründigkeit:

> *„**Wir treiben dahin auf einer** unermeßlichen **Mitte, immer** ungewiß und schwankend, von einem Ende zum anderen gestoßen. An welchem Ziel auch immer wir gedachten, festzumachen und Halt zu gewinnen, es wankt und **läßt** uns fahren; und wenn wir ihm folgen, entwindet es sich unseren Griffen, entgleitet uns und entflieht in einer ewigen Flucht. Nichts hält für uns an. Das ist der Zustand, der uns natürlich ist und gleichwohl unserer Neigung zuhöchst widerstreitet. Wir brennen vor Begier, einen festen Stand und eine letzte, beständige Grundlage zu finden, um darauf einen Turm zu erbauen, der sich ins Unendliche erhebe; aber unser ganzes Fundament birst, und die Erde öffnet sich bis zu den Abgründen“*
>
> — Blaise Pascal

Da die Menschen den Tod, das Elend, die Unwissenheit nicht heilen konnten, sind sie, um sich glücklich zu machen, darauf verfallen, nicht daran zu denken. Um also nicht an sein Elend denken zu müssen, flüchtet der Mensch in die Zerstreuung und sucht sein Glück in der Selbstvergessenheit. Dabei übersieht er, dass dies letztlich das größere Elend ist, denn er beraubt sich so der Möglichkeit, sich der Abgründigkeit seiner Existenz zu stellen und eine Lebenshaltung zu entwickeln, die seiner Situation nicht gerecht wird.

Das Einzige, was uns über unser Elend tröstet, ist die Zerstreuung, und gleichwohl ist dies unser größtes Elend; denn dies hauptsächlich hält uns davon ab, an uns zu denken, und lässt uns unmerklich den Weg verlieren. Ohne dies wären wir in der Langeweile, und diese Langeweile triebe uns dazu an, ein zuverlässigeres Mittel zu suchen, daraus herauszukommen; aber die Zerstreuung unterhält uns und lässt uns unmerklich beim Tode anlangen.

Die Zerstreuung verdeckt also das “Sein zum Tode” so, dass wir es gar nicht als solches wahrnehmen – bis es zu spät ist. Während wir fürchten,

uns zu Tode zu langweilen und dem durch die Flucht in die Zerstreuung zu entgehen versuchen, übersehen wir, dass wir uns in Wahrheit zu Tode amüsieren und die Zerstreuung uns nur um unsere Lebenszeit betrügt. Dagegen erschließt die Langeweile, wird sie ausgehalten, die Wahrheit unseres Existierens, denn sie macht die Nichtigkeit einer Existenz spürbar, die rettungslos dem Tode ausgeliefert ist.

Gibt der Mensch sich nun weiterhin der Illusion hin, die Langeweile gehe gar nicht von ihm selbst, sondern nur von diesen bestimmten Gegenständen aus, so muss er immer neue, zeitvertreibende Zerstreuungen kultivieren. Die Langeweile fordert gebieterisch etwas Neues, sie erzeugt ein gedrungenes, gehetztes Interesse, es ist in paradoxer Weise keine Zeit zu verlieren, wenn die Zeit nicht lang werden soll (...). Genuss und Langeweile steigern sich gegenseitig in ständigem Kreislauf: Je mehr Gegenstände die Gleichgültigkeit umfasst, um so hochgradiger wird die Abrichtung des Interesses auf die Beschaffung von Neuem – Lusterregendem. Da nun aber mit der Verallgemeinerung der Gleichgültigkeit und der steigenden Häufigkeit des Auftretens von Langeweile die Methodik der Interessenahme und des Genießens selbst ständig verfeinert werden muss, wird schließlich der Ausbau dieser Methodik zum alleinigen Lebensinhalt des Genießers. Die ständige Bedrohtheit durch die Langeweile verstärkt das Raffinement des Genießers. Dieser Genuss ist ein Hazardspiel des Geistes. Das Subjekt genießt gar nicht mehr ein „Etwas“, es genießt sein Genießen. In der Potenzierung des Genießens wird das Ich absolut gesetzt, existiert ohne die Welt und gegen die Welt. Der potenzierte Genuss als Lebensstil ist verbunden mit hochstilisierter Egozentrik und – durch den Totalverlust des Kontaktes zur Welt, gegenüber der als Ganzes der Genießer gleichgültig ist – verbunden mit hochstilisierter Langeweile.

Die Existenzweise der Zerstreuung ermöglicht es dem Menschen, nicht bei sich selbst sein zu müssen und so den quälenden Fragen seines Daseins auszuweichen. Dies ist jedoch selbst dann nur vordergründig ein Gewinn, wenn man die Daseinsform der Existenzvergessenheit und „Uneigentlichkeit“, in die das zum Lebensprinzip erhobene Divertissement zwangsläufig treibt, in Kauf nehmen wollte. Die Spirale von Genuss und Langeweile treibt immer tiefer in einen Zustand hinein, in dem kein „Zerstreuungsprogramm „mehr greift. Diese Überlegung führt an den Ausgangspunkt zurück: jener selbst- und weltverlorene Zustand,

in dem nichts mehr von Interesse und daher alles zutiefst gleichgültig ist, ist gerade der Seelenzustand der Leere. In ihm offenbart sich der Mangel an Antworten auf die Grundfragen unserer Existenz und mithin das Fehlen eines Sinnes, der dieser Existenz Grund und Bestand verleihen könnte. Dieser Zustand hat, gleichsam spiegelbildlich, eine Rückseite: die Charakterisierung des Zustandes am Ende der Spirale von Zerstreuung und Langeweile als Zustand, in dem nichts mehr von Interesse ist und daher kein „Zerstreuungsprogramm" (wederdurch Arbeit noch durch Vergnügungen) mehr greift, trifft ebenso wie auf das Gefühl der Leere zu auf das Gefühl des Überdrusses.

## Der Überdruss

*"Dann stürzen die Kulissen ein. Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus - das ist sehr lange ein bequemer Weg. Eines Tages aber steht das "Warum"da, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an."*

**Albert Camus**

Ebenso wie das Gefühl der Leere ist das Gefühl des Überdrusses eng mit dem der Langeweile verknüpft, wobei ein anderer Aspekt der Langeweile betont wird als der der leeren"Zeit: langweilig in der Art und Weise, dass wir dessen überdrüssig werden, ist das, was sich zu oft wiederholt - zuerst das Mühsame und Beschwerliche, dann aber auch das zunächst noch Angenehme und Lustvolle, denn 'es ist ja immer dasselbe'. Der Überdruss drückt sich aus in diesem Bewusstsein „es ist immer dasselbe"und erfüllt uns mit dem Gefühl der Übersättigung. Während mit dem Gefühl der Leere das Bewusstsein eines Mangels einhergeht und wir deshalb dieses Gefühl als Erleidnis empfinden, setzt der Überdruss das Bewusstsein eines "Zuviel"voraus - sprechend ausgedrückt in der umgangssprachlichen Rede davon, etwas "satt zu haben". Wenn wir aber das, was wir "satt haben", was uns zu viel ist, nicht los sein können, wird

es zur quälenden Last – wie Leere und Langeweile ist auch der Überdruss ein niederdrückender Zustand, der als Leiden erfahren wird.

Dabei kann der Überdruss gegenüber der Langeweile als gesteigertes Leiden angesehen werden, wenn das Bewusstsein ”es ist immer dasselbe”und der damit verbundene Überdruss sich auch auf das Angenehme erstreckt – denn dann handelt es sich um einen Zustand, dem man nicht mehr durch die Flucht in die Zerstreuung entgehen kann.

Das Gefühl des Überdrusses stellt sich freilich nicht zuerst im Zusammenhang der sich abnützenden Zerstreuungen ein, die ja zunächst noch die Illusion des Bestehens anderer, neuer, sensationellerer Vergnügungen offenlassen, sondern in der Monotonie des Alltags.

Das Gefühl des Überdrusses, in dem uns quälend zum Bewusstsein kommt, dass sich alles wiederholt, dass alles - das Mühsame und auch das Angenehme - immer mehr oder weniger dasselbe ist, unterscheidet sich von der Langeweile durch seinen Zeitbezug. In der Langeweile quält uns das Nicht-Vergehen-Wollen”der Zeit, sodass sich die Gegenwart endlos zu dehnen scheint; im Überdruss greift ”die müde Stimmung ’Es ist ja immer dasselbe’ (...) aus dem Vergangenen auf das Gegenwärtige und Zukünftige über. Die Wiederholung des ”Immer-Gleichen”beschreibt eine Kreisbewegung: alles war das Gleiche, ist das Gleiche und wird wieder das Gleiche sein, und das lässt uns darüber staunen, wie alles im Leben gleich und gleich umsonst ist.

Im Erlebnis hoffnungslosen Bedürfnisses nach Abwechslung liegt eine Bezogenheit des Erlebens auf die Zeit eingeschlossen: Die gegenwärtige Zeit ist leer, vergeht zu langsam und macht nicht einer Zukunft Platz, in der etwas Neues sich ereignet. In der zuständlichen Langeweile erleben wir lauter leere Zeiten: Es wechseln wohl die Gegenstände des Bewusstseins, alle Gegenstände des Bewusstseins aber sind ”immer dasselbe”, und da die Zukunft auch nur ”immer dasselbe”bringt, lauter gleichgültige Gegenstände, ist die Gleichgültigkeit der Langeweile eine Verzweiflung an der Zukunft.

„Warum”und ”Wozulautet - die Grundfrage unseres Existierens, der „Stachel subjektiven Denkens”: ob es sich lohne, so zu leben, wie man lebt. Wer sich diese Frage stellt, so kommt es aber auch zu einem an sich selbst unangenehmen und widerlichen Gefühl des Überdrusses, positiven Effekt:

Es weckt das Bewusstsein aus dem Dämmerzustand, in den es durch die Monotonie geplanter Existenz verfallen war. Der Überdruss ist das Ende eines mechanischen Lebens, gleichzeitig aber auch der Anfang einer Bewusstseinsregung. Er weckt das Bewusstsein und bereitet den nächsten Schritt vor. Der nächste Schritt ist die unbewusste Umkehr in die Kette oder das endgültige Erwachen.

Diese durch diese müden Stimmungen erschlossene Erkenntnis, dass alle gegenwärtigen Anstrengungen auch zukünftig zu nichts als der Wiederholung des Immer-Gleichen führen werden, hat das durch die fraglose Ausrichtung der Handlungen auf eine zweckhafte Zukünftigkeit hin aufgebaute Gefüge einer geordneten Welt als Kulisse entlarvt und zum Einsturz gebracht. Die Suche des "Herzensnach dem Bindeglied, das die "Kette", das Kontinuum des Gewohnten und Vertrauten, wieder zusammenfügt, muss deshalb vergeblich sein.

Man tut so als könne man einfach in den ursprünglichen, unbefragten und damit bruchlosen Zustand zurückkehren, weil dieser doch der angenehmere zu sein scheint, ist daher ausgeschlossen. Aber man kann doch den Andrang dieser Fragen abwenden, man kann sie - psychologisch gesprochen - verdrängen, durch den Rückzug in eine auf dem lebenspraktisch 'Vernünftigen' beharrende Weltauslegung, wo alles seine Ordnung hat und wo nach allgemeinem Konsens kein Raum verbleibt für solcherart verstiegene Grübeleien; man konstruiert weiterhin Lebensentwürfe und Zukunftspläne, deren Verwirklichung die unbefriedigende Gegenwart im Nachhinein rechtfertigen würde, und wenn die Erfüllung dieser Pläne ausbleibt, vertröstet man sich immer neu auf die Zukunft, in der ein unverhofftes Ereignis - der ersehnte Lottogewinn, eine glückliche Schicksalsfügung, die entscheidende Begegnung ... - das Dasein aus seiner Monotonie reißen könnte. Derweil nimmt man die Mechanik der Gebärden, die Rituale des Tages-, Wochen- und Jahresablaufs und die Geschäftigkeit der Lebensführung mit ihren Zerstreuungen wieder auf, gerade so als ob deren Fragwürdigkeit nie laut geworden wäre. Die "unbewusste Umkehr in die Kette"vollzieht sich somit wiederum auf der Ebene der Stimmungen und Befindlichkeiten, und zwar durch den Rückzug in die Hoffnung, mittels mittels derer wir uns immer neu auf ein Morgen"hin vertrösten, welches uns aus der monotonen Gegenwart herausreißen wird, oder um willen dessen sie im Nachhinein gerechtfertigt erscheinen wird. Die Hoffnung ermöglicht

es uns erst, die abgerissene "Kette der Gewohnheiten"wieder in die Zukunft hinein fortzusetzen. Denn die durch die Hoffnung ermöglichte "unbewusste Umkehr in die Kette"ist die Bewegung eines Ausweichens vor der Erkenntnis des Absurden und bedeutet damit das Verharren in einer – heideggerisch gesprochen - uneigentlichen Existenz.

Der Mensch, der sich in dem geschäftigen, interessierten Bei-den-Dingen-sein mit der Welt und den Dingen verbunden fühlte, hat erstmals stimmungshaft einen Bruch mit der vertrauten Welt erfahren und darin seine erste Erfahrung mit dem Absurden gemacht. Ob und inwieweit es möglich ist, eine solche Erfahrung dauerhaft zu verdrängen und die Sinnfragen abzuweisen, mögen die Psychologen und die Ärzte beurteilen. Im Wesen der Stimmungen liegt es aber, dass sie uns jederzeit scheinbar unvermittelt überkommen können. Langeweile und Überdruss, in denen die Grundfragen der Existenz aufbrechen, können die Kulissen jederzeit erneut zum Einsturz bringen. Dann findet sich der Mensch aufs Neue an jener Wegscheide wieder, wo es gälte, den nächsten Schritt zu tun und endgültig zu erwachen.

## Das Grauen und Entsetzen

*"Das Entsetzen packt uns, wenn wir erkennen, dass all die Mühen der monoton-mechanischen Existenz, die uns mit Überdruss erfüllt, im wahrsten Sinne zu 'nichts' führt - zu nichts als dem Ablaufen der eigenen Lebenszeit. Den Gestimmtheiten der tiefen Langeweile, des Überdrusses und des Grauens ist gemeinsam, dass sie je ein Umschlagen unseres Verhältnisses zur Zeit bewirken, das alltäglich geprägt ist von dem vertrauensvollen Bewusstsein, von der Zeit "getragen"zu werden: So trägt uns im Alltag eines geruhsamen Lebens die Zeit. Stets aber kommt ein Augenblick, da wir sie tragen müssen. Wir leben auf die Zukunft hin: 'morgen', 'später', 'wenn du dazu in der Lage bist', 'wenn du älter bist, wirst du's verstehen'. Diese Inkonsequenzen sind bewundernswert, denn schließlich müssen wir ja doch sterben.*

--Albert Camus

Erst wenn der Mensch sich in Beziehung zur Zeit setzt und gewahr wird, dass das Vergehen der Zeit immer zugleich das Ablaufen der eigenen Lebenszeit bedeutet, schlägt das zuversichtliche Verhältnis zur Zeit endgültig um: die Zeit wird zum schlimmsten Feind - denn sie lässt nicht reifen, sie lässt altern und treibt in den Tod. Die dieser Erkenntnis entsprechende Stimmung ist das Grauen.

Es kommt ein Tag, da stellt der Mensch fest, dass er dreißig Jahre alt ist. Also beteuert er seine Jugend. Zugleich aber bestimmt er seine Situation, indem er sich in Beziehung zur Zeit setzt. Er nimmt in ihr seinen Platz ein. Er erkennt, da er sich an einem bestimmten Punkt einer Kurve befindet, die er - dazu bekennt er sich - durchlaufen muss. Er gehört der Zeit, und mit jenem Grauen, das ihn dabei packt, erkennt er in ihr seinen schlimmsten Feind. Dieses Aufbegehren des Fleisches ist das Absurde.
Das Umschlagen des zuversichtlichen Verhältnisses zur Zeit in ein feindliches fällt zusammen mit einer Änderung der "Blickrichtung": die vorrangige Zeitdimension ist nicht mehr die Zukunft als stets ankünftige, dem Menschen zuträgliche Zeit, sondern das Vergehen der Zeit erscheint als ein ständiges "Abfließen"in die Vergangenheit, das dem eigenen Dasein abträglich ist. Mit der zwangsläufig sich vollziehenden Verwandlung eines jeden Morgen"in ein "Gestern", mit jedem Moment, der aus der Zukunft in die Vergangenheit "abfließt",

wird das "Zukunftszeitbudget"des je eigenen Lebens aufgezehrt, während der Anteil an Vergangenheit in gleichem Maße wächst.

Das Entsetzen packt uns angesichts der Erkenntnis, dass aus jedem Nicht-mehr"unversehens ein Nie-mehr"werden kann, denn jedes Morgen"kann den Tod bringen und alle Entwürfe und Möglichkeiten endgültig und mit einem Schlag vernichten. So wäre es nur folgerichtig, sich diesem Morgen mit aller Kraft zu widersetzen - stattdessen wünscht sich der Mensch gerade nichts so sehr, wie ein Morgen - denn in die Zukunft hinein erstreckt sich ja gerade der Wunsch nach Fortdauer der eigenen Existenz. Hier kommt ein absurdes Missverhältnis an den Tag: der Mensch setzt seine Hoffnung auf das, was ihn vernichten wird.

Das Grauen ist das gefühlsmäßige Innewerden dieses absurden Missverhältnisses zwischen unserem Leben-wollen und Sterben-müssen. Das Leben-wollen ist ein unmittelbares Gefühl, es steckt im Leib. Es ist der Drang zur Selbsterhaltung der leiblichen Existenz - der einzigen, dessen wir gewiss sind -, die aufbegehrt gegen das Vernichtetwerden durch den Tod, dem sie doch nicht entkommen wird. Dieses Aufbegehren des Fleisches ist das Absurde.

Das Grauen rührt in Wirklichkeit von der rechnerischen Seite des Ereignisses her. Wogegen der Mensch mit allen Fasern seines Leibes aufbegehrt, ist die "blutige Mathematik", die seine Verfassung bestimmt.

Die Lösung der Gleichung von Zeit und Existenz ist der Tod und die Summe unseres Lebens das Nichts. Diese vernichtende Bilanz ist der Inhalt der praktischen Lektion", die uns die Zeit erteilt, wenn wir ausrechnen, was uns bleibt. Auf eine wie auch immer geartete postmortale Existenz können wir dabei nicht rechnen. Alle schönen Abhandlungen über die Seele bekommen hier, wenigstens vorübergehend, einen neuen Beweis ihres Gegenteils. Aus dem leblosen Körper, auf dem eine Ohrfeige kein Mal mehr hinterlässt, ist die Seele verschwunden. Diese elementare und endgültige Seite des

Abenteuers ist der Inhalt des absurden Gefühls. Im tödlichen Licht dieser Bestimmung tritt die Vergeblichkeit in Erscheinung. Keine Moral und keinerlei Streben lassen sich a priori vor der blutigen Mathematik rechtfertigen, die unsere Verfassung bestimmt.

Bevor er dem Absurden begegnet, lebt der Mensch täglich mit Zielen, mit einer Sorge um die Zukunft oder um eine Rechtfertigung (...). Er wägt seine Chancen, er rechnet mit der spätesten Zukunft, mit seiner Pensionierung oder mit der Arbeit seiner Söhne. Er glaubt noch, dass irgendetwas in seinem Leben gelenkt werden könne. (...) Aber nach der Begegnung mit dem Absurden ist alles erschüttert. Diese Vorstellung «ich bin», meine Art zu handeln, als hätte alles einen Sinn (...) - alles dies wird durch die Absurdität eines möglichen Todes auf schwindelerregende Weise Lügen gestraft.

Dabei verknüpft sich das Grauen zunehmend mit einem Gefühl des Unheimlichen: im Grauen ist "die Furcht die Reaktion auf die Empfindung von etwas unheimlichen, fremdartigen, unbegreiflichem, das Personen, Gegenständen, Ereignissen usw. anhaftet. Heideggers phänomenologische Analyse der Furcht als ein Modus der Befindlichkeit, die hier nicht im Einzelnen nachvollzogen werden kann, weist das Grauen (im Wesentlichen dem oben umrissenen deutschen Sprachgebrauch entsprechend und ihn existenzial erhellend) aus als eine der möglichen Modifikationen der Furcht, die jeweils unterschiedliche Strukturmomente an ihr betreffen. Das *Wovor* der Furcht hat den Charakter der Bedrohlichkeit: etwas innerweltlich Begegnendes nähert sich als ein dem Dasein Abträgliches.

*"Das **Worum** die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten. Das Fürchten erschließt dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Überlassenheit an es selbst"*

-- Martin Heidegger

Das Wovor des Erschreckens ist zunächst etwas Bekanntes und Vertrautes. Hat dagegen das Bedrohliche den Charakter des ganz und gar Unvertrauten, dann wird die Furcht zum Grauen. Und wo nun gar ein Bedrohendes im Charakter des Grauenhaften begegnet und zugleich den Begegnischarakter des Erschreckenden hat, die Plötzlichkeit, da wird die Furcht zum Entsetzen.

Der gesuchte Zusammenhang liegt natürlich auf der Hand: Der Tod ist für dieses Dasein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, das Bedrohlichste schlechthin. Wer sich in rechter Weise fürchtet, dem erschließt sich sein In-der-Welt-sein als ein stets vom Tode bedrohtes. Das ist banal - sofern man Tod hier nur versteht als äußeres Unglück der natürlichen Vernichtung, und nicht als das, was die innere Bodenlosigkeit der eigenen Existenz offenbarend auf diese zurückwirkt.

Der entscheidende Aspekt in Bezug auf den Zusammenhang von Tod und Grauen als Modifikation der Furcht aber ist das Unheimliche: etwas Fremdes, Unbegreifliches bricht in das Vertraute ein in der Weise, dass alle gewohnten Bezüge dadurch in Frage gestellt werden. Das Fremdeste, Unbegreiflichste und deshalb Unheimlichste aber ist der Tod: er ist das, wovon wir uns keinerlei Vorstellung machen können, von dem wir grundsätzlich im Leben keine Erfahrung haben können und das nicht einmal mit irgendeiner verfügbaren Erfahrung vergleichbar ist - das zuhöchst Ungewisse also, das zugleich das zuhöchst Gewisse ist, da es mit höchster Gewissheit auf uns zukommt.

So gesehen begegnet uns dieses schlechthin Fremde vorrangig als der je eigene Tod. Anschaulich (im wörtlichen Sinne) aber wird uns das Einbrechen des Fremdesten in das Vertrauteste weniger bei der Vorstellung "auch ich werde einmal nicht mehr sein", als vielmehr im konkreten Anblick (oder der Vergegenwärtigung des Anblicks) eines toten Körpers, einer Leiche - also am Tod der anderen. Dies ist ein

Notbehelf, mit dem wir uns eine Vorstellung vom Tod machen, da wir vom eigenen Tod eben keinerlei Erfahrung haben können, aber es ist doch ein eindrucksvolles Beispiel für eine Erfahrung, in der uns zutiefst unheimlich wird, weil das Vertrauteste hier in das Fremdeste umschlägt. Nicht mehr Organ und Erscheinung des Sichverhaltens, ohne Bewusstsein, regungslos, zur absoluten Passivität verurteilt, tot, d.h. verhältnislos, liegt der Leichnam da als der leibhaftige Hohn auf alles, was einst Sichverhalten und also Subjekthaftigkeit und Personalität des Verstorbenen war.

Daher muss festgestellt werden: Der Tod ist das äußerste, nicht mehr überbietbare Maß menschlicher Selbstentfremdung. Gerade noch ein lebendiges Gegenüber, welches uns vielleicht das Vertrauteste überhaupt war, und jetzt nur noch ein lebloser Gegenstand, auf dem „eine Ohrfeige kein Mal mehr hinterlässt". Und der uns darauf zurückverweist: am Ende werde auch ich selbst nichts anderes gewesen sein. Für die Erschließung dieser Erkenntnis auf der Ebene der Befindlichkeiten ist das Grauen die angemessene Bezeichnung.

## Das Gefühl der Fremdheit

> *„Eine Stadt, deren Aushängeschilder ich nicht lesen kann, fremde Buchstaben, die keinen vertrauten Halt bieten, ohne Freunde, mit denen ich sprechen könnte, ohne Zerstreuungen auch. (...) Dies ist der Augenblick, da der Vorhang der Gewohnheiten, dieses bequeme Gewebe der Worte und Gebärden in denen das Herz eindöst, sich langsam hebt und endlich das fahle Gesicht des* ***Umgetriebenseins enthüllt. Der Mensch steht sich selbst Aug' in Auge gegenüber: ich wette,*** *daß er nicht glücklich sein. kann ..."*
>
> — Albert Camus

Der Begriff der 'Fremdheit' kommt nicht aus ohne einen komplementären Gegenbegriff: fremd ist das, was uns unbekannt ist, unvertraut, unverständlich. In der Fremde zu sein heißt immer zugleich, dass wir dort 'nicht zuhause' sind. In der Fremde kennen wir uns nicht aus.

Vom Grauen, worin uns - vorübergehend - unheimlich wird, weil wir uns plötzlich nicht mehr auskennen, zu dem Gefühl einer existenziellen Unheimlichkeit, dem Gefühl, fremd und „unzuhause" zu sein in der Welt, ist es nur ein weiterer Schritt.

Eine Stufe tiefer - und die Fremdheit ist da: die Wahrnehmung, dass die Welt 'dicht' ist, die Ahnung, wie sehr ein Stein fremd ist, undurchdringbar für uns, und mit welcher Intensität die Natur oder eine Landschaft uns verneinen kann. In der Tiefe jeder Schönheit liegt auch etwas Unmenschliches, und diese Hügel, der sanfte Himmel, die Konturen der Bäume - sie verlieren im Augenblick den trügerischen Sinn, mit dem wir sie bedachten, und liegen uns von nun an ferner als ein verlorenes Paradies. Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrtausende besteht, erhebt sich gegen uns.

In dem Gefühl der Fremdheit erfährt der Mensch: er ist nicht Teil dieser naturhaften Welt, er geht nicht auf im Zusammenhang der Naturdinge Das Gefühl der Fremdheit ergreift den Menschen "eine Stufe tiefer"

als das Gefühl des Grauens, denn es setzt das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit voraus: Es ist gerade das Bewusstsein seiner Sterblichkeit, das den Menschen von der naiven Einheit mit der kreatürlichen Welt trennt, in der er nie unterschiedslos aufgehen kann wie ein "Baum unter Bäumen", eine "Katze unter den Tieren", weil er anders als Baum und Katze von seinem Sterben-müssen weiß.

Man kann es auf paradoxe Weise positiv formulieren: der Mensch ist das einzige Wesen, das zu Sterben vermag, denn die Bäume sterben ab, die Tiere verenden und die Götter sind unsterblich. Als das einzige Wesen, was um seine Endlichkeit weiß und sich doch nichts so sehr wünscht, als zu dauern, hat der Mensch in dieser Welt keinen bleibenden Ort. Zwar dringt er mit dem Bedürfnis, sich vertraut zu machen, in den Zusammenhang der naturhaften Welt ein, aber es *kann* ihm gar nicht auf Dauer gelingen,

dieses Bedürfnis zu befriedigen. Diese Erkenntnis erschließt sich dem Menschen in dem Gefühl, dass ihm 'die Welt' für Augenblicke entgleitet, dass die Dinge "dicht"und "undurchdringbar"werden, dass er für einen Augenblick die Welt nicht mehr versteht.

Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr, denn jahrhundertelang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten, während uns nun die Kraft fehlt, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns, weil sie wieder sie selbst wird. Das Gefühl einer tiefen Fremdheit, in der wir uns aus dem Zusammenhang der uns umgebenden Dinge ausgeschlossen fühlen, mag uns nur für eine Sekunde, für einen Augenblick überkommen, aber es deckt einen tiefer liegenden Sachverhalt auf: die Welt ist gar nicht sinnhaft geordnet, sondern Ordnung und Sinnhaftigkeit (die die Erscheinungen der Welt zu "Bildern und Gestalten"zusammenfassen) sind nur vom Menschen in sie hineingelegt.

Die Welt ist uns nur vertraut, sofern und solange sie sich mithilfe der Kunstgriffe noetischer Weltauslegung deuten und rechtfertigen lässt: unter den Hinsichten wie Einheit und Vielheit, Zweck und Mittel, Ordnung und Gesetz, oder christlich aus dem Verhältnis von Schöpfer und Kreatur. Unser alltäglich besorgender, planender, ordnender, vernutzender, forschender, berechnender - und wohl auch beherrschender, unterwerfender, zerstörender - Umgang mit den Dingen setzt ein durch diese Kategorien geprägtes Weltverhältnis immer schon voraus, ohne dass wir uns dessen eigens bewusst wären. Zum Bewusstsein kommt es uns in dem Moment, wo für einen Augenblick das Erlebnis einer existenziellen Fremdheit dieses Weltverhältnis zerbrechen lässt, indem uns die Dinge in ihrer Sinnhaftigkeit entgleiten und unseren Anspruch auf Auslegung unter den Hinsichten von Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit gleichsam zurückweisen (und uns damit vorführen, dass eben jener deutende, ordnende, unterwerfende, beherrschende, vernutzende ... Zugriff ein letztlich untauglicher Versuch ist, sich in der Welt heimisch zu machen. Übrig bleibt - dicht, fremdartig, undurchdringlich - das pure Faktum ihrer Existenz.

Das Missverhältnis zwischen der Sehnsucht der Menschen, im Vertrauten heimisch zu sein und der Dichte, Fremdartigkeit, Unverstehbarkeitder Welt.

Im Gefüge der absurden Stimmungen ist das Gefühl der Fremdheit das tiefste Gefühl der Absurdität. Hier ist auf der Ebene der Befindlichkeit das Absurde, wie es sich auf der Ebene des Begriffs präzisiert, bereits in seiner genuinen Struktur voll erschlossen: als Missverhältnis zwischen dem Anspruch des Menschen, vertraut und eins zu sein mit der Welt (seinem Streben nach Einheit und Verstehbarkeit) und der Welt, die dieses Verlangen abstößt (der irrationalen Verfasstheit der Welt, die dem menschlichen Vernunftstreben entgegensteht); als Kluft zwischen dem Menschen und der Welt - von der er doch immer auch ein Teil bleibt, ein Teil, der nicht in einem Gesamtzusammenhangaufgeht, ein Fremder.

In-der-Welt-Sein bedeutet in diesem Stadium des absurden Denkens "im Exil sein". Eine Welt, die sich - wenn auch mit schlechten Gründen - deuten und rechtfertigen lässt, ist immer noch eine vertraute Welt. Aber in einem Universum, das plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt der Mensch sich als Fremder. Aus diesem Exil gibt es keine Rückkehr, weil es der Erinnerungen an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt ist. Dieser Zwiespalt zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Schauspieler und seinem Hintergrund ist eigentlich das Gefühl der Absurdität.

Selbst das Geschehen, dass die Sinnhaftigkeit, die wir gewohnheitsmäßig einem Gegenstand zuordnen, für Momente abhanden kommt, sodass der Anblick seiner puren Faktizität, seines bloßen Seins übrigbleibt, kann jegliches Seiende fremd werden lassen:

> *"Auch die Menschen sondern Unmenschliches ab. In gewissen hellsichtigen Stunden **läßt** das mechanische Aussehen ihrer Bewegungen, ihre sinnlos gewordene Pantomime alles um sie herum stumpfsinnig erscheinen. Ein Mensch spricht hinter einer Glaswand ins Telefon, man versteht ihn nicht, aber man sieht sein sinnloses Mienenspiel: man fragt sich, warum er lebt. Dieses Unbehagen vor der Unmenschlichkeit des Menschen selbst, dieser unberechenbare Sturz vor dem Bilde dessen, was wir sind, dieser 'Ekel', wie ein zeitgenössischer Schriftsteller es nennt, ist auch das Absurde"*
>
> — Albert Camus

Wenn ich nämlich dieses Ich, dessen ich so sicher bin, zu fassen, wenn ich es zu definieren und zusammenfassend zu bestimmen versuche, dann zerrinnt es mir wie Wasser zwischen den Fingern. Ich kann nacheinander alle Gesichter nachzeichnen, die es annehmen kann, auch alle Gesichter, die man ihm gegeben hat - Erziehung, Herkunft, Leidenschaft oder Ruhe, Größe oder Niedertracht. Addieren aber kann man Gesichter nicht. Selbst dieses Herz, das doch meines ist, wird mir immer unerklärlich bleiben. Die Kluft zwischen der Gewissheit meiner Existenz und dem Inhalt, den ich dieser Gewissheit zu geben suche, ist nie zu überbrücken. Ich werde mir selbst immer fremd bleiben. Und so mit allem: das Erkenntnisstreben des Menschen stößt letztlich immer (irgendwann) auf die Schranken der Unverstehbarkeit dessen, was ist. Dass aber dieses absurde Missverhältnis nicht nur eine Kluft aufbrechen lässt zwischen Mensch und Welt, sondern dass diese gleichsam auch durch den Menschen selbst hindurch verläuft, ist vielleicht das Schwerste, das eine im Bewusstsein des Absurden gelebte Existenz auszuhalten hat.

## Der Ekel

> *„In den Ecken des schäbigen Hotelzimmers sitzt fettiger Staub", über dem Bett hängt "an einer ölig glänzenden Litze, an der verkrustete Überreste von toten Fliegen hafteten, eine Glühbirne ohne Schirm herab, die sich klebrig anfühlte"(GT 56), glitschig und klebrig ist selbst das Pflaster der Straßen von Prag, fett oder **übersüßt** sind die Speisen, fettig vom Essen sind die Lippen der Mädchen und über allem liegt durchdringend und allgegenwärtig der Geruch*

> *von Essiggurken, die an den Straßenecken verkauft werden - ein Geruch, stechend und beißend, der in* ***Mersault*** *"alle quälenden Ängste weckt." „Ein abscheulicher süßlicher Geschmack kam ihm in den Mund angesichts von* ***soviel*** *Verlassenheit und Einsamkeit. Bei dem Gefühl, so weit von allem und selbst von seinem Fieber entfernt zu sein, und dem deutlichen Empfinden, wieviel Sinnloses und Jämmerliches auch auf dem Grund noch so gut geplanter Lebensläufe existiert, wurde er, in diesem Zimmer, das schändliche und verborgene Gesicht einer Art Freiheit gewahr, die aus Zweideutigkeit und Ratlosigkeit entsteht. Rings um ihn her schwappten wie Schlamm die schlaffen, kraftlosen Stunden und überhaupt alles, was Zeit war. ... Mersault kommt sich "wie ein Mensch ohne Heimat"vor."*
>
> — Albert Camus

Die Dinge entgleiten, sie werden wieder "sie selbst", d.h. sie werden

zu dem, was sie ohne die ihnen durch die menschliche Weltauslegung zugedachten Bedeutungen sind. Was von den Dingen bleibt, wenn sie dem ihnen von uns verliehenen "Wesensanblick"entkleidet sind, ist die pure Faktizität, ihre bloße Existenz schlechthin, und dieser Anblick lässt die Dinge unverstehbar, d.h. fremd werden.

Die Dinge in ihrer bloßen Faktizität weisen den eindringenden Zugriff des Menschen zurück, stoßen sein Bedürfnis, sich vertraut zu machen, verstehend einzudringen und eins zu werden mit der Welt, ab. In diesem Moment des Abgestoßenseins liegt der Bezugspunkt zwischen dem Gefühl existenzieller Fremdheit und dem Ekel. Der Ekel geht dabei insofern noch über das Gefühl der Fremdheit hinaus, als es sich dabei nicht nur um ein geistig-seelisches Erlebnis handelt, sondern das Abgestoßensein auch auf der physischen Ebene in einem bis zur Übelkeit reichenden Widerwillen erfahren wird. Der Ekel, ist "die Revolte des Körpers.

Letztlich hängt aber der Ekel als existenzialontologischer Titel für die Befindlichkeit " worin d ie S innhaftigkeit d es S eienden entgleitet, nicht mehr ausschließlich an auf der ästhetischen Ebene abstoßenden Erscheinungen, sondern am Anblick der jeglicher Sinnhaftigkeit entkleideten, gleichsam nackten Faktizität überhaupt.

Das Wesentliche, das absolute Sein ist gerade nicht (wie in der Tradition angenommen) das Immer- und Notwendig-Seiende - denn dies existiert in Wahrheit nur als Fiktion -, sondern das Zufällige, und "kein notwendiges Sein kann die Existenz erklären: die Kontingenz ist kein Trug, kein Schein, den man vertreiben kann; sie ist das Absolute. Was nur zufällig ist, fügt sich in keinen Plan, folgt keinem Ziel und Zweck und kann somit keinen Grund für seine Existenz angeben. Es könnte ebenso gut nicht sein. Wenn es trotzdem *ist*, ist es eigentlich überflüssig.

Das Überflüssigsein wird folgerichtig zum Grundzug aller Dinge. Und dieses Bewusstsein des Überflüssigseins aller Dinge macht konsequenterweise auch vor der eigenen Existenz nicht halt. Ekel und Fremdheit haben wie in dem Gefühl des Abgestoßen-seins auch in diesem Bewusstsein des "Zuviel-seins"einen gemeinsamen Grundzug. Wie der Anblick einer Speise, von der man zuviel gegessen hat, Ekel verursacht, so kann auch die Aussicht auf die Anstrengung, im Bewusstsein der Sinnlosigkeit die Lebensvollzüge aufrechtzuerhalten,

zu einem Lebensüberdruss führen, der sich im Ekel äußert. Das Bewusstsein, selbst "zuviel"zu sein, überflüssig zu sein, drückt aber auch einen tiefgehenden Zustand des Nicht-Zuhauseseins aus, es heißt: da zu sein, wo man nicht hingehört, zu existieren, an einem Ort, wo man keinen sinnvollen Platz einnehmen kann.

## *Das Leben als Schmerz und Langeweile Arthur Schopenhauer*

> *„Aus der Nacht der **Bewußtlosigkeit** zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und **gränzenlosen** Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten **Bewußtlosigkeit**. – Bis dahin jedoch sind seine Wünsche **gränzenlos**, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte*

*man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es ist meistens nicht mehr, als die, mit unablässiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses* ***Daseyns*** *selbst, den Tod im Prospekt. – Alles im Leben* ***giebt*** *kund,* ***daß*** *das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden.* ***Hiezu*** *liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen* ***trübsälig*** *und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben* ***mußte****, – als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen,*[670] *wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig* ***wünschenswerth*** *das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; so war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben* ***hinäffen*** *lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist Alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber* ***ungewiß****, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen,* ***größern*** *und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle* ***Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll,*** *daß* ***es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu*** *seyn****. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar als darauf*** *abgesehn* ***und berechnet, die Ueberzeugung*** *zu erwecken,* ***daß*** *gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens* ***werth*** *sei,* ***daß*** *alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; – auf* ***daß*** *unser Wille sich davon abwende."*

— Schopenhauer

Diese Sinnlosigkeit des Lebens definiert sich nicht nur als ein emotionaler Zustand, sondern als die notwendige metaphysische Konsequenz der Weltstruktur. Schopenhauer argumentiert, dass das Dasein keinen inhärenten Wert besitzt, da es ohne ein übergeordnetes rationales Ziel,

ohne einen moralischen Urheber (Gott) und ohne eine im Hintergrund waltende Vernunft existiert.

Die Notwendigkeit, sich dieser philosophischen Fragestellung zu widmen, entsteht aus der menschlichen Existenz selbst. Das Bewusstsein psychischer und seelischer Leiden, die Sorge um Krankheiten, Naturkatastrophen, Wirtschaftskrisen, Kriege, Armut und der sichere Tod zwingen den Menschen zur Reflexion. Insbesondere die Gewissheit des bevorstehenden Todes stellt alles menschliche Handeln fundamental infrage. Dieses Bewusstsein von Leid und Tod ist Schopenhauer zufolge der primäre Katalysator, der zur Philosophie führt.

Der Wille ist das innere Wesen der Welt, triebhaft, blind und irrational, daher müssen die daraus resultierende phänomenale Welt, das menschliche Dasein, zwangsläufig sinnlos und leidvoll sein. Das Fehlen von Vernunft, Ziel oder höherem Sinn ist somit keine moralische Anklage, sondern eine deskriptive Feststellung über die Natur der Realität.

Der Wille ist nicht nur der bewusste, rationale menschliche Wunsch, sondern die metaphysische Urkraft, die sich im gesamten Universum objektiviert. Der Philosoph betonte, es sei notwendig, jede Kraft in der Natur als Wille gedacht zu wissen. Kraft ist demnach nur eine Erscheinungsform des Willens, des Dings an sich, und nicht umgekehrt.

Die Welt ist für Schopenhauer bloßer Wille, und der Mensch ist nur ein zufälliges, unwichtiges Produkt dieses blinden, universalen Strebens. Die gesamte philosophische Architektur dient dazu zu beweisen, dass dieses Streben, das das Wesen der Welt ausmacht, zutiefst leidvoll und damit im Kern sinnlos ist.

Das innerste Wesen der Welt ist für Schopenhauer der metaphysische Wille, ein unendliches, ziel- und grundloses Streben. Dieses Streben ist die reine Bejahung des Daseins (*Wille zum Leben*). Es ist blind, da es kein äußeres Ziel verfolgt, sondern lediglich den Impuls zur Manifestation in sich trägt. Die Philosophie Schopenhauers enthält in ihrem Kern einen metaphysischen Voluntarismus, der den Willen als das Grundprinzip des Seins ansieht.

Eine zentrale Unterscheidung liegt in der Frage der Freiheit: Während der individuelle, empirisch bedingte Wille des Menschen unfrei und kausal determiniert ist, ist der Wille an sich frei. Diese metaphysische Freiheit des

Willens ist von entscheidender Bedeutung, da sie die einzige Möglichkeit der Erlösung eröffnet. Schopenhauer argumentiert, dass die Welt von Sünde und Elend, die aus der ständigen Bejahung des Willens resultiert, niemals erlöst werden könnte, wäre der Wille an sich nicht frei und fähig zur Selbstaufhebung.

Der metaphysische Wille objektiviert sich in hierarchischen Stufen. Diese Stufen sind die Platonischen Ideen, die als Objektitäten des Weltwillens dienen. Von den niedrigsten Naturkräften (wie Gravitation) über die anorganische und organische Welt bis hin zum Menschen manifestiert sich der Wille in immer komplexeren Erscheinungsformen.

Der Mensch repräsentiert die höchste Stufe der Objektivierung. Er ist zwar ebenfalls dem unendlichen Willen unterworfen, verfügt aber über den Intellekt (*Vorstellung*). Dieser Intellekt dient primär dem Willen, ermöglicht es dem Menschen jedoch paradoxerweise, das Wesen des Willens und damit die Sinnlosigkeit des eigenen Daseins zu erkennen.

Aus der ursprünglichen Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen leitet Schopenhauer die Lehre von der ewigen Gerechtigkeit ab. Da die phänomenale Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich nur eine Projektion des *PrincipiumIndividuationis* (dem Prinzip der Vereinzelung) ist, ist das Leiden, das ein Individuum erfährt, im metaphysischen Sinne stets das Leiden des universalen Willens an sich.

Lohn und Strafe sind daher nicht in einem zukünftigen Himmel oder einer Hölle zu suchen, sondern sind als ewig gegenwärtig zu betrachten. Das Leiden ist die notwendige Selbst-Manifestation des Willens, der sich in seinen Erscheinungen selbst verzehrt. Wenn das eigene Handeln das Wohl und Wehe des Mitmenschen zum letzten und größten Zweck hat, wird das Prinzip der Vereinzelung überwunden, da fremdes Leid als eigenes empfunden wird. Die metaphysische Basis der Welt ist also nicht Gerechtigkeit im juristischen Sinne, sondern die unentrinnbare Gleichheit des Leidens.

Die menschliche Existenz, durchdrungen vom unstillbaren *Willen zum Leben*, ist fundamental leidvoll. Das Leben ist philosophisch betrachtet lediglich ”ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod”. Der menschliche Wille ist gekennzeichnet durch

Unersättlichkeit: Jede Befriedigung ist nur momentan und führt sofort zu neuem, unerbittlichem Streben und damit zu neuem Leid. Schopenhauer postulierte radikal, dass sich jeder Mensch vor der Geburt für die ewige Ruhe im Mutterleib und gegen das Leben entscheiden würde, wenn er die Wahl hätte, weil das Leben nicht lebenswert sei und man am Ende immer draufzahle.

Schopenhauer beschreibt das menschliche Leben als einen ständigen Pendelschlag zwischen zwei Formen des Leidens: Not/Schmerz und Langeweile/Leere. Der Mensch leidet entweder an Not oder an Langeweile.

Der Schmerz (oder die Not) resultiert aus unbefriedigten Bedürfnissen, Mangel, körperlichen und seelischen Leiden, sowie Sorgen um reale Gefahren wie Krankheit, Wirtschaftskrisen oder Tod. Er ist das direkte Erleben des Willens als Mangel.

Die Langeweile tritt auf, sobald alle momentanen Bedürfnisse befriedigt sind und das Dasein plötzlich kein konkretes Ziel mehr besitzt. In dieser unheimlichen Ruhe offenbart sich die Leere und Sinnlosigkeit des Daseins. Langeweile ist ein Zustand innerer Monotonie, der den Menschen genauso stark quälen kann wie Not und Schmerz.

Die Langeweile ist dabei von besonderer philosophischer Bedeutung. Wenn selbst der Zustand der Befriedigung Leiden hervorruft, dann ist das Leiden nicht zufällig oder umweltbedingt, sondern dem Dasein selbst inhärent. Die Langeweile ist der Moment, in dem das Subjekt (als Vorstellung) die Abwesenheit eines ultimativen Ziels im blinden Willen reflektiert.

Die Ahnung des Todes stellt notwendigerweise alles menschliche Streben infrage. Schopenhauers radikaler Pessimismus wird durch die Annahme der Idealität der Zeit untermauert. Da die Zeit eine bloße Erscheinungsform der Vorstellung ist und nicht dem Willen als *Ding an sich* zukommt, kann es keinen realen historischen Fortschritt oder eine Entwicklung geben. Dies impliziert, dass das Universum in einem ewigen, sich wiederholenden Zyklus des Leidens gefangen ist, was jegliche Hoffnung auf eine kollektive, säkulare Erlösung oder gesellschaftlichen Fortschritt als fundamental vergeblich erscheinen lässt.

Da das Dasein selbst leidvoll und sinnlos ist und jede Bejahung des Willens unweigerlich zu neuem Streben und Schmerz führt, kann die endgültige Erlösung nur in der radikalen Aufhebung des Willens zum Leben gefunden werden.

Die Erlösung der Welt kann nicht durch den Tod einzelner Individuen erreicht werden, da die Unzerstörbarkeit des metaphysischen Willens garantiert, dass er sich in neuen Erscheinungen sofort wieder bejaht. Nur die freiwillige Selbstaufhebung (Verneinung des Willens) führt zur Erlösung. Schopenhauer vergleicht diesen Akt mit dem, was die christliche Religion unter Wiedergeburt versteht.

Wie bereits dargelegt, ist diese Verneinung nur möglich durch die Freiheit des Willens an sich. Sie ist der einzige Akt der Freiheit, da sie auf der noumenalen Ebene stattfindet und dem kausal gebundenen empirischen Willen enthoben ist.

Die Askese ist die praktische Konsequenz der metaphysischen Erkenntnis. Sie besteht in der konsequenten Brechung und Unterdrückung der natürlichen Begierden. Der Asket wählt Armut, verzichtet auf sinnliche Freuden und insbesondere auf die Keuschheit, um die Bejahung des Willens in seiner elementarsten Form – der Fortpflanzung – zu negieren. Schopenhauer sah in den Heiligen aller Zeiten jene vereinzelten Exemplare, die die Abwendung vom Leben im Großen und Ganzen vollzogen haben, was die prinzipielle Möglichkeit der Erlösung beweist.

Die Verneinung des Willens führt zum Zustand der Ruhe (*Quietismus*) und damit zur Erlösung. Dieser Zustand ist Resignation und wird von Schopenhauer mit dem buddhistischen Ziel der Befreiung, dem Nirwana, verglichen. Quietismus bedeutet die Beendigung allen Strebens und aller Vorstellung. Vom Standpunkt des Willens aus, der sich stets bejaht, ist dieser Zustand freilich nur als ein Nichts bestimmbar.

Die Verneinung des Willens basiert jedoch auf einem Heilsegoismus, der primär auf die Erlösung des Einzelnen abzielt. Kritiker bemängeln, dass dieser Weg auf "vereinzelte religiöse Virtuosen"baut und keine Solidarität oder gemeinschaftliche Erlösungsarbeit vorsieht. Dies steht in Spannung zu Schopenhauers universeller Mitleidsethik.

Wenn der metaphysische Wille die konsequente Abwendung vom Leben in seiner Gesamtheit vollzogen hat – eine Entwicklung, die in den Heiligen

nur vereinzelt vorkommt – dann wird damit die ganze gegenwärtige Welt wegfallen, und eine "andere Ordnung der Dinge"wird an deren Stelle treten. Diese neue Ordnung kann aus der Perspektive des Willens und der Vorstellung nicht positiv bestimmt werden. Die Sinnlosigkeit der aktuellen Welt ist somit die notwendige Bedingung für eine metaphysische Transformation.

# *Faktizität*

## Die Problematisierung des Gegebenen

Der Begriff der *Faktizität* beschreibt die unentrinnbare, gegebene Dimension unserer Existenz. Es handelt sich um das bloße „Dass" unserer Existenz, das nicht gewählt wird. Unsere Geburt, die Tatsache, dass wir in einem bestimmten Körper, in einer spezifischen historischen, kulturellen und leiblichen Situation auf die Welt gekommen sind, ist eine rohe, vor-reflexive Gegebenheit, die man als unser „Existenzfactum" bezeichnen kann. Unsere leiblichen Umstände und Fähigkeiten sind somit nicht nur ein äußerer Kontext, sondern das notwendige Fundament, auf dem all unsere Handlungen, Wahrnehmungen und unser Verständnis der Welt beruhen.

Im Gegensatz zum alltäglichen Begriff des *Faktums*—eines singulären, empirischen Sachverhalts—bezeichnet *Faktizität* die bloße Tatsächlichkeit, das kontingente Gegebensein, das sich einer letzten Begründung entzieht. Sie ist kein einzelnes Ereignis, sondern die grundlegende Bedingung, dass etwas „faktisch vorliegt" und nicht logisch notwendig ist. Es sind Elemente der unveränderlichen Tatsachen, die der Mensch nicht gewählt hat, die aber konstitutiv für seine konkrete Existenz sind. Das bedeutet, er ist seine Faktizität nicht einfach, sondern muss sich zu ihr verhalten; er kann sie weder leugnen noch sich in ihr auflösen.

Das Dasein ist nicht statisch, sondern in eine spezifische Welt hineingeworfen, mit konkreten Bedingungen, die es nicht selbst gewählt hat. Die Geworfenheit ist kein bloßes „brute fact", das man direkt beobachten kann, sondern eine undurchsichtige, enigmatische Bedingung, die sich dem Dasein in seinen Stimmungen und Befindlichkeiten offenbart. Die Faktizität manifestiert sich nicht in rationaler Erkenntnis, sondern

in der Stimmung (*Befindlichkeit*). Die Stimmung ist die Art und Weise, „wie man sich vorfindet" und ist eine unvermeidliche Antwort auf unsere Geworfenheit. Sie ist der „past-for-the-present", die uns in unsere gegenwärtige Situation „wirft" und einen Hintergrund für unser Handeln schafft. Die Kontingenz der Existenz (*Faktizität*) ist der Grund, warum sich das Dasein in seiner Sorge um das eigene Sein überhaupt entwerfen muss.

Die Auseinandersetzung mit der Faktizität ist zentral für die Debatte über Willensfreiheit und moralische Verantwortung. Ein zentrales Dilemma besteht darin, inwieweit ein Individuum für seine Taten zur Rechenschaft gezogen werden kann, wenn seine Faktizität (z.B. seine Erziehung, sein sozialer Hintergrund, seine genetischen Veranlagungen) sein Handeln stark beeinflusst.

Existenzialisten lösen dieses Problem, indem sie die Faktizität vom Fatalismus abgrenzen. Faktizität legt den Rahmen fest, innerhalb dessen die Wahl getroffen wird, aber sie hebt die Verantwortung nicht auf. Die Freiheit besteht nicht in der Wahl von Umständen, die man nicht beeinflussen kann, sondern in der Wahl der eigenen Haltung und Reaktion auf diese Umstände. Das Bewusstsein für die eigene Faktizität erhöht sogar die moralische Rechenschaftspflicht, da es die Entscheidung bewusster macht, wie man mit den Gegebenheiten umgeht.

Faktizität bleibt ein unentbehrliches Konzept, um die menschliche Existenz zu verstehen, die gleichzeitig in die Welt geworfen und verdammt ist, sich in ihr selbst zu schaffen. Dies ist die Grundlage für jede authentische Auseinandersetzung mit Verantwortung, Identität und Freiheit in der modernen Welt. Die anhaltende Debatte über die Beziehung zwischen Freiheit und den konkreten, nicht gewählten Bedingungen unseres Seins zeigt, dass die Fragen, die die Philosophie der Faktizität aufwirft, weder gelöst noch veraltet sind. Sie sind die unaufhebbare Ambivalenz, die dem menschlichen Sein innewohnt und die wir fortwährend zu reflektieren haben.

## Die Unmöglichkeit der Liebe - Jean Paul Sarte

Die Transzendenz hingegen beschreibt die wesentliche Eigenschaft des menschlichen Bewusstseins, sich über die Gegebenheiten der Faktizität

hinauszuwerfen und sich frei in die Zukunft zu projizieren. Sie ist das "Sein-für-sich"(Für-sich), das sich durch seine Fähigkeit zur Negation und zur Wahl auszeichnet. Die Transzendenz ist die Potenz des Individuums, unabschließbare Existenzmöglichkeiten zu entwerfen und sich selbst zu bestimmen. Diese radikale Freiheit ist nach Sartre keine Eigenschaft, die man besitzen oder verlieren kann, sondern eine unvermeidliche ontologische Notwendigkeit. Das Für-sich ist zur Freiheit verdammt und trägt daher eine radikale Verantwortung für alle seine Handlungen und Entscheidungen. Authentisch zu leben bedeutet, diese beiden Seiten des eigenen Seins, die Faktizität und die Transzendenz, anzuerkennen und nicht in die Selbsttäuschung (bad faith) zu verfallen, indem man sich entweder als bloßes Objekt (An-sich) oder als reines, ungebundenes Bewusstsein (Für-sich) betrachtet.

Die Spannung zwischen Faktizität und Transzendenz ist der Ursprung des existenzialistischen Konflikts in der Liebe. Sartres ontologischer Dualismus von Für-sich und An-sich ist nicht nur eine beschreibende Theorie, sondern die direkte Ursache für das Scheitern seiner Liebeskonzeption. Das Für-sich wird als ein Nichts"oder ein Mangel"im Kern des Seins verstanden, das von seiner eigenen Kontingenz gepeinigt wird und sich nach einer "Grundlage"sehnt. Die Liebe wird zu einem fehlgeleiteten Versuch, diesen Mangel zu füllen und eine quasi-göttliche, selbst-begründete Existenz zu erlangen, das "Sein-für-sich-an-sich". Dieses Projekt ist jedoch ein Widerspruch in sich: Das Für-sich versucht, die Freiheit des Anderen in Besitz zu nehmen, um so seine eigene Existenz zu "gründen", aber es kann diese Freiheit nicht beherrschen, ohne dass sie aufhört, Freiheit zu sein. Die Faktizität des Anderen, seine einzigartige Vergangenheit und sein Körper, sind unüberwindbare Grenzen, und seine Transzendenz ist eine unkontrollierbare Bedrohung. Sartres Pessimismus in Bezug auf die Liebe ist somit keine willkürliche Behauptung, sondern die logische und unentrinnbare Konsequenz seiner fundamentalen ontologischen Prämissen.

Jean-Paul Sartre bietet in seinem Hauptwerk „Das Sein und das Nichts" eine schonungslose Analyse der menschlichen Beziehungen, die in der Liebe ihren tragischsten Ausdruck findet. Er betrachtet die Liebe als ein grundlegendes Projekt des Für-sich-Seins, das aus seinem Mangel und seiner Kontingenz entspringt. Das Für-sich sehnt sich danach, eine feste, unveränderliche Essenz zu haben, wie das An-sich der Dinge. Um diesen

Wunsch zu erfüllen, versucht es, die Freiheit des Anderen zu besitzen, ihn zu objektivieren und in sein eigenes Sein zu integrieren. Das Ziel ist es, die eigene Existenz in den Augen des Anderen zu legitimieren und zu verankern, um sich selbst als absolut und notwendig zu empfinden. In Sartres Augen liebt man daher nicht den Anderen, sondern insgeheim sich selbst, gespiegelt und idealisiert im Blick des Anderen.

Dieser Wunsch, die Freiheit des Anderen zu besitzen, ist jedoch zum Scheitern verurteilt. Die geliebte Person ist nicht einfach ein Objekt, das man in Besitz nehmen kann, sondern selbst ein freies Für-sich-Sein. Ihre Freiheit kann nicht ergriffen werden, ohne dass sie aufhört, Freiheit zu sein, und die Beziehung zerfällt in einen grundlegenden Konflikt. Der Liebende möchte, dass der Geliebte sich frei entscheidet, ihn zu lieben, und gleichzeitig will er diese Freiheit so besitzen, dass sie ihm nicht wieder genommen werden kann.

Diese Sehnsucht nach einer „Assimilation der anderen Freiheit" ist ein innerer Widerspruch, der niemals erfüllt werden kann. Der Blick des Anderen, der mich zu einem Objekt macht und meine Subjektivität bedroht, wird in der Liebe zu einem Mechanismus des Scheiterns. Jedes Mal, wenn der Andere mich anschaut, wird meine Existenz auf ein „Sein-für-den-Anderen" reduziert, und ich entdecke mich als Objekt. In der Liebe versuche ich, diesen Blick zu beherrschen, aber gerade diese Beherrschung würde die Freiheit, die ich begehre, zerstören.

Das Projekt der Liebe entspringt dem verzweifelten Wunsch, die Freiheit des Anderen so zu binden, dass sie die eigene Existenz rechtfertigt. Lieben bedeutet zu wollen, dass der Andere die eigene Freiheit wählt und sich dadurch an einen bindet. Der Liebende möchte, dass der Geliebte seine traditionelle Moral opfert und ihn zu einer „absolut erwählten" Person macht. Er will sich jenseits jedes durch andere gesetzten Wertesystems stellen und die Bedingung aller Wertung und der objektive Grund aller Werte sein. Dieses paradoxale Unterfangen wird dadurch erreicht, dass sich der Liebende als „bezauberndes Objekt" anbietet, um die Freiheit des Geliebten zu erobern. Die Liebe wird zum Versuch, die Freiheit des anderen einzufangen und zu wollen, dass diese Freiheit „freiwillig gefangengenommen" wird und ihre „eigene Gefangenschaft will". Der Liebende verlangt vom Geliebten, ihn so zu lieben, wie er ist, doch dieses

„Sollen“ zerstört die Freiheit des Anderen, da eine erzwungene Liebe keine Liebe ist.

Dieser Wunsch, die Freiheit des Anderen zu besitzen und gleichzeitig die Unabhängigkeit des Anderen zu begehren, schafft einen permanenten Spannungszustand. Der Liebende möchte, dass sich der Geliebte seinen Erwartungen anpasst, aber die Liebe verflüchtigt sich, sobald der Andere nicht mehr die Transzendenz, die bewegliche Freiheit, verkörpert, die sie ursprünglich entfachte.

Wenn das Projekt der Liebe unweigerlich scheitert, bleibt den Partnern oft nur die Möglichkeit, sich in einen Zustand des gegenseitigen schlechten Glaubens zu flüchten. Anstatt die Last ihrer Freiheit und Verantwortung zu tragen, täuschen sie sich selbst und einander darüber hinweg, dass ihre Beziehung ein unveränderlicher, notwendiger Teil ihrer Existenz ist. Sie täuschen sich vor, dass das, was sie aus freiem Willen geschaffen haben, eine unvermeidliche Faktizität ist, und entziehen sich so der Angst der ständigen Wahl. Ein Partner könnte so zum Beispiel behaupten, dass er „nicht anders kann“, als bei dem anderen zu bleiben, und leugnet damit seine radikale Freiheit zu gehen.

Sartre beschreibt die romantische Liebe als eine „Ersatzreligion“. Dieser Aspekt legt eine tiefere Kausalität offen. Nach dem „Tod Gottes“ und dem Verlust traditioneller, metaphysischer Sinnstifter suchte das moderne Bewusstsein nach neuen „Absolutismen“, die es vor der Bürde einer bedeutungslosen Existenz bewahren könnten. Die romantische Liebe dient in dieser Lesart als ein moderner Götze, als ein Heilmittel gegen die Einsamkeit. Der Mensch, der sich allein fühlt, ist in „schlechter Gesellschaft“, weil er nicht gelernt hat, mit sich selbst zurechtzukommen. Indem er die Liebe zur Religion macht, gibt er einem anderen die Macht, ihn zu zerstören, da keine Person die Last eines Gottes tragen kann. Die inauthentische Liebe ist somit ein Versuch, das Vakuum zu füllen, das die weggefallenen metaphysischen Strukturen hinterlassen haben.

Aus diesem unauflösbaren Dilemma ergeben sich nach Sartre gescheiterte Beziehungsformen wie der Masochismus und der Sadismus. Der Masochist versucht, sich selbst als Objekt des Anderen zu machen, um dessen Freiheit zu erfahren. Der Sadist versucht, den Anderen zu einem Objekt zu machen, um die eigene Subjektivität zu affirmieren. Beide Haltungen sind verzweifelte und gescheiterte Versuche, die Freiheit des

Anderen zu kontrollieren, und offenbaren die tiefe Verzweiflung, die im Kern von Sartres Liebestheorie liegt. Die Beziehung zu Anderen ist demnach kein dialektischer Prozess, der zu einer höheren Synthese führen könnte, sondern ein unauflösbarer Zirkel des Scheiterns.

## *Das „Sein zum Tode“ und die Endlichkeit – Martin Heidegger*

Das definierende Merkmal des Seins des *Daseins* ist seine Endlichkeit, sein *Sein zum Tode*. Der Tod ist kein Ereignis, das dem *Dasein* am Ende seines Lebens zustößt, sondern eine wesentliche Strukturkomponente seines Seins, eine Möglichkeit, die es von Anfang an definiert. Heidegger charakterisiert den Tod als die „eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit“ des *Daseins*.

Dass der Tod die „eigenste“ Möglichkeit ist, bedeutet, dass er von niemandem übernommen werden kann; er ist immer „mein“ Tod. Er ist „unbezüglich“, da er die Trennung von anderen Seinsweisen bedeutet, und er ist „gewiss“, da die Sterblichkeit unvermeidlich ist. Zugleich ist der Tod aber auch „unbestimmt“, weil niemand weiß, wann er eintritt. Am wichtigsten ist jedoch die Eigenschaft, dass er „unüberholbar“ ist. Der Tod ist eine Möglichkeit, die nicht übertroffen oder aufgehoben werden kann, er ist das äußerste Ende, das der existenzialen Struktur des *Daseins* eine Grenze setzt.

Die Grundstimmung, die die Endlichkeit des *Daseins* offenbart, ist die *Angst*. Heidegger grenzt die Angst klar von der *Furcht* ab. Furcht ist immer Furcht „vor etwas“, das in der Welt begegnet (z. B. Furcht vor einem Hund). Angst hat jedoch keinen solchen bestimmten Gegenstand. Das „Wovor“ der Angst ist das *In-der-Welt-sein* selbst, und das „Worum“ dieser Angst ist das Sein - können des *Daseins* schlechthin.

Die Stimmung der Angst ist kein bloßes Gefühl, sondern ein tiefgreifendes hermeneutisches Ereignis, das den oberflächlichen Sinn der Alltagswelt entblößt. Wenn die Angst das *Dasein* ergreift, bricht die gesamte *Bewandtnisganzheit*, das Netzwerk praktischer Anliegen, zusammen. Werkzeuge und Objekte verlieren ihren vertrauten Sinn und werden gleichgültig.

Dieser Zusammenbruch enthüllt das „Nichts“, das die Existenz des *Daseins* grundiert. Hier zeigt sich eine entscheidende kausale Kette: Die Stimmung der Angst bewirkt, dass die Welt ihren Sinn verliert, was wiederum die zugrunde liegende Endlichkeit und die radikale Möglichkeit der Selbstheit offenbart, die andernfalls durch die alltäglichen Verstrickungen verborgen bliebe. In der Angst „schweben“ wir, weil alles Seiende als Ganzes entgleitet. Dieses Entgleiten ist das Zeichen dafür, dass das Nichts uns umdrängt und wir unseren Halt verlieren.

Der tiefste Wunsch der Liebe ist der Fortbestand des Geliebten. Der Liebende kann nur den Geliebten von der Ewigkeit her betrachten, und doch ist er in der Realität mit der Trennung durch den Tod konfrontiert; somit lebt die Liebe in der ständigen Spannung zwischen ihrer Ausrichtung auf die Ewigkeit, wonach die Liebe eigentlichen kein Ende haben kann/darf, und ihren konkreten Zeitkoordinaten, die besagen, dass die Liebe doch begrenzt ist und zu Ende gehen muss. Darin lässt sich das metaphysische Drama des Menschen erkennen so wie die widersprüchlichen Gefühle und Aussagen über die Liebe, die im Laufe unserer Geschichte ihren Ausdruck gefunden haben.

Daher ist es wichtig, dass die Liebe gleichzeitig im und vom Augenblick lebt, der unwiderruflich verlorenen Vergangenheit nicht verhaftet und nicht träumerisch auf eine von einem selbst aus nicht bestimmbare Zukunft ausgerichtet, denn sie ist sich ihrer Zeitdimension bewusst; doch von Augenblick zu Augenblick weitet sich die Liebe in einer Dauerhaftigkeit aus, in der sich als solche ein Stück Ewigkeit birgt.

Die Liebe ist die Urkraft für jede Art der menschlichen Verbindung und Fortpflanzung; aus ihr nährt sich die Opferbereitschaft im Menschen, die letztlich auf den Schmerz und Tod hindeutet.

## Die ontologische Struktur des Todes

Heidegger unterscheidet strikt zwischen dem „Ableben“ (*Ableben*) und dem „Sterben“ (*Sterben*). Das *Ableben* ist der physiologische, biologische Tod, der ein Dasein als Lebewesen beendet. Im Gegensatz dazu ist das *Sterben* eine existenzielle Seinsweise des *Daseins*, die es fortwährend lebt, solange es existiert. Diese Unterscheidung ist entscheidend, um den Tod als ein ontologisches, nicht-ontisches Phänomen zu begreifen.

Heidegger beschreibt den Tod als die „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“. Diese Möglichkeit besitzt vier einzigartige existenziale Merkmale:

- **Die Eigenheit**: Der Tod ist die „eigenste“ Möglichkeit des *Daseins*. Er gehört mir allein und kann nicht durch jemand anderen übernommen werden. Heidegger argumentiert, dass diese Unvertretbarkeit des Todes das *Dasein* in seiner Einzigartigkeit und Individualität offenbart.

- **Die Unbezüglichkeit**: Im Angesicht des Todes verlieren alle weltlichen Beziehungen und Verweise ihre Bedeutung. Der Tod trennt das *Dasein* von der öffentlichen Welt des „Man“ und lässt es allein mit seinem eigenen Sein zurück.

- **Die Unüberholbarkeit** : Der Tod ist eine Möglichkeit, die nicht übertroffen oder aufgeholt werden kann. Er ist die endgültige Grenze der Existenz.

- **Die Gewissheit und Unbestimmtheit**: Der Tod ist zweifellos gewiss, doch sein Zeitpunkt ist vollkommen unbestimmt. Diese Gewissheit beruht nicht auf der empirischen Beobachtung von Todesfällen anderer, sondern auf einer inneren, existenzialen Erkenntnis, die sich in der Angst vor dem Tod offenbart.

Das *Dasein* ist immer schon „sich vorweg“, in die Zukunft projiziert. Die Tatsache, dass der Tod als die „äußerste“ und „eigenste“ Möglichkeit immer bevorsteht, macht diese Ausrichtung auf die Zukunft erst verständlich. Wir werden, daher auch immer schon von der Zukunft her gelebt. Jede Art der Eintrübung unserer Zukunftsaussichten, schlagen sich unmittelbar auf die Stimmung im Jetzt.

Dieser Zusammenhang zwischen Tod und Zeitlichkeit verweist auf die grundlegende Struktur der *Sorge*. Die *Sorge* ist das grundlegendste Existenzial des *Daseins* und umfasst seine ”Geworfenheit”(es ist ohne sein Zutun in die Welt geworfen), seine ”Verfallenheit”(seine Absorbiertheit in die Alltäglichkeit) und seinen ”Entwurf”(seine Ausrichtung auf Möglichkeiten). Der Tod, als die letzte Möglichkeit, bringt diese Struktur zur Gänze hervor. Er ist der Grund, warum das *Dasein* als Sorge in seiner Ganzheit erfasst werden kann.

Die Art und Weise, wie sich das *Dasein* zu seinem Tod verhält, bestimmt, ob es uneigentlich oder eigentlich existiert.

- **Uneigentliches Sein zum Tode**: Im uneigentlichen Modus verhält sich das *Dasein* zum Tod, indem es vor ihm flieht. Es verfällt dem „Man", dem anonymen öffentlichen Selbst, das den Tod als ein neutrales, unpersönliches Ereignis abtut, das „irgendwann" und „jemandem" geschieht. Diese Flucht vor der existenziellen Gewissheit des Todes hält das *Dasein* in seiner Alltäglichkeit gefangen.
- **Eigentliches Sein zum Tode**: Das eigentliche Dasein tritt dem Tod bewusst entgegen. Diese Konfrontation, das sogenannte „Vorlaufen in den Tod", ist kein morbides Grübeln, sondern ein Akt der Entschlossenheit. Indem es sich auf seine endgültigste Möglichkeit einlässt, wird das Dasein in seine eigene, einzigartige Existenz zurückgeworfen. Das *Vorlaufen* befreit das *Dasein* von der Abhängigkeit von den Normen und dem Gerede des „Man". Es ermöglicht ihm, seine tatsächlichen Möglichkeiten bewusst zu wählen und sein Leben als ein einziges, zusammenhängendes Projekt zu gestalten. Die Angst ist dabei die entscheidende Stimmung, die diese existenzielle Gewissheit vom Tod erschließt.

## *Einsamkeit*

> *„In der Einsamkeit frisst sich der Einsame selbst; in der Menge fressen ihn die Vielen. Nun wähle."*
>
> — F. Nietzsche

> *„Wir sind **unternander** durch Seile verbunden, und bös ist es schon, wenn sich um einen die Seile lockern und er ein Stück tiefer sinkt als die andern in den leeren Raum, und **gräßlich** ist es, wenn die Seile um einen reißen und er jetzt fällt."*
>
> -- Kafka

## Einsamkeit als Grundpfeiler des Lebens – Arthur Schopenhauer

Die Hinwendung zur Geselligkeit der Menschen resultiert nicht aus gegenseitiger Zuneigung oder einem echten Wunsch nach Gemeinschaft, sondern aus einer tiefsitzenden Unfähigkeit, die Einsamkeit und in dieser sich selbst zu ertragen. Schopenhauer diagnostiziert die menschliche Masse als moralisch und intellektuell minderwertig, deren oberflächliche Interaktionen lediglich dazu dienen, die eigene innere Leere zu betäuben.

Die Parabel vom „Igel-Paradoxon", auch als „Stachelschwein-Dilemma" bekannt, dient als zentrale Allegorie für die unüberwindlichen Konflikte in zwischenmenschlichen Beziehungen. Wie in der Erzählung beschrieben, drängen sich die Igel an einem kalten Wintertag zusammen, um sich gegenseitig zu wärmen, aber stechen einander dabei mit ihren Stacheln. Aus Furcht vor Schmerzen müssen sie sich wieder voneinander entfernen. Doch die Kälte treibt sie erneut zusammen, und der schmerzhafte Kreislauf wiederholt sich. Diese Metapher steht für das grundlegende Dilemma menschlicher Interaktion: Menschen suchen Nähe und Verbindung, um ihre innere Kälte zu überwinden, aber in der Nähe verletzen sie sich unweigerlich gegenseitig durch ihre Egoismen und Unzulänglichkeiten. Die einzige praktikable, wenn auch nur mäßig befriedigende Lösung ist eine mittlere Distanz, die das Schmerzhafte der Interaktion vermeidet. Die Parabel offenbart einen tiefen Pessimismus: Sie suggeriert, dass wahre, schmerzfreie Nähe unmöglich ist und dass jede Form der menschlichen Geselligkeit ein fauler Kompromiss bleibt. Der Mensch, der Schopenhauer als Ideal vorschwebt, besitzt „viel innere Wärme" und zieht es daher vor, sich ganz außerhalb dieses Dilemmas zu bewegen, um weder andere zu verletzen noch selbst verletzt zu werden.

Angesichts dieser gesellschaftlichen Misere wird die Einsamkeit zum entscheidenden Zustand, um „ganz er selbst" zu sein. Nur in der Abwesenheit anderer ist der Mensch von der ständigen Berücksichtigung der Meinungen, Urteile und Erwartungen der Gesellschaft befreit. Schopenhauer verbindet die Einsamkeit daher unmittelbar mit dem

Ideal der Freiheit. Diese Freiheit ist jedoch nicht politischer oder sozialer Natur, sondern eine innere, geistige Freiheit. Wer die Einsamkeit nicht zu schätzen weiß, liebt demnach auch nicht die Freiheit, da er sich ununterbrochen an die Fesseln der Gesellschaft gebunden fühlt und seine Handlungen von externen Einflüssen leiten lässt.

## Das Versagen des Dialogs – Hans Georg Gadamer

Einsamkeit ist nicht primär als psychischer oder sozialer Zustand zu begreifen, sondern als eine zutiefst philosophische Existenzbedingung, die aus dem Scheitern des Dialogs resultiert. Dieses Scheitern äußert sich insbesondere im Abbruch des Dialogs und in der Stagnation der „Horizontverschmelzung“ zwischen zwei Menschen. Das Versagen dieser Relationalität führt zu einem Zustand der totalen Isolation.

Der Mensch ist demnach kein isoliertes Subjekt, das aus sich selbst heraus Sinn schafft, sondern ein Wesen, dessen Existenz untrennbar mit der Gemeinschaft und dem Dialog verbunden ist. Das Verstehen anderer Menschen durch den Dialog gehört zum Seinscharakter des menschlichen Lebens. Dieses Verständnis ist jedoch keine private, rein innere Angelegenheit, sondern ist untrennbar mit der Sprachlichkeit des menschlichen Seins verknüpft. Der Prozess der Verständigung ist demnach keine Methode, die man anwendet, sondern eine fundamentale Verfasstheit des menschlichen Lebens.

In der Sprache liegt das ganze Universum menschlicher Welterfahrung. Sprache ist das Medium, in dem sich die menschliche Erfahrung konstituiert und sich eine „größere, geteilte Wirklichkeit“ formiert. Diese sprachliche Vermittlung ist der Kern des menschlichen Daseins. Die ontologische Implikation dieses Gedankens ist von größter Tragweite: Wenn das Verstehen der „ursprüngliche Seinscharakter“ des menschlichen Lebens ist und sein primärer Modus der Dialog, dann stellt ein Zustand der Unverständlichkeit oder des mangelnden Dialogs eine tiefgreifende Negation des eigenen Seins dar. Ein solcher Zustand ist nicht lediglich ein Gefühl der Isolation, sondern eine Bedingung ontologischer Defizienz – ein hermeneutischer Leerstand. So bedeutet die Unmöglichkeit der Verständigung eine Vereitelung der fundamentalsten Bedingung des Menschseins. Die Einsamkeit in diesem Kontext ist somit ein Zustand, in dem die grundlegende Voraussetzung der eigenen

Existenz behindert wird, was sie zu einem philosophischen Kernproblem macht.

Wenn der Dialog zusammenbricht, bleibt das Individuum in einem Zustand gegenseitiger Unverständlichkeit zurück, einer tiefen Form von Einsamkeit inmitten anderer Menschen. Die Person ist nicht physisch allein, sondern hermeneutisch isoliert. Sie ist in einer Gemeinschaft, kann aber keinen Sinn mit ihr teilen.

Sie ist der Zustand, in dem die „Verwandlung ins Gemeinsame“ nicht erreicht wird, was zu einer Isolation führt, anstatt zu einer geteilten „Wir-Dimension“. Diese Isolation wird durch die Unfähigkeit verursacht, angemessen auf die Herausforderung des „Anderen“ zu reagieren.

Die Einsamkeit ist der Zustand, in dem man im eigenen, unreformierten Horizont gefangen ist. Es ist die existenzielle Konsequenz einer gescheiterten Dialektik, in der ein Individuum nicht von einem Einzelbewusstsein zu einem geteilten, gemeinschaftlichen Bewusstsein übergehen kann. Die Einsamkeit ist hier nicht die Abwesenheit von Menschen, sondern das Vorhandensein einer unüberbrückbaren kognitiven und ethischen Kluft. Die Verweigerung, die *Andersheit* anzuerkennen , verhindert direkt die „Verwandlung ins Gemeinsame“. Der daraus resultierende Zustand ist eine tiefgreifende, ungemilderte Isolation, eine philosophische Einsamkeit, in der das Individuum von der geteilten Welt des Sinns abgeschnitten ist, die aber die menschliche Realität ausmacht.

## Die Resonanzkatastrophe – Hartmund Rosa

Resonanz ist ein Modus der Weltbeziehung, kein statischer Zustand von Harmonie oder Konsonanz. Eine spezifische Beziehung entsteht nur, wenn die Schwingung eines Körpers die Eigenfrequenz des anderen anregt.

Im Resonanzmodus wird die Welt als antwortend erlebt, und das Individuum spürt sich selbst als selbstwirksam. Die Abgrenzung zur Konsonanz ist dabei entscheidend: Während Konsonanz Uniformität bedeutet und keinen Widerspruch duldet (zum Beispiel faschistische Slogans), ist Resonanz zwei-stimmig und muss sich auf der Basis von Kontrast und Differenz, also dem Gegensatz, entwickeln können.

Resonanz erfordert Affizierung und transformationelle Selbstwirksamkeit, die über bloße soziale Freiheit oder rechtliche/moralische Anerkennung hinausgeht. Resonanz fordert eine tiefgreifende Selbstverwandlung und Lebendigkeitserfahrung. Die Betonung der **Zwei-Stimmigkeit** unterscheidet Resonanz von Uniformität oder Konsonanz, die keinen Widerspruch duldet. Wenn Resonanz Selbstverwandlung impliziert , bedeutet dies, dass das Subjekt nicht nur in der Welt bestätigt (anerkannt) werden muss, sondern von ihr herausgefordert und transformiert werden muss.

Resonanz ist per definitionem unverfügbar. Sie lässt sich nie erzwingen, weder durch Kontrolle noch durch Konsum. Der Versuch, Resonanz durch teuerste Konzerttickets zu kaufen, schlägt in den meisten Fällen fehl und führt bestenfalls zu einer Resonanzsimulation oder einer Echobeziehung, weil man versucht, sich im Nachhinein von der Erfahrung zu überzeugen.

Selbstwirksamkeit ist die Fähigkeit und Erfahrung, ein anderes zu berühren oder zu erreichen, ohne über dieses zu verfügen oder es zu beherrschen.

Die essentielle Unverfügbarkeit dient als metaphysische Grenze, die die moderne instrumentelle Vernunft daran hindert, die letzte Quelle des Gelingens zu kontrollieren. Sie ist die Bedingung dafür, dass die Welt als echtes Gegenüber wahrgenommen werden kann und nicht nur als passives Objekt, das manipuliert werden kann. Eben weil es nicht verfügbar ist, weil es lebendig ist, und jederzeit mit einem „Nein“ reagieren könnte, kann es nicht verdinglicht und besessen und kontrolliert werden.

Resonanz baut eine explizite Verbindung einer „vibrierenden Verbindung“ zwischen Subjekt und Objekt auf, und ist die Bereitschaft und Offenheit der Beteiligten sich jeweils vom Anderen verwandeln und ändern zu lassen.

Resonanz ist ein spezifischer Beziehungsbegriff, der physikalisch das verstärkte Mitschwingen eines Körpers beschreibt, dessen Eigenfrequenz durch die Schwingung eines anderen angeregt wird. Soziologisch gesehen ist Resonanz strikt relational, genuin prozesshaft und erfordert immer ein resonanzfähiges Medium.

Die formale Definition beschreibt Resonanz als eine Weltbeziehung, die durch vier konstituierende Momente geformt wird:

- ***Affizierung*(Berührt-Werden):** Das Subjekt wird von der Welt gerufen, bewegt oder angefragt.
- ***E→motion*(Aktive Erwiderung):** Das Subjekt antwortet aktiv auf den Impuls, verarbeitet ihn und bewegt sich nach außen.
- **Intrinsisches Interesse:** Die Beziehung wird durch echtes Engagement jenseits instrumenteller Zwecke getragen.
- ***Selbstwirksamkeiterwartung*(Gefühl der Lebendigkeit):** Das Subjekt erlebt sich als lebendig und fähig, die Beziehung aktiv mitzugestalten.

Entscheidend ist, dass Resonanz eine **Antwortbeziehung** (*Antwortbeziehung*) ist, keine Echo-Beziehung. Sie setzt voraus, dass beide Seiten—Subjekt und Welt—mit eigener Stimme sprechen und sich gegenseitig transformieren.

Die Betonung der *Selbstwirksamkeit* und der *E→motion* verweist darauf, dass Resonanz kein passiver Genuss, sondern eine aktive Form der Mit-Arbeit ist. Beim Musikhören beispielsweise muss das Subjekt aktiv mitarbeiten, indem es voraushört und zurückhört, um die Melodie zu erkennen und den Impuls zu verarbeiten. Diese aktive Teilnahme führt zum Gefühl der *Lebendigkeit* und unterscheidet die resonante Erfahrung fundamental vom entfremdeten Konsum (z.B. der erfolglose Kauf teurer Tickets).

Resonanz kann nicht erzwungen oder garantiert werden, sondern tritt oft „ganz unvorbereitet“ und unerwartet ein, anstatt dort, wo sie gesucht wird. Dies bestätigt, dass Resonanz nicht verfügbar ist.

Dennoch kann das Subjekt eine Haltung der *dispositionalen Resonanz* kultivieren, die es ihm ermöglicht, *anrufbar zu sein*. Dies bedeutet, wachsam zu bleiben und den Blick dafür zu haben, wenn die Welt ruft (z.B. durch den Regenbogen oder eine soziale Begegnung), und sich die nötige Zeit zu nehmen, die Antwort zu ermöglichen.

Die Bedingungen der Spätmoderne, wie Zeitdruck, Angst und der Wunsch nach vollständiger Kontrolle, verhindern dispositionale Resonanz

systematisch. Insbesondere Angst zwingt das Subjekt, Barrieren zu errichten und sich innerlich zu verschließen, um nicht von der Welt berührt zu werden. Nur Kontexte des gegenseitigen Vertrauens, der Furchtlosigkeit, der Zeit und der Stabilität können die notwendigen Hintergrundbedingungen für Resonanz schaffen.

Der Zusammenbruch der Resonanzmöglichkeit führt unmittelbar zu einem schmerzhaften Gefühl der Entfremdung. Diese wird als "Beziehung der Beziehungslosigkeit"erfahren, in der das Subjekt die Welt – sei es der eigene Körper, die Natur oder soziale Kontexte – als äußerlich, unverbunden und nicht responsiv bzw. als **stumm** erlebt. Kurz gesagt: Weil der Andere als Resonanzmöglichkeit nicht mehr zur Verfügung steht, bricht die „Welt der lebendigmachenden Bezüge" ein.

> *„Ich bin allein, wie ich es immer gewesen bin; nicht von den Menschen verlassen, denn das würde mir keinen Schmerz bereiten, sondern von den frohen Geistern der Freude, die mich in zahllosen Scharen umgaben".*
>
> — Kierkegaard

## Die Architektur der Relevanz – Michael Zichy

Die Geschichte der abendländischen Philosophie, insbesondere seit der Aufklärung, ist durchdrungen von einem spezifischen Ideal: dem des autonomen, selbstbestimmten Subjekts. Von Kants moralischer Autonomie bis zum liberalen Individualismus der Gegenwart zieht sich die Vorstellung, dass der Mensch in seinem Kern ein Wesen sei, das sich selbst Gesetze gibt, sich selbst definiert und in letzter Instanz unabhängig von der Bewertung anderer existieren kann. Michael Zichys philosophische Intervention in seinem Werk „*Anderen wichtig sein*" setzt genau an diesem Punkt an und diagnostiziert diese Autonomievorstellung nicht als Befreiung, sondern als eine anthropologische Illusion, die blind macht für die fundamentale Bedürftigkeit der menschlichen Existenz.

Zichy argumentiert, dass die menschliche Subjektivität nicht in einem Vakuum der Selbstsetzung entsteht. Man kann nicht beschließen, wertvoll

zu sein, so wie man beschließt, den Arm zu heben. Der Wert des eigenen Daseins, die Erfahrung der eigenen Realität und Wirkmächtigkeit, ist eine Eigenschaft, die dem Individuum von außen verliehen werden muss. Wir sind, ontologisch betrachtet, bedürftige Wesen. Diese Bedürftigkeit ist nicht materieller, sondern existentieller Natur. Der Mensch benötigt die Bestätigung durch andere nicht nur als psychologisches Trostpflaster, sondern als konstitutive Bedingung seiner selbst. Ohne das Spiegelbild im anderen, ohne die Erfahrung, für jemanden von Bedeutung zu sein, zerfällt das Selbst in eine bloße biologische Tatsächlichkeit ohne soziale Gravitas.

Ein zentraler theoretischer Schritt in Zichys Analyse ist die scharfe Abgrenzung des Begriffs der „Wichtigkeit" von dem in der Sozialphilosophie dominanten Begriff der „Anerkennung", wie er etwa von Axel Honneth oder Charles Taylor geprägt wurde. Während Anerkennung oft normativ und universalistisch strukturiert ist – man erkennt jemanden als Rechtssubjekt an, man zollt einer Leistung Respekt –, ist Wichtigkeit partikular, affektiv und exklusiv.

Die Analyse zeigt, dass moderne Gesellschaften zwar enorme Fortschritte in der Sphäre der Anerkennung gemacht haben (Ausweitung von Bürgerrechten, Diskriminierungsschutz), gleichzeitig aber eine Erosion in der Sphäre der Wichtigkeit erleben. Ein Mensch kann vollumfänglich rechtlich anerkannt sein und dennoch das Gefühl haben, absolut unwichtig zu sein – eine Situation, die Zichy als den Kern der modernen Depression identifiziert. Rechte sättigen nicht den Hunger nach Bedeutung. Man kann in Würde vereinsamen.

Die Frage „Bin ich wichtig?" ist keine Eitelkeit, sondern die existentielle Grundfrage des menschlichen Bewusstseins, deren negative Beantwortung zu fatalen individuellen und kollektiven Pathologien führt.

Zichy fundiert seine Sozialphilosophie in einer negativen Anthropologie: Der Mensch ist das Tier, das um sein Sein nicht weiß, solange es ihm nicht bestätigt wird. Im Gegensatz zum Ding, das einfach *ist*, muss das Subjekt sein Sein *führen* und *bewähren*. Diese Bewährung ist jedoch nie abgeschlossen. Das Selbst ist, wie Zichy es nennt, „prekär".

Diese Prekarität bedeutet, dass das Gefühl der eigenen Werthaltigkeit volatil ist. Es kann nicht gespeichert werden wie Fettreserven. Ein Mensch,

der gestern gefeiert wurde, kann heute in die Bedeutungslosigkeit stürzen und erlebt dies nicht nur als Karriereknick, sondern als ontologischen Substanzverlust. Das „Ich“ fühlt sich weniger real an, wenn es keine Resonanz erzeugt.

Es gibt drei Stufen der ontologischen Stabilisierung durch Wichtigkeit:

- **Die kognitive Bestätigung:** Ich werde wahrgenommen. Meine Handlungen haben sichtbare Konsequenzen in der Welt.
- **Die evaluative Bestätigung:** Meine Handlungen werden als positiv bewertet. Ich trage zum Guten bei.
- **Die affektive Bestätigung:** Meine Abwesenheit würde Schmerz oder Verlust erzeugen. Ich bin nicht austauschbar.

Nur auf der dritten Stufe wird die volle Wichtigkeit erreicht. Die Angst vor der Austauschbarkeit ist der Motor der modernen Leistungsgesellschaft. Wenn ich ersetzbar bin, bin ich nur funktionell wichtig (wie ein Zahnrad), aber nicht existentiell wichtig. Zichy zeigt auf, dass der moderne Individualismus paradoxerweise diese Angst schürt: Indem er jeden Einzelnen als einzigartig preist, ihn aber ökonomisch als völlig flexibel und austauschbar behandelt, entsteht eine unerträgliche Spannung.

Zichy führt den Begriff der „Geltung“ als Oberbegriff ein. Der Mensch braucht Geltung so notwendig wie Nahrung. Der Entzug von Geltung führt zum „sozialen Tod“. Sozialer Tod ist nicht nur das Schicksal des Sklaven, sondern in abgeschwächter Form das Schicksal des Langzeitarbeitslosen, des isolierten Rentners oder des gemobbten Schülers.

Es ist entscheidend zu verstehen, dass Geltung eine *Ressource* ist, die von anderen bereitgestellt wird. Man ist hier in einer absoluten Abhängigkeit. Dies steht im krassen Widerspruch zum neoliberalen Mantra der Selbstverantwortung („Jeder ist seines Glückes Schmied“). Zichy entlarvt dieses Mantra als zynisch, da es suggeriert, man könne sich selbst Geltung verschaffen. Tatsächlich kann man sich nur *geltungsadäquat* verhalten, aber die Geltung selbst ist ein Gnadengeschenk des Sozialen. Wer sich selbst wichtig nimmt, ohne dass andere dies ratifizieren, gilt als verrückt oder narzisstisch gestört.

Wie fühlt sich Unwichtigkeit an? Zichy beschreibt dies nicht als bloße Leere, sondern als eine aktive Form des Leidens. Es ist das Gefühl der Durchsichtigkeit. Wenn man spricht, und niemand hört zu; wenn man den Raum betritt, und sich keine Köpfe drehen; wenn das eigene Leiden keine Empathie auslöst.

Daraus ergeben sich sekundäre und tertiäre psychologische Effekte:

- **Zweifel an der eigenen Wahrnehmung:** „Bin ich wirklich da?“
- **Verlust der zeitlichen Perspektive:** Wer nicht wichtig ist, hat keine Zukunft, auf die andere warten. Die Zeit kollabiert in ein ewiges, belangloses Jetzt.
- **Somatisierung:** Der Körper reagiert auf den Geltungsentzug mit Schmerz, Erschöpfung und Krankheit. Die Neurobiologie bestätigt, dass sozialer Ausschluss dieselben Hirnareale aktiviert wie physischer Schmerz.

Während in vormodernen Gesellschaften die Wichtigkeit primär in der Gemeinschaft und der Familie verankert war (und durch religiöse Transzendenz stabilisiert wurde), verlagert die Spätmoderne die Last der Wichtigkeitsproduktion massiv in die Arena der Öffentlichkeit und des Virtuellen. Da diese Arenen jedoch hochkompetitiv und instabil sind, wird das Selbst fragiler. Wenn der Job (Öffentlichkeit) die einzige Quelle der Wichtigkeit ist, wird Arbeitslosigkeit zur totalen Existenzvernichtung.

Ein kritischer und oft unbequemer Punkt in Zichys Analyse ist die Einsicht, dass Wichtigkeit – im Gegensatz zu moralischer Anerkennung – ein knappes Gut ist. Wir können theoretisch alle 8 Milliarden Menschen als gleichermaßen rechtswürdig anerkennen (moralischer Universalismus). Aber wir können nicht 8 Milliarden Menschen „wichtig“ finden. Unsere kognitiven und emotionalen Kapazitäten sind begrenzt.

Wichtigkeit ist hierarchisch. Damit jemand „sehr wichtig“ ist, müssen andere relativ „weniger wichtig“ sein. Aufmerksamkeit ist ein Fokus, und Fokus impliziert Ausgrenzung des Hintergrunds.

Dies führt zu einem strukturellen Konflikt. In einer demokratischen Gesellschaft, die Gleichheit verspricht, kollidiert das politische Gleichheitsversprechen mit der soziopsychologischen Ungleichheitsrealität. Jeder will „jemand“ sein, aber nicht jeder kann im

Zentrum stehen. Zichy deutet an, dass viele gesellschaftliche Konflikte Verteilungskämpfe um dieses knappe Gut „Wichtigkeit“ sind.

Der Kapitalismus hat erkannt, dass der Hunger nach Wichtigkeit ein unerschöpflicher Motor für Konsum ist. Produkte werden nicht mehr wegen ihres Gebrauchswerts verkauft, sondern wegen ihres „Geltungswerts“.

- **Luxusgüter:** Dienen als physische Beweise der Wichtigkeit.
- **Dienstleistungen:** Der „VIP-Service“ verkauft nicht besseren Service, sondern das Gefühl der Erhöhung über die Masse.
- **Karriere-Coaching:** Verkauft Strategien zur Wichtigkeitssteigerung.

Die Analyse legt nahe, dass der Kapitalismus das Problem, das er vorgibt zu lösen, erst verschärft. Indem er Wichtigkeit an materiellen Erfolg koppelt, macht er sie käuflich und damit noch volatiler. Wer das Geld verliert, verliert das Recht, wichtig zu sein.

Zichys Philosophie gewinnt im Kontext der Digitalisierung eine neue Dringlichkeit. Soziale Medien sind Maschinen zur Produktion und Distribution von Wichtigkeitssignalen. Der „Like“-Button ist die kleinste Einheit der Wichtigkeit. Er signalisiert: „Ich habe dich gesehen. Du bist validiert.“

Jedoch verändert das Medium die Botschaft. Digitale Wichtigkeit ist:

**Quantifiziert:** Sie drückt sich in Zahlen aus (Follower, Views). Dies macht Wichtigkeit vergleichbar und messbar. Das qualitative Gefühl („Ich bin geliebt“) wird ersetzt durch den quantitativen Beweis („Ich habe 1000 Likes“).

**Beschleunigt :** Die Halbwertszeit digitaler Wichtigkeit ist extrem kurz. Ein viraler Post hält nur Stunden. Dies zwingt das Subjekt in ein Hamsterrad der permanenten Produktion.

**Algorithmus-abhängig:** Über die Sichtbarkeit entscheidet eine Black Box. Das Subjekt unterwirft sich einer undurchsichtigen Macht, um Geltung zu erhalten. Zichy würde dies als eine neue Form der Heteronomie (Fremdbestimmung) deuten.

In der digitalen Welt entsteht oft eine parasoziale Wichtigkeit. Influencer fühlen sich wichtig für Millionen, doch diese Beziehung ist asymmetrisch. Die „Follower" sind keine echten Anderen im Sinne eines Dialogpartners, sondern eine amorphe Masse, die Applaus spendet.

Zichys Analyse lässt vermuten, dass diese Form der Wichtigkeit „hohl" bleibt. Sie nährt das Ego, aber sie stabilisiert nicht das Selbst, da die reziproke Verantwortung fehlt. Wenn der Influencer fällt, zieht die Masse weiter. Es gibt keine Treue, nur Konsum von Inhalten. Das digitale Subjekt ist somit „berühmt, aber allein".

Früher war der Kampf um öffentliche Wichtigkeit wenigen Eliten vorbehalten. Das Internet hat diesen Kampf demokratisiert. Jeder ist nun sein eigener PR-Manager. Dies führt zu einer Überhitzung des sozialen Feldes. Der Lärmpegel steigt, weil jeder versucht, die Aufmerksamkeitsschwelle zu durchbrechen. Zichy sieht hierin eine Ursache für die zunehmende Aggressivität im Netz. Negative Aufmerksamkeit (Hass, Empörung) ist immer noch besser als gar keine Aufmerksamkeit (Indifferenz). Der Troll ist das verzweifelte Subjekt, das durch Destruktion Wichtigkeit erzwingt. Dies führt zur Demokratisierung des Narzissmus.

Narzissmus wird oft missverstanden als Selbstliebe. Nach Zichys Lesart ist Narzissmus das genaue Gegenteil: Es ist der radikale Mangel an innerer Gewissheit über den eigenen Wert. Weil der Narzisst nicht *fühlt*, dass er wichtig ist, muss er es ständig *inszenieren* und von anderen einfordern. Der Narzisst ist wie ein Eimer mit Loch; man kann unendlich viel Anerkennung hineinschütten, sie fließt sofort wieder heraus. Diese Pathologie nimmt zu, weil die Gesellschaft die Bedingungen für „stille Wichtigkeit" (in stabilen, unaufgeregten Beziehungen) erodiert und nur noch „laute Wichtigkeit" (Erfolg, Aussehen) belohnt.

Die Depression ist der Zustand, in dem das Subjekt den Glauben an die eigene Wichtigkeit aufgegeben hat. Depression ist in diesem Sinne ein Geltungsbankrott. Der Satz „Es ist alles egal" bedeutet übersetzt „Ich bin egal".

In der modernen Leistungsgesellschaft ist Depression oft die Reaktion auf die Unmöglichkeit, die exorbitanten Geltungsansprüche zu erfüllen. Das „erschöpfte Selbst" kollabiert unter der Last, sich ständig beweisen

zu müssen. Wenn Wichtigkeit nur durch permanente Höchstleistung zu haben ist, wird das Aufgeben zur einzigen Entlastung.

Die dunkelste Seite der Wichtigkeitsanalyse betrifft die Gewalt. Zichy, und mit ihm Kriminologen, die sich auf School Shootings oder Terrorismus spezialisieren, erkennen im „Herostratentum“ (Ruhm durch Zerstörung) einen pervertierten Versuch der Wichtigkeitsgenerierung.

Der Täter, der sich oft als unsichtbar, gedemütigt und irrelevant empfindet, nutzt die Gewalt, um sich in das Gedächtnis der Gesellschaft einzubrennen. „Ihr werdet meinen Namen kennen“ ist das zentrale Motiv. Gewalt ist der ultimative Shortcut zur Wichtigkeit. Sie zwingt das Opfer und die Öffentlichkeit, den Täter als absolut relevanten Faktor (als Bedrohung des Lebens) anzuerkennen. Zichy warnt: Eine Gesellschaft, die große Teile ihrer Jugend systematisch dem Gefühl der Bedeutungslosigkeit aussetzt, produziert tickende Zeitbomben.

Die Arbeit ist die primäre Geltungsmaschine. In der säkularen Moderne hat die Arbeit die Religion als primären Sinnstifter abgelöst. Wir sind, was wir tun. Der Beruf ist nicht nur Broterwerb, sondern Identitätsausweis. Wer „nichts tut“, ist „nichts“.

Zichy weist darauf hin, dass dies die Arbeitslosigkeit zu einer Katastrophe macht, die weit über den Einkommensverlust hinausgeht. Sie ist eine Exkommunikation aus der Gemeinschaft der Wichtigen. Der Arbeitslose erlebt sich als „überflüssig“. Überflüssigkeit ist die radikalste Negation von Wichtigkeit. Während der Ausgebeutete noch gebraucht wird (als Arbeitskraft), wird der Überflüssige gar nicht mehr benötigt. Er ist „Menschenmüll“.

Die Meritokratie (Leistungsgesellschaft) verspricht: „Wer sich anstrengt, wird wichtig.“ Das klingt gerecht, hat aber eine grausame Kehrseite. Wer scheitert, ist selbst schuld. In einer Ständegesellschaft konnte der Bauer sein Schicksal Gott oder der Geburt zuschreiben. Sein Selbstwert war nicht zwingend an seinen Status gekoppelt. In der Meritokratie wird Status zum moralischen Urteil über die Person.

Dies führt zu einer enormen Statusangst. Niemand ist sicher. Auch der Erfolgreiche muss morgen wieder leisten, um wichtig zu bleiben. Dies erzeugt eine Gesellschaft von Getriebenen, die unfähig zur Ruhe sind, weil Ruhe als Geltungsverlust interpretiert wird.

Zichy vertritt eine „Ethik des Sehens“. Aus Zichys Analyse folgt eine Ethik, die nicht primär auf Handlungen (Was tue ich?), sondern auf Aufmerksamkeit (Wen sehe ich?) basiert. Wenn Missachtung und Ignorieren psychische Gewalt darstellen, dann ist das bewusste Zu-Wenden, das „Jemanden-Wichtig-Nehmen“, eine ethische Urhandlung.

Wir haben eine Verantwortung für das Selbstbild der anderen. Wir sind die Kuratoren der Wichtigkeit unserer Mitmenschen. Im Kleinen bedeutet dies: Zuhören, Blickkontakt, das Ernsternehmen von Sorgen. Im Großen bedeutet es: Das Sichtbarmachen von marginalisierten Gruppen.

Abschließend deutet Zichy Wege aus der pathologischen Wichtigkeitsjagd an. Es geht um die Kultivierung von Sphären, die der Marktlogik entzogen sind.

**Aufwertung des Privaten:** Die Erkenntnis, dass „wichtig sein für wenige“ (Familie, Freunde) eine stabilere und gesündere Basis ist als „wichtig sein für viele“ (Ruhm).

**Resilienz durch Diversifikation:** Wer seine Wichtigkeit auf mehrere Säulen stützt (Arbeit, Hobby, Beziehungen), ist weniger anfällig für den Zusammenbruch, wenn eine Säule wegbricht.

**Spirituelle/Philosophische Praxis:** Die Einübung einer Haltung, die den eigenen Wert nicht permanent beweisen muss (Gelassenheit).

## Das schöpferische Element der Einsamkeit – Friedrich Nietzsche

Einsamkeit ist ein grundlegender Bestandteil der menschlichen Verfassung, der bei bewusstem Umgang eine Quelle der Erkenntnis, der Freiheit und der Verantwortung sein kann. Einsamkeit ist demnach nicht lediglich ein Mangel oder eine Leerstelle, sondern birgt das Potenzial, verborgene Einsichten zu ermöglichen. Einsamkeitsfähigkeit zu werden und Einsamkeit nicht als etwas Lähmendes, sondern als einen Ort zu begreifen, der ein „Zwiegespräch der Seele mit sich selbst“ ermöglicht und somit eine „notwendige Bedingung bewusster Existenz“ ist, könnte ein Lernauftrag werden, eine Voraussetzung für seelische Reifung und Entwicklung.

Anstatt sich endlos nach externer Bestätigung zu sehnen oder die Suche nach dem „wahren Selbst“ in einer endlosen Reise zu verfolgen, schlage ich vor, dass die tiefsten Erkenntnisse durch die Hinwendung nach innen gefunden werden. Indem man Einsamkeit als Werkzeug der Selbstreflexion nutzt, findet man „Freiheit vom Blick des Anderen“.

Einsamkeit führt zu einem tieferen Verständnis der eigenen Person und des eigenen Platzes in der Welt. Dieses erweiterte Selbstverständnis wiederum erzeugt ein gestärktes Verantwortungsgefühl – sowohl für die eigenen Gefühle als auch für andere. Er widerlegt die Vorstellung, dass das Alleinsein ein Akt des Egoismus ist. Oft ist es eine Voraussetzung dafür ist, ein „anständiger Mensch“ zu sein, indem man erkennt, dass man nicht allein zu einem menschlichen Wesen wird, sondern durch die Bindung an andere und die Erfahrungen, die man mit ihnen macht.

Die entscheidende Herausforderung, die der Mensch zu bewältigen hat, besteht darin, Einsamkeit nicht als ein passives Schicksal zu erleiden, sondern sie aktiv als schöpferischen Freiraum zu gestalten. Sie ist defr notwendige Nährboden für die Selbstüberwindung und die Geburt des individuellen Willens, birgt aber gleichzeitig das Potential zur Selbstverzehrung und zum Nihilismus.

Einsamkeit kann dem Individuum den Freiraum verschaffen, sich von den lähmenden Konventionen der Masse zu befreien und sich auf die Neuschöpfung von Werten zu konzentrieren. Diese Einsamkeit ist ein selbstermächtigender Zustand, der nicht durch äußere Umstände bestimmt wird, sondern aus dem Inneren des Willens erwächst.

> *„Meine Einsamkeit hängt nicht von der An- oder Abwesenheit von Menschen ab; im Gegenteil, ich hasse diejenigen, die meine Einsamkeit stehlen, ohne mir im Gegenzug wahre Gesellschaft zu bieten“*
>
> — Nietzsche

Der Gedanke, dass Einsamkeit gestohlen werden kann, stellt eine tiefgehende philosophische Anklage dar. Nietzsche kritisiert nicht nur die Anwesenheit von Langweilern oder oberflächlichen Mitmenschen,

sondern offenbart eine grundlegende Kluft in der Qualität menschlicher Interaktion. „Wahre Gesellschaft“ ist in diesem Kontext nicht bloß eine Ansammlung von Personen, sondern ein philosophisches Ideal, das eine Gleichrangigkeit des Geistes voraussetzt. Die Masse, die sich in trivialen Gesprächen und konventionellen Routinen verliert, stört den notwendigen inneren Prozess der Reflexion und Wertschöpfung. Sie raubt die Einsamkeit, indem sie eine oberflächliche Interaktion erzwingt, die den schöpferischen Geist unterbricht, ohne eine bedeutungsvolle Verbindung auf der Ebene des „höheren Menschen“ zu ermöglichen. Für Nietzsche ist diese Art der Gesellschaft eine Bedrohung für die innere Integrität des Einzelnen, der die Abgeschiedenheit als Voraussetzung für seine Arbeit benötigt.

Doch die eigentliche, verborgene Option, die nur dem „höheren Menschen“ offensteht, ist die Fähigkeit, sich *weder* von sich selbst *noch* von der Menge fressen zu lassen. Diese Haltung erfordert eine immense innere Stärke, der die Selbstzerstörung überwindet und die Herde bewusst meidet. Die Einsamkeit, die zur Selbstverzehrung führt, zeigt einen Menschen, der den Kampf um die Selbstüberwindung verloren hat und in einen Teufelskreis aus Nihilismus und innerer Zerstörung gerät. Nur wer das Leiden annimmt und es als Treibstoff für sein persönliches Wachstum nutzt, kann sich von der korrosiven Isolation befreien und in eine produktive Einsamkeit übergehen.

Dieser Prozess ist weit entfernt von passiver Resignation; er ist ein aktiver, kreativer Akt der Selbstbeziehung, ein dialektisches Spiel des Weggehens und des Zurückkehrens zu sich selbst. Die Einsamkeit ist in diesem Sinne die einzig mögliche Umgebung, um die Selbstüberwindung zu vollziehen.

Die Philosophie der Einsamkeit ist in diesem Sinne die Transformation der persönlichen Not und des Leidens in eine universelle, bejahende Tugend. Es ist der ultimative Beweis für einen starken Geist, der sein Schicksal nicht nur erduldet, sondern es als seinen größten Triumph feiert.

# *Angst*

## Der Kollaps der Alltagswelt - Martin Heidegger

In der heideggerschen Fundamentalontologie ist das Verständnis von Stimmungen grundlegend für die Erschließung der Existenz des *Daseins*. Martin Heidegger differenziert seine Konzeption der Stimmung fundamental von psychologischen oder subjektiven Gemütszuständen. Stimmungen, oder *Gestimmtheiten*, sind für ihn keine Gefühle, die das *Dasein* einfach „hat“, sondern vielmehr eine der fundamentalen Weisen, in denen das *Dasein* selbst existiert. Sie stellen eine konstitutive Struktur des *Daseins* dar, ein *Existenzial*, das das *Dasein* immer schon betrifft. Diese existenzielle Art des Seins wird als *Befindlichkeit* bezeichnet.

Die *Befindlichkeit* ist der existenzielle Zustand, in dem sich das *Dasein* immer schon vorfindet. Sie ist die unhintergehbare ”Geworfenheit”in die Existenz, die dem *Dasein* eine grundlegende, vor-kognitive Ausrichtung zur Welt verleiht. Das *Dasein* ist in seiner Begegnung mit der Welt niemals ein neutraler Beobachter; sein In-der-Welt-Sein ist stets schon „gestimmt“. Diese Gestimmtheit ist nicht das Resultat einer Reflexion oder eines gedanklichen Prozesses, sondern die vorgängige Weise, wie die Welt in ihrer Gesamtheit dem *Dasein* offenbart wird. Der Affekt offenbart das Wie der Existenz, bevor irgendein Verstehen der Welt in Geltung gebracht werden kann.

Für ein tiefgehendes Verständnis von Heideggers Ansatz ist die sorgfältige Unterscheidung zwischen ontologischen Stimmungen (*Gestimmtheit*) und ontischen Gefühlen unerlässlich. Während alltägliche Gefühle wie Freude oder Trauer sich auf spezifische Vorkommnisse oder Entitäten in der Welt beziehen, sind Heideggers Stimmungen als offenbarende Modi des *Daseins* selbst zu verstehen. Ontische Gefühle sind stets an ein bestimmtes Objekt oder Ereignis gebunden; beispielsweise empfindet man Freude über ein Geschenk oder Trauer über einen Verlust. Diese Gefühle sind in der Welt der Seienden verhaftet und bestätigen das *Dasein* in seinem alltäglichen Umgang mit Dingen.

Demgegenüber sind die ontologischen Stimmungen, wie die *Angst*, nicht an ein bestimmtes Sein gebunden, sondern offenbaren das *Sein des Daseins* selbst. Diese Unterscheidung ist der erste und entscheidende Schritt in

Heideggers philosophischem Vorgehen. Sie dient als methodologisches Prinzip, um von der alltäglichen Welt der Seienden zum grundlegenden Problem des Seins überzugehen. Das *Dasein* kann seine eigene Existenz nicht durch die Analyse von Dingen in der Welt verstehen, da es sich in diesen Dingen verliert. Die fundamentalen Stimmungen sind es, die das *Dasein* aus dieser Verfangenheit herauslösen und es zu sich selbst zurückführen, indem sie das *Dasein* auf die Bedingungen seines eigenen Seins aufmerksam machen.

Um die einzigartige Bedeutung der *Angst* zu erfassen, muss man sie strikt von der *Furcht* abgrenzen. *Furcht* ist ein alltägliches, ontisches Phänomen. Sie ist immer die Furcht *vor* etwas Bestimmtem—einem Seienden, das das *Dasein* innerhalb der Welt bedroht. Diese Bedrohung hat eine klare und identifizierbare Quelle und ein Objekt. Beispiele sind die Furcht vor einem drohenden Unwetter, die Furcht vor einem aggressiven Hund oder die Furcht vor einem bevorstehenden Scheitern. Die *Furcht* hält das *Dasein* in seiner Absorption in der Welt der Dinge und seiner alltäglichen Sorge (*Besorgen*) gefangen. Sie bestätigt die Welt als ein bedeutungsvolles System von verbundenen Entitäten.

Im krassen Gegensatz dazu ist die *Angst* eine objektlose, grundlose Stimmung. Es gibt nichts, wovor man sich fürchtet. Die *Angst* ist nicht auf ein bestimmtes Ding gerichtet, sondern auf das gesamte In-der-Welt-Sein als solches. Sie ist die Stimmung, in der die Welt selbst als ein sinnvolles Ganzes ihre Struktur und Signifikanz verliert. Was die *Angst* ergreift, ist im Grunde Nichts"(*Das Nichts*). In der *Angst* „sinkt die Welt ab" und die Alltäglichkeit der Dinge verblasst zu einer homogenen Masse ohne Bedeutung. Die *Angst* entzieht sich damit jeder ontischen Verhaftung und zwingt das *Dasein*, sich mit seinem eigenen Sein auseinanderzusetzen.

Im Erleben der *Angst* zerbricht die vertraute Struktur der Alltagswelt. Die "Zuhandenheit"der Dinge, ihre Verweiszusammenhänge und ihre Bedeutung für das *Dasein* im Modus des *Besorgens* lösen sich auf. Ein Hammer ist in diesem Zustand kein Werkzeug mehr, um einen Nagel einzuschlagen, und ein Tisch verliert seine Funktion als Ort des Essens. Die Welt verliert ihre sinnhafte Ordnung, und alle Werkzeuge und Gebrauchsgegenstände erscheinen plötzlich als bedeutungslose, rohe Masse ohne ihren spezifischen Zweck. Die Welt wird nicht mehr als ein System von miteinander verbundenen, bedeutungsvollen Elementen

erlebt, sondern als eine homogene, gleichgültige Leere. Dies demonstriert, dass die Sinnhaftigkeit unserer Alltagswelt nicht absolut ist, sondern von der absorbierten Existenz des *Daseins* abhängt. Die *Angst* wirkt hier als ein Instrument der Dekonstruktion, das die kontingente Grundlage der Welt, die wir für selbstverständlich halten, aufzeigt. Das Selbstverständliche hört selbstverständlich zu sein. Im Angesicht des „Todes" wird alles lächerlich.

Mit dem Kollaps der Welt geht das Gefühl der *Unheimlichkeit* einher. Dieses ist nicht lediglich ein psychologisches Gefühl der Entfremdung, sondern die Offenbarung, dass das *Dasein* von Grund auf „nicht zu Hause" in der Welt ist. In der *Angst* wird dem *Dasein* bewusst, dass es in die Existenz „geworfen" ist, ohne ein vorgegebenes Fundament oder einen sicheren Ursprung. Es steht auf keinem festen Boden, sondern schwebt quasi in der Leere seiner eigenen Existenz.

Der philosophische Höhepunkt der *Angst* liegt in ihrer direkten Konfrontation mit dem *Nichts*. Da die *Angst* objektlos ist, führt sie das *Dasein* zu der Erfahrung, dass die Welt als Ganzes „absinkt", wodurch das *Dasein* über einem Abgrund schwebt. Diese Erfahrung offenbart die "Grundlosigkeit"(*Grundlosigkeit*) der eigenen Existenz.

Obwohl diese Offenbarung der Grundlosigkeit negativ erscheinen mag, ist sie die notwendige Voraussetzung für die Freiheit des *Daseins*. Da die *Angst* offenbart, dass das *Dasein* über dem Nichts schwebt und keine vorgegebene Substanz oder einen festgelegten Zweck hat, ist es nicht an eine fixe Natur oder einen vorbestimmten Sinn gebunden. Dieser Mangel an Fundament befreit das *Dasein* von den Normen und Erwartungen des „Man", dem anonymen öffentlichen Selbst. Die Befreiung vom „Man" schafft die Möglichkeit für das *Dasein*, seine eigenen Möglichkeiten zu wählen und einen authentischen Existenzentwurf zu vollziehen. Somit ist die scheinbar negative Erfahrung der Grundlosigkeit die direkte Ursache für die positive Möglichkeit der Authentizität und der Freiheit.

Die Angst hat eine individualisierende Kraft. In seiner Begegnung mit dem *Nichts* reißt die *Angst* das *Dasein* aus der Verfallenheit an das „Man". Sie entzieht dem *Dasein* den trügerischen Komfort, nur „einer unter vielen" zu sein, und zwingt es, sich seiner einzigartigen, individuellen Existenz zu stellen. Dieser existenzielle Rückzug in die eigene Vereinzelung ist ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Authentizität. Die *Angst*

macht das *Dasein* nicht nur zu sich selbst, sondern offenbart es in seiner ganzen Einsamkeit und Einzigartigkeit als ein Wesen, das allein die Verantwortung für seine Existenz trägt.

Die *Angst* ist die existenzielle Stimmung, die die verborgene Einheit der *Sorge* (*Dasein*s grundlegendstes Sein) vollständig offenbart. Die *Sorge* wird von Heidegger als die grundlegende Struktur des *Daseins* definiert und besteht aus drei konstituierenden Momenten: *Geworfenheit*, *Verfallen* und *Entwurf*. Die *Angst* bringt jeden dieser Momente in einer einzigen, kohärenten Erfahrung zum Vorschein.

Sie offenbart die *Geworfenheit*, indem sie die Grundlosigkeit und das Un-Zuhause-Sein des *Daseins* vor Augen führt – die Tatsache, dass es ohne seinen Willen in die Existenz geworfen wurde. Durch den Kollaps der Alltagswelt und die Befreiung vom „Man" macht die *Angst* das *Verfallen* des *Daseins* sichtbar, indem sie es aus seinen alltäglichen Zerstreuungen und seiner Absorbiertheit herausreißt. Schließlich, da die *Angst* die vorgegebene Struktur der Welt auflöst, schafft sie die Notwendigkeit für das *Dasein*, selbst einen neuen *Entwurf* zu schaffen, d.h. seine eigenen Möglichkeiten zu wählen und sich einen Sinn zu geben. Die *Angst* ist nicht nur ein Existenzial unter anderen; sie ist das diagnostische Werkzeug, das die Kohärenz der gesamten existenziellen Struktur des *Daseins* verständlich macht. Während alltägliche Stimmungen nur Teile dieser Struktur aufdecken, offenbart die *Angst* die Einheit der *Sorge* in ihrer Gesamtheit.

## Die Hölle, das sind die Anderen! – Jean Paul Sarte

Die gesamte Analyse beruht auf der grundlegenden Unterscheidung zwischen zwei primären Seinsweisen, die Sartre beschreibt.

Die erste dieser Seinsweisen ist das „An-sich". Dieses Sein ist festgelegt, massiv und vollständig. Es ist die Seinsweise von leblosen Objekten und der materiellen Welt. Das An-sich ist bar jeglichen Bewusstseins, Zwecks oder Wandels; es „ist, was es ist" und verharrt in einem Zustand der Trägheit.

Die zweite Seinsweise ist das „Für-sich", die Seinsart des menschlichen Bewusstseins. Im Gegensatz zum An-sich ist das Für-sich nicht durch eine vorbestimmte Essenz definiert, sondern durch seine radikale Freiheit,

seine Fähigkeit zur Negation und einen grundlegenden Mangel oder ein „Nichts“. Das Für-sich ist eine reine, ungebundene Transzendenz, die sich ständig selbst übersteigt.

Sartres zentraler Grundsatz, dass „die Existenz der Essenz vorausgeht“ , besagt, dass Menschen ohne eine vorgegebene Natur geboren werden. Sie existieren zunächst, und erst durch ihre Entscheidungen und Handlungen erschaffen sie ihre eigene Essenz und definieren sich selbst. Diese absolute Freiheit wird von Sartre als eine „Verurteilung“ betrachtet, da sie die „totale Verantwortung“ für alle Handlungen mit sich bringt. So bereitet sich die Bühne für eine Welt rein subjektiver Freiheit, die jedoch von Natur aus fragil ist.

Diese radikale Subjektivität führt zu einer entscheidenden Frage: Wie existieren andere Bewusstseine für uns? Hier liefert „Der Blick“ eine tiefgreifende Antwort, eine Lösung, die gleichzeitig die Existenz des „Anderen“ beweist und einen Zustand des unaufhörlichen Konflikts herbeiführt.

Bevor der Blick des Anderen in die Welt eindringt, ist das individuelle Bewusstsein ein reines, unreflektiertes Engagement mit der Welt. Im berühmten „Schlüsselloch-Beispiel“ ist ein Voyeur so sehr in den Akt des Spähens vertieft, dass er nichts als seine Handlungen ist – ein reiner „Bewusstseinsstrom“ oder ein „reines Bewusstsein der Dinge“. Die Welt ist einzig um sein persönliches Projekt herum organisiert.

Die Anwesenheit eines anderen Menschen zerreißt diese vereinte, subjektive Welt. Der Andere ist nicht nur ein weiteres Objekt (*en-soi*), das zu sehen ist, sondern ein eigenes Organisationszentrum seiner eigenen Welt. Sartre argumentiert, dass ein plötzliches Geräusch – das Rascheln eines Vorhangs, das Knarren eines Fensterladens oder das Geräusch von Schritten – ausreicht, um die Anwesenheit dieses neuen Bewusstseins zu signalisieren. Dies ist keine kognitive Ableitung, sondern ein vorreflexives, affektives Ereignis.

Eine Schlüsselüberlegung in Sartres Philosophie ist, dass „Der Blick“ nicht nur eine kognitive Anerkennung des Körpers einer anderen Person ist, sondern der unmittelbare, nicht-intellektuelle Beweis ihrer Existenz als Subjekt. Der emotionale Schock des Angesehenwerdens, den Sartre primär als Scham identifiziert , ist der viszerale Beweis dafür, dass

ein anderes freies Bewusstsein außerhalb des eigenen existiert. Diese affektive Erfahrung umgeht das kognitive Problem der Existenz anderer Bewusstseine und bietet eine direkte, existenzielle Bestätigung.

Es geht nicht darum den Anderen als Objekt zu sehen, sondern darum, dass wir selbst von ihm gesehen werden. Das emotionale Echo dieses Moments, die Scham, die der Voyeur empfindet, wenn er Schritte hört, ist ein unmittelbarer emotionaler Zustand, nicht etwas, das kognitiv konstruiert wird. Scham ist das Gefühl, beurteilt zu werden und für jemand anderen ein Objekt zu sein. Da Scham ein beurteilendes Bewusstsein voraussetzt und dieses Gefühl auftritt, ohne dass der Andere tatsächlich gesehen wird, ist dieses Gefühl der Scham der unerschütterliche, affektive Beweis für die Existenz eines freien Subjekts außerhalb des eigenen Bewusstseins.

„Der Blick“ ist nicht auf physische Augen beschränkt. Das Geräusch von Schritten, das Knarren einer Tür oder sogar das Gefühl, in einem leeren Park beobachtet zu werden, reichen aus, um seine Macht hervorzurufen. Das Schlüsselloch-Beispiel ist eine herausragende Veranschaulichung dieses Mechanismus. Der Voyeur, der zuvor eine „reine Transzendenz“ war, hört plötzlich Schritte und wird in eine „reine Reflexion“ hineingeworfen.

Hier liegt der Kern der Transformation. Das *pour-soi*, das zuvor ein flüssiges, ungebundenes Bewusstsein war, wird plötzlich in ein festes, definierbares Objekt für den Anderen „zappiert“. Zuvor war der Voyeur „nicht bereit, seine Handlungen zu definieren, zu kontrollieren oder zu beurteilen“. Jetzt wird er eingefroren und kategorisiert.

Die tiefgreifendste Wirkung von „Der Blick“ ist die Erfahrung, dass die eigene Freiheit und Subjektivität von der Freiheit des Anderen „transzendiert“ wird. Die eigenen Möglichkeiten gehören nicht mehr dem Individuum allein; sie werden nun durch den Blick des Anderen „in Schach gehalten“ und „geraubt“. Das Individuum wird zu einem Objekt, das „in der Welt und vom Standpunkt der Welt aus gesehen wird“. Sartres Sprache ist hier kraftvoll: Man wird zu einem „wehrlosen Wesen“ und einem „Sklaven“ einer Freiheit, die nicht die eigene ist. Dies ist eine philosophische Gewalt, eine fundamentale Entfremdung des eigenen Seins.

Die Entwicklung dieses Zustands folgt einem klaren Pfad. Zunächst ist das eigene Sein als *pour-soi* ein freies Projekt. Vor dem Blick war das Bewusstsein ungebunden, und das Individuum war „was ich nicht bin und ich bin nicht, was ich bin", was bedeutet, dass es durch eine Zukunft definiert wurde, die es noch zu wählen hatte, und nicht durch eine vergangene Essenz. Sein Sein war reine Möglichkeit. Mit der Ankunft des Blicks erscheint ein neues Subjekt, das die Welt um sich herum organisiert. Der Andere „erfasst und objektiviert" das Individuum. Das fließende, undefinierte Sein wird „ergriffen und erstarrt". Das Ergebnis ist, dass das eigene Sein nun aus einer externen Perspektive definiert und beurteilt wird. Man wird zum Voyeur, der für den Anderen „penché sur la serrure" (über das Schlüsselloch gebeugt) ist, genau wie ein Objekt für einen Beobachter existiert. Im Endergebnis wird die eigene Transzendenz, die Freiheit, undefiniert zu sein, durch den Blick des Anderen „transzendiert". Das Individuum ist nun ein Objekt, und seine Grundlage liegt „außerhalb seiner selbst".

Für Sartre ist Scham die primäre emotionale Reaktion auf das Angesehenwerden. Es ist kein Gefühl der Scham *für* etwas, das man getan hat, sondern eine Scham, die offenbart, *was man für den Anderen ist*—ein Objekt. Es ist eine automatische, vorreflexive Reaktion. Man „ist jetzt ein Selbst", und dieses Selbst als Objekt kann nun von sich selbst und von anderen beurteilt werden.

Während Scham die Hauptreaktion ist, erkennt Sartre auch andere Emotionen an, wie Stolz. Die Erfahrung, ein Objekt für den Anderen zu sein, ist die Quelle sowohl positiver als auch negativer Urteile. Ein Individuum könnte beispielsweise Stolz empfinden, wenn es sich als ein schönes Objekt in den Augen des Anderen erkennt, oder Scham, wenn es merkt, dass es ein erbärmlicher Voyeur ist.

Der Blick des Anderen festigt einen Teil des eigenen Seins in die sogenannte „Faktizität" – die gegebenen Umstände der Existenz, einschließlich des Körpers und der vergangenen Handlungen. Dieses vom Anderen konstituierte Selbstbild wird zu einer wichtigen „Einschränkung der Freiheit". Diese Erkenntnis führt zu einem tiefen Gefühl der Angst, da sie das Individuum mit der Spannung zwischen seiner absoluten Freiheit und den externen Urteilen konfrontiert, die es nun definieren.

Angesichts dieser Angst sind die Menschen versucht, in die „schlechte Glaube“ (*mauvaisefoi*) zu flüchten. Man versteckt sich hinter dem Selbst, das man für andere konstruiert hat, und überzeugt sich selbst, dass die eigenen Entscheidungen begrenzt sind und dass man eine feste Essenz und kein ungebundenes Projekt ist. Der Blick, indem er ein festes Bild erzeugt, bietet die perfekte Gelegenheit für diese Selbsttäuschung.

Sartre sieht alle menschlichen Beziehungen als einen unvermeidlichen, andauernden Konflikt. Jedes Individuum, als freies Subjekt, versucht seine Freiheit zu bewahren, indem es den Anderen objektiviert und gleichzeitig selbst der Objektivierung widersteht. Dies schafft einen endlosen „sozialen Krieg“, in dem man ständig darum kämpft, das Subjekt zu sein und den Anderen zum Objekt zu machen.

Sartre argumentiert, dass Liebe „zum Scheitern verurteilt“ ist. Sie ist ein vergeblicher Versuch, den Anderen dazu zu bringen, einen zu lieben, eine Anstrengung, dessen Freiheit zu besitzen und sie in ein festes Objekt zu verwandeln – ein innerer Widerspruch. Auch Hass und Gleichgültigkeit werden als widersprüchlich angesehen, da sie immer noch von der Existenz des Bewusstseins des Anderen abhängen.

Das Zitat „Die Hölle, das sind die anderen“ aus seinem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* wird oft missverstanden als die simple Aussage, dass Menschen lästig sind. Die wahre Bedeutung ist weitaus tiefgreifender: Die Hölle ist der Blick des Anderen. Die drei Charaktere in dem Stück sind in einem Raum gefangen, in dem es keine physische Folter gibt, sondern nur die mentale Qual, ständig durch den beurteilenden Blick der anderen festgelegt und definiert zu werden. Ihre Freiheit existiert nicht, da sie dem objektivierenden Blick nicht entkommen können. Dies ist der ultimative Ausdruck der zwischenmenschlichen Hölle.

## Die Geburt der Angst und das Erwachen der Freiheit – Sören Kierkegaard

Kierkegaard betrachtet die Angst als ein fundamentales Merkmal der menschlichen Existenz, ein Wesensmerkmal der Willensfreiheit, das den Menschen als endliches Wesen in seinem Dasein in der Welt verortet. Er versteht Angst nicht als eine bloße psychologische Befindlichkeit im klinischen Sinne, sondern als ein Urphänomen, das die Grundverfassung

des menschlichen Daseins, das „In-der-Welt-sein“, offenbart. Es ist der Zustand, in dem sich die Grenzen und die inhärenten Ängste der menschlichen Existenz manifestieren, wie die Erkenntnis der eigenen Sterblichkeit und die Unsicherheit der Zukunft. Kierkegaards Analyse der Angst ist daher der Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit der menschlichen Freiheit und den Herausforderungen, die diese Freiheit mit sich bringt.

Ein zentraler Aspekt von Kierkegaards Begriffsbestimmung ist die sorgfältige Abgrenzung der *Angst* von der *Furcht*. Diese Unterscheidung ist für das Verständnis seines gesamten Ansatzes entscheidend.

- **Furcht** (*Furcht*) ist stets auf ein konkretes, bestimmbares Objekt bezogen. Man hat Furcht *vor etwas* Bestimmtem, wie einem beißenden Hund, dem Brand eines Hauses oder dem Verlust einer geliebten Person. Die Ursache der Furcht lässt sich benennen und in der Regel auch mit rationalen Mitteln angehen. Tiere können Furcht empfinden, da es sich um eine Reaktion auf eine äußere, objektivierbare Gefahr handelt.

- **Angst** (*Angst*) hingegen ist "objektlos"(*gegenstandslos*) und abstrakt. Ihr Gegenstand ist nicht etwas, sondern Nichts"(*das Nichts*). Dieses Nichts ist die unendliche Möglichkeit der eigenen Freiheit. Kierkegaard formuliert dies prägnant als „Angst ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit der Möglichkeit“. Diese unbestimmte Leere, die Möglichkeit, alles zu sein oder zu werden, erzeugt eine Art ungerichtete, lähmende Sorge, die sich von konkreten Ängsten unterscheidet. Da diese Form der Angst ein reflexives Verhältnis des Menschen zu sich selbst voraussetzt, können Tiere, die über keinen Geist verfügen, sie nicht empfinden.

Kierkegaard beschreibt die Angst als ein zutiefst ambivalentes Phänomen, eine "sympathische Antipathie und eine antipathetische Sympathie". In dieser Doppelstruktur liegt ihre gesamte paradoxe Natur. Sie ist sympathisch, weil sie den Menschen anzieht und die Sehnsucht nach letzter menschlicher Verwirklichung und Entfaltung seiner Möglichkeiten ausdrückt. Gleichzeitig ist sie antipathetisch, da sie den Schauder und das Grauen vor der eigenen unendlichen Freiheit und dem möglichen Scheitern und Schuldigwerden erzeugt. Sie ist somit eine emotionale

Spannung zwischen dem Verlockenden der Möglichkeit und dem Abschreckenden der damit verbundenen Verantwortung und des Risikos.

Die Angst ist die eigentliche Vorbedingung für die Verzweiflung, während die Furcht lediglich eine psychologische Reaktion darstellt.

Im „Mythos vom Sündenfall von Adam und Eva“ lässt sich die Geburt der Angst klar ins Bewusstsein bringen:

Vor dem Sündenfall befand sich Adam in einem Zustand der träumenden Unschuld". Dieser Zustand war keine einfache Ignoranz, sondern ein unwissender, aber potenziell freier Zustand, in dem der Geist im Menschen träumte", ohne sich seiner selbst voll bewusst zu sein. Es war ein Stadium, in dem der Mensch die Differenz von Gut und Böse noch nicht kannte. In dieser träumenden Unschuld war die Realität des Menschen noch ein Nichts". Der Moment der Angst entsteht nicht erst mit dem Übertreten des Verbots, sondern mit dem Verbot selbst. Das göttliche Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, erzeugt in Adam nicht Furcht vor Strafe, sondern eine unbestimmte Angst. Es präsentiert ihm zum ersten Mal die *Möglichkeit* des Ungehorsams und damit die Existenz seiner eigenen Freiheit. Diese Konfrontation mit seiner unbegrenzten, grundlosen Freiheit ist der Auslöser der Angst, die Adam aus seiner träumenden Unschuld erwachen lässt. Die Angst ist der Schwindel, der entsteht, wenn der Geist des Menschen in seine eigenen unendlichen Möglichkeiten hinabblickt. Der Sündenfall ist ein Akt der freien Wahl und somit die Geburt der Angst.

Die vielleicht bekannteste und zentralste Metapher in *Der Begriff Angst* ist die Beschreibung der Angst als „der Schwindel der Freiheit“. Dieses Bild veranschaulicht die Dynamik der Angst.

- **Der Abgrund:** Der Abgrund ist kein äußeres Bedrohungsszenario, sondern der Blick in die unendliche Möglichkeit der eigenen Freiheit. Es ist die Erkenntnis, dass das eigene Wesen nicht vorgegeben ist, sondern durch Handlungen und Entscheidungen geschaffen werden muss. Es ist das Wissen, dass man sich zu allem Möglichen verhalten kann, und die absolute Verantwortung, die mit dieser Wahl einhergeht.

- **Der Schwindel:** Der Schwindel ist das Gefühl der Benommenheit und Unruhe, das entsteht, wenn das Individuum in seine eigenen

grenzenlosen Möglichkeiten hinabblickt. Es ist die Überforderung durch die unüberschaubare Fülle der Wahlmöglichkeiten und die Erkenntnis, dass jede Entscheidung die anderen ausschließt und irreversible Folgen hat.

- **Der Fall:** Der Schwindel der Freiheit kann zu einem „Fall“ führen. Dieser Fall ist das Verfallen in Sünde, eine Lähmung durch die Angst, die den Menschen in seine eigenen Fänge verstrickt und ihn "selbstisch"werden lässt. Es ist das Scheitern, die Freiheit konstruktiv zu nutzen und sich stattdessen in ihr zu verlieren.

Die Angst offenbart die scharfe Ambivalenz der Möglichkeit. Einerseits kann sie zur authentischen Selbstverwirklichung führen, indem sie den Menschen dazu zwingt, sich von der Oberflächlichkeit der Masse zu lösen. Andererseits kann sie eine Quelle von existenziellen Krisen und Verzweiflung sein, die in extremen Fällen sogar zum Suizid führen können. Das Erleben der Angst ist ein Moment der radikalen Wahl: Entweder flieht der Mensch vor ihr und der damit verbundenen Verantwortung, oder er stellt sich der Herausforderung seiner Freiheit und ergreift eine Möglichkeit.

Trotz ihres negativen Potenzials ist die Angst für Kierkegaard nicht bloß ein Übel. Vielmehr hat sie eine pädagogische oder erzieherische Funktion. Sie ist ein „dienender Geist“, der das Individuum wider Willen dorthin führt, wo es hingehören soll. Die Angst zwingt den Menschen zur Reflexion und Auseinandersetzung mit sich selbst, wodurch sie eine notwendige Voraussetzung für die Selbstfindung und spirituelles Wachstum darstellt. Indem die Angst den Einzelnen mit dem „Abgrund“ der Möglichkeiten konfrontiert, bricht sie die bequeme Haltung der Konformität und der gesellschaftlichen Erwartungen auf. Sie „sensibilisiert“ das Individuum dafür, dass das eigene Leben offen und gestaltbar ist und dass man die Verantwortung für die Gestaltung des eigenen Selbst trägt. Dieser Prozess ist der notwendige Ausgangspunkt für eine „authentische Existenz“.

Die Angst ist ein Zustand, der sowohl lähmt als auch befreit. Die Angst ist der Preis der Freiheit, der den Menschen dazu zwingt, sich von der Oberflächlichkeit zu lösen und sich seiner wahren, existentiellen Verantwortung zu stellen. Die Angst ist nicht das Problem, sondern die Chance, sich selbst zu entwerfen und zu verwirklichen.

# *Freiheit als Aufgabe und Last*

## Freiheit als trotzige Bejahung der Existenz -Albert Camus

*"Das Problem der «Freiheit an sich» hat keinen Sinn. Es ist nämlich auf eine ganz andere Art an das Gottesproblem gebunden. Wissen, ob der Mensch frei ist, verlangt, daß man weiß, ob er einen Herrn haben kann. Die besondere Absurdität dieses Problems kommt daher, daß der Begriff selber, der das Problem der Freiheit möglich macht, ihm gleichzeitig jeden Sinn entzieht. Denn vor Gott gibt es weniger ein Problem der Freiheit als ein Problem des Bösen. Wir kennen die Alternative: entweder sind wir nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig. Alle scholastischen Spitzfindigkeiten haben der Schärfe dieses Paradoxons nichts hinzugefügt und nichts genommen".*

**Albert Camus**

Dies ist eine Freiheit, deren Prinzipien das Absurde und der Tod sind - mithin eine Freiheit, die gewonnen wird gerade durch das Bewusstsein ihrer Beschränktheit. Wenn es aber keine Antworten auf die Frage nach dem Ursprung und Sinn des Lebens und des Leidens gibt, wenn dieses Dasein ohne tragenden Grund ist, dann heißt das auch, dass der Mensch keine Normen, Pflichten, Gebote oder Werte vorfindet, die sein Handeln bestimmen könnten. Der Abweis der metaphysischen Freiheitsfrage verschärft mithin die Problematik der Handlungsfreiheit; allein um diese der individuellen Erfahrung zugänglichen Freiheit muss es daher gehen.

Die einzige Freiheit, die ich kenne", heißt es hier, "ist die des Geistes und des Handelns. Wenn aber das Absurde alle meine Chancen einer ewigen Freiheit zunichtemacht, dann gibt es mir ja eine Handlungsfreiheit wieder und steigert sie sogar noch. Dieser Verlust der Hoffnung und der Zukunft bedeutet für den Menschen einen Zuwachs an Verfügungsrecht.

Der Wille oder die praktische Vernunft als das Vermögen, die Ziele und Zwecke des Handelns selbst zu bestimmen und die entsprechenden Mittel und Wege zu ihrer Verwirklichung bereitzustellen, greift immer aus in die Zukunft. Er richtet sich - anders als das Wünschen, das frei über Vergangenheit und Zukunft hinwegschweifen kann - auf solche zukünftigen Möglichkeiten, die bei uns stehen und durch den eigenen Willen erwirkbar sind. Dem absurden Menschen aber, der im hellen Bewusstsein seiner eigenen Sterblichkeit lebt, entlarvt sich diese Gestalt der Freiheit als Illusion: in Wirklichkeit kann der Mensch auf kein Morgen als Ziel und Zweck seines Wollens rechnen, da der Tod in jedem Augenblick alle Entwürfe durchstreichen kann.

An den kommenden Tag denken, sich ein Ziel setzen, diese und jene Vorliebe hegen - das alles setzt den Glauben an die Freiheit voraus, selbst wenn man sich manchmal versichert, nichts von ihr zu spüren. Aber jetzt weiß ich, dass diese höhere Freiheit, diese Freiheit zu sein, die allein eine Wahrheit begründen kann, nicht existiert. Der Tod ist da, als die einzige Realität. Nach ihm ist alles vorbei. Welche Freiheit im vollen Sinne des Wortes kann es geben ohne die Gewähr einer Ewigkeit?

Alle metaphysischen Freiheitsentwürfe setzen darauf, dass die wahre Freiheit Freiheit des Geistes ist. Sie leben aus der Zurücksetzung der als an sich nichtig abgeschätzten, vergänglichen leiblichen Existenz gegenüber der als unsterblich angenommenen geistigen Existenz. Der wahre Freie ist demnach der, der sich Kraft seiner Vernunft befreit hat von der Herrschaft der Begierden des Leibes und dessen Wunsch nach

Dauer, und der seine Unabhängigkeit durch Todesverachtung bekundet: er ist eher bereit zu sterben, als seine Freiheit zu verlieren. Der absurde Mensch dagegen kann auf die Ewigkeit nicht rechnen. Er kann nicht einmal auf den nächsten Tag rechnen. Sich darüber Rechenschaft gebend wird ihm klar, dass er in Wahrheit gar nicht frei war, solange er sich noch Hoffnung auf die Zukunft machte.

Im Gegenteil - eigentlich war er nur "der Sklave seiner Freiheit", da er sich ständig den Forderungen seines vorgestellten Lebenszieles anpassen musste. Um es deutlich auszusprechen: je mehr ich hoffe, je mehr ich mich von einer mir gehörigen Wahrheit, von einer Art zu sein oder zu schaffen, beunruhigen lasse, je mehr ich schließlich mein Leben ordne und dadurch beweise, dass ich ihm einen Sinn unterstelle, umso mehr Schranken schaffe ich mir, in die ich mein Leben einzwänge. Das Absurde klärt mich über diesen Punkt auf: es gibt kein Morgen. Das ist von nun an die Begründung meiner tiefen Freiheit.

Fortan zählt nur noch der gegenwärtige Augenblick. Aus dem Bewusstsein der größten Unfreiheit: dass ich nicht die Freiheit habe, nach eigenem Ermessen zu dauern und deshalb auch nicht darauf setzen kann, meine Ziele und Selbstentwürfe zu verwirklichen, springt augenscheinlich auf paradoxe Weise das Bewusstsein einer neuen, der absurden Freiheit heraus: die Freiheit von der Illusion, dass ich selbst die Zukunft bestimme und damit die Freiheit von aller Verbindlichkeit, mit der mich ein zukünftiger Zweck auf seine Verwirklichung festlegt; die Freiheit von allen in die Zukunft reichenden Verpflichtungen - aber auch die Freiheit von der Sorge um die Zukunft und vom Gefühl der Bedrohung, welches uns angesichts des Nicht-Wissens über das Auf-uns-Zukommende überfällt.

Wovon fühlen sich die Mystiker befreit? Vor allem von aller alltäglichen Bezogenheit auf das Zukünftige und den Sorgen und Nöten, die dem Menschen daraus entstehen: sie sind dem Streben nach immer neuen, zukünftigen Zielen enthoben, sie sind befreit von der Sorge um die Verwirklichung eines Lebensplanes, aus dem Einschränkungen und Zwänge erwachsen. Der Zeitbezug von Versenkung und Hingabe ist nicht die Zukunft, sondern die Gegenwart: der Mystiker existiert ganz und gar gegenwärtig im Angesicht seines Gottes. Ebenso fühlt der absurde Mensch, der ganz und gar dem Tode zugewandt ist (der hier als die offensichtlichste Absurdität verstanden wird), sich losgelöst von allem, was nicht zu dieser leidenschaftlichen Aufmerksamkeit gehört, die sich in ihm kristallisiert. Er genießt eine Freiheit im Hinblick auf die allgemein anerkannten Regeln. - jene Regeln nämlich, die besagen, dass man aus

seinem Leben "etwas zu machen habe", dass man "etwas erreichenmuss, dass man in definierten gesellschaftlichen und familiären Bindungen zu leben habe, dass man dieses zu tun und anderes zu lassen habe.

Der absurde Mensch erfährt Freiheit als ein Gefühl der Befreiung von solchen Einschnürungen und Beschränkungen. Diese neue Unabhängigkeit ist zeitlich begrenzt wie jede Handlungsfreiheit.

Sie stellt keinen Wechsel auf die Ewigkeit aus. Aber sie ersetzt die Illusionen der Freiheit, die alle vor dem Tode haltmachen. Die absurde Freiheit betrifft immer nur die Freiheit des einzelnen Menschen, der im Bewusstsein der Absurdität lebt. Über eine inhaltliche Begrenzung dieser Freiheit ist damit noch nichts gesagt. Ihre zeitliche Begrenzung ergibt sich aus der Dauer des einzelnen Lebens. Die absurde Freiheit ist Freiheit innerhalb dieser Grenzen und durch diese Grenzen. Das ist paradox und ist zugleich das einzig Sinnvolle, das sich im Horizont des Absurden über das Problem der Freiheit sagen lässt.

Es spricht somit vieles für eine positive Bestimmung der absurden Freiheit als Freiheit *für*: für das Aufgehen im Augenblick und das damit verbundene Glück.

## Freiheit im Spannungsfeld von Angst und Entscheidung – Sören Kierkegaard

Kierkegaard richtete seine Aufmerksamkeit nicht auf die Konstruktion umfassender, erklärender philosophischer Systeme, sondern auf das zentrale Problem, *wie man existiert*.

Die spekulative Philosophie versuchte, die Wahrheit durch lückenlose, diskursive Theorien und Beweise zu erzwingen, die notwendigerweise aus den vorangegangenen Prämissen resultieren sollten. Diese objektive Annäherung funktioniere mit Hilfe der Notwendigkeit und bedürfe keines freien Entschlusses.

Dieser Versuch, die gesamte Wirklichkeit logisch zu subsumieren und zu vermitteln, führte in den Augen Kierkegaards zu einer philosophischen „Glossolalie", einem Ausarten in Kunstwörter, wobei die Hegelianer zu verkünden schienen, das Absolute sei gekommen und es gäbe kein Geheimnis mehr. Die Freiheit, so die Implikation dieser Kritik, muss als

absolute, unhintergehbare Tat des Individuums gegen die zwingende Evidenz der Vernunftnotwendigkeit gesetzt werden. Die Ablehnung der Hegelschen Dialektik, die versucht, alle Gegensätze zu vermitteln, zwingt Kierkegaard dazu, die Freiheit als den absoluten Anfang des Individuums zu postulieren. Damit wird die Freiheit zur Antithese der logischen Notwendigkeit des Systems, was die Existenz als etwas Unvollendetes, als tägliche Aufgabe, begreift.

Freiheit wird als Leidenschaft der Innerlichkeit etabliert. Die Freiheit findet ihren Ausdruck in der zentralen These Kierkegaards: „Subjektivität ist Wahrheit“ und „Wahrheit ist Subjektivität“. Dies bedeutet, dass Wahrheit nicht primär in der Entdeckung objektiver Fakten liegt, sondern in der existenziellen Haltung, mit der sich das Individuum zu diesen objektiven Gegebenheiten verhält. Aus der ethischen Perspektive sei die Art und Weise, wie man handelt, wichtiger als der bloße Sachverhalt.

Diese subjektive Aneignung manifestiert sich in der Leidenschaft (*Pathos*), die zur Wahrheit gehört. Da die Wahrheit im christlichen Kontext oft Paradox ist, bedürfen Paradox und Leidenschaft einander. Freiheit ist somit der Akt der leidenschaftlichen Innerlichkeit, in dem das Individuum die objektiven Wahrheiten für sich *subjektiv* aneignet und lebt.

Die Freiheit ist eine radikale Individualität und Verantwortlichkeit. Nur „als der Einzelne ist der Mensch der Absolute“, und dieses Bewusstsein schützt ihn vor jeglichem revolutionären Radikalismus. Da Kierkegaard darauf beharrt, dass ein sinnvolles Leben nicht im einfachen Akzeptieren gesellschaftlicher Normen oder im bloßen Verfolgen eigener Bedürfnisse gefunden werden kann, muss die Freiheit als Akt der Selbstbestimmung des *Einzelnen* gegen die Masse oder das allgemeine System verstanden werden.

Das menschliche Selbst wird als eine Synthese, d.h. als ein Verhältnis, definiert. Es ist die Verbindung von Geist, Leib und Seele sowie die Synthese konträrer Polaritäten: Ewigkeit und Zeitlichkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, sowie Freiheit und Notwendigkeit. Freiheit repräsentiert die unendliche Möglichkeit (die Unendlichkeit des Selbstentwurfs), während die Notwendigkeit die Endlichkeit und die faktische Gegebenheit der Existenz (die Leiblichkeit, die Geschichte) darstellt.

Die Freiheit im Kontext dieser Synthese offenbart sich negativ durch die *Verzweiflung*, die als der zentrale Zustand der Unfreiheit und als „Krankheit im Geiste" beschrieben wird. Die Verzweiflung ist kein rein psychisches oder emotionales Leiden, sondern der Ausdruck einer gescheiterten Synthese: Sie tritt auf, wenn das Verhältnis (das Selbst) sich nicht erfolgreich zu sich selbst verhält, oder wenn es sich nicht selbst sein will, oder wenn es verzweifelt sich selbst sein will.

Die Verzweiflung fungiert paradoxerweise als positiver Indikator. Indem sie die gescheiterte Konstitution des Selbst aufdeckt, ist sie der Beweis dafür, dass der Mensch ein Geist ist und zur Freiheit fähig ist. Die Angst vor der unendlichen Tiefe der Freiheit ist die erste negative Konfrontation des Geistes mit seiner Aufgabe. Die Verzweiflung, die aus dieser Konfrontation resultiert, ist der Beweis, dass eine Entscheidung getroffen *werden muss*, da die Weigerung der Wahl die Selbsttäuschung ist.

Die wahre Freiheit liegt in dem erfolgreichen Akt, die Synthese zu *setzen*. Kierkegaard betont, dass die Synthese keine bloße Proklamation einer Einheit ist, sondern die Überwindung von gegensätzlichen Elementen.

Die Freiheit wird existenziell, wenn die Möglichkeit (Unendlichkeit) nicht zur reinen Phantasie verkommt und die Notwendigkeit (Endlichkeit) nicht zur Erstarrung führt. Wenn die Freiheit in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut, erfährt sie einen *Schwindel* und greift nach der Endlichkeit, um sich daran festzuhalten. In diesem Schwindel „sinkt die Freiheit zu Boden". Dies beschreibt den Moment, in dem die Freiheit vor ihrer eigenen Unendlichkeit erschrickt und sich entweder in der Endlichkeit verliert (Unmittelbarkeit des Ästhetischen) oder in der Verzweiflung stagniert. Die Selbstkonstitution durch die Wahl des Selbst in seiner konkreten Bestimmtheit ist der Akt, in dem die Freiheit diese Synthese bewusst und verantwortungsvoll setzt.

Kierkegaards Analyse der Angst ist der Dreh- und Angelpunkt, an dem die psychologische, theologische und philosophische Dimension der Freiheit zusammenlaufen. Im Gegensatz zur Furcht, die sich auf ein bestimmtes, bedrohliches Objekt bezieht, geht die Angst auf das Unbestimmte, das Bodenlose und die Nichtigkeit.

Dieses Nichts ist der Raum der unendlichen Möglichkeiten. Die Möglichkeiten, dieses Nichts auszufüllen, rufen Angst hervor, stellen aber gleichzeitig die Bedingung seiner Freiheit dar. Der Mensch ist nicht von außen zur Sünde gezwungen, sondern die Angst ist die geistespsychologische Befindlichkeit, die den Übergang von Unschuld zu Schuld vermittelt. Die Angst antizipiert die zukünftige Freiheit.

Das berühmteste Zitat aus *Der Begriff Angst* lautet: „Angst ist der Schwindel der Freiheit". Dieser Schwindel entsteht, wenn die Freiheit in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut.

Die Angst artikuliert sich stets ambivalent als antipathetisch-sympathetisch :

- **Sympathetisch:** Sie drückt die Sehnsucht des Menschen nach letzter Verwirklichung der Freiheit aus.
- **Antipathetisch:** Sie erahnt das mögliche Scheitern, den Selbstverlust, der mit der unendlichen Möglichkeit verbunden ist.

Indem die Angst das Dasein als „Möglichsein" sichtbar macht, offenbart sie dem Dasein das Freisein für die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens. Die Angst ist letztlich die Angst vor der Gegenständlichkeit unserer Möglichkeit überhaupt. Ohne diese Angst vor der eigenen Ungeheuerlichkeit und vor dem, was man selbst mit seiner Freiheit anfangen kann, wäre dem Bösen Tür und Tor geöffnet. Dies ist der Preis der Freiheit: Wer gelernt hat, sich recht zu ängstigen, der hat das Höchste gelernt.

Die Freiheit ist das *Vermögen zum Guten und zum Bösen*. Die Versuchung, die zur Sünde führt, muss als das „notwendige Andere der Freiheit" verstanden werden. Die Angst ist die Möglichkeit dieser Freiheit.

Kierkegaard stellt klar, dass die Ausübung der Freiheit die Sünde in die Welt setzt. Die Sünde ist eine bewusste, anmaßliche Verkehrung des universalen (göttlichen) Willens hin zum partikularen Willen. Sie wird im Individuum als das *Selbstische* gekennzeichnet. Durch die Freiheit fällt jede Kreatur durch ihre eigene Schuld.

Die Konstitution des Selbst in Freiheit vollzieht sich in Kierkegaards berühmtem Schema der Existenzsphären: das Ästhetische, das Ethische

und das Religiöse. Die Freiheit manifestiert sich in der Notwendigkeit, sich zwischen diesen Sphären durch einen *Entschluss* zu entscheiden.

Die ästhetische Lebensform ist die Sphäre der Unmittelbarkeit, der passiven Beschauung, des reinen Erinnerns und der Willkür. Der Ästhetiker lebt im Modus der Möglichkeit und entzieht sich allen wirklichen Bindungen und Verpflichtungen. Obwohl der Ästhetiker scheinbar die größtmögliche Freiheit genießt, da er sich jedem festen Selbstbild verweigert, ist diese Existenzform nach Kierkegaard letztlich eine „Selbstverlorenheit und Treulosigkeit", gekennzeichnet durch Mangel an Ernst und innere Verschlossenheit.

Die rein ästhetische Einbildungskraft, die oft in einer virtuos-hedonistischen Beobachtung endet, führt niemals zum aktiven Wollen und Handeln. Diese Form der Existenz wird als Zustand latenter Verzweiflung identifiziert, da der Ästhetiker die Wahl vermeiden will und somit in der Unfreiheit der Selbsttäuschung gefangen bleibt.

Der Übergang vom Ästhetischen zum Ethischen ist ein radikaler Akt der Freiheit: die *freie Selbstwahl*. Dies ist der entscheidende Schritt zur Tat, der aus Konfrontation und Verantwortung heraus vollzogen wird. Die Wahl ist nicht nur die Entscheidung zwischen A und B, sondern die Wahl der Verzweiflung selbst, die paradoxerweise über diese hinausführt. Es ist der Akt, in dem das Selbst sich wählt und sich konstituiert.

Die ethische Wahl ist die Wahl des Selbst in seiner konkreten und bestimmten Gestalt. Die Freiheit wird hier zur Selbstverantwortlichkeit. Das Ethische lehrt den Einzelnen, dass das Verhältnis, in dem er sich selbst zu sich setzt, das Absolute ist. In dieser Selbstwahl akzeptiert das Individuum seine gesamte Historizität und Notwendigkeit, wodurch das zuvor Ausgeschlossene voller und reicher zurückkehrt. Die Wahl ist somit eine wiederholte Setzung des Selbst, die das Dasein eindeutig zu machen sucht.

Obwohl die ethische Wahl das Individuum aus der ästhetischen Unmittelbarkeit befreit, bleibt diese Existenzform „im Bereich der Vernunft verhaftet" und ist somit nicht die endgültige Form der Freiheit. Die dritte Sphäre, das Religiöse, erfordert einen *absoluten Individualismus* bezogen auf den Glauben und die völlige Selbstverantwortung vor Gott.

Die höchste Freiheit manifestiert sich im „Sprung des Glaubens“, einem Akt des Vertrauens, der jeglicher objektiven Gewissheit entbehrt. Die Freiheit zur Verzweiflung im Ethischen wird im Religiösen zur Wahl *vor Gott*. Die höchste Stufe der Freiheit bei Kierkegaard ist untrennbar mit dem christlichen Paradox verbunden und führt die philosophische Kategorie der Freiheit in die theologische Kategorie des Glaubens.

Das Selbst ist nicht autonom im Sinne einer reinen Schöpfung aus dem Nichts, sondern ist abgeleitet und steht in ständiger Beziehung zu Gott. Die Freiheit manifestiert sich in der Fähigkeit, sich als dieses Verhältnis anzunehmen und sich vor Gott zu verantworten. Die religiöse Freiheit dient der höchsten Form der Selbstverwirklichung.

Das Christentum mit seinem zentralen Dogma der Menschwerdung Gottes (Inkarnation) ist wesentlich paradox und der Vernunft nicht zugänglich. Für den Glaubenden liegt die Wahrheit nicht in der Objektivität oder Vernunft, sondern in der Intensität (*Leidenschaft*) der subjektiven Haltung.

Die absolute Freiheit erfordert den „Sprung des Glaubens“. Dieser Sprung ist die endgültige Überwindung der rationalen Skepsis und die Hinnahme des absoluten Paradoxes. Das Denken und die Vernunft sind in dieser Sphäre begrenzt; der Glaube beginnt gerade dort, „wo das Denken aufhört“. Nur durch diesen Akt des Entschlusses, der die Kontingenz und Absurdität der menschlichen Existenz vor dem Göttlichen annimmt, erlangt das Individuum seine höchste Freiheit. Die Begrenzung der Subjektivität zeigt sich darin, dass die rein subjektive Freiheit ohne Gott in der Verzweiflung gefangen bliebe, da sie das Absolute nicht selbst setzen kann. Die Freiheit wird paradoxerweise durch die Hingabe an das Paradox *festigt*.

Die Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Sünde. Der Sündenfall als ursprüngliche Sünde ist eng mit der Ausübung der Freiheit verknüpft. Die Sünde betrifft jeden Menschen auf ganz persönliche Weise, da sie eine tief verwurzelte Haltung des Selbstischen ist.

Die Angst des Menschen ist eine Nichtigkeitsangst, aus der die Schuld entspringt. Die Überwindung dieser existentiellen Schuld ist nur durch eine transzendente Intervention möglich. Die theologische Freiheit, die über die ethische Selbstwahl hinausgeht, findet ihren Halt in der

Vergebung und Gnade. Die Möglichkeit des Bösen ist notwendig für die Freiheit, aber die Erlösung der Freiheit liegt letztlich in Christus, der die Schuld der Sünde auf sich nimmt.

Die Freiheit ist für Kierkegaard primär die unhintergehbare Notwendigkeit, das eigene Selbst in Verantwortung zu wählen. Sie ist die leidenschaftliche, wiederholte und entschiedene Setzung des eigenen Selbst als Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit. Wie in seinem berühmten Zitat impliziert, ist Freiheit etwas, das der Mensch „täglich erobern muss".

Ein sinnvolles Leben kann nicht im Akzeptieren gesellschaftlicher Normen oder im einfachen Verfolgen eigener Bedürfnisse gefunden werden. Die Wahl der Freiheit ist immer eine Wahl *gegen* die Zweideutigkeit des Daseins. Die höchste Form der Freiheit kulminiert im Glauben, der den radikalen Entschluss und die Selbstverantwortung vor dem Paradox verlangt.

Kierkegaards Freiheitsbegriff stellt eine fundamentale Neuorientierung in der Philosophie dar, indem er die Freiheit aus dem Bereich der Abstraktion in die konkrete Existenz des Individuums verlagert. Freiheit ist keine theoretische Gegebenheit oder eine Konsequenz logischer Notwendigkeit, sondern eine aktive und leidenschaftliche Herausforderung.

## Der Mensch als Rätsel und ewige Sinnsuche - Dostojewskij

Freiheit nicht nur ein soziales oder politisches Ideal, sondern eine ontologische Tatsache, die den Menschen im Kern definiert und ihn gleichzeitig zur Tragödie verurteilt.

Die menschliche Existenz wird in einem berühmten Zitat als ein Rätsel beschrieben, das gelöst werden muss; die lebenslange Bemühung, dieses Rätsel zu studieren, ist notwendig, um Mensch zu sein.

Diese Perspektive impliziert, dass die menschliche Existenz primär eine metaphysische Herausforderung ist, kein lösbares rationales Problem. Der Sinn des Lebens wird aus Dostojewskijs Sicht nicht als eine Frage präsentiert, die beantwortet, sondern als eine Realität, die gelebt werden muss. Daraus ergibt sich, dass Freiheit nicht nur eine Option ist, sondern

eine unentrinnbare ontologische Verpflichtung. Systeme, die versuchen, das menschliche Glück durch rationale Berechnung zu garantieren – wie etwa der Sozialismus oder der Positivismus, deren Begriffe im philosophischen Kontext von Dostojewskijs Freiheit auftauchen – sind zum Scheitern verurteilt. Solche rationalen Utopien versuchen, das menschliche Rätsel"durch Determiniertheit und Berechnung zu eliminieren, anstatt die unaufhörliche Suche nach Sinn in den dunklen Umständen der Existenz anzuerkennen.

Die Fragen nach Gott und nach der Unsterblichkeit sind demnach dieselben wie die Fragen des Sozialismus, nur aus einem anderen Blickwinkel gesehen. Die Schlussfolgerung, die sich aus dieser Verknüpfung ableitet, ist, dass ein Vakuum, das durch den Verlust des transzendentalen Glaubens entsteht (die Freiheit von Gott), unmittelbar durch eine politische oder soziale Utopie gefüllt wird, die dann versucht, die menschliche Freiheit zu verwalten und zu begrenzen, um ein irdisches Glück zu konstruieren.

Die negative Freiheit, die Dostojewskij als *Willkür* darstellt, ist die Freiheit *von* Zwang. Sie findet ihren radikalsten und zugleich lähmendsten Ausdruck in der Figur des Kellerlochmenschen (*Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*).

Der Kellerlochmensch führt eine unsystematische, aber tiefgründige Erörterung fundamentaler philosophischer Probleme: Willensfreiheit, Rationalität, Gerechtigkeit und Wahrheit. Seine zentrale Revolte richtet sich gegen den Rationalismus und den wissenschaftlichen Determinismus, insbesondere gegen die Vorstellung, dass der Mensch ein rationales Wesen sei, das stets nur nach seinem größten Nutzen strebe.

Der Kellerlochmensch verteidigt leidenschaftlich seine Willensfreiheit gegen die Gebote der reinen Vernunft. Die Essenz dieser Verteidigung ist die Freiheit, gegen das eigene Wohl falsch wählen zu dürfen. Dieses Prinzip, das die normative Grundlage für den Widerstand gegen die vollständige Vorhersagbarkeit der menschlichen Existenz (symbolisiert durch den "Kristallpalast") bildet, negiert die Möglichkeit, Glück durch mathematische Präzision zu erzwingen.

Diese Verweigerung der Berechenbarkeit positioniert Dostojewskij als radikalen Anti-Utilitaristen. Die Utilitaristen strebten danach, das

„Gebäude der Glückseligkeit“ durch Vernunft und Recht auf der Grundlage des Nützlichkeitsprinzips (Steuerung durch Leid und Freude) zu errichten. Der Kellerlochmensch hingegen besteht darauf, dass die Irrationalität und der Trotz des menschlichen Willens einen höheren, metaphysischen Wert darstellen als garantiertes Glück. Seine Haltung, die Gefühle über die Vernunft triumphieren lässt, hinterließ einen tiefen Eindruck auf Vordenker wie Friedrich Nietzsche.

Obwohl die Willkür als Verteidigung der menschlichen Würde gegenüber dem Determinismus beginnt, führt sie beim Kellerlochmenschen zur Isolation und Neurose. Er verfällt ins ”Schwatzen”und in die praktische Handlungsunfähigkeit. Er bezeichnet sich und andere als nichtige Kreaturen wie ”Kakalaken, Hühner, Mäuse“, was im direkten Widerspruch zu seinem eigenen Freiheitsgebot steht. Die Analyse zeigt, dass diese extreme negative Freiheit (Freiheit von) ohne eine höhere ethische Zielsetzung zur Lähmung führt. Sie ist eine Freiheit, die sich selbst konsumiert und letztlich in einer Art von geistiger Sklaverei endet, indem sie das Subjekt an seine eigenen unkontrollierten Launen kettet.

Der Nihilismus – die Verneinung aller metaphysischen und moralischen Werte – wurde von Dostojewskij lange vor seiner vollen Entfaltung in der europäischen Philosophie erkannt und seine katastrophalen gesellschaftlichen Folgen prophetisch vorausgesehen. Der Materialismus und der Nihilismus, die die russische Jugend des 19. Jahrhunderts zu verzehren begannen , bilden den ideologischen Nährboden für Dostojewskijs tragische Helden.

Die Willkür wird im Nihilismus zur Selbstvergöttlichung gesteigert, einem Versuch, die absolute Freiheit zu verwirklichen, indem man sich selbst an die Stelle Gottes setzt und somit alle moralischen Gesetze transzendiert.

- **Raskolnikow** (*Schuld und Sühne*) führt den Mord an der Pfandleiherin als Experiment durch, um seine eigene moralische Selbstautorisierung zu beweisen und festzustellen, ob er ein „außergewöhnlicher“ Mensch ist, der das Recht zur Transgression besitzt. Das Ergebnis ist jedoch nicht die Freiheit, sondern seelische Krankheit, Isolation und Zusammenbruch.

- **Kirillow** (*Die Dämonen*) repräsentiert die äußerste, logische Konsequenz der absoluten Willkür: den metaphysischen Selbstmord.

> Er plant seinen Freitod, um zu beweisen, dass es keinen Gott gibt und er selbst der Mensch-Gott ist. Durch die Zerstörung des eigenen Lebens demonstriert er die theoretische Allmacht des menschlichen Willens, die sich weigert, durch irgendetwas begrenzt zu werden, aber gleichzeitig in der völligen Auslöschung endet.

Dostojewskij veranschaulicht in diesen Figuren die Dialektik der Willkür: Während die Freiheit des Willens die höchste Würde des Menschen ist, führt ihre absolute, isolierte Setzung unweigerlich zur Selbstzerstörung oder zur Tyrannei über andere.

Die Freiheit ist Last und wird in der Legende vom Großinquisitor, als Gipfelpunkt der Dialektik, dargelegt. Die *Legende vom Großinquisitor*, eingebettet in *Die Brüder Karamasow* (Buch V, Kapitel 5), stellt den Gipfel der philosophischen Dichtung Dostojewskijs dar und dient als die schärfste Kritik an allen Systemen, die versuchen, die Freiheit des Menschen zu verwalten.

Die Legende ist Iwans Manifest gegen Gott. Sie ist der schonungslose Ruf nach Gerechtigkeit im Namen der Menschheit, der die Theologie bis heute herausfordert. Iwan entwirft das Poem, um die metaphysische Ungerechtigkeit des Leidens der Unschuldigen zu demonstrieren. Der Großinquisitor, der Christus während der spanischen Inquisition verhaftet, argumentiert, dass die von Christus geschenkte absolute Freiheit eine unerträgliche Last für die Masse der Menschen sei, da diese zu schwach und sündig seien, sie zu tragen.

Der Großinquisitor verkörpert die Figur des machiavellistischen Humanisten , der aus tiefem Mitleid mit der unglücklichen Menschheit handelt. Seine Logik besagt, dass das Leid der Vielen vermeidbar wäre, wenn Christus die Freiheit nicht geschenkt hätte. Er kehrt die metaphysische Prämisse um: Statt die Freiheit (und damit die Würde) zu akzeptieren, obwohl sie Leid verursacht, verneint er die Freiheit, um das garantierte Glück zu schaffen.

Der Inquisitor nimmt das "Unglück des Wissens"auf sich. Er spielt den Menschen ein Theater vor und gibt vor, das Geheimnis Gottes zu kennen, während er in Wahrheit ebenso unwissend ist wie alle anderen. Er übernimmt die Verantwortung für die Unfreiheit der "Herdenmenschen", indem er sie durch Regeln, Hoffnung und Täuschung erlöst und befriedet.

Dieses System ist der Versuch, eine Weltordnung zu errichten, in der menschliche Freiheit gegen materielle Sicherheit und spirituelle Gewissheit eingetauscht wird.

Der zentrale theologische Konflikt der Legende dreht sich um die drei Versuchungen in der Wüste. Der Inquisitor wirft Christus vor, die drei Mächte – Wunder (Brot), Geheimnis und Autorität (das Schwert der Cäsaren) – abgelehnt zu haben, da er die Freiheit des Glaubens wollte. Der Inquisitor beschuldigt Christus, den Menschen damit eine unmögliche Aufgabe gestellt zu haben, denn ein religiöser Staat mit Freiheitsrechten sei nicht realisierbar.

Indem der Inquisitor diese drei Mächte annimmt, verspricht er, die Menschen zu ernähren und zu beherrschen. Er ersetzt das freie Heilsgeschehen Christi durch ein autoritäres Seelenmanagement.

Christus selbst schweigt während der gesamten Auseinandersetzung. Seine Stille und die einzige Tat – ein Kuss, mit dem er den Inquisitor entlässt – demonstrieren, dass seine Freiheit ausschließlich auf unaufgeforderter Liebe beruht. Die Inquisitor-Figur versucht, Christus eine Auffassung von Freiheit zu unterstellen, die eigentlich nur eine Ausgeburt der Selbstherrlichkeit ist. Die Ablehnung des Brotes bedeutet, dass der Mensch nicht nur von materieller Versorgung leben soll, sondern in der Freiheit der Wahl seine geistige Nahrung suchen muss.

Die politische Dimension der Legende ist prophetisch. Sie enthüllt die ideologische Struktur, die totalitäre Staaten im 20. Jahrhundert antizipierte. Dostojewskij sah die Kirche Roms als Beispiel für eine Institution, die die Freiheit zugunsten der Autorität getötet hatte. Die Logik des Großinquisitors ist jedoch universell, sie kann ebenso religiöse wie säkulare Gewänder annehmen.

Der Großinquisitor wird in der Tat als Atheist interpretiert, der wissentlich dem Antichristen folgt, um die Welt in seine Gewalt zu bringen. Er verliert den gesamten Sinn des Christentums, indem er den Glauben mit den Zielen dieser Welt kombiniert, und errichtet so einen neuen TT-urm zu Babel". Seine Ordnung basiert auf dem unmaskierten Hochmut und der Verachtung für die Menschheit, die er zu einer "Herde wilder Tiere"degradiert.

Dostojewskij legte somit die ideologische Anatomie des Totalitarismus bloß: Jede Ideologie, die das irdische Glück über die metaphysische Freiheit stellt, muss unweigerlich autoritär und auf Täuschung aufgebaut sein.

Dostojewskijs Analyse der Freiheit kulminiert in der Erkenntnis der "schwindelerregenden Menge an Freiheit und Verantwortung", die das tägliche Leben durchdringt. Menschen, die diese Verantwortung ignorieren und in einem Zustand leben, der dem vom Großinquisitor beschriebenen gleicht, mögen glücklicher sein, aber es fehlt ihnen die essentielle Fähigkeit, den Glauben frei zu wählen.

Die existenzielle Freiheit ist untrennbar mit dem Glauben verbunden. Glaube ist bei Dostojewskij kein dogmatisches Befolgen, sondern ein "intensiver Prozess des Zweifels und des Kampfes", der den Akteur dazu zwingt, sich in diesen qualvollen, mehrdeutigen Kampf zu werfen und die Widersprüche des Lebens zu hinterfragen.

Ethische Prinzipien werden nicht von einem abstrakten Gott oder einer gesellschaftlichen Norm abgeleitet, sondern müssen durch Erfahrung und Leid gewonnen werden. Wenn der Mensch die metaphysische Freiheit der *Willkür* beansprucht, führt ihn dies notwendigerweise zur Schuld. Das Leid wird so zu einem dialektischen Mechanismus, der die bloße Willkür in verantwortliche Freiheit transformiert. Nur durch die Annahme von Verantwortung und die Bewältigung der Schuld (wie Raskolnikow, der am Ende Heilung und die Möglichkeit eines Neuanfangs findet ) kann die ursprüngliche, zerstörerische Freiheit überwunden werden.

Diese philosophische Position steht im Kontrast zu Immanuel Kants Freiheitsbegriff, bei dem Freiheit mit Autonomie und moralischer Vernunft gleichgesetzt wird. Dostojewskij demonstriert durch den Kellerlochmenschen, dass die Freiheit primär irrational sein kann und dass die absolute Autonomie der Willkür zur Selbstzerstörung führt. Der moralische Weg muss daher freiwillig gewählt werden, um die Willkür zu überwinden; er ist nicht das automatische Produkt der Vernunft.

Der Weg aus der Tyrannei der Willkür und dem Nihilismus liegt in der Transformation der negativen Freiheit in eine positive, ethisch verantwortliche Freiheit. Diese positive Freiheit entspricht dem

*Verwirklichungsbegriff* (Ausübung der Kontrolle über das eigene Leben) im Gegensatz zum *Möglichkeitsbegriff* (Freiheit von Zwang).

Dostojewskij unterscheidet klar zwischen wahren und Pseudo-Freiheiten", die in Wirklichkeit nur verschiedene Formen der Sklaverei darstellen. Wahre Freiheit erfordert die freiwillige Wahl des Guten und die Kontrolle über die eigenen destruktiven Impulse. Dies ist die theologische und ethische Antwort auf die Versuchung des Großinquisitors, der verspricht, die Menschen von ihrer Freiheit zu erlösen.

Die positive Freiheit bedeutet die Annahme der menschlichen Würde, die untrennbar mit der Pflicht zur aktiven Liebe und dem Opfer verbunden ist. Der Mensch ist erst dann frei, wenn er die Herrschaft seiner *Willkür* ablegt, um sich aus eigenem Entschluss dem Gesetz der Liebe unterzuordnen. Die Freiheit wird somit als ein Prozess der spirituellen Selbstverwirklichung und nicht als ein Zustand der bloßen Unabhängigkeit verstanden.

Die gesellschaftliche Reduktion der Freiheit auf materielle oder soziale Bewegungsfreiheit wird von Dostojewskij zynisch kommentiert: "Geld ist geprägte Freiheit". Dieses Zitat spiegelt die Verschiebung der metaphysischen Freiheitsfrage auf eine rein ökonomische Ebene wider, ein Symptom der modernen, materialistischen Gesellschaft.

Die Antwort liegt nicht in der intellektuellen Rechtfertigung des Leidens, sondern in dessen demütiger Annahme und der anschließenden Transformation durch aktive Liebe.

Die positive Freiheit manifestiert sich in der Suche nach Sinn durch Liebe und Opfer. Sie steht für die aktive, tätige Liebe, die die Willkür überwindet, indem sie die Verantwortung für alle und alles annimmt. Die Erlösung ist hier ein theandrischer Akt: die reziproke Handlung Gottes und des Menschen, bei der der Mensch in seiner ursprünglichen, ungeschaffenen Freiheit den göttlichen Weg der Liebe wählt.

Dostojewskijs Freiheitsgedanke ist ein komplexes, triadisches Verhältnis von **Freiheit – Leid – Liebe**.

Die metaphysische Freiheit ist das ungeschaffene Fundament der menschlichen Würde, die notwendigerweise die Möglichkeit des Bösen (Willkür) in sich trägt. Die **Willkür** ist die chaotische, nihilistische Manifestation dieser Freiheit, die, wenn sie absolut gesetzt wird, zur Isolation und Selbstzerstörung führt. Das **Leid** dient als dialektischer

Prozess, durch den die Erfahrung der Schuld die Willkür in eine höhere, existenzielle **Verantwortung** transformiert. Schließlich wird die wahre, positive Freiheit in der freiwilligen Wahl der **Liebe** und des **Opfers** verwirklicht.

Dostojewskijs Werke bleiben eine dringende, prophetische Mahnung gegen rationale Utopien. Er hat lange vor dem 20. Jahrhundert erkannt, dass jeder Versuch, die menschliche Freiheit zugunsten von garantierter Sicherheit, materieller Versorgung oder rationaler Perfektion – sei es im säkularen Kristallpalast oder im religiös getarnten System des Großinquisitors – zu eliminieren, unweigerlich in eine autoritäre Tyrannei mündet. Die Eliminierung der Freiheit ist die Eliminierung der menschlichen Würde.

Die kompromisslose Forderung ist, dass der Mensch das schmerzhafte, freie Bejahen des Rätsels der Existenz"annehmen und in jedem Augenblick die Verantwortung für seine schwindelerregende Freiheit tragen muss, selbst wenn diese Wahl Leid und Konflikt in die Welt bringt. Die Freiheit ist keine bequeme Errungenschaft, sondern eine ewige, qualvolle Verpflichtung.

# *Der Mensch als Beziehungswesen*

## Die Tiefe des Verstricktseins - Wilhelm Schapp

Das Sein des Menschen ist als ein **Verstricktsein in Geschichten** zu bestimmen. Wilhelm Schapp führt aus, dass sich das Menschsein im Verstricktsein erschöpft und der Mensch als der *Verstrickte* zu verstehen ist.

Das *Verstricktsein* ist eine *konstitutionelle Geschichtenhaftigkeit*, die dem Menschen nicht entgeht. Es handelt sich hierbei nicht um ein wählbares existentielles Projekt oder eine zufällige Eigenschaft, sondern um eine unentrinnbare Grundstruktur der Existenz. Selbst der Versuch, sich von Narrativen oder dem eigenen Lebenslauf abzukehren – „Die Flucht vor Geschichten" – wird unweigerlich selbst zu einer Geschichte. Das eigene Leben und die eigene Biographie werden erst sichtbar durch dieses Verstricktsein in eine Vielzahl verwobener Geschichten, in denen der Mensch unter Mitmenschen lebt.

Es ist von entscheidender Bedeutung, dass Schapp die Vorstellung einer im Inneren des Menschen lokalisierbaren, ordnenden „Seele“ ablehnt, die die verschiedenen Geschichten organisiert. Das bedeutet, das Subjekt steht nicht außerhalb seiner Geschichten, um sie souverän zu beurteilen oder nachträglich zu interpretieren. Vielmehr ist das Subjekt selbst, der *Verstrickte*, ein Produkt und Akteur in diesem narrativen Netz. Die traditionelle phänomenologische Suche nach dem reinen Bewusstsein oder der reinen Subjektivität wird hierdurch verworfen, da diese Elemente bereits durch das Netz der Geschichten geformt und vermittelt sind.

Das *Verstricktsein* ist eminent relational. Es ist notwendig an die Existenz von *Mitmenschen* gebunden; der Mensch lebt unter Mitmenschen, und erst in diesem kollektiven Kontext wird sein Leben sichtbar. Das Netz, das durch die Verstrickung offenbart wird, ist ein Netz aus Verbindungen *und* **Verbindlichkeiten**.

Diese Erkenntnis verdeutlicht die existenzielle und ethische Dimension des Konzepts: *Verstricktsein* impliziert nicht nur die Konstitution der eigenen Identität, sondern auch die **unvermeidliche Zugehörigkeit** zu relationalen Pflichten und Zwängen (familiär, beruflich, moralisch), die selbst narrativ konstituierte Realität sind. Die Geschichten, die uns tragen, üben eine immense Macht aus, da sie die Bedingungen der Möglichkeit unseres Seins festlegen.

Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt und unsere Geschichten sind „Urphänomene“, die erste und letzte Dinge in der menschlichen Entwicklung darstellen. Sie bilden das *Bezugsgewebe* , in das der Mensch von vornherein eingewoben ist.

Die ontologische Tragweite dieser Annahme ist fundamental: Individuen verstricken sich nicht nachträglich in Geschichten; vielmehr *sind* sie primär Geschichten. Die Tiefe des Menschen oder des Dings resultiert aus der Einsicht, dass beides in einem Geflecht aus überlieferten und selbst erlebten Geschichten existiert. Verstehen ist in diesem Kontext immer auch ein Verstehen dieses dynamischen *Bezugsgewebes*.

Die *Tiefe des Verstricktseins* manifestiert sich hier als die strukturelle Unmöglichkeit, das Seiende zu isolieren. Wahrnehmen, Verstehen und Handeln sind immer schon in Geschichten eingebettet. Zum Auftauchen oder Gegenständlichwerden von Entitäten (*Gebilde*) gehören stets die

Geschichten der Menschen und die Vorgeschichten der Dinge. Die einzige Voraussetzung dafür, dass Dinge isolierbare Gegenstände sein könnten, wäre die Existenz eines Seins außerhalb von Geschichten.

Die epistemologische Konsequenz des *Verstricktseins* ist die inhärente Offenheit und Unbestimmtheit der Wirklichkeit. Das Seiende bleibt in seinen wesentlichen Zügen unbestimmt. Da Geschichte und *In-Geschichte-verstrickt-sein* untrennbar verbunden sind, kann eine existierende Entität niemals vollständig isoliert oder abgeschlossen definiert werden, da ihr Sein untrennbar mit einem offenen, sich entwickelnden Kontext verbunden ist.

Die Unauslotbarkeit des Verstricktseins ist die Grenze der Artikulation. Geschichten dienen im Alltag dazu, Relevanz zu selegieren und Erfahrung zu ordnen, wodurch sie eine prägnante Zeitgestalt gewinnen und Ratlosigkeit mindern. Doch dieses Ordnungsprinzip operiert vor dem Hintergrund eines stets weit größeren *Gewebes*. Die epistemologische Tiefe ist der Kontextüberschuss, der sich einer letzten, schematisierten Artikulation entzieht.

Das dynamische Element dieses Konzepts ist, dass die Offenheit und Unsicherheit in alltagsweltlichen Zusammenhängen zwar existiert, aber durch die fortlaufende narrative Arbeit absorbiert wird. Da die zugrunde liegende Realität unbestimmt bleibt, sind die geschaffenen Bedeutungen nur provisorisch.

Indem Schapp die ontologische Abhängigkeit des Seienden vom dynamischen, offenen Geflecht der Geschichten artikuliert, zeigt er, dass die tiefste und unerschöpflichste Wahrheit der Existenz in ihrer unabwendbaren, geteilten *Verstrickung* liegt. Er bietet damit eine Alternative zum existenzialistischen Abgrund: eine Ontologie, in der die Unauslotbarkeit der Welt nicht zu Verzweiflung, sondern zur notwendigen, unendlichen Aufgabe des Erzählens und Verstehens führt.

## Die Korruption der Intimität durch die Macht - Franz Kafka

Die Untersuchung des Sinns zwischenmenschlicher Beziehungen in Franz Kafkas Werk führt unweigerlich zu der Feststellung, dass dieser Sinn in einer positiven, erfüllenden Weise nicht existiert. Vielmehr

fungieren Beziehungen bei Kafka als Symptome und Katalysatoren für die existenzielle und systemische Krise des Subjekts. Der „Sinn“ wird hier nicht als positiver Gehalt (wie Liebe, Gemeinschaft oder Unterstützung) verstanden, sondern als die Funktion der Beziehung innerhalb einer entfremdeten Ordnung. Die Darstellung der Beziehungen ist durch ein systematisches Scheitern gekennzeichnet.

Kafka gilt als einer der wichtigsten literarischen Kronzeugen der Philosophie des Absurden. Sein Werk illustriert den fundamentalen Konflikt dieser philosophischen Strömung: Einerseits sehnt sich der Mensch nach Sinn im Leben, andererseits erkennt er die objektive Sinnlosigkeit des Daseins, eine Feststellung, die über eine rein nihilistische Position hinausgeht. Die menschliche Existenz ist durch diese Spannung definiert.

Zwischenmenschliche Beziehungen fungieren in diesem Kontext als primärer, wenn auch vergeblicher Versuch des Subjekts, die Kluft zwischen Sehnsucht und Leere zu füllen. Das Scheitern dieser Beziehungen ist nicht zufällig, sondern notwendig. Die Absurdität manifestiert sich nicht nur in der Begegnung des Protagonisten mit dem unbegreiflichen Gesetz, sondern auch in der Begegnung mit dem Anderen. Da der existentielle Mangel nicht behoben werden kann, wird der Andere selbst entweder zum Spiegel dieses Mangels oder zu einem Hindernis auf dem sinnlosen Weg. Diese strukturelle Absurdität relationaler Bindungen führt zur tiefen Isolation. Das Subjekt verbleibt in der „bedrückenden Einsamkeit“ und der „Gebrochenheit“ seines Daseins, in der die persönliche Existenz durch die Begegnung mit dem „Nichts“ erfahren wird.

Die Entlarvung durch das Gesetz führt zur sofortigen Isolation. Die Beziehung zur Autorität wird zum primären Mechanismus, der alle horizontalen (zwischenmenschlichen) Bindungen zerstört. Die Verhaftung Josef K.s ( „Der Prozeß“ ) dient als dramatischer Moment, in dem er augenblicklich aus seinen sozialen Bindungen herausfällt. Die bloße Benennung als Schuldiger führt zu einem sofortigen Verlust der sozialen Verankerung, was sich beispielsweise in der distanzierten, interessierten Beobachtung der Nachbarn manifestiert.

Die Macht der Behörden und Beamten ist paradox und basiert nicht auf Wissen, sondern auf ihrer Zugehörigkeit zum Gericht. Obwohl

die Wächter und Aufseher Unkenntnis über höhere Entscheidungen eingestehen, sind sie dennoch mit dem vollen Machtpotential des Gerichts ausgestattet. Sie schaffen eine Atmosphäre, in der Josef K.s Unkenntnis über die wahre Bedeutung des Gerichts als nachlässiges Versäumnis erscheint, wodurch die Verhaftung den Anschein einer notwendigen Entlarvung erhält.

Die Untersuchung der Herrschaftsdynamik legt dar, dass die Autorität vor allem im Bewusstsein des Individuums errichtet wird, wodurch kollektiver Widerstand verhindert wird. Die Beziehung zur Autorität ist somit keine externe juristische Auseinandersetzung, sondern eine internalisierte Unterwerfung. Dieses Phänomen findet seine Analogie in der demütigen und ängstlichen Haltung der Angeklagten, welche derjenigen der Arbeiter entspricht, die in der Arbeiter-Unfallversicherung um ihre Rechte bitten, anstatt die Anstalt „kurz und klein zu schlagen". Die Wehrlosigkeit der Angeklagten zeigt, wie die bürgerliche Ideologie des Profitstrebens und des Zweck-Mittel-Denkens ihre eigenen Angehörigen zu Opfern werden lässt. Die Beziehung zum Gesetz ist die freiwillige, wenn auch schmerzhafte, Annahme der eigenen Rolle im System.

Scham ist ein **amorales Werkzeug** der Gesellschaft. Die Quelle der familiären Scham ist die Abweichung von der Norm und seine Unfähigkeit, weiter als Exponent der bürgerlichen Ideologie des Profits zu funktionieren. Seine anfängliche „Tendenz zur Überarbeitung" und hohe Leistungsbereitschaft bricht zusammen, und damit auch sein Wert für die Familie. Die Warnung Kafkas ist eindringlich: Scham kann für großes Unheil genutzt werden und schreckliche Taten (die Verleugnung und Isolierung des eigenen Kindes) auslösen, abhängig davon, wer die Macht der Scham ausübt. Die relationalen Bindungen werden zerbrochen, sobald das Individuum seine ökonomische Funktion verliert.

Das Scheitern der Beziehungen ist ein Symptom für das Versagen des Individuums, sich aus den Fesseln der Zweckrationalität und der internalisierten Herrschaft zu befreien. Beziehungen werden von der Vertikalen der Macht korrumpiert und horizontal als Mittel zum Zweck (Konnexionen, Gehilfen) verdinglicht.

Der paradoxe Sinn von Kafkas Beziehungsgeflecht liegt in der präzisen *Aufdeckung* ihrer inhärenten Sinnlosigkeit. Die Protagonisten (Josef K., Gregor Samsa, K.) demonstrieren die Absurdität, indem sie unbeirrt

versuchen, mit instrumentellen, funktionalen Mitteln (Büroangestellte als Helfer, Frauen als Konnexionen) einen fundamentalen existentiellen Mangel zu beheben. Die Ironie ist, dass das Scheitern als unbestechliche Diagnostik der Moderne funktioniert. Kafka zeigt das Ausmaß, in dem das System die moralische Pflicht und die ethischen Ideale annulliert. Die einzige Möglichkeit der ungestörten Bindung scheint die regressive Isolation oder die Umwandlung der psychischen Not in die notwendige literarische Existenz zu sein.

Kafkas Existenzanalyse wird am schärfsten in ihrer **Endlichkeit, Gebrochenheit, Begrenztheit und ihrem Schuldigsein** erfahren. Das Scheitern der Beziehungen ist demnach ein notwendiges Resultat dieser grundlegenden existenziellen Gebrochenheit.

## Sein ist immer Mit – Sein - Jean Luc Nancy

Nancy verlagert die Untersuchung des Seins von der Substanz oder dem Subjekt hin zur immanenten, singulär-pluralen Beziehung, deren primärer Ausdruck die *Berührung* ist.

Das Sein wird bei Nancy nicht als transzendentes Prinzip oder verborgene Essenz verstanden, sondern als ein unmittelbar stattfindendes Ereignis: die Existenz selbst.

Diese Immanenztheorie steht in scharfem Kontrast zur heideggerschen Ontologie, in der das Sein zwar die Welt bedingt, aber immer noch als etwas vom Weltlichen Getrenntes, als ein „anderes als die Welt“, gedacht wird. Für Nancy ist Existenz unmittelbar, lokal und zwingend materiell. Daher bekennt er sich zum Atomismus, der als „espacement originaire en tant que matérialité“ (ursprüngliche Verräumlichung als Materialität) verstanden wird. Diese Annahme besagt, dass die Existenz von Grund auf durch inhärente räumliche Trennung und materielle Verteilung definiert ist, was die Vorstellung einer reinen, einheitlichen Essenz unmöglich macht. Die Existenz ist von Anfang an geteilt und verteilt. Wenn Existenz als immanente Verräumlichung gedacht wird, ist sie notwendigerweise relational. Eine singuläre Entität kann niemals ein individuelles, unabhängiges Wesen sein, da ihre Existenz (ihr Akt des Seins) stets das Berühren fordert. Das Sein ist somit ein *Mitsein*.

Existenz ist kein isolierter Zustand, der erst später in Beziehung tritt; vielmehr ist Existenz die grundlegende Exposition gegenüber der Exteriorität anderer Wesen. das „Mit“ nicht nur eine Modifikation, sondern das eigentliche Wesen des Seins selbst ist. Gemeinschaft ist die reale Position der Existenz.

Existieren bedeutet sich von sich selbst zu unterscheiden: Das Sein spürt sich selbst, wie es sich aufschiebt und unterscheidet. Jedes singuläre Wesen ist notwendigerweise von allen anderen verschieden, einfach durch die Tatsache, dass es „stattfindet“ und einen Raum einnimmt, den ein anderes nicht gleichzeitig einnehmen kann.

Wenn die Existenz von Natur aus singulär und differenziert ist, dann ist jeder Versuch, „Gleichheit“ zu erzwingen, indem man unterschiedliche Dinge in einer „gemeinsamen Essenz“ verankert, ein philosophischer Fehler und eine politische Gewalt. Die bloße Tatsache, dass die Dinge „notwendigerweise einfach sind“, wird zu einem grundlegenden Argument gegen jede totalisierende Ideologie, die die Pluralität auf ein einziges, vereinheitlichendes Prinzip reduzieren möchte.

Körpers nicht als einer in sich geschlossenen, privaten Entität, sondern als einem Ort der „Ex-position“, eines wesentlichen Außer-sich-Seins. Der Körper ist „das Äußere als solches und als das sich stets Externalisierende“. Er ist nichts, das das „Ich“ besitzt, sondern vielmehr die eigentliche Bedingung des „Selbst“ als „dis-appropriiert“ und „enteignet“.

Der Körper hat kein „Eigenes“ (*propre*). Er existiert nur, insoweit er exponiert und geteilt ist, ein „Sein-zu-sich-selbst-zu-anderen“. Diese Dekonstruktion des „Eigenen“ erweitert seine Kritik am metaphysischen Subjekt auf dessen physischste und intimste Ebene. Nancy formuliert dies als eine ontologische Reduzierung auf „dieses Sein-zu-sich-selbst-zu-anderen“, wobei der Körper die Essenz als „exponiertes Gesicht dessen, was existiert“ darstellt.

Nancy fasst den Körper als „Trauma“ und das „Unmögliche, das stattfindet“ auf. Die Existenz des Körpers ist eine „fraktale architektonische Katastrophe“, ein Ereignis, das nicht zur Ordnung des „Wissens“ gehört. Hier begegnen sich Denken und Körper in einem Zustand der gegenseitigen „Ent-Körperung“, wobei keiner den anderen vollständig kennt.

Die Berührung ist die entscheidende ontologische Operation in Nancys Philosophie. Sie dient nicht nur als Sinn, sondern als die Bedingung, die *Être-avec* überhaupt erst möglich macht.

Das Mitsein ist eine **Beziehung ohne Beziehung**, da es keine reziproke Verbindung ist, die auf geteilter Essenz oder Intersubjektivität basiert. Die Berührung hat die Funktion, nicht „der" Sinn der Existenz zu sein, noch ein Feld des Seins zu formen. Stattdessen punktiert sie lediglich den Sachverhalt des Vorkommens der Dinge als Mitsein.

Das Sein ist bei Nancy nur die Kontaktfläche der **unberührbaren Berührung**. Die Berührung muss unberührbar bleiben, weil eine vollständige Erfassung oder Aneignung der Berührung zur Fusion führen und somit die Singularität (die exponierte Grenze) in Essenz oder Einheit auflösen würde, was die singulär-plurale Natur der Existenz zerstörte. Die Berührung ist der Rand, an dem die Singularität auf ihre eigene Äußerlichkeit trifft.

Existenz wird als die Erfahrung der Grenze und der zufälligen Begegnung (Kontingenz) verstanden. Ein ästhetisches Beispiel für die unberührbare Berührung ist der Satz „Wenn unsere Augen sich berühren". Diese Metapher erfasst, dass Berührung über eine Distanz hinweg und ohne physischen Kontakt stattfinden kann, jedoch eine exponierte Beziehung etabliert. Da die Berührung den *punctum* der Existenz darstellt und das *ego* durch *Spüren* zu sich selbst in Beziehung setzt, definiert sie die Grenze, an der das singuläre Wesen dem Anderen begegnet, ohne es zu vereinnahmen. Die Berührung bleibt unvollendet und nicht-absorbierend, was die Bedingung dafür ist, dass Singularität nur in der geteilten Exposition mit anderen existieren kann.

Der Körper ist ein Phänomen, das der Sprache entzogen ist, das jenseits der Sprache liegt. Nancy behauptet eine untrennbare Verbindung von Körper und Denken, indem er das *Spüren* – die den Körper auszeichnende Fähigkeit – als eine Weise des Denkens definiert. Dieses Denken ereignet sich jedoch nur, „insofern sich dabei zumindest ein ego auf sich selbst bezieht, ähnlich wie bei Begreifen, Vorstellungskraft oder Willen. Die Bildung von Subjektivität ist demnach untrennbar mit der körperlichen Fähigkeit verbunden, die eigenen Grenzen und die Äußerlichkeit zu spüren und sich selbst in dieser Verräumlichung zu erfahren. Die subjektstiftende, aufeinander bezogene Ausdehnungsbewegung von

Körper und Seele verhindert somit die Entstehung eines rein kognitiven oder abstrakten *egosum*.

Das Corpus wird durch seine Exskription und Projektion definiert und widersetzt sich geometrischer, abgeschlossener Eleganz. Da die Existenz durch *Berührung* und *ursprüngliche Verräumlichung* definiert ist, manifestiert der Körper die primäre ontologische Krise: die Krise der Selbstgenügsamkeit. Das *Spüren* ist die interne Erkenntnis dieser exponierten, materiellen Grenze. Der Körper ist somit weniger ein Instrument oder ein Gefäß, sondern die exponierte Kontaktfläche der Existenz selbst. Diese unentrinnbare, unaufgeräumte Tatsache der Endlichkeit und Differenz, die dem *Être-avec* inhärent ist, erklärt, warum der Körper Hass hervorrufen kann.

Diese Gemeinschaft ist durch notwendige **Absenz** strukturiert: Der Schreibende ist abwesend, während der Lesende liest, und der Lesende ist abwesend, während der Text verfasst wird. Der „gemeinsame" Raum entsteht im Fehlen der physischen Präsenz. Dieser unbestimmte Raum entsteht, ohne dass er berührt werden kann. Die Beziehung wird aufrechterhalten nicht durch die physische Anwesenheit oder die subjektive Vereinigung der Teilnehmer, sondern durch die geteilte Exposition an der Grenze des Textes und die strukturelle Lücke (Absenz) zwischen den Polen der Emission und der Destination.

Das Konzept der „Berührung" und des „Taktes" wird zu einer neuen Art der Beziehung. Berührung ist nicht die vollständige, physische Verschmelzung zweier separater Körper. Stattdessen ist sie eine „Disposition" oder „Meisterschaft des Seins", die an der Grenze stattfindet, eine „Berührung ohne zu viel zu berühren". Dieser „Takt" ist es, der es einem Wesen ermöglicht, subjektiv „in und durch" den anderen zu existieren, während es seine Singularität bewahrt. Es ist der körperliche Ausdruck des *Mit – Seins.*

Die Existenz ist demnach keine einsame Essenz, sondern ein notwendigerweise relationaler Zustand. Existieren bedeutet, der „Exteriorität anderer Wesen ausgesetzt zu sein". Diese fundamentale Relationalität ist die gemeinsame Bedingung aller Wesen und bildet eine Gemeinschaft nicht auf der Grundlage einer gemeinsamen Identität, sondern durch ihre gegenseitige und notwendige Exposition.

Der zärtliche Akt, so ergibt die Analyse, ist die primäre Art und Weise, wie wir dieses gemeinsame, verletzliche „Mitsein“ erfahren und leben. Es ist die Geste, die unsere gegenseitige Exposition und Fragilität anerkennt. Während Nancy kritisiert, wie der Kapitalismus menschliche Körper zu einem „Agglomerat“ von Reichtum und Elend transformiert, ist Zärtlichkeit eine Form der Berührung, die eine Gemeinschaft der Verletzlichkeit jenseits der Logik von Effizienz und Kapital aufbaut. Der Akt der Zärtlichkeit schafft nicht die Beziehung, sondern bestätigt sie in ihrer stillen, gelebten Konkretheit.

## Das Antlitz des Anderen- Emanuel Levinas

Die abendländische Ontologie, so seine fundamentale Diagnose, ist eine Denkweise, die bestrebt ist, die gesamte Vielfalt des Seienden in einem umfassenden, neutralen und kohärenten System der Totalität”zu vereinnahmen. In diesem Prozess des Erkennens und Begreifens wird die radikale Andersheit des Anderen unweigerlich auf das ”Selbe”des Subjekts reduziert.

Für Levinas ist dies keine theoretische Schwäche, sondern eine ethische Katastrophe, da sie das Einzigartige und Unvergleichliche des Individuums auslöscht und es zu einem bloßen Objekt des Wissens oder zu einem Teil einer anonymen Totalität macht.

Das Grauen der Konzentrationslager, in dem die Menschheit auf eine „reine, brutale, unmenschliche Neutralität“ reduziert wurde, offenbarte für ihn die ethische Leere des Seinsbegriffs und die Notwendigkeit einer neuen, radikalen Ethik, die sich dem Anspruch des leidenden Anderen verschreibt.

In diesem Kontext etabliert Levinas die Kernbegriffe seiner Philosophie: das Ich, das als selbstgenügsames Subjekt zu sich selbst findet; der Andere, der als radikale Andersheit und Exteriorität jenseits des Selbst liegt; und die asymmetrische Verpflichtung, die das einseitige, unbegrenzte und nicht-reziproke Verhältnis des Ich zum Anderen beschreibt. Diese grundlegenden Konzepte bilden das Fundament für eine Philosophie, die das menschliche Dasein nicht mehr aus sich selbst, sondern aus der Beziehung zum Anderen herleitet.

Das Subjekt ist aber unfähig, den Anderen in seiner Andersheit zu erkennen, weil es ihn immer nur durch die Brille seiner eigenen kognitiven Strukturen thematisieren und beherrschen kann.

Im Gegensatz dazu verlangt Levinas' Ethik eine radikale Pluralität, die auf der unreduzierbaren Andersheit des Anderen beruht. Der philosophische Streit zwischen ihnen dreht sich letztlich um die Natur der Verantwortung, und die wahre, prä-originäre Verantwortung nicht in der Sorge um sich selbst liegt, sondern in der asymmetrischen Verpflichtung gegenüber dem Anderen. Seine Philosophie ist ein Versuch eine Philosophie zu entwickeln, die den Menschen aus der Herrschaft des Seins befreit und ihn stattdessen in die Verantwortung für den Anderen stellt.

Das Antlitz ist eine Erscheinung, die sich jeglicher thematisierenden, begrifflichen oder optischen Vereinnahmung entzieht. Es ist nicht einfach ein Gesicht, das man sehen kann, da das Sehen als Akt des Ergreifens und Verstehens immer dazu tendiert, das Gesehene zu objektivieren. Das Antlitz des Anderen hingegen, in seiner Nacktheit"und "Verteidigungslosigkeit,"ist eine passive Resistenz"gegen die Macht des Subjekts. Es ist eine Exteriorität, die sich nicht "in eine Form der Identität pressen"oder durch ein Konzept "besitzenlässt.

Statt zu einem Objekt der Erkenntnis zu werden, "spricht"das Antlitz. Sein "erstes Wort"ist keine verbale Aussage, sondern ein direkter, präverbaler Appell und ein Befehl: die Verpflichtung. Diese Begegnung stört, ist lästig und nötigt das Ich, zur Verantwortung. Sie ist ein unumgängliches Angehen, das das Subjekt aus seiner Selbstbezogenheit herausruft und es zur Befragung seiner eigenen Existenz zwingt.

Die tiefste Botschaft, die vom Antlitz ausgeht, ist das Gebot: „Du wirst nicht töten!" Dieses Verbot ist keine ethische Regel, die aus Vernunft oder Übereinkunft abgeleitet wird, sondern eine ursprüngliche und konkrete Forderung, die in der Verletzlichkeit des Anderen liegt. Die Nacktheit des Antlitzes "widersteht"der Macht des Subjekts.

Levinas' These zur Gewalt ist radikal: Der Mord am Anderen ist eine ontologische Unmöglichkeit. Während das Subjekt in der Lage ist, die physische Existenz des Anderen zu beenden, kann es dessen Andersheit nicht vereinnahmen oder auslöschen. Das Gebot "Du sollst nicht töten"ist somit die primäre moralische Erfahrung, die das Subjekt mit seiner

Verantwortung konfrontiert, bevor es sich überhaupt seiner eigenen Freiheit bewusst wird. Jede Form der Gewalt, bis hin zum Völkermord, ist der ultimative, aber immer vergehende Versuch, diese unantastbare Transzendenz des Anderen zu negieren.

Für ihn ist die Exteriorität des Anderen der konkrete Ausdruck des Unendlichen, der "Spur des Unendlichen,"in der Welt. Die Begegnung mit dem Antlitz ist eine Erfahrung der Idee des Unendlichen, die, so Levinas in Anlehnung an Descartes, das Ich in die Lage versetzt, "vom Anderen jenseits der eigenen Kapazität zu empfangen".

Die Bedeutung der Spur liegt in der Tatsache, dass das Unendliche (Gott) nicht als Objekt des Wissens oder als Seiendes erscheint. Es ist kein Gegenstand, der sich "begreifenlässt, sondern eine Abwesenheit, die sich durch ihre Wirkung im Antlitz des Anderen manifestiert. Levinas' berühmte Formulierung, dass das Antlitz die Spur ist, "wo Gott vorbeigeht", bringt dies präzise zum Ausdruck. Es ist eine Meontologie oder eine "Ethik ohne Sein", die Sinn jenseits der Kategorie des Seins findet. Das Göttliche ist demnach nicht in einer Ontotheologie, sondern in der asymmetrischen und unbegrenzt hyperbolischen Liebe zum Nächsten zu finden. Damit wird die Ethik zur eigentlichen Theologie, und das Antlitz des leidenden Anderen zum primären Ort der göttlichen Offenbarung.

Die zentrale, radikalste These von Levinas ist die Umkehrung der traditionellen Vorstellung vom Subjekt. Das Ich ist nicht von Natur aus frei und autonom, sondern seine Subjektivität und seine Freiheit werden erst durch die asymmetrische Verpflichtung gegenüber dem Anderen konstituiert.

Das Subjekt wird nicht durch die Sorge um sich selbst oder durch die Selbstverwirklichung geboren, sondern durch seine Stellvertretung für den Anderen. Die "heimliche Geburt des Subjekts"vollzieht sich, wenn das Ich den Ruf des Antlitzes wahrnimmt und sich als Sein-für-den-Anderen in dessen Dienst stellt. Die asymmetrische Beziehung ist unumkehrbar: Das Subjekt ist für den Anderen verantwortlich, ohne dass der Andere in gleicher Weise für das Subjekt verantwortlich sein muss.

Levinas dreht das cartesianische cogito ergo sum (Ich denke, also bin ich) um und formuliert es neu als: "Du bist, also bin ich". Die Existenz und die

Identität des Subjekts sind nicht das Ergebnis einer autonomen Reflexion, sondern eine Antwort auf das Sein des Anderen. Es ist eine Bewegung, die nicht zum Subjekt zurückkehrt, und die nicht auf Dankbarkeit abzielt. Vielmehr ist das Ich in seiner Subjektivität bereits von einer unendlichen Schuld und Verantwortung "befallen".

Die Verpflichtung für den Anderen ist unbegrenzt und unendlich. Sie ist eine totale Verantwortung, die niemals erfüllt oder mit dem Tod des Subjekts endet. Diese Hyperbolik der Verantwortung drückt sich im Konzept der Substitution aus, in der sich das Ich für den Anderen stellvertretend opfert. Die Subjektivität wird so zu einer "absolute[n] Passivität", in der sich das Subjekt als Wirt für den Anderen empfängt und sich seiner eigenen Freiheit entzieht, um dessen Leiden zu lindern. Diese Hingabe ist die höchste Form der Subjektkonstitution, die jenseits einer rein intellektuellen oder bewussten Entscheidung liegt.

Freiheit ist nicht die Abwesenheit von Verpflichtung, sondern die Fähigkeit, auf den Anspruch des Anderen zu antworten.

Die unnachgiebige Last des Seins und der Ruf des Anderen rufen die Freiheit hervor". Das Subjekt ist nicht frei, *sich zu entscheiden*, ob es verantwortlich sein will. Vielmehr ist seine Freiheit in seiner Verantwortung begründet. Die ethische Verpflichtung ist primär, sie liegt "vor"der Freiheit. Für Levinas ist die asymmetrische Beziehung ein Gottesurteil, das die Freiheit nicht aufhebt, sondern sie erst als ethische Fähigkeit, als eine "Bejahung der Andersheit,möglich macht. Das Subjekt entledigt sich der Tyrannei des Sich-selbst-Behauptens, und wird erst durch die Hingabe zum wahren Menschen.

## Die Nicht – Objektifizierbarkeit der Person - Max Scheler

Beziehung als ein Erkenntnisakt, so dass der Zugang zu objektiven, materialen Werten und zur individuellen Essenz der Dinge nicht durch logische Deduktion oder passive Sinneswahrnehmung erfolgt, sondern nur durch einen spezifischen, intentionalen, relationalen und emotionalen Akt: die Liebe.

Für Scheler war eine Erkenntnis, die rein auf Distanz und rationaler Abstraktion beruht, intrinsisch unfähig, das reale Sein und insbesondere die individuelle Wesenheit zu erfassen.

Schelers Projekt impliziert eine tiefgreifende Verschiebung der epistemischen Kausalität. Er argumentiert, dass die moralische Haltung oder ethische Transformation des Subjekts die notwendige Voraussetzung für den objektiven Wissenserwerb bildet. Da die Wurzeln der Ethik in einem Akt des Fühlens liegen, der einen Reifungsprozess erfordert, bedeutet dies, dass fehlerhafte Erkenntnis im Grunde einen Mangel in der Fähigkeit zur Liebe widerspiegelt.

Emotionen sind der Ursprung jedes perzeptiven und kognitiven Prozesses. Dieser Primat der Affektivität verleiht der Liebe den Status eines affektiven *A priori*. Scheler zufolge ist die primäre Beziehung zur Welt im Wesentlichen und primär emotional, nicht repräsentativ oder perzeptiv. Dies stellt eine mächtige Form des affektiven Realismus dar. Der unmittelbare, emotionale Durchbruch in die Realität ist erkenntnistheoretisch vor der Konzeptualisierung angesiedelt, wodurch die Beziehung als Erkenntnisakt die höchste Form des Zugangs zur Weltstruktur darstellt, bevor logisches Denken intervenieren kann.

Die traditionelle Erkenntnistheorie, oft auf idealistische Denker wie Fichte zurückgeführt, setzt voraus, dass Bewusstsein die Abhebung eines „Ich“ (Subjekt) von einem „Nicht-Ich“ (Objekt) erfordert. Scheler verwirft dies als eine Abstraktion, die das eigentliche Sein verschleiert.

Die Erkenntnis, die durch die Beziehung gewonnen wird, ist nicht primär Wissen *über* einen objektiven Sachverhalt, sondern Wissen *aus der Integrität* des relationalen Subjekts (der Person). Indem Scheler die Person, als die nicht-objektifizierbare Einheit von Akten definiert, verlagert er das Kriterium der Wahrheit von der losgelösten Beobachtung zur ethischen Integrität des wahrnehmenden Subjekts, deren Fundament der *ordoamoris* ist. Das ultimative Ziel der höchsten relationalen Erkenntnis ist die Person selbst. Scheler hält fest, dass die Person niemals als Objekt (*Gegenstand*) gegeben ist, sondern nur als die miterlebte Einheit der Akte in einem menschlichen Wesen.

Wenn das tiefste Wesen der Person nicht objektiviert werden kann, sind traditionelle Methoden von Natur aus ungeeignet, den Kern der menschlichen Existenz zu erfassen. Der einzige Zugangspunkt ist über eine miterlebte Beziehung, eine *Beziehung*, die Scheler durch den Akt der Liebe definiert.

Wie nehmen wir die Erlebnisse und die Individualität anderer wahr? Scheler lehnt den in der traditionellen Psychologie dominanten Analogieschluss als fallibel und indirekt ab. Stattdessen argumentiert er für eine direkte Wahrnehmung der Expressivität der anderen Person. Ein Beispiel hierfür ist das unmittelbare Erfassen der Intentionen oder des Glücks eines anderen in seinem Lächeln, ohne den Umweg über eine gedankliche Schlussfolgerung.

Die Grundlage für diese direkte, ko-erlebte Wahrnehmung liegt in Schelers umfassender Theorie des Miteinanderseins. Er verwendet eine Fülle von *Mit-Komposita* (zusammengesetzte Begriffe mit „Mit-"), um die Relation als das primäre Fundament der Existenz zu beschreiben. Dazu gehören Begriffe wie *Mitvollzug, Mitgefühl, Mitleiden, Miteinandersein, Miteinanderfühlen, Miteinanderwirken* und *Miteinanderglauben*. Diese Begrifflichkeiten unterstreichen, dass das Bewusstsein nicht solipsistisch, sondern fundamental relational und sozial strukturiert ist.

Der Akt der Liebe ist die einzigartige Form der Beziehung, die den epistemologischen Durchbruch ermöglicht. Es handelt sich nicht um ein passives Gefühl oder einen Wunsch, sondern um einen intentionalen, dynamischen Akt, der spezifische Anforderungen an die Haltung des Subjekts stellt.

Der *Liebesakt* ist definiert durch eine Haltung der Hingabe und des tiefen Vertrauens. Scheler beschreibt diese Haltung als: „Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident „Gegebenen", als mutiges Sichselbstloslassen in der Anschauung und in der liebenden Bewegung zu der Welt in ihrer „Angeschautheit".

Drei zentrale kognitive Komponenten sind hierin enthalten:

- Hingabe und tiefes Vertrauen: Die Aufnahme des Anschauungsgehalts erfordert die Überwindung des skeptischen, selbstschützenden Rationalismus. Die Einschließung des tiefen Vertrauens ist ein philosophisches Erfordernis, das es dem Subjekt ermöglicht, sich von der subjektiven Präferenz zu lösen und zur objektiven Wertintuition vorzudringen.

- Sichselbstloslassen: Der Akt der „mutiges Sichselbstloslassen in der Anschauung" ist das korrelative Pendant zum ethischen Opfer. Die

Liebe wird als Akt des Heraustretens aus sich selbst (*Heraustretens aus sich selbst*) beschrieben.

- Bewegung zu höheren Werten: Der Akt der Liebe ist eine liebende Bewegung zu der Welt, die nicht nur das vorhandene Sein erkennt, sondern das Subjekt befähigt, in Kontakt mit dem Universum zu treten und das geistige Potential (*Geist*) zu erweitern.

Um die spezifische epistemische Leistung der *Liebe* zu bestimmen, ist eine sorgfältige Abgrenzung von anderen Mitgefühlen notwendig. Scheler kritisiert explizit die Sympathieethik, die im Mitgefühl den höchsten sittlichen Wert sieht und daraus alles sittlich Wertvolle ableiten möchte.

Die zentrale Unterscheidung liegt in der axiologischen Funktion:

- Liebe ist eine wertschaffende oder besser gesagt, wertoffenbarende Bewegung, die einen höheren Wert enthüllt, als derjenige, der vor dem Akt empfunden wurde.

- Sympathie (*Mitgefühl*) ist ein Wert-Folgen oder Spiegeln eines bereits gefühlten Wertes, sie ist nicht primär erkenntnisstiftend in Bezug auf neue Werte, sondern ermöglicht das Miteinanderfühlen.

Scheler betont unmissverständlich: Aus Liebe geht das Mitgefühl hervor, aber aus Mitgefühl geht nicht Liebe hervor.

Der Akt der Liebe ist darüber hinaus vom Hass (*Hass*) abzugrenzen. Hass ist zwar ebenfalls wertbezogen, fungiert jedoch als epistemischer Vernichter: Er macht höhere Werte *unfühlbar* (unzugänglich).

Die Kapazität zur Liebe ist für Scheler nicht nur ein moralisches Attribut, sondern der primäre epistemische Begrenzer und Expander. Scheler stellt einen direkten Zusammenhang zwischen dem Umfang der Liebe und dem Potential des Geistes her. Er postuliert, dass die „Fülle, Abstufung, Differenzierung und Kraft der eigenen Liebe die Fülle, funktionale Spezifikation und Kraft des möglichen Geistes und die mögliche Reichweite des Kontakts mit dem Universum bestimmt. Eine Person, deren Fähigkeit zur Liebe eingeschränkt ist, hat definitionsgemäß einer begrenzten geistigen Welt und somit eine begrenzte Fähigkeit zur objektiven Erkenntnis.

Der Akt der Liebe als Erkenntnisakt ist auf die konkrete Existenz (*konkretes Seiendes*) ausgerichtet, insofern die Objekte Wert besitzen (*werthaltig sind*). Seine Macht liegt in seiner Fähigkeit, ontologische Realität und individuelle Wesenheit zu enthüllen.

Das einzigartige Verhalten der Liebe besteht darin, dass sie, wenn sie auf ein Objekt gerichtet ist, einen höheren Wert offenbart, als der Wert, der vor Beginn des Akts empfunden wurde. Dieser Aspekt bestätigt, dass die Liebe ein Entdeckungsprozess ist und keine subjektive Projektion oder Idealisierung, da der höhere Wert dem Objekt in gewisser Weise bereits inhärent war und nur durch die einzigartige Haltung der Liebe gesehen wird. Diese Wertoffenbarung transformiert die Wahrnehmung des Subjekts und führt zur Erkenntnis der Welt als ein „Reich der Liebenswürdigkeiten".

Die höchste Leistung des *Liebesaktes* ist der Zugang zum individuellen Kern der Dinge. Liebe zielt nicht nur auf Werte, sondern geht notwendigerweise durch Werte hindurch zum Objekt, um dessen individuellen Kern der Dinge (*individuellen Kern der Dinge*) zu erreichen.

Im Kontext der Intersubjektivität wird dies besonders deutlich: Das Wesen einer fremden Individualität (*Wesen einer fremden Individualität*), das stets unbeschreiblich ist und niemals in Begriffe gefasst werden kann, erscheint nur in der Liebe und wird sehend mit der Liebe. Die liebende Person erlangt die Fähigkeit, die individuellen Werte einer Person zu sehen bzw. zu ahnen, was ohne Liebe nicht möglich wäre.

Der Liebende sieht das Objektive und Wirkliche (*das Objektive und Wirkliche*). Als Beweis dient der Verlust der Liebe: Wenn die Liebe erlischt, wird das einzigartige Individuum sofort durch die „soziale Person" (*soziale Person*) ersetzt. Nicht-liebende Perspektiven erfassen nur die kontingenten sozialen Rollen oder austauschbare Eigenschaften, nicht jedoch die wahre, singuläre Essenz.

Da die affektiven Akte die Grundlage der Erkenntnis bilden, müssen sie, wie die externe Wahrnehmung, Phänomenen der Illusion und Täuschung unterliegen. Scheler schließt daraus, dass der *Beziehung als Erkenntnisakt* scheitern kann, wenn die emotionale Integrität des Subjekts beeinträchtigt ist. Die Lösung liegt in der Kultivierung der Emotionen durch Tugend. Der

Weg zur objektiven Wahrheit ist untrennbar mit dem ethischen Projekt der moralischen Selbstvervollkommnung verbunden.

Schelers Konzept des Ordo Amoris (Ordnung der Liebe) ist die tiefenstrukturelle Grundlage, die die Fähigkeit zur relationalen Erkenntnis ermöglicht oder begrenzt. Der *ordoamoris* ist die fundamentale, hierarchische Struktur des intentionalen Fühlens und der Wertschätzung einer Person. Diese innere Ordnung funktionalisiert alle Gefühle im menschlichen Wesen. Das menschliche Denken und Bewusstsein sind demgemäß stets durch den Trieb selbst begründet; wie die Neigungen des Einzelnen sind, so ist auch seine Erkenntnis.

Die Ordnung der Liebe bestimmt die einzigartige Perspektive einer Person auf die „Weltoffenheit". Sie definiert den Umfang und die Möglichkeit objektiven Wissens, da sie festlegt, welche Werte die Person überhaupt wahrnehmen kann. Ist der *ordoamoris* korrumpiert – beispielsweise dominiert durch Ressentiment oder Hass – wird der Zugang zu den höchsten objektiven Werten strukturell eingeschränkt.

Dies hat weitreichende Konsequenzen für Metaphysik und Weltanschauung. Da der *ordoamoris* die *Weltoffenheit* prägt, führen divergierende Vorstellungen von Gott (z.B. Gott als unendliche Liebe versus andere Gottesbilder) zu grundlegend unterschiedlichen Wertungen und Haltungen zum Leben. Das Versagen, die Wahrheit zu erfassen, liegt oft in einem Versagen der fundamentalen Ordnung der Liebe begründet, nicht in einem Versagen der Logik.

In Schelers Spätwerk wird die Beziehung zwischen Liebe, Geist (*Geist*) und vitalem Impuls (*Eros*) komplex dargestellt. Der Geist wird als „kraftlos" beschrieben, außer hinsichtlich seiner Fähigkeit, die ursprüngliche natürliche Sphäre des vitalen Impulses zu begrenzen und auszuwählen. Dennoch werden Impuls, Instinkt und lebendige Energie als eine Art Liebe (*Eros*) interpretiert, die die Artikulation und Begrenzung des Geistes oder der Liebe (*Agape*) erfordert.

Dieses Zusammenspiel beschreibt eine innere dynamische Schleife: Die Liebe (*Agape*/Geist) artikuliert und begrenzt den ursprünglichen Impuls (*Eros*/Liebe), doch die Kraft und der Umfang des ursprünglichen Impulses bestimmen die tatsächliche Reichweite des *Geistes*. Der kognitive Akt der *Liebe* beruht folglich auf der dynamischen Balance

von spiritueller Unterscheidung (*Agape*) und roher vitaler Energie (*Eros*). Eine Schwächung beider Komponenten beeinträchtigt die Fähigkeit, den *Erkenntnisakt* auszuführen.

Die Einheitlichkeit der Welt ist selbst durch Liebe bedingt. Dies erweitert die Reichweite der Beziehung *als Erkenntnisakt* über die Intersubjektivität hinaus: Die objektive Erkenntnis des Kosmos erfordert die Teilhabe an einer fundamentalen kosmischen Liebesstruktur.

Die Liebe ist fundamental auf das Absolute (die unbedingte Totalität, Gott) ausgerichtet. Scheler revidiert die traditionelle Teleologie, indem er das Wesen des Guten neu bestimmt. Liebe wird nicht dadurch definiert, dass sie auf das Gute zustrebt; vielmehr ist die „Bewegung", der Übergangsakt, der die Liebe selbst ist, das Gute, wenn überhaupt etwas diesen Namen verdient. Gott wird als ein „Gott in Entstehung" (*werdender Gott*) konzipiert, und die Welt wird nicht als etwas verstanden, das eine Geschichte *hat*, sondern als etwas, das eine Geschichte *ist*.

Der *Beziehung als Erkenntnisakt* ist somit ein Akt der Kreation oder Realisierung mit dem Göttlichen. Er ist ein permanenter Prozess, der sich kontinuierlich auf einen höheren Wert und eine größere Offenbarung zubewegt. Die Erkenntnis ist dynamische Teilhabe an diesem kosmischen Werden.

Scheler warnt davor, Ideale zu verfolgen, die darauf abzielen, alle Formen des Opfers zu eliminieren, da dies der echten Liebe im Weg steht.

Die genuine Liebe, die Scheler meint, ist ethisch absolut und erfordert die liebevolle Ausrichtung auf die Person selbst, unabhängig von deren wechselnden Eigenschaften oder Tätigkeiten.

Die notwendige Kultivierung der Emotionen durch Tugend ist der entscheidende Mechanismus, um die objektive Gültigkeit des *Wertfühlens* gegen die Gefahr von Illusion und Täuschung abzusichern. Das *Beziehung als Erkenntnisakt* ist untrennbar mit der asketischen Forderung nach moralischer Läuterung verbunden.

Schelers These von der Beziehung als Erkenntnisakt markiert eine tiefgreifende Revision der klassischen erkenntnistheoretischen Annahmen. Er ersetzt die passive, distanzierte Beobachtung durch eine dynamische, liebende Teilnahme als notwendige Bedingung für den objektiven Zugang zu Wert und Essenz.

Die Schlussfolgerung aus Schelers Analyse ist, dass wahre Erkenntnis eine ethisch bedingte Leistung ist. Die Kapazität zur Wahrheitserfassung ist untrennbar an die Integrität und die Ausrichtung des *ordoamoris* des Subjekts gebunden. Scheler demonstriert, dass das Fühlen und Werten nicht nachträgliche, subjektive Reaktionen auf eine bereits erkannte Welt sind, sondern originäre Akte, die die Welt als objektiv wertvolles Reich erst offenbaren.

Kapitel 2

# Die Liebe als Antwort auf die Absurdität des Lebens

*"Elend und Größe dieser Welt: sie bietet keine Wahrheiten, sondern Liebesmöglichkeiten. Es herrscht das Absurde und die Liebe errettet davor"*

— Albert Camus

Halten wir fest: Bewusstsein der Absurdität zu haben bedeutet nicht nur die theoretische Einsicht in die Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Es bedeutet nicht nur die Absage an die Hoffnung, dem Leben überhaupt, allem kontingenten Entstehen und Vergehen liege doch ein verborgener, für uns nur (noch) nicht erkennbarer Sinn zugrunde, der sich uns nach dem Tode doch noch enthüllen könnte. Mit dem Absurden leben heißt auch, dass wir nicht mit Gewissheit davon ausgehen können, durch die Verwirklichung von Zielen, auf die hin wir arbeiten, planen und hoffen, unserer jemeinigen Existenz einen individuellen Sinn verleihen zu können; denn Bewusstsein der Absurdität bedeutet auch Bewusstsein der ständigen Bedrohung durch den Tod, der jederzeit den Abbruch aller Pläne bedeuten kann. Es heißt, dass für alles Unglück und Leid, das Menschen in diesem Leben widerfahren mag, kein Trost in Aussicht steht, keine jenseitige Herrlichkeit dafür entschädigen wird. Lohnen sich die Mühen, die wir auf uns nehmen, um dieses Leben aufrecht zu erhalten, das Leid, von dem wir wissen, dass es nutzlos ist, lohnt sich, so betrachtet, das Leben?

Die Absurdität des Lebens festzustellen kann kein Ziel sein, sondern nur ein Anfang. Es ist eine Wahrheit, von der alle großen Denker

ausgegangen sind. Was interessiert, ist nicht ihre Entdeckung, sondern die Konsequenzen und die Regeln des Handelns, die man daraus ableitet.

Wenn es aber so wäre, dass "die Welt nicht Wahrheiten bietet, sondern Liebesmöglichkeiten", so eröffnet sich die Frage, ob und inwiefern mit der Liebe dem Menschen eine Fähigkeit gegeben ist, die es ihm ermöglicht, seine Getrenntheit zu überwinden und sich die Welt zum Zuhause zu machen. Die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, in der Welt heimisch zu sein bzw. zu werden, entspricht der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Überwindung der absurden Kluft und des Herstellens von "Einheit"überhaupt - diese Frage wird uns durch alle unsere weiteren Überlegungen hindurch begleiten.

„Fliehen oder Standhaltenlautet die Alternative, und hier zeigt sich, wer das Zeug zum absurden Helden hat und wer sich aus Schwäche in Glaube, Hoffnung, Philosophie oder die sonstigen alltäglichen Lebenslügenflüchtet, um dem mörderischen Klima der Absurdität zu entkommen. So gerät der absurde Mensch in die Nähe von Nietzsches Übermenschen und die absurde Existenz wird zu einer heroischen Anstrengung.

Möglicherweise jedoch können in dieser existentiellen Notlage Wesensmöglichkeiten des Menschen freigelegt werden, die ihm helfen, sein eigentümliches *Zwischen-Sein* – zwischen Weltwirklichkeit und Vernunftstreben, zwischen Leiblichkeit und Geist, Zeitlichkeit und Ewigkeit – tatsächlich auszuhalten und gerade in dieser Spannung sein ganz und gar menschliches Glück zu finden.

> *"Die endgültige Erleuchtung kommt in der öffentlichen Grünanlage. Sie kündigt sich an mit Verwirrung und allen Anzeichen des Spaltungsirreseins; nichts ist mehr klassifizierbar oder vergleichbar, die Dinge verweigern sich der Unterordnung unter Begriffe, ja selbst der Benennung mit ihren Namen"*
>
> — Wolfgang Haug

# *Die Einteilung der Liebe*

## Eros

Platon verdanken wir eine erste Auseinandersetzung mit der Liebe,

und zwar im Wesentlichen unter dem Gesichtspunkt des *Eros*. Die Liebe ist etwas Existenzielles, wird deshalb ontologisch verstanden und in dieser Weise aufgeschlüsselt.

Eros ist der jüngste und schönste aller Götter, der sich nach dem Schönen sehnt. *Eros* ist kein Gott, sondern ein Dämon, eine Zwischennatur, die deswegen etwas Mangelhaftes in sich trägt. Zugleich sehnt er sich nach Vollkommenheit und Schönheit: *Eros* ist Liebe zum Schönen und zu all dem, was weise ist. Doch *Eros* gibt sich nicht damit zufrieden, wenn er etwas Schönes gefunden hat, denn sogleich strebt er wieder neu nach Schönerem. Um das Schönere zu erreichen, treibt *Eros* den Menschen zur Zeugung, die aber wiederum nur im Schönen stattfinden kann, denn durch sie wird das Unsterbliche in unserem sonst sterblichen Wesen erreicht.

Dieses Merkmal der Mangelhaftigkeit ist ein ganz zentraler und wichtiger Punkt in der Eros-Metaphysik Platons, denn man kann nur das lieben, was man nicht hat. Deswegen sind, wie Nygren herausgearbeitet hat, die Götter aus der Liebe ausgeschlossen: Sie haben nämlich schon alles, sind in sich vollkommen, also sehnen sich nach nichts und brauchen nicht zu lieben.

Jeder Mensch ist nach Platon fähig zu zeugen, und zwar im Leibe wie in der Seele: Je nachdem, was jeder Mensch am intensivsten verfolgt, artikuliert sich seine Liebe anders. Dank des *Eros* ist die Zeugung und damit Schöpfung möglich, sei es in der Natur, demnach auch im Menschen, sei es technisch, als menschliches Produkt.

> *Eros* ist die Umkehr vom Sinnlichen zum Übersinnlichen. *Eros* ist die Tendenz der Menschenseele nach oben. Er ist eine reale Kraft, die die Seele in die Richtung der Ideenwelt zieht. Nun ist *Eros* eine bewegende Kraft, die den Menschen zum Schönen, und zwar zum objektiv Schönen treibt, was zugleich auch Vollkommenheit beinhaltet. Das heißt auch,

> dass der Mensch dabei keine echte Aktivität unternimmt: Die Triebfeder ist der *Eros, der ihn in Bewegung setzt.*

Die eigentliche Erfüllung des Eros liegt in der menschlichen Liebe. Die Liebe zwischen Mann und Frau sei die vollkommenste. Mann und Frau begegnen einander auf gleicher Augenhöhe, und so öffnen sie sich gegenseitig in der Liebe: So und nur so kann sich eine tiefe und tugendhafte Liebe entwickeln, ein Bündnis, das auch in widrigen äußeren Umständen Bestand haben kann.

Die wichtige Aufgabe des *Eros* ist, den Mensch zu beseelen und ihn zur Tugend und zur Schau Gottes zu führen. Es stellt die Verewigung des Menschengeschlechts dar und das Angebot der einzigen Möglichkeit zur Unsterblichkeit.

Der Eros hat somit eine metaphysische Perspektive als Leiter zur Glückseligkeit und schöpfende Kraft. Die Sehnsucht nach Vollkommenheit wird zur allgemeinen Sehnsucht des ganzen Kosmos nach Vollendung in Gott, sodass eben alles durch die erotische Kraft in Bewegung gesetzt wird, in einem ständigen, aufsteigenden Prozess.

Die vom überschäumenden erotischen Liebesrausch ergriffenen Menschen, die man gewöhnlich als Verliebte bezeichnet, werden dadurch zur Suche nach der Gegenwart des Geliebten geführt und möchten nur bei ihm verweilen. Indem sie so leben, erreichen sie die Tugend, denn der Weg zur Tugend und der Weg zur Liebe ist ein und derselbe. Er führt die Seele gleichsam auf der Woge der Leidenschaft unter dem Schutz des Gottes ans Ziel.

Doch der *Eros* bringt dabei noch tiefere Wirkungen mit sich, denn die von ihm ergriffenen Menschen erleben eine wesentliche Änderung in sich selbst; wer normalerweise mutlos wäre, wird tapfer, wer zum Leichtsinn tendiert, wird verständig; durch die Liebe wird man freigiebig, mitteilsam, hochherzig und insgesamt freundschaftlich aufgeschlossener; dies wiederum hat auch Auswirkungen auf den Geliebten, der dadurch nicht unverändert bleibt. Die Kraft der Liebe führt die Liebenden zu Enthaltsamkeit, Sittsamkeit und hingebender Treue, sodass man dann nicht mehr von anderen Menschen in gleicher Weise angezogen wird.

Die Kraft der Liebe setzt die Vernunft nicht außer Kraft sie macht nicht blind, sondern sehend; sie schärft den Blick für den anderen, um dessen Schönheit zu entdecken und wahrzunehmen.

Der *Eros* entspricht dem Sein in seiner höchsten Form und ist schon in sich wertvoll. Die Liebe wird als vereinigende Spannung oder Bewegung gesehen, die aus dem tiefsten Sehnen aller Dinge herrührt, sich mit dem ›Eins‹ wieder zu vereinigen. Mit anderen Worten: Die Liebe ist ein Wesensmerkmal des Menschen und findet ihren Ausdruck in der Bewunderung der Schönheit und in der Sehnsucht nach ihr, aber auch in der liebevollen Orientierung auf alle Geschöpfe, die Spuren des Göttlichen in sich tragen.

Der Liebende möchte anders werden, als das, was er ist, in einer scheinbaren Entfremdung, die in Wirklichkeit das Prinzip der äußersten Vervollkommnung seines Selbst ist; die Hingabe im Blick auf das, was er liebt, ist dermaßen intensiv, dass er spürt, sich selbst nicht mehr zu genügen, und den Wunsch hat, in der Vereinigung mit dem Geliebten seine Natur zu wandeln.

Die Schönheit eines Körpers entflammt die Liebe in uns, aber sie sättigt sie nicht wirklich, weil wir nämlich nach mehr verlangen, eben nach „dem Lichtglanz“, der überirdischen Herrlichkeit, welche aus den Körpern zurückstrahlt.

Wenn man nun auf die Beziehung zwischen Liebenden schaut, fällt gleich auf, dass sie durchaus einseitig sein kann, oder aber beiderseitig beziehungsweise gegenseitig. Doch beide Formen sind von einem Tod überschattet, vom Tod des Liebenden, der sich vergessend im Geliebten verliert und bei ihm weilt. Bitter aber und fast aussichtslos gestaltet sich der Tod für denjenigen, dessen Liebe keine Antwort findet, denn dann lebt er weder in sich noch im anderen. Vollständig und wahrhaftig hingegen lebt derjenige, dessen Liebe vom anderen beantwortet wird, denn dann lebt er im anderen.

Es lebt der eine im anderen und die beiden Liebenden erfahren einen Austausch und geben sich gegenseitig hin und gewinnen sich selber dabei: Die gegenseitige Liebe führt also dazu, dass der Liebende sich selber durch den anderen wiedergewinnt. In der Entäußerung des Selbst wird man Eigentum des anderen, und dies findet seinen Grund in einer

Ähnlichkeit, die den Liebenden und den Geliebten miteinander verbindet. Diese Ähnlichkeit ist wiederum diejenige, die alle Geschöpfe als solche verbindet, also der Abglanz der Schönheit Gottes.

Der Geliebte wird für den Liebenden den zum Mittler für das Göttliche, für eine Dimension des Seins, die jene begründet, in der der Liebende und sein Objekt in eine Beziehung eintreten, die diese übersteigt.

In der tiefen erotischen Liebe ist eine große Achtung für den Geliebten vorhanden, ja eine Verehrung für ihn: Man hat den Eindruck, der Geliebte sei der Schönste und Beste; deswegen ist schon allein der Gedanke abwegig, mehrere Menschen gleichzeitig mit der gleichen Liebe zu lieben. Das Wichtigste besteht jedoch darin, dass die Liebe den Menschen größer macht: Wenn man liebt, ändert sich dadurch etwas im Liebenden, und alles führt zu einer Größe, die ihm anderweitig nicht eigen wäre.

Durch die Liebe fange man eigentlich erst an, wirklich zu leben, weil sich dadurch so viel im positiven Sinne im Menschen verändert. Man lebt gar nicht, wenn man nicht liebt!

## Philia

Eros ist die Kraft, die zu Gott hinzieht, und nur das, denn Gott ist das erste Prinzip, das Unbewegte; die philía hingegen zielt auf Gegenseitigkeit. Außerdem besteht unter den Menschen mehr Glückseligkeit im Lieben als im Geliebt werden; beim Eros indes ist dies anders, denn die Vollendung besteht im Geliebtwerden durch Gott.

Wie entsteht Freundschaft überhaupt? Indem man als Erstes das Liebenswerte entdeckt, und das besteht in allem, was gut, nützlich oder angenehm ist; das heißt, der erste Schritt fordert einen Erkenntnisakt, gefolgt dann von einer inneren Einstellung beziehungsweise einer Handlung, weil man das Wohl des anderen sucht und sich wünscht. Doch von Freundschaft kann hier noch nicht die Rede sein, denn das Suchen und Wollen des Guten für den anderen ist zunächst lediglich ein Wohlwollen dem anderen gegenüber. Erst sobald dieses Wohlwollen gegenseitig wird, also nach erfolgter konkreter Kommunikation gegenseitiger Wertschätzung und Zuneigung, kommt wahre Freundschaft zustande. Es genügt also nicht, das Wohl des anderen zu wollen, denn das kann jedermann gelten: Der andere muss davon wissen und auf diese ihm

geltende Haltung in gleicher Weise antworten. Nur eine Liebe, die verlautbart wird, d. h. dem anderen bekannt gemacht, kann gegenseitig werden. Liebe wird in diesem Sinne als ein ›Ausgerichtetsein‹ auf etwas Liebenswertes, nämlich das Gute/Nützliche/Angenehme, und als gegenseitige Haltung verstanden.

Wenn die Freundschaft dadurch charakterisiert ist, dass man lediglich das Angenehme oder Nützliche im Auge hat und verfolgt und nicht die angenehme beziehungsweise nützliche Person um ihrer selbst willen liebt, wird der andere nicht als solcher anerkannt und geliebt. Daraus folgt, dass solche Freundschaften auch dem Zufall überlassen sind und jederzeit auseinandergehen können.

Wirklich gute Freundschaft setzt voraus, dass man das Liebenswerte im anderen entdeckt und längere Zeit miteinander verbringt, sodass man sich dann richtig kennenlernt, wodurch gegenseitiges Vertrauen aufkeimt und wächst. Das Vertrauen, die Treue, das Füreinander-Dasein und vieles mehr gehören dazu, wohingegen die anderen Freundschaftsformen gefährdet sind.

Sehr typisch für diese Art der Freundschaft ist auch eine gewisse Intimität, die die beiden Partner untereinander verbindet; sie entspringt einem gemeinsamen Leben, denn die Distanz kann zu einer erheblichen Gefährdung für die Freundschaft werden. Das bewusste Leben im nahen Miteinander ist nämlich eines der wichtigsten Merkmale der Freundschaft; ohne dies kann man von wohlwollenden Menschensprechen, aber nicht von Freunden.

Die Liebe zum Guten ist gleichsam ein strömendes Übermaß an Energie, und deswegen kann sie nur einem oder wenigen Menschen in gleichem Maße gelten, das heißt, diese Art der Freundschaft fordert eine gewisse Ausschließlichkeit. Die Freundschaften, die aus dem Angenehmen oder Nützlichen entstehen, gelten hingegen vielen, denn man begegnet immer wieder neuen Menschen, die etwas Nützliches oder Angenehmes für uns haben können.

Echte Freundschaft ist mit Verantwortung und Treue gepaart, sonst würde sie in eine andere Richtung tendieren, in gleicher Weise wie die anderen niedrigeren Formen der Freundschaft. Bemerkenswerterweise

liegt der Schwerpunkt der Freundschaft mehr auf dem Lieben als auf dem Geliebtwerden, und eigentlich tugendhaft sind diejenigen, die lieben.

Weil man sich selber liebt, kann man Freunde lieben, das heißt, zwischen Selbstliebe und Freundesliebe besteht eine grundlegende Beziehung. Man wünscht das Gute und das Beste für sich, genauso wie man es für die Freunde tut; man möchte sein eigenes Selbst finden, was man dann auch dem Freund wünscht, und man wünscht sich, zu leben, und zwar auch gut: All diese Gefühle charakterisieren die Selbstliebe genauso wie die Freundesliebe.

## Die Caritas als Geschenk Gottes

Die Caritas, abgeleitet von der lateinischen Caritas (im griechischen Agape) , repräsentiert in der christlichen Tradition die höchste Form der Liebe. Sie wird als theologische Tugend verstanden, die sowohl die Liebe zu Gott als auch die Liebe zum Nächsten umfasst.

Die Caritas zeigt, wie diese übernatürlich geschenkte Liebe die menschlichen Handlungen ordnet und welche ethischen und politischen Herausforderungen sich aus ihrer Anwendung in der säkularen Sphäre ergeben, insbesondere im Spannungsfeld zwischen der Tugend der Nächstenliebe und dem Anspruch auf Gerechtigkeit durch Rechte.

Caritas wird als universelle Liebe verstanden, die Liebe zu Fremden, der Natur oder Gott. Sie gilt als die "absteigende, schenkende Liebe", deren radikale Form im Neuen Testament bevorzugt wird. Die christliche Forderung, das Leben nicht nur für Freunde, sondern sogar für Feinde niederzulegen, stellte einen Schock und eine tiefgreifende theologische Innovation für die griechische Ethik dar. Die griechische Ethik zielte auf Selbstvollendung durch Tugend (*Eudaimonia*) und die Liebe zu den Ähnlichen oder Guten ab. Die Caritas ist hingegen radikal auf den Anderen ausgerichtet, unabhängig von dessen Wert oder Reziprozität, und wird als übernatürlich empfangen gedacht. Dies verschiebt den ethischen Fokus von der kultivierten Tugend des Subjekts zur radikalen Forderung des Objekts (des Nächsten).

> *Caritas* als ein übernatürliches Geschenk Gottes, eine *supernatural* ***Gift-****love. Sie ist in der Lage, jene zu lieben, die von Natur aus nicht liebenswert erscheinen, einschließlich Feinde, und hat die Aufgabe, alle natürlichen Lieben* (

*Philia, Eros*) *zu durchdringen, zu ordnen und zu vertiefen. Die gesamte Funktion der natürlichen Lieben liegt darin, auf eine höhere Herrlichkeit, die göttliche Liebe, hinzuweisen.*

Augustinus von Hippo legte mit seiner Lehre vom *Ordo Amoris* (der Ordnung der Liebe) das Fundament für das scholastische Verständnis der Caritas. Die zentrale These besagt, dass Caritas die rechte Ordnung der Liebe"darstellt, welche vorschreibt, dass die verschiedenen Objekte der Liebe – Gott, der Nächste, die Welt, das eigene Selbst – gemäß ihrem inneren Wert geliebt werden müssen.

Diese Ordnung wird durch die Unterscheidung von *uti* (Gebrauch) und *frui* (Genuss) analytisch entfaltet. Nur Gott darf *genossen* (*frui*) werden, da er der Endzweck (*finisultimus*) der menschlichen Existenz ist. Die Welt und der Nächste dürfen hingegen nur *gebraucht* (*uti*) werden, d.h., sie sind Mittel auf dem Weg zu Gott. Eine Fehlordnung, die als *Cupiditas* bezeichnet wird, entsteht, wenn ein Mittel (z. B. irdische Güter) als Zweck genossen wird, was zu einer Abkehr von der transzendenten Bestimmung führt.

Der *Ordo Amoris* berücksichtigte auch die praktischen Limitationen menschlicher Zuwendung. Sowohl Augustinus als auch Thomas von Aquin erkannten an, dass universelle Caritas in der konkreten Praxis begrenzt sein muss. Daher soll man Gutes vor allem denen tun, die einem aufgrund von Ort, Zeit oder Umständen näher stehen. Diese Anerkennung menschlicher Grenzen bedeutet jedoch nicht die Aufhebung des universellen Anspruchs. Wie Augustinus in *De CivitateDei* betont, soll die irdische Stadt die universelle Caritas der himmlischen Stadt widerspiegeln. Die Nächstenliebe erstreckt sich über die unmittelbare Gemeinschaft hinaus und zielt auf das Gemeinwohl der gesamten Menschheit ab.

Thomas von Aquin systematisierte die Caritas-Lehre, indem er sie als eine der drei theologischen Tugenden klassifizierte, die dem Menschen direkt von Gott *übervernünftig gegeben und eingegossen* (*infundiert*) werden. Dies ist der entscheidende Unterschied zu den philosophischen Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit), die aus dem Verstand oder der naturgemäßen Kontrolle entspringen und somit immanent begründet sind.

Für Thomas von Aquin ist die Caritas die *Forma Virtutum* (die Form der Tugenden), was bedeutet, dass sie der Zweck und die Mutter aller Tugenden ist. Die Caritas ist die formgebende Kraft, weil sie alle anderen Tugenden auf den letzten Zweck – die Schau des göttlichen Wesens – ausrichtet. Die Richtigkeit des Willens ist im Diesseits auf die *visioDei* durch die Caritas hin ausgerichtet. Ohne die Caritas kann eine menschliche Handlung nicht Gott erreichen und sich nicht vervollkommnen. Folglich kann es ohne die infundierte Caritas keine *echte, vervollkommnende Tugend* geben.

Die scholastische Caritaslehre etabliert somit eine metaphysische Imperativität. Die philosophische Tugendethik, die auf natürliche Vernunft und Praxis basiert, gilt als unzureichend, um moralische Vollkommenheit zu erzielen. Die Caritas transformiert die Ethik von einer *Naturlehre* in eine *Gnadenlehre*. Der Mensch kann aus eigener naturhafter Neigung Gott nicht als letzten Zweck erreichen. Daher ist die übernatürliche Caritas die zwingende Voraussetzung für die Richtigkeit aller irdischen Handlungen. Diese theozentrische Ausrichtung bildet den tiefsten Gegensatz zu säkularen Ethiken, die Autonomie und Vernunft als hinreichende Grundlagen moralischen Handelns betrachten.

# *Das Entstehen der Liebe*

> *„Ein wunderbarer Schwung lebt in ihr, eine höchste Elevation, ein beständiges Streben; allen ihren Gedanken, allen Kräften ihrer Seele, allen Mächten ihres Herzens entringt sich der Schrei der Zärtlichkeit und Verzückung: eine heiße Bitte um einen* ***Kuß****. »In jedem Augenblicke meines Lebens: mein Freund, ich leide, ich liebe Sie und ich erwarte Sie!“*
>
> — Stendhal über Fräulein Lespinasse

## Die Anbetung

Die unerklärliche und tautologische Natur des Begehrens, das sich auf eine bestimmte Person richtet, weil sie von Natur aus „anbetungswürdig“

ist. Es ist die unerklärliche Wahl des Geliebten. Er stellt fest, dass es unerklärlich bleibt, warum die Liebe auf diese eine Person fällt – sei es auf einen bestimmten Teil ihres Körpers, eine Geste oder einen Satz. Man betet jemanden an, weil er „anbetungswürdig" ist. Diese Beobachtung umarmt den mystischen und irrationalen Kern der Liebe und verweigert sich jeder logischen A-priori-Erklärung. Die Aussage, dass man unter Millionen von Menschen nur einen wirklich liebt, unterstreicht dieses einzigartige, unerklärliche Ereignis. Anbetung ist eine Wahrnehmung des Geliebten, die gleichzeitig ganzheitlich und unbeschreiblich ist. Das liebende Subjekt ist nicht in der Lage, zu erklären, warum es gerade diese eine Person aus der Masse der möglichen Objekte liebt.

Es ist ein zufälliges, nicht-intensionales Detail, das den Betrachter „sticht" oder „verwundet" und eine zutiefst persönliche, unbeschreibliche Bedeutung auslöst. Dieser Moment entzieht sich der Sprache, es ist das kaum oder nicht Sagbare, das ein jähes Erwachen hervorruft. Es passiert unkontrolliert und unerwartet und löst eine zutiefst emotionale Reaktion aus, die sich rationaler Erklärung entzieht.

Es ist eine irrationale, unwillkürliche Berührung, die eine unmittelbare, nicht-analysierbare Bedeutung auslöst. Die Anbetung macht den Liebenden sprachlos, indem sie eine Tautologie als einzige Erklärung anbietet. Es ist das Unaussprechliche, der Punkt, an dem "Worte versagen". Diese Ineffabilität ist nicht als Mangel, sondern als die eigentliche Stärke und Authentizität des Erlebens. Diese Erfahrung existiert exklusiv nur für ihn einem selbst und würde einen Außenstehenden nicht „verletzen". Die Anbetung ist ebenso ein Akt der Einsamkeit, der sich in den monologischen „Selbstgesprächen" des Liebenden vollzieht. Der Liebende, der mit seinem Diskurs der extremen Einsamkeit auf sich selbst zurückgeworfen ist, erschafft durch die Anbetung eine eigene Realität, die außerhalb der normativen Erklärungsmodelle existiert.

## Der Ineinanderblick der Liebenden

Wie erfasst man das Wesen eines Objekts oder einer Person in seiner Tiefe?

Der Ineinanderblick ist eine spirituelle Wahrnehmung, die das Wesen und den Wert der Person erkennt und sich auf das Wesentliche konzentriert. Bei diesem spirituellen Blick überwindet der Liebende seine eigene

egozentrische Sicht, um den intrinsischen Wert des geliebten Menschen zu erfassen und darauf zu antworten. Der Liebenden, wächst über die Komplexität des eigenen Ichs, um das Wesen des anderen zu sehen.

Im Ineinanderblick der Liebe konstituiert sich ein ›Verhältnis‹ zwischen den zwei Menschen, eine dauernde Stellung beider zueinander, eine objektive Relation der beiden und ein überaktuell Dauerndes, das eine durchaus interpersonale Realität darstellt. Aufgrund der angenommenen und erwiderten Liebe wird sie von einem Band zusammengehalten, das die Liebe selbst geschaffen und ermöglicht hat.

Er ist nicht nur ein Blickkontakt, sondern die physische Manifestation eines tiefgreifenden, spirituellen Aktes. Er markiert den Übergang von einem monologischen Verlangen oder einer bloßen Wahrnehmung zu einem echten interpersonellen „Dialog".

Durch die wechselseitige Selbsthingabe der Liebenden entsteht ein „interpersoneller Raum" oder ein „eigentlich geistiges Medium", das sich zwischen ihnen realisiert. Dieser Blick ist der konkrete Ausdruck einer „Du-Beziehung", in der die geliebte Person nicht auf ein bloßes Objekt oder ein fremdes „Er" reduziert wird. Stattdessen tritt ihr „Du-Sein" in den Vordergrund, und sie wird als ein eigenständiges Subjekt anerkannt. Der „Ineinanderblick" ist damit das Mittel, durch das die Liebe nicht nur ein „Geben" ist, sondern auch ein „Beschenktwerden", wodurch sich der Prozess der Seins-Schenkung in seiner Vollkommenheit entfaltet.

Dieser Prozess der wechselseitigen Selbsthingabe ist grundlegend für das Verständnis der wahren Natur der Liebe. Im Gegensatz zu oberflächlichen Formen der Zuneigung, die oft von egoistischen Motiven getrieben sind, ist der „Ineinanderblick" eine selbstlose Handlung, die die andere Person in den Mittelpunkt stellt. Es ist eine radikale Transzendenz des Selbst, bei der der Liebende seinen eigenen egozentrischen Blick aufgibt, um den anderen um seiner selbst willen zu sehen und zu lieben. Der Blick der Liebenden ist daher die reinste Form der Wertantwort, da er jegliche instrumentelle oder utilitaristische Motivation ablehnt. Er symbolisiert die Anerkennung der Einzigartigkeit und des Wertes des anderen Menschen als ein „Imago Dei".

In jeder Liebesform bekommt der Kuss eine jeweils andere Konnotation, grundsätzlich aber wird er immer die besondere geistige Berührung

zweier Personen, die in jeder Liebe enthalten ist, zum Ausdruck bringen. In ganz besonderer Weise drückt der Kuss den *Ineinanderblick* der Liebe aus.

## Die erste Kristallbildung

> *„Phantasiegebilde, haben mehr mit ihrer poetischen Wirkung als mit der Wahrheit tun."*
>
> — Stendhal

Das Wunderlichste an der Leidenschaft der Liebe ist ihre Entstehung, der plötzliche närrische Wandel, der sich im Hirne eines Liebenden vollzieht.

Liebe ist die Freude, ein liebenswertes und liebendes Wesen mit allen Sinnen und in nächster Nähe zu sehen, zu berühren und zu fühlen. Es beginnt somit die erste Kristallbildung.

Wenn wir in den Salzbergwerken bei Salzburg in die Tiefe eines verlassenen Schachtes einen entblätterten Zweig werfen und ihn nach einigen Monaten wieder hervorziehen, so ist er über und über mit glitzernden Kristallen bedeckt. Selbst die kleinsten Ästchen, die kaum größer sind als die Krallen einer Meise, sind mit unzähligen hellfunkelnden Diamanten besät, so dass man den kahlen Zweig nicht wiedererkennt.

Im Augenblick, wo man anfängt sich mit dem begehrten Objekt zu beschäftigen, sieht man es nicht mehr so, wie es wirklich ist, sondern so, wie man sie haben möchte. Es sind diese lieblichen Illusionen, die das beginnende Interesse schafft. Darum erscheinen die Reden von vernünftigen Leuten so lächerlich, die das Wunder der Kristallbildung nicht begreifen.

> *»Jene Augen umkleiden mich mit einer glänzenden Kristallhülle. Ich bin für sie die Vollkommenheit, und das Wunderbarste dabei ist: was ich auch tue und wenn*

*ich mal die größte Dummheit sage, den Augen dieses schönen Deutschen gehe ich meiner Vollkommenheit nie verlustig.“*

— Stendhal

Alles beginnt mit der Bewunderung. Dann erreicht man den Punkt, wo man sich sagt: Welche Lust, von dieser reizenden Frau geliebt zu werden. Unmittelbar entsteht die Hoffnung als dritte Etappe. Letztlich erreicht man die vierte Etappe, sobald man mit Gefühlen der Wonne die Schönheit und die Vorzüge der geliebten Frau überschätzt. Das ist der Werdegang der Kristallbildung.

Tatsächlich ist der Genuss in der Kristallbildung so rege, dass er alle Aufmerksamkeit, deren die Seele fähig ist, in Anspruch nimmt. Man ist ernst, aber durchaus nicht traurig. Das ist ein großer Unterschied. Diese Ernsthaftigkeit entsteht durch die Überschätzung des Glücks, weil das heftige Begehren augenscheinlich die Erfüllung der kühnsten Hoffnungen zu erlangen versucht und noch keine werthaltige Reaktion der Angebeteten stattgefunden hat.

In diesem Sinne nenne ich Kristallbildung die schöpferische Tätigkeit unseres Geistes, der bei jeder neuen Betrachtung der Geliebten immer neue Vorzüge an ihr entdeckt.

In der Liebe hört die Kristallbildung fast nie auf. Solange wir von der Geliebten noch keine Beweise ihrer Liebe haben, geht die Kristallbildung eigentlich nur in der Einbildung vor sich. Allein in der Fantasie schwebt uns die Begehrte in aller Vollkommenheit vor. Nach errungenem Siege werden unsere immer wiederkehrenden Zweifel in deutlicherer Weise beschwichtigt. Das Glück ist also nur zu Anfang eintönig, später bringt jeder Tag frische Blüten. Wenn sich die geliebte Frau ihren leidenschaftlichen Gefühlen zügellos überlässt und den großen Fehler begeht, durch ungestüme Gunstbezeugungen jeden Zweifel in uns verscheuchen zu wollen, so hält die Kristallbildung einen Augenblick inne. Wenn aber die Liebe etwas von ihrer Heftigkeit eingebüßt hat, das heißt, wenn sie nicht mehr fürchtet, dann gewinnt sie den wunderbaren Reiz vollkommener Hingabe und grenzenlosen Vertrauens. Eine süße

Sorglosigkeit macht alle Mühsal des Lebens schwinden und verleiht seinen Freuden einen neuen Wert.

In der Verlassenheit fängt die Kristallbildung wieder an. Jede Regung unsrer Verehrung für die Geliebte, jeder Gedanke an das halbvergessene Glück, das sie uns zu gewähren vermag, läuft in die wehmütige Betrachtung aus.

Wenn ein Mensch imstande sein soll, das geliebte Wesen in Wonne zu vergöttern, gleichgültig, ob er es im Ardennerwalde oder auf irgend einem Balle gefunden hat, so muss es ihm zunächst als vollkommen erscheinen, wenn auch nicht in allen erdenklichen Beziehungen, so doch in den sichtbaren. In jeder Hinsicht vollkommen erscheint uns das, was wir lieben, erst nach einigen Tagen der Kristallbildung. Das ist sehr einfach. Es genügt dann die bloße Vorstellung der Vollkommenheit, um sie dem geliebten Wesen wirklich anzusehen.

Wir sehen, wie weit die Schönheit zur Entstehung der Liebe nötig ist. Die Hässlichkeit darf nicht gerade zum Hindernis werden. Der Liebende kommt bald so weit, seine Geliebte, so wie sie ist, schön zu finden, ohne noch an den Begriff der idealen Schönheit zu denken. Die von wahrer Schönheit verklärten Züge verheißen ihm bei der Betrachtung, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein Maß des Glückes, das ich als Einheit bezeichnen will, und die Züge der Geliebten, so wie sie sind, verheißen ihm tausend Einheiten des Glücks.

Ehe die Liebe entsteht, ist Schönheit gleichsam das Aushängeschild. Wir werden durch die Lobpreisungen empfänglich gemacht, die man unserer künftigen Geliebten erteilt, und auf die Leidenschaft vorbereitet. Eine allgemeine lebhafte Bewunderung gibt der winzigsten Hoffnung den Ausschlag.

Sobald die Kristallbildung einmal begonnen hat, genießt man mit Wonne jede neue Schönheit, die man an der Geliebten neu erblickt. Die Kristallbildung bei unserer Geliebten, oder sagen wir kurz ihre Schönheit, ist nichts anderes als der Inbegriff der Befriedigung aller Wünsche, die in uns bei ihrem Anblick nach und nach entstanden sind.

Warum genießen wir voll Entzücken jede neu entdeckte Schönheit an der Geliebten? Weil uns jede neue Schönheit die volle Befriedigung eines Wunsches gewährt. Wollen wir unsere Geliebte zärtlich, so ist sie es; wollen

wir sie dann stolz, so wird sie augenblicklich die Seele einer Römerin haben. Darin steckt ein starker Beweis dafür, dass die Liebe die mächtigste aller Leidenschaften ist. Die anderen passen ihre Wünsche der kalten Wirklichkeit an; nur in der Liebe bemüht sich die Wirklichkeit, sich nach unseren Wünschen zu richten. Sie ist die Leidenschaft, in der das heftigste Verlangen auch den größten Genuss bedingt.

Mitten in diesen Wirrungen, die unser Verlangen nach Glück so irreführen, verlieren wir den Kopf. Von dem Augenblick ab, wo man liebt, sieht selbst der Klügste kein Ding mehr so, wie es wirklich ist. Er achtet seine eigenen Vorzüge zu gering und überschätzt die geringfügigsten Gunstbezeugungen des geliebten Gegenstandes. Zweifel und Hoffnung erhalten mit einem Male etwas Romantisches. Wir schreiben nichts mehr dem Zufall zu, wir verlieren das Gefühl für Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit, und Dinge der Fantasie werden zu Dingen der Wirklichkeit, um uns unserem Glücke näher zu bringen.

Ein erschreckliches Anzeichen, dass wir den Kopf verlieren, ist die Tatsache, dass wir irgendeinen schwer erkennbaren Umstand gleichsam für weiß ansehen und somit zugunsten unserer Liebe deuten. Im nächsten Augenblick bemerken wir, dass er in Wirklichkeit schwarz aussieht, und trotzdem finden wir, dass er für unsere Liebe ein günstiges Zeichen ist.

Der Anblick alles dessen, was in Kunst und Natur von auserlesener Schönheit ist, lenkt unsere Gedanken mit Blitzesschnelle auf unsere Geliebte. Durch einen mechanischen Vorgang, ähnlich dem in den Salzburger Bergwerken, der den Baumzweig mit Kristallen überdeckt, steht alles Schöne und Hehre in der Welt im Zusammenhang mit unserer Geliebten, und ein unerwarteter Anblick des Glückes füllt unsere Augen mit Tränen. So beleben sich gegenseitig die Liebe zum Schönen und die Liebe zum Weibe.

Die äußere Schönheit wird durch die Liebe entthront, Wir lernen oft Frauen kennen, die unsren Geliebten an Schönheit übertreffen. Sie

können dem Ideal der Schönheit nahestehen, und doch ziehen wir ihnen die Geliebte vor. Ist das denn wunderlich? Der Geliebte verspricht uns hundertmal mehr Glück. Selbst kleine Mängel, wie eine „Tomahawknase“ im Gesicht, haben auf einen liebenden Mann eine rührende Wirkung und versenken ihn tief in Träumereien, schon wenn er jenes Zeichen an einer

fremden Frau bemerkt. Wenn man so selbst die Hässlichkeit vorzieht und liebt, wird in solchen Fällen eben Hässlichkeit zur Schönheit. Die Schönheit ist nur ein Versprechen des Glückes.

Ein interessantes Detail ist, wenn nämlich jemand der Liebe einer Frau sicher ist, fängt er an, Betrachtungen anzustellen, ob sie hübsch ist oder nicht. Solange er über ihre Gegenliebe noch im Zweifel ist, hat er keine Zeit, an ihre äußere Schönheit zu denken.

Dass man die wirklichen Züge und Bewegungen des Geliebten nicht mehr sieht, sondern nur die Schönheit, die die Fantasie verleiht, in dankbarer Erinnerung an alle schon früher gewählten Genüsse, so reizt uns schon das Gesicht eines bekannten Komikers zum Lachen, sobald er nur die Bühne betritt.

Männer sind sehr gleichgültig für den Grad der Schönheit einer Angebeteten, die uns kalt behandelt. Die Schönheit hat mit dem Gedeihen der Liebe kaum etwas zu schaffen. Wenn uns ein Freund, um uns zu kurieren, sagt, unsere Geliebte sei nicht hübsch, so geben wir ihm beinahe recht.

Die Fantasie des Liebenden übersieht künstlerisch alle Standpunkte der Hässlichkeit, schmiegte sich umso mehr liebevoll an die kleinsten Vorzüge an, zum Beispiel an die Schönheit eines vollen Haares. Hätte der Geliebte Hörner gehabt, man hätte sie auch schön gefunden. Sobald man die Schönheitsfehler an jemandem kennt und diese keinen eigentlichen Einfluss mehr auf uns ausüben.

In der Liebe ist alles »Beweis«; zum Beispiel, wenn sie uns nicht den Arm gibt, um sich zu ihrer Loge führen zu lassen, so wird dieses Nichts von einem leidenschaftlich bewegten Herzen tragisch genommen. Es schwächt die Kristallbildung ab, vergiftet die Quelle der Liebe und kann sie sogar verschütten.

Die Liebe triumphiert regelrecht, wenn sich zwei Menschen zum ersten Male unter romantischen Umständen sehen. Nichts ist einfacher. Die Fantasie, die uns noch lange an etwas Außergewöhnliches denken lässt, liefert schon die Hälfte der für die Kristallbildung erforderlichen Gehirntätigkeit.

## *Die Leiblichkeit der Liebe*

Der Leib ist nicht auf eine innere, seelische Welt beschränkt, sondern bildet den „Hüter der Subjektivität“ und die „Grundlage der menschlichen Erfahrung“.

Ein entscheidendes Merkmal des Leibes ist seine flächenlose und vordimensionale Räumlichkeit. Im Gegensatz zum physikalischen Körper, der einen Raum mit messbaren Flächen, Linien und Punkten einnimmt, erstreckt sich der Leib in einem „Raum ohne Fläche“, der durch spezifische leibliche Richtungen wie Nähe und Ferne strukturiert wird. Diese räumliche Besonderheit ist konstitutiv für das leibliche Empfinden und die Selbstwahrnehmung. In diesem Kontext sind leibliche Empfindungen wie Angst und Schmerz, die sich in einer Engung manifestieren, Beispiele für diese absolute, flächenlose Räumlichkeit, die als „primitive Gegenwart“ erfahren wird.

Eng verknüpft mit dem Leib ist die Atmosphäre. Atmosphären sind „Räume ohne Fläche“, die einen Raum ganz oder teilweise einnehmen. Sie sind keine subjektive Einbildung, sondern eine „objektive Tatsache“, die „in den weiteren Raum ausgegossen“ ist und eine „untersubstanzielle Qualität“ charakterisiert.

Die Verbindung von Leib und Atmosphäre ist unauflöslich. Die Atmosphäre ist das Phänomen, das vom Leib, der als „die Hauptkomponente der Persönlichkeits-Subjektivität“ fungiert, wahrgenommen und erlebt wird. Der Leib wird zum „Hauptbestimmungsgrund für das Verständnis der Atmosphäre“. Das Eintreten in eine Atmosphäre wird als eine „leibliche Erfahrung“ beschrieben, als eine „affektive Beteiligung“, bei der die Person von der Atmosphäre „ergreifen“ werden kann.

Gefühle sind keine privaten, inneren Zustände, sondern räumliche, spürbare Atmosphären, die uns ergreifen. Gefühle sind nicht private Zustände seelischer Innenwelten, sondern räumlich ausgedehnte Atmosphären.

Gefühle wie Freude oder Trauer existieren nicht nur in einem selbst , sondern füllen den Raum um uns herum und überwältigen uns von außen. Sie sind wie eine Art ”Wetterlage des Daseins”.

Gefühle sind leiblicher Regungen von Enge und Weite. Der Ekel ist das Paradebeispiel einer solchen Engung. Ekel ist eine leibliche Regung, die in einer Engung des Leibes als unmittelbare Abwehrreaktion erfahren wird. Er ist eine Spürung im Leib, die ein Zusammenziehen oder eine innere Kontraktion bewirkt, um das Abstoßende abzuwehren. Es ist das Gegenstück zur Erfahrung der "Weite"(z.B. in der Liebe oder Freude), die eine Ausdehnung des Leibes mit sich bringt.

Die Liebe ist kein innerpsychischer Zustand, den wir in uns hätten, sondern ein leibliches Ergriffensein, das uns widerfährt. Wir werden von einem affektiven Raum ergriffen, der uns und den geliebten Menschen umhüllt. Dieser Raum ist kein abstraktes Konzept, sondern eine fühlbare Atmosphäre, die von Stimmungen und Affekten durchdrungen ist. Die Liebe ist also nicht etwas, das wir "haben", sondern etwas, das uns "erfasst". Die Einheit der Liebenden ist keine metaphysische Idee, sondern eine fühlbare, leibliche Realität.

Dieser affektive Raum ist das Wesentliche an der Liebe. Er entsteht nicht aus dem Willen der Liebenden, sondern "entsteht aus sich selbst". Die Liebenden werden in diesen Raum hineingezogen und in ihm miteinander verbunden. In diesem Raum lösen sich die Grenzen zwischen den Individuen auf, und es entsteht eine neue Einheit. Man kann diesen Raum als eine Art "Wir-Gefühl"beschreiben, das jedoch tiefer und fundamentaler ist als eine rein intellektuelle Gemeinsamkeit. Es ist ein gemeinsames Ergriffensein einer bestimmten Stimmung.

Die Liebe ist keine statische Beziehung, sondern eine dynamische Bewegung. Diese Bewegung besteht in der Entfaltung des affektiven Raumes. In dieser Entfaltung erfahren die Liebenden ein "Gemeinsames", das sie trägt. Sie bewegen sich gemeinsam in diesem Raum, und diese gemeinsame Bewegung ist die eigentliche Liebeserfahrung. Die Liebe ist also nicht nur ein Zustand, sondern ein Prozess, der sich ständig verändert und weiterentwickelt.

Dieses Ergriffensein ist für den Leib der eigentliche Nachweis für die Wirklichkeit eines Phänomens. Denn wirklich ist allein das, was mich betroffen macht, was mich 'bedrückt'. Die Realität besteht nicht nur aus objektiven Fakten, sondern auch aus dem, was uns persönlich, leiblich und affektiv trifft. Die Liebe ist das Paradebeispiel für ein solches "Betroffensein".

Gefühle sind räumlich, aber ortlos. Das affektive Betroffensein von Gefühlen hat einen spannungsreichen, dialogisch-dynamischen Charakter, und das Gefühl ist dabei nicht Zustand, sondern Gegenspieler des Betroffenen. Es ist keine passive Hinnahme, sondern ein dynamisches Wechselspiel, bei dem das Gefühl der Liebe als eine Art "Gegenspieler"auf den Menschen einwirkt.

Liebe erzeugt Evidenz als ein unmittelbares, leibliches Betroffensein, das eine Überzeugung oder eine Tatsache aufdrängt. Es ist die Erfahrung, dass uns etwas zwingend als wirklich oder wahr erscheint, ohne dass wir es uns bewusst "beweisenmüssen. Die Wirklichkeit offenbart sich uns nicht primär durch objektive Fakten, sondern durch das, was uns affektiv ergreift und berührt. Wenn uns zum Beispiel die Scham überfällt, ist dies ein Beispiel für Evidenz: Wir zweifeln nicht an der Wirklichkeit der Situation, weil sie uns unmittelbar und leiblich überwältigt.

Die Evidenz ist körperlich spürbar. Die Erkenntnis, dass etwas wahr ist, ist eine Art spontane Reaktion auf den von außen empfangenem Eindruck, nicht das Ergebnis einer rein rationalen Analyse.

Die Liebe als Affekt, und zwar z.B die Freude, die durch eine externe Idee zustande kommt. In diesem Sinne unternimmt man alles, um das geliebte Wesen zu behalten, und man liebt alles, was eine Freude mit sich bringt beziehungsweise eine gewisse Ähnlichkeit mit etwas hat, was sonst eine Freude verursacht. Aus dem gleichen Prinzip kann man auch nachvollziehen, dass man sich über das Wohlergehen des geliebten Wesens freut und traurig ist über sein Untergehen, und zwar in dem Maße, wie es froh oder traurig ist. Das Gleiche geschieht, wenn etwas dem geliebten Objekt eine Freude verursacht oder ihm einen Schmerz zufügt: Auch das wird geliebt oder gehasst, und zwar aus dem gleichen Grund.

Spinoza versteht unter Liebe noch mehr, denn sie ist auch die Gefälligkeit, die man jemandem gegenüber empfindet, der dem Geliebten etwas Gutes getan hat. Gerade weil die Liebe Freude ist und unseren Geist befähigt, sich durch Taten auszudrücken, wird man auch mehr das Positive an sich und am geliebten Objekt suchen, denn nur das verursacht wiederum Freude, und man wird tendenziell alles übersehen, was sonst Traurigkeit oder Schmerz mit sich bringen würde; dies hat zur natürlichen Folge, dass man sich oft täuschen kann im Blick auf sich, aber auch auf den Geliebten, indem man dem zu viel Bedeutung beimisst, als es angemessen und richtig

wäre. Gleichwohl gehören natürlich im Allgemeinen zur Liebe Verehrung, Wertschätzung und Erbarmen.

Das Liebe ein durch und durch körperliches Phänomen ist, sieht man eindeutig am Aufblühen einer Liebe, wobei es zu heftigen Reaktionen kommt, wobei die euphorische Verliebtheit sogar als Krankheit bezeichnet werden kann.

## Liebe als Krankheit

> *„Es scheint mir jener gleich den Göttern zu sein, der Mann, der dir gegenüber sitzt und nahe süß dich reden hört und anmutig lachen: das hat mir wahrlich das Herz in der Brust verstört. Denn sobald ich auf dich blicke, kurz nur, ist für mich zu sprechen kein Raum mehr, sondern ganz ist die Zunge gebrochen, feines Feuer hat sogleich meine Haut durchrieselt, mit den Augen sehe ich nichts, es dröhnen die Ohren, herab an mir rinnt der Schweiß, ein Zittern befällt mich ganz, bleicher als dürres Gras bin ich, vom **Totsein** wenig entfernt scheine ich mir selbst. Aber alles **muß** man ertragen."*
>
> — Sappho

Am Anfang finden wir Unruhe, Erhitzung und inneres Brennen, Schlaflosigkeit, Appetitlosigkeit, Schwäche, Halluzinationen und Delirium – und selbst bis zum Selbstmord gehen die Reaktionen im Zustand des Verliebtseins.

> *„Ihr unwissender Seher! Was helfen einer Rasenden Gelübde, was Heiligtümer? Indessen verzehrt die Flamme sie bis ins Knochenmark, und im Stillen schwärt die Wunde tief in ihrer Brust. Von Leidenschaft brennend, streift die unglückliche Dido außer sich durch die ganze Stadt gleich der vom Pfeil getroffenen Hirschkuh."*
>
> — Sappho

Die Unfähigkeit zu sprechen, man stockt mitten im Wort, ist eines der bemerkenswertesten Zeichen im Zustand des Verliebtseins.

*„Und hat er ihn gesehen, so überfällt ihn, wie nach dem Schauder des Fiebers, ein Wechsel und Schweiß und ungewohnte Hitze. Durchwärmt nämlich wird er, indem er durch die Augen den Ausfluss der Schönheit aufnimmt, durch welchen sein Gefieder gleichsam begossen wird. Ist er nun durchwärmt, so schmilzt um die Keime des Gefieders hinweg, was schon seit langem verhärtet sie verschloss und sie hinderte hervorzutreiben. Fließt aber Nahrung zu, so schwillt der Kiel des Gefieders und treibt, hervorzutreten aus der Wurzel überall an der Seele, denn sie war ehedem ganz befiedert. Hierbei also gärt alles an ihr und sprudelt auf und, was die Zahnenden an ihren Zähnen empfinden, wenn sie eben ausbrechen, Jucken und Reiz im Zahnfleisch, ebendas empfindet auch die Seele dessen, dem das Gefieder hervorzubrechen anfängt: Es gärt in ihr und juckt und kitzelt sie, wenn sie das Gefieder heraustreibt."*

— Plato

## Die Zurückweisung in der Liebe

*„Dies heißt Venus bei uns; daher hat Amor den Namen; Daher ward uns zuerst der süßeste Tropfen der Liebe Eingeträufelt ins Herz; dann kam die erkältende Sorge. Denn ist dir fern, was du liebst, so sind doch die Bilder der Liebe Immer dir nah und lieblich ans Ohr klingt immer ihr Name. Aber man sollte die Bilder verbannen, man sollte der Liebe Jegliche Nahrung entziehen, den Sinn auf anderes richten Und den gesammelten Saft auf beliebige Leiber verschleudern, Statt ihn aufzubewahren, um einer Liebe zu fröhnen Und sich nur sichere Sorge und Schmerzen dadurch zu bereiten. Nährt man ein solches Geschwür, so wirds nur schlimmer, je älter; Ärger wird täglich dein Rasen und drückender lastet dein Kummer, Wenn du nicht immer betäubst mit neueren Reizen den Wundschmerz Oder ihn vorher gleich bei den Liebchen der Gasse kurierest Oder die Triebe der Seele nach anderen Richtungen ablenkst."*

— Lukrez

> *„Manche missdeuten die Patienten, die wegen der Liebe niedergeschlagen und schlaflos sind, und machen ihren Zustand durch Abstinenz von Bädern, Fasten und leichte Diät schwach; stattdessen haben wir entdeckt, dass das erotische Leiden etwas anderes ist, und wir lenken das Denken der Verliebten ab durch Bäder, Weingenuss, Herumtragen, Bilder und Geräusche, in manchen Fällen sogar durch Erschrecken; zumal bei Patienten, die immer Muße haben, die Krankheit schwerer zu heilen ist.* […] *Die Verliebten zeigen die folgenden Symptome: hohle, aber tränenlose Augen; außerdem scheinen sie voller Lust zu sein, ihre Augenlider flattern hektisch. Während alle anderen Körperteile betroffen sind, sind es nur diese nicht.“*
>
> — Oreibasius

Alle Symptome passieren, *wann immer eine Erinnerung aufscheint durch Hören oder Sehen, vor allem wenn dies plötzlich geschieht*. Deswegen muss die Therapie, wie Oreibasios auch gesagt hatte, Bilder und Geräusche und allgemeine Ablenkungen für die Gedanken enthalten. Der Verliebte wird zum Patienten, dies ist eine „Erkrankung der Seele“ und nicht medizinisch heilbar. Die Seele muss sich in ihrer Hilflosigkeit selbst heilen.

Schon die alten Griechen erkannten, die Liebe ist ein angeborenes Leiden, das vom Sehen und vom übermäßigen Denken an die Gestalt des anderen Geschlechts herrührt, auf Grund dessen wünscht man vor allem die andere Person zu umfassen und beider Wünsche in der Umarmung mit ihr die Aufgabe der Liebe zu erfüllen.

Die Leiblichkeit der Liebe erreicht ihre schmerhafte Spitze in der Zurückweisung der Liebe in romantischen Beziehungen. Der menschliche Zustand ist von grundlegenden Bindungen und der Sehnsucht nach Gegenseitigkeit geprägt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Zurückweisung in der Liebe nicht als bloßes Unbehagen oder vorübergehende Enttäuschung, sondern als eine fundamentale Krise. Sie stellt eine tiefgreifende Erschütterung des Selbst dar und wirft essenzielle Fragen über die Natur der Identität, der Existenz und der Beziehung zum Anderen auf. Die vorliegende Analyse verfolgt die zentrale These, dass romantische Zurückweisung nicht primär ein psychologisches Ereignis des Verlusts ist, sondern eine existenzielle Erschütterung, die die ontologische Sicherheit eines Individuums direkt bedroht.

Unerwiderte Liebe beschreibt einen Zustand, in dem die Zuneigung einer Person nicht offen vom Geliebten erwidert wird. Es handelt sich um einseitige Zuneigung, die das Potenzial hat, vom Geliebten unbemerkt zu bleiben oder bewusst ignoriert zu werden. Dieser Zustand ist oft von einer inneren Welt geprägt, die der Liebende aufbaut, angetrieben von einer kraftvollen Idee: der Hoffnung. Während der sich Sehnende in einer Mischung aus optimistischer Erwartung und möglicher Enttäuschung lebt, sieht der Zurückweisende die Situation aus einem ganz anderen, negativen Blickwinkel. Der Schmerz der unerwiderten Liebe ist eine innerliche Qual, die sich aus dem Widerspruch zwischen dem Wunsch nach Gegenseitigkeit und der fehlenden Bestätigung durch den Anderen speist.

*Abwesenheit* wird, als der physische oder kommunikative Mangel zum Geliebten erlebt. Hierbei ist die geliebte Person nicht als Zurückweisende, sondern als Monolog im Bewusstsein des Liebenden gegenwärtig. Dies als eine „singuläre Verzerrung", die der Liebende durch Sprache und Fantasie zu manipulieren versucht, um eine drohende Realität zu verzögern. Es ist ein unbestätigter Zustand, ein Vakuum, das der Liebende verzweifelt zu füllen versucht, um den Anderen gedanklich am Leben zu erhalten. Zurückweisung *hingegen ist die definitive und aktive Verweigerung von Gegenseitigkeit. Sie ist der Moment, in dem die Hoffnung der unerwiderten Liebe erlischt und die Abwesenheit zu einem permanenten, bestätigten Zustand wird. Für den Zurückweisenden ist es oft eine „No-Win-Situation", während es für den Zurückgewiesenen einen verheerenden, „greifbaren und grausamen" Schmerz darstellt.*

Die physischen und psychologischen Auswirkungen der Zurückweisung sind tiefgreifend und unmittelbar spürbar. Obwohl es sich nicht um eine körperliche Verletzung handelt, wird der Schmerz als eine „unkörperliche Wunde" wahrgenommen, die in ihrer Intensität kaum zu ertragen ist. Der Schmerz der Zurückweisung ist eine körperliche Realität, auch wenn keine physische Verletzung vorliegt. Es gibt „keine körperliche Wunde, keinen greifbaren Ort, um einen Verband anzulegen, keinen erkennbaren Virus, der uns im Bett hält. Und doch fühlt sich der Schmerz „greifbar und grausam, rücksichtslos in seiner Beharrlichkeit und selbstzerstörerisch in seiner Negativität" an.

Diese Art von Schmerz ist nicht nur ein Gefühl, sondern ein körperlicher Zustand, der dazu führt, dass man sich „krank, erstarrt durch Verlust, traumatisiert durch Tragödie“ fühlt. Die neurologische Forschung bestätigt diese Erfahrung. Studien zeigen, dass emotionaler und körperlicher Schmerz die gleichen neuronalen Bahnen im Gehirn teilen, insbesondere in der sekundären somatosensorischen Großhirnrinde und der dorsalen posterioren Insel. Dies deutet darauf hin, dass das Gehirn die Zurückweisung als eine Form von Verletzung verarbeitet, die der eines Knochenbruchs ähnelt.

Psychologen, insbesondere aus der psychologischen Forschung zur Trauer, schlagen vor, dass die Zurückweisung in der Liebe ähnlichen Stadien folgt wie der Verlust eines geliebten Menschen. Der Prozess beginnt oft mit einem verzweifelten Protest. In diesem Stadium unternimmt die betroffene Person einen „Ansturm von Aktivitäten“, um die Beziehung wiederzubeleben. Diese Verhaltensweisen können irrational, verzweifelt (z.B. Betteln um die Rückkehr des Anderen) oder sogar aggressiv sein (z.B. Stalking oder Suiziddrohungen).

Als Nächstes folgt eine Phase intensiver Leidenschaft. Diese Leidenschaft ist eine „Mischung aus Lust und Schmerz“, die aus einem intensiven Verlangen und der Frustration über die fehlende Gegenseitigkeit resultiert. Die Verstandeskräfte der Person sind oft von verzerrten Überzeugungen getrübt, wie der Idealisierung des Zurückweisenden als die „Liebe des Lebens“. Diese emotionale Intensität wird durch einen „Cocktail von Neurotransmittern“ verstärkt, der sowohl Lust (Dopamin) als auch Angst (stressbedingte Hormone) erzeugt.

Schließlich, wenn die Person erkennt, dass die Liebe nicht erwidert wird, kann der Schmerz in Wut umschlagen. Liebe kann sich in Hass verwandeln, eine Reaktion, die neurologisch mit der Nähe von Hirnregionen verbunden sein könnte, die mit Wut und Lust assoziiert sind. Über die Zeit kann das Verharren in diesen Gedanken zu Verzweiflung führen, die sich in schweren depressiven Symptomen manifestiert. Abfällige Gedanken über sich selbst und das Gefühl der mangelnden Begehrlichkeit können das Resultat sein, was in Hoffnungslosigkeit mündet.

Das Studium der neuronalen Reaktion auf Zurückweisung verleiht der philosophischen Dimension des Problems eine konkrete Grundlage.

Romantische Zurückweisung ist eine „potente Bedrohung“ für das grundlegende menschliche Bedürfnis nach „starken, stabilen zwischenmenschlichen Beziehungen“, das für das Überleben und das emotionale Wohlbefinden unerlässlich ist. Das Gehirn reagiert auf Zurückweisung, indem es die gleichen neuronalen Bahnen aktiviert, die für körperlichen Schmerz verantwortlich sind. Dies legt nahe, dass das Gehirn die Integrität des Selbst ebenso wie die Integrität des Körpers als eine Frage des Überlebens behandelt.

Der Zusammenbruch der sozialen Bindung ist eine existentielle Bedrohung, und wird vom Körper als Verletzung wahrgenommen. Dies transponiert das philosophische Problem des „In-der-Welt-Seins“ von einem abstrakten Konzept in eine dringende, körperliche Angelegenheit. Die Zurückweisung ist nicht nur ein mentales Ereignis, sondern eine Verletzung der Existenz, die zu einem physischen und psychologischen „Einfrieren“ führen kann.

Das zentrale Konzept, um die Krise der Zurückweisung zu verstehen, ist die ontologische Sicherheit, als einen „stabilen mentalen Zustand, der aus einem Gefühl der Kontinuität in Bezug auf die Ereignisse im eigenen Leben resultiert. Dieses Gefühl der Stabilität wird durch „Routinen und nachhaltige Selbsterzählungen“ aufrechterhalten. Eine Zurückweisung erschüttert diese Sicherheit bis ins Mark. Sie ist ein unvorhersehbares, nicht-normatives Ereignis, das „nicht mit der Bedeutung des Lebens eines Individuums übereinstimmt“. Die Zurückweisung „destabilisiert“ die Routinen und stellt die Selbsterzählung infrage, was dazu führt, dass sich das Individuum so fühlt, als ob es „nicht mehr weiß, wer es ist“. In diesem Sinne ist die Zurückweisung eine direkte existenzielle Bedrohung, die über den psychologischen Schmerz hinausgeht und das Fundament des Seins untergräbt.

Liebe ein Versuch, sich als das „begehrenswerteste, bedeutendste und schönste Objekt“ für den Anderen zu etablieren. Das Ziel ist es immer durch die Beurteilung des Anderen positiv und liebend wahrgenommen zu werden. Die Zurückweisung ist der ultimative Beweis für das Scheitern dieses Projekts. Sie zeigt, dass man die „Freiheit als Freiheit nicht besitzen“ kann, und dass das Urteil des Anderen unkontrollierbar und frei bleibt. Die Ablehnung beweist, dass die eigene Anstrengung, sich als einzigartiges, wertvolles Objekt darzustellen, fehlgeschlagen ist.

Der Liebende befindet sich oft in einem Zustand der Verleugnung, klammert sich an die Illusion, den Geliebten „vollständig zu kennen". Diese Verleugnung, diese selbstgeschaffene Fiktion, ist eine präventive Verteidigung gegen den Herzschmerz. Die Zurückweisung ist der gewaltsame Akt, der diese Verleugnung als das entlarvt, was sie ist: eine Fantasie. Die „abwesende Person" wird zu einem realen, definitiven Zurückweisenden, der den Liebenden zwingt, sich der Realität zu stellen, dass das selbst geschaffene „schöne und wertvolle Objekt" eine Konstruktion war, die nie der Realität des Anderen entsprach. Man „fällt sozusagen aus allen Wolken."

Das Leid der Zurückweisung ist die brutale, existenzielle Erschütterung, die durch die Erkenntnis ausgelöst wird, dass die Geschichte, die wir uns über uns selbst erzählt haben – die uns Sicherheit gab – eine Lüge war. Dieses Narrativ, das der Zurückgewiesene als „egozentrische" Geschichte aufgebaut hat, ist die Grundlage seiner ontologischen Sicherheit. Indem die Zurückweisung dieses Narrativ brutal zerschmettert, zwingt sie die Person, die Dissonanz zwischen ihrer inneren, selbstbezogenen Erzählung und der objektiven Realität der freien Entscheidung des Anderen zu konfrontieren. Der Schmerz ist nicht nur der Verlust des Anderen, sondern der Verlust des Selbst, das in der Fantasie geschaffen wurde, als es darum ging, begehrt zu werden.

Die Liebe ist immer ein „recognitive desire", ein Verlangen, begehrt zu werden, das nur in der „vollständigen Realität der Liebe" erfüllt werden kann, in der „die Vielen im Geist eins werden". Zurückweisung ist der „unvollständige und frustrierte" Zustand dieses Verlangens, ein einseitiger Akt, der die Möglichkeit der gegenseitigen Anerkennung zunichtemacht. Die Nicht-Anerkennung durch den Anderen hindert das Selbstbewusstsein daran, sich vollständig zu konstituieren. Die Beziehung wird zu einem ungleichen, unerfüllten Zustand, ähnlich der „Herr-Knecht"-Dialektik Hegels, in der die Anerkennung, wenn sie überhaupt stattfindet, einseitig und ungleich bleibt.

Die Zurückweisung ist auch ethischer Hinsicht höchst problematisch. Durch die absolute Verletzlichkeit und Sterblichkeit des Anderen, die einen ethischen Befehl, eine „ursprüngliche Verpflichtung" beinhaltet, ist dieser Schritt als tragisch zu nehmen. Aus dieser Perspektive kann die Zurückweisung als ein ethisches Versagen betrachtet werden – die

Weigerung, auf die Verletzlichkeit des Anderen zu reagieren und sich dem ethischen Anspruch zu stellen. Obwohl eine Zurückweisung oft aus Gründen der Selbsterhaltung notwendig ist, trägt sie eine moralische Last, die darin besteht, sich von dieser ursprünglichen Verantwortung abzuwenden.

Die Zurückweisung birgt für den Zurückweisenden ein ethisches Dilemma. Auf der einen Seite argumentiert die Ethik der Selbstachtung, dass die Ablehnung ein Akt der „Ehrlichkeit" und „des Respekts vor dem, was man selbst will und braucht" ist. Sie ist eine Form der Selbstliebe, die die „Unredlichkeit, die zu einer Katastrophe führt", verhindert. Dieser Akt stärkt das Selbstwertgefühl, indem er dem Selbst signalisiert, dass seine eigenen Bedürfnisse ebenso wichtig sind wie die anderer.

Auf der anderen Seite steht die paradoxe Rolle der Empathie. Wie dargelegt, kann der Zurückweisende ein hohes Maß an Elend empfinden und sich schuldig fühlen, gerade weil er den Schmerz des Anderen verstehen kann. Man findet sich in einer ethischen Zwickmühle wieder: Man muss dem Anderen Schmerz zufügen, um sich selbst treu zu bleiben. Die Ablehnung ist somit ein moralischer Akt, der sich paradoxerweise wie eine Grausamkeit anfühlt. Das ethische Problem ist nicht, eine Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen, sondern eine Wahl zwischen zwei Arten von Leid: dem Leid für sich selbst und dem Leid, das man dem Anderen zufügt.

Die Zurückweisung erweist sich als eine existentielle Erschütterung, die die intersubjektive Konstitution des Selbst, die ontologische Sicherheit und die Ethik der Beziehung zum Anderen in Frage stellt. Trotz ihres zerstörerischen Potenzials ist die Zurückweisung auch ein notwendiger Katalysator für persönliches Wachstum. Indem sie die falsche Selbsterzählung zerschmettert, die auf der Illusion der Gegenseitigkeit aufgebaut ist, bietet sie eine „Lessons-Learned"-Gelegenheit. Schmerz zwingt den Einzelnen, die negative „innere Schwatzhaftigkeit" zu überwachen und sich auf eine produktive Neubewertung der gescheiterten Beziehung zu konzentrieren. Es ist eine Chance, aus der Vergangenheit zu lernen, um eine bessere Zukunft zu gestalten.

Die Akzeptanz der Unvermeidbarkeit von Zurückweisung ist der Schlüssel zum inneren Frieden. Das einzige sichere Element in der Liebe ist

„die Liebe, die man für sich selbst hat“, da andere Menschen unvermeidlich „kommen und gehen werden“. Die Entwicklung von innerer Stärke und die Akzeptanz der Einsamkeit als „unvermeidliche Möglichkeit“ sind die ultimative Antwort auf die Angst vor Zurückweisung. Die Philosophie lehrt uns auch, dass Liebe ein Akt der Überwindung des Egos ist und dass Trauer unser Verständnis dafür vertiefen kann. Der Schmerz der Zurückweisung ist nicht etwas, das man vermeiden sollte, sondern ein integraler Bestandteil des menschlichen Lebens. Wenn man es zulässt, kann dieser Schmerz zu einer tieferen und reiferen Liebe führen, sowohl für sich selbst als auch für andere.

## *Leidenschaft*

> *„In der Liebe aus Leidenschaft beruht das höchste Glück nicht in der völligen Hingabe, sondern im letzten Schritt zu ihr. Dieses erinnerungslose Glück* ***läßt*** *sich nicht schildern.“ „Ein von echter Leidenschaft ergriffener Mann sagt ahnungslos bezaubernde Dinge, er spricht eine Sprache, die er selbst nicht versteht.“*
>
> — Stendhal

> *„Das - nicht bloß abstrakte, sondern wirklich existenziell verstandene, zutiefst verinnerlichte - Wissen, dass alles Zukünftige nicht bei ihm steht, lässt den absurden Menschen gegenüber allen in die Zukunft ausgreifenden Bezügen gleichgültig werden. Was bleibt, ist - wie bei dem zu Tode Verurteilten - eine "unglaubliche Interesselosigkeit allem gegenüber, außer der reinen „Flamme des Lebens“. Positiv gewendet entspricht der Interesselosigkeit allem gegenüber, was nicht pures Leben"ist, das* ***unbedingteste*** *und entschiedenste Interesse an dem,* ***was*** *Leben ist. Und ein anderer Titel für eine solche besondere Form gesteigerten Interesses heißt 'Leidenschaft' und ihr Gegenstand wäre demnach in diesem Falle das Leben selbst.“*
>
> — Camus

Die Gleichgültigkeit als Resultat der absurden Freiheit bezieht sich mithin auf das Zukünftige, die Leidenschaft dagegen bezieht sich auf das Gegebene, und das heißt auf das Gegenwärtige.

Wie schon deutlich geworden ist, hängen offenbar die Begriffe 'Leidenschaft' und 'Interesse' zusammen, ohne jedoch dasselbe zu meinen. 'Bloßes Interesse' ist durchaus ohne jede Leidenschaft vorstellbar, Leidenschaft dagegen schließt im eigentlichen Wortsinne immer Interesse am Gegenstand dieser Leidenschaft mit ein: etwas geht mich an. Die Art und Weise, wie mich etwas angeht, kann aber vielfältiger Art sein: mein Interesse kann z.B. bestimmte Zwecke verfolgen, es kann *auch* emotionaler Art sein, aber auch geistig intellektueller oder praktisch-ökonomischer Art und so fort.

Von solcherart bloßem Interesse unterscheidet sich die Leidenschaft mindestens in dreifacher Hinsicht:

Sie ist erstens nicht bloß unter Umständen mitgängig, sondern wesenhaft von der Art der Emotion, und wie jedes Gefühl steht auch die Leidenschaft nicht unter der Verfügbarkeit des Willens, sondern sie ergreift, überkommt, überfällt uns, sie bricht über uns herein - d.h. wir erleiden sie, sie ist im Wortsinne nicht Aktion sondern Passion.

Zweitens ist sie anders als bloßes Interesse "unteilbar": etwas geht mich an, und zwar nicht bloß in dieser oder jener Hinsicht, sondern ganz und gar, so sehr, dass das ganze Selbst davon ergriffen wird (ein bestimmtes Interesse kann freilich zur Leidenschaft werden - dann aber bleibt auch kein Lebensbereich und keine 'Region' des eigenen Selbst davon unberührt).

Und sie ist drittens "unbedingt". Wir sprechen von leidenschaftlicher Hingabe an eine Tätigkeit, eine Aufgabe oder einen Menschen dann, wenn diese Hingabe uneingeschränkt und bedingungslos ist. Ebenso will derjenige, der leidenschaftlich begehrt, das Begehrte nicht unter Bedingungen, sondern ohne jede Bedingung, d.h. unter allen Bedingungen. Jemand, der etwas mit seiner ganzen Leidenschaft erreichen will, ist bereit, dafür jede notwendige Entbehrung in Kauf zu nehmen, im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne jeden Preis zu zahlen; und derjenige, der mit ganzer Leidenschaft liebt, begehrt den Geliebten nicht unter bestimmten Bedingungen, sondern er begehrt ihn ganz und gar, selbst dann, wenn das dem eigenen Wohlergehen abträglich ist. Deshalb

ordnet man der Leidenschaft so oft das Adjektiv 'blind' zu - sie ist parteilich, sie fragt nicht nach dem 'objektiven' Wert und Nutzen, sie wägt nicht ab, sie rechnet nicht auf. Woran die Leidenschaft sich entzündet, worauf sie sich richtet - dafür lassen sich keine 'objektiven' Gründe beibringen, das entzieht sich dem Kalkül der Vernunft. Leidenschaft ist ganz und gar unvernünftig. Nicht wir beherrschen die Leidenschaft, sondern sie beherrscht uns, wir liefern uns ihr aus, sie macht uns unfrei - und dennoch erstreben wir sie, denn sie ist es auch, die uns in höchstem Maße belebt, befeuert, beflügelt und berauscht.

Das Begehren von etwas, das uns kostbar erscheint und dessen wir nicht dauerhaft habhaft werden können, zusammen mit dem unbedingten Willen, jenen flüchtigen Augenblick auszukosten, in dem wir das besitzen, was uns so bald wieder entgleiten wird, und nicht aufhören zu können, ihn immer wieder neu zu erstreben - das sind Wesenszüge der Leidenschaft.

Das Urbild aller Leidenschaft ist die erotische Leidenschaft. In ihr verdeutlicht sich ein weiterer Wesenszug, der auch für andere Weisen der Leidenschaft konstitutiv ist: Das Begehren des Anderen in der erotischen Leidenschaft zielt auf den Akt der *Vereinigung*. Diese aber kann niemals dauerhaft hergestellt werden, sondern nur augenblickshaft im Moment ekstatischer Sinnlichkeit erlebt werden. Nur vor dem Hintergrund der Flüchtigkeit dieses Moments und seiner gleichzeitig bedingungslosen Annahme, ist das Erlebnis jener vollkommenen leiblich-seelischen Präsenz des „Bei- sich-selbst-Sein-im-anderen" möglich, das wir immer wieder erneut erstreben, weil es sich immer wieder erneut entzieht. In jedem Verhältnis zu etwas, das wir als leidenschaftlich bezeichnen, findet ich diese Grundfigur w ieder, s ofern d ie B ezogenheit a uf d en Gegenstand von der Art des Begehrens und der Hingabe ist. Das Begehren der Leidenschaft dringt in welcher Form auch immer auf die Vereinigung (das Erreichen, das Sich-Aneignen, das Besitzen) des Begehrten. Wenn dies erreicht ist, kommt sie zur Ruhe. An die Stelle der Leidenschaft tritt das Glück des Ans-Ziel-gekommen-seins (und in diesem Sinne ist Leidenschaft letztlich darauf angelegt, sich selbst aufzuheben).

Dass Leidenschaft andauert oder immer wieder neu erwacht setzt daher voraus, dass sich der Gegenstand des Begehrens in gewisser Weise

entzieht. Andauernde Leidenschaft wird, wenn überhaupt, nur evoziert von etwas, dessen ich nie ganz habhaft werden kann. Was ich besitze und was unverlierbar und unzerstörbar ist weckt keine Leidenschaft. Nur wenn im "Haben"immer schon der drohende Verlust, die Möglichkeit des Entgleitens, Schwindens oder Sich-entziehens mitgegeben ist, erlischt die Leidenschaft nicht mit der Vereinigung, dem Besitz oder dem Erreichen dessen, was ich leidenschaftlich begehrt habe. Gerade dieses Bewusstsein der Bedrohtheit des Begehrten macht es für uns so kostbar, und in einer gegenseitig sich steigernden Wechselbeziehung erscheint umgekehrt ein möglicher Verlust nur deshalb als Bedrohung, *weil* das Bedrohte uns kostbar ist. Nur auf das, was kostbar und flüchtig oder bedroht zugleich erscheint, nur auf das, was wir auch verfehlen und verlieren können, geht das Begehren der Leidenschaft.

Leidenschaft heißt das Gegebene auszuschöpfen. Was immer es ist, was wir erfahren: es ist ein Augenblick Leben. Das ist das Einzige, was zählt. Anders als die Lust geht die Leidenschaft nicht nur auf das Angenehme, sondern auf das Ganze. Der absurde Mensch will deshalb leben nicht unter Bedingungen, sondern unter allen Bedingungen, d.h. auch dann, wenn er die Grundbedingung seines Lebens selbst - also die Tatsache des Absurden - als empörend empfinden muss, auch dann noch, wenn die konkreten Bedingungen des Lebens so sind, dass er sich gegen sie auflehnen muss, und selbst dann, wenn sein Leben nur noch darin bestehen sollte, auszuhalten und zu widerstehen. "Alles ausschöpfen"bedeutet die bedingungslose Annahme dessen, was der Moment an Leben bereit hält.

Alles, worauf der absurde Mensch nach all dem leidenschaftlich aus ist, ist der Gewinn an Gegenwärtigkeit. Er will mehrLeben – mehr von dem Leben, über dessen schlechthinnige Sinnlosigkeit er sich gleichwohl keinerlei Illusionen macht.

Das Glück des leidenschaftlichen Menschen ist von anderer Art. Es besteht nicht in einem Zuwachs an Erkenntnis, sondern in einem Zuwachs an Leben, den das Absurde mit sich bringt. Es gibt das Glück, das im "Zuwachs an Leben"besteht, das alles umfasst, die Freude und den Schmerz, die Leidenschaften der Erde und die Qual, mit der sie bezahlt werden. Das ist allemal der Gewinn, der für den herausspringt, der sich auf die "zerstörende und wunderbare Wette des Absurden"einlässt.

*„Tausendmal mehr, sie ist ein neuer Lebenszweck, der mit allen Dingen in Zusammenhang steht und jedem ein neues Gesicht verleiht. Die Liebe aus Leidenschaft führt dem Menschen die gesamte Natur in erhabenen Bildern wie etwas eben Entdecktes vor Augen. Er staunt beim Anblick dieses seltsamen Schauspiels, das sich vor seiner Seele enthüllt. Alles ist neu, alles lebt, alles atmet das leidenschaftlichste Interesse. Ein Liebender sieht die Frau, die er liebt, in den Linien jeder Landschaft, durch die er kommt, und wenn er hundert Meilen weit reisen **muß**, um sie für einen Augenblick zu sehen, so redet unterwegs jeder Baum und jeder Fels in einer anderen Sprache von ihr und erzählt etwas Neues.“*

— Stendhal

Kapitel 3

# Der sprachliche Raum der Liebenden

*„Du kannst brillante Ideen haben, aber wenn du sie nicht vermitteln kannst, werden dich deine Ideen nicht weiterbringen.“*

— Lee Iacocca

*„Das intimste Wesen eines Menschen, seine tiefste Seele, liegt vor allem in seiner Sprache.“*

— Jules Michelet

*„Ändere deine Sprache und du änderst deine Gedanken.“*

-- Karl Albrecht

## Die ontologische Verfasstheit der Sprache

*„Worte, die mit Taubenfüßen kommen, verändern die Welt.“*

-- Nietzsche

Martin Heidegger spricht in seinem *Brief über den Humanismus*, folgendes aus:

> *„Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren".*
>
> — M. Heidegger

Durch die Bezeichnung der Sprache als „Haus" des Seins, will Heidegger nicht sagen, dass Sprache ein Behälter ist, der das Sein enthält. Er behauptet vielmehr, dass die Sprache das Ereignis selbst ist, in dem das Sein für den Menschen gegenwärtig werden kann. Die Sprache ist kein Ding an sich, sondern etwas, das „vom Sein selbst nicht nur ‚beschickt', sondern ‚gefügt' ist". Es ist der Ort, an dem das Sein „zur Sprache gebracht und in der Sprache aufbewahrt" wird. Er versteht Sprache als ein ursprüngliches „Sagen". Dieses „Sagen" ist kein menschlicher Ausdruck, sondern ein Ereignis, in dem das Sein selbst sich in seiner Wahrheit als „Zeigen" oder „Offenbarung" offenbart.

Die Sprache ist ein Ereignis mit größter Tragweite für das eigene Sein und das Sein Anderer. Das Sein eines Menschen selbst zeigt und offenbart sich in der Sprache. Die Aussage Heideggers: „der Mensch wohnt in der Sprache", bedeutet, dass die Sprache nicht primär ein Werkzeug ist, dass der Mensch zur Kommunikation nutzt, sondern umgekehrt, dass der Mensch durch die Sprache erst in seine Existenz gebracht wird. Durch eine sinnstiftende und kreative Verwendung der Sprache kann der Mensch „das Haus des Seins" instandhalten. Wenn der Mensch es schafft seine Sprache in eine nachdenkliche, letztlich sogar „poetische Form" zu bringen, kann im „im Haus des Seins" stellt er sich in Opposition zur technologischen Denkweise, dort wo alles als Mittel zum Zweck reduziert wird.

Die Sprache ist somit das Um und Auf einer Beziehungstätigkeit des „In- der- Welt- Seins", es ist das Epi-Zentrum, das Schicksal

jeglicher Beziehungsmöglichkeit unter Lebewesen. Durch ihren Informationstransfer, egal ob verbal wie nonverbal, ist sie hauptverantwortlich für das Herstellen von Bezügen aber auch für das Gelingen und Zerstören von Beziehungen. Die Sprache verändert unmittelbar die Realität anderer und somit auch die eigene. Die Sprache ist weltstiftend, sie erzeugt selbst neue Realität und bringt verborgene Phänomene ans Tageslicht, sie gründet eine Welt und wird dabei lebendig.

Jedes Wort hat einen Bedeutungszusammenhang, und einmal durch die Verlautbarung in die Welt gebracht, immense Auswirkung auf das Bewusstsein Anderer. Das sich „Nicht – Bewusstsein“ über diese zentrale und folgenreiche Bedeutung der Sprache, ist die Ursache ziemlich aller Beziehungsprobleme, die es gibt. Ich widme mich daher im Besonderen diesem Kapitel, weil auch ich selbst hier den größten Nachholbedarf sehe. Es verstehst sich daher von selbst, dass jede Art von sprachlicher Bildung und Beschäftigung mit Literatur, zu einer Verbesserung des Verstehens der Sprache und vor allem Gendanken und Sätze anderer Menschen führt.

## Von der logischen Abbildung zur sozialen Praxis – Ludwig Wittgenstein

Der *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Logisch-Philosophische Abhandlung*) gilt als eines der bedeutendsten philosophischen Werke des 20. Jahrhunderts und hatte das umfassende Ziel, die notwendige Beziehung zwischen Sprache und Realität zu identifizieren und die Grenzen des Sinnvollen zu definieren.

Dieses Buch basiert auf einer strengen Ontologie, dem sogenannten Logischen Atomismus, obwohl Wittgenstein diesen Begriff selbst nicht verwendete, im Gegensatz zu seinem Lehrer Russell. Im Zentrum steht die Annahme, dass die Welt in Tatsachen zerfällt. Die Kernideen dieser logisch-atomistischen Struktur besagen:

- Jeder Satz muss eine eindeutige letzte Analyse aufweisen, die ihn als Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen offenbart.
- Elementarsätze behaupten die Existenz atomarer Sachverhalte.
- Namen sind semantisch einfache Symbole, die sich auf absolut komplexe freie ”Objekte”beziehen.

- Elementarsätze sind wechselseitig unabhängig; ihre Wahrheit oder Falschheit hängt nicht von der Wahrheit oder Falschheit anderer Elementarsätze ab.

Diese Struktur sichert die Korrespondenz zwischen der atomaren logischen Struktur der Sprache und der atomaren Struktur der Welt.

Die zentrale These des Buches ist die Abbildtheorie. Ein Satz, der die Wirklichkeit beschreiben soll, fungiert als logisches Bild eines Sachverhalts. Damit ein Satz ein Bild sein kann, muss er dieselbe *logische Form* wie die Realität teilen; dies wird als Strukturidentität zwischen Welt, Gedanke und Satz beschrieben. Die Sätze können nur dann sinnvoll sein, wenn sie fähig sind, entweder wahr oder falsch zu sein, das heißt, sie müssen einen Sachverhalt abbilden oder nicht abbilden können.

Die Logik selbst hat dabei keine deskriptive Funktion, da sie nicht über die Welt handelt, sondern über die Form von Sätzen. Das Ziel dieses rigorosen logischen Systems war es, die Bedingungen zu klären, die eine logisch perfekte Sprache erfüllen müsste, um symbolisch Fakten darstellen zu können.

Die strengen logischen Anforderungen führen zu weitreichenden Konsequenzen für traditionelle philosophische Disziplinen. Wittgenstein postuliert: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“. Die gesamte Welt wird durch die Gesamtheit der sinnvollen, wahren Sätze erfasst.

Daraus folgt die entscheidende Unterscheidung zwischen dem *Sagbaren* und dem *Zeigbaren*. Nur deskriptive Sätze über Sachverhalte und logische Sätze sind sinnvoll (*sagbar*). Alles, was über die Welt hinausgeht, kann nicht sinnvoll gesagt werden, da es nichts abbilden kann. Dies hat zur Folge, dass Sätze über Sinn, Werte, Gott, Ethik und Metaphysik nicht sinnvoll sein können. Wittgenstein eliminiert damit Ethik, Metaphysik und Religionsphilosophie aus dem Bereich der *sinnvollen* Sprache.

Der strenge logische Rigorismus dient dem Zweck, das Feld des Beschreibbaren reinzuhalten und so den *Sinn* und den *Wert* der Welt, das sogenannte Mystische, außerhalb des Sagbaren zu bewahren. Das Ziel war eine ontologische und existenzielle Abgrenzung, nicht bloß eine Theorie der Kommunikation.

Wittgenstein wandte sich von der formalen, konstruktiven Analyse der Idealsprache ab und hin zur deskriptiven Analyse der natürlichen, gewöhnlichen Sprache. Die *Philosophischen Untersuchungen* wurden zum meistdiskutierten philosophischen Werk des 20. Jahrhunderts.

Die Spätphilosophie beginnt mit einer fundamentalen Kritik an der „primitiven Vorstellung von der Art und Weise, wie die Sprache funktioniert". Wittgenstein wendet sich gegen das Augustinus-Bild der Sprache, das besagt, die Funktion der Sprache bestünde hauptsächlich darin, Gegenstände zu benennen. Das Benennen eines Gegenstandes ist vergleichbar mit dem Anheften eines Namentäfelchens und ist lediglich eine *Vorbereitung* zum Gebrauch eines Wortes. Diese Kritik zielt darauf zu zeigen, dass Bedeutung nicht in einem statischen Akt der Referenz auf einen Gegenstand liegt, sondern in der dynamischen Anwendung.

Die zentrale These der Spätphilosophie lautet: Die Bedeutung eines Wortes wird durch seinen **Gebrauch** in der Sprache bestimmt.

Sprachliche Äußerungen bedürfen zu ihrer Effektivität vereinbarter Gebrauchsregeln. Diese Regeln sind in natürlichen Sprachen meist nicht explizit formuliert, sondern manifestieren sich in Gewohnheiten und Normen, die intuitiv erfasst und befolgt werden. Ihre Kodifizierung ist erst Aufgabe der Sprachwissenschaft.

Die Gebrauchstheorie führte zur Aufgabe des Sinneskriteriums und des Verifikationsprinzips. Wenn man fragt, wie ein Satz verifiziert wird, erhält man als Antwort nicht den Sinn des Satzes in Form eines außersprachlichen Sachverhalts, sondern eine Erklärung der **Grammatik** des Satzes, die zeigt, *wie* wir den Satz verwenden oder meinen. Dies stellt eine Abkehr von der Annahme dar, dass die Regeln des Sprachgebrauchs durch eine außersprachliche Instanz gerechtfertigt werden könnten.

Um die Vielfalt der Sprachfunktionen zu verdeutlichen, führt Wittgenstein den Begriff des *Sprachspiels* ein. Sprachspiele sind primitive oder elementarste Formen der Verständigung, die untrennbar mit den nichtsprachlichen Tätigkeiten verwoben sind. Sie dienen als Vergleichsobjekte, um zu demonstrieren, dass die Sprache kein monolithisches, logisch einheitliches System ist, sondern eine Fülle von Werkzeugen, die für unterschiedliche Funktionen eingesetzt werden können (z. B. Befehlen, Fragen, Erzählen, Plauschen).

Das Sprechen der Sprache ist dabei immer nur *Teil* einer umfassenderen Tätigkeit oder einer *Lebensform*. Die Konzentration auf diese primitiven Formen und die Beobachtung von Sprache bei Kindern (eine Motivation, die aus Wittgensteins Lehrerfahrungen resultiert) trieb die Ablösung des statischen, logischen *Abbildes* durch das dynamische, erlernte *Spiel* voran.

In der Spätphilosophie versteht Wittgenstein die Philosophie als therapeutische Tätigkeit. Anstatt logische Theorien zu konstruieren, soll sie „eine Schlacht gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache“ führen. Das Ziel ist die Auflösung philosophischer Probleme, die entstehen, wenn die Grammatik der Umgangssprache missverstanden wird.

Der Begriff der *Lebensform* ist das notwendige Fundament, das die Sprachspiele trägt. Die *Lebensform* wird als das "Gegebene"beschrieben, das nicht weiter begründet werden kann. Sie ist der Hintergrund, auf dem unsere Sprachspiele überhaupt erst möglich werden.

Im Zitat: „Das, was hinzunehmen ist, das Gegebene, – könnten wir sagen – sind Lebensformen“ wird die *Lebensform* als der Endpunkt von Zweifel und Prüfung identifiziert. Sie umfasst die Tatsachen der menschlichen Naturgeschichte, sowohl die biologischen Aspekte (wie Gehen, Essen, Trinken) als auch die kulturell verwobenen, geteilten Handlungsweisen (wie Strafen, Befehle geben, Schmerzäußerungen ).

Die *Lebensform* liefert jene unhinterfragbaren **Gewissheiten** (z. B. "Dies ist meine Hand"), die nicht auf Fakten beruhen, sondern die Basis für die Prüfung anderer Sätze bilden. Wittgenstein verglich diese Grundsätze, die ein Weltbild charakterisieren, mit dem starren Gestein im Flussbett, das sich kaum bewegt, während die kontingenten Erfahrungsätze das fließende Wasser sind. Die *Lebensform* ist somit der epistemische Endpunkt: eine anti-fundamentalistische Basis, auf der wir handeln. Dies impliziert eine tiefgreifende Kritik am Szientismus, da selbst das wissenschaftliche Weltbild auf nicht weiter zu rechtfertigenden, *hineingeborenen* Grundsätzen beruht.

Wittgensteins Sprachphilosophie stellt eine tiefgreifende Verschiebung dar, die von der Suche nach der logischen Essenz der Sprache hin zur Erkenntnis ihrer verwobenen, sozialen Praxis führt. Der Weg führte vom Ideal der logischen Abbildung des *Tractatus* zur Feststellung, dass

Bedeutung im *Gebrauch* innerhalb einer geteilten *Lebensform* begründet liegt.

Das entscheidende Vermächtnis ist die konsequente **Demontage des logischen Essentialismus**. Die Konzepte der Familienähnlichkeit widerlegen die Notwendigkeit von festen Definitionen, während das Paradox der Regelbefolgung die Bedeutung von Regeln aus der internen Interpretation in die externe, soziale Praxis verlagert. Die Schlussfolgerung ist, dass Sprache kein Spiegel der atomaren Wirklichkeit ist, sondern ein Instrumentarium, dessen Regeln auf unbegründeten, geteilten menschlichen Tätigkeiten und Gewissheiten beruhen.

Die Sprachphilosophie wird dadurch zu einer kritischen Tätigkeit, deren Ziel es ist, die intellektuelle Verwirrung zu beenden und das Denken dorthin zurückzuführen, wo es immer war – in die gewöhnliche menschliche Lebensform.

## Der Akt des Verstehens – Hans Georg Gadamer

Das Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Aus dieser Fundierung ergibt sich die Konsequenz, dass jede tiefgreifende Krise des menschlichen Verstehens zwingend als eine Krise der sprachlichen Interaktion, insbesondere des Gesprächs, in Erscheinung treten muss.

Das Gespräch ist wahrscheinlich die höchste Verwirklichungsform dessen, was den Menschen auszeichnet. Der Dialog selbst ist es, der das Prinzip der Wahrheit verwirklicht. Das Gespräch ist weit mehr als bloße Konversation oder der wechselnde Umgangsstil des geselligen Lebens. Es ist eine tiefergehende Erfahrung, die es Menschen ermöglicht, einander nahezukommen, indem sie schrittweise tiefer in ein Thema eindringen, bis eine erste, nicht wieder abreißende Gemeinsamkeit zwischen den Partnern entsteht. Es ist die essentielle Form des Miteinander-Seins.

Der zentrale ontologische Beitrag zum Verständnis des Dialogs liegt in seiner Beschreibung als **Ereignis** (*event*). Das Verstehen ist kein methodischer Akt, der vom Subjekt gesteuert wird, sondern ein Geschehen, das die Gesprächspartner lenkt. Gadamer formuliert dies prägnant: „Wir sagen, wir führen ein Gespräch, aber je echter ein Gespräch ist, desto weniger liegt seine Führung im Willen eines der Partner. Es ist generell korrekter zu sagen, dass wir ins Gespräch geraten“.

Diese Ereignishaftigkeit bedeutet, dass das Verstehen oder sein Scheitern nicht als eine intentional erbrachte Leistung der Subjekte, sondern als etwas aufgefasst wird, das den Gesprächspartnern **zustößt**. Ein Gespräch entwickelt einen eigenen Geist, und die Sprache, die es führt, trägt ihre eigene Wahrheit. Wenn die Verständigung als Ereignis geschieht, liegt die Wahrheit nicht in der intentionalen Leistung eines Subjekts, sondern in der **gemeinsamen Teilnahme an der Sache**.

Um dieses Ereignis der Verständigung zu ermöglichen, müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein. Kommunikation nicht als bloße Kontaktaufnahme, sondern als **Mitteilung** . Das deutsche Wort beinhaltet die Idee, etwas miteinander zu teilen (*teilen*), das durch das Teilen nicht verloren geht, sondern im Gegenteil wächst und sich mehrt.

Das eigentliche, tiefsinnige Gespräch erfordert zudem Muße und Symmetrie zwischen den Gesprächspartnern. Es ist idealerweise nicht ergebnisorientiert, hat seinen Wert in sich selbst und ist zirkelhaft um ein Thema kreisend. Es ist zeitlich nicht strikt fixiert und kennt kein natürliches Ende. Diese Anforderungen stehen in fundamentalem Kontrast zu den modernen Ursachen der Gesprächsunfähigkeit, wie der Beschleunigung und dem Wirtschaftszwang.

Die idealisierte Form ist das synergistische Gespräch oder der sokratische Dialog. Beim synergistischen Gespräch begegnen sich zwei „Welten“ oder „Weltbilder“ und tauschen sich aus, was zu einer Ausweitung des Weltbildes führt – ein Prinzip der Wahrheit. Im sokratischen Dialog wird der Partner durch geschickte Fragen zur Lösung geführt, wobei die kritisch prüfende Erörterung und die argumentierende Beweisführung stattfindet. Die Erkenntnis liegt nicht im Belehren, sondern im gemeinsamen Vordringen zur Sache.

## Die Ursachen der Kommunikationskluft

Gadamer diagnostiziert eine grundlegende kulturelle Verschiebung hin zur Monologisierung des menschlichen Verhaltens. Diese Verschiebung ist tief mit dem Wesen der modernen **wissenschaftlich-technischen Gesellschaft** verknüpft. Die moderne Denkweise privilegiert die Methode, die Technik und die kausale Erklärung, was dazu führt,

dass das Verstehen zunehmend auf instrumentelle Kommunikation und Informationsübertragung reduziert wird.

Dieser Verlust des lebendigen Gegenübers wird von Gadamer als existenzielle Qual beschrieben. Er reflektierte, dass das Verfassen von Schriften eine fürchterliche Qual sei, weil das Gegenüber fehle – „diese schweigende und dennoch beständig antwortende Anwesenheit des Anderen, mit dem man das Gespräch sucht, um das Gespräch mit sich selbst fortzusetzen, das man Denken nennt“. Das Denken selbst, als inneres Gespräch, ist auf das potenzielle, lebendige Gegenüber angewiesen, das im modernen Monolog verloren geht.

Die Analyse der Kommunikationskluft in Gadamers Umfeld identifiziert spezifische Hauptursachen, die über rein philosophische Überlegungen hinausgehen und eine scharfe sozioökonomische Kritik implizieren :

- Die **psychosozialen Auswirkungen der Beschleunigung**.
- Der **Wirtschaftszwang**

Der **Wandel der seelischen Entwicklungsbedingungen**.

Die Betonung des Wirtschaftszwangs als kausale Ursache ist entscheidend. Die Forderung nach *Muße* und *Zweckfreiheit* des echten Dialogs kontrastiert fundamental mit der Notwendigkeit der Effizienz im modernen, kapitalistisch organisierten Arbeitsleben. Wenn Gespräche primär ergebnisorientiert sein müssen, verlieren sie ihre *Muße* und *Symmetrie*, was verhindert, dass die Partner in die Tiefe der *Sache* vordringen können. Sie beschränken sich auf instrumentelle Mitteilung, was die philosophische Grundlage des Dialogs zerstört.

Als unmittelbare Folgen dieser Unfähigkeit zum Gespräch werden weitreichende psychosoziale Probleme identifiziert, darunter Beziehungslosigkeit, Vereinsamung und psychosomatische Erkrankungen. Die Krise der Kommunikation wird somit als eine existenzielle Bedrohung der menschlichen Gesundheit und Gemeinschaft verstanden.

Die modernen Kommunikationsmittel und die wissenschaftlich-technische Denkweise verstärken die Monologisierung massiv. Gadamer hinterfragt kritisch die Rolle der Massenmedien und digitalen Technologien. Die Überflutung durch pausenlos tönende Massenmedien

führt zur Skepsis gegenüber dem Wort und zur Entwertung der sprachlichen Erfahrung.

Obwohl moderne Informationstechnik ständige Verbindung ermöglicht, führt sie oft dazu, dass Menschen *nebeneinander* statt *miteinander* leben. Im Zeitalter des reinen Informationstransfers und der ständigen Verfügbarkeit gewinnt Gadamers Unterscheidung zwischen bloßer Kommunikation oder Kontakt und echter Mitteilung (Teilen, das mehrt) an kritischer Schärfe. Die moderne Kommunikationskluft ist nicht nur ein Mangel an Dialog, sondern eine Verwechselung der Ontologie: Die instrumentelle Verwendung von Sprache (Informationstechnik) wird fälschlicherweise für die *eigentliche* sprachliche Existenz gehalten, während diese in Wirklichkeit nur in der Muße des sich selbst leitenden Dialogs liegt.

## Der Zusammenbruch der Kommunikation

Die „Unfähigkeit zum Gespräch" ist weniger ein tatsächlicher Mangel, den der andere besitzt, sondern vielmehr der Vorwurf, den einer gegen jenen erhebt, der seinen Gedanken nicht folgen will.

Diese kritische Unterscheidung verschiebt die Diagnose des Scheiterns von einem intellektuellen Defizit des Hörers hin zu einer fehlenden hermeneutischen Haltung des Sprechers. Wenn das Scheitern als Wille oder Haltung interpretiert wird, wird das Problem von einem rhetorischen oder psychologischen in ein tiefgehendes moralisch-ethisches Problem transformiert.

Die eigentliche, tiefer liegende Ursache für die Gesprächsunfähigkeit ist die Angst vor dem Gegenwort. Diese Angst ist die modernste Form der Kommunikationsblockade.

Der wahrhaft Gesprächsunfähige ist nicht derjenige, dem die Worte fehlen, sondern derjenige, der im Dialog nur darauf aus ist, Recht zu haben, anstatt Wahrheit und Gemeinsamkeit zu suchen. Das hermeneutische Scheitern liegt darin, dass derjenige, der das Gegenwort fürchtet, das eigene Vorverständnis (oder Vorurteil) aktiv immunisiert und das notwendige Risiko verweigert, das das Verstehen als Ereignis verlangt: das eigene Weltbild durch den Dialog korrigieren zu lassen. Dies verhindert das Zustandekommen eines dialektischen Dialogs.

Geduld, Feinfühligkeit, Sympathie, Toleranz, sowie das grenzenlose Vertrauen auf Vernunft, können dem Zusammenbruch der Kommunikation entgegenwirken. Diese Tugenden ermöglichen es dem Gesprächspartner, eine Haltung der Offenheit einzunehmen, ohne die das Ereignis der Verständigung nicht empfangen werden kann. Die unterschiedlichen Bildungsstufen zwischen den Gesprächspartnern spielen nur eine unwesentliche Rolle.

Das explizite Ziel des Dialogs, nämlich das Erreichen von Einverständnis im praktischen, persönlichen oder theoretischen Gespräch und die Ausweitung des Weltbildes, ist die praktische und soziale Realisierung des Konzepts der Horizontverschmelzung. Das Verstehen, das durch Geduld und Feinfühligkeit gelingt, ist gleichbedeutend mit der Fähigkeit, den Horizont des Anderen in den eigenen aufzunehmen, ohne die eigene Position aufzugeben oder die des Anderen zu negieren. Es ist das gemeinsame Vorstoßen zur Sache durch sprachliche Vermittlung. Es ist das Verstehen als *Sich-Verstehen* im Dialog.

Das *Vorurteil* ist unvermeidbar und gilt als Grundlage des Dialogs. Ein Verstehen ist ohne ein anfängliches Vorverständnis, ein *Vorurteil* im nicht-pejorativen Sinne, unmöglich. Man muss Teile verstehen, um das Ganze zu verstehen, und umgekehrt. Als Verstehender beginnt man stets mit einem gewissen Vorwissen und beschäftigt sich dann mit dem zu Verstehenden (dem Gesprächspartner und der Sache), wodurch das Vorwissen erweitert und verändert wird, bevor der Prozess in die nächste Runde geht.

Die Unfähigkeit zum Gespräch ist somit die Unfähigkeit zur produktiven Nutzung von Vorurteilen, da die Gesprächspartner in ihrer *Angst vor dem Gegenwort* die notwendige Korrektur und Ausweitung ihres Horizonts verhindern. Die Unfähigkeit zum Gespräch ist demnach die Unfähigkeit zur Wahrheitssuche, wie sie hermeneutisch definiert wird.

Die Relevanz von Gadamers Diagnose hat sich im digitalen Zeitalter, das durch soziale Medien, Filterblasen und Echokammern geprägt ist, noch verschärft. Die von Gadamer diagnostizierte *Angst vor dem Gegenwort* wird durch algorithmische Bestätigungsschleifen verstärkt. Die Konsequenzen des Scheiterns des Dialogs – Beziehungslosigkeit und Vereinsamung – unterstreichen die praktisch-ethische Dringlichkeit dieser Analyse.

Die Rückbesinnung auf die Werte des echten Gesprächs wäre dringend angesagt, um die Kommunikationskluft zu überwinden und eine Gesellschaft zu gestalten, in der Menschen wieder miteinander statt nebeneinander leben. Der Dialog ist in diesem Sinne kein intellektuelles Luxusgut, sondern eine unabdingbare Form des Menschseins, die für die seelische und soziale Gesundheit konstitutiv ist.

Das Gespräch als unabdingbare Form des Menschseins. Die Unfähigkeit zum Gespräch ist nicht primär auf einen Mangel an Kommunikationstechnologie zurückzuführen, sondern auf die Dominanz eines technokratischen Denkens und ökonomischen Zwangs, die die notwendige *Muße* und *Zweckfreiheit* des Dialogs zerstören.

Das Gespräch bleibt die philosophisch unabdingbare Form, in der Menschen ihre Vernunft teilen und ihre Weltbilder erweitern können, sofern sie bereit sind, der Angst vor dem Gegenwort entgegenzutreten und sich dem Ereignis der *Mitteilung* hinzugeben.

## Die Folgen für die Paarbeziehung

Die Fähigkeit, die eigene Perspektive klar zu äußern und gleichzeitig aktiv und wertschätzend zuzuhören, bildet die Grundlage für eine harmonische Partnerschaft. Im Prinzip werden alle Probleme des Mitseins mit Anderen im sprachlichen Raum verhandelt. Die Sprache ist zentral für Alles, denn wir denken sprachlich und sprechen unsere Gedanken sprachlich aus. Dies impliziert, dass das Teilen innerer Zustände in einer Beziehung nur durch die ”Übersetzung”in eine öffentlich zugängliche Sprache gelingen kann. Intimität ist somit der fortwährende Akt der gegenseitigen Übersetzung und des Verstehens.

Worte können Vertrauen schaffen, Konflikte beilegen, Zugehörigkeit etablieren und sogar neue soziale Realitäten. Das Gelingen oder Scheitern einer Partnerschaft ist untrennbar mit dem Gelingen oder Scheitern sprachlicher Handlungen verbunden ist. Die Sprache in einer Beziehung ist ein permanenter, ethischer und existenzieller Akt, dessen unbewusste Anwendung verheerende Konsequenzen haben kann.

Die Kommunikation zwischen Liebenden ist weit mehr als der bloße Austausch von Informationen. Sie bildet eine einzigartige, private Dimension, die als ”sprachlicher Raum”bezeichnet werden kann. Dieses

Phänomen ist vergleichbar mit dem linguistischen Konzept des Raums selbst, in dem die dreidimensionale Welt durch Sprache in eine lineare, sukzessive Form übertragen wird und sich gemeinsame Vorstellungen und Relationen entwickeln. Die Paarsprache, in diesem Sinne, ist eine sozial konstruierte Wirklichkeit, die nur für die beiden Partner zugänglich ist.

Diese Sprache stiftet eine gemeinsame Identität und grenzt das Paar von der Außenwelt ab. Die Psychologie beleuchtet die emotionalen und kognitiven Funktionen, die diese private Sprache erfüllt. Die zentrale Annahme lautet, dass die Paarsprache ein einzigartiges, dynamisches System ist, das sich im Laufe der Beziehungsphasen entwickelt, die Gesundheit der Partnerschaft direkt widerspiegelt und nicht nur ein Kommunikationsmittel, sondern ein schöpferischer Akt ist, der die gemeinsame Realität formt.

Die Grundlage für die Paarsprache bildet der individuelle Dialekt jedes Partners. Ein Dialekt ist die einzigartige Sprachweise einer Person, die sich durch spezifische grammatikalische, lexikalische und phonetische Merkmale auszeichnet. Er wird im Laufe des Lebens durch eine Vielzahl von Faktoren geformt, darunter Erziehung, soziales Umfeld, Bildungsniveau, berufliche Erfahrungen und sogar Medienkonsum. Die Paarsprache entsteht nicht aus dem Nichts, sondern aus der Verschmelzung dieser beiden individuellen Idiolekte. Dieser Prozess stellt einen grundlegenden Akt der Intimität dar, bei dem die Partner bewusst oder unbewusst Teile ihrer persönlichen sprachlichen Identität öffnen und anpassen. Die Bereitschaft, den eigenen Idiolekt zu modifizieren oder zu erweitern, signalisiert eine tiefe Ebene des Vertrauens und der Hingabe, die für die Entwicklung einer gemeinsamen Identität notwendig ist.

Nach dem symbolischen Interaktionismus formen die Liebenden ihre soziale Wirklichkeit durch die Interaktion und die Zuweisung von Bedeutungen zu Symbolen. Die Paarsprache ist der primäre Mechanismus, durch den ein Paar seine eigene, exklusive soziale Realität konstruiert. Insider-Witze, gemeinsame Metaphern und Kosenamen sind perfekte Beispiele für solche von Paaren geschaffenen Symbole. Während diese für Außenstehende oft bedeutungslos sind, tragen sie für die Partner eine tiefe, geteilte Geschichte und ein gemeinsames Verständnis. Indem die Partner diese Symbole verwenden, bestätigen und verfestigen sie ihre private

Wirklichkeit. Der Prozess der "Wir-Werdung"ist ein kontinuierlicher schöpferischer Akt, der durch die Sprache angetrieben wird. Die Sprache ist hierbei kein passiver Spiegel der Gefühle, sondern ein aktiver Schöpfer der Beziehungsidentität, der das Paar zu einem Teamformt, das sich aufeinander verlassen kann.

Kosenamen sind eine der offensichtlichsten und universellsten Formen der Paarsprache. Ihre primäre Funktion besteht darin, Nähe und Intimität zu schaffen, Zuneigung auszudrücken und dem Partner ein Gefühl der Besonderheit zu vermitteln. Ein Kosewort kann als "verbales Kraulen"oder Fellpflege"verstanden werden, ein instinktiver Akt, der die emotionale Bindung stärkt. Die Verwendung dieser "Intimnamenrückt die Person dem Sprecher sehr nahe.

Es ist jedoch von entscheidender Bedeutung, die potenziell paradoxe Natur dieser sprachlichen Marker zu erkennen. Kosenamen können ein Zeichen tiefster Intimität, aber auch ein subtiles Mittel zur sozialen Kontrolle oder Abwertung sein. Die Vergabe eines Spitznamens verleiht dem Sprecher die Macht, die andere Person namentlich zu bewerten. Ein scheinbar harmloser Kosename wie "Schnucki"könnte in einer ungesunden Beziehungsdynamik zu einem Spottnamen mutieren, der den Partner infantilisiert und die zugrunde liegenden Machtverhältnisse unterstreicht. Die Art und Weise, wie Kosenamen verwendet und angenommen werden, spiegelt daher die Qualität und Gesundheit der Beziehung wider.

Humor und gemeinsame Witze sind ein entscheidender Mechanismus, um Bindung zu festigen. Insider-Witze sind performative Akte der Zugehörigkeit, die das Paar von Außenstehenden abgrenzen. Sie sind Ausdruck einer geteilten Geschichte und eines gemeinsamen Verständnisses, das nur für die Partner selbst Sinn ergibt. Die Fähigkeit, gemeinsam zu lachen, hilft, schwierige Momente zu überwinden, Stress abzubauen und Spannungen zu lösen, wodurch die emotionale Bindung gestärkt wird.

Doch die Analyse der Paarkommunikation zeigt auch, dass Humor ein zweischneidiges Schwert ist. Während er eine verbindende Funktion hat, kann er auch als Waffe subtiler Kritik und Abwertung dienen. Ein negativer Humorstil, der versteckte Kritik enthält oder den Partner vor anderen bloßstellt, ist ein Indikator für tiefe Unzufriedenheit und kann

das Beziehungsklima nachhaltig schädigen. Beispiele wie die Bemerkung über "dein Elefantenarsch"oder das Klagen über "Witze auf meine Kosten"belegen, dass Humor zum Schauplatz für verletzende Angriffe werden kann. Die Art des Humors – ob wertschätzend-albern oder abfällig-passiv-aggressiv – ist somit ein entscheidender Indikator für die Gesundheit des sprachlichen Raums.

Paare verwenden oft unbewusst Metaphern, um ihre Beziehung zu beschreiben. Diese sprachlichen Bilder prägen das Verhalten und die Wahrnehmung der Partner tiefgreifend. Metaphern machen abstrakte Konzepte wie Liebe greifbar und enthüllen die inneren "Schaltpläne"der Beziehung, einschließlich ihrer Stärken und Probleme.

Beispiele wie "Beziehung ist Arbeit"deuten auf ein Gefühl von Verpflichtung und Anstrengung hin, während Mit dem Partner kämpfen"eine Atmosphäre von Konflikt und Kriegsschauplatz schafft. Im Gegensatz dazu signalisiert die Metapher "Beziehung ist ein sicherer Hafen"Vertrauen, Schutz und Geborgenheit. Die Metapher "gemeinsam ein Bild malen"impliziert gegenseitigen Respekt, Kreativität und die Wahrung individueller Freiräume

Nonverbale Signale wie Körpersprache, Blickkontakt und Tonfall sind ebenso entscheidend. Sie vermitteln Emotionen intuitiver und schneller als Worte allein. Ein langer, liebevoller Blickkontakt kann Zuneigung signalisieren, während ein abgewendeter Blick Desinteresse ausdrücken kann. Berührungen wie Umarmungen setzen das Bindungshormon Oxytocin frei, reduzieren Stress und stärken das Gefühl der Nähe und des Vertrauens.

Das Zusammenspiel von verbaler und nonverbaler Kommunikation ist nicht nur additiv, sondern ein integraler Prozess, der die Echtheit der Botschaft bestimmt. Eine Inkongruenz zwischen dem Gesagten und dem, was der Körper "spricht", ist eine Hauptursache für Missverständnisse und Konflikte. Ein Partner mag von Liebe und Vertrauen sprechen, während fehlender Augenkontakt oder verschränkte Arme das Gegenteil signalisieren. Die Fähigkeit, diese Diskrepanzen zu erkennen und sie durch bewusste Kommunikation anzusprechen (z.B. durch "Ich-Botschaften"statt "Du-Botschaften"), ist eine Schlüsselkompetenz für die Konfliktlösung. Die Gesundheit der Paarkommunikation hängt somit

von der Kohärenz zwischen dem Gesagten und dem, was der Körper kommuniziert, ab.

Die Kommunikation in einer Beziehung ist kein statischer Zustand, sondern ein dynamischer Prozess, der sich im Laufe der Zeit verändert. Studien identifizieren verschiedene Phasen der Kommunikation, die eine Beziehung durchläuft.

Die erste Phase, die der Verliebtheit ist durch ein Gefühl der Glückseligkeit und des Vertrauens geprägt. Die Kommunikation in dieser Phase ist leicht, locker und von Neugier und ungeteilter Aufmerksamkeit geprägt.

In der zweiten Phase, dem Einzug des Alltags, beginnt die Kommunikation sich abzunutzen. Geschichten werden automatisiert erzählt, und das Zuhören wird "schlampiger". In dieser Phase, der Vertrauensbildung, geht es darum zu prüfen, ob Taten den Worten folgen.

Wenn Paare diese Herausforderungen meistern, treten sie in die dritte Phase des Commitments ein. Hier entwickeln sie gemeinsame Routinen zur Konfliktlösung und das Gefühl, ein unerschütterliches Team zu sein. Ohne eine bewusste "Beziehungspflege"kann der sprachliche Raum jedoch erodieren, was zu einem Nebeneinander lebenführt, was letztlich zu einer vollständigen Entfremdung und einem Verlust des gemeinsamen sprachlichen Raums führt. Eine nicht mehr überwindbare Trennung steht vor der Tür.

Der sprachliche Raum zwischen den Liebenden hat noch eine tiefere und komplexere Dimension, das Selbstgespräch.

## Das Selbstgespräch des Liebenden – Roland Barthes

> *„Die Sprache ist eine Haut: Ich reibe meine Sprache an dem Anderen".*
>
> — R.Barthes

Diese Metapher verdeutlicht, dass die von Begehren erfüllte Sprache des Liebenden eine taktile, körperliche Handlung ist, ein Berühren mit Worten. Die Emotion entspringt einem „doppelten Kontakt": einerseits körperlich

„Ich begehre dich“, und andererseits der „Umschlingung“ des Anderen durch die Sprache.

Das Selbstgespräch spiegelt die Erfahrung des Liebenden wider, das von obsessiver Wiederholung, zyklischen Gedanken und der Abwesenheit einer logischen, fortschreitenden Erzählung geprägt ist. Da der Liebende von der Gesellschaft nicht verstanden wird und auf sich selbst zurückgeworfen ist, fühlt sich der Liebende zutiefst isoliert und allein. Sein einziger Rückzugsort ist ein unablässiges Selbstgespräch, das aus umrisshaften, wiedererkennbaren „Figuren“ besteht, die aus Büchern, Gesprächen und persönlichen Erlebnissen stammen und scheinbar zufällig in seinem Kopf durcheinanderschießen.

Die fundamentale Erfahrung des Liebenden ist geprägt durch Sehnsucht und das Warten auf den Geliebten, der in Gedanken stets präsent ist. Es beschreibt die Ur-Erfahrung des Liebenden, dessen „verhängnisvolle Identität“ gerade darin besteht, „derjenige“ zu sein, der wartet.

Das Warten ist nicht lediglich ein emotionaler Zustand oder eine Folge der Abwesenheit des Geliebten, sondern die konstitutive Praxis des liebenden Subjekts. Diese Figur ist das primäre Feld, auf dem die Einsamkeit des Liebenden in ihrer psychologischen, performativen und semiotischen Tiefe zum Ausdruck kommt. Warten ist die theatralische Bühne, die der Liebende inszeniert, um sein Leiden zu verwalten, es in eine narrative Struktur zu zwingen und paradoxerweise seine eigene Isolation zu zementieren. Es ist ein aktiver Akt der Selbstkonstitution im Angesicht der Machtlosigkeit, eine private Performance, die die produktive Einsamkeit des Liebenden darstellt.

Das Warten ist ein unmissverständliches Kennzeichen der Liebe. Es stellt die provokante Frage: „Bin ich verliebt? —Ja, da ich warte.“. Diese Aussage impliziert eine kausale Umkehrung. Es ist nicht die Liebe, die das Warten verursacht, sondern das Warten, das die Identität des Liebenden *konstituiert*. Das Warten wird zum sicheren Zeichen der Liebe. Der Liebende ist derjenige, der die Last der Abwesenheit trägt und unweigerlich an einen Ort der Erwartung zurückkehrt. Selbst wenn der Liebende versucht, die Rolle desjenigen zu spielen, der nicht wartet, sich ablenkt oder sich verspätet, verliert er dieses Spiel immer, denn er findet sich letztlich immer wieder pünktlich, sogar zu früh, am vereinbarten Ort

ein, „mit nichts zu tun“. Der Liebende wird so in einer fatalen Identität gefangen: Er ist derjenige, der wartet.

Das Warten ist keine passive Tätigkeit, sondern eine bewusste und performative Handlung. Der Liebende organisiert einen Mikrokosmos, manipuliert einen Zeitabschnitt, um den Verlust des Geliebten nachzuahmen und die Effekte einer „kleinen Trauer“ hervorzurufen. Dies ist ein Akt der Selbstinszenierung, der die private Erfahrung der Sehnsucht dramatisiert. Das klassische Beispiel hierfür ist das Warten auf einen Anruf, eine Situation, die in ihrer psychologischen Intensität mit dem Warten einer Frau im Wald auf ihren Geliebten. Der Liebende stellt eine Serie von winzigen, unbewussten Verboten für sich selbst auf: Er verbietet sich, den Raum zu verlassen, auf die Toilette zu gehen oder selbst zu telefonieren, um die Leitung nicht zu blockieren. Jede Ablenkung wird als „vergeudeter Moment für das Warten“ angesehen, als eine „Unreinheit der Angst“.

Die emotionalen Zustände des Wartens sind dramatisch. Die Angst des Wartens ist kein kontinuierlicher Zustand, sondern unterliegt dramatischen Schwankungen. Der Prolog des inneren Stücks besteht aus der mathematischen Berechnung der Verzögerung, in der der Wartende immer wieder auf seine Uhr blickt. Im ersten Akt beginnen die Mutmaßungen über den Grund der Verspätung, das Durchspielen von Missverständnissen und das verzweifelte Nachdenken über „Was ist zu tun?“. Der Höhepunkt wird im zweiten Akt erreicht, dem „reinen Zustand der Angst“, der sich explosionsartig manifestiert. Der Liebende wechselt in einer Sekunde von der Abwesenheit zur Annahme des Todes. In diesem Zustand der Angst fühlt sich der Liebende vom Rest der Welt entfremdet.

Die Normalität der anderen, die unbekümmert in einem Café reden, scherzen oder lesen, stört ihn und lässt ihn kalt. Er ist der Welt der anderen fremd, ihre Realität und Normalität dringen störend auf ihn ein und er duldet sie passiv. Die Abwesenheit des Geliebten wird so zur physischen und emotionalen Sehnsucht, die in den Gedanken des Wartenden ständig präsent ist.

Die kausale Umkehrung des Wartens, ist ein entscheidender Punkt für die Konstitution des liebenden Subjekts. Indem der Liebende sich selbst als denjenigen definiert, der wartet, transformiert er einen Zustand

der passiven Abhängigkeit in eine Identität. Die von ihm inszenierte „Szenografie“ ist die Methode, mit der er die Illusion von Kontrolle über etwas gewinnt, das er nicht kontrollieren kann: die Zeit und die Ankunft des anderen. Er wird zum „Künstler“ und „Autor seines eigenen bürgerlichen Trauerspiels“. Diese private Performance ist ein Versuch, das Chaos der Emotionen zu strukturieren, aber da sie ohne Publikum stattfindet, vertieft sie paradoxerweise die Einsamkeit, aus der sie entstanden ist. Die Einsamkeit wird so zu einer produktiven, wenn auch schmerzhaften, Praxis.

Kurz gesagt: Die Organisation von Zeit und Raum wird als Bühne verwendet, um das eigene Leid zu dramatisieren und zu verwalten. Dann folgt das unablässige Selbstgespräch, in dem der Liebende den Abwesenden imaginiert und anspricht. Die Wahrnehmung der Welt wird als unwirklich, störend und irrelevant während des Wartens empfunden. Die Welt ist dem Liebenden fremd geworden. Letztlich der Wechsel von der rationalen Kalkulation über Mutmaßungen bis hin zur existentiellen Angst. Panik breitet sich aus.

Die Einsamkeit des Liebenden ist eine sprachliche Isolation. Es fehlt eine „angemessene Sprache“ für die Liebe. Weil der Liebende mit seinem einzigartigen Leiden allein ist, führt er ein unablässiges „Selbstgespräch“. Dieses Selbstgespräch ist der Ort, an dem die sprachlichen „Figuren“ entstehen. Diese Figuren sind die Bruchstücke von Gelesenem, zufällig Gehörtem und selbst Erlebtem, die in seinem Kopf „wild durcheinanderschießen“. Die Abwesenheit des Geliebten ist in diesem Diskurs ständig präsent, und der Wartende spricht den Abwesenden im Geiste direkt an, „inszeniert Geschichten und hält ihn durch diese sprachlichen Konstruktionen am Leben“.

Der Liebende, der wartet, fühlt sich gezwungen, diese Leere zu füllen. Er tut dies, indem er den Geliebten mit seinen eigenen „Figuren“ und sprachlichen Konstruktionen imaginiert. Das Warten ist somit ein semiotischer Akt: Der Liebende versucht der Abwesenheit etwas Signifikantes der Anwesenheit zu verleihen, indem er den Abwesenden imaginiert. Der Liebende ist somit kein passives Opfer, sondern ein „Künstler“ und ein „Autor seiner eigenen Fiktion“. Die Einsamkeit, die ihn umgibt, wird zur Voraussetzung dieser kreativen, wenn auch verzweifelten, Arbeit.

Die Angst des Wartens und die Einsamkeit des Liebenden sind Echos einer frühen Erfahrung der mütterlichen Abwesenheit. Die Liebe wird so zum Schauplatz, auf dem der Liebende unbewusst eine primäre Trennung wiederholt. Die Einsamkeit ist keine rein soziale Isolation, sondern die Manifestation einer ontologischen, schmerzhaften Lücke.

Ich stelle als Vermutung in den Raum, ob das Wesen, auf das gewartet wird, „überhaupt real" ist? Es ist vielleicht nur eine Halluzination, die aus der eigenen „Fähigkeit zu lieben" und dem eigenen Bedürfnis heraus geschaffen wird. Der Wartende wartet nicht auf den tatsächlichen, externen Geliebten, sondern auf eine Vorstellung, die er bereits an dem Ort geschaffen hat, an dem er wartet. Wenn der Geliebte nicht kommt, halluziniert er ihn. Das Warten ist in dieser Hinsicht ein „Delirium". Diese Halluzination ist ein Versuch, den „Mutterleib" wiederherzustellen, ein Ausdruck des ontologischen Verlangens nach totaler Anwesenheit, das durch die frühe Abwesenheit traumatisiert wurde. Das Warten auf den Geliebten ist dadurch eine „unheilbare" Suche, weil das wahre Objekt der Sehnsucht (die absolute Anwesenheit) unerreichbar ist. Der Geliebte wird so zum „ausgestopften Objekt", das es dem Subjekt ermöglicht, seine eigene Fantasie von Liebe zu verschieben.

Die Liebe liegt nicht in der Erfüllung, sondern in der Bewegung, im Prozess der Sehnsucht selbst. Das Warten ist ein „horizontaler Diskurs", ohne „Transzendenz, ohne Erlösung, ohne Roman. Man liebt nur in der Distanz wirklich, könnte man behaupten.

In einer Ära der sofortigen Kommunikation und ständigen Erreichbarkeit ist das Warten nicht mehr Teil des täglichen Lebens, sondern eine lästige Störung, die durch Technologie „getötet" werden muss. Die Erfahrung, in einer „unendlichen Unentschlossenheit" auf einen Anruf oder eine Nachricht zu warten, ist weitgehend verschwunden. Der Mangel an Langeweile, die durch sofortige Ablenkung verhindert wird, verhindert die Entstehung der „Szenografie des Wartens" und der Halluzinationen. Ohne die Fähigkeit zur „kleinen Trauer", wird die Erfahrung der Abwesenheit flacher, weniger tief und schmerzhaft, ein Klagelied für eine verlorene Kultur der Introspektion und des geduldigen Leidens. Das Warten schafft „einen Raum für Präsenz und Aufmerksamkeit" und intensiviert die Erfahrung der Liebe.

Das Phänomen des Wartens ist performativ, semiotisch, biografisch verwurzelt und tief philosophisch. Sie ist das primäre Feld, auf dem die Einsamkeit des Liebenden zum Ausdruck kommt, und gleichzeitig die Methode, mit der der Liebende diese Isolation produktiv macht. Die Einsamkeit ist keine passive Leere, sondern eine aktive Bühne, auf der der Liebende ein inneres Drama inszeniert, das die äußere Welt zu einem fremden, störenden Ort macht. Das Warten, die Sehnsucht und das unablässige Selbstgespräch ist die tiefste Essenz der Liebe. Die Einsamkeit des Liebenden ist eine notwendige Bedingung für eine authentische, wenn auch schmerzhafte, menschliche Erfahrung.

## Sagen ist ein Tun

Die Liebe unterliegt einer der höchsten und gefährlichsten Erwartungen überhaupt, und zwar in diesem Sinne, dass „etwas zu sagen auch etwas zu tun ist."

Die entsprechenden Gedanken, Gefühle und Absichten des Geliebten werden auf „Ernsthaftigkeit „besonders genau und streng gecheckt. Worte werden auf ihre Taten besonders überprüft. Die Sprache in einer Beziehung ist kein passiver Spiegel innerer Zustände, sondern ein aktiver Schöpfer von Wirklichkeit und Bindung. Die Beziehung bleibt so lange unlebendig, und „in Reserve", solange dem Gesagten keine Taten folgen.

In der Liebe hat „jedes Wort" Gewicht, und die Wirkung von Wörtern ist höchst bedeutungsvoll. Das Versprechen, Blumen mitzubringen, kann beim Partner beispielsweise Vertrauen oder Freude auslösen. Diese Wirkung ist oftmals unkontrollierbar und systematischer Untersuchung nicht zugänglich, da sie von Faktoren außerhalb des Sprechakts abhängt.

Eine tiefere Analyse der Dynamik in Liebesbeziehungen zeigt jedoch, dass die perlokutionäre Wirkung nicht als marginal, sondern als zentral verstanden werden muss. In der alltäglichen Beziehungsgestaltung ist die Schaffung positiver perlokutionärer Effekte – wie Vertrauen, Beruhigung oder emotionale Nähe – das primäre Ziel der Kommunikation. Die Unkontrollierbarkeit dieser Wirkung vergrößert dabei die ethische Verantwortung des Sprechers, da er nie garantieren kann, wie seine Worte wirken, sondern nur die Aufrichtigkeit seiner Absicht steuern kann.

Für das Gelingen performativer Akte sind sogenannte Glückensbedingungen unerlässlich. Diese legen fest, dass für einen erfolgreichen Akt der richtige Kontext, die richtigen Personen und die richtige Ausführung vorhanden sein müssen. Ein informelles Versprechen oder eine Entschuldigung kann nur gelingen, wenn beide Partner die konventionelle Bedeutung und Absicht des Sprechakts anerkennen.

Diese Sprechakte verpflichten insbesondere den Liebenden zu einer zukünftigen Handlung. Das Eheversprechen ist das paradigmatische Beispiel hierfür, aber auch kleinere Versprechen wie "Ich verspreche, morgen zu helfen"oder "Ich werde dich immer unterstützenfallen in diese Kategorie. Sie etablieren Zuverlässigkeit und Vertrauen. Deklarationen verändern den Status oder die Realität der Situation.

In Beziehungen sind dies Akte wie "Ich verzeihe dir", "Ich erkläre unsere Beziehung für beendet"oder "Ich schlage vor, dass wir heiraten". Sie haben die einzigartige Macht, eine neue soziale Realität für die Beteiligten zu schaffen.

Das Versprechen ist in einer Liebesbeziehung ein zutiefst performativer Akt. Ein Ehegelübde ist mehr als eine Beschreibung einer emotionalen Absicht; es ist die performative Schaffung einer neuen, bindenden Realität. Der Akt der Eheschließung ist ein kollektiver Sprechakt, bei dem zwei Personen sich selbst an eine zukünftige, gemeinsame Handlung binden. Ein Versprechen fungiert philosophisch als ein commitment device". Es ist eine Technik, die unser zukünftiges Selbst an eine gegenwärtige Absicht bindet. Das Aussprechen des Versprechens erzeugt eine Erwartungshaltung im Partner und schafft eine externe Struktur – die partnerschaftliche Verpflichtung – die die Aufrechterhaltung der Absicht unterstützt.

Die Gelingensbedingung der **Aufrichtigkeit** ist für das Versprechen von überragender Bedeutung. Ein Versprechen ist nur dann ein gelungener Sprechakt, wenn der Sprecher glaubt, dass die versprochene Handlung im Interesse des Adressaten liegt und er selbst willens und in der Lage ist, diese auszuführen. Fehlt diese Aufrichtigkeit, wird das Versprechen zu einem infelizitären Akt, der seine primäre Funktion – das Schaffen von Vertrauen – nicht erfüllen kann.

## Das gebrochene Versprechen – die Zerstörung des Fundaments

Das Brechen eines Versprechens ist kein bloßes Nicht-Handeln, sondern ein eigener, destruktiver Sprechakt. Es zerstört nicht nur die Erwartungshaltung, die durch den ursprünglichen Akt geschaffen wurde, sondern untergräbt die Glaubwürdigkeit des Sprechers. Sogenannte leere Versprechen"können zudem ein bewusstes oder unbewusstes manipulatives Instrument sein. Das "doing"hierbei ist nicht das Schaffen einer Verpflichtung, sondern das Erzeugen von Hoffnung und emotionaler Abhängigkeit, um einen unhaltbaren Zustand aufrechtzuerhalten. Das eigentlich Zerstörerische eines gebrochenen Versprechens ist der Verlust des Vertrauens, der perlokutionäre Effekt, der die Bindung zwischen den Partnern fundamental erschüttert. Vertrauen in Beziehungen basiert auf der Überzeugung, dass der Partner ehrlich, zuverlässig und respektvoll handelt. Ein Vertrauensbruch ist der tiefste Schmerz in einer Beziehung. Es ist das Scheitern der Aufrichtigkeitsbedingung, das eine moralische Verletzung darstellt.

Eine philosophische Nuancierung bietet die Beobachtung, dass es nicht möglich ist, ein Gefühl wie Liebe zu versprechen, da Gefühle unwillkürlich sind. Friedrich Nietzsche argumentierte, dass ein solches Versprechen absurd und eine Lüge sei. Das Scheitern eines solchen Akts ist unvermeidlich, da die Gelingensbedingungen – die Fähigkeit, ein Gefühl zu befehlen – nicht erfüllt werden können.

Die Zerstörung einer Beziehung durch Sprache ist somit nicht bloß ein technischer Fehler im Sprechakt, sondern ein ethischer Verrat an der grundlegenden Verantwortungsbeziehung, die das menschliche Miteinander konstituiert. Die bewusste Anwendung der Sprache in der Liebe ist eine fundamentale ethische Aufgabe. Es erfordert, sich der vernichtenden Kraft der eigenen Worte bewusst zu sein und die Gelingensbedingungen für Akte wie Versprechen, Entschuldigungen und Bitten zu erfüllen.

Kapitel 4

# Lieben und Geliebtwerden

*„Der Liebende ist nämlich »Spiegel und Sinnerfüllung des persönlichenWesens (des Geliebten)“*

— N. Hartmann

Durch die verschiedenen Erfahrungsarten der Liebe machen wir auch unterschiedliche Glückserfahrungen. Das Affiziert-Werden von der Schönheit und Kostbarkeit einer Person beispielsweise vermag uns ein tieferes Glücksgefühl als andere affektive Wertantworten zu vermitteln, weil der Geliebte ein »du« darstellt und nicht ein »er« und sich an uns gleich mit einem »du« richtet; gleichzeitig macht uns sein ganzes Sein als solches glücklich, und nicht in erster Linie spezielle Charakterzüge oder Eigenschaften des anderen. Andererseits unterscheidet sich das Glück auch im Lieben sehr von den anderen Wertantworten: Der Akt des Liebens begründet eine neue Art der Transzendenz aufgrund unserer ganzheitlichen Hingabe.

Lieben bedeutet Teilhabe am Leben des anderen sowie eine »eigentlichere Form der personalen Existenz, ein unvergleichliches Erwachen, zu seinem wahren Selbst finden, das in sich beglückend ist.

Wir stehen der Liebe in der Wertewelt gegenüber in einer wacheren Haltung, und das macht uns glücklich, aber auch all die Arten der Resonanz, die wir im Empfangen der Liebe erfahren, machen uns glücklicher, weil wir auch sie aufgrund der bewussten Liebe in einer aufmerksameren inneren Haltung wahrnehmen. Doch wichtiger als alles andere ist die volle Verwirklichung der eigenen Person in der Hingabe an

den Geliebten, denn zur Person, zu ihrem innersten Wesen, gehört eine grundlegend hingebende Haltung.

Alle Menschen sind zur Liebe berufen, die Liebe ist unser eigentlichstes Wesen, durch sie können wir uns voll verwirklichen und entfalten. Dass man dabei eine starke Glückserfahrung macht, bedeutet nicht, dass man aus dem Drang liebt, glücklich zu sein; das Glück ist nämlich kein Wesensmerkmal der Liebe, sondern deren Folge, eine Begleiterscheinung. Man könnte sagen, dass man liebt, weil das wesenhaft menschlich ist und weil man sich dadurch ganzheitlich verwirklicht; dabei kann dann auch Glück erfahrbar werden, das seinerseits zu einer Intensivierung der Liebeshaltung führen kann.

Das beglückende Element zeigt sich noch in einem weiteren Aspekt des Liebens, nämlich in der Tatsache, dass unser ganzes Leben durch die Liebe gleichsam mehr Farbe bekommt. Weil die Liebe überaktuell ist, färbt sie auch all die anderen Momente des Lebens, die keinen direkten Bezug zu der Liebe haben. Diese Dimension der Beglückung erfährt dann eine Ausweitung, wenn wir Gegenliebe erfahren, das heißt, wenn unsere Liebe erwidert wird und sich somit zum Lieben das Geliebt-Werden gesellt. Wenn wir jemanden lieben und diese Person nicht auf unsere Liebe antwortet, ist das eine sehr schmerzliche Erfahrung, und sie kann zu einer Quelle tiefen Unglücks werden, die umso tiefer ist, je stärker die Liebe ist. In einer solchen Situation schwindet das aus dem Lieben entspringende Glück nicht, sondern das führt zu einer eigenartigen Erfahrung, in der das Glück – des Liebens – und das Unglück – des Nicht-geliebt-Werdens – gleichzeitig in uns wohnen.

Wird aber die Liebe erwidert, dann ist die Beglückung viel größer als die des aktiven Liebens: Im Geliebt-Werden machen wir nämlich die Erfahrung, dass wir »uns selbst wieder geschenkt werden«. Man erfährt dabei, dass man nicht nur ist, sondern sein soll; man ist jemandem wichtig und für diese Person soll man weiterhin existieren. Anders ausgedrückt heißt das auch, dass man durch das Geliebt-Werden den Sinn seiner Existenz findet oder zumindest eine Spur der Sinngebung. Während die Erfahrung des Liebens in uns Glück erzeugt und uns zeigt, wozu wir fähig sind, enthüllt uns die Erfahrung des Geliebt-Werdens, wer wir sind und wie gut es ist, dass wir überhaupt leben.

Beide Erfahrungen, sowohl das Lieben als auch das Geliebt-Werden, sind in sich beglückend und beide offenbaren etwas von der Qualität der Liebe. Von Hildebrand scheint diese beiden Seiten als völlig gleichwertig zu betrachten, sodass man zu dem Schluss kommen muss: Beide sind nötig, um Liebe zu erfahren beziehungsweise wachsen zu lassen.

Die Person ist ihrer Natur nach einem liebenden Wesen, das heißt, sie müsste ständig in der Liebeshaltung sein und durch das Lieben auf Gegenliebe, also auf das Geliebt-Werden treffen, was wiederum zu einer stärkeren Motivation für das Lieben führt. Hiermit verbunden sind Situationen, in der das Geliebt-Werden zu einer Last werden kann, wenn der Liebende zu viel fordert, beziehungsweise wenn der Liebende nicht unbedingt allen Vorstellungen und Wünschen des Geliebten gerecht wird. Diesbezüglich ist die Liebe als Verantwortung zu verstehen: Derjenige, der mehr liebt, sollte sich auch mehr auf den Geliebten einstellen, sodass eben die Beziehung nicht zu einer Last für den anderen wird. Wenn er sonst intensiv spüren lässt, wie groß seine Liebe im Vergleich zu der des Geliebten ist, wird dessen Liebe davon überschattet und der Geliebte gerät in die ständige Herausforderung eines Mehr-lieben-Müssens, dem er irgendwann möglicherweise nicht gewachsen sein kann. In diesem Fall wird die Liebe zum Problem, und auch das ist sicher ein nicht ganz unwesentlicher Aspekt, denn solche asymmetrischen Beziehungen, wo das Lieben und Geliebt-Werden in einem unausgewogenen Verhältnis zueinanderstehen und ein Druck auf die Person erzeugt wird, können zu einer schweren psychischen Belastung werden, ja sogar eine Beziehung zerstören beziehungsweise die Fähigkeit, Liebesbeziehungen aufzubauen, insgesamt nachhaltig beeinträchtigen.

Eine besondere Rolle in der Liebe spielt die Zärtlichkeit. und kann als solche nie alleine auftreten, sondern muss immer Ausdruck der Liebe als Ganzes sein. Spezifisch für die Zärtlichkeit sind eine Gelöstheit und ein Gefühl der Sanftheit, die den Liebenden erfassen. Man will in eigentümlicher Weise den anderen mit dem ›Stoff‹ der gütigen Liebe erreichen, man will ihn umkleiden, umströmen mit ihm.

Die konkreten Gesten der Zärtlichkeit erreichen den anderen unmittelbar, durch sie besteht zwischen den Liebenden keine Distanz. Diese Unmittelbarkeit der Liebe, die sich in der Zärtlichkeit ihren Weg bahnt,

übertrifft alle anderen Wege, die man finden kann, um den anderen zu erreichen.

In der Bejahung des Geliebten wünsche ich die Wiederkehr, nicht ihre Wiederholung. Die Bejahung ist kein naives Plädoyer für eine ewige Wiederholung derselben Erfahrung. Vielmehr ist es eine affirmative Haltung, die das Einzigartige und Unwiederholbare eines bestimmten Moments anerkennt und gleichzeitig den Wunsch nach einer ähnlichen, aber nicht identischen Erfahrung artikuliert. Es ist die Bejahung der Möglichkeit, dass ein Gefühl, eine Begegnung oder ein Zustand der Freude wiederkehren kann, auch wenn die Umstände anders sind. Dieser Aspekt verleiht der Bejahung eine nach vorne gerichteter, hoffnungsvoller Dimension, die jedoch die Einzigartigkeit der Vergangenheit respektiert.

Die Bejahung ist die ethische Haltung, die es dem Subjekt erlaubt, eine positive Orientierung zu finden, obwohl sich der Zustand der Einsamkeit und des Leidens nicht ändert. Diese Resilienz beruht nicht auf einer dialektischen Überwindung des Unglücks, sondern auf dessen Annahme und einer kreativen Auseinandersetzung damit. Der Liebende weigert sich, sich von seinem Leiden „heilen“ zu lassen, und hält stattdessen an seinem Wert fest.

## Zärtlichkeit

> *„Darin besteht die Liebe: **Daß** sich zwei Einsame beschützen und berühren und miteinander reden.“*
>
> — Rilke

> *„Liebe ist ein „unmittelbares und brückenloses Dir-Gehören“*
>
> — Heidegger

Der Liebende befindet sich in einem „hautlosen Zustand“. Er ist eine „Masse reizbarer Substanz“, die „keine Haut hat, außer für Zärtlichkeiten.

Dies beschreibt nicht nur eine metaphorische Verwundbarkeit, sondern einen fundamentalen existentiellen Zustand. Die Zärtlichkeit – die Geste des Streichelns – ist daher nicht nur ein Ausdruck der Zuneigung, sondern eine notwendige Reaktion auf diese existentielle Nacktheit. Sie schafft einen „fragilen Kosmos“ von Nähe, der gegen die Härte der Welt bestehen muss. Dieser Fokus auf den Körper und seine unmissverständlichen Zeichen bildet eine einzigartige Semiotik des Nonverbalen.

In diesem Sinne erweist sich der Körper als das ultimative „Zeichensystem“, das eine Wahrheit von Verletzlichkeit und Wärme kommuniziert, die die Sprache des „zivilisierten Erwachsenen“ nicht ausdrücken kann.

Zärtlichkeit ist eine Form der Zuneigung, die den „Besitz aufgibt“ und die „vergängliche Natur aller Dinge“ annimmt. Zärtlichkeit verkörpert eine Liebe zum Dasein des Anderen, nicht zu seinen „(rechenbaren) Qualitäten“. Sie ist eine Form der Nähe, die Aneignung vermeidet und das Dasein des Anderen bejaht, ohne es zu vereinnahmen. Zärtlichkeit ist die gelebte, interpersonale Manifestation. Zärtlichkeit wird aus der tiefgreifenden Einsamkeit des Liebenden geboren. Die „extreme Einsamkeit“ des Liebenden ist nicht nur ein Gefühl, sondern eine direkte Folge des Fehlens einer verständlichen Sprache für die Liebe in der modernen Gesellschaft.

Zärtlichkeit ist keinesfalls ein vages Gefühl oder reine Empathie, sondern ist vor allem auch eine „geistige Haltung“ und eine spezifische „Art des Wahrnehmens und des Wissens“. Zärtlichkeit befähigt uns, die „Verwundbarkeit und Zerbrechlichkeit“ eines Menschen zu erkennen. Dieses Faktum erhebt die Zärtlichkeit von einer psychologischen Empfindung zu einer ontologischen Bedingung. Es geht nicht primär darum, sich besser zu fühlen, sondern die Welt und sich selbst wahrhaftiger zu sehen, insbesondere in ihrer Endlichkeit und Fragilität.

Sie ist kein Zeichen von Schwäche, sondern ein Zeichen äußerster Stärke. Sie ist ein „eine zärtliche Entsagung der Macht“. Ein Fingerzeig auf die „Coolness der Gesellschaft“ wo Leugnung von Verwundbarkeit und Endlichkeit herrscht und letztlich eine Schwäche ist. Sie verlangt die

„Masken und Bilder des Egos abzulegen“ und sich zu entwaffnen. Dies sei ein zutiefst dialektischer Prozess, der an das biblische Prinzip erinnere: „Denn meine Kraft ist in der Schwachheit mächtig“.

Die wahre, tiefgreifende Natur der Zärtlichkeit als grundlegendes existentielles Phänomen, als ethische Haltung und als eine subtile, aber potenziell subversive soziale Kraft wird oft verkannt. Die Zärtlichkeit gründet auf einem Gespür für verborgene Zusammenhänge, das dem rein diskursiven oder logisch-mathematischen Denken gegenübersteht, es hat Fühler für subtile Zusammenhänge.

Zärtlichkeit ist die verkörperte, gestische Äußerung von Liebe oder Fürsorge. Sie ist nicht das Gefühl selbst, sondern der sanfte, oft taktile Modus, dieses Gefühl zum Ausdruck zu bringen. Man kann Empathie empfinden, ohne Zärtlichkeit zu zeigen, oder Fürsorge empfinden, ohne eine spezifische zärtliche Geste auszuführen. Zärtlichkeit ist die konkrete, sensible Handlung, die eine tiefere relationale Verbundenheit manifestiert. Sie ist das sanfte Streicheln, das achtsame Hineinhören, die Umarmung, die die emotionale Bindung schafft und vertieft.

> *„Der Efeu stirbt, wenn er sich nicht anschmiegt!“*
>
> — Stendhal

Die Bedeutung der Zärtlichkeit ist untrennbar mit dem Körper verbunden, dessen primäres Medium der Tastsinn ist. Berührung wird als ein lebenswichtiger Akt beschrieben, der bereits in den ersten Lebenswochen eines Ungeborenen aktiv ist. Unmittelbar nach der Geburt, in den psychologisch als Bonding bezeichneten Momenten, schafft der Hautkontakt zwischen Eltern und Kind ein Fundament für Vertrauen und Sicherheit, das sich positiv auf die Entwicklung des Kindes auswirkt. Die Bedeutung der Berührung reicht über die Kindheit hinaus und bleibt ein grundlegendes menschliches Bedürfnis, das Trost spendet und sogar das Schmerzempfinden reduzieren kann. Es handelt sich dabei nicht um eine bloße Annehmlichkeit, sondern um eine elementare, lebensnotwendige Kraft, die sogar zur Verlängerung des Lebens im Alter beitragen kann.

Wenn eine Hand mit Zärtlichkeit berührt, ist sie gleichzeitig ein aktives, berührendes Subjekt und, durch die Empfindung, ein passives, berührtes Objekt. Diese Erfahrung kann nicht auf eine rein geistige Reflexion oder eine Ansammlung isolierter „Empfindungen" reduziert werden. Es handelt sich vielmehr um ein lebendiges, vorreflexives und relationales Geschehen, das jegliches intellektuelles Verständnis vorausgeht und fundiert. Zärtlichkeit ist demnach keine Empfindung, die der Körper einem Bewusstsein übermittelt, sondern eine grundlegende Seinsweise, die die künstliche Trennung zwischen Geist und Körper auflöst und das Sein als ein untrennbares „In-der-Welt-sein" erfahrbar macht.

Der zärtliche Akt ist die primäre Art und Weise, wie wir das gemeinsame, verletzliche „Mitsein" erfahren und leben. Es ist die Geste, die unsere gegenseitige Exposition und Fragilität anerkennt. Zärtlichkeit ist eine Form der Berührung, die eine Gemeinschaft der Verletzlichkeit jenseits der Logik von Effizienz und Kapital aufbaut. Der Akt der Zärtlichkeit schafft nicht die Beziehung, sondern bestätigt sie in ihrer stillen, gelebten Konkretheit. In einer Beziehung ohne Zärtlichkeit verkümmert man zu einer „bloßen Transaktion".

Die Zärtlichkeit ermöglicht, dass eine Berührung über das reine Wissen und die Aneignung hinausgeht und eine Begegnung mit der Unendlichkeit im Leiblichen stattfindet. Die Zärtlichkeit ist nicht darauf ausgerichtet, das Objekt zu begreifen, zu besitzen oder zu kennen, sondern es zu „suchen". Sie ist eine Geste, die nach dem strebt, was jenseits der sichtbaren Erscheinung des Anderen liegt – nach dessen unerreichbarer Andersheit. Die Zärtlichkeit erfasst den Anderen nicht als ein physisches Objekt, das sich in einen Begriff fassen lässt, sondern als eine unendliche Andersheit. Sie operiert auf einer vor-sprachlichen Ebene. Sie ist eine „prä-bewusste" und „sinnliche Antwort" auf die Andersheit. In dieser Hinsicht verkörpert die Zärtlichkeit das ethische Verhältnis, bevor die kognitiven und sprachlichen Aneignungsversuche des Subjekts beginnen können. Es ist ein Geschehen, das sich jenseits von „Wissen" und „Macht" ereignet.

Die Zärtlichkeit ist auch eine radikale Offenbarung der eigenen Verletzlichkeit. Sie stört die vermeintliche Einheit und Integrität des Subjekts. Durch die zärtliche Tat wird die Einsamkeit des Anderen bzw. des Geliebten gebrochen. Die Zärtlichkeit ist nicht nur ein Ausdruck des

ethischen Verhältnisses, sondern das Mittel, durch das das Subjekt seine eigene Grenze überschreitet und sich in seinem Kern als verantwortlich für den Anderen erfährt.

Die Zärtlichkeit verkörpert eine nicht-kognitive, nicht-vereinnahmende Beziehung, die das Subjekt aus seiner ichzentrierten Isolation reißt. Als „Suche nach dem, was nicht gegenwärtig ist", ehrt sie die Unreduzierbarkeit des Anderen, und ist daher zurecht als eine der tiefsten und höchsten Ausformungen der Liebe zu bezeichnen.

Liebe und Zärtlichkeit ist die Fähigkeit, dem anderen Raum für seine individuelle Existenz zu geben und diese zu schützen, anstatt sich aufzudrängen. Die höchste Form der Liebe besteht darin, die Einsamkeit; Verletzlichkeit und Würde eines an anderen Menschen zu beschützen.

## Der Liebesbrief

Der Liebesbrief ist kein statisches Gefäß für eine bereits existierende Emotion, sondern ein dynamisches, paradoxes Medium, das die Kernthemen menschlicher Erfahrung – die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, die performative Authentizität und die Konstruktion des Selbst – gleichzeitig verkörpert und verhandelt.

Der klassische, handgeschriebene Liebesbrief ist ein einzigartiges, materielles Artefakt, das eine physische Spur, eine Spur der Hand und der bewussten Absicht des Absenders, darstellt. Diese Form zeichnet sich durch ihre Beständigkeit und den Aufwand aus, den sie symbolisiert. Ihr Wert liegt in ihrer Singularität; sie ist einzigartig und nicht ohne weiteres zu reproduzieren.

Angesichts der Geschwindigkeit und Flüchtigkeit digitaler Kommunikation wird der handgeschriebene Liebesbrief, der Sorgfalt, Zeit und materielle Mühe erfordert, zu einem mächtigen Zeichen von Authentizität und Engagement. Er ist nicht mehr ein alltägliches Kommunikationsmittel, sondern ein seltenes, bewusst gewähltes Objekt, das eine tiefere, überlegte Ebene der Zuneigung signalisiert, gerade weil es die Normen der digitalen Unmittelbarkeit unterläuft. Wenn ein 19-Jähriger in einer Beziehungskrise einen echten Brief verfasst, um für die Partnerschaft zu kämpfen, kann dies einen „enormen Effekt" haben,

weil es sich um einen unerwarteten und besonderen Akt der Hingabe handelt.

Ein Liebesbrief wird unter der inhärenten Bedingung verfasst, dass der Liebende, der Geliebte oder beide sterben können, bevor er gelesen wird. Die Möglichkeit der Abwesenheit des Referenten ist nicht nur eine empirische Eventualität, sondern konstitutiv für das Zeichen. Dies bedeutet, dass die Bedeutung des Liebesbriefs nicht in der Gegenwart oder der Absicht des Senders liegt, sondern in seiner potenziellen Lesbarkeit in einer unbestimmten Zukunft.

Der Liebende ist „in einem schwebenden Raum gefangen, der ihn ständig zwischen Hoffnung und Verzweiflung hin- und herschleudert". Dieses Warten ist eine Form der Einsamkeit, die nicht aus physischer Abwesenheit resultiert, sondern aus einem tiefen Missverständnis: Der Liebende fühlt sich isoliert, weil die „Rede der Liebe heute von extremer Einsamkeit ist" und ihn niemand versteht.

Der Brief ist ein Medium, das perfekt zum Zustand des Wartens passt. Als physisches Objekt, das Raum und Zeit durchquert, verkörpert seine Reise die zeitliche und psychologische Distanz zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. Er transformiert die metaphysische Qual des Wartens in eine greifbare, performative Realität. Der Brief ist kein bloßes Zeugnis eines Gefühls, sondern eine Handlung, die die Einsamkeit des Liebenden ritualisiert und die Angst vor der Abwesenheit des Liebenden in einen spürbaren, hoffnungsvollen Akt umwandelt. Der Brief selbst wird zur „Spur" eines einsamen Herzens, ein materielles Zeugnis eines emotionalen Zustands, den die Gesellschaft kaum zu begreifen vermag.

Das Konzept des Liebesbriefs wird in Diensten wie „Zeitbote" auf eine neue metaphysische Ebene gehoben. Hier wird ein Brief in die ferne Zukunft geschickt, um die Emotionen von heute für morgen zu bewahren. Diese Praxis schafft einen Dialog zwischen dem vergangenen Selbst und dem zukünftigen Selbst. Der Absender und der Empfänger sind in gewisser Weise dieselbe Person, doch sind sie durch einen temporalen Abgrund getrennt, der sie zu einer Form des „Anderen" macht.

Die philosophische Bedeutung liegt in der Selbstreflexion, die in diesem Akt impliziert ist. Der Brief wird zu einem Werkzeug der Selbstentdeckung, das die Veränderungen der eigenen Lebenseinsichten

und Hoffnungen über die Jahre hinweg sichtbar macht. Er verwandelt eine vermeintlich einseitige Kommunikation in einen zirkulären, reflexiven Prozess.

Das Schreiben, als Akt der „Selbstdarstellung", ist ein mächtiges Werkzeug zur Selbstreflexion und therapeutischen Verarbeitung. Es ermöglicht es dem Schreibenden, „herauszufinden, was ich denke, was ich sehe und was es bedeutet". Der Liebesbrief ist ein Medium, das „unfassbare Emotionen und Ideen greifbar macht" und den Gefühlen, Gedanken und Erfahrungen „Form gibt".

Die „Fünfteilige Liebesbrief-Technik" von John Gray illustriert diese Funktion perfekt. Sie betrachtet den Brief nicht als spontanen Gefühlsausbruch, sondern als eine strukturierte, therapeutische Übung zur Verarbeitung von Wut, Traurigkeit, Angst, Bedauern und Liebe. Dies stellt die Vorstellung einer „spontanen" Erklärung auf den Kopf und zeigt, dass die Wahrheit in der mühsamen, bewussten Auseinandersetzung mit den eigenen Emotionen liegt.

Der Liebesbrief kann somit ein Spiegel der eigenen Projektionen sein, der die Menschlichkeit des Anderen verleugnet. Die Authentizität des Liebesbriefs liegt demnach nicht in einem statischen, bereits existierenden Gefühl, sondern in dem mutigen, verletzlichen und oft schmerzhaften Prozess seiner Entstehung. Die Wahrheit wird im Akt des Schreibens geformt, nicht bloß berichtet.

Der Liebesbrief ist ein einzigartig paradoxes Medium. Er verkörpert das menschliche Verlangen nach ewiger Verbundenheit innerhalb der Grenzen eines fragilen, endlichen Objekts. Er ist ein Zeugnis dafür, dass Kommunikation und die Liebe selbst immer ein Akt über eine Kluft hinweg sind – sei es räumlicher, zeitlicher oder verständnisbezogener Natur.

Die Rekonstruktion des Vertrauensverhältnisses – die Errettung des *Dich* vor der absoluten Abwesenheit – ist der grundlegende philosophische Mehrwert dieser Sammlung. Die Liebe (*Dich*) ist die temporäre, unverzichtbare Kraft, die die universelle, deterministische Gravitation des *Staubes* (Mortalität, Entropie, Vergessen) negiert. Um das Leben angesichts seiner unvermeidlichen Endlichkeit zu ertragen und ihm Sinn

zu verleihen, muss die Liebe nicht nur gelebt, sondern auch **dokumentiert und bewahrt** werden.

Wie finden wir Präsenz in der Abwesenheit? Wie formulieren wir authentische Emotion in einer konstruierten Welt? Und wie überbrücken wir die tiefgreifende Einsamkeit, die das menschliche Herz ausmacht? Der Liebesbrief, in all seinen Formen, ist unsere andauernde, zerbrechliche und mutige Antwort auf diese Fragen.

## Einheit und Wohlwollen

> *"In diesem Licht und in diesem Schweigen zerrannen langsam die Jahre der Raserei und der Nacht. Ich lauschte in mir einem fast vergessenen Klang, als finge mein Herz nach langem Stillstehen ganz sachte wieder zu klopfen an.* (...) *Auf den sandigen Hängen, die mit Heliotrop überdeckt waren wie mit dem Schaum, den die wilden Wogen der letzten Tage zurückgelassen hatten, blickte ich in der Mittagsstunde auf das Meer, das sich kaum bewegte, und löschte jenen zweifachen Durst, den man nicht lange hinhalten kann, ohne daß* ***unser Wesen ausdörrt: zu lieben und zu bewundern. Denn nicht geliebt zu werden ist nur*** *mißlicher Zufall, nicht zu lieben jedoch ist Unglück"*
>
> — Albert Camus

Der Mensch erfährt Einheit nicht durch die Teilhabe seines Geistes an den Ideen, nicht, indem er Kraft seiner Vernunft die Welt der Erscheinungen auf den Einheitsgrund der Dinge hin transzendiert, und auch nicht durch einen die Leiblichkeit hinter sich lassenden Aufstieg seiner Seele zu Gott, sondern er erfährt sie nur als ein über Leib und Sinne vermitteltes, akthaftes Einheitserleben mit der ganz und gar diesseitigen Welt.

Hingabe als Grundvoraussetzung des Erlebnisses von Einheit ist keine innere Bewegung, die sich ziellos ins Nichts verströmt, sondern sie bedarf eines Gegenübers - sie ist Offenheit für etwas (bzw. jemanden), Sich-Einlassen auf das Andere (bzw. den Anderen); und sie ist in gewisser Weise von diesem Gegenüber abhängig. Denn Hingabe als Bewegung der Liebe braucht sowohl die eigene innere Bereitschaft, als auch einen Gegenstand der Liebe, der zu dieser Bewegung motiviert. Aber ob dieser

uns begegnet oder nicht, untersteht nicht dem eigenen Willen, sondern hat den Charakter des Unverfügbaren, des Ereignisses. Es ist eine Haltung, die aus innerster Regung heraus zu einem Anderen sagt "Du sollst sein", können wir als Liebe bezeichnen. Es ist dies der allen Gestalten der Liebe gemeinsame Wesenszug (gleichsam der kleinste gemeinsame Nenner), er betrifft die als Solidarität verstandene Liebe ebenso wie die Freundesliebe, die Elternliebe, die erotische Liebe - und die Liebe zum Leben.

Die Einheit unter Personen vollzieht sich zwischen zwei Subjekten in ihrem Gegenüber, sie erfolgt aus einer Ich-Du-Situation und lebt aus der Gegenseitigkeit. Diese Reziprozität entsteht durch das Bild des Sich-gegenseitig-in-die-Augen-Schauens oder des *Ineinanderblicks* der Liebe: Diese rein physische Tatbestand, der in vielen Fällen sichtbar wird, wo sich Menschen in einer Ich-Du-Situation befinden, wird auch zum Ausdruck der geistigen Zuwendung der beiden Personen und bezeichnet eben ihre wertantwortende Begegnung.

Dies ist ein entscheidendes Charakteristikum der Liebe. Es ist aber nicht die Aufgabe der eigenen Identität von beiden Seiten, um eine dritte zu erreichen, sondern der Verlust der eigenen Identität in der des anderen, sodass die eigene Identität in gewissem Maße vom Geliebten abhängig ist. Jede Liebe dieses Potenzial zur Verschmelzung, zu einer fusionierten Identität, und zwar, weil der Mensch an sich eine Bindung zum anderen braucht.

Der Wunsch nach Vereinigung ist ein „Urgestus" der Liebe, ein wesentlicher Teil des Wortes und der Gabe der Liebe. Sie ist der innewohnende Wunsch der Liebe nach Vereinigung mit dem Geliebten, und zwar als Erwiderung der eigenen Liebe von seiner Seite; sie ist demnach Sehnsucht nach dem Geschenk der Gegenliebe. Wenn und solange der andere unsere Liebe nicht erwidert, ist eine *unio* nicht erreichbar, selbst wenn andere für die *unio* bedeutende Elemente vorhanden sind, wie die Gegenwart des Geliebten, das Beisammensein, sodass man mit ihm reden kann, usw. Nur wenn beide Personen die *unio* in gleicher Weise anstreben, kann sie auch zustande kommen und wird auch von beiden Seiten als beglückend erlebt.

Wie ist das in den Fällen, wo einer der beiden mehr liebt als der andere? Nicht in allen Liebesformen findet man eine gleiche Liebe auf beiden Seiten. Denken wir z.B. an die Liebe zwischen Eltern und Kindern: Die Liebe der Kinder ist kategorial anders als die Liebe der Eltern und trotzdem findet eine unio statt, wenn die zwei Seiten sich im Ineinanderblick ihrer Lieben treffen, das heißt in ein und denselben Wertbereich inkorporiert werden. Auch bei Freundschaften kommt es häufig vor, dass einer der beiden Freunde den anderen mehr liebt, und es findet eine personale unio statt. Natürlich bleibt die intentio unionis dessen, der mehr liebt, bis zu einem gewissen Grad weniger erfüllt, insofern der andere weniger liebt; doch soweit eine Gegenseitigkeit vorhanden ist, ist auch eine unio immer möglich.

Tatsächlich ist der typischste Ausdruck einer Liebesbeziehung nach dem »Ich liebe dich« das »Ich bin dein«. Wie ist dieses Verhältnis zu verstehen? Um welche Art des »Besitzens« geht es in der Liebe?

Das ›Ich bin dein‹ der Liebe heißt eben nicht, zum Besitz des anderen zu werden, weil das ›Mein‹ der Liebe in der Tatsache fundiert, dass etwas aufgrund seines Wertes und einer besonderen Affinität zu mir, ein objektives Gut für mich wird, dass es in mein Eigenleben eingeht. Es geht nicht um etwas, das mir selbstverständlich gehört, wie mein Körper, oder dass ich erworben habe, wie ein Haus, einen Computer usw. Durch die Liebe wird der andere ›mein‹ in einer ganz anderen Weise, und zwar indem er zu einem objektiven Gut für mich wird; außerdem wird er ›mein‹, nur und insofern ich auch ›sein‹ werde, sodass ein gegenseitiges ›Mein‹ entsteht. Aus diesem neuen ›Mein‹ erwächst ein Geben und ein Sich-Finden; deswegen äußern sich darin auch kein Besitz und kein verlängertes Ego vom Liebenden im Geliebten.

Wenn die Einheit in einer Liebesbeziehung voll verwirklicht wird, dann ist die gegenseitige Selbstschenkung Realität, der *Ineinanderblick* der Liebe, sodass sich im ›Ich bin dein‹ und im ›Du bist mein‹ die neue Zusammengehörigkeit artikuliert, das voll und ganz aneinander Teilhaben.

Neben dem Wunsch nach Vereinigung mit dem Geliebten besteht in der Liebe auch immer der Wunsch nach seinem Wohl. Man betrachtet alles, was für den Geliebten gut ist ebenso für sich als gut; es wird alles *sub specie* des objektiven Gutes für die Person betrachtet. »Wenn der Geliebte

z.B. ungerecht behandelt wird, wenn ihm von anderen Menschen Unrecht widerfährt, so werden wir dies zunächst vom Gesichtspunkt des Unwertes, der darin liegt, ablehnen. Das können und sollen wir aber auch, ohne den ungerecht Behandelten zu lieben. Sobald wir ihn lieben, werden wir das Unrecht gegen ihn auch unter dem Gesichtspunkt des objektiven Übels für ihn sehen. Das objektive Gut oder Übel für die geliebte Person tritt in mein Eigenleben ein bis hin zu dem Punkt, dass das, was für sie gut ist, egal, ob es für mich bedeutsam ist oder nicht, auch für mich gut ist. In all dem kommt das Wohlwollen für den Geliebten zum realen Ausdruck. Besonders typisch ist, dass dies ganz auf der Seite des Liebenden liegt, und zwar deshalb, weil es nicht um ein gemeinsames Gut des Liebenden und des Geliebten geht, wie z.B.im Fall der Eheliebe, wenn sich etwa die beiden Partner über die Geburt ihres Kindes freuen: Hier liegt nämlich ein Wir-Erlebnis vor, es ist das gleiche gemeinsame Gut, das beiden Freude vermittelt.

Eigentlich geht es beim Wohlwollen um das Sich-Freuen des Liebenden über das für den Geliebten Erfreuliche, das heißt über etwas, das kein direktes Gut für den Liebenden darstellt. Das Wohlergehen des Geliebten als nicht nur Wertvolles an sich, sondern als objektives Gut für den Geliebten zu betrachten, ist kein theoretisches Erkennen oder ein Einfühlen in den anderen, denn es wird persönlich wirklich wie ein objektives Gut oder Übel für den Geliebten erlebt. Das ist eine tiefere Erfahrung als die bloße Erkenntnis, dass etwas dem Geliebten gut tut oder nicht. Es ist eine Bewegung der Liebe, man wird von dem affiziert, was dem anderen widerfährt. Bloße Erkenntnis bedarf an sich keiner Liebe und keiner Transzendenz.

Was bedeutet nun also der ›Teil‹ im Teilnehmen an? Es bedeutet, mit dir den gleichen, eben »denselben« Schicksal Schritt machen, mich mit Dir liebend an ›dasselbe‹ Da des Augenblicks als Schicksal überliefern. Teile ich dieses Da, so stehe ich ›entschlossen‹ im selben Schicksal mit Dir, nehme ich teil an ihm, bin ich ›erschlossen‹ für dasselbe Schicksal.

Die Ehefrau, die ihrem Mann ein Stück Cremeschnitte versagt, weil sie weiß, dass die Torte ihm nicht gut tut oder sogar schädlich sein könnte, handelt aus Liebe, gerade weil es für sie schmerzlich ist, dem Geliebten etwas zu verweigern, was er eigentlich gerne mag. Wenn sie hier rein formal »moralisch« handeln würde, das heißt ohne Liebe, würde sie

dabei keine Traurigkeit und keinerlei Unbehagen empfinden. Wenn man hingegen das objektiv Gute für den anderen völlig außer Acht lässt und allein auf das Angenehme oder Befriedigende bedacht ist, kann von einer authentischen Liebe nicht mehr die Rede sein. Wer nicht fähig ist, das an sich Wertvolle und das objektiv Gute vorzuziehen, der kann auch nicht lieben, denn Liebe ist eine Wertantwort, Liebe ist Verantwortung. Das wird an anderer Stelle deutlicher werden, wenn wir auf die sittlichen Aspekte der Liebe eingehen, doch hier sei gleich angemerkt, dass das Problem der möglichen Wahl zwischen subjektiv Befriedigendem und dem objektiven Gut für die Person ein schwerwiegendes Problem in den Liebesbeziehungen erzeugt. Wenn es sittlich leichter fallen mag, das objektiv Gute für sich zu erkennen und vorzuziehen, so scheint es jedoch viel schwieriger, das Gleiche für geliebte Menschen zu tun.

Auch in der Liebe zu irgendeinem Nächsten bin ich nicht nur am rein objektiven Gut interessiert, z.B. ihm den Weg zu zeigen, damit er nach Hause zurückfindet, sondern ich möchte auch, dass er tatsächlich den Weg nach Hause wiederfindet und wohlbehalten dort ankommt. Er ist zwar keine Quelle meines Glücks, wie das bei den anderen Liebesformen der Fall ist, dennoch steht er thematisch voll vor mir, und das Gute für ihn betrifft mich. Wenn wir jemanden als Freund lieben, so ist z.B. das gemeinsame Genießen hoher geistiger Güter etwas besonders Beglückendes. Es ist aber nur beglückend, weil man den anderen liebt. Mit einem Menschen, zu dem man nur Nächstenliebe fühlt, eine schöne Reise zu machen oder schöne Musik zu hören ist nichts besonders Beglückendes. Das gründet darauf, dass man mit einem geliebten Menschen viele Gemeinsamkeiten hat, die auf dem Wertereich beruhen und die in der Beziehung zu einem Nächsten nicht präsent sind. Allerdings kann man etwas wirklich gemeinsam genießen, nicht nur wenn die Liebe als Vorbedingung vorhanden ist, sondern auch wenn der Geliebte, das Gleiche als Wert anerkennt.

In der Liebe, in der man des anderen gewahr wird, kommt sein Gesamtwert und seine innere Kostbarkeit zum Vorschein. In jeder Bewegung, in jedem Lächeln, im Lebensrhythmus des anderen, in seiner Stimme, in seinem Gang usw. spricht das Wesen des anderen in seinem ganzen Zauber zu uns – der andere wird gleichsam ›transparent‹. Diese Transparenz gründet in der besonderen Fähigkeit des Verliebten, den anderen eben in dieser so tiefen Weise wahrzunehmen und zu erfassen.

Die Liebe macht sehend und nicht blind, anders, als man gemeinhin denkt. In der Verliebtheit verwirklicht sich ein Zustand, in den ein Mensch versetzt wird und in dem er lebendiger und aufmerksamer für die Wertewelt wird. Durch die Liebe vollzieht sich eine Art innere Befreiung, und man erwacht zu den Werten des Guten: Die gesamte Beziehung zur Welt ändert sich, wird authentischer und tiefer. Es werden nicht nur Einzelheiten, sondern es wird alles auf einmal erfasst, was den einen Menschen ausmacht. Der Grund dafür liegt in dir tiefen geschlechtlichen Liebe darin, dass nur eine bestimmte Person einer anderen bestimmten Person mit dieser Art der Liebe begegnen kann. Die anderen Menschen erfassen immer etwas von dieser Person, einen Aspekt von ihr; doch nur *ein* Mensch vermag die betreffende Person einheitlich so wahrzunehmen. In dem Punkt unterscheidet sich die tiefe erotische Liebe von der Freundschaft: Man kann mehrere Freunde haben beziehungsweise kann selber Freund mehrerer Personen sein; mit der Eheliebe jedoch kann man nur eine Person lieben. Diese Kategorie der Liebe ist nicht »teilbar« aufgrund der gegenseitigen Ganzhingabe der zwei, die dann ein Paar bilden, und sie setzt einen gewissen Anspruch auf den Geliebten voraus. Diese Exklusivität der in sich vollständigen und geschlossenen Einheit zweier Menschen zeigt sich auch darin, dass dieses Band der Einheit gleich zerrissen wäre, wenn einer der beiden Liebenden einen anderen Menschen mit ehelicher Liebe lieben würde.

Das Gutmeinen und wollen in der Liebe ist auch ein besonders schöner Glaubensakt. Indem der Liebende die Schönheit und Einzigartigkeit des Geliebten erkennt, und zwar in vielen Aspekten und Einzelheiten seines Wesens, einschließlich all dessen, was er selber noch nicht erfahren konnte, setzt er in gewisser Weise einen Glaubensakt. Diesen bewussten Akt des Glaubens ist ein Glaubenskredit der Liebe, aufgrund dessen der Liebende all das Beste vom Geliebten glaubt, bis zu dem Punkt, dass er das Negative leugnet, das irgendein anderer eventuell über den Geliebten äußern könnte. Dieser »Kredit« hat zur Folge, dass der Liebende alles im Geliebten positiv wertig einschätzt, außer in eindeutig negativen Vorkommnissen. Der Liebende schenkt dem Geliebten seinen Glauben im Bezug auf all das Unbekannte von ihm, und zwar in dem Sinne, dass er sich dessen sicher ist, dass der Geliebte insgesamt schön und gut ist.

Gerade deshalb, weil der Liebende den Geliebten so intensiv kennt und ihm diesen »Glaubenskredit« gewährt, er auch realistischer als andere

Menschen sein kann. Der Liebende sieht durchaus auch die Fehler und Schwächen des Geliebten und streitet sie vielleicht auch gar nicht ab, doch aufgrund der hingebenden Haltung der Liebe wird er in erster Linie alles positiv wertend betrachten und im Übrigen daran glauben, dass der Geliebte sich in seinem mangelhaften Verhalten ändern kann.

Wenn der Liebende dem Geliebten voll und ganz vertraut, erwartet er auch, dass er sich selbst treu bleibt und folgerichtig falsche Handlungen bereut. Außerdem könnten wir überhaupt keine echten Beziehungen aufbauen, wenn wir ständig eine suspekte Haltung dem anderen gegenüber hätten beziehungsweise, wenn wir der Meinung wären, hinter jedem Menschen könne sich etwas Negatives verbergen.

In der Liebe ist man dem Geliebten gegenüber aufmerksamer, als das gegenüber anderen Menschen der Fall ist, weil man ein weit größeres und tieferes Interesse am Geliebten hat als an irgendeinem anderen Menschen und sich nur das Beste für ihn wünscht. Der uneingeschränkte Glaube dem Geliebten gegenüber ist eine Gabe des Liebenden, er ist sein aktiver Teil in der Liebesbeziehung, zusammen mit dem klaren Blick im Bezug auf den Geliebten, der all das Negative an ihm missbilligt, damit er sich korrigieren, besser werden und vollständig zu seinem wahren Wesen zurückkehren kann, zu dem, was der Liebende »gesehen« hat.

Ein weiteres Merkmal der Liebe, in dem die Gabe des Liebenden zum Ausdruck kommt, ist die klare Orientierung der Wertantwort: Sie gilt nur einer bestimmten individuellen Person, und zwar wegen des intendierten Wertes, den man in ihr wahrgenommen hat. Etwas Bestimmtes und Wertvolles entzündet die Liebe in mir, aber dann gilt meine Liebe dem Träger des Wertes, nicht als Wertträger, sondern als Person: Ihr schenke ich mein Herz, nicht irgendeinem abstrakten Wert.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Stellungnahme zur Gesamtschönheit einer Person, ihre Inthronisierung und der Glaubenskredit, den man ihr schenkt, als Aspekte der Liebe im Sinne einer »Gabe« zu betrachten sind, also als Geschenk des Liebenden dem Geliebten gegenüber; daraus wird deutlich, wie sich die Liebe wesentlich von den anderen Wertantworten unterscheidet und abhebt.

## Die Sehnsucht nach Resonanz und Lebendigkeit – Hartmund Rosa

Als notwendige Vorarbeit für die Resonanztheorie dient Rosas Analyse des Beschleunigungsphänomens. Das Phänomen der sozialen Beschleunigung (Rosa 2005) fungiert als kausale Ursache für die Entfremdung und die damit verbundene Resonanzkrise in der Spätmoderne. Die moderne Gesellschaft ist fundamental darauf angewiesen, sich dynamisch zu stabilisieren. Diese Logik erfordert permanente Steigerung, die sich in ökonomischem Wachstum, zeitlicher Beschleunigung und Innovationsverdichtung manifestiert.

Aus philosophischer Sicht folgt daraus eine fatale Kette von Kausalitäten: Da die moderne Gesellschaft zur Selbsterhaltung permanenten Steigerungszwang benötigt, werden Subjekte zur permanenten Selbstoptimierung und zur Erledigung von Aufgaben gedrängt. Dies erzwingt primär eine Weltbeziehung der Verfügbarkeit, Beherrschung und Messbarkeit – die Verdinglichung. Die systematische Dominanz dieser instrumentellen Haltung blockiert die Möglichkeit des unplanbaren, unverfügbaren Resonzerlebens und führt so zur Entfremdung.

Resonanz als positiver Begriff die Suche nach einer "besseren Daseinsform". Der entscheidende philosophische Beitrag Rosas ist die Bereitstellung eines positiven, normativen Referenzpunkts, der das gelingende Leben (*gelingendes Leben*) in den Mittelpunkt rückt. Resonanz dient als Korrektiv zur modernen Fokussierung auf die Beherrschung und Aneignung der Welt. Die Betonung der Zwei-Stimmigkeit unterscheidet Resonanz von Uniformität oder Konsonanz, die keinen Widerspruch duldet. Wenn Resonanz Selbstverwandlung impliziert, bedeutet dies, dass das Subjekt nicht nur in der Welt bestätigt (anerkannt) werden muss, sondern von ihr herausgefordert und transformiert werden muss.

Resonanz ist ein Modus der Weltbeziehung, kein statischer Zustand von Harmonie oder Konsonanz. Sie ist genuin prozesshaft und strikt relational gedacht. Rosa nutzt das akustisch-physikalische Resonanzmodell als Metapher: Eine spezifische Beziehung entsteht nur, wenn die Schwingung eines Körpers die Eigenfrequenz des anderen anregt.

Im Resonanzmodus wird die Welt als antwortend erlebt, und das Individuum spürt sich selbst als selbstwirksam. Die Abgrenzung zur Konsonanz ist dabei entscheidend: Während Konsonanz Uniformität bedeutet und keinen Widerspruch duldet (zum Beispiel faschistische Slogans), ist Resonanz zwei-stimmig und muss sich auf der Basis von Kontrast und Differenz, also dem Gegensatz, entwickeln können.

Entfremdung ist stumme Weltbeziehung. Die aktive Seite dieser stummen Weltbeziehung ist die Verdinglichung, die auf die Aneignung, Messbarkeit und Beherrschung von Weltausschnitten zielt und eng mit der instrumentellen Vernunft verwoben ist. Entfremdung ist der komplementäre Modus zur Resonanz. Sie wird als "Beziehung der Beziehungslosigkeit"erfahren, in der das Subjekt die Welt – sei es der eigene Körper, die Natur oder soziale Kontexte – als äußerlich, unverbunden und nicht responsiv bzw. als stumm erlebt. Die Zunahme der Entfremdung in unserer Zeit manifestiert sich in pathologischen Zuständen wie der Depression, welche die Konsequenz einer Welt ist, in der nichts mehr den Menschen berühren kann. Technisierte Umgebungen, in denen Vorgänge wortlos und automatisiert ablaufen (z.B. Bezahlvorgänge an der Supermarktkasse), reduzieren Menschen auf austauschbare Roboter und tragen zur Entfremdung bei.

Resonanz ist durch einen dreistufigen Prozess gekennzeichnet, der sie von simpler Beeinflussung abgrenzt:

- Affizierung (Berührtwerden): Das Subjekt öffnet sich aktiv dem, was ihm entgegenkommt. Dies steht im Gegensatz zu einer bloßen physischen Berührung (wie einem Ziegelstein, der auf den Kopf fällt), die Abwehr und Verschluss hervorruft.

- Transformation (Veränderung): Im resonanten Akt findet eine Verwandlung statt. Das Subjekt erlebt sich als lebendig, beteiligt und selbstwirksam.

- Responsivität (Antworten): Das Material, der Mensch oder der Weltausschnitt wird als antwortend erlebt. Erst wenn das Material "antwortet", etabliert sich eine Resonanzachse.

Dieses Konzept der Selbstwirksamkeit (Berühren, ohne Beherrschung) stellt eine tiefgreifende Kritik an der liberalen Konzeption von Macht als

Kontrolle dar. Resonante Selbstwirksamkeit ist eine Forderung nach einer Macht der Beziehung"anstelle einer Macht der Herrschaft". Die moderne Leistungsgesellschaft definiert Selbstwirksamkeit fast ausschließlich über Kontrolle (Prüfung bestehen, Dinge erledigen). Rosa führt demgegenüber die resonante Selbstwirksamkeit ein: Der Erfolg liegt nicht im Beherrschen der Welt, sondern darin, dass das Material "antwortet", was wiederum die Bereitschaft zur Selbstverwandlung erfordert.

Die zentrale philosophische Kritik Rosas richtet sich gegen das moderne Ideal der Verfügbarkeit. Resonanz ist per definitionem unverfügbar. Sie lässt sich nie erzwingen, weder durch Kontrolle noch durch Konsum. Der Versuch, Resonanz durch teuerste Konzerttickets zu kaufen, schlägt in den meisten Fällen fehl und führt bestenfalls zu einer Resonanzsimulation oder einer Echobeziehung, weil man versucht, sich im Nachhinein von der Erfahrung zu überzeugen.

Die essentielle Unverfügbarkeit dient als metaphysische Grenze, die die moderne instrumentelle Vernunft daran hindert, die letzte Quelle des Gelingens zu kontrollieren. Sie ist die Bedingung dafür, dass die Welt als echtes Gegenüber wahrgenommen werden kann und nicht nur als passives Objekt, das manipuliert werden kann.

Die Resonanz ist die Fähigkeit und Erfahrung, "ein anderes zu berühren oder zu erreichen, ohne über dieses zu verfügen oder es zu beherrschen".

Für die Pädagogik bedeutet dies eine Umkehrung des Leistungsgedankens: wesentliche Aufgabe liegt in der Ermöglichung resonanter Selbstwirksamkeitserfahrung und nicht in der Förderung einer Selbstwirksamkeit des Beherrschens oder Kontrollierens. Eine Kritik, die ein gerade stattfindendes Resonanzerleben unterbricht (z.B. eine zu frühe Fachkritik durch die Lehrkraft), zerstört stets eine momentane Selbstwirksamkeitserfahrung. Resonanz in der Bildung erfordert daher Angstfreiheit als unbedingte Grundbedingung, benötigt aber zugleich das entgegentretende Andere, Irritationen und Widerspruch, um Zwei-Stimmigkeit zu gewährleisten.

## Achtung, Würde und Anerkennung – Axel Honneth

In der philosophischen Betrachtung stellt die Achtung vor einem anderen Menschen ein fundamentales moralisches Postulat dar. Es handelt sich

dabei nicht lediglich um eine konventionelle soziale Geste oder eine flüchtige Emotion, sondern um einen unbedingten normativen Status und eine Verpflichtung, welche die Beziehung zwischen freien, vernünftigen Subjekten strukturiert. Die Frage nach der Achtung adressiert unmittelbar das Spannungsfeld zwischen der autonomen Selbstbegründung des Subjekts und der unabweisbaren Notwendigkeit intersubjektiver Bezüge.

Die Achtung im klassischen Sinne, maßgeblich geprägt durch Immanuel Kant, bezeichnet primär das Gefühl, das durch die moralische Gesetzgebung der reinen Vernunft selbst erzeugt wird. Sie richtet sich auf die universelle Würde des autonomen Subjekts. Sie ist formal und von den empirischen Eigenschaften der Person unabhängig. Die Anerkennung, insbesondere in der Tradition von Hegel und Honneth, beschreibt hingegen einen intersubjektiven Akt oder ein Verhältnis, das für die Konstitution des Selbstbewusstseins unerlässlich ist. Anerkennung ist somit ein konstituierendes soziales Verhältnis. Der Begriff Respekt dient in modernen systematischen Analysen häufig als Oberbegriff, der die Unterscheidung zwischen formalem, nicht-evaluativem Status-Respekt (der jedem zukommt) und evaluativem Bewertungs-Respekt (der sich auf schätzenswerte Qualitäten bezieht) ermöglicht.

Achtung ist die notwendige Haltung gegenüber dem vernünftigen Wesen. Sie ist direkt mit dem moralischen Gesetz verknüpft und drückt die Anerkennung der *Nötigung* durch dieses Gesetz aus.

Die Grundlage der Kantischen Achtung liegt im metaphysischen Status des Menschen als Vernunftwesen. Die zentrale Kategorie ist die Autonomie (Selbstgesetzlichkeit). Die Autonomie ist die Fähigkeit des freien Willens zur Selbstbestimmung. Durch diese Vernunft ist der Mensch selbstgesetzgebend und unterwirft sich aus Vernunft der Nötigung des kategorischen Imperativs.

Aus dieser Autonomie leitet Kant die unveräußerliche Würde des Menschen ab. Er postuliert, dass der Mensch aufgrund seiner Selbstgesetzgebung Würde besitzt und Zweck an sich ist. Die Achtung ist somit die Anerkennung dieses inhärenten, absoluten Wertes.

Die praktischste Anwendung dieser Achtung findet sich in der Zweckformel des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen

jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“. Diese Formel statuiert eine unbedingte Pflicht zur Achtung und impliziert die negative Pflicht der Nicht-Instrumentalisierung. Die moralische Verpflichtung, Personen nicht *bloß* als Mittel zu gebrauchen, ist die direkte Konsequenz der Anerkennung ihrer autonomen Würde.

Kant definiert die Achtung nicht als ein empirisches, pathologisches Gefühl (wie Neigung, Liebe oder Furcht), sondern als eine spezifische, rational erzeugte Affektion. Achtung ist das Gefühl, das durch die Erkenntnis des Moralgesetzes entsteht, wenn es unseren sinnlichen Neigungen Einhalt gebietet.

Das Gefühl der Achtung existiert in Ansehung des einschränkenden Grundes, was bedeutet, dass es den einschränkenden Grund – das Moralgesetz – positiv wertschätzt. Es ist die subjektive Wirkung der reinen Vernunft auf den Willen, die das Bewusstsein der Unterwerfung unter das Gesetz mit sich bringt. Dieses Gefühl löst ein zentrales motivational-epistemisches Problem in Kants System. Kant steht vor der Herausforderung, wie ein nicht-empirisches, *a priori* Gesetz den endlichen, durch physische Neigungen beeinflussbaren Menschen überhaupt motivieren kann. Die Achtung dient als die notwendige emotionale Brücke zwischen dem abstrakten Moralgesetz und der empirischen Handlung des Willens.

Die Achtung fungiert somit als motivationaler Antrieb, das Handeln aus Pflicht kausal zu befördern. Ohne dieses spezifisch moralische Gefühl der Achtung bliebe das Moralgesetz eine intellektuelle Abstraktion, der die notwendige Kraft zur Willensbestimmung fehlte. Die kausale Kette der moralischen Motivation verläuft daher über die Autonomie, die das Moralgesetz begründet, welches wiederum das Gefühl der Achtung erzeugt, was schließlich zur Handlung aus Pflicht führt.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel markiert eine entscheidende Wende in der philosophischen Betrachtung des Zwischenmenschlichen, indem er die Freiheit und das Selbstbewusstsein nicht als transzendentale Gegebenheiten, sondern als Errungenschaften der sozialen Wechselwirkung – der Anerkennung – begreift.

Für Hegel kann die Herausbildung von Subjektivität und Selbstbewusstsein nicht monologisch erfolgen. Sie bedarf immer schon der Interaktion eines Selbstbewusstseins mit einem anderen.

Anerkennung ist für Hegel der fundamentale Prozess, durch den Individuen sich gegenseitig als selbstständige Subjekte bestätigen. Diese Beziehungen können nur entstehen, wenn die Individuen miteinander interagieren, ohne sich gegenseitig zu vereinnahmen. Sie müssen sich einander zuwenden, um sich voneinander abgrenzen zu können.

Die Anerkennung ist wesentlich wechselseitig und gegenseitig. Jedes Individuum ist gleichzeitig Allgemeinheit für den Anderen. Nur wenn der Einzelne sich in einem selbständigen Anderen anschauen kann, ist Anerkennung möglich.

Die Genese der Anerkennung kann unterschiedliche Formen annehmen. In Hegels frühen Schriften wird die Liebe (als Gefühl und Einssein) als Grundlage der Anerkennung betrachtet. In der *Phänomenologie des Geistes* entsteht Anerkennung jedoch zunächst aus einem Kampf. Die berühmte Herr-Knecht-Dialektik illustriert diesen Konfrontationsprozess, bei dem die Subjekte ihre Existenz riskieren, um ihre Freiheit und damit ihre Anerkennung zu beweisen. Das Endziel dieser Entwicklung ist die Totalität, die zugleich höchste Individualität und Gleichheit der Gegensätze vereint, sodass sich die Subjekte gegenseitig sowohl als verschieden als auch als identisch anerkennen.

Die Verweigerung oder der Entzug der Anerkennung impliziert folglich einen moralischen Schaden, der tiefer liegt als die bloße Verletzung einer Pflicht. Es handelt sich um eine existenzielle Bedrohung, da dem Anderen die Grundlage für seine Subjektivität und sein Sein verwehrt wird. Die moralische Integrität des Einzelnen ist somit untrennbar mit der sozialen Struktur verbunden, welche Anerkennung gewährt.

Honneth folgt der Identitätstheorie des Sozialpsychologen G. H. Mead, der besagt, dass ein Mensch erst durch die Erfahrung von Anerkennung durch andere ein positives Selbstverhältnis (eine gefestigte Identität) entwickeln kann. Anerkennung zielt dabei auf die fundamentale Ebene der ganzen Person ab.

- Liebe: In sozialen Nahbeziehungen (z.B. Familie, Partnerschaft) vermittelt die emotionale Zuwendung und Fürsorge das Prinzip

der Liebe. Ihre Verinnerlichung ermöglicht die Entwicklung von Selbstvertrauen.

- Recht: Auf der Ebene rechtlicher Regelungen erfolgt die Anerkennung als Träger gleicher Rechte und Würde. Dieses Prinzip des Rechts verkörpert die formale, unbedingte wechselseitige Achtung der Individuen als unantastbare Personen, die in ihren Persönlichkeits- und Bürgerrechten gleich sind. Diese rechtliche Anerkennung entspricht im Wesentlichen der Kantischen Achtung.

- Solidarität (Soziale Wertschätzung): Im gesellschaftlichen System der Arbeitsteilung und der Erwerbsarbeit erfolgt die soziale Wertschätzung bzw. die Anerkennung der persönlichen Eigenschaften und Leistungen eines Individuums. Die Verinnerlichung dieses Prinzips ermöglicht die Entwicklung von Selbstachtung und Selbstwertgefühl.

Missachtung definiert Honneth als die Verweigerung der Anerkennung in einer oder mehreren dieser Sphären. Soziale Missachtung führt zur Entwürdigung, Beleidigung und schließlich zur Schädigung der Identität.

Die extremste Form der Missachtung ist die Verdinglichung (Reifizierung). Dieses Phänomen bezeichnet die Tendenz, andere Menschen *bloß wie empfindungslose Objekte* wahrzunehmen. Verdinglichung ist nicht nur eine individuelle Haltung, sondern kann strukturell bedingt sein, etwa als gesellschaftlich erzwungene Dingähnlichkeit der Menschen oder als Herrschaft von Dingen (wie Produktionsmitteln oder ökonomischen Beziehungen) über Menschen.

Die Analyse des Anerkennungsmodells legt dar, dass die Achtung vor einem Menschen nicht mit der bloßen Einhaltung formaler Rechte endet. Während der Rechtsrespekt (Kants Achtung) die Würde schützt, garantiert er nicht die soziale Wertschätzung (Solidarität) und emotionale Bindung (Liebe), die für eine vollständige und positive Identität notwendig sind. Wenn Identität auf Anerkennung beruht, dann ist Missachtung keine singuläre moralische Verfehlung, sondern eine soziale Pathologie, die strukturelle Schäden verursacht.

Achtung ist erstens die universelle, nicht-evaluative Pflicht (Kantianische Achtung), die die Würde und Autonomie jedes Menschen schützt, indem sie die Instrumentalisierung verbietet. Diese formale Achtung ist die

Bedingung für Toleranz und gleiches Recht in modernen, pluralistischen Gesellschaften.

Zweitens ist Achtung eine existenzielle Bedingung (Hegel, Buber). Sie ist die Anerkennung der Gegenseitigkeit, in der das eigene Selbstbewusstsein erst konstituiert wird. Missachtung wird hier zur Verweigerung der Existenzgrundlage.

Drittens ist Achtung eine soziologische Forderung nach gerechter Wertschätzung (Honneth). Sie verlangt, dass die gesellschaftlichen Strukturen so beschaffen sind, dass sie jedem Individuum in den Sphären der Liebe, des Rechts und der Solidarität die notwendige Bestätigung für die Entwicklung einer positiven Identität gewähren.

Die philosophische Tiefe der Achtung liegt in der Anerkennung der Tatsache, dass dem Anderen eine absolute, nicht-verhandelbare Würde zukommt. Diese Würde ist unabhängig von seinen spezifischen Leistungen, seiner sozialen Position oder unserer persönlichen Zuneigung. Die Pflicht der Achtung verschiebt somit den Fokus von einer subjektiven Haltung zu einer objektiven, normativen Struktur, die das moralische und soziale Zusammenleben fundamental ermöglicht und leitet.

## Liebe als Wertantwort

Wenn Liebe kein bloßes Gefühl ist, sondern eine wertbezogene Tat, erkennt der Liebende im Anderen dessen Einzigartigkeit als ein Gut und wird davon angesprochen, eine hingebende Haltung ihm gegenüber einzunehmen, die auf Vereinigung zielt. Die Vollkommenheit dieser Tat entsteht aber nur in der Reziprozität, wenn sie nämlich nicht nur schenkt, sondern auch beschenkt wird. In der Dynamik des Sich-Schenkens und vom Anderen Beschenktwerdens entfaltet sich der Liebesprozess als Prozess der Seinsschenkung, die allerdings einer ständigen Verfehlung ausgesetzt ist. Diese wiederum kann nur vermieden werden, wenn die Liebe in einem absoluten Horizont verankert wird. Im Lieben und Geliebt-Werden macht sich die Liebe als wert-bezogen erfahrbar und zugleich ausdrückbar: die Liebe ist eine Wertantwort.

Die Grundbewegung für alle Willensantworten und affektiven Reaktionen ist die „Bedeutsamkeit“. Etwas kommt die Eigenschaft einer Bedeutsamkeit zu, wenn es an sich nicht indifferent ist beziehungsweise

wenn es eine Besonderheit aufweist, die in uns eine affektive Antwort auszulösen vermag. Wenn ein Gegenstand sittlich neutral erscheint, und zwar im Bezug auf den Gegensatz Gut/Böse, ruft er in uns keinerlei Reaktion hervor, weder als Willensakt noch als affektive Antwort.

Es gibt nämlich Dinge, die uns persönlich ansprechen, die nur für uns nicht indifferent bleiben. Das ist der Fall des „subjektiv Befriedigenden". Zur Verdeutlichung: In einer Auswahl an Möglichkeiten wäre das subjektiv Befriedigenden genau das, was nur für mich persönlich relevant und ansprechend scheint. Bedeutsam ist aber nicht nur etwas, das für mich nicht neutral bleibt und meine Aufmerksamkeit erregt, sondern auch etwas, das in sich nicht indifferent ist. Es gibt Dinge beziehungsweise Situationen, die eine Bedeutsamkeit in sich tragen, die unser Interesse in so hohem Maße intensiv wecken, nicht weil sie uns angenehm oder in irgendeiner Weise befriedigend erscheinen, sondern weil sie etwas *In-Sich-Bedeutsames* in sich bergen. Diesem In-Sich-Bedeutsamen erkennt man die Bedeutung des Wertes zu. Beispielsweise die Tatsache, dass man Wasser zum Trinken hat, ist an sich bedeutsam, unabhängig davon, ob man das bewusst wahrnimmt oder nicht. Ein Wert ist als gegensätzlich zum »für mich angenehm oder wichtig« zu verstehen.

Neben diesen beiden genannten Kategorien im Verständnis – *das subjektiv Befriedigende* und *das In-Sich-Bedeutsame* – gibt es eine dritte, das *objektive Gut für die Person*: Hierunter sind Dinge oder Situationen zu verstehen, die kein Interesse aufgrund einer subjektiven Befriedigung wecken, die aber auch nicht in sich bedeutsam sind, unabhängig von uns, sondern die objektiv gut für uns sind. Dass ich nach langer Suche eine Zusage für eine Arbeitsstelle bekomme, ist nicht bedeutsam, weil es mir nur angenehm scheint oder eine Genugtuung für mich ist, sondern weil dies objektiv gut für mich ist, eine meiner Ausbildung entsprechende Arbeit gefunden zu haben. Sicherlich hat das Arbeiten-Können auch etwas Befriedigendes in sich, doch es stellt ein objektives Gut für mich dar, das nicht vergleichbar ist beispielsweisemit einem Essen, das ich genieße, aber für mich aufgrund gesundheitlicher Probleme nicht objektiv gut ist. Es sollte bereits ein wenig ersichtlich geworden sein, dass die beiden letzten Kategorien im Verständnis der Bedeutsamkeit in einem inneren Zusammenhang stehen, denn das objektiv Gute setzt einen Wert voraus; dies bedeutet zugleich aber auch, dass man erst einen Wert erkennen muss, um ihn auch als objektiv gut für die Person einzustufen.

Damit wären wir beim Thema der „Erkenntnis“. Die Werterkenntnis ist ein Bewusst-Werden‹ von einem Wert. Die Werterkenntnis kann alleine keine ursächliche Motivation für eine Stellungnahme des Wollens oder eine affektive Antwort sein, welcher Art auch immer.

Was passiert, wenn man etwas Gutes erkannt hat? Ist man gleichzeitig von diesem Guten auch berührt? Nein, denn nicht alles Seiende, was wir durch die Erfahrung als Gegenstand vor uns haben, löst in uns eine affektive Antwort aus beziehungsweise bewegt unseren Willen. Nur ein als gut oder schlecht bezeichnendes Seiendes vermag dies, und zwar indem es eine gewisse Bedeutsamkeit für uns hat. Ein Gegenstand muss mit irgendeiner Art von Bedeutsamkeit ausgestattet, muss der bloßen Neutralität oder Indifferenz enthoben sein, um den Willen oder irgendeine affektive Antwort zu motivieren. Diese ›Neutralität‹ gilt wahrscheinlich nur für mich und das bedeutet: Bedeutsamkeit allein ist noch kein Wert; erst wenn wir mit einer objektiven Bedeutsamkeit konfrontiert werden, wie ich oben bereits dargelegt habe, mit etwas, das in sich das Angenehme darstellt, können wir von einem Wert reden.

Wenn man bedenkt, dass das subjektiv Befriedigende genauso wie der Wert Quelle meines Glücks sein kann, erweist sich dann der Unterschied zwischen den beiden Bedeutsamkeitsformen darin, dass im erstenFall unser Glück das *principium* (das Bestimmende) und die Bedeutsamkeit das *principiatum* (das Bestimmte) ist: Meine Freude über den Besuch eines Freundes bestimmt das mit seinem Besuch verbundene Angenehme beziehungsweise Befriedigende. Doch im Fall des Wertes ist der Wert das *principium* (der Bestimmende) und das Glück das *principiatum* (das Bestimmte), denn das Glück ist ein Begleitphänomen des Wertes und nicht sein Urheber. Ein Wert »spricht mit der Kraft der Objektivität, einen majestätischen Anspruch erhebend, den wir mit unseren Wünschen nicht zu ändern vermögen.

Die Werte sind Entitäten an sich, sie existieren unabhängig davon, ob wir sie erkennen, beziehungsweise fühlen; gleichwohl fordern sie von uns eine Antwort, die über das einfache Interesse hinausweist, das man am subjektiv Befriedigenden haben kann.

Der Liebende hat immer das objektiv Gute des anderen im Auge, was aber nicht bedeutet, dass er stets sittlich gut ist. Das führt zu Implikationen der Bedeutsamkeitskategorien und der ethischen Konflikte, die der Liebe

nicht entgehen, wenn man vor zwei Interessen steht: das objektiv Gute für den Geliebten – oder das vom Liebenden als solches eingestufte – und das objektiv Gute generell, also der Wert. Ein Mensch, der sich weder nach dem einen noch nach dem anderen, sondern ausschließlich nach dem subjektiv Befriedigenden richtet, ist der Liebe nicht fähig, denn er hat allein sein Ich und seine eigenen Bedürfnisse im Auge.

Wir können von einem apersonalen Seienden nie sittliche Gutheit oder Schlechtigkeit aussagen. Kein materieller Körper, keine Pflanze, kein Tier kann jemals gut oder böse sein. Nur reale Personen mit ihren Haltungen und Handlungen können böse oder gut sein, und sie können dafür verantwortlich gemacht werden, und zwar deshalb, weil sie bewusst entscheiden können. Die Fähigkeit der bewussten Entscheidung vor einer Handlung schließt die Freiheit des Willens ein, denn ohne Freiheit kann von Verantwortung keine Rede sein, und ohne Verantwortung gibt es keine Unterscheidung zwischen Schuld und Verdienst. Aber nicht nur die Freiheit begründet diese Werte, sondern auch das Gewissen, das im Bezug auf unsere Handlungen im Wesentlichen eine warnende Funktion als Korrektiv ausübt.

Sittliche Werte unterscheiden sich von den anderen Werten aufgrund ihrer Unerlässlichkeit: Von ihnen kann man nicht sagen, wie beispielsweise bei den intellektuellen Werten, dass man einige davon haben kann und andere nicht. Sittliche Werte werden von jedem Menschen gefordert beziehungsweise ein Mangeln wird als solches anerkannt; wohingegen ein Mangeln an intellektuellen Werten nicht in gleicher Weise empfunden wird.

Das Wertvolle fordert Bejahung, das Unwertige Ablehnung von uns. Hier ist es nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt, wie er sich dazu verhält, sondern er soll sich darum kümmern, er soll die richtige Antwort geben, denn den Werten gebührt ein Interesse, eine angemessene Antwort von unserer Seite. Nur der Mensch, der versteht, dass es ein in sich Bedeutsames gibt, ist fähig, sittliche Werte an und in seiner Person zu verwirklichen. Nur der Mensch, der über seinen subjektiven Gesichtskreis hinauswachsen kann, der nicht, von Hochmut und Begierlichkeit gefesselt, stets fragt, was ist für mich befriedigend, sondern der aus seiner Enge herauskann, indem er sich an das in sich Bedeutsame, das Schöne und

Gute hingibt, sich ihm unterordnet, kann selbst Träger sittlicher Werte werden.

Um auf bestimmte sittliche Werte zu antworten und mich ihnen unterzuordnen, muss ich sie zuerst er fassen und dadurch verstehen, dass sie vernünftig sind. Wenn ich nicht zu dieser Einsicht komme, kann ich mich den Werten auch nicht unterordnen, denn das würde keinen Sinn für mich haben. Demnach schließen sich Vernünftigkeit und Sittlichkeit nicht aus.

Die Wertantwort enthält also einerseits eine bewusste objektive Bestimmung und Zuordnung zu einem werttragenden Gut und andererseits, dass man sich von diesem Gut vollständig ergreifen lässt, sodass man ihm den Charakter des Unentbehrlichen zuerkennt. Die Wertantwort verlangt eine angemessene Antwort vonseiten des Subjekts, da es nicht gleichgültig ist, ob und wie man antwortet. Letzteres kommt hauptsächlich dann vor, wenn der Wertantwort ein tiefes *Affiziertwerden*

durch den erfassten Wert vorausgeht; dann ist auch unsere Vereinigung mit dem Gut am stärksten, ja wird unentbehrlich.

Ein letztes Merkmal der Wertantwort ist ihre *Überaktualität*, was auch ihre Unabhängigkeit von der Zeitsphäre einschließt, denn die einem bestimmten Gut gebührende Antwort erlischt nicht, sobald dieses Gut uns nicht mehr direkt beschäftigt. Das eindeutigste Beispiel ist das der Liebe. Wenn wir jemanden lieben, lieben wir ihn nicht nur, wenn wir etwas gemeinsam tun oder am gleichen Ort sind, sondern unsere Liebe bleibt in uns in einer tiefen Beständigkeit, auch wenn wir getrennt sind und uns irgendeiner Aktivität widmen müssen, die unsere volle Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Wenn die Liebe zu unserem Geliebten nicht mehr vorhanden wäre, dann könnte man im wahren Sinne der Wertantwort überhaupt nicht mehr von Liebe sprechen.

Um im strikten Sinn des Wortes sittlich gut zu sein, muss ein menschlicher Akt nicht nur eine Wertantwort als solche sein, sondern eine Wertantwort auf sittlich bedeutsame Güter. Dies schließt ein Bewusstsein von ihrer sittlichen Relevanz und eine Aktualisierung des allgemeinen Willens, sittlich gut zu sein, ein. Jeder sittlich gute Akt muss auch frei sein oder in solcher Weise auf unsere Freiheit bezogensein, dass wir für ihn verantwortlich sind.

## Die Multidimensionalität der Erwartungen

Zweifellos ist ein höchster Zustand der Liebe erreicht, wenn der Liebende, die Erwartungen, die der Geliebte an ihn stellt, nicht nur erfüllt, sondern sogar liebt und leidenschaftlich begehrt, diese erfüllen zu können, dass gerade er ist, der diese Erwartungen erfüllen darf und eben kein anderer.

Erwartungen in intimen Beziehungen stellen ein vielschichtiges Konstrukt dar, das sowohl kognitive Vornahmen als auch affektive Haltungen über zukünftige Interaktionen, Zustände oder Eigenschaften des Partners oder der Beziehung selbst umfasst. Diese Vornahmen sind nicht monolithisch, sondern manifestieren sich in einer dualen Natur. Zum einen existieren *unbewusste, affektive Erwartungen*, die tief in den früh erworbenen kognitiven Schemata und Bindungsmustern verwurzelt sind. Zum anderen gibt es *bewusste, normative Erwartungen*, die sich als explizite ethische Forderungen, kommunizierte Bedürfnisse oder gemeinsame Lebensziele darstellen.

Die primäre Funktion von Erwartungen liegt in der Reduktion von Ungewissheit und der Bereitstellung von Orientierung im Alltag. Erwartungen dienen somit als kognitiver Kompass, der die Interaktionen strukturiert und das eigene Verhalten ausrichtet. Die Struktur der Erwartung ist somit grundlegend für die Beziehungsdynamik.

Die Genese der Erwartungen in Liebesbeziehungen ist intergenerationell, kulturell und biographisch tief verankert. Die individuelle Erwartungsmatrix wird maßgeblich durch äußere und innere Einflüsse geformt, die oft im Widerspruch zueinanderstehen. Die Feststellung, dass kulturelle Narrative zu unrealistischen Idealbildern führen, birgt eine tiefgreifende ethische Implikation. Diese Idealbilder wirken als *externe, nicht-diskursive Normen*, die unreflektiert in die Beziehungsdynamik getragen werden. Wenn ein Partner erwartet, dass der andere diese übermenschlichen, idealisierten Normen erfüllt, wird dem realen, endlichen Subjekt des Partners die Anerkennung seiner Authentizität verweigert. Eine solche Forderung untergräbt die Grundlage für reziproke und faire Beziehungen. Die Diskrepanz zwischen dem idealisierten Bild und der Realität ist somit nicht nur eine psychologische Quelle der Enttäuschung, sondern stellt eine *philosophische* Quelle der Unfreiheit dar, da der Partner effektiv dazu genötigt wird, eine Rolle zu spielen und eine

künstliche Identität aufrechtzuerhalten, anstatt authentisch zu existieren. Diese Dynamik antizipiert die existentialistische Kritik der *Mauvaise Foi*.

Die psychologische Forschung liefert eine wichtige Unterscheidung: Die Erwartung an sich ist nicht inhärent schädlich, sondern ihre Sicherheit/Rigidität und ihre Realitätsferne. Zwar bestätigen Studien, dass hohe Erfolgserwartungen generell vorteilhaft sind, und die Beziehungsforschung zeigt, dass hohe, aber *realistische* Erwartungen zu besserer Behandlung und höherer Beziehungszufriedenheit führen. Die psychologische Herausforderung liegt daher in der Flexibilisierung und Erdung der Erwartung, um die rigiden, unbewussten kognitiven Schemata von unrealistischem Idealismus zu trennen.

Vor diesem existenziellen Hintergrund wird eine authentische Beziehung als eine Form der Verbindung gefordert, die der Objektivierung entgeht. Eine solche Beziehung erfordert von beiden Partnern, Subjekte zu bleiben, die sich in Freiheit und Gleichheit miteinander auseinandersetzen.

Die existentialistische Liebe ist nicht durch absolute Werte definiert und muss sich nicht durch äußere Bestätigung begrenzen lassen. Stattdessen ist Liebe das, was das Individuum aus ihr macht, ein Akt der vollen Eigenverantwortung. Der Partner muss als frei existierendes Subjekt zugelassen werden, unbelastet von kontrollierenden Erwartungen.

Wenn die existenzielle Freiheit zur Einsamkeit führt, muss die Liebe eine Form der Verbindung und damit auch der Erwartung (an Solidarität, Fürsorge) beinhalten, um die existenzielle Bürde erträglich zu machen. Die reife philosophische Entwicklung der Liebe muss daher vom rein negierenden Diktat des Existentialismus (”keine Erwartungen”) hin zur Verantwortung für die Erwartung führen – zu einer bewussten, artikulierten und reziproken Erwartung, die die Freiheit beider Subjekte bejaht, anstatt sie zu vereinnahmen.

Das Prinzip der Reziprozität ist ein Grundgesetz der Sozialpsychologie, das besagt, dass Menschen tendenziell erwidern, was sie von anderen erhalten. In der intimen Partnerschaft impliziert dies einen gegenseitigen Austausch von Unterstützung, emotionalem Investment und Liebe. Für eine gesunde Beziehung ist eine ausgewogene Reziprozität entscheidend. Ein Ungleichgewicht, bei dem ein Partner ständig nur gibt und der andere nur empfängt, führt zu Unzufriedenheit und erhöht das Risiko

der Auflösung der Beziehung. Die gesündesten Beziehungen sind jene, in denen beide Partner die Bedürfnisse des anderen regelmäßig erfüllen.

Die Forderung nach einer authentischen Beziehung, in der sich Partner aus einer Position der Wahrheit und Gleichheit miteinander auseinandersetzen, korrespondiert mit der Notwendigkeit reziproker Anerkennung.

Der Weg zu einer erfüllteren Partnerschaft erfordert die Transformation überhöhter Erwartungen in realistische und vernünftige Vornahmen. Hierfür sind Selbstreflexion und Achtsamkeit unabdingbar. Partner müssen sich Zeit nehmen, ihre eigenen Erwartungen zu analysieren, zu hinterfragen und zu erkennen, welche Ansprüche tatsächlich der Erfüllung kindlicher Defizite dienen.

Die Schlüsselstrategie ist die Offene Kommunikation. Diese stellt die ethische Pflicht dar, unbewusste Schemata in bewusste, verhandelbare Wünsche zu überführen. Es müssen feste Zeiten für offene und ehrliche Gespräche ohne Ablenkungen etabliert werden. Die Notwendigkeit der Kompromissbereitschaft ist essenziell, um eine Balance zwischen unterschiedlichen Erwartungen herzustellen. Eine gelingende Kommunikation, selbst in emotional angespannten Situationen, erfordert das Erlernen von wertschätzendem Feedback und dem Klären eigener Ressourcen.

Um die philosophische Falle der *Mauvaise Foi* zu umgehen, ist die Pflege der eigenen Identität und Autonomie von größter Bedeutung. Selbst in einer glücklichen Beziehung ist es notwendig, Ressourcen aufzubauen, eigene Hobbys zu verfolgen und nicht alles im Doppelpack zu erleben. Dies dient nicht nur der Auffrischung der Beziehung, sondern bewahrt die eigene Identität und erleichtert, falls erforderlich, das Loslösen.

Die Fähigkeit zur Ambiguitätstoleranz – der Umgang mit Ungewissheit und den Erwartungshaltungen anderer – ist ein wichtiger Resilienzfaktor.

Das Scheitern von Beziehungen liegt oft im Nichthandeln oder dem „schleichenden Entkoppeln“, bei dem ein Partner emotional bereits ausgestiegen ist, ohne dies zu kommunizieren. Dieses Nichthandeln ist ein ethisches Versagen, die Verantwortung zur Klärung der Erwartungen wahrzunehmen. Die größte Gefahr liegt in den unartikulierten, impliziten Erwartungen, die den Partner zur in authentische Rolle zwingen.

## Der Wert der Vereinigung mit dem Geliebten

Das Begehren der Liebenden nach Vereinigung ist der tiefste Wunsch des Menschen, der alle Liebesformen charakterisiert. Er fällt zusammen mit dem Wunsch ist der Wunsch das Gute für den Geliebten zu schaffen oder zu fördern und alles für sein Wohlergehen zu unternehmen.

Die Zärtlichkeit offenbart sich in allen Kategorien der Liebe: Kindes- und Elternliebe, Freundschaft, Geschwisterliebe, eheliche Liebe und Nächstenliebe. Sie entfaltet sich in der Ergriffenheit, Begeisterung, Dankbarkeit, in tiefem, echtem Schmerz, in Freudentränen und in Reue. Sie birgt die Fähigkeit zu edler Hingabe in sich, in sie ist das Herz einbezogen.

Diese Art der Affektivität offenbart ein tieferes Streben, in den Gegenstand einzudringen und eine Gegenseitigkeit mit ihm herzustellen;

nach von Hildebrand ist das die wahre und höhere Form der Affektivität, weil sie in allen Kategorien der Liebe vorhanden ist und in sich die tiefste Hingabefähigkeit birgt.

Eine Person kann den ganzen geistigen Reichtum und die Tiefe, zu der sie gerufen ist, nur dann wachsend entfalten, wenn sie von den Werten, die sie aufnimmt, durchtränkt ist, wenn ihr Herz von ihnen ergriffen und entzündet wird und in Antworten der Freude, Begeisterung und Liebe entbrennt. In dieser affektiven Schicht, im Herzen sind die Schätze despersönlichsten Lebens des Menschen aufbewahrt. Im Herzen liegt das Geheimnis der menschlichen Person; hier wird ihr innerstes Wort gesprochen.

In jeder Liebe wird eine andere Person als kostbar und liebenswert wahrgenommen, und auf dieses Wertvolle antwortet die Liebe, sodass man sagen kann: Die Liebe ist die schönste und tiefste Wertantwort, eine Antwort auf den erkannten Wert des anderen.

Allein das Interesse an der Person in dem Sinne, dass sie als solche wirklich in den Vordergrund rückt, vermag die Liebe zu wecken. Wenn man nur das Nützliche oder das Angenehme anstreben würde, wäre Liebe im eigentlichen Sinne nicht möglich, denn Liebe, egal, in welcher Form, schließt immer ein Bewusstsein der Kostbarkeit des anderen ein, sodass die Anziehungskraft, die der andere auf mich ausübt, ausschließlich

in dieser Wahrnehmung seiner Bedeutungsqualität begründet ist. Die Wertgegebenheit ist in der Liebe derart, dass sie die Person qua Person erhebt und adelt und dass jede Möglichkeit, den Geliebten als Mittel für meine Beglückung und mein Entzücken anzusehen, gänzlich ausgeschlossen ist.

Hier wird bereits die sehr enge Verbindung der Liebe zur Welt der Werte deutlich; als Antwort nimmt sie mehr den Aspekt eines reaktiven Charakters als einer aktiven Einstellung. In Wahrheit ist die Liebe nach Auffassung keineswegs passiv/reaktiv, sie besteht vielmehr aus einer Dimension des Empfangens, wobei sie als Geschenk erlebt und erfahren wird (Liebe sucht man sich nicht aus, beziehungsweise man kann sie nicht selber erzeugen), aber auch aus einer aktiven Dimension, die den Teil des Menschen ausdrückt, etwas Wertvolles zu bejahen und durch seine Treue und Pflege zu erhalten und wachsen zu lassen. Liebe kreiert keine Werte, sie findet sie bereits vor und wendet sich ihnen zu, indem sie diese anerkennt. Wenn man aber unter ›schöpferisch‹ das Erfinderische und Kreative in der Liebe meint, durch die sie den Geliebten in der vollen Entfaltung seines wahren Wesens unterstützt, dann ist die Liebe schöpferisch und aufbauend.

Liebe darf man zum Beispiel nicht mit bestimmten Haltungen verwechseln, die eigentlich Begleiterscheinungen sind und nicht die Liebe selbst. Als Beispiele gelten die Werte des Stolzes und des Sicherheitsgefühls: Natürlich fühlt man sich in einer Liebesbeziehung sicher und geborgen, was allerdings nicht immer nur auf die Liebe zutrifft; nicht selten vermittelt uns jemand ein Gefühl der Sicherheit, ohne dass der Betreffende uns liebt. Gleiches kann man vom Stolz sagen: Wenn eine Mutter von ihrem Kind redet oder zwei Partner übereinander sprechen, spürt man häufig einen Stolz in ihren Äußerungen. Der Stolz ist aber nicht selten eine verfehlte Begleiterscheinung der Liebe, denn man betrachtet den Geliebten als sein verlängertes Ego und nicht als ein in sich einzigartiges Wesen.

Eine ähnliche Missdeutung der Liebe besteht in dem Glauben, sie entstehe aus dem Glück, das man sich von jemandem erwartet. Die Liebe ist sicher beglückend, das Glück ist sogar einer der wichtigsten Aspekte der Liebe, aber es kommt nicht als Grund vor, sondern als Begleiterscheinung der Liebe, ebenso wie Stolz und Sicherheitsgefühl. Mit anderen Worten: Weil

ich dich liebe, bin ich glücklich beziehungsweise stolz auf dich, und nicht umgekehrt.

Liebe ist auch nicht von den Wohltaten her zu erschließen, denn diese kann man auch jemandem erweisen, den man nicht liebt, sondern möglicherweise lediglich achtet oder verehrt. Wohlwollen und Wohltaten sind oft eigentlich genau das Gegenteil der Liebe, denn in ihnen kommt eine gewisse Distanz zwischen dem Wohlwollenden und dem Objekt seiner Wohltat zum Tragen. In der Tat vermischen sich im Wohlwollen viele andere Gefühle und Erwartungen, wie Selbstgefälligkeit oder Anerkennungswunsch, die die Wohltat an sich unrein machen, indem sie nicht die Person im Blick haben, der die Wohltat erwiesen wird, sondern die Tat und die Wirkung auf den anderen. Selbst wenn Wohltaten Liebe wecken, dann nicht wegen der Wohltaten an sich, sondern wegen der Person, die diese Wohltaten erwiesen hat, und zwar weil sie in einer Liebeshaltung war. In einer Wohltat erweist sich eine Qualität der Person, und diese personale Qualität spricht mich an und weckt die Liebesantwort in mir. Wenn man liebt, hat man schon den Wunsch, dem Geliebten gegenüber wohlwollend zu sein, man ist aber nicht dazu verpflichtet. Andererseits kann man nicht sagen, dass aus einer Wohltat automatisch Liebe entsteht.

Vom Hochmut ergriffen, denkt man, der Beste und allen überlegen zu sein. Dieses normalerweise auf sich bezogene Gefühl kann sich auf den Geliebten übertragen, indem man ihn als ein verlängertes Ego betrachtet, als einen Teil von sich selbst: Man hat die Vorstellung, er habe alle möglichen Qualitäten, aber die Würdigung dieser seiner Eigenschaften gründet hier nicht auf der Liebe zu ihm, sondern aus einer Illusion im Bezug auf ihn. Man sieht dann den anderen nicht in seiner wahren Persönlichkeit mit Vorzügen und Grenzen, sondern als ein erweitertes Ich; deswegen ist der Hochmut keine Liebe und kann sie auch nicht motivieren.

Genau das Gleiche passiert, wenn jemand unbedingt glücklich sein will; auch dabei ist man geneigt, den Geliebten als Inbegriff der Schönheit, Güte und Vollkommenheit zu betrachten, lauter Qualitäten, die der Geliebte vielleicht gar nicht besitzt oder möglicherweise nur in geringemMaße, und diese mit denen anderer zu vergleichen.

In der Liebe ist das spezifische Wort, das wir dem anderen zugesprochen haben, in seiner Gültigkeit fortdauernd, und weiter in unserer Seele lebendig und verleiht all unseren Erlebnisse ihren Farbton. Nicht nur dies: Sie drängt zu einer immer neuen Aktualisierung. Wenn ich jemanden liebe, bleibt diese Liebe in mir bestehen, auch wenn ich weit vom Geliebten entfernt bin. Ich sage auch nicht: Ich liebe meine Eltern, solange ich bei ihnen bin, und dann nicht mehr. Meine Liebe zu den Eltern hat in mir über Zeit und Raum hinaus Bestand und begleitet im Tiefsten mein ganzes Leben.

Das »Entzücktsein« vom Geliebten charakterisiert jede Form der Liebe, besonders die Mann-Frau-Liebe, aber darunter ist nicht ein bloßes Gefallen und ein darauf gründendes Begehren zu verstehen. In der Liebe erkennt man den gesamten Wert der geliebten Person, sodass beispielsweise die einzelnen Züge ihrer Schönheit im Zusammenhang mit ihrer Gesamtschönheit gesehen werden. »Das eigentliche Wertfundament der Liebe im Geliebten ist nämlich niemals eine bestimmte Wertqualität, die man als solche angeben könnte, sondern stets ein Gesamtwertcharakter, der die Person irgendwie durchsetzt. Mit anderen Worten: Man hat immer das Gesamtbild der Person vor sich und nicht nur den bestimmten Charakter, der als solcher eine gewisse Anziehung und Begehrlichkeit entfachen könnte.

Liebe ist zusammengefasst weniger eine Willensantwort, sondern eine affektive Wertantwort. Bei der Liebe lässt sich eine weit intensivere Beteiligung des Herzens im Vergleich zu den anderen affektiven Wertantworten erkennen; die subjektivste Wertantwort, weil in ihr das Subjekt am stärksten mit involviert ist. Liebe ist wesenhaft überaktuell, mit ihr verbindet sich das Entzücktsein des Geliebten, Liebe besitzt ein Bedürfnis nach Einheit und ein Bedürfnis nach Wohlwollen für den Geliebten, sowie den Charakter der Selbsthingabe als Geschenk an den anderen; Liebe setzt ein großes Engagement voraus und ist die beglückendste Wertantwort.

In der Selbstschenkung als Wert erlebt man sich nicht als selbst aufgegeben; in der Liebe und Selbstschenkung an den Geliebten gibt es kein Bewusstsein einer Aufgabe des eigenen Charakters als Individuum. Wenn ich mich jemandem schenke, geschieht Zweifaches: Ich mache dem Geliebten das Geschenk meiner Person, aber gleichzeitig empfange

ich selber ein Geschenk, nämlich die Liebe des anderen mir gegenüber. Dieser Vorgang kann jedoch nicht stattfinden, wenn ich dieser Liebe nicht voll und ganz zustimme, wenn ich den anderen nicht voll bejaht und angenommen habe. Die Selbstschenkung in der Hingabe, die auf Gegenliebe des anderen gerichtet ist, ist authentische Liebe nur in der Liebe von Person zu Person und kommt in der Einheit der Liebenden zur Vollendung. »Sie (die Liebe) ist zugleich Empfangen und freie Tat.

Liebe zielt im Unterschied zu den anderen Wertantworten auf Gegenliebe. Wenn eine Liebe Gegenliebe wachruft, dann ist das Glück doppelt so groß, weil eben das Charakteristikum der Liebe ihre Gegenseitigkeit ist, in ihrem Ausgangspunkt und in der Rückantwort darauf: ein Geben und Empfangen.

Weil sich die Liebe auf Werte richtet und deswegen einen wacheren Blick bewahrt, im Sinne vom Anerkennen-Können der Echtheit jedes Wesens, kann die Liebe die Schattenseiten und Schwierigkeiten nicht leugnen. Ihr Wertantwortcharakter verpflichtet sie, wahrhaftig zu sein und, wenn nötig, »eine gnadenlose Liebe« zu sein. Eine Liebe, die nicht unterscheiden kann und Unwerte unterstützt, ist ein widersinniges Konzept, es würde sich dann eher um eine Leidenschaft, um ein reines Wohlwollen oder um Altruismus handeln.

All diese Aspekte verdeutlichen, welch tiefe Beziehung zwischen Liebe und Sittlichkeit besteht, nicht nur im Sinne einer Wertbereicherung, sondern auch für die Selbstverwirklichung, und dass diese Beziehung nicht im Widerspruch zum Geschenkcharakter der Liebe steht. Es ist wahr, dass Liebe nicht von uns selber herbeigerufen wird, dass sie ein Geschenk ist; doch indem wir das Geschenk der Liebe annehmen, sowohl in der Haltung des Liebens als auch in der Erfahrung des Geliebt- Werdens, sind wir dieser Liebe gegenüber verpflichtet, unseren Teil zu leisten, damit sie leben, aufblühen und sich entfalten kann.

## Treue

Der tiefste Grund in der Liebe ist die Treue. Die Antwort auf den Ruf der Liebe erfolgt spontan und unmittelbar, soweit man den Wert im anderen erkannt hat und davon affiziert worden ist. Wenn man darauf positiv geantwortet hat, entsteht für beide Liebenden eine starke sittliche

Forderung, nämlich einander treu zu bleiben. Die Treue ist eine Tugend, die man besitzt, aber im Laufe des Lebens auch erlernen oder auch erst später erwerben kann. In einer Liebesbeziehung geht es um ein Sich-nicht-Abwenden von etwas/jemandem, worauf man sich hingebend ausgerichtet hat. Es ist eine Grundhaltung, die auf Kontinuität aufbaut. Treue im weiteren Sinn ist das Beharren in der überaktuellen Wertantwort zu allen Gütern, die Träger hoher Werte sind. Hier geht es um die Bewahrung von Werten und Wahrheiten, die uns einmal erschlossen worden sind, also ein Festhalten an der Wertantwort, die man auf ein hohes Gut gegeben hat, und zwar im Sinne der Überaktualität dieser Wertantwort, denn der überaktuelle Charakter einer Wertantwort lässt sie weiterhin fortbestehen, unabhängig vom konkreten Kontakt mit dem motivierenden Gut.

Die Überaktualität sagt uns, dass die Liebe als Wertantwort einen überaktuellen Charakter besitzt, das heißt, sie lebt weiterhin fort in der tiefsten Schicht des Menschen, auch wenn er sich nicht direkt damit beschäftigen kann. Dabei ist klar, dass uns ohne diese Tiefe eigentlich keine Erlebnisse nachhaltig prägen würden, weil sie immer wieder von anderen abgelöst werden würden; ebenso würde sich auch keine Persönlichkeit entwickeln.

Allerdings haben nicht alle Menschen eine gleiche Tiefe inneren Lebens, denn einige leben mehr oder weniger in der äußerlichen Schicht des bewussten Lebens und ihre Erlebnisse gehen verloren; andere leben aus dem tiefen Erleben, sodass ihre Erlebnisse nicht verloren gehen, sondern Besitz des Menschen werden, auf dem etwas Neues aufgebaut werden kann.

Der in diesem Sinn verstandene Mensch ist ein beharrlicher Mensch, also einer, der zuverlässig ist, der Verantwortung trägt für alles, was er tut, beziehungsweise getan hat, ein sittlich wacher, reger Mensch. Deswegen ist die Treue auch jene Grundhaltung, die Gemeinschaft überhaupt erst ermöglicht. Bei der Treue im engeren Sinne geht es weniger um die Verpflichtung, sondern um das Verhalten einem Gut gegenüber, dem man sich nicht aus sittlichen Gründen zugewandt hat, dem gegenüber man aber, wenn man sich ihm einmal zugewandt hat, zu einem Festhalten verpflichtet ist. Das heißt, es geht hier grundsätzlich um die Treue zu den Menschen: die Zuwendung und Hingabe, die man jemandem einmal

geschenkt hat, weiterhin zu schenken, unabhängig von äußerlichen oder auch innerlichen Problemen oder Schwierigkeiten.

Die Untreue entsteht, wenn man sich dieser konsequenten Zuwendung und Hingabe entzieht, egal, aus welchem Grund, und das hängt nicht immer mit einem konkreten äußeren Geschehen zusammen.

Die drei Wörter „ich liebe dich", wenn einmal ausgesprochen, sind in dieser Hinsicht kaum zu unterschätzen, denn sie bezeichnen die höchste Bereitschaft auch in Zukunft dem Geliebten treu zu sein. Das Festhalten an dem *Wort*, das man dem Geliebten gegeben hat, denn »dieses besondere Wort der Liebe zu diesem Menschen zu sprechen war nicht obligatorisch. Es war keine an sich sittlich geforderte Wertantwort.

Aber wenn ich es einmal gesprochen habe, so entsteht eine sittliche Verpflichtung, es nicht zu ›vergessen‹, sich verflüchtigen zu lassen und es schon gar nicht leichtfertig aus Spiel zu setzen; und diese Verpflichtung ist das Spezifische der Treue.

Die Treue ist der Liebe so wesenhaft eigen, dass jeder, wenigstens solange er liebt, seine Zuwendung als eine dauernde meinen muss. Dies gilt für jede Liebe, für Eltern- und Kindesliebe, Freundes- und Gattenliebe. Je tiefer die Liebe, je mehr ist sie von Treue durchsetzt.

Menschen, die nur in der Gegenwart leben und die Vergangenheit ins Vergessen sinken lassen, können nicht treu sein, denn sie lassen sich immer schnell von neuen emotionalen Ereignissen zerstreuen und »vergessen« dabei ihre Geliebten, allein schon, wenn sie gerade nicht mehr leibhaftig anwesend sind.

Die Kontinuität sagt uns also über die Treue, dass sie die Forderungen des Geliebten klar versteht, Augenblick und Gegenwart adäquat abzuwägen vermag, der Überaktualität nicht aus dem Weg geht und sich von der Abwesenheit des Geliebten nicht ablenken lässt beziehungsweise ihn nicht vergisst. Das gründet im Tiefsten des inneren Lebens eines Menschen: Ein Mensch, der sich nur in den äußersten Schichten seines bewussten Lebens bewegt, jagt ständig von einem Augenblick zum nächsten und bewahrt dabei kein Erlebnis, sodass jeder neue Eindruck ihn abzulenken vermag, was dazu führt, dass sein ganzes Leben sich wie ein Diskontinuum gestaltet.

Die Treue setzt die menschliche Fähigkeit voraus, sich im Blick auf die Zukunft zu engagieren, und gerade in der Ungewissheit hinsichtlich der Zukunft gründet der Wert der Treue. Ihr Bezug zur Vergangenheit besteht in ihrem Wesen als »Bejahung eines Bleibenden, das an der Permanenz des Seins in der Geschichte Anteil hat. Der Akt der Treue vergegenwärtigt, was scheinbar vergangen war und durch die Hoffnung mit der Zukunft verschmilzt.

Kapitel 5

# Die Zeitlichkeit der Liebe

## Die Wichtigkeit des Augenblicks

**Annabel Lee**

*„Vor manchem, manchem Jahre her Lebt ein Mägdlein, Annabel Lee, In einem Königreich am Meer, Und nichts verlangte sie, Als lieben und von mir geliebt zu sein, Nur* ***dies verlangte sie. Ich war ein Kind, und sie war ein Kind, So*** *selige gab es nie, Und unsre Lieb' war mehr als Lieb', Und die Engel beschützten sie; Sie breiteten die Flügel aus Über mich und Annabel Lee. Doch einst geschah's, schon lang, schon lang — Die Nacht* ***vergeß'*** *ich nie, Daß* ***ein kalter Wind löscht' aus mein Kind, Mein Licht, meine Annabel Lee. Da kamen ihre Verwandten herab, Die Engel, und holten sie, Da trugen sie in ein dunkles Grab Am Meer meine Annabel Lee. Die Engel nicht halb so selig dort, Beneideten mich und sie, Ja darum, darum trugen sie fort Meinen Liebling, Annabel Lee. Der Engel Neid schuf mir dies Leid, Der nicht mein Glück verzieh. Doch*** *unser* ***Lieben ist stark geblieben, Ist stark, ja stärker als sie. Nicht soll es den Engeln gelingen, da droben, Und nicht den Dämonen, von*** *Fluthen* ***umwoben, Zu trennen, die brennen in ewigem Lieben, Wie ich und Annabel Lee. Denn immer, ja immer, erblick' ich im Schimmer Des Mondes Annabel Lee, Und die Sterne sie zeigen in strahlendem Schweigen, Mir die Augen von Annabel Lee. Und nächtlich am Strande, den Wogen*** *umschwellen, Lausch' ich, am Rande des Grabes, den Wellen, Und klage und singe wie sie, Von der schönsten Annabel Lee.*

— E. Allan Poe

Der tiefste Wunsch der Liebe ist der Fortbestand des Geliebten. Der Liebende kann nur den Geliebten von der Ewigkeit her betrachten,

und doch ist er in der Realität mit der Trennung durch den Tod konfrontiert; somit lebt die Liebe in der ständigen Spannung zwischen ihrer Ausrichtung auf die Ewigkeit, wonach die Liebe eigentlich kein Ende haben kann/darf, und ihren konkreten Zeitkoordinaten, die besagen, dass die Liebe doch begrenzt ist und zu Ende gehen muss. Darin lässt sich das metaphysische Drama des Menschen erkennen sowie die widersprüchlichen Gefühle und Aussagen über die Liebe, die im Laufe unserer Geschichte ihren Ausdruck gefunden haben.

Die Überaktualität sagt uns also, dass die Liebe in uns fortdauert: Liebe »ist« nicht auf einmal, sondern »wächst« und »wird« ständig in uns. Doch diese Dauerhaftigkeit der Liebe bedeutet eben nicht Starrheit, sondern ist ein dynamischer Prozess, denn in jedem Moment muss die Bejahung des anderen wieder neu stattfinden. Abschließend kann man sagen, dass die Liebe gleichzeitig im und vom Augenblick lebt, der unwiderruflich verlorenen Vergangenheit nicht verhaftet und nicht träumerisch auf eine von einem selbst aus nicht bestimmbare Zukunft ausgerichtet, denn sie ist sich ihrer Zeitdimension bewusst; doch von Augenblick zu Augenblick weitet sich die Liebe in einer Dauerhaftigkeit aus, in der sich als solche ein Stück Ewigkeit birgt. Die Liebe lebt im und vom Augenblick, und in ihrem Überwechseln von einem Augenblick zum nächsten schafft sie sich eine Dauerhaftigkeit, die ein Stück Ewigkeit ist.

Es ist auch eine bewusste, ausgewogene und mutige Lebensweise, die die Kürze und Ungewissheit der Existenz als Imperativ für Achtsamkeit, Dankbarkeit und die Schaffung eigener Bedeutung versteht. Der Weisheit des Augenblicks zu folgen, bedeutet, die Endlichkeit des Lebens anzuerkennen, nicht als Entschuldigung für Rücksichtslosigkeit, sondern als Aufforderung zu einem bedachten, sinnvollen und mutigen Handeln. Insbesondere das starke Bedürfnis und das Bewusstsein schnell dankbar und nicht besonders lange nachtragend zu seinem Geliebten zu sein, hat in der Liebe besonders große Bedeutung, denn Morgen kann es schon zu spät sein.

## Dankbarkeit

> *„Dankbarkeit ist nicht nur die größte aller Tugenden, sondern auch die Mutter aller anderen“*

— Cicero

Dieses Zitat geht über eine bloße Einschätzung hinaus und postuliert eine Hierarchie der Tugenden. Es impliziert, dass Dankbarkeit eine fundamentale, transformative Kraft besitzt, aus der alle anderen moralischen Qualitäten hervorgehen. Indem man dankbar ist, erkennt man die eigene Interdependenz an und das Gute, das von anderen kommt. Dies hemmt negative Emotionen wie Neid und Gier und schafft eine Grundlage für Großzügigkeit, Freundlichkeit, Empathie und Altruismus. In Ciceros Sicht ist Dankbarkeit demnach kein Endziel, sondern der Ausgangspunkt für die moralische Entwicklung einer Person.

Dankbarkeit ist primär eine Sache des Herzens, des inneren Willens, die erhaltene Wohltat zurückzugeben, nicht unbedingt eine externe Tat, die proportional zum Wert der Wohltat sein muss. Diese Unterscheidung löst den Konflikt auf, der durch die Gleichsetzung von Dankbarkeit mit einer rechtlichen Verpflichtung entstehen würde. Die „Dankesschuld“ ist somit eine freiwillige Verpflichtung des Wohlwollens, die nicht erzwungen werden kann und das Fehlen der Freiwilligkeit beim Wohltäter den Anspruch auf Dankbarkeit verwirkt.

Dankbarkeit kann nachweislich Stress reduzieren, die Resilienz fördern und sogar depressive Tendenzen mindern. Ein Grund dafür ist, dass Dankbarkeit als Gegenmittel zur Anhäufung negativer Gedanken und Sorgen fungiert und den Blick für das Positive schärft.

Auf sozialer Ebene wird Dankbarkeit als „sozialer Kitt“ beschrieben, der Beziehungen stärkt und Vertrauen fördert. Die „find, remind, and bind“ Funktion der Dankbarkeit, die von einigen Forschern identifiziert wurde, beschreibt einen Mechanismus, wie Dankbarkeit hilft, Menschen zu identifizieren, die gute Kandidaten für zukünftige Beziehungen sind, die Menschen an das Gute in ihren bestehenden Beziehungen erinnert und diese Bindungen festigt. Diese Funktion zeigt einen biologisch-evolutionären Nutzen, der über die rein moralische Ebene hinausgeht und die Bedeutung von Dankbarkeit für das Überleben und Gedeihen sozialer Gruppen unterstreicht.

Die wahre Wirksamkeit der Dankbarkeit liegt in ihrer Fähigkeit, die Wahrnehmung nachhaltig zu verändern, nicht in der bloßen

Befolgung einer Übung. Die wahre Stärke der Dankbarkeit liegt in ihrer Multifunktionalität. Sie ist eine Tugend, die andere Tugenden ermöglicht. Sie ist eine Haltung, die innere Ruhe und Resilienz fördert. Sie ist eine moralische Pflicht, die unser Verhältnis zu Wohltätern regelt, aber auch eine angeborene emotionale Antwort, die soziale Bindungen festigt. Schließlich ist sie ein psychologischer Mechanismus, dessen Vorteile empirisch nachweisbar sind. Die Dankbarkeit ist eine moralische Schuld des Herzens, die keine erzwungene, aber eine ernsthafte Verpflichtung darstellt. In diesem Sinne ist eine tugendhafte Person um einen positiven Charakterzug reicher, wenn sie Dankbarkeit zeigt.

Dankbarkeit in diesem Kontext ist eine Tugend, die der Liebe entspringt. Sie ist nicht etwas, das verdient oder erworben werden kann, sondern ein unverzichtbares, geschenktes Gut, das absichtslos funktioniert und sich in der Liebe zum Nächsten und zum Partner vollzieht. Es geht dabei um die Wertschätzung für die Person, nicht für die erbrachte Leistung – eine Kernbotschaft, die auch die psychologische Forschung aufgreift und untermauert.

Sie erinnert Paare an die positiven Eigenschaften ihres Partners und an den Wert ihrer Beziehung, insbesondere wenn der Partner Opfer bringt, um die Beziehung zu verbessern. Dankbarkeit entsteht hier nicht aus einer Kosten-Nutzen-Rechnung, sondern aus der Anerkennung der zugrunde liegenden wohlwollenden Absichten. Das Verständnis, dass der Partner Gutes tut, weil er sich um einen kümmert, bestärkt das Gefühl der Sicherheit und des gegenseitigen Werts.

Es ist nicht primär der eigene Ausdruck von Dankbarkeit, der die Beziehung stärkt, sondern die wahrgenommene Dankbarkeit – das Gefühl, vom Partner geschätzt zu werden. Studien haben gezeigt, dass wahrgenommene Dankbarkeit eine schützende, puffernde Wirkung gegen Beziehungsstressoren hat. In Zeiten von Stress und Konflikten ist es nicht die Handlung der Dankbarkeitsäußerung, die schützt, sondern das Gefühl, dass der Partner einen trotz der Schwierigkeiten weiterhin wertschätzt. Dieses Gefühl der Wertschätzung und Sicherheit ist die entscheidende Ressource, um Krisen zu überwinden.

Das Anspruchsdenken, die Überzeugung, dass man eine besondere Behandlung oder Privilegien verdient, ohne eine Gegenleistung erbringen zu müssen, ist die Antithese der Dankbarkeit. Psychologisch gesehen

ist es ein maladaptives Verhalten, das mit geringem Selbstwertgefühl, Angst und Bindungsunsicherheiten zusammenhängt. Letztlich ist die Kultivierung von Dankbarkeit eng mit der Praxis der Achtsamkeit verbunden. Dankbarkeit ermöglicht es, die vielen kleinen Freuden des Alltags bewusster wahrzunehmen und zu würdigen, die oft als selbstverständlich hingenommen werden

Menschen mit einem *übermäßigen Anspruchsdenken* können zu einem "schwachen Glied"im Prozess der Dankbarkeit werden, da sie die Zuwendungen des Partners als selbstverständlich hinnehmen und keine Dankbarkeit empfinden oder ausdrücken. Dies führt zu einer Vielzahl destruktiver Dynamiken wie, fehlende Kommunikation, Groll und Wut und fehlende Verantwortung.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Dankbarkeit in romantischen Beziehungen ein komplexes und tiefgreifendes Phänomen ist. Philosophisch betrachtet, ist Dankbarkeit eine Tugend der Liebe, eine nicht-transaktionale "Hingabe des Herzens", die eng mit der Anerkennung des eigenen Platzes in der sozialen Ordnung verbunden ist. Psychologisch gesehen, ist sie ein wirksamer Mechanismus, der Paaren hilft, reaktionsfähige Partner zu finden, sich an den Wert ihrer Beziehung zu erinnern und sich enger aneinander zu binden. Die Forschung zeigt, dass das Gefühl, vom Partner geschätzt zu werden (wahrgenommene Dankbarkeit), die Beziehung vor den zerstörerischen Auswirkungen von Konflikten und Stress schützt.

Dankbarkeit ist somit kein passives Gefühl, sondern eine bewusste, kultivierbare Haltung, die das Potenzial hat, Beziehungen nicht nur zu erhalten, sondern sie zu transformieren und zu vertiefen. Ihre Praxis wirkt dem Anspruchsdenken entgegen, das als eine der Hauptursachen für Unzufriedenheit und emotionale Probleme gilt.

## Habe ich genug getan?

Die Frage: "Habe ich genug getan?"ist eine der tiefgründigsten und persönlichsten, die ein Mensch stellen kann. Sie drängt sich oft in Momenten der Retrospektive auf, doch im Angesicht des Todes gewinnt sie eine unglaubliche existenzielle Schärfe.

Die Frage nach dem "Genug"ist eng mit den menschlichen Emotionen Reue und Bedauern verknüpft, die uns dazu zwingen, Bilanz zu ziehen. Gleichzeitig bietet die Philosophie einen Weg, sich von diesen negativen Gefühlen zu befreien.

Reue unterscheidet sich von Bedauern, da sie ein Gefühl der Verantwortung für die eigene Handlung einschließt, während Bedauern sich auf Dinge bezieht, die außerhalb unserer Kontrolle liegen. Obwohl Reue als schmerzhaft empfunden wird, ist sie ein entscheidender Mechanismus der moralischen Selbstbewertung. Sie ermöglicht es uns, Verantwortung für ein unerwünschtes Ergebnis zu übernehmen und daraus zu lernen, wie wir uns in Zukunft verhalten sollen.

Experten unterscheiden zwischen Reue über eine getane Handlung (kommissive Reue) und Reue über eine unterlassene Handlung (omissive Reue). Während die Reue über Handlungen aus den beobachtbaren Konsequenzen gelernt werden kann, ist die Reue über Unterlassungen oft emotional prägnanter. Die ungeschehenen Möglichkeiten sind "undefiniert"und erscheinen unendlich, was die Emotion verstärkt. Ein Mangel an Reue gilt als immer negativ, da er auf ein Versäumnis bei der Reflexion und der Akzeptanz der eigenen Verantwortung hinweist.

Schließlich verlagert der Begriff des Vermächtnisses die Perspektive von der egozentrischen Frage "Habe ich genug getan?"hin zu einem transzendentalen Anliegen. Ein Vermächtnis ist nicht nur eine materielle Hinterlassenschaft wie eine Erbschaft, sondern der bleibende Eindruck, den wir in der Welt hinterlassen. Das Bedürfnis, ein Vermächtnis zu schaffen, ist fundamental für die menschliche Existenz und eine Quelle des Sinns. Es verbindet uns über die Zeit hinweg mit den Generationen, die vor uns kamen, und denen, die nach uns kommen. Das Nachdenken über das eigene Vermächtnis zwingt uns, Bilanz zu ziehen, unsere Erfolge und Enttäuschungen zu bewerten und uns zu fragen, welche "Stücke von uns"wir in die Zukunft tragen möchten.

Die eigentliche Aufgabe des Einzelnen ist es die Erkenntnisse seines Lebens zu nutzen, um eine eigene, einzigartige Antwort zu finden. Die Frage wird nicht beantwortet, sondern transformiert. Es geht nicht um eine einfache Ja-/Nein-Antwort, sondern um das Verständnis der eigenen Kriterien, nach denen man sein Leben bewertet.

Das endgültige Urteil über ein Leben kann nur vom Individuum selbst gefällt werden. Indem man die Frage "Habe ich genug getan?"stellt, zieht man nicht nur eine Bilanz, sondern schafft einen letzten, bewussten Akt der Sinnstiftung. Und in diesem Akt der Selbstreflexion liegt möglicherweise die größte Antwort.

Am Ende des Lebens, kommt sie dann sicher, die alles richtende Frage: Habe ich genug getan? Nicht was ich gesagt habe, oder was ich im guten Vorsatze im Sinne gehabt habe zählt jetzt, sondern was ich davon in die Tat umgesetzt habe, bin ich doch am Ende meiner Möglichkeiten angelangt. War ich feig, ungerecht, unverzeihlich? Welche Spuren der Liebe habe ich hinterlassen? Habe ich mich bemüht ein seelisch schöner Mensch zu sein? Ja natürlich, man kann immer mehr machen, es ist immer alles zu wenig, selbstverständlich, aber habe ich mich wirklich bemüht?

Dieser Absatz wird besonders kurzgehalten, weil jeder persönlich darauf eine Antwort entwickeln muss, aber er bereitet direkt und unmittelbar den Weg zur höchsten und heiligen Form der Liebe vor: denn im mitunter„Zuwenig" sind wir immer auf das Verzeihen der Anderen angewiesen als schönsten, ja fast „göttlichen Akt" der Liebesgabe: der Vergebung!

## Vergebung und Versöhnung

**Die Niemandsrose**

> *Was geschah? Der Stein trat aus dem Berge. Wer erwachte? Du und ich. Sprache, Sprache. Mit-Stern. Neben-Erde. Ärmer. Offen. Heimatlich. Wohin gings? Gen* ***Unverklungen****. Mit dem Stein gings, mit uns* ***zwein****. Herz und Herz. Zu schwer befunden. Schwerer werden. Leichter sein.*
>
> — P. Celan

Vergebung, wenn es sie denn gibt, kann es nur als Vergebung des Unverzeihlichen geben. Das Verzeihen von Dingen, die ohnehin verzeihlich sind (wie kleine Alltagsfehler), kein echter Akt der Vergebung.

Solche Handlungen sind lediglich die Bestätigung bereits bestehender Normen und Regeln oder ein logischer Ausgleich. Wahre Vergebung muss hingegen an den Punkt gehen, an dem es keinen rationalen Grund mehr gibt, zu vergeben.

Die „reine" Vergebung muss bedingungslos sein. Sie ist eine „Gabe der Gnade", die nicht an Bedingungen wie Reue, Wiedergutmachung oder eine Entschuldigung des Täters geknüpft ist, sie muss außergewöhnlich bleiben und den „gewöhnlichen Lauf der historischen Zeitlichkeit" unterbrechen. Genau dort, wo die Verbrechen die Grenzen der Verzeihbarkeit sprengen und als „unverzeihlich" gelten, beginnt der Raum für die „reine" Vergebung.

Vergebung ist kein einfacher Akt, der eine Schuld tilgt, sondern eine unendliche Kette von ethischen und moralischen Komplikationen. Der Akt der Vergebung ist einer der „unvorhergesehen, singulär und unberechenbar" bleibt und sich jeder Verobjektivierung widersetzt. Es ist ein Akt, der aus den Tiefen des Unmöglichen kommt und gerade deshalb seine einzigartige, moralische Kraft entfaltet.

Wahre Vergebung entsteht nicht aus Nützlichkeitserwägungen, sondern aus einer radikalen Unbedingtheit. Sie findet außerhalb der Logik von Recht, Tausch und Normalität statt. Vergebung ist ein Akt, der die Grenzen des menschlichen Ermessens überschreitet und sich auf das Unverzeihliche richten muss, um überhaupt existieren zu können. Indem er das Vergeben in den Bereich des Unmöglichen verlegt, bewahrt er seine Integrität und erinnert uns daran, dass echte Gnade niemals verdient oder erzwungen werden kann, sondern immer eine außergewöhnliche, unberechenbare Gabe bleibt.

Im Verzeihen und Versöhnen erreicht der Mensch die höchste Ausprägung seiner ästhetischen Kraft. Es ist die tiefste, schönste und heiligste Gabe der Liebe überhaupt. Während dem Verzeihen eine passive Dimension des Verzichts oder des Nichtstuns"innewohnt, liegt das wesentliche Moment des Vergebens in der "Gabe", einem aktiven, nahezu göttlichen Akt, der sich in einer Dualität zwischen dem Schenkenden und dem Beschenkten vollzieht.

Das Verzeihen stellt kein triviales moralisches Gebot dar, sondern eine der tiefgründigsten und konzeptuell am schwersten fassbaren Handlungen

des menschlichen Zusammenlebens. Die Schwierigkeit, Verzeihen rational zu durchdringen, entspringt seiner fundamentalen Abweichung von der Logik des sozialen Austauschs. Die menschliche Gesellschaft basiert auf dem rationalen Prinzip der Reziprozität – der Tauschlogik von *quid pro quo.* Verzeihen hingegen ist der Verzicht auf das Recht oder den Anspruch auf einen Ausgleich. Es ist ein Akt, der dieses grundlegende Prinzip negiert und sich außerhalb des normalen gesellschaftlichen Austauschs bewegt. In einem System des Gebens und Nehmens erscheint Verzeihen als eine "ungewöhnliche und außerordentliche"Ausnahme, die im Grunde unmöglich ist. Wer verzeiht, verzichtet darauf, den anderen weiterhin zu beschuldigen oder ihm seine Tat vorzuhalten. Es ist ein bewusster Akt des Loslassens, der nicht länger auf Rache oder juristische Genugtuung sinnt.

Das Verzeihen ist kein Akt der Entschuldigung, der den Täter von seiner Schuld befreit. Die Schuld des Täters bleibt bestehen; was sich ändert, ist allein die Einstellung des Opfers. Dieser unilaterale und interne Prozess wird als ein „Schuldenschnitt im moralischen Sinne" beschrieben. Die Vergebung, die gewährt wird, ist demnach keine externe, auf den Täter gerichtete Handlung, sondern eine innere Entscheidung, die das Opfer von der Last der Anklage und des Grolles befreit.

Das *Entschuldigen* befreit eine Person von der Verantwortung für eine Handlung, indem es Gründe oder Umstände anführt, die das Fehlverhalten erklären, zum Beispiel Unwissenheit oder fehlende Absicht Im Gegensatz dazu setzt *Verzeihen* gerade die bewusste Verantwortlichkeit des Täters voraus. Das Verzeihen macht deutlich, dass der Täter dem Opfer Unrecht getan hat. Ein Akt des Verzeihens ist demnach nur dann am Platz, wenn der Täter keine Entschuldigung für sein Verhalten mehr geltend machen kann.

Verzeihen setzt die Erinnerung an das erlittene Unrecht voraus, denn nur so kann die bewusste Entscheidung getroffen werden, auf Rache und Groll zu verzichten. Der französische Philosoph Ricœur sprach in diesem Zusammenhang vom Verzeihen als einem "aktiven Vergessen", das nicht als passives Auslöschen der Erinnerung, sondern als ein bewusster Prozess der Bewältigung und Neuordnung des Gedächtnisses verstanden werden kann. Die Erinnerung darf bestehen bleiben, sie soll nur nicht mehr die Beziehung oder das eigene Leben bestimmen.

Man kann einer Person verzeihen, ohne sich mit ihr zu versöhnen oder die Beziehung fortzusetzen. Verzeihen ist eine innere, oft einseitige Entscheidung des Opfers, sich von negativen Gefühlen wie Groll und Rache zu befreien. Versöhnung hingegen ist ein zweiseitiger Prozess der Wiederherstellung einer sozialen Beziehung. Das Verzeihen kann eine unabdingbare Voraussetzung für die Versöhnung sein, wie im Fall der südafrikanischen Versöhnungskommission, stellt aber keine Garantie für deren Gelingen dar.

Rache strebt danach, ein Ungleichgewicht, das durch eine Kränkung oder ein Unrecht entstanden ist, wiederherzustellen. Sie richtet sich nicht nur gegen die Tat selbst, sondern auch gegen die böse Absicht, die der Täter dem Opfer zufügen wollte. Im Gegensatz dazu steht das Verzeihen als bewusste Negation von Rache und Vergeltung. Es ist ein freier, unbedingter Akt, der eine Konfliktspirale durchbricht. Hannah Arendt sah in dieser Fähigkeit das Potenzial, etwas zu beenden, das ohne diesen Eingriff endlos weitergehen würde. Die psychologischen Vorteile dieses Verzichts sind evident: Verzeihen befreit die verletzte Person aus der Opferrolle und löst Gefühle von Zorn, Verbitterung und Rache auf, die den Körper in einem permanenten Alarmzustand halten.

Verzeihen ist keine Aufhebung des moralischen Urteils über eine Tat. Im Gegenteil: Indem man verzeiht, macht man gerade deutlich, dass ein Unrecht begangen wurde. Man verzichtet lediglich darauf, dem Täter diese moralische Schuld lebenslang nachzutragen. Arendt argumentiert, dass Verzeihen und Strafe nicht als Gegensätze, sondern als Alternativen zu verstehen sind, die beide darauf abzielen, eine unerwünschte Handlung zu beenden. Ohne Verzeihen bliebe der Mensch in den unumkehrbaren Folgen seiner vergangenen Handlungen gefangen. Arendt sah in der Vergebung den ”Schlüssel zum Handeln und zur Freiheit”, da sie die Vergangenheit von ihrer determinierenden Kraft befreit und neue Anfänge ermöglicht.

Aber worin liegt die wahre transformative Kraft des Verzeihens wirklich, worin liegt tiefe Erkenntnis als Voraussetzung ihrer Handlung, was ihr wahres Wesen? Woher kommt ihre „göttliche Energie“?

## Das Warum des Verzeihens

*„Es gibt keine Zukunft ohne Verzeihen"*

— Desmond Tutu

Die Schönheit eines Menschen liegt in der Tiefe der Einsicht, der emotionalen Ehrlichkeit und der seelischen Überwindungskraft etwas Unsagbares erlitten zu haben und trotzdem zu verzeihen und loslassen zu können. Es ist die Fähigkeit eines Menschen, die Last des Grolls mit der Empfindung eines schweren Herzens und dessen Vertrauen missbraucht wurde, innere Gefangenschaft in Freiheit zu verwandeln.

Die Schönheit liegt in einer existentiellen Offenbarung. Der Anblick des eigenen bevorstehenden Todes, lässt den Stolz und den Groll des plötzlich trivial erscheinen. Die Erkenntnis, dass das Leben kurz ist, führt dazu, dass der Stolz wie eine mighty wave"hinweggefegt wird und man demütig wird. Es ist eine zutiefst existentielle spirituelle Transformation, die durch eine unausweichliche Konfrontation mit der Endlichkeit des Lebens ausgelöst wird. Die Dringlichkeit des Vergebens wird durch die physische Präsenz des Todes verstärkt, die das menschliche Leid in seiner Gesamtheit relativiert.

Eine andere Perspektive ist zutiefst humanistisch und entlastet das Individuum von der unendlichen Last des persönlichen Grolls, indem sie die universelle Bedingung der menschlichen Unvollkommenheit anerkennt. Für Glück ist Vergebung nicht nur eine Handlung, sondern eine grundlegende Weltanschauung. Sie lehrt, dass um in der Welt zu existieren, man auch lernen muss, zu vergeben, weil die Welt aus Verfehlungen und Dingen besteht, die man sich wünscht, ungeschehen zu machen.

Aber vielleicht ist der Wunsch einem Menschen zu verzeihen, der einem schweres Leid angetan hat, dort am schönsten, wo man möchte, dass der um Vergebung bittende von seiner Last befreit werde, weil er ein unvollkommener und bemitleidenswerter Mensch ist, der dann aber am meisten Liebe benötigt, wenn er sie objektiv am wenigsten verdient

hätte, sowie in dem Wissen, dass der Täter vor der Unmöglichkeit seiner Selbstvergebung steht, da niemand sich selbst verzeihen kann, dabei die höchste Form seiner humanistischen Macht erreicht, die Unwiderruflichkeit des Geschehenen zu überwinden und einen neuen Weg zu ebnen. Das Vergeben zeigt, wie man in einer Lage extremer Not ein Mensch bleiben kann.

**Es war Erde in ihnen**

> *Es war Erde in ihnen, und sie gruben. Sie gruben und gruben, so ging ihr Tag dahin, ihre Nacht. Und sie lobten nicht Gott, der, so hörten sie, alles dies wollte, der, so hörten sie, alles dies wusste. Sie gruben und hörten nichts mehr; sie wurden nicht weise, erfanden kein Lied, erdachten sich keinerlei Sprache. Sie gruben. Es kam eine Stille, es kam auch ein Sturm, es kamen die Meere alle. Ich grabe, du gräbst, und es gräbt auch der Wurm, und das Singende dort sagt: Sie graben. O einer, o keiner, o niemand, o du: Wohin gings,* ***da's*** *nirgendhin ging? O du gräbst und ich grab, und ich grab mich dir zu, und am Finger erwacht uns der Ring.*
>
> — Celan

Kapitel 6

# Wann endet die Liebe und wann beginnt die Nacht

## Die fünf apokalyptischen Reiter

Die apokalyptischen Reiter stammen aus der christlichen Mythologie, genauer gesagt aus dem Neuen Testament der Bibel im Buch der Offenbarung des Johannes (Kapitel 6).

Sie werden als Boten der nahenden Apokalypse und des Jüngsten Gerichts angesehen. Mit dem Öffnen der ersten vier der sieben Siegel durch das Lamm Gottes (Jesus Christus) erscheinen sie.

Sie sind eine der bekanntesten und furchteinflößendsten Visionen der Bibel, die die Katastrophen und das Unheil ankündigen, die dem Ende der Welt vorausgehen sollen.

Ich erweitere diese vier Reiter um einen fünften, nämlich die „Hierarchie", dessen auftreten, ebenfalls eine verheerende Wirkung haben kann und der sich im Prinzip als erweiterte Form des Rückzugs zeigt.

Die apokalyptischen Reiter wurden von Dr. John Gottman, ein international anerkannter Psychologe und Professor Emeritus der University of Washington, in seiner Paartherapie als Symbole für die Dynamik der Zerstörung von Beziehungen eingeführt. Gottmans Arbeit zeigt, dass die Art und Weise, wie Partner miteinander kommunizieren und Konflikte bewältigen, eine klare, messbare Logik aufweist.

Das Wissen um die „Reiter" ist somit nicht nur eine Diagnose, sondern der erste Schritt zu einem handlungsorientierten Ansatz, der Paare befähigt, die Richtung ihrer Beziehung bewusst zu steuern und der kompletten Vernichtung der Liebe auszuweichen. Diese Beziehungskiller

werden mit großer Wahrscheinlichkeit dauerhaft jede Liebe zerstören. Ihr Vorkommen ist laut seiner Forschung der stärkste Prädiktor für Scheidung und Trennung.

In unglückliche Ehen ist die Gefahr zu erkranken um ungefähr 35 Prozent erhöht und das Leben um etwa vier Jahre verkürzt. Die Menschen in einer unglücklichen Verbindung sind chronischer diffuser physiologischer Erregung ausgesetzt sind – sie sind mit anderen Worten physisch und emotional ungewöhnlich gestresst. Menschen, die verheiratet bleiben, leben vier Jahre länger als Menschen, die sich scheiden lassen.

Die Vorstellung, dass man seine Ehe retten kann, indem man einfach lernt, sensibler miteinander zu kommunizieren, ist wahrscheinlich die am weitesten verbreitete Fehleinschätzung glücklicher Ehen – aber es ist wohl kaum die einzige. Der Schlüssel zu einer glücklichen Ehe ist nicht, eine »normale« Persönlichkeitsstruktur zu besitzen, sondern jemanden zu finden, zu dem man passt.

Neurosen müssen eine Ehe nicht zwangsläufig zum Scheitern bringen, sondern es kommt darauf an, wie man damit umgeht. Wenn Sie die jeweils befremdlichen Seiten des anderen akzeptieren und mit Fürsorge, Zuneigung und Respekt damit umgehen können, dann wird die Ehe Bestand haben. Gemeinsame Interessen halten zusammen.

In guten Ehen wäscht eine Hand die andere. In guten Ehen können und wollen die Partner auf positive Äußerungen des anderen liebevoll antworten. Das heißt mit anderen Worten, dass sie ein Lächeln mit einem Lächeln vergelten und einen Kuss mit einem Kuss. Wenn einer dem anderen bei einer Arbeit aushilft, dann revanchiert sich dieser bewusst, und so weiter. Das heißt, die Beziehung funktioniert mit einem ungeschriebenen Vertrag, der besagt, dass jedes freundliche Wort oder jede hilfreiche Tat zurückgezahlt wird. In schlechten Ehen ist dieser Vertrag nicht mehr in Kraft, so dass Wut und Ablehnung die Atmosphäre bestimmen.

In der unglücklichen Ehe wird oft dieses Prinzip des Aufrechnens praktiziert wird, weil jeder das Gefühl hat, Protokoll darüber führen zu müssen, wer was für wen getan hat. Glückliche Ehepartner rechnen nicht auf, ob der andere das Geschirr spült, wenn der eine das Essen gekocht hat. Sie kochen für den anderen, weil sie ihm und ihrer Partnerschaft

gegenüber grundsätzlich ein gutes Gefühl haben. Wenn bestimmte Dinge immer wieder aufgerechnet werden, dann weist das darauf hin, dass hier ein Spannungsfeld in der Ehe besteht. Konflikten aus dem Weg zu gehen wird die Ehe zum Scheitern bringen.

»Sei ganz offen und ehrlich« ist zu einer vorherrschenden Einstellung geworden. Aber Ehrlichkeit ist nicht für jede Ehe das Beste. Zahlreiche lebenslange Beziehungen bleiben glücklich bestehen, obwohl das Paar dazu neigt, Dinge unter den Teppich zu kehren.

Glückliche Ehen sind auf eine tiefe Freundschaft gegründet. Damit meine ich gegenseitigen Respekt und Freude an der Gemeinschaft mit dem anderen. Diese Partner kennen einander meist sehr genau – sie sind alle sehr vertraut mit den Vorlieben, Abneigungen, persönlichen Eigenarten, Hoffnungen und Träumen des anderen. Sie pflegen eine ständige Achtung voreinander und geben dieser Zuneigung nicht zu besonderen Anlässen Ausdruck, sondern auch in den kleinen Dingen, tagein, tagaus. Die Wiederentdeckung oder die Wiederbelebung der Freundschaft bewahrt ein Paar nicht vor Streit, aber sie gibt ihm eine geheime Waffe an die Hand, die dafür sorgt, dass der Streit nicht eskaliert.

In stabilen Ehen teilen Mann und Frau ein tiefes Gefühl von Sinnhaftigkeit. Sie kommen nicht nur einfach »miteinander klar«, sondern sie unterstützen auch die Hoffnungen und Wünsche des anderen und geben ihrem gemeinsamen Leben eine sinnvolle Atmosphäre. Das meine ich, wenn ich davon rede, dass man einander ehren und respektieren soll. Wenn dies in einer Ehe nicht gelingt, dann ist das oft der Grund dafür, dass die Partner immer wieder in endlose und sinnlose Streitereien geraten oder sich in ihrer Ehe isoliert und einsam fühlen.

Die meisten ehelichen Streitgespräche enden ergebnislos. Paare verbringen Jahr um Jahr damit zu versuchen, den anderen umzustimmen, aber das ist nicht möglich. Das liegt daran, dass die meisten der Probleme ihre Wurzeln in grundsätzlichen Uneinigkeiten über Lebensstil, Persönlichkeit oder Wertesystem haben. Wenn man über diese Differenzen streitet, dann verschwendet man nur seine Zeit und gefährdet seine Ehe. Das heißt nicht, dass man nichts tun könnte, wenn die Beziehung von Konflikten überwältigt wird. Doch wird der typische Ansatz der Konfliktbewältigung nicht helfen. Stattdessen muss man der allem zugrundeliegenden Uneinigkeit, die den Konflikt zwischen Ihnen beiden

hervorruft, verstehen, und Sie müssen lernen, einander zu ehren und zu respektieren. Erst dann werden Sie imstande sein, ein gemeinsames Gefühl von Sinn in Ihrer Ehe zu entwickeln.

Wenn eine Diskussion auf diese Weise anfängt – mit Kritik und/oder sarkastischen Bemerkungen, einer Form von Verachtung –, dann ist das ein »grober Auftakt«. Die Studie zeigt, dass, wenn man einen Streit mit einem groben Auftakt beginnt, er todsicher auch mit einer negativen Stimmung enden wird, ganz gleich wie viele Versuche dabei unternommen werden, »nett« zu sein.

Der grobe Auftakt der Diskussion lässt die Alarmglocken schrillen. Man wird sehr schnell in ernsthafte Schwierigkeiten geraten, und der Streit wird sich ausweiten. Es gibt bestimmte Formen von Negativität, die sich, wenn ihnen freier Lauf gelassen wird, auf eine Beziehung derart tödlich auswirken können, dass dies der Vernichtung der Beziehung einleitet. Meist kommen diese apokalyptischen Reiter in der folgenden Reihenfolge in das Zentrum einer Ehe getrampelt: Kritik, Verachtung, Rechtfertigung und Mauern/Hierarchie. Tritt der erste Reiter einmal auf, bereitet er den Weg für die anderen vor, wenn nicht ein gelungener Rettungsversuch ihn ehebaldigst vom Pferd holt.

## Der erste Reiter: Kritik

Es gibt einen himmelweiten Unterschied zwischen einer Beschwerde und einer Kritik. Eine Beschwerde zielt auf einen bestimmten Vorfall ab, bei dem ein Ehepartner etwas falsch gemacht hat. Kritik hingegen ist weitreichender, da kommen noch ein paar negative Bemerkungen über den Charakter oder die Persönlichkeit Ihres Partners hinzu. Eine Beschwerde konzentriert sich also auf ein bestimmtes Verhalten, während Kritik die Sache größer erscheinen lässt, da hier Schuldzuweisungen und die generelle Verurteilung eines Charakters eine Rolle spielen. Man kann jede Beschwerde in eine Kritik verwandeln, indem man einfach den Satz hinzufügt: »Was ist das bloß mit dir?« Ein grober Anfang kommt oft als Kritik daher.

Während eine Beschwerde ein konkretes Anliegen über ein spezifisches Verhalten ausdrückt, greift Kritik den Charakter oder die Persönlichkeit des Partners an. Typische Merkmale sind Verallgemeinerungen mit den

Worten „Du immer…“ oder „Du nie…“. Statt ein Problem zwischen den Partnern anzusprechen, wird der Mangel in die Persönlichkeit des anderen verlagert. Ein Beispiel hierfür ist der Unterschied zwischen der Beschwerde „Es ärgert mich, dass du vergessen hast, heute Abend für uns zu kochen“ und der Kritik „Deine Arbeit ist dir wichtiger als ich. Nie machst du mir eine Freude“. Die psychologische Wirkung von Kritik ist, dass sich der Partner angegriffen fühlt, was in der Regel eine defensive Reaktion hervorruft. Dies führt zu einer Abwärtsspirale, in der sich keine der beiden Personen gehört fühlt.

Das Problem mit Kritik ist, dass sie, wenn sie zur Gewohnheit wird, anderen, sehr viel gefährlicheren Reitern den Weg bahnt.

Das Problem ist, dass es so etwas wie eine konstruktive Kritik in der Liebe nicht gibt. Jede Kritik ist schmerzhaft. Anders als eine Beschwerde, die ja die direkte Bitte ist, etwas zu verändern, macht Kritik eine Ehe nicht besser. Viel mehr noch: Kritik macht sie unweigerlich schlechter.

Was führt dazu, dass ein Partner sich chronisch kritisch verhält? Man hat herausgefunden, dass es dafür zwei Gründe gibt. Der eine ist, dass der Partner emotional nicht reagiert. Ein einfaches Beispiel: Wenn Herr X sich ständig darüber beschwert, dass Frau Y sein Gewand auf dem Fußboden im Bad liegen lässt, und er sie einfach ignoriert, dann wird er irgendwann anfangen, sie zu kritisieren. Er wird die eine faule Ziege oder sogar eine „Sandlerin“ nennen, anstatt sie höflich daran zu erinnern, doch das Gewand wegzuräumen. Diese Veränderung in Herrn X‘s Ansatz ist verständlich, doch wird das ihrer Ehe kaum weiterhelfen, denn es wird dazu führen, dass Frau Y nur noch weniger reagiert. Der einzige Weg aus diesem Teufelskreis ist, dass beide sich verändern – und das wird nicht leicht sein. Es erfordert Mut, sich einem nicht reagierenden Partner gegenüber weniger kritisierend zu verhalten, und es erfordert Mut, sich einem Partner zuzuwenden, der ständig auf den Macken des anderen herumreitet. Doch beide Veränderungen sind notwendig, um den Teufelskreis zu durchbrechen.

Der andere Grund dafür, dass in einer Ehe Kritik entsteht, liegt in ihrem Innern, nämlich in den Selbstzweifeln, die man im Laufe seines Lebens, vor allem in der Kindheit, entwickelt hat. Das heißt, der Grund ist die Kritik, die man sich selbst gegenüber ausübt.

Man kann seine eigenen Errungenschaften nicht richtig annehmen oder sich daran freuen. Wenn man in seinem Leben und Erfahrungen einen Rückschlag erleidet, hat man in seinem tiefsten Innern das Gefühl, wertlos zu sein. Wenn man in seinen Erfahrungen erfolgreich war, erlaubt man es sich nicht, stolz zu sein. Da gibt es eine kleine Stimme, die sagt, du bist nicht gut genug. Man sucht ständig nach Anerkennung, doch man kann sie nicht genießen oder auch nur wirklich annehmen. Was passiert, wenn man dann später heiratet?

Da man darauf fixiert ist zu sehen, was falsch ist, was fehlt, und nicht für das dankbar zu sein, was da ist, fällt es einem schwer, sich über das zu freuen, was in der Ehe aber richtig ist. Anstatt die wundervollen Qualitäten von Freundlichkeit, Zuneigung und die starke emotionale Unterstützung, die gewährt werden, zu begrüßen, konzentriert man sich auf das, was man als Macken ansieht. Wenn man sich selbst für unzureichend hält, dann ist man immer auf der Suche nach etwas, was in einem selbst und im Partner nicht vorhanden ist.

Sehen wir den Tatsachen ins Gesicht: Jeder Mensch, den man heiratet, wird manche wünschenswerte Qualität vermissen lassen. Das Problem ist, dass wir dazu neigen, uns auf das zu konzentrieren, was unserem Partner fehlt, und dadurch die wundervollen Qualitäten, die vorhanden sind, einfach übersehen – die nehmen wir für selbstverständlich hin.

Es ist das Beste, was man für sich und die Ehe tun kann, daran zu arbeiten, sich selbst mit all den Macken anzunehmen. Wenn ich auf mein eigenes Leben zurückblicke, begreife ich, was für einen ungeheuren Unterschied es in meiner Rolle als Ehemann und Vater ausgemacht hat, dass ich mir selbst alle meine Unzulänglichkeiten vergeben konnte.

Die Ehe muss Ausdruck von Dankbarkeit und Lob sein, das Gegenstück zu vergiftender Kritik und ihrem tödlichen Vetter, der Verachtung.

Nicht alle häuslichen Sorgen verdienen im selben Maße Anerkennung. Man kann schnell dumm dastehen, wenn man sich darüber aufregt, wie viel Geräusche der andere beim Verspeisen von Haferbrei oder Müsli macht oder wie lange er Zeitschriften nach ihrem Erscheinen aufheben will. Es ist nicht schwer, jemanden zu demütigen, der sich an eine strikte Regel klammert, wie man eine Spülmaschine belädt oder wie schnell die Butter nach dem Gebrauch wieder zurück in den Kühlschrank gehört.

Wenn die belastenden Spannungen immer unerfreulicher werden, sind wir denen ausgeliefert, die unsere Sorgen kleinlich und sonderbar finden. Am Ende sind wir frustriert und erkennen dabei gar nicht, welchen Sinn unsere Frustration hat. Folglich fehlt uns auch das Selbstvertrauen, unseren zweifelnden oder ungeduldigen Zuhörern darzulegen, warum wir so frustriert sind.

## Der zweite Reiter: Verachtung

Verachtung wird in der Beziehungsforschung als eine der toxischsten und destruktivsten Emotionen identifiziert, die in intimen Beziehungen auftreten kann. Sie steht in direktem Gegensatz zu Bewunderung und Wertschätzung, welche essentielle Elemente zur Vertiefung und Stärkung der emotionalen Verbindung darstellen. Verachtung ist nicht lediglich ein Ausdruck von Wut oder Frustration, sondern signalisiert eine fundamentale, tiefe Missachtung des Partners.

Die Manifestationen von Verachtung sind vielfältig und reichen von expliziten respektlosen Äußerungen und Beleidigungen über Sarkasmus und Spott bis hin zu feindseligem Humor und nonverbalen Verhaltensweisen wie Augenrollen oder höhnischem Lächeln. Psychologisch gesehen wird Verachtung als eine Haltung der Überlegenheit gegenüber dem Partner verstanden. Der verächtliche Partner positioniert sich moralisch oder intellektuell überlegen und betrachtet den Adressaten als minderwertig oder fehlerhaft. Die unmittelbare und tiefgreifende Wirkung dieser Haltung besteht darin, dass der betroffene Partner sich zutiefst gedemütigt, verachtet und wertlos fühlt.

Eine tiefergehende affektive Analyse verbindet Verachtung eng mit dem Basisgefühl des Ekels. Ekel reagiert evolutionär auf potenziell kontaminierende oder „gegen die Natur“ gerichtete Handlungen. Wird dieser Mechanismus auf den Partner angewendet, impliziert dies eine moralische oder charakterliche Verunreinigung.

In der Partnerschaft bedeutet dies, dass die verachtende Person einen moralischen oder charakterlichen Mangel auf den Partner projiziert. Dies dient der eigenen psychischen Stabilisierung und der Rechtfertigung der empfundenen Überlegenheit. Wenn Verachtung etabliert ist, wird der

Partner nicht mehr als gleichwertiges Subjekt wahrgenommen, sondern als ein Objekt der Missachtung, was die Grundlage für Empathie und Verbindung systematisch untergräbt.

Verachtung ist die toxische Eskalation. Während Kritik noch auf spezifische, wenn auch verallgemeinerte, Verhaltensweisen abzielen kann ("Du bist immer so unordentlich"), greift Verachtung den Kern des Charakters und den Gesamtwert der Person an ("Du bist ein Versager "). Die verächtliche Kommunikation sagt aus, dass der Partner nicht nur Fehler macht, sondern grundsätzlich fehlerhaft, mangelhaft oder minderwertig ist. Verachtung untergräbt die Basis des Respekts vollständig. Sie muss, wie empirische Studien zeigen, vollständig aus der partnerschaftlichen Interaktion eliminiert werden.

Innerhalb dieses toxischen Quartetts nimmt die Verachtung eine herausragende, letale Stellung ein. Die Forschung von Gottman und Levenson (1992) belegt, dass Verachtung der **stärkste Prädiktor für eine spätere Scheidung** ist. Der Mechanismus der Zerstörung liegt in der Botschaft, die Verachtung aussendet: „Ich bin besser als du. Ich respektiere dich nicht". Es ist unmöglich, eine sichere Verbindung aufzubauen, wenn der grundlegende Respekt entzogen wird. Verachtung führt zur Erosion des Fundaments. Sobald diese Haltung etabliert ist, neigen Partner dazu, das sogenannte *Negative Sentiment Override* (*Überflutung*) zu erleben. In diesem Zustand dominieren negative Gefühle derart, dass die Betroffenen selbst neutrale oder positive Verhaltensweisen des Partners negativ wahrnehmen und interpretieren. Verachtung lässt den verächtlichen Partner die positiven Qualitäten des Gegenübers vergessen, insbesondere während Konflikten, was diesen sofortigen Verlust an Bewunderung zu einem Hauptgrund macht, weshalb diese Emotion aus partnerschaftlichen Interaktionen verbannt werden muss.

Das Gefühl der Verachtung ist gekennzeichnet durch eine Herzfrequenz von 100 Schlägen pro Minute oder höher und eine erhöhte Ausschüttung von Stresshormonen. In diesem Zustand der Alarmbereitschaft sind die kognitiven Fähigkeiten zur klaren Konfliktlösung massiv beeinträchtigt. Betroffene können nicht mehr klar denken und neigen dazu, Dinge zu tun oder zu sagen, die sie später bereuen. Das Mauern, oft von Männern als Abwehrmechanismus genutzt (85% der Mauern sind Männer), ist

häufig ein unbewusster Versuch, dieser emotionalen und physiologischen Überflutung zu entkommen.

Verachtung ist tief in kognitiven Mustern verwurzelt, insbesondere in einem dysfunktionalen Attributionsstil. Dieser Stil ist durch die Tendenz gekennzeichnet, die negativen Handlungen des Partners auf Ursachen zurückzuführen, die als **intern, stabil und global** betrachtet werden.

Bei dieser pathologischen Attribuierung wird ein Fehler des Partners (z. B. das Vergessen einer Aufgabe) nicht als situativ oder extern bedingt interpretiert, sondern als integraler Bestandteil seines Charakters: „Du bist faul oder rücksichtslos." Des Weiteren wird der Fehler als **stabil** angesehen, was bedeutet, dass der Partner sich nicht ändern kann oder wird („Du wirst dich nie ändern"). Schließlich wird der Fehler als **global** wahrgenommen, was impliziert, dass dieser Mangel alle Lebensbereiche beeinflusst.

Dieser verfestigte negative Attributionsstil liefert die interne Rechtfertigung für die emotionale Haltung der Verachtung. Die Verachtung ist somit die emotionale und verhaltensmäßige Manifestation dieser kognitiven Verzerrung. Durch die Annahme, der Partner sei intrinsisch fehlerhaft und unveränderlich, wird der *Negative Sentiment Override* erzeugt, bei den selbst neutrale Signale negativ interpretiert werden. Nur wenn Partner lernen, negatives Verhalten als **spezifisch, extern und unstabil** zu interpretieren, kann die Basis für Empathie und Veränderung geschaffen werden.

Verachtung entsteht selten spontan, sondern ist häufig das Resultat langanhaltenden Grolls, der sich über einen längeren Zeitraum angesammelt hat. Dieser Groll entsteht durch ungelöste Konflikte, unerfüllte Erwartungen und wiederkehrende Kränkungen und Verletzungen. Die Akkumulation vieler unadressierter „Kleinigkeiten" füllt das Fass zum Überlaufen, was dazu führt, dass ein geringfügiges Ereignis mit einer überzogenen Reaktion der Verachtung beantwortet wird.

Experten betonen, dass diese Eskalation oft eintritt, weil Schwierigkeiten über lange Zeiträume nicht konstruktiv angesprochen und gelöst werden. Zudem werden sowohl die Beziehung als auch der Partner

als selbstverständlich angesehen, wodurch die Notwendigkeit der Beziehungsarbeit ignoriert wird.

Eine weitere Dynamik, die zur Verachtung führen kann, ist ein ungesundes Machtungleichgewicht. Studien deuten darauf hin, dass gefühlte Machtungleichgewichte das Liebesglück beeinflussen können. Die Spirale der Kränkung führt in dysfunktionalen Beziehungen häufig zu einer Konstellation, in der ein Partner das Vorrecht auf verletzendes Verhalten (wie Beleidigungen, Abwertungen, Demütigungen) pachtet, während der andere in eine duldende oder unterwürfige Rolle gedrängt wird. Diese chronische Abwertung durch den machtausübenden Partner kann bis zur Verachtung führen, da die Ungleichheit die Überlegenheitsgefühle nährt.

Es scheint auf den ersten Blick eine offensichtliche oder gar lächerliche Feststellung zu sein: Menschen, die glücklich verheiratet sind, mögen einander. Wenn sie das nicht täten, wären sie wohl kaum glücklich verheiratet. Doch Zuneigung und Bewunderung sind gefährdet, wenn man sich nicht immer bewusst macht, wie entscheidend sie auf die Freundschaft wirken, die der Kern einer jeden guten Ehe ist. Indem man sich die positiven Eigenschaften seines Partners vor Augen führt – auch wenn man einmal mit den Macken des anderen kämpft –, kann man verhindern, dass eine glückliche Ehe aus der Bahn gerät. Dies liegt einfach daran, dass Zuneigung und Bewunderung das Gegenteil von Verachtung sind.

Wenn die gegenseitige Zuneigung und Bewunderung in der Partnerschaft völlig erloschen sind, dann ist die Ehe in großen Schwierigkeiten. Wo soll noch eine Basis für eine erfüllte Beziehung sein, wenn die grundsätzliche Überzeugung, dass der Partner es wert ist, geehrt und respektiert zu werden, nicht existiert?

## Der dritte Reiter: Rechtfertigung

Der angreifende Partner weicht nicht zurück und entschuldigt sich nicht. Das liegt daran, dass Rechtfertigung in Wirklichkeit eine Methode ist, den Partner zu beschuldigen. Rechtfertigung lässt den Konflikt lediglich eskalieren, und deshalb wirkt sie so fatal. Rechtfertigung ist eine typische Reaktion auf Kritik oder einen wahrgenommenen Angriff. Sie äußert

sich als Gegenangriff oder in der Haltung des unschuldigen Opfers, um die Verantwortung für ein Problem abzulehnen. Statt zuzuhören, was der Partner beschwert, wird die Schuld zurück auf ihn geschoben, nach dem Motto: „Das Problem bin nicht ich, sondern du“. Dies blockiert jede konstruktive Problemlösung und lässt den Konflikt weiter eskalieren. Beispiele für defensives Verhalten sind Sätze wie „Ich habe das nur getan, weil du mich wütend gemacht hast“ oder „Aber du machst das doch auch!“.

Rechtfertigungen sind typischerweise eine reaktive Abwehrhaltung auf vorangegangene Kritik oder Verachtung und blockieren eine effektive Problemlösung sowie ehrliche Kommunikation in der Beziehung. Auf tiefenpsychologischer Ebene dient die Rechtfertigung der Abwehr schmerzhafter Gefühle wie Scham, Schuld oder Hilflosigkeit, die durch die Kritik ausgelöst werden. Indem sich der Partner verteidigt, versucht er, die Verantwortung abzuwehren und die Schuld auf das Gegenüber zu verlagern. Die unterschwellige Botschaft lautet: „Das Problem bin nicht ich, sondern du“.

Formen der Rechtfertigung sind vielfältig und reichen von verbalen Strategien bis hin zu nonverbalen Signalen:

- **Verleugnung der Verantwortung:** Der Partner weigert sich, die Schuld für den Konflikt anzuerkennen, selbst wenn er nur teilweise dafür verantwortlich ist.
- **Gegenangriff:** Statt auf die Beschwerde einzugehen, wird sofort ein Gegenangriff gestartet, der die Diskussion eskalieren lässt.
- **Ausreden und Sich-Wiederholen:** Der Partner versucht, sich durch die Formulierung von Ausreden von der Kritik freizusprechen, oder wiederholt den eigenen Standpunkt, anstatt zuzuhören.
- **Opferhaltung:** Die Person nimmt eine manipulative Opferrolle ein, oft begleitet von Jammern, um Mitleid zu erzeugen und die Kritik abzuwehren.

Die Rechtfertigung ist ein zentraler Bestandteil des toxischen Kommunikationszyklus in dysfunktionalen Beziehungen. Dieser selbstverstärkende Zyklus führt dazu, dass beide Partner sich missverstanden und ohnmächtig fühlen, da keine konstruktive

Problemlösung möglich ist. Die Rechtfertigung blockiert die Chance zur Selbstreflexion und zur Verbesserung der Beziehung und trägt so zur Erosion des Vertrauens bei, da der Partner erlebt, dass seine Sorgen und Gefühle abgewehrt und nicht ernst genommen werden.

## Der vierte Reiter: Mauern - Rückzug

In Ehen in denen Diskussionen mit einem groben Auftakt beginnen, und wo Kritik und Verachtung zur Rechtfertigungshaltung führen, welche ihrerseits neue Verachtung und neue Rechtfertigung erzeugt, klinkt sich ein Partner aus. Das signalisiert die Ankunft des vierten apokalyptischen Reiters.

Man stelle sich einen Ehemann vor, der von der Arbeit nach Hause kommt, dort auf eine Wand der Kritik seitens seiner Ehefrau trifft und sich daraufhin hinter der Zeitung versteckt. Je weniger er antwortet, desto mehr schimpft sie. Irgendwann steht er vielleicht auf und verlässt das Zimmer. Anstatt sich mit seiner Frau auseinanderzusetzen, zieht er sich lieber zurück. Indem er sich von ihr abwendet, geht er einem Streit aus dem Weg, aber ebenso seiner Ehe. Er mauert.

Doch wer mauert, der gibt nichts zurück. Er schaut weg oder zu Boden und gibt keinen Laut von sich. Er sitzt wie eine reglose Wand da. Wer mauert, der verhält sich so, als wäre ihm, selbst wenn er zuhören würde, völlig gleichgültig, was der andere sagt. Mauern tritt gewöhnlich später im Verlauf einer Ehe auf als die anderen drei Reiter.

Es dauert eine Zeit, bis die von den drei ersten Reitern erzeugte Negativität so überwältigend wirkt, dass das Mauern sich als Ausweg anbietet.

Gewöhnlich mauern Partner um sich gegen das Gefühl, überflutet zu werden, zu schützen. Überflutung bedeutet, dass die Negativität des Partners – sei sie nun als Kritik, Verachtung oder sogar Rechtfertigung verkleidet – so überwältigend und so plötzlich kommt, dass es einem erschüttert. Man fühlt sich diesem hinterhältigen Angriff gegenüber schutzlos und man lernt so, alles zu tun, um eine Wiederholung zu vermeiden. Je öfter man sich von der Kritik oder der Verachtung des Partners überflutet fühlt, desto aufmerksamer ist man für Hinweise darauf, dass der Partner wieder zum Angriff bläst. Alles, woran man noch denken kann, ist, wie, am sich selbst vor dem Chaos zu schützen vermag,

den der brutale Überfall Ihres Partners erzeugt. Und der einzige Weg ist, sich emotional von der Beziehung zu befreien.

Die Auflösung einer Ehe kann somit vorhergesagt werden, wenn bei Uneinigkeiten ein grober Auftakt und eine durch die ständige Gegenwart der fünf Reiter verursachte Überflutung an der Tagesordnung sind. Obwohl jeder dieser Faktoren bereits auf eine mögliche Scheidung hinweist, findet man sie in einer unglücklichen Ehe gewöhnlich alle zusammen.

Wenn eine Ehe diesem Grundmuster verhaftet ist, dann heißt das nicht, dass eine Scheidung unausweichlich ist. Man wird vielmehr alle fünf Reiter und auch ein gelegentliches Überfluten genauso in stabilen Ehen finden. Doch wenn die fünf Reiter auf Dauer einziehen, wenn einer der Partner ständig das Gefühl hat, überflutet zu sein, dann ist die Beziehung in ernsthafter Gefahr. Das dauerhafte Gefühl der Überflutung führt unweigerlich dazu, dass man sich von seinem Partner entfernt. Das wiederum erweckt das Gefühl der Einsamkeit.

## Der fünfte Reiter: Die Nichteinhaltung der Hierarchie als die Flucht vor der Nähe

An der Spitze dieser Hierarchie stehen die Ehepartner oder Liebenden. Die Wahl füreinander war eine tiefe Entscheidung, somit wird der Partner zur „allernächsten Person". In dieser Ordnung dürfen Kinder, Eltern oder andere Familienmitglieder nicht über den Ehepartner gestellt werden. Die Verschiebung dieser Ordnung, beispielsweise indem man „die Tochter vor die Ehefrau" stellt, wird als ein „Klassiker an hierarchischer Unordnung" beschrieben.

Das Ignorieren dieser fundamentalen Struktur führt direkt zu „dramatischen Folgen für ganze Familiensysteme". Die Beziehung zwischen Mann und Frau ist das architektonische Fundament des Familiengefüges, dessen Integrität durch eine strikte Hierarchie geschützt werden muss.

Das sogenannte Rangordnungsproblem in Liebesbeziehungen manifestiert sich als ein tiefgreifender Prioritätenkonflikt, der nicht lediglich die Allokation von Zeit betrifft, sondern eine strukturelle Krise der emotionalen Architektur darstellt. Es beschreibt jenen Zustand, in dem

externe Faktoren – sei es die berufliche Karriere, die Kindererziehung, intensive Hobbys oder gar individuelle Autonomiebestrebungen – konsistent über die primäre dyadische Bindung und die Bedürfnisse des Partners erhoben werden. Dieses stetige Höhersetzen anderer Lebensbereiche führt beim betroffenen Partner zu dem subjektiven, emotional schmerzhaften Gefühl, systematisch de-priorisiert und somit entwertet zu werden, was die emotionale Sicherheit der Partnerschaft fundamental untergräbt.

Psychologisch betrachtet ist die Beziehung, die von einem chronischen Rangordnungsproblem betroffen ist, von einer Verschiebung ihrer Grundform bedroht. Die Wissenschaft unterscheidet enge soziale Beziehungen oft in zwei Hauptformen: *Austauschbeziehungen* und *Gemeinschaftsbeziehungen*. Während erstere von einem transaktionalen Gleichgewicht geprägt sind (Geben und Nehmen wird genau registriert), sind Gemeinschaftsbeziehungen durch das Wohl des Partners motiviert und auf das langfristige, bedürfnisorientierte Wohlergehen ausgerichtet. Ein schwerwiegender und chronischer Prioritätenkonflikt kann die Gemeinschaftsbeziehung zutiefst beschädigen. Die anhaltende emotionale Verletzung und das Gefühl der Ungleichbehandlung zwingen die Partner in eine reaktive, transaktionale Tauschdynamik zurück. Anstatt sich dem langfristigen Wohl zu widmen, beginnen Partner, Punkte zu zählen, was die emotionale Intimität weiter aushöhlt.

Es ist entscheidend zu erkennen, dass Prioritätenkonflikte selten nur Fragen der Organisation darstellen. Vielmehr fungieren sie als Stellvertreter für tiefer liegende Wertkonflikte. Wenn ein Partner kontinuierlich der Arbeit den Vorrang gibt, manifestiert sich vordergründig ein Mangel an gemeinsamer Zeit. Die eigentliche Konfliktlinie verläuft jedoch zwischen dem Wert *Leistung/Erfolg* und dem Wert *Intimität/emotionale Sicherheit*. Eine Lösung, die sich nur auf Zeitmanagement beschränkt, verfehlt es, die zugrunde liegende emotionale Verletzung zu heilen, die durch die implizite Abwertung der Beziehung entstanden ist.

Das Rangordnungsproblem steht in engem Zusammenhang mit dem menschlichen Spannungsfeld zwischen zwei fundamentalen Grundbedürfnissen: dem Bedürfnis nach **Verbundenheit** (Nähe, Geborgenheit, emotionale und körperliche Intimität) und dem Bedürfnis

nach **Autonomie** (persönliche Freiheit, Raum zur Entfaltung der eigenen Identität). Eine gesunde, lebendige Partnerschaft ist dadurch gekennzeichnet, dass sie beide Bedürfnisse gleichermaßen anerkennt und respektiert. Diese Bedürfnisse stehen systemisch betrachtet nicht im Widerspruch, sondern bedingen sich gegenseitig: Nur wer sich in seiner Autonomie respektiert fühlt, kann sich wirklich auf Verbundenheit einlassen.

Das Rangordnungsproblem tritt auf, wenn dieses Gleichgewicht gestört wird. Eine einseitige Priorisierung des einen Bedürfnisses (z. B. Autonomie, manifestiert durch intensive berufliche Konzentration) signalisiert dem relationalen Partner die implizite Abwertung des Bedürfnisses nach Verbundenheit. Dies aktiviert das Alarm- und Bindungssystem des de-priorisierten Partners, was dazu führen kann, dass dieser Partner seine Suche nach Verbindung und Nähe intensiviert. Diese Intensivierung des Annäherungsverhaltens wiederum verstärkt beim distanzsuchenden Partner das Gefühl der Einengung und damit das wahrgenommene Bedürfnis nach noch mehr Distanz. Die Folge ist ein sich selbst verstärkender, polarisierender Kreislauf: Je mehr der eine Nähe fordert, desto stärker zieht sich der andere zurück. Die Partnerschaft gerät in einen systemischen Teufelskreis.

Zeitbezogene Konflikte sind durch eine chronische Unterversorgung der Paarbeziehung mit gemeinsamer Zeit gekennzeichnet, die notwendig wäre, um die Liebesbeziehung emotional aufrechtzuerhalten.

Eine häufig beobachtete Dynamik ist das Phänomen des **„Montagsflüchtlings“**. In dieser Konstellation, die historisch oft Männer betrifft, wird die Karriere zur höchsten Priorität. Der Partner genießt die Rückkehr an den Schreibtisch nach einem familiären „Gastspiel“ am Wochenende, da er sich dort kompetenter, erfolgreicher und wertgeschätzter fühlt. Hier liegt eine explizite Rangordnungskrise vor: Der Ort der höchsten Kompetenz und des höchsten Selbstwertgefühls wird über die Beziehungsarbeit und die familiären Anforderungen gestellt. Diese Priorisierung des beruflichen Erfolgs kann als eine psychologische Vermeidungsstrategie dienen – eine Bevorzugung der professionellen Kompetenz, um sich der komplexen, emotional aufgeladenen und potenziell unbequemen Dynamik des Familiensystems zu entziehen. Die

hohe Priorisierung des Jobs wird somit zu einem Abwehrmechanismus gegen emotionale Intimität.

Das Gegenstück dazu ist oft die Rolle des Partners, der das **„perfekte Familienunternehmen"** managt. Hier wird das Management von „Kind und Kegel" so dominant, oft gekoppelt mit einem symbiotischen Verhältnis zu den Kindern, dass die Aufgaben und die Kinder selbst zur höchsten Priorität aufsteigen. Für die Paarbeziehung, für Liebe oder Nähe bleibt kaum noch Raum, da Pflichten und Projekte im Haushalt den Vorrang haben. Auch hier resultiert eine strukturelle Verschiebung, bei der die Elternrolle oder die Organisation die dyadische Einheit in der Hierarchie verdrängt.

Zu den allgemeinen Warnzeichen eines solchen Ungleichgewichts gehört das Gefühl, dass der Lieblingsmensch zu Hause (manchmal) stört, oder dass Wochenenden zu weiteren Arbeitswochenenden werden (z. B. durch Aufräumen oder Möbelrücken), anstatt der gemeinsamen Erholung oder Nähe zu dienen.

Belastungsbezogene Konflikte entstehen nicht nur durch fehlende Zeit, sondern primär durch Überforderung, Erschöpfung und unterschiedliche Erwartungen an die gemeinsame Zeit, die durch die Entkräftung aus der beruflichen oder familiären Anspannung entsteht.

Die Qualität der gemeinsamen Interaktion leidet massiv, wenn die Grenze zwischen Arbeit und Privatleben zerfällt. Ein häufiges Konfliktfeld ist der Umgang mit Arbeit außerhalb der geregelten Arbeitszeit. Wenn ein Partner jedes berufliche Telefonat annimmt oder E-Mails auch noch während gemeinsamer Mahlzeiten prüft, fühlt sich der andere nicht unterstützt oder gesehen. Dieser Mangel an Präsenz signalisiert die systematische Herabstufung der gemeinsamen Zeit und verhindert die emotionale Verbindung. Wenn Urlaube regelmäßig verschoben und wichtige Tage wie Hochzeitstage vergessen werden, weil der Job kontinuierlich als wichtiger erachtet wird, handelt es sich um eine chronische Abwertung der Partnerschaft, die das emotionale Fundament nachhaltig erodiert.

Besonders berufstätige Eltern von Kleinkindern kennen das Problem der Überforderung und Burnout-Nähe, wenn zu viele Aufgaben in zu kurzer Zeit erledigt werden müssen. Wenn beide Partner am Rande

ihrer Kräfte agieren, beginnt schnell das **Vorwurfskarussell**. Stress und Erschöpfung führen dazu, dass man eher nebeneinanderher lebt als wirklich miteinander.

Ein weiteres Manifestationsfeld sind **unterschiedliche Erwartungen an gemeinsame Zeit**. Ein Partner mag nach einem langen Arbeitstag lediglich passive Entspannung suchen, während der andere dringend ein „Erwachsenengespräch" oder aktive Verbindung benötigt. Werden diese unterschiedlichen Erholungsbedürfnisse nicht verhandelt und respektiert, führen sie unweigerlich zu Frustration. Die Vernachlässigung des Privatlebens, insbesondere der eigenen Hobbys und Freundschaften, verstärkt den Frust zusätzlich und erschwert die Beziehung weiter. Studien belegen klar, dass die Priorisierung der Beziehung zum Ehepartner oder Partner der Schlüssel zu langfristigem Glück ist. Die Vernachlässigung ist daher ein akutes Warnsignal für eine gefährdete Stabilität.

## Rettungsversuche

Oft unternehmen Paare, wahrscheinlich unbewusst, einen Rettungsversuch. Dieser Begriff meint jede Botschaft oder Handlung – sei sie nun albern oder sonst wie –, die verhindert, dass die Negativität außer Kontrolle gerät. Rettungsversuche sind die Geheimwaffe der Paare mit emotionaler Intelligenz, und dass, obwohl sich die meisten dieser Paare gar nicht bewusst sind, wie einflussreich sie handeln. Wenn ein Paar eine große Freundschaft hegt, dann sind beide natürlich Experten darin geworden, einander Rettungsversuche anzubieten, und die, die ihnen angeboten werden, richtig zu interpretieren. Doch bei Partnern, zwischen denen die negativen Gefühle überwiegen, wird sogar eine Rettungsbotschaft, die so einfach ist wie: »He, es tut mir leid«, nur wenig Erfolg haben. Erfolg oder Scheitern der Rettungsversuche eines Paares gehören zu den wesentlichen Faktoren, die bestimmen, ob eine Ehe blüht oder welkt. Und wieder ist der Erfolg der Rettungsversuche von der Stärke der ehelichen Freundschaft abhängig. Entscheidend ist, ob die Rettungsversuche erfolgreich sind.

Rettungsversuche haben die höchste Erfolgsquote beim ersten Reiter, weil der Verwüstungsvorgang noch nicht fortgeschritten ist. Der Schlüssel, ob ein Rettungsversuch erfolgreich ist, ist der Zustand der Beziehung. In glücklichen Ehen schicken und empfangen die Partner ganz leicht die

Rettungsversuche. In unglücklichen Ehen kann auch der eloquenteste Rettungsversuch auf taube Ohren stoßen.

Auch wenn Ihre Meinungsverschiedenheiten gewöhnlich sehr negativ sind, kann die gemeinsame Zukunft sehr sonnig aussehen. Das Geheimnis ist, die richtige Schadensbegrenzung zu erlernen. Ein Grund dafür, dass Partner die Rettungsversuche des anderen überhören, ist, dass diese nicht immer in Zuckerwatte verpackt daherkommen. Wenn Ihr Partner brüllt: »Du kommst vom Thema ab!« oder grummelt: »Können wir mal eine Pause machen?«, dann ist das trotz der negativen Verpackung ein Rettungsversuch. Wenn man mehr auf den Ton des Partners hört als auf seine Worte, dann wird man vielleicht seine Botschaft verpassen, die lautet: »Stopp! Das hier gerät außer Kontrolle.« Rettungsversuche sind schwer zu hören, wenn die Beziehung in Negativität ertrinkt, und deshalb ist es das Beste, die Rettungsversuche ganz offensichtlich zu gestalten, und sie damit zu betonen.

Das spezifische Gegenmittel zur Rechtfertigung (Defensivität) ist die **Übernahme von Verantwortung**. Anstatt sich zu verteidigen oder den Partner anzugreifen, sollten Partner lernen, ihren eigenen Anteil am Konflikt anzuerkennen, selbst wenn dieser nur einen Teil des Problems ausmacht.

Das zentrale Gegenmittel gegen Verachtung ist der bewusste Aufbau einer tief verwurzelten **Kultur des Respekts und der Wertschätzung**. Wertschätzung, Respekt und Anerkennung bilden das unumstößliche Fundament einer erfüllenden und gesunden Beziehung, indem man den Partnern Sicherheit und das Gefühl vermittelt, zutiefst geschätzt und geliebt zu sein.

Diese Kultur muss aktiv gepflegt werden. Ein wesentlicher Mechanismus ist die **Pflege des positiven inneren Bildes** des Partners. In Krisen kann das positive Gefühl verschüttet sein, was durch die Verfestigung des *Negative Sentiment Override* begünstigt wird. Partner müssen sich aktiv an positive Eigenschaften und Erlebnisse erinnern, um das innere Bild in ”warmen Farben”zu malen. Die Wiederherstellung der Zuneigung und Bewunderung ist therapeutisch entscheidend, da sie es Paaren ermöglicht, Konflikte wieder als Team und nicht als Gegner anzugehen.

Um die Toxizität der Verachtung dauerhaft zu neutralisieren, muss die Ökonomie der Interaktion drastisch zugunsten des Positiven verschoben werden. Die empirischen Ergebnisse Gottmans zeigen, dass stabile Ehen auch im Konflikt ein Verhältnis von **5 positiven Interaktionen zu 1 negativen Interaktion** (**5:1**) benötigen, um einen Puffer gegen Stress und negative Gefühle aufzubauen. Im normalen Alltag ist das Verhältnis bei glücklichen Ehen sogar noch höher, bei **20:1**. Dieses hohe Positivitätsverhältnis wirkt wie ein Schutzschild, der die psychologische Verletzung, die durch einzelne negative oder verachtende Äußerungen entsteht, abfedert und die Beziehung immun gegen physiologische Überflutung macht.

Beziehungsglück wird nicht durch große, heroische Taten bestimmt, sondern durch die **Millionen kleiner Momente** des Alltags. Die zentrale präventive Strategie ist die Achtsamkeit und das **Hinwenden** zu den Kontaktversuchen des Partners. Solche Bids können extrem kurz und einfach sein (z. B. eine Geste, ein Lächeln, eine Bemerkung über das Wetter).

Studien zeigen, dass die Katastrophen in Beziehungen oft nicht auf große Konflikte zurückzuführen sind, sondern auf den Aufbau von Groll und Distanz, der entsteht, wenn Partner sich kontinuierlich von den Bids abwenden. Meisterpaare wenden sich häufiger und bewusster den Bids des Partners zu, während „Desaster"-Paare dies nur selten tun. Das tägliche, bewusste Reagieren auf diese kleinen Versuche, Verbindung herzustellen, stärkt die emotionale Sicherheit und bildet eine Grundlage von Liebe, Respekt und Bejahung.

Zur Vermeidung der Eskalation zur Verachtung ist der **sanfte Einstieg** mittels **Ich-Botschaften** essenziell. Anstatt den Partner anzugreifen und zu beschuldigen, sollte der Sprecher seine eigenen Gefühle und Bedürfnisse beschreiben. Beispielsweise: „Ich fühle mich überfordert, wenn ich das Gefühl habe, den Haushalt alleine zu erledigen. Können wir die Aufgaben besser aufteilen?". Dies richtet den Fokus auf das Problem und die Bedürfnisse, nicht auf den Charakter des Partners.

Die Prävention von Verachtung erfordert die Stärkung des **Wir-Gefühls** und die Etablierung positiver **Rituale**. Zudem ist es notwendig, die "dreifachen Gifte"einer Partnerschaft zu vermeiden: stille Erwartungen, einsame Entscheidungen und die Verwechslung

der eigenen Erlebniswirklichkeit mit der Realität. Liebe schützt nicht automatisch vor Genervtheit und Gereiztheit, sondern muss aktiv vor diesen destruktiven Kräften geschützt werden.

## Gescheiterte Rettungsversuche

Es dauert eine Weile, bis die fünf Reiter und das Überfluten in einer Ehe Schaden angerichtet haben. Rettungsversuche sind Bemühungen, die das Paar unternimmt, um die Spannung während einer schwierigen Diskussion zu lösen: »Lass uns eine Pause machen«. »Warte bitte, ich muss mich erst mal beruhigen«. Sie bremsen damit ab, und das Überfluten wird verhindert. Rettungsversuche retten die Ehe, und das nicht nur, weil sie die emotionale Spannung zwischen den Partnern reduzieren, sondern weil sie auch das Stress-Niveau senken und so verhindern, dass Ihr Herz anfängt zu rasen und Sie das Gefühl haben, überflutet zu werden. Wenn die fünf Reiter die Kommunikation zwischen zwei Partnern bestimmen, dann bleiben Rettungsversuche oft unbemerkt. Vor allem, wenn man das Gefühl hat, überflutet zu werden, ist man oft nicht in der Lage, eine verbale weiße Fahne zur Kenntnis zu nehmen. In unglücklichen Ehen entwickelt sich ein Teufelskreis zwischen den fünf Reitern und dem Scheitern von Rettungsversuchen. Je verachtender und rechtfertigender sich die Partner einander gegenüber verhalten, desto mehr Überflutung findet statt, und desto schwieriger wird es, einen Rettungsversuch wahrzunehmen oder darauf zu reagieren. Und da der Rettungsversuch nicht bemerkt wird, werden Verachtung und Rechtfertigung noch stärker, die Überflutung wirkt noch überwältigender, und die Rettungsversuche können noch weniger wahrgenommen werden, bis schließlich einer der Partner sich zurückzieht.

Das Scheitern von Rettungsversuchen ist ein deutlicher Hinweis auf eine unglückliche Zukunft. Manche Paare, die die fünf Reiter in ihr Haus einziehen lassen, sind trotzdem imstande, den Schaden wieder zu reparieren, wenn die Rettungsversuche des Paares erfolgreich sind, ist das Ergebnis gemeinhin eine stabile, glücklich Ehe. Wenn aber keine Rettungsversuche unternommen werden, oder wenn die Versuche nicht gehört werden können, dann ist die Ehe in ernster Gefahr.

## Negativität und Ende

Wenn eine Beziehung in die Negativität abgleitet, dann steht nicht nur das gegenwärtige und das zukünftige Leben der Partner auf dem Spiel, sondern auch ihre Vergangenheit. Paare, die tief in einer negativen Auffassung voneinander und von ihrer Ehe verhaftet sind, neigen dazu, ihre Vergangenheit umzuschreiben.

In einer glücklichen Ehe schauen die Partner mit guten Gefühlen auf ihre erste gemeinsame Zeit zurück. Auch wenn die Hochzeit nicht perfekt war, bemühen sie sich, die guten Dinge zu erinnern und die schlechten zu vergessen. Dasselbe gilt für den jeweiligen Partner. Sie erinnern sich, wie gut sie sich am Anfang fühlten, wie aufgeregt sie waren, wenn sie sich trafen, und wie sehr sie einander bewunderten.

Wenn sie über die schwierigen Zeiten sprechen, die sie hatten, dann glorifizieren sie die Kämpfe, die sie durchgemacht haben, und ziehen Kraft aus den Widrigkeiten, die sie gemeinsam meisterten. Doch wenn eine Ehe nicht gut ist, wird die Geschichte umgeschrieben, und zwar zum Schlechteren. Plötzlich erinnert sie sich, dass er dreißig Minuten zu spät zur Hochzeitszeremonie kam. Oder er konzentriert sich auf die lange Zeit, die sie beim Essen am Abend vorher damit verbrachte, mit seinem Trauzeugen zu reden – oder, wie er es heute sieht, mit seinem Freund zu flirten. Ein schlechtes Zeichen ist es auch, wenn es Ihnen schwerfällt, sich an die Vergangenheit zu erinnern. Dann ist sie so unwichtig oder schmerzvoll geworden, dass man sie verblassen ließ.

Wenn die fünf Reiter in ein Haus eindringen und die Kommunikation beeinträchtigen, dann verbreitet sich die Negativität in solchem Maße, dass alles, was ein Partner tut oder getan hat, in einem negativen Licht erscheint. In einer glücklichen Ehe wird die Ehefrau, wenn ihr Mann versprochen hat, die Kleider aus der Reinigung zu holen, es aber vergisst, denken: »Nun, er steht in letzter Zeit wirklich unter Strom und braucht mal etwas mehr Schlaf.« Sie betrachtet seinen Fehler als Ausnahme und durch eine besondere Situation bedingt. In einer unglücklichen Ehe wird derselbe Vorfall zu Gedanken wie: »Immer ist er so unzuverlässig und egoistisch« führen. Ebenso wird in einer glücklichen Ehe die liebevolle Geste, dass die Frau ihren Mann nach einem langen Arbeitstag mit einem Kuss begrüßt, als ein Zeichen dafür angesehen werden, dass sie liebevoll

und treu ist. Doch in einer unglücklichen Ehe wird dieselbe Geste den Mann sich sagen lassen: »Bestimmt will sie irgendwas von mir.«

Wenn eine Ehe an dem Punkt angekommen ist, wo die Partner ihre Geschichte umgeschrieben haben, wenn ihr Verstand und ihr Körper es regelrecht unmöglich machen, zu kommunizieren und die gegenwärtigen Probleme zu lösen, dann ist diese Ehe eigentlich zum Scheitern verurteilt. Die beiden Partner befinden sich ständig auf höchster Alarmstufe. Weil sie unentwegt damit rechnen, sich bekämpfen zu müssen, wird die Ehe zu einer Tortur. Das hat verständlicherweise zur Folge, dass beide sich aus der Beziehung zurückziehen.

Manche Menschen verlassen eine Ehe, indem sie sich scheiden lassen. Andere tun es, indem sie nebeneinanderher leben. Welcher Weg auch immer gewählt wird, es gibt vier letzte Stufen, die den Todeskampf der Beziehung markieren: Sie sehen Ihre Eheprobleme als schwerwiegend an. Es erscheint Ihnen sinnlos, die Dinge durchzusprechen. Sie versuchen, Ihre Probleme allein zu lösen. Sie fangen an, nebeneinanderher zu leben. Sie fühlen sich einsam. Alle Zeichen weisen auf eine emotionale Trennung hin, und in den meisten Fällen ist die Scheidung dann nur noch eine Frage der Zeit.

Kapitel 7

# Die Vernichtung der Liebe

## Der Egoismus – der kolossale Trieb

> *Fort denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar Meine Sache ist!... Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist – einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!".*
>
> — M. Stirner

## Die Problematik der Abgrenzung

Der Egoismus ist der zentrale Begriff, das *Ding an sich* – die metaphysische Realität des Seins. Er ist nicht bloß etwas Abstraktes oder Theoretisches, sondern manifestiert sich konkret in unserem Dasein und in jedem Streben. Innerhalb dieses dualistischen Systems nimmt der Egoismus eine entscheidende, wenn auch destruktive Rolle ein. Er ist nicht als eine bloße psychologische Disposition oder ein wählbares Verhalten zu verstehen, sondern als eine notwendige, fundamentale Kraft, die direkt aus der Natur des Willens entspringt. Der Egoismus ist definiert als der unbändige, kolossale Drang des Individuums zum Dasein und Wohlsein er ist der Ausgangspunkt aller menschlichen Handlungen.

Bei Schopenhauer ist der Wille zum Leben das unbedingte, unaufhörliche Streben, das den Kern der gesamten Realität bildet. Dieser Wille wird als blind, grundlos und inhärent "grausam, tyrannisch und egoistisch"beschrieben. Das individuelle Subjekt ist dem Willen

unterworfen, eine Abhängigkeit, die Schopenhauer mit der Formulierung „Nicht: Ich habe einen Willen. Vielmehr: Der Wille hat mich“ verdeutlicht.

Der Mensch verkörpert nichts anderes als reinen Willen zum Leben, einen unentrinnbaren Trieb, der ihn stets zu neuen Taten, zum Weiterstreben und Weiterwollen zwingt. Ungeachtet dessen, wie widerwärtig und sinnlos sich das Leben präsentiert, treibt dieser Wille rücksichtslos vorwärts. Die ontologische Prämisse, dass das fundamentale Sein an sich bereits egoistisch und tyrannisch ist, impliziert, dass der individuelle Egoismus nicht wählbar oder korrigierbar, sondern eine notwendige, primäre Eigenschaft jeder Erscheinung des Willens ist. Die Stärke des Egoismus ist dabei ”kolossal, riesenstark”. Schopenhauer folgert aus dieser Einsicht in das Wesen des Willens, dass das menschliche Glück in der Welt nicht vorgesehen ist. Das einzig „Spekulierbare“ sei die Abwesenheit von Schmerz, da das Streben des Willens immer wieder neues Leiden hervorbringt.

In der Welt der Erscheinungen tritt der metaphysisch „eine Wille“ als eine unüberschaubare Vielheit von Individuen auf, die alle denselben egoistischen Drang verfolgen. Dieses Streben führt unweigerlich zu universellem Konflikt.

Diese Konkurrenz und das daraus resultierende Leiden werden als ”Selbstzerfleischungen”des Willens beschrieben, manifestiert in Kriegen, Kampf und dem Prinzip des Fressen und Gefressenwerden”. Hierin offenbart sich der Wille auf geradezu furchtbare Weise. Das Leiden in der Welt ist somit direkt proportional zur Stärke des Egoismus, da das unbändige egoistische Streben jedes Teils des Willens nur durch seine eigene endlose Affirmation und den daraus resultierenden Konflikt kenntlich wird. Diese Sichtweise etabliert den Egoismus als die tiefste Wurzel aller ethischen und existenziellen Probleme. Der Egoismus basiert auf dem Festhalten an der phänomenalen Trennung und dem strikten Unterschied, den das Individuum zwischen dem eigenen Ich und den Anderen macht.

Die immense Stärke des Egoismus, die dazu führt, dass er die ”Schranke des Rechts mit größter Leichtigkeit überspringt”, erklärt die Notwendigkeit einer äußeren Macht. Der Egoismus muss schon aus rein pragmatischen Gründen durch staatlichen Zwang gebändigt werden. Nur Furcht und Sanktionen können den kolossalen Trieb im Zaum

halten. Das Wohl und Wehe, der Auf – und Abstieg eines Staates hängt grundsätzlich davon ab, inwiefern er in der Lage ist, dem unbändigen Egoismus zum Wohle aller in die Schranken zu weisen.

Der **Egoismus** ist die **hauptsächlichste antimoralische Triebfeder**. Sein Prinzip ist aber „nur" das Wollen des eigenen Wohls. Die **Böse** entsteht, wenn der Egoismus so extrem wird, dass er sich nicht nur auf das eigene Wohl konzentriert, sondern direkt das fremde Wehe will. Bosheit ist die Freude am Leid anderer und stellt die äußerste Negation aller Moralität dar.

Intuitiv erscheint der Egoismus als die ausschließliche Orientierung am eigenen Wohl, während die Liebesfähigkeit die Hingabe und Zuwendung zum Anderen impliziert. Das philosophische Studium dieser Spannung muss jedoch über die alltagssprachliche Reduktion hinausgehen, in der Egoismus schlicht als moralisches Laster verstanden wird. Die zentrale Fragestellung lautet, ob diese Begriffe absolute Gegensätze darstellen oder ob, im Gegenteil, ein geordneter Selbstbezug die notwendige Grundlage für die Fähigkeit zur Liebe bildet.

Der bösartige Egoismus, so wie der Narzissmus, das ist klar, sind wahrlich als die größten Feinde der Liebe zu bezeichnen. Der böse Egoist fordert die totale Autonomie als des "Einzigen"( the one and only ), eine Selbstherrschaft, die jede Unterordnung ablehnt, sei es unter äußere Autoritäten (Staat, Moral, Gesetz). Egoismus (abgeleitet vom lateinischen *ego* = „Ich") beschreibt eine Lebens- und Denkweise, bei der das eigene Wohl und die eigenen Bedürfnisse absolut über alles andere gestellt werden. Egoistische Menschen handeln primär aus Eigeninteresse, oft ohne Rücksicht auf die negativen Auswirkungen auf andere. Diese Haltung ist durch Selbstbezogenheit und mangelnde Rücksichtnahme gekennzeichnet.

Der Egoismus ist generell aber ein menschliches Grundbedürfnis, das die Entscheidungen und Handlungen eines Menschen leitet und den Kurs seines Lebens bestimmt, ganz einfach um zu überleben.

Der ultimative Standard des Wertes ist dabei das Überleben *als menschliches Wesen*. Dies bedeutet, ein Leben zu führen, das der rationalen Natur des Menschen entspricht. Das höchste Ziel ist das eigene Glück und die eigene Existenz. Der Mensch ist nicht fähig, aus rein altruistischen Motiven zu

handeln. Selbst wenn jemand Gutes für andere tut, geschieht dies nur, weil es dem Handelnden selbst ein Gefühl der Befriedigung oder die Vermeidung von Unbehagen verschafft.

Liebesfähigkeit ist hier untrennbar mit dem Selbstwertgefühl verbunden. Nur ein rational egoistischer Mensch mit Selbstachtung ist fähig zu lieben, da er der Einzige ist, der stabile, konsistente Werte aufrechterhalten kann. Die Liebe wird hier als ein Akt der Wertschätzung verstanden: Man liebt die Verkörperung der Werte, die den Charakter einer Person geformt haben.

Die Sorge um das Wohl des Geliebten ist folglich nicht als *Opfer* zu verstehen, sondern als ein rationaler Teil des eigenen egoistischen Interesses. Wenn ein Mensch seine Frau, die er leidenschaftlich liebt, vor einer Krankheit rettet, geschieht dies aus zutiefst persönlicher, egoistischer Freude, die er aus ihrer bloßen Existenz gewinnt. Eine ”selbstlose”, ”desinteressierteLiebe wäre ein Widerspruch in sich, da sie Gleichgültigkeit gegenüber dem Wert implizieren würde, den man hochhält. Die Fähigkeit zu lieben, wird somit ursächlich mit der Fähigkeit zu konsistentem Werten verknüpft: Wer sich selbst nicht wertschätzt, kann nichts und niemanden stabil wertschätzen.

Der essenzielle Unterschied liegt in der Abgrenzung von destruktivem Egoismus und gesunder Selbstliebe, oft auch als gesunder Egoismus bezeichnet (*Philautia*).

**Gesunder Egoismus** (Selbstliebe) impliziert die Fähigkeit, gesunde Grenzen zu setzen und auch einmal Nein”zu sagen, wenn die eigene Energie geschützt werden muss.

**Destruktiver Egoismus** hingegen ist pathologisch, gekennzeichnet durch das Fehlen von Empathie. Er führt dazu, dass der ständige Drang, sich selbst zu überhöhen, paradoxerweise ein Gefühl von Unzufriedenheit und **innerer Leere** hinterlässt, führt permanent zu Konflikten, Manipulation, Machtungleichgewicht und Trennung.

Der kritische Punkt ist, dass selbst jedes Begehren und Verlangen auch selbst in der Liebe anfällig für Selbstbezogenheit ist. Wenn das egoistische Prinzip – die Priorisierung der eigenen Triebe und Wünsche – in einer Partnerschaft dominiert, erfolgt eine funktionale Degradation des Eros. Liebe wird von einem gemeinsamen, reziproken Erlebnis zu einem

einseitigen Mechanismus zur Bedürfnisbefriedigung. Die Zerstörung der Liebe manifestiert sich in der Entstellung des Eros: Der Partner wird vom Subjekt der Liebe zum reinen Objekt des egoistischen Verlangens.

## Die psychologische Hölle des radikalen Egoisten

Die psychologische Hölle des RE resultiert nicht nur aus den Konsequenzen seiner Handlungen, sondern aus der *systematischen Entwertung* zwischenmenschlicher Beziehungen und des eigenen Selbst.

Die Pathologie beginnt, wenn Selbstfürsorge zur permanenten Selbstzentrierung degeneriert und die Verantwortung sowie die Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft oder dem Nächsten ignoriert werden. Während die Selbstfürsorge die Fähigkeit zur Verbundenheit stärkt, zerstört der radikale Egoismus diese Fähigkeit durch die ständige Priorisierung des eigenen Vorteils.

Der radikale Egoist agiert nicht im Vakuum, sondern findet in bestimmten philosophischen und wirtschaftlichen Narrativen eine Rechtfertigung für seine Haltung. Die Perspektive des radikalen Egoisten impliziert eine inhärent misstrauische und anarchische Weltsicht. Historisch gesehen beschrieb Thomas Hobbes den Naturzustand als einen „Krieg aller gegen alle“. Der radikale Egoist internalisiert diese permanente Kampfhaltung und betrachtet andere präventiv als Konkurrenten oder potenzielle Feinde, wodurch eine Atmosphäre des Misstrauens geschaffen wird.

Im libertären Kapitalismus wird die rücksichtslose Verfolgung des Eigennutzes als rational und moralisch oft unbedenklich dargestellt. Die gesellschaftliche Akzeptanz oder zumindest Duldung dieser extremen Individualisierung, oft als ökonomische Notwendigkeit verbrämt, wirkt als ein psychologischer Umgehungsmechanismus (Super-Ego-Bypass). Der radikale Egoist erlebt tief internalisierte moralische Standards, die kollektives Wohl fordern, als störend. Sein Verhalten – etwa die Manipulation oder das Ausnutzen von Kollegen – steht im direkten Konflikt mit diesen Standards, was zu kognitiver Dissonanz führen müsste. Wenn jedoch ein dominantes gesellschaftliches oder wirtschaftliches Narrativ („Gier ist gut“, „Im Wettbewerb ist alles erlaubt“, „Geiz ist geil“) diese egoistischen Handlungen legitimiert, wird der innere moralische Konflikt reduziert. Die Spannung wird nicht durch Verhaltensänderung,

sondern durch eine externe, akzeptierte Rechtfertigung gedämpft. Anstatt die Aggression als innere Schuld zu erleben, kann der Egoist sie auf die Außenwelt projizieren (Misstrauen, Paranoia). Das Leid wird somit nicht eliminiert, sondern externalisiert und verschoben. Der Egoist strebt nach ultimativer Freiheit und Unabhängigkeit, verwechselt jedoch die Freiheit *von* sozialen Zwängen mit der existenzialistischen Freiheit *zur* Erfüllung des Sinns.

Die psychologische Hölle des radikalen Egoisten manifestiert sich in chronischen Spannungszuständen und existenzieller Aushöhlung, die durch die rigide Verweigerung von Verbundenheit verursacht werden.

Die innere Leere ist die unmittelbare existenzielle Strafe für den radikalen Egoismus. Sie wird nicht als körperlicher, sondern als emotionaler Hunger beschrieben – ein tiefes Verlangen nach Liebe, Geborgenheit und einem tieferen Sinn der eigenen Existenz. Dieses Gefühl resultiert oft aus anhaltender Unzufriedenheit, dem Verlust des Gefühls von Bedeutungslosigkeit oder dem Mangel an echten Sozialkontakten und Freunden. Da der Egoist aktiv tiefe, vertrauensvolle Bindungen durch Misstrauen und Manipulation verhindert, chronifiziert dieser emotionale Mangel.

Klinisch korreliert die innere Leere mit Merkmalen emotional instabiler Persönlichkeitsstörungen, wie der Borderline-Störung. Bei Betroffenen führt ein gestörtes Selbstbild dazu, dass es ihnen schwerfällt, sich selbst zu spüren oder ihre Gefühle zu erklären. Die innere Leere kann auch als ein Bewältigungsmechanismus für Traumata dienen, bei dem Scham- oder Schuldgefühle überdeckt werden, oder sie kann aus einer kaltherzigen familiären Umgebung resultieren, in der Geborgenheit fehlte.

Die Schriftstellerin Sally Brampton beschrieb innere Leere als eine „Glaswand, die uns vom Leben und von uns selbst trennt“. Diese Metapher illustriert perfekt die Selbstentfremdung des Egoisten. Er mag die materielle Welt besitzen oder kontrollieren, ist aber von der emotionalen Realität seiner selbst und der Welt abgeschnitten. Die innere Leere ist die existenzielle Strafe für die Reduktion des menschlichen Daseins auf reine Instrumentalisierung. Der Egoist reduziert die Welt und andere auf Objekte der Bedürfnisbefriedigung. Wenn der Mensch sein eigenes Selbst in gleicher Weise objektiviert, verliert er den Kontakt zu seinem ursprünglichen „Gattungswesen“ – der Fähigkeit zur bewussten,

kollektiven und vergegenständlichenden Tätigkeit. Der Preis für die objektifizierte Außenwelt ist die Objektifizierung des inneren Selbst, was sich als emotionale Leere manifestiert, da nur noch eine instabile, durch äußeren Erfolg definierte Fassade existiert.

Ein zentraler psychologischer Mechanismus des Leidens ist die kognitive Dissonanz. Dieser unangenehme Zustand innerer Spannung entsteht, wenn widersprüchliche Gedanken, Werte oder Verhaltensweisen gleichzeitig im Bewusstsein einer Person aktiv sind. Für den radikalen Egoisten manifestiert sich dies, wenn sein inneres Selbstbild (z. B. als kompetentes, moralisch überlegenes Individuum) mit seinen Handlungen (z. B. das Ausnutzen eines Geschäftspartners) kollidiert.

Um diesen Spannungszustand zu reduzieren und die innere Unruhe zu minimieren, muss der Egoist einen enormen psychologischen Aufwand betreiben. Er kann sein Verhalten ändern (was dem RE widerspricht), seine Gedanken anpassen (indem er die Tat verharmlost) oder die Situation massiv rechtfertigen. Die „Hölle“ liegt im kontinuierlichen, immensen energetischen Aufwand, der täglich investiert werden muss, um diese kognitive Dissonanz aufrechtzuerhalten und die innere Kohärenz durch Selbstlüge zu fälschen. Dieser Aufwand führt zu chronischem Stress und einer anhaltenden Unzufriedenheit, die oft als Gefühl des „Feststeckens“ beschrieben wird. Die Notwendigkeit dieser ständigen Selbstjustifikation verhindert, dass der Egoist jemals zur Ruhe kommt und sich authentisch erleben kann.

Der radikale Egoismus führt unvermeidlich zur Entfremdung auf mehreren Ebenen: von der Gesellschaft, vom eigenen Potenzial und vom Sinn der Existenz. Die instrumentelle Haltung gegenüber dem Leben transformiert sich von einer Handlungsstrategie in einen starren Wesenszug.

Die Entfremdung des Menschen vom Menschen ist eine direkte Folge der Zwänge durch betriebliche Hierarchien, inner- und außerbetriebliche Konkurrenz und die Mechanismen des Warenmarktes. In diesem kompetitiven Umfeld verhält sich der Mensch nicht als fürsorglicher Mitmensch, sondern primär als Händler, Konkurrent, Herrscher oder Untergebener.

Diese ursprünglich ökonomisch vorgegebenen Rollen führen zur Entwicklung permanenter Wesenszüge wie Egoismus, Misstrauen und Krämermentalität. Hierin liegt eine tiefgreifende pathologische Veränderung: Die instrumentelle Haltung wird nicht nur als Rolle gespielt, sondern *verändert die Wesensstruktur* des Individuums. Die psychologische Hölle ist die Verwandlung des freien Individuums in eine unfreie, funktional auf Konkurrenz ausgerichtete Entität.

Diese Verformung beeinträchtigt die Fähigkeit zu zwischenmenschlichen Beziehungen nachhaltig. Ferner führt die Betonung der instrumentellen Zweckrationalität zur Entfremdung vom menschlichen Gattungswesen. Der Mensch verliert die Fähigkeit, bewusst, geplant und *kollektiv* gemäß seinen tieferen Bedürfnissen vorzugehen und seine Ideen in den Produkten zu vergegenständlichen. Dieses Potential wird eingeschränkt, wenn das Individuum primär ausführend tätig ist, nur um den Lohn zu erhalten, der zur Befriedigung eigentlicher Bedürfnisse dient.

Die radikale Selbstzentrierung macht wahres menschliches Gedeihen (*Flourishing*) unmöglich. Echtes Gedeihen ist keine rein individuelle Angelegenheit und kann nicht auf Kosten anderer erreicht werden. Es erfordert eine systemisch-kontextuelle Perspektive und vor allem: Verbundenheit.

Um tragfähige, stärkende Beziehungen aufzubauen, ist es notwendig, sich offen und verletzlich zu zeigen und ein gewisses Risiko einzugehen. Der radikale Egoist, dessen Weltbild von Misstrauen und der Notwendigkeit des Selbstschutzes dominiert wird, meidet diese Vulnerabilität aktiv. Er ist unfähig, ehrliches Interesse an der Perspektive des anderen zu entwickeln oder sich für die Interessen anderer einzusetzen. Die Konsequenz ist eine soziale Isolation. Der Egoist unterhält zwar Kontakte, aber keine tiefen, nährenden Beziehungen. Er optimiert sich in eine Sackgasse, da er die Quellen für echte Erfüllung (Liebe, Verbundenheit) systematisch abschneidet.

Die ständige Jagd nach Erfolg, Macht und Vergnügen, welche die innere Leere überdecken soll, führt direkt in die Hedonistische Tretmühle (*HedonisticTreadmill*). Dieser psychologische Mechanismus beschreibt, dass Glücksgefühle, die durch positive Erlebnisse oder den Erwerb von Besitz ausgelöst werden, nur vorübergehend sind, da die Stimmung schnell zum neutralen Ausgangsniveau zurückkehrt.

Verstärkt wird dieser Effekt durch das Phänomen der Desensibilisierung: Wiederholte Genüsse, wie beispielsweise ein exklusives Abendessen, bereiten mit der Zeit immer weniger Freude und Vergnügen. Der Egoist, der extrinsische und messbare Ziele (Reichtum, Status) anstrebt, erlebt die psychologische Entwertung dieser Erfolge unmittelbar nach ihrer Erreichung. Er muss ständig extremere oder neue Ziele verfolgen, nur um das Ausgangsniveau der Zufriedenheit zu halten, was zu einem Kreislauf der chronischen Unzufriedenheit führt.

Die ständige Aktivität in der Tretmühle ist eine psychologische Flucht nach Vorn: Solange der Egoist jagt, muss er sich nicht mit dem fundamentalen Mangel an Sinn und Bedeutungslosigkeit auseinandersetzen. Das Scheitern des radikalen Egoismus ist letztlich ein Scheitern der Messbarkeit von Glück. Echtes Gedeihen erfordert intrinsische Werte und das Gefühl, dass der *Weg* ebenso wichtig ist wie das Ziel. Da der Egoist nur das Endziel und den eigenen Nutzen maximiert, verpasst er die prozessualen und intrinsischen Quellen des Wohlbefindens.

Der radikale Egoist zeigt häufig ausgeprägte narzisstische Persönlichkeitszüge. Dies beinhaltet eine extreme Selbstbezogenheit und Überheblichkeit, bei der die eigenen Bedürfnisse und Wünsche unreflektiert in den Vordergrund gestellt werden. Diese Haltung geht Hand in Hand mit einem Mangel an Empathie, d. h., der Egoist hat Schwierigkeiten, sich in die Gefühlswelt anderer hineinzuversetzen.

Die Beziehungen des Narzissten sind durch manipulative Muster gekennzeichnet, die darauf abzielen, andere zu kontrollieren oder zu beeinflussen, um die eigenen Ziele zu erreichen. Charakteristisch ist die toxische Dynamik des Zyklus: einer anfänglichen Lovebombing- und Idealisierungsphase folgt schnell eine Abwertung und Demütigung des Partners. Da keine stabile, erwachsene Beziehung aufrechterhalten werden kann, garantiert diese Dynamik die Isolation des Narzissten auf lange Sicht.

Trotz der überheblichen Fassade ist das narzisstische Selbstbild extrem fragil, was sich in einer Hyper-Sensitivität gegenüber Kritik äußert: Jede Form von Kritik wird sofort als persönlicher Angriff empfunden. Die pathologische Trias von Narzissmus, Dissozialität und Paranoia bildet die klinische Manifestation einer gescheiterten Selbstliebe, da der

Egoist versucht, die innere Leere durch externe Macht und Kontrolle zu kompensieren.

Die rücksichtslose Ausrichtung auf den eigenen Vorteil kann in dissozialen Tendenzen münden. Wenn die Egozentrik mit mangelnder Selbstkontrolle und Impulsivität zusammentrifft, kann dies zur haltlosen Persönlichkeitsstörung führen, einer Psychopathie mit ungünstiger Prognose.

Extreme Egozentrik und die Unfähigkeit, soziale Normen zu internalisieren, führen laut Studien bei haltlosen Individuen zu einem kontinuierlichen sozialen Abstieg, der in einer asozial-parasitären Existenz oder einem antisozial-kriminellen Leben endet. Paradoxerweise benötigt ein solcher Psychopath einen „harten Lebensstil“ und ständige Überwachung, um sicher leben zu können. Dies steht im krassen Gegensatz zur angestrebten uneingeschränkten Freiheit des radikalen Egoisten und verdeutlicht die Selbstzerstörung seines Lebensentwurfs. Die Dissozialität ist die logische Konsequenz der Reduktion des Mitmenschen auf ein bloßes Mittel.

Die paranoide Abwehrhaltung ist ein unvermeidliches Endstadium des radikalen Egoismus. Menschen mit einer paranoiden Persönlichkeitsstörung (PPD) verdächtigen andere ständig, sie ausnutzen, betrügen oder schädigen zu wollen. Selbst bei minimalen oder fehlenden Beweisen bestehen sie auf diesen Verdächtigungen.

Der Grund für dieses chronische Misstrauen liegt in der Projektion der eigenen Angst und Aggression. Da der radikale Egoist selbst permanent darauf ausgerichtet ist, andere auszunutzen und im Konkurrenzkampf zu schädigen, schreibt er diese feindselige Intention der Außenwelt zu. Die Unfähigkeit, Vertrauen zu erleben, wird zur Hölle.

Wenn die narzisstische Kompensation fehlschlägt und der Egoist soziale Ablehnung erfährt, muss er die Schuld externalisieren, um die kognitive Dissonanz zu vermeiden. Dies geschieht durch Paranoia: *Nicht meine Handlungen sind das Problem, sondern die anderen verfolgen mich absichtlich und wollen mir Schaden zufügen*. Paranoider Wahn ist dadurch definiert, dass der Betroffene annimmt, ihm drohe Schaden und ein Verfolger füge ihm absichtlich Schaden zu. Diese Verfolgungsidee ist eine direkte psychologische Spiegelung des aggressiven, eigennützigen Lebensstils,

der den Egoisten in eine selbsterfüllende Prophezeiung der Isolation treibt. Die Angst, ausgenutzt zu werden, führt dazu, dass der Egoist durch seine Abwehrhaltung tatsächlich isoliert und verletzlich wird.

Die tiefenpsychologische Untersuchung des radikalen Egoisten dekonstruiert den Mythos des erfolgreichen, souveränen Einzelkämpfers. Sie zeigt, dass radikaler Egoismus nicht zu ultimativer Autonomie führt, sondern zu einer tiefgreifenden Form der Selbstversklavung und Entfremdung. Die „psychologische Hölle“ ist das kumulative Ergebnis mehrerer pathologischer Mechanismen: die kognitive Dissonanz, die den permanenten, energieraubenden Zwang zur Selbstlüge erzeugt; die „hedonistische Tretmühle“, die jede Freude sofort entwertet; und die Projektion der eigenen Feindseligkeit, die in Misstrauen und Paranoia endet.

Der radikale Egoist verurteilt sich selbst zu einer sinnentleerten und emotional instabilen Existenz, indem er die fundamentalen menschlichen Quellen des Gedeihens – Verbundenheit und Sinn – systematisch negiert. Seine vermeintliche Stärke (Narzissmus) basiert auf einem zutiefst fragilen Selbstbild, das nur durch ständige externe Bestätigung oder paranoide Abwehr aufrechterhalten werden kann.

Der Ausweg aus dieser existenziellen Verstrickung liegt in der existenzialistischen Hinwendung zum Anderen und zu transzendierenden Werten. Die Freiheit, die der Egoist sucht, liegt paradoxerweise nicht in der Loslösung von allen Zwängen, sondern in der Freiheit, *den Wert zu wählen*, an den man sich hingibt. Nur durch die Selbsttranszendenz – die Hingabe an etwas, das größer ist als das eigene Selbst – kann der Mensch das innere Regiment über seine Triebe zurückgewinnen und die chronische Leere durch wahre, unerschöpfliche Bedeutung ersetzen. Die befreite Existenz ist somit nicht die des rücksichtslosen *Ich*, sondern die des verantwortlichen *Ich* im Verhältnis zur Welt.

## Das Spannungsfeld von Liebe und Egoismus

Die fundamentalste Weise, in der Egoismus die Liebe zerstört, ist die Reduktion des geliebten Menschen als Mittel zum Zweck für das eigene Vergnügen oder den eigenen Nutzen. Man liebt den Anderen nicht um

seiner selbst willen, sondern wegen des Vergnügens oder des Vorteils, den er verschafft. Solche Beziehungen sind inhärent instabil und vergänglich. Die Zerstörung erfolgt, wenn das zugrundeliegende, egoistische Motiv entfällt. Wenn der Liebende nur die Lust liebt und der Geliebte nur den Nutzen, den er aus der Beziehung zieht, zerfällt die Beziehung, sobald die instrumentellen Motive nicht mehr erfüllt werden. Der Egoismus zerstört die Liebe in diesem Modell, weil er Dauerhaftigkeit und Charakter gegen Verwertbarkeit eintauscht.

Die Selbstsucht ist somit die Unfähigkeit, andere zu lieben. Der Egoismus zerstört die Liebe hierdurch, weil er sie in eine einseitige Aneignung verwandelt. Anstatt eine produktive Beziehung aufzubauen, in der beide geben können, verwandelt der Selbstsüchtige den Partner in eine Krücke oder eine Quelle der Bestätigung, was die Existenz des Partners als eigenständiges, wertvolles Subjekt negiert.

Der destruktive Egoist handelt, um das eigene Wohl zu maximieren. Da jedoch Liebe und langanhaltende Beziehungen auf gegenseitiger Hingabe und nicht auf Selbstsucht basieren, führt die Zerstörung der Liebe zu einem unvermeidlichen Beziehungszusammenbruch. Die resultierende innere Leere ist der Beweis dafür, dass radikaler Egoismus ein fehlerhaftes, selbstzerstörerisches Mittel zur Erfüllung ist, da er die Quelle langfristiger emotionaler Zufriedenheit aktiv negiert.

Die Zerstörungskraft des Egoismus liegt in seiner direkten Korrosion der Empathie – der Fähigkeit, sich in die Gefühlslage des Partners hineinzuversetzen. Destruktive Egoisten stellen typischerweise den eigenen Vorteil über alles, ohne die Konsequenzen für das Umfeld zu berücksichtigen. Sie verlieren die Fähigkeit, unvoreingenommen auf den Partner zuzugehen, ihn genau wahrzunehmen und auf seine Gefühle Anteil zu nehmen.

Ein tiefgreifendes psychologisches Problem ist die Tendenz, dass die Selbstsucht ihren Höhepunkt in Phasen akuten Stresses, Überforderung oder während persönlicher Übergangsphasen erreicht. In solchen Situationen kommt es zum kognitiven "Überlebensmodus". Die mit Stress verbundenen Emotionen überwältigen das Gehirn, was zu einem mentalen Tunnelblick führt. Das Individuum schaltet in eine selbstzentrierte Notfallstrategie um, die lautet: "Ich muss durch diesen Stress durch, ich muss alles tun, was ich kann, um mich besser zu fühlen,

ich muss mich auf meine Bedürfnisse konzentrieren."Die Bedürfnisse des Partners werden dabei vollständig vergessen oder aktiv ignoriert.

Der Rückzug in die eigene Innenwelt unter Stress, der mit Tunnelblick einhergeht, entzieht der Partnerschaft elementare emotionale Verantwortung und Energie. Dies führt zur **Systemischen Ansteckung des Egoismus**. Das Ungleichgewicht zwingt den Partner, die gesamte Last der emotionalen Stabilisierung und Beziehungsarbeit zu tragen. Auch wenn die ursprüngliche Motivation des Egoisten lediglich Überforderung war, schafft dieser Mechanismus ein systemisches Ungleichgewicht und treibt die Beziehung unweigerlich in eine toxische Dynamik, die von Machtgefälle und Ausbrennen gekennzeichnet ist. Die extreme Selbstfokussierung unter Stress kann auch ein Hinweis darauf sein, dass destruktiver Egoismus nicht immer vorsätzliche Bösartigkeit darstellt, sondern ein dysfunktionales Muster zur Bewältigung innerer Angst, emotionaler Überforderung und Schwierigkeiten in der Emotionsregulation.

Wenn aber Egoismus die Beziehungsstruktur bestimmt, wird Liebe durch Kontrolle ersetzt. Toxische Beziehungen sind charakterisiert durch ein Ungleichgewicht der Macht, bei dem ein Partner versucht, den anderen zu dominieren und zu kontrollieren. Gegenseitiger Respekt und Unterstützung weichen Manipulation und emotionalem Missbrauch.

Ein prägnantes Werkzeug des destruktiven Egoismus ist die **Emotionale Erpressung**. Diese Taktik schadet der Beziehung erheblich und kann in verschiedenen Formen auftreten. Die Bestrafung kann verbal oder nonverbal erfolgen: Sie manifestiert sich durch Schweigen, Kontaktsperre, Seufzen, Augenrollen oder das Vermeiden von Blickkontakt. Unabhängig davon, ob die emotionale Erpressung aus narzisstischen Gründen oder aufgrund tief verwurzelter Beziehungsprobleme entsteht, schädigt diese Misskommunikation dauerhaft nicht nur die Partnerschaft, sondern auch die psychische Gesundheit der Betroffenen.

Der Einsatz von Taktiken wie emotionaler Erpressung und Machtmissbrauch demonstriert den **relationalen Nihilismus** des Egoisten. Liebe, die auf gegenseitigem Wohlwollen und Respekt beruht , wird bewusst oder unbewusst negiert. Die Zerstörung der Liebe findet in dem Moment statt, in dem das emotionale und ethische Fundament durch eine funktionale, selbstzentrierte Herrschaftsstruktur ersetzt wird.

Der Egoist verwendet dann Angst und Kontrolle als Beziehungsstrategie, was bedeutet, dass die ursprüngliche Form der Liebe bereits abgestorben ist und einem toxischen Zweckmechanismus gewichen ist. Eine weitere Manifestation der Selbstbezogenheit ist die kommunikative Starrheit, die Unfähigkeit, in Konflikten in der Gegenwart zu bleiben oder die Perspektive des Partners ernsthaft anzunehmen.

## Werther und Lotte: Die literarische Tragödie des idealisierten Gefühls

Eine spezielle, fast künstlerische Form des Egoismus findet man im Werk Goethes. Die Veröffentlichung von *Die Leiden des jungen Werthers* im Jahr 1774 traf den Nerv einer Generation, die sich nach emotionaler Tiefe, individueller Freiheit und einem „authentischen Selbst" sehnte. Das Werk ist ein direkter „Widerstand gegen die bis dahin vorherrschende Aufklärung", deren mechanistische Weltanschauung und rigide gesellschaftliche Normen als einengend empfunden wurden.

Das Werk beleuchtet die destruktive Kraft einer ungezügelten, rein subjektiven Individualität. Der Roman wird hier als ein Gedankenexperiment betrachtet, das die Grenzen einer Lebensphilosophie auslotet, die sich ausschließlich auf das Gefühl stützt. Der unaufhaltsame Untergang des Protagonisten ist demnach nicht nur ein persönliches, sondern ein prinzipielles Scheitern.

Werthers Liebe zu Lotte ist in ihrer Essenz eine radikale Form der Idealisation und Projektion, die sich weniger auf Lottes tatsächliche Persönlichkeit bezieht als vielmehr auf Werthers inneres Verlangen nach dem Absoluten. Lotte wird für ihn zu einer „Projektionsfläche seiner persönlichen Freiheit" und zu einem „Idealbild der unerreichbaren Liebe". Er sakralisiert ihre alltäglichen Handlungen und erhebt sie über das Irdische, wobei er seine eigenen Gefühle als „heilig und vollkommen" bezeichnet. Diese Überhöhung ermöglicht es ihm, seine Liebe ins Unendliche zu steigern und sein Selbstwertgefühl zu erhöhen.

Ein entscheidender innerer Konflikt, der Werthers Charakter prägt, ist der Zwiespalt zwischen seinem idealisierten, platonischen Liebesbild und seinem unterdrückten, sinnlichen Begehren. Seine Träume offenbaren, dass er sich durchaus nach sexueller Erfüllung sehnt, doch sein „Körper

etwas will, was seinem Liebesideal widerspricht“. Diese Ambivalenz treibt ihn in eine Identitätskrise. Sein Konzept von Liebe und Verzicht ist so eng miteinander verknüpft, dass sie sich sogar gegenseitig bedingen. Die Erfüllung seiner Wünsche ist daher nicht sein eigentliches Ziel; vielmehr ermöglicht ihm gerade die Unerfülltheit die freie Entfaltung seiner Gedanken und die ewige Idealisation der Liebe.

Werthers tiefstes Verlangen ist die Befriedigung seiner Seele durch leidenschaftliche Gefühle. Ein Zitat aus einem seiner Briefe macht dies deutlich: er fühlt sich unwohl, „wenn er kein heftiges Gefühl in seinem Herzen spürt“. Es gibt eine Aussage, dass er „nicht nur verliebt, sondern ins Verlieben verliebt“ sei. Diese Formulierung ist der Schlüssel zum Verständnis seines Liebeskonzepts. Für ihn ist das Erleben der Liebe wichtiger als die Liebe selbst. Der Gegenstand der Zuneigung, Lotte, wird zur bloßen emotionalen Projektionsfläche, zum bloßen Katalysator für einen inneren Zustand der Ekstase. Seine Liebe ist so konzipiert, dass sie unerfüllt bleiben muss, denn ihre Funktion ist nicht die tatsächliche Vereinigung, sondern die Aufrechterhaltung eines idealen, emotionalen Zustands. Dieses narzisstische, selbstreferentielle Verständnis der Liebe, bei dem das Subjekt das Objekt zu seiner emotionalen Selbsterhaltung verschlingt, stellt eine tiefgreifende, vor-existenzialistische Kritik an den Gefahren einer ausschließlich auf sich selbst bezogenen Weltanschauung dar, die ohne externe, objektive Validierung existiert.

Werthers Selbstmord am Ende des Romans ist keine eindimensionale Handlung, die allein durch unerfüllte Liebe motiviert ist. Es ist der tragische Höhepunkt einer vielschichtigen Krise, die aus dem Zusammenwirken mehrerer kausaler Faktoren resultiert. Dazu gehören seine unerwiderte, obsessive Liebe zu Lotte, seine Isolation und gesellschaftliche Entfremdung und nicht zuletzt seine psychische Labilität, die sich in heftigen Stimmungsschwankungen und einem Verlust des Realitätsbezugs manifestiert. Werthers Leben endet, weil er für seine leidenschaftlichen Gefühle und seine kritische Haltung gegenüber der Gesellschaft keinen Platz finden kann.

Sein Tod kann als radikaler Protest gegen eine Gesellschaft verstanden werden, die den „ungezügelten Kräften der menschlichen Emotionen“ keine Entfaltungsmöglichkeit bietet. Der Roman dient als eine bleibende Mahnung vor den Gefahren einer grenzenlosen, rein emotionalen

Subjektivität und als ein tiefgründiger Kommentar zur menschlichen Seele, die stets nach dem Absoluten strebt, selbst wenn dieses Streben sie in den Untergang treibt.

Die Literatur bietet archetypische Darstellungen der Zerstörung der Liebe durch Egoismus. Goethes *Faust* etabliert das sogenannte Faustische"als universelles, unermüdliches Streben nach Erkenntnis und persönlicher Entwicklung. Wenn dieses radikale Streben jedoch in die zwischenmenschliche Beziehung getragen wird, führt es zur Katastrophe der Gretchentragödie.

Fausts Egoismus manifestiert sich als eine Serie von Taten, die Margarete (Gretchen) auf das Niveau eines zu erobernden Objekts reduzieren. Getrieben von impulsiver Begierde nach seiner Verjüngung, versucht er sofort, sie durch Täuschung – namentlich durch teure Geschenke in Form von Schmuck – einzunehmen. Er reduziert ihre Beziehung auf die Befriedigung seines Wunsches.

Die Zerstörung kulminiert in Fausts Verantwortungslosigkeit. Nachdem er Margaretes Bruder Valentin in einem Duell tötet, macht er sich "aus dem Staub"und lässt Gretchen allein mit den schrecklichen Folgen seiner Taten zurück. Sein Zögern und seine Ambivalenz, als er ihr später im Kerker begegnet, zeigen, dass sein eigenes Wohl über ihr Überleben priorisiert wird. Gretchens Erkenntnis – ihre finale **Distanzierung und Emanzipation** – vollzieht sich, als sie seine anhaltende Kollaboration mit Mephisto und seine mangelnden Gefühle erkennt. Ihre Entscheidung, lieber zu sterben, als mit ihm gemeinsam aus dem Kerker zu fliehen, ist die ultimative Zerstörung der Liebe durch die klare Erkenntnis des egoistischen Verrats.

Der Egoist wird in dieser Analyse zum **Architekten der Tragödie** – der faustischen Lüge. Fausts Handeln beweist, dass die Nutzung der Liebe als Mittel zur Befriedigung des existenziellen Strebens unweigerlich zu persönlichem Leid führt. Obwohl Faust scheinbar seine Freiheit und sein Wissen über die Liebe stellt, verhindern die Konsequenzen seines Handelns (Schuld und Gretchens Tod) seine wahre Erfüllung und demonstrieren, dass die Zerstörung der Liebe die unvermeidliche Strafe für den egoistischen Hochmut ist.

## Die Grenzen des Altruismus – Dostojewskijs „Idiot“

Fjodor Dostojewskis Roman *Der Idiot* (1868) dient als ein tiefgreifendes literarisches Gedankenexperiment, in dem der Autor versuchte, den „positiv schönen Menschen“ – eine Figur, die der christlichen Ethik in ihrer reinsten Form nahekommt – in die komplexe und zerrüttete zeitgenössische russische Gesellschaft zu transplantieren. Der Protagonist, Fürst Lew Nikolajewitsch Myschkin, kehrt nach langer Abwesenheit zur Behandlung seiner Epilepsie aus einem Schweizer Sanatorium nach St. Petersburg zurück.

Aufgrund seines kindlichen Gemüts und seiner weltfremden Unschuld wird Myschkin von seinen Mitmenschen als „Idiot“ wahrgenommen. Seine Güte ist eine radikale, nicht-pragmatische Kraft, die auf absolutem Mitleid und universeller Liebe basiert. Dostojewski schuf diese Figur als Gegengewicht zum aufkommenden Nihilismus und dem philosophischen Einfluss des rationalen Egoismus, die seine Ära prägten.

Das Scheitern Myschkins ist jedoch der eigentliche Ausgangspunkt der Analyse. Sein Schicksal – der Verlust des Verstandes und die mittelbare Zerstörung seiner Geliebten Nastasja Filipowna Baraschkowa – demonstriert die tragische These, dass selbst ein moralisch idealer Lebensstil tatsächlich Schaden anrichten und in einem Desaster enden kann, wenn er nicht von einem Sinn für die Realität begleitet wird.

Dieses Auseinanderfallen von Absicht (*Intention*) und Ergebnis (*Konsequenz*) ist entscheidend. Trotz der Reinheit seiner Absichten wird Myschkins Handeln zum Katalysator der Katastrophe. Dieses Dilemma stellt eine literarische, frühzeitige Kritik am ineffektiven Altruismus dar. Es zeigt, dass ethische Reinheit allein nicht ausreicht; sie muss durch *operationale Effektivität* ergänzt werden. Die moralische Schädigung resultiert hier aus dem Verschleudern von Ressourcen – Zeit, emotionale Kapazität und geistige Gesundheit –, ohne den größtmöglichen Nutzen zu erzielen. Die Tragödie des Fürsten Myschkin widerlegt somit die romantische Annahme, dass gute Absichten zwangsläufig zu guten Ergebnissen führen, und impliziert, dass Güte eine praktizierte Fähigkeit und nicht nur ein Zustand des Seins ist.

Myschkin ist als eine christusähnliche Figur konzipiert und dient als Prototyp für die späteren reinen Charaktere Dostojewskis, wie Aljoscha

Karamasow. Diese Figuren verkörpern die höchste Ethik der reinen Liebe zu anderen, die Dostojewski als das notwendige Bollwerk gegen den Rationalismus seiner Zeit ansah.

Allerdings legt Dostojewski Myschkin eine unlösbare Bürde auf: Er soll nicht nur Christus, sondern auch der „unschuldige Narr" Don Quijote sein. Der Schriftsteller Friedrich Liebling merkt an, dass Don Quijote die vollkommenste aller schönen Gestalten der Literatur sei, aber nur deshalb schön, weil er zugleich lächerlich ist. Dieses doppelte Ideal – das Göttliche mit dem menschlich Lächerlichen zu vereinen – garantiert Myschkins tragisches Scheitern. Er kann nicht gleichzeitig göttlich unschuldig und menschlich effektiv agieren.

Charakteristisch für Myschkin ist seine **radikale Empathie**. Er besitzt eine außergewöhnliche Fähigkeit zur präzisen Analyse der Motivationen, des Leids und der versteckten Ängste der Menschen um ihn herum. Er ist der „sehende Idiot", der erkennt, wie seine Mitmenschen versuchen, ihn zu verspotten und zu manipulieren. Trotz dieses präzisen Verständnisses der menschlichen Psyche ist Myschkin unfähig, seine eigene Person und seinen Drang zum Guten an die komplexen und brutalen Notwendigkeiten der russischen Realität anzupassen. Sein Mitleid ist grenzenlos und übersteigt seine Fähigkeit, effektive, begrenzende Maßnahmen zu ergreifen.

Myschkins Idealismus wird durch den berühmten, wenn auch in seinem Mund mysteriösen Satz getragen, dass „Schönheit die Welt retten wird".

Doch in *Der Idiot* wird das Ideal der Schönheit von der Figur Nastasja Filipowna verzerrt und pervertiert. Ihre Schönheit wird von Adelaida, Myschkins Gesprächspartnerin, als „wahre Macht" bezeichnet, die die Welt *zerstören* könnte. Myschkin verfällt diesem toxischen Idealismus. Er sieht sich als der „unglückliche Ritter", verpflichtet, diese reine Schönheit zu verehren und zu retten, was auch immer sie danach sagen oder tun würde. Diese Hingabe führt ihn direkt in den emotionalen und moralischen Abgrund.

Hier manifestiert sich ein zentraler moralischer Konflikt zwischen der *Agape* (unbedingte, spirituelle Liebe, die Myschkin verkörpern sollte) und dem *Eros* (leidenschaftliche, ästhetische Liebe, die seine Fixierung auf Nastasjas destruktive Schönheit untermauert). Sein Handeln wird

durch eine idealistische Besessenheit anstelle einer geerdeten, klugen Anwendung der Güte motiviert. Dieses Dilemma der bedingungslosen Liebe, die auf ein Problem angewandt wird, das praktische Grenzen und rationale Distanz erfordert, führt zur Tragödie.

Seine Entscheidung, sich Nastasja bedingungslos hinzugeben, steht im diametralen Gegensatz zur rationalen Ethik des Effektiven Altruismus (EA). Kritiker des EA betonen das „Cut and Run"-Prinzip, wonach man die Unterstützung für eine Sache beenden soll, sobald die Evidenz eine neue, effektivere Sache identifiziert. Myschkin jedoch verkörpert die maximal mögliche Verpflichtung, selbst wenn diese nachweislich destruktiv und ineffizient ist.

Die zentrale, nüchterne Lehre, die aus Myschkins Schicksal gezogen werden kann, ist, dass das Gegenteil von „gut" nicht notwendigerweise „böse", sondern „gut gemeint" sein kann. Das Desaster resultiert aus dem Unvermögen, die Handlungen an die Komplexität und die realen „Notwendigkeiten" der Umgebung anzupassen.

Das fatale Dreiecksverhältnis zwischen Myschkin, Nastasja und seinem Rivalen Rogoschin wird zum Beweis. Myschkins gut gemeinter Versuch, Nastasja vor Rogoschins zerstörerischer Leidenschaft zu retten, indem er ihr einen Heiratsantrag macht, bindet sie emotional stärker an ihn, ohne Rogoschin zu neutralisieren. Die grenzenlose, unstrukturierte Güte des Fürsten wird zur Quelle des Quälens und Verwirrens aller Beteiligten. Am Ende tötet Rogoschin Nastasja, und Myschkin bricht geistig zusammen. Die unregulierte Güte dient hier als Katalysator für die maximale Zerstörung.

Die Grenzen des Mitleids werden im Roman nicht nur literarisch, sondern auch physiologisch thematisiert. An einem Punkt der philosophischen Überlastung ruft Myschkins Gesprächspartner die Notwendigkeit einer „Grenze für das Mitleid" aus. Myschkin, der darauf keine überzeugende Antwort findet, reagiert mit Kopfschmerzen und zieht sich zurück. Dies markiert den Moment, in dem die psychische Überforderung der moralischen Forderungen im Körper manifest wird.

Dieses Scheitern steht im Kontext der ethischen Forderung und ihrer psychologischen Kosten. Myschkins Zusammenbruch ist die logische Konsequenz der Verletzung persönlicher Grenzen. Er veranschaulicht

das moderne Phänomen des Burnouts oder der Selbsterschöpfung durch unregulierten Altruismus. Die Kritik an Myschkin kann auch als die an einer moralischen *Hybris* interpretiert werden, da er seine menschliche Kapazität überschreitet und die nachhaltigen Grenzen ethischer Anforderungen ignoriert.

Dostojewskis Werk legt damit eine entscheidende ethische Prämisse fest: Wenn ein moralisches System vom Individuum das Opfer seiner selbst bis zum psychischen Kollaps verlangt, ist es inhärent dysfunktional und langfristig ineffektiv, unabhängig von der Noblesse seiner Grundlage.

Das moderne Pendant zu Myschkins idealistischem Intentionalismus ist der Effektive Altruismus (EA). EA ist ein Ansatz, der die Maximierung des Nutzens durch wissenschaftlich abgesicherte, rationale Abwägung von Kosten und Nutzen anstrebt. Im Gegensatz zu Myschkins gefühlsbasierter Ethik lehnt EA emotionsgeleitetes Handeln ab.

Die zentrale Kritik des EA an ineffektivem Altruismus ist konsequenzialistisch: Wenn Ressourcen (Zeit, Geld) unwirksam eingesetzt werden, wird mit der gleichen Menge an Ressourcen **deutlich weniger Gutes** erreicht, als es anderswo möglich wäre. Eine Spende an eine unwirksame Organisation ist daher nicht nur gut gemeint, sondern eigentlich schädlich, weil das Geld eine größere positive Wirkung verpasst hat.

Die Kluft zwischen Myschkins Ethik und dem Utilitarismus, dem der EA stark angelehnt ist , wird am klassischen Beispiel der Ressourcenzuweisung deutlich: Die Ausbildung eines Blindenhundes in den USA kostet etwa 50.000 Dollar. Mit dem gleichen Betrag könnten aber 500 Menschen in Entwicklungsländern vor dem Erblinden durch eine Trachom-Operation bewahrt werden. Myschkins Mitleid würde ihn wahrscheinlich zum individuellen Leid (dem Blinden in der Nähe) ziehen, während der EA die massenhaften, quantifizierbaren Nutzen (die 500 Operationen) diktiert.

Die Analyse von Myschkins Scheitern lässt sich nahtlos auf das Konzept des **Helfersyndroms** (Der Gutmensch) übertragen, einer pathologischen Form des Altruismus, bei dem die Hilfe zum Selbstzweck wird. Menschen mit diesem Syndrom helfen übermäßig, können Bitten schwer ablehnen

und drängen ihre Hilfe oft auf, unabhängig davon, ob sie erwünscht oder sinnvoll ist.

Die Ursache liegt in einem geringen Selbstwertgefühl; die Betroffenen versuchen, durch aufopferndes Verhalten Anerkennung, Dankbarkeit und das Gefühl der Überlegenheit zu erlangen. Myschkins unbegrenztes Mitleid, das ihn daran hindert, Grenzen zu ziehen, und sein Drang, Nastasja vor sich selbst zu retten, indem er ihre Probleme löst, ohne ihre Selbstständigkeit zu fördern, weisen starke Parallelen zu diesem Syndrom auf. Sein Handeln ist tief verwurzelt in dem Wunsch, gebraucht und geliebt zu werden.

Der Kern des Syndroms ist ein geringes Selbstwertgefühl, das oft auf mangelnde Liebe, Akzeptanz oder Unterstützung in der Kindheit zurückzuführen ist. Die betroffenen Personen haben gelernt, sich in Beziehungen primär als Helfer anzubieten, um so Anerkennung, Zuneigung und ein Gefühl der Wertschätzung zu erhalten. Sie fühlen sich nur dann fähig und wertvoll, wenn sie anderen ständig helfen oder sich für diese "aufopfern"und dabei das Gefühl haben, gebraucht zu werden. Dieses Verhalten kann eine zwangsneurotische Dynamik entwickeln. Betroffene haben große Schwierigkeiten, Bitten abzulehnen oder „nein" zu sagen. Wenn sie einmal nicht helfen oder sich selbst Gutes tun, erleben sie schnell ein schlechtes Gewissen und befürchten, als egoistisch zu gelten. Das Helfersyndrom stellt ein Paradox dar, da das übermäßige, altruistisch erscheinende Verhalten unbewusst eigennützigen Motiven dient. Die Handlungen sind darauf ausgerichtet, das eigene Bedürfnis nach einem positiven Selbstwertgefühl, nach Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Anerkennung zu befriedigen.

Darüber hinaus kann ständige Hilfsbereitschaft dem Akteur ein Gefühl moralischer oder fähigkeitsbasierter Überlegenheit vermitteln. Bei manchen Individuen kann sogar ein unbewusstes Bedürfnis nach Macht dahinterstecken, da das Helfen dem Hilfsbedürftigen gegenüber ein Gefühl der Überlegenheit verleiht und diesen in eine gewisse Abhängigkeit versetzt. Ein weiterer signifikanter Mechanismus ist die Vermeidung eigener Probleme. Die ständige Fokussierung auf die Sorgen und Nöte anderer ermöglicht es den Betroffenen, sich nicht mit eigenen psychischen oder sozialen Konflikten, wie dem Gefühl der inneren Leere, auseinandersetzen zu müssen. Hier manifestiert sich ein

innerer Konflikt: Die emotionale Instabilität und die innere Leere, oft entstanden durch kaltherzige familiäre Umgebungen oder Traumata, werden durch den kompensatorischen Altruismus kurzzeitig überdeckt. Da die Anerkennung jedoch flüchtig ist, entsteht eine Art hedonistische Tretmühle des Helfens, bei der ständig neue Bestätigung gesucht werden muss, um das Gefühl der Wertigkeit aufrechtzuerhalten.

Das Helfersyndrom führt zu einem **doppelten Schaden**. Erstens schadet es dem Helfenden selbst, da er eigene Bedürfnisse, Gefühle und Lebensinhalte vernachlässigt und sich der Auseinandersetzung mit eigenen Problemen entzieht. Zweitens schadet es dem Empfänger (Nastasja), weil die aufgezwungene Hilfe verhindert, dass er Dinge selbst in die Hand nimmt und eigene Lösungswege entwickelt, was die Abhängigkeit fördert.

Die ständige Vernachlässigung des Selbst und die daraus resultierende psychische Überlastung haben zwangsläufig negative Folgen. Myschkins Zusammenbruch in die geistige Umnachtung ist die extremste literarische Darstellung dieser Konsequenz. In der klinischen Praxis führt die mangelnde Selbstfürsorge bei Betroffenen mit Helfersyndrom zu Erschöpfung, Frustration, Vorwürfen, Bitterkeit und dem erhöhten Risiko psychischer Erkrankungen wie Burnout, Depressionen oder Angststörungen.

Der unbegrenzte und unregulierte emotionale Impuls Myschkins führt zu einer psychologischen Ineffizienz: Er opfert seine Kernressource, seine geistige Integrität, und macht sich damit für zukünftige gute Taten unbrauchbar.

Diese psychologische Erkenntnis findet ihre Entsprechung in der ethischen Forderung nach gesunder Selbstbewahrung. Die extreme Selbstaufopferung, die zu Bitterkeit und Elend führt, ist kontraproduktiv. Wie die Kritik an radikalen Altruismusformen festhält, braucht die Welt „Menschen, die fröhlich über die Welt gehen“ und versuchen, ihr Bestes zu geben, anstatt jene, die durch Opfer erschöpft und elend sind. Wahre, nachhaltige Güte muss daher die rigorose *Selbstfürsorge* als integralen Bestandteil der Effektivität einschließen.

Die notwendige Lektion lautet, dass **Selbstfürsorge nicht Egoismus ist, sondern eine Voraussetzung für nachhaltige Güte**. Selbstfürsorge

dient dem Abbau von Stress, dem Schöpfen neuer Energie und der Wahrnehmung eigener Bedürfnisse. Wer sich selbst erschöpft, verliert die Fähigkeit, anderen effektiv zu dienen. Dies impliziert, dass die Stärkung des Selbst dazu dient, den transzendenten Dienst an der Welt langfristig und effektiv aufrechtzuerhalten, anstatt sich kurzfristig selbst zu opfern.

Dostojewskis *Der Idiot* ist eine tragische Meisterleistung, die das Wesen der Güte als einen unhaltbaren Zustand der reinen, unstrukturierten Intention darstellt. Myschkins Scheitern belegt, dass die höchste Moral der Absicht in der gefallenen Welt nur zur Katastrophe führen kann, wenn sie blind für die Konsequenzen bleibt.

Das Wesen nachhaltiger Güte muss notwendigerweise die Lektionen von Myschkins emotionaler Integrität, der pragmatischen Effizienz des Effektiven Altruismus und der psychologischen Resilienz der Logotherapie Frankls integrieren. Wahre Verantwortung liegt nicht nur in der Reinheit der Motivation, sondern ebenso in der Antizipation der Folgen und der Bewahrung der eigenen Kapazität zur Hilfe.

## Die Figur des Hungernden – Knut Hamsun

Knut Hamsuns Roman *Hunger* (*Sult*), erstmals 1890 veröffentlicht, markiert einen entscheidenden Wendepunkt in der europäischen Literaturgeschichte und wird weithin als das „literarische Opening des 20. Jahrhunderts“ gefeiert.

Die namenlose Hauptfigur ist ein junger Mann, der durch Kristianias Straßen irrt, angetrieben von schriftstellerischen Ambitionen. Obwohl er als „geistig begabt, womöglich genial“ beschrieben wird, gelingt es ihm nie, eine stabile Existenz zu begründen. Dies resultiert in einem Anti-Helden-Status, der durch extreme psychologische Ambivalenz gekennzeichnet ist: Er ist nicht der typische abgebrühte oder gerissene Opportunist, sondern schwankt unaufhörlich zwischen Größenwahn und tiefer Selbstdemütigung.

Sein Leiden wird durch seine selbstgewählte Abweichung von gesellschaftlichen Normen verschärft. Er sieht eine berufliche Karriere, die ihm finanzielle Sicherheit bringen könnte, als unpassend für seine vermeintlichen Fähigkeiten an. Zum Betteln ist er zu stolz; er nimmt lieber den Hunger in Kauf, der ihn zusehends in die geistige Verwirrung

treibt. Diese beharrliche Weigerung, die materielle Abhängigkeit anzuerkennen und sich dem bürgerlichen Überlebensprinzip zu unterwerfen, positioniert ihn als radikalen Außenseiter. Die Erzählung selbst bewegt sich dabei auf dem schmalen Grat zwischen Komödie und Tragödie, indem sie oftmals beide Ebenen gleichzeitig bedient. Die tragische Existenz des hungernden Künstlers wird durch die Absurdität seiner selbstauferlegten Prinzipien mit komischen Elementen durchsetzt.

Die Analyse der Figur des Hungernden erfordert einen interdisziplinären Ansatz, der über die reine Literaturwissenschaft hinausgeht. Dieser Bericht untersucht die Figur durch die Linsen des Existenzialismus, der Psychopathologie (als Ausdruck des geistigen und physischen Verfalls) und der Kritik der Ökonomien des Hungers. Nur durch die Verknüpfung der physischen Realität (Physiologie und Pathologie) mit der metaphysischen Deutung (Existenzialismus) lässt sich die revolutionäre Tiefe von Hamsuns Werk erfassen. Der Hunger ist somit nicht nur ein Motiv, sondern eine philosophische und psychologische Methode.

Diese akribische Schilderung des körperlichen und mentalen Verfalls ist ein Kennzeichen des modernen psychologischen Romans. Ein besonders eindringliches Beispiel für diesen viszeralen Realismus ist die Szene, in der der Protagonist verzweifelt versucht, einen Knochen zu sich zu nehmen, um den Magen zu beruhigen. Die Erfahrung ist von unmittelbarer Abstoßung und gewaltsamer Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper geprägt:

Der Protagonist beschreibt, wie ein „erstickender Geruch von altem Blut“ vom Knochen aufsteigt, was sofortiges Erbrechen auslöst. Trotzdem versucht er es wiederholt, zornig und nah am Weinen, „biß heftig in das Fleisch, zerrte ein Stückchen ab und würgte es mit Gewalt hinunter“. Die verzweifelte Anstrengung nützt nichts, da der Magen die kleinen Fleischbrocken sofort wieder abstößt. Diese Passage kulminiert in einer Darstellung totaler Hilflosigkeit, in der der Protagonist weint, flucht und nagt, bis der Knochen „naß und schmutzig“ von seinen Tränen ist.

Diese detaillierte Beschreibung des physiologischen Zusammenbruchs dient nicht nur der Darstellung von Elend im naturalistischen Sinne. Vielmehr nutzt Hamsun die physiologische Akribie als Mittel zur psychologischen Kartographie. Die Übelkeit, das Erbrechen und der

Schmerz werden als Ausdruck der inneren, existentiellen Revolte des Körpers gegen seine eigene bedingte Existenz interpretiert. Die physiologische Reaktion wird zum ästhetischen Mittel, welches die traditionelle Annahme einer intakten Einheit von Körper und Geist radikal in Frage stellt.

Der anhaltende Hunger treibt den Protagonisten in eine „delusionary existence" auf der „dunkleren Seite" der modernen Metropole. Der Realitätssinn schwindet, und die psychische Kohärenz bricht zusammen. Klinische Studien zu den Auswirkungen akuten Hungers auf kognitive Funktionen unterstützen Hamsuns Beobachtungen und zeigen auf, dass Nahrungsentzug eine schwere Schädigung des apperzeptiven und assoziativen Denkens bewirken kann.

Das Bemerkenswerte ist hierbei, dass die reine Auffassung der Außenwelt unbeeinträchtigt bleiben kann, während die Fähigkeit, diese Reize rational zu verarbeiten, Entscheidungen zu treffen und kohärente Assoziationen zu bilden, massiv gestört ist. Dieses kognitive Paradoxon – scharfe Wahrnehmung gepaart mit gestörter Verarbeitung – liefert die Erklärung für die objektiv irrationale Handlungsweise des Protagonisten. Er befindet sich in einem Zustand geistiger Verwirrung, der oft durch einen Mangel an fundamentalen Lebensmitteln und dem Verlust alltäglicher Gegenstände wie Kamm oder Buch verschärft wird.

Das Werk deutet zudem auf eine Wechselwirkung hin: Es wird die Annahme zugelassen, dass nicht nur die Armut den geistigen Verfall verursacht, sondern dass eine womöglich schon zuvor bestehende geistige Instabilität die Armut erst mit erzeugt hat. Hier manifestiert sich eine Zirkularität, in der Pathologie und ökonomische Verzweiflung sich gegenseitig bedingen und verstärken.

Der Körper wird ein Schauplatz der Inspiration. Im Roman wird die dichterische Inspiration eng mit der körperlichen Pathologie verbunden. Die Kreativität wird durch intensive Körpermetaphern wie eine „aufgesprungene Ader" und „quellende Handlungen und Repliken im Gehirn" beschrieben, wodurch die poetische Inspiration auf eine rein körperliche Erfahrung reduziert wird.

Der Hunger, der ihn physisch vernichtet, wird paradoxerweise zur Quelle seiner wildesten und unkontrolliertesten kreativen Ausbrüche. Dies

beleuchtet ein fundamentales Paradoxon des modernen Künstlertums, in dem Körper und Schrift, Materie und Geist, gleichzeitig zusammen- und auseinanderfallen. Der physische Mangel fungiert als extremste Form der Askese, die den Geist zu halluzinatorischer Schöpfung treibt.

Die Figur des Hungernden ist ein lebendiges Experiment zur Wechselwirkung zwischen materiellem Mangel und geistiger Störung. Die Analyse der psychophysischen Dynamik verdeutlicht, dass die irrationalen Handlungen des Protagonisten nicht willkürlich sind, sondern fest in einem Mechanismus der Selbstkompensation und -verteidigung verwurzelt sind.

Der zentrale Antrieb dieser Irrationalität ist der verzweifelte Versuch, seine Würde zu bewahren, was ihn zur ständigen Selbstsabotage zwingt. Die bürgerliche Gesellschaft definiert den Wert des Individuums über Leistung und Besitz. Da der Protagonist diese Werte nicht erreichen kann, verinnerlicht er den bürgerlichen Anspruch der 'Ehre' oder 'Würde' in einer pervertierten Form.

Anstatt sich seinen jämmerlichen Zustand einzugestehen, dichtet er sich eine überlegene Stellung an und verheimlicht seine Armut vor anderen und vor sich selbst. Die Konsequenz dieser psychischen Diskrepanz zwischen Selbstbild und objektiver Lage ist der bewusste Verzicht auf materiellen Erfolg. Er weigert sich nicht nur, um Geld zu betteln, sondern er sabotiert auch bewusst alle zufälligen Glücksfälle. Er quartiert sich in Zimmern ein, die er nicht halten kann, oder gibt erhaltenes Geld umgehend als Wohltäter an Notleidende weiter – nur um sofort wieder in den Kreislauf der Geldnot zurückzukehren. Das finale Ablehnen von Geld, sogar von einer geliebten Frau, wird zum „final straw". Die Annahme von Hilfe würde seine philosophische Autonomie und damit seine Identität als freier, unbestechlicher Geist zunichtemachen.

Die Selbstsabotage ist demnach ein paradoxer Akt der Selbstbehauptung im Angesicht der Absurdität der Existenz. Indem er materielle Hilfe ablehnt und den körperlichen Tod riskiert, verteidigt er seine geistige Unabhängigkeit, was die Figur zu einem Paradebeispiel für die Existenzialkrise des modernen Individuums macht, das die materielle Abhängigkeit verweigert.

Die psychische Instabilität des Helden äußert sich in einem ständigen Schwanken zwischen maßlosem Größenwahn und übertriebener Selbstdemütigung. Der Größenwahn dient als psychologischer Schutzmechanismus, der die äußere Scham und Armut kompensieren soll. Indem der Protagonist sich selbst eine überlegene, oft philosophisch oder dichterisch herausragende Stellung zuschreibt, versucht er, die materielle Realität zu delegitimieren.

Diese Selbstverklärung erreicht in der Sprache des Romans metaphysische Dimensionen. Die dichterische Inspiration und das erlittene Elend werden in eine „biblische, prophetische Tradition gestellt", die auf Größen- und Allmachtsfantasien des Erzählers hindeutet. Er identifiziert sein Leiden metaphorisch mit den Prüfungen Jesu oder Hiobs, wodurch seine persönliche Not universell und spirituell bedeutsam wird. Die Energie, die er für diese Form des Fremd- und Selbstbetrugs aufwendet, ist immens und manifestiert die tiefe Notwendigkeit, das eigene, objektiv jämmerliche Dasein philosophisch zu rechtfertigen.

Diese bulimische Dynamik kann als Metapher für die gescheiterte Integration in die Moderne interpretiert werden. Der Protagonist ist gezwungen, die materielle Welt (Essen, Geld) zur Lebenserhaltung zu akzeptieren, doch seine psychisch manipulierte Physiologie und seine existenzialistischen Prinzipien weigern sich, diese materielle Realität zu verinnerlichen. Die sofortige Abstoßung der Nahrung nach der Aufnahme ist das physische Äquivalent zur sofortigen Abgabe des erworbenen Geldes. Die pathologischen Essmuster spiegeln somit die tiefere existenzielle Ablehnung der ökonomischen Logik wider: Er kann das Produkt des Systems nicht in sich aufnehmen, ohne seine geistige Integrität zu verlieren.

Die extreme soziale Isolation des Protagonisten, der kaum in der Lage ist, konstruktiv mit der Außenwelt zu interagieren, findet ihr Echo in der Notwendigkeit, mit sich selbst zu sprechen. Der innere Dialog zementiert den Leseeindruck der gänzlichen Isolierung des Erzählers, der dem „Stimmengeheul in seinem Kopf" nicht durch äußeres Handeln begegnen kann.

Die Figur des Hungernden ist gezwungen, sich einer radikalen existenziellen Bedingung zu stellen: der absoluten Notwendigkeit. Die existenzialistische Deutung legt nahe, dass man in dieser Situation

entweder „geistig“ oder physisch stirbt, wobei die Wahl beider Optionen unmöglich ist. Der Protagonist wählt durch seine bewusste Selbstsabotage den physischen Verfall. Er könnte die Not durch Anpassung oder Konformität beenden, doch dies käme dem geistigen Tod – der Aufgabe seiner Identität als freier Geist – gleich.

Der Hungerzustand wird somit nicht primär als ökonomisches, sondern als existenzialistisches Werkzeug interpretiert. Er ist die ultimative Prüfung, die das Subjekt zwingt, seine Prinzipien unter extremstem Druck zu definieren und zu verteidigen. Diese radikale Verteidigung der Freiheit, selbst auf Kosten des Lebens, macht die Figur zu einem paradigmatischen Anti-Helden des Existenzialismus.

Die Figur des Hungernden in Knut Hamsuns *Hunger* ist eine tiefgreifende philosophisch-psychologische Studie des modernen Subjekts. Die psychologische Pathologie des Protagonisten – seine extreme Irrationalität, der ständige Wechsel zwischen Allmachtsfantasien und Selbstdemütigung, sowie die aktive Selbstsabotage – darf nicht lediglich als Krankheitsbild abgetan werden. Vielmehr müssen diese Verhaltensmuster als aktive, wenn auch verzweifelte, existenzialistische Strategien interpretiert werden, die darauf abzielen, die innere Würde und spirituelle Integrität im Angesicht absoluter materieller Absurdität zu verteidigen.

Die pathologische Zerbrechlichkeit des Protagonisten – seine kognitive Beeinträchtigung bei gleichzeitig intakter Wahrnehmung – erfordert eine revolutionäre ästhetische Darstellung. Die Entstehung des inneren Monologs als dokumentierte Symptomatik des zerfallenden Bewusstseins ist die notwendige ästhetische Form, die Hamsun wählte, um diese physiologisch determinierte und zersplitterte moderne Psyche abzubilden. Durch diese radikale Subjektivierung etablierte *Hunger* die Psychologie als zentrales Thema der Moderne.

Das Ende des Romans, in dem der Protagonist Kristiania verlässt, indem er als Deckhand auf einem Schiff nach Spanien anheuert, bietet eine abschließende philosophische Deutung. Diese Abreise kann als die endgültige Ablehnung der modernen, bürgerlichen, kapitalistischen Welt interpretiert werden.

Sie markiert den Abschluss der existenzialistischen Prüfung: Der Protagonist hat zwar materiell versagt und ist physisch verfallen, doch er hat seine geistige Individualität und Autonomie durch die extreme physische Entsagung bewahrt. Die Flucht aus der Stadt deutet zudem auf Hamsuns spätere ideologische Entwicklung hin: Sie ist ein Vorgriff auf seine Ablehnung der Moderne und der urbanen Zivilisation zugunsten der mystischen Verbindung des Menschen zur Natur, ein Thema, das in seinem Nobelpreis-prämierten Roman *Growth ofthe Soil* (1917) kulminiert. Der Weggang ist somit der letzte, aktive Akt der Selbstdefinition, mit dem der namenlose Hungernde die moderne Stadt verlässt, um die materielle Abhängigkeit hinter sich zu lassen.

Knut Hamsuns Roman „Hunger“ (1890) gilt als Wegbereiter der literarischen Moderne, vor allem durch seine radikale Subjektivität. Betrachtet man den namenlosen Protagonisten durch die Linse des pathologischen Egoismus, rückt das Werk weg von der rein sozialen Mitleidsgeschichte („armer Künstler verhungert“) hin zu einer tiefenpsychologischen Studie über Narzissmus, Stolz und die Zerstörung des Selbst.

**Die Hybris des „Genius“**

Der Protagonist leidet an einer massiven Diskrepanz zwischen seinem Selbstbild und der Realität. Trotz seiner körperlichen Auszehrung und materiellen Armut sieht er sich als intellektuell und moralisch überlegen.

- **Größenwahn als Schutzmechanismus:** Er weigert sich, einfache körperliche Arbeit anzunehmen, da dies unter seiner „Würde“ als Intellektueller liege. Sein Egoismus ist hier pathologisch, weil er sein Überleben (das biologische Ich) seinem Stolz (dem Ego-Konstrukt) opfert.

- **Die Inszenierung des Leidens:** Er betrachtet seinen Hunger oft nicht als bloßen Mangel, sondern als einen fast sakralen Zustand, der ihn von der „gewöhnlichen“ Masse abhebt.

**2. Soziale Interaktion als Machtspiel**

Menschen in seiner Umgebung werden nicht als Mitmenschen mit eigenen Bedürfnissen wahrgenommen, sondern als Statisten in seinem inneren Drama.

- **Grausamkeit und Willkür:** Ein deutliches Zeichen für pathologischen Egoismus ist sein Umgang mit dem alten Mann auf der Bank oder dem Pfandleiher. Er spielt grausame psychologische Spiele, erfindet absurde Lügengeschichten und genießt die Verwirrung der anderen. Dies gibt ihm ein Gefühl von Macht, während er materiell völlig machtlos ist.
- **Die Unfähigkeit zur Empathie:** Selbst wenn er Geld hat, verschenkt er es oft impulsiv (z. B. an den Zeitungsverkäufer) – nicht aus echtem Mitgefühl, sondern als Akt der Selbstbestätigung. Er will sich wie ein großzügiger Herr fühlen, auch wenn er am nächsten Tag dafür hungern muss.

### 3. Die moralische Autarkie

Der pathologische Egoist schafft sich seine eigenen moralischen Gesetze. Im Roman sehen wir, wie der Protagonist zwischen extremen moralischen Skrupeln und völliger Skrupellosigkeit schwankt:

- **Selbstbezogene Moral:** Er fühlt sich zutiefst gedemütigt, wenn er beim Lügen erwischt wird, aber nicht, weil er die Unwahrheit fürchtet, sondern weil sein glänzendes Bild vor anderen Risse bekommt.
- **Gott als Gegenspieler:** Seine blasphemischen Ausbrüche gegen Gott zeigen einen Egoismus, der selbst die kosmische Ordnung herausfordert. Er sieht sich in einem Zweikampf mit dem Schöpfer, was die ultimative Form der egozentrischen Selbstüberhöhung darstellt.

### 4. Die Destruktivität des Egos

Das Paradoxon des pathologischen Egoismus in „Hunger“ liegt darin, dass das Ego das Subjekt vernichtet.

- **Auto-Aggression:** Er verweigert Hilfe, selbst wenn sie ihm angeboten wird. Er lügt Gönner an und stößt Menschen weg, die ihm wohlwollend gegenüberstehen. Hier wird der Egoismus pathologisch, da er nicht mehr dem Selbstschutz dient, sondern zur **Selbstisolation** und letztlich zum Tod führen würde, wäre da nicht der finale Ausbruch auf das Schiff.

- **Körper vs. Geist:** Sein Geist (das Ego) führt Krieg gegen seinen Körper. Der Hunger wird zum Werkzeug des Egos, um die eigene Härte und Unbeugsamkeit zu beweisen.

Aus der Sicht des pathologischen Egoismus ist „Hunger" keine Kritik an der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, sondern eine **Anatomie des solipsistischen Wahnsinns**. Der Protagonist scheitert nicht an der Welt, sondern an seinem Unvermögen, sein aufgeblähtes Ego mit der harten Realität der menschlichen Bedürftigkeit zu versöhnen. Sein Hunger ist nicht nur physisch, sondern ein unstillbarer Hunger nach Anerkennung der eigenen Einzigartigkeit – koste es, was es wolle.

## Der religiöse Wahn

*Ein dunkler Wirbel, ein Strudel der Seele, den wir mit dem unschuldigen Wort Monomanie zu beschwichtigen trachten, ist das eigentliche Geheimnis dieser scheinbar so sublimen Frömmigkeit. Man muss es klar sehen: Was sich dort als Askese und himmlische Entsagung gebärdet, ist im Grunde nichts anderes als die krampfhafte, die obsessive Verlagerung des gesamten inneren Lebens auf einen einzigen Punkt, einen Punkt außerhalb des menschlichen Maßes, außerhalb dieser schmerzlich schönen, dieser unvollkommenen, doch einzigen greifbaren Welt. In den Tiefen dieses Wahngebildes, das die Gesellschaft mit dem unanfechtbaren Siegel der Legitimität versieht, enthüllt sich die wahre Tragödie. Man betrachte nur die leidenschaftliche Hast, mit der diese Seelen das Diesseits verneinen, es als bloße Fata Morgana, als eine trügerische Vorhalle zur „Wahrheit" abtun. Die freiwillige Armut ist in dieser Perspektive kein Akt der Demut, sondern eine Verzweiflungstat: die panische Flucht vor der unentrinnbaren Verantwortung für das eigene, irdische Dasein. Wer die Welt als Nichts betrachtet, braucht auch nichts zu leisten, nichts zu erdulden, außer dem einzigen, dem berauschenden Zwang: dem Blick auf jenen ersehnten Jenseits-Horizont. Diese Fixierung auf das „kommende Reich" – sie ist nichts weniger als die Diktatur einer einzigen, alles verzehrenden Idee über das unendlich reiche*

> *und widersprüchliche Gewebe des wirklichen Lebens. In diesem religiösen Eifer offenbart sich die tiefste Angst des Menschen: die Angst vor der Freiheit, vor dem Chaos, vor der Notwendigkeit, sein Glück in der Endlichkeit zu finden. Man erträgt das Leben nicht als das, was es ist: ein flüchtiges, kostbares Gut. Nein, man entwertet es zum bloßen Wartezustand, zur Generalprobe für ein „wahres Leben" jenseits des Todes. Und so wird aus der Sehnsucht nach Gott eine Art psychischer Guillotine, die den Kopf des Menschen von seiner lebendigen Wirklichkeit trennt, ihn in jenen kalten, aber so tröstlichen Wahn stürzt, der ihm verspricht, dass der Tod nicht Ende, sondern erst die eigentliche Ankunft sei.*
>
> — Stefan Zweig

Der religiöse Wahn stellt ein fundamentales diagnostisches und philosophisches Problem in der Psychiatrie dar. Seine Analyse erfordert eine präzise phänomenologische Beschreibung, die strikt zwischen dem pathologischen Symptom und kulturell akzeptierten Glaubensüberzeugungen unterscheidet. Die Grundlage bildet das Verständnis des Wahns als einer primären psychischen Störung, deren Inhalt durch die umgebende Kultur geformt wird.

Der Wahn wird in der modernen Psychopathologie als eine pathologische Fehlbeurteilung der Realität definiert, die durch eine unerschütterliche subjektive Gewissheit, Unkorrigierbarkeit durch logische Argumente oder empirische Evidenz und eine zentrale, lebensbestimmende Bedeutung für den Betroffenen gekennzeichnet ist.

Die Struktur des Wahns ist ebenso entscheidend wie sein Inhalt. Zwei zentrale Konzepte beschreiben die innere Logik und die affektive Bindung des Patienten an seine pathologische Überzeugung: die Wahndynamik und das Wahngebäude.

Die **Wahndynamik** beschreibt die intensive affektive Beteiligung des Kranken an seinem Wahnerleben. Diese emotionale Sättigung ist kausal für die Unkorrigierbarkeit des Wahns, da die Überzeugung nicht kognitiv, sondern primär emotional und existenziell verankert ist. Diese affektive Dringlichkeit beeinflusst den Antrieb und die Stimmung des Patienten tiefgreifend.

Das **Wahngebäude** entsteht, wenn das Individuum versucht, die fragmentierte oder veränderte Realität, die durch primäre psychotische Erfahrungen (wie Wahnstimmung oder primäre Wahnwahrnehmung) hervorgerufen wird, nachträglich zu systematisieren. Verschiedenste disparate Wahnideen werden durch logische oder paralogische Erklärungen miteinander verknüpft, wodurch eine kohärente, wenn auch verzerrte, alternative Realität konstruiert wird, die für den Patienten in sich nachvollziehbar erscheint.

Diese Systematisierung manifestiert sich häufig als **Erklärungswahn**. Psychotische Primärsymptome, beispielsweise akustische Halluzinationen (Stimmenhören), werden durch eine wahnhafte Überzeugung rationalisiert. Ein nicht-religiöses Beispiel wäre die Überzeugung: „Mein Untermieter telepathiert mir Gedanken in den Kopf“. Im religiösen Kontext wird das psychotische Primärerlebnis – das Fehlen einer offensichtlichen Kausalität – durch das kulturell mächtigste verfügbare Sinngebungsmodell, die Religion, erklärt. Die Halluzination wird zur „Stimme Gottes“ oder der Kontrollverlust zur „dämonischen Besessenheit“. Die Bildung des Wahngebäudes ist somit ein tiefgreifender, wenn auch pathologischer, Versuch, der chaotischen Erfahrung der Psychose nachträglich Sinn und Struktur zu verleihen. Die Wahl religiöser Inhalte für diese Systematisierung ist kein Zufall, sondern greift auf den umfassendsten Rahmen für die Erklärung des Unbegreiflichen (Sinn, Kontingenz) zurück.

Die essenzielle Herausforderung bei der Untersuchung des religiösen Wahns liegt in der Grenzziehung zwischen einer klinisch relevanten Psychopathologie und einer kulturell geteilten, gesunden religiösen Überzeugung. Diese Unterscheidung ist nicht nur für die Diagnose und Therapie, sondern auch für juristische Fragen der Zurechnungsfähigkeit von entscheidender Bedeutung.

Das erste entscheidende Kriterium betrifft die soziale Resonanz und Akzeptanz des Inhalts. Der gesunde religiöse Glaube ist in der Regel von der kulturellen Mehrheit oder der offiziellen Glaubensgemeinschaft geteilt und weist einen klaren „Wir“-Bezug auf. Die religiöse Wahrheit wird primär als Sinngebung und nicht als logisch beweisbare Tatsache verstanden.

Im Gegensatz dazu ist der religiöse Wahn singulär und pathologisch ich-bezogen. Er ist typischerweise von der traditionellen Lehre entkoppelt, weist bizarre oder desorganisierte Inhalte auf und bleibt eine isolierte, individuelle Überzeugung. Die Hypothese, dass es zwar „Glaubensbrüder", aber keine „Wahnbrüder" gibt, unterstreicht den Verlust der Intersubjektivität, der den Wahn kennzeichnet.

Das epistemologische Herzstück der Unterscheidung liegt in der Struktur der Gewissheit. Die „gesunde" Religiosität beinhaltet notwendigerweise einen Raum für Zweifel und rationale Reflexion. Der Glaube ist definitionsgemäß erschütterbar und lässt Diskussionen über Vernunftgründe grundsätzlich zu.

Der pathologische Wahn hingegen ist durch pathologische Gewissheit gekennzeichnet. Er ist absolut unkorrigierbar und resistent gegen jede empirische oder logische Widerlegung. Dieses Phänomen wird prägnant zusammengefasst: „Religion ist Glaube, Wahn ist Wissen". Der Wahn wird epistemisch wie ein unerschütterliches Faktum behandelt, das die Grenzen der sozialen und rationalen Kohärenz überschreitet. Diese kognitive Fixierung zerstört die adaptive Flexibilität, die dem gesunden Glauben innewohnt.

Der Inhalt des religiösen Wahns steht in enger Korrelation mit der zugrundeliegenden affektiven oder schizophrenen Störung. Bei affektiven Störungen, insbesondere während depressiver Episoden, dominieren negative religiöse Gefühle. Häufig sind dies Enttäuschung oder Unzufriedenheit mit Gott, oder das Gefühl, von der göttlichen Instanz abgelehnt zu werden. Bei Angststörungen sind negative Gottesbilder (z. B. Zorn oder Kontrolle durch Gott) und dämonische Attributionen (das Gefühl, von Satan oder Dämonen geplagt zu werden) verbreitet. Auch interpersonelle oder moralische Konflikte über Glaubensinhalte, Zweifel am Glauben oder Schuldgefühle über vermeintliche Verfehlungen sind häufige Korrelate.

Die Verbindung zwischen religiösem Wahn und pathologischem Egoismus (oft im Kontext einer narzisstischen Persönlichkeitsstörung betrachtet) ist ein faszinierendes, aber auch beklemmendes Feld der klinischen Psychologie und Psychiatrie.

Wenn diese beiden Phänomene aufeinandertreffen, entsteht oft eine Form der religiösen Grandiosität, bei der der Betroffene sich selbst in das Zentrum eines göttlichen Plans stellt.

Religiöser Wahn ist eine Form der Psychose, bei der die wahnhaften Inhalte einen religiösen oder spirituellen Bezug haben. Der Betroffene ist unerschütterlich von Dingen überzeugt, die objektiv nicht nachvollziehbar sind.

- **Beispiele:** Die Überzeugung, direkt mit Gott zu sprechen, eine Reinkarnation einer heiligen Figur zu sein oder von Dämonen besessen zu sein.
- **Klinischer Kontext:** Tritt häufig bei Schizophrenie, bipolarer Störung oder schweren Depressionen auf.

### 2. Pathologischer Egoismus (Narzissmus)

Hierbei handelt es sich nicht um eine Psychose, sondern um eine tiefgreifende Persönlichkeitsstruktur. Pathologischer Egoismus ist geprägt durch:

- Ein übersteigertes Gefühl der eigenen Wichtigkeit.
- Einen Mangel an Empathie.
- Das Bedürfnis nach ständiger Bewunderung.
- Die Instrumentalisierung anderer zur Bestätigung des eigenen Selbstwerts.

Wenn pathologischer Egoismus religiöse Züge annimmt, spricht man oft von **spirituellem Narzissmus** oder einem **Messias-Komplex**. Die Religion dient hier als ultimative Bühne für das Ego.

**Wie das Ego die Religion instrumentalisiert:**

- **Moralische Überlegenheit:** Der Egoist nutzt religiöse Gebote, um sich über andere zu erheben und sie abzuwerten ("Ich bin heiliger/reiner als du").

- **Unangreifbarkeit:** Kritik am eigenen Verhalten wird als "Angriff des Teufels"oder "Unglaube"umgedeutet. Das Ego schützt sich durch eine göttliche Barriere.
- **Machtanspruch:** In extremen Fällen (z. B. bei Sektenführern) wird der eigene Wille mit Gottes Willen gleichgesetzt. Wer dem Egoisten widerspricht, widerspricht Gott.

Gefährlich wird es besonders dann, wenn eine Person mit pathologischem Egoismus in eine psychotische Episode abgleitet. In diesem Moment wird die narzisstische Überzeugung ("Ich bin etwas Besonderes") durch den Wahn "bewiesen"("Gott hat es mir bestätigt").

In der Geschichte finden sich zahlreiche Beispiele für solche Dynamiken, insbesondere bei Führungsfiguren, die ihre Anhänger durch eine Mischung aus Charisma (Egoismus) und messianischen Visionen (Wahn) in den Abgrund führten.

## Leo Naphta - die Verlockung des Absoluten

Die literarische Gestalt des Dr. Leo Naphta tritt in Thomas Manns 1924 veröffentlichtem Roman *Der Zauberberg* überraschend spät auf. Im vorletzten Kapitel des zweiten Bandes wird er unter der bezeichnenden Überschrift „Noch jemand“ in die abgeschlossene Welt des Davoser Sanatoriums eingeführt. Naphta wird sofort als der absolute dialektische Gegenspieler des humanistischen *Literaten* Ludovico Settembrini positioniert.

Settembrini repräsentiert die Tradition der bürgerlichen Aufklärung, des Humanismus und des linearen Fortschritts. Naphta hingegen verkörpert die radikale Gegenströmung: den dogmatischen Mystizismus und den revolutionären Absolutismus. Die physische Beschreibung Naphtas reflektiert seine intellektuelle Härte: Er wird als scharf, folgerecht und unnachgiebig beschrieben.

Thomas Mann selbst charakterisierte die Figur des Naphta später als einen „verzweifelt-geistreichen Reaktionär“, einen „anrüchigen Mystiker“ und den „Advokat der Anti-Vernunft“.5 Damit wird Naphta zur literarischen Destillation der intellektuellen Kräfte, die das Fundament der westlichen Zivilisation im frühen 20. Jahrhundert zu zerstören drohten.

Die Brisanz von Naphtas Position liegt in seiner nur auf den ersten Blick widersprüchlichen ideologischen Synthese. Naphta verbindet die dogmatische Härte des religiösen Absolutismus des Jesuitentums und der mittelalterlichen Gottesstaatsutopie mit dem utopischen Radikalismus der revolutionären Linken, nämlich der „kommunistische[n] Apokalypse". Er ist katholischer Jesuit und zugleich Kommunist, ein Vordenker des Terrors und ein mystischer Schwärmer für das Absolute.

Thomas Manns späteres politisches Denken bestätigte diese Gefahr der ideologischen Vereinseitigung. In seinem Essay *Denken und Leben* warnte Mann davor, dass sowohl die Übersteigerung des Vitalen als auch die Hypertrophie des Geistigen in die Barbarei führen. Ein dionysischer Vitalismus, der sich auf Nietzsche berief, führte in die Barbarei des Nationalsozialismus, während die „Hypertrophie des Geistigen", die das Leben vernachlässigte, zu den Verbrechen des Stalinismus führte. Naphta verkörpert diese Übersteigerung des Geistigen: Er ist nicht nur ein politischer Denker, sondern eine pathologische Manifestation der totalitären Tendenz, die absolute Idee über die Menschlichkeit zu stellen. Thomas Manns Antwort auf diese Gefahr war die Forderung nach der Totalität des Menschen"als Gegengewicht zur "schmutzigen Teufeleitt-otalitärer Politik.

Naphta lehnt die bürgerliche Freiheit und humanistische Gerechtigkeit als Ausdruck von Schwäche ab. Solche Ideale bedeuten für ihn „Lähmung, Schwäche und Nivellierung aller Gegensätze". Aus seiner Sicht war die liberale Haltung, gerecht gegen alle Standpunkte zu sein, ein Zeichen der Erschöpfung. Der Liberalismus, so spottet er, sei ein wertloser Rest, mit dem „kein Hund war heutzutage mehr vom Ofen zu locken". Naphta verabscheut den bürgerlichen Staat und seine obsessive Liebe zur Sicherheit, da Sicherheit die Voraussetzung für jeglichen revolutionären Wandel negiert. Naphtas tief sitzender Hass richtet sich insbesondere gegen die ökonomische Basis der bürgerlichen Welt: die freie, expansive Marktwirtschaft des Westens.11 Er verlangt die Abschaffung der „Greuel des modernen Händler- und Spekulantentums" und der „Satansherrschaft des Geldes, des Geschäfts".

Als Advokat der Anti-Vernunft ist Naphta auch ein Mystiker. Er zelebriert das Geheimnis des Geistes, indem er postuliert: „Geist (...) ist das große Geheimnis, und das religiöse Problem ist das humane Problem,

die Frage des Menschen nach sich selbst“. Sein Stil ist ein fieberhaftes Gemisch aus „Psalter- und Offenbarungston mit militärisch-strategischen sowie philosophisch-kritischen Fachausdrücken“, ein Ausdruck eines „fieberhaften und furchtbar gereizten Ich“, das sich im Größenwahn gegen die Welt auflehnt.

Diese ”Hypertrophie des Geistigen”, also die Überbetonung des rein Spirituellen und Dogmatischen, führt zur Abwertung des irdischen Lebens. Die Vorstellung eines unstofflichen, rein spirituellen Überlebens wird zwar als metaphysisches Ziel propagiert, doch die konsequente Abwertung des Fleisches und der fragilen Körperlichkeit des Lebens legitimiert im politischen Raum die Vernachlässigung der physischen Existenz und die Entmenschlichung politischer Gegner. Die Verachtung des Lebens wird zur Voraussetzung für die unbegrenzte Gewaltausübung im Namen der reinen Idee.

Das Absolute ist für Naphta untrennbar mit Macht verbunden. Die Reinigung der dekadenten Welt kann nur durch die zelotische Forderung nach der „Aufhebung der Gegensätze von Geist und Macht im Zeichen des Kreuzes“ erfolgen. Da die bürgerliche Welt die Macht vom Geist getrennt und säkularisiert hat, muss der Geist die weltliche Herrschaft (Macht) in Form der Diktatur re-instrumentalisieren, um das transzendente Ziel zu erzwingen.

Diese Verschmelzung von dogmatischem Absolutismus und politischem Aktivismus folgt einer gnostischen Logik. Die irdische Realität (die liberale, verdorbene Welt) wird als unheilbar fehlerhaft betrachtet. Die Errichtung des reinen, absoluten Reiches (Gottesstaat) erfordert daher einen gewaltsamen, eschatologischen Reinigungsprozess. Diese Struktur – Ablehnung der Gegenwart, Streben nach einem reinen Endziel und die Rechtfertigung totaler Gewalt dazwischen – ist das präzise Muster der säkularen Erlösungslehren, die den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts kennzeichneten.

Naphta entwirft einen klaren Katalog totalitärer Maximen, der die totale Aufhebung der Persönlichkeit zugunsten des ideologischen Ganzen fordert. Die Pädagogik des neuen Zeitalters ist ausgerichtet nach den Maximen von „absolutem Befehl“, „eiserner Bindung“, „Disziplin“ und „Opfer“. Diese Forderungen gipfeln in der „Verleugnung des Ich“ und der „Vergewaltigung der Persönlichkeit“.

Diese asketisch-militärische Erziehungsform zur bedingungslosen Hingabe an das Absolute ist die ideologische Vorbereitung auf die totalitären Massenbewegungen. Naphta lehnt die Aufklärung ab, die individuelle Mündigkeit fördern will, und ersetzt sie durch die „Lust am Gehorsam". Die politische Haltung gipfelt in der Forderung nach „heiliger Grausamkeit".

Naphta agiert als „haßblinder Seher", dessen endzeitliche Visionen in der Ankündigung kulminieren, dass die kommende Zeit des „heiligen Terrors" bedürfe, um das „neue Millennium" zu inaugurieren. Er sehnt den Zusammenbruch herbei und betrachtet die sich abzeichnende kriegerische Auseinandersetzung nicht als Katastrophe, sondern als „göttliche Katharsis".

Der Krieg wird für Naphta zum *gladiusDei*, dem Schwert Gottes, das zur himmlischen Bestrafung der dekadenten, sinnenfrohen Kultur dienen soll. Diese Politisierung des Märtyrertums und der Gewalt, die absolute Erlösung durch Zerstörung verspricht, ist eine tiefgreifende Vorbereitung auf die Bereitschaft zum Krieg und zur totalen Opferung des Selbst, wie sie im Ersten Weltkrieg und den nachfolgenden totalitären Regimen praktiziert wurde. Naphtas Pathos des Geistigen – seine „Hypertrophie des Geistigen, die das Leben vernachlässigte" – sah Mann als direkte Vorwegnahme der Verbrechen des **Stalinismus**. Dies umfasst den Dogmatismus, die kalte Logik der Revolution und die gnadenlose Anwendung des Terrors im Namen einer reinen, aber lebensfeindlichen Ideologie.

Naphtas Suizid ist der konsequente, wenn auch pathologisch verzerrte, Endpunkt des Geistes, der das Leben zugunsten der absoluten Idee verleugnet hat. Die Ideologie der Ich-Verleugnung scheitert, da der Vertreter dieser Ideologie in einem Akt des irrationalen Zorns und Hasses stirbt, nicht in einem Akt der disziplinierten Aufopferung. Der selbstgewählte, zornige Tod des Asketen offenbart die innere moralische Inkonsistenz und das pathologische Scheitern der totalitären Ideologie, wenn sie auf die menschliche Realität trifft.

Die **Verlockung des Absoluten** – das chiliastische Ziel des staats- und klassenlosen Gottesstaates – ist die treibende Kraft hinter Naphtas Radikalität. Der zentrale Befund der Analyse ist, dass die Projektion dieses metaphysisch absoluten, reinen Zustandes auf die irdische

politische Realität zwingend in totalitäre Mittel mündet. Naphta liefert die theologische Rechtfertigung für den **Totalitarismus**, indem er den „heiligen Terror" und die „Vergewaltigung der Persönlichkeit" als notwendige *Schrecken zum Heile der Welt* darstellt. Die Suche nach dem reinen, absoluten Zustand auf Erden muss, so Manns Warnung, unweigerlich in die Hölle des totalen Terrors führen.

## Monomanie, Besessenheit und das Genie-Konzept

Die Monomanie dient der Beschreibung eines Zustands der Geisteskrankheit, bei dem die Störung auf eine einzige Idee, ein Gefühl oder einen Willensimpuls umschrieben ist, während andere Bereiche der Vernunft und des Verhaltens scheinbar intakt bleiben – die sogenannte These der *partiellen Verrücktheit.*

**Überwertige Idee:** Dieses Konzept gilt als das direkte psychologische Äquivalent, das die Essenz der Monomanie am besten erfasst. Die Überwertige Idee ist eine emotionell stark aufgeladene, fixe Idee, die das Leben des Individuums dominiert. Der entscheidende Unterschied zum Wahn ist, dass der Patient bei der Überwertigen Idee die Realitätsprüfung nicht vollständig verliert. Es existiert zumindest die Einsicht, dass die Idee exzessiv sein *könnte*, was direkt der These der partiell intakten Vernunft entspricht.

Die Monomanie ist philosophisch hochrelevant, da sie die Vorstellung von der Konsistenz des Geistes und die Einheit der Vernunft fundamental in Frage stellt. Innerhalb der Philosophie des Geistes, die sich mit der Natur mentaler Zustände und deren Verhältnis zum Gehirn beschäftigt, untergräbt die Monomanie den klassischen Substanzdualismus (Descartes), der Geist und Körper als getrennte, aber oft unteilbare Substanzen betrachtet.

Das zentrale philosophische Problem ist die Partialität: Wie kann ein geistiger Zustand – die wahnhafte Idee – physische Auswirkungen (Handeln) haben, wenn nur ein Teil des Geistes pathologisch ist, während der Rest scheinbar rational funktioniert? Die Monomanie forderte eine philosophische Erklärungsform heraus, die das Sein der Vernunft problematisiert, anstatt es als selbstverständliche Gegebenheit

hinzunehmen. Sie verlangte, die Realität des Wahns als Verwirklichung einer pathologischen Möglichkeit zu beschreiben.

Die Implikation der Monomanie liegt in ihrer Ablehnung der totalen Rationalität. Philosophische Kritiker der starren Rationalität, wie Friedrich Nietzsche, betonten, dass nichts anderes als *Bewegung* und *Werden* Bestand habe. Die Fixierung und Starrheit, die die Monomanie auszeichnen, widersprechen dieser Dynamik und markieren somit das Scheitern der flexiblen, sich ständig entwickelnden Vernunft.

Die größte philosophische Bedeutung erlangte die Monomanie durch ihre Konsequenzen für die *Willensfreiheit* und die moralische Zurechenbarkeit. Die Monomanie beschreibt eine fixierte Leidenschaft"oder Starrheit, die die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des Individuums radikal begrenzt.

Existenzphilosophisch betrachtet (z.B. nach Jaspers und Frankl), besteht das eigentliche Sein des Menschen in einem Prozess des *Werdens* und in einer dynamischen Spannung zwischen Welt und Transzendenz. Dieses *Werden* setzt Freiheit voraus. Die Monomanie jedoch verkörpert *Starrheit* und fixierte Leidenschaft. Sinn ist zwar mit Leidenschaft verbunden, muss aber von dieser Starrheit entfernt sein, um bedeutungsvoll zu bleiben. Die monomanische Fixierung stellt somit das Scheitern der existenziellen Selbstverwirklichung des Geistes dar.

Die Monomanie fand ihre prominenteste und wirkmächtigste Rezeption in der Weltliteratur, wo sie als Metapher für zerstörerische Obsession dient. Captain Ahab aus Herman Melvilles *Moby Dick* ist der Archetyp der intellektuellen und voluntaristischen Monomanie. Seine Besessenheit von Moby Dick ist eine singuläre, lebensbestimmende und letztlich lebenszerstörerische Fixierung.

Ahabs Monomanie manifestiert sich nicht nur privat, sondern auch öffentlich in seiner Führungsrolle. Er wird als "absoluter Diktator"oder "Khan des Planks"beschrieben. Er nutzt die Macht seiner monomanischen Idee, um seine Mannschaft zu unterwerfen und in einen "unauflösbaren Bund"der Jagd zu zwingen. Diese Figur demonstriert die transmissive Kraft der monomanischen Idee, die es dem Besessenen ermöglicht, andere seiner fixen Vision zu unterwerfen. Philosophisch gesehen transformiert Ahab seine monomanische Jagd in eine obsessive Auseinandersetzung

mit dem *Anderen* (Moby Dick), wodurch er seine eigene Rolle als Jäger und Meister definiert. Die kulturelle Wahrnehmung transformierte die klinische Monomanie in eine metaphysische Kategorie der heroischen, wenn auch tragischen, Fokussierung.

Die Monomanie wird kulturell häufig mit dem Konzept des Genies in Verbindung gebracht, da beide Zustände eine radikale Fokussierung und *Besessenheit* erfordern. Der Monomane kann als Figur gesehen werden, die das enorme Potential des Geistes zur radikalen Konzentration demonstriert.

Philosophisch und psychologisch wird die *Besessenheit* als das ungehemmte Rohmaterial aus dem Unbewussten betrachtet. Wahre Kreativität (*Genialität*) entsteht jedoch nur durch die Synthese dieses monomanischen Rohmaterials mit „Kontrolle, Raison, Ordnung und Logik". Bei pathologischen Zuständen, wie extremen Monomanien oder Schizophrenie, kommt der Prozess der Verarbeitung und Kontrolle nicht zustande. Die monomanische Haltung – die extreme Absorption, die kultivierte prekäre Existenz – wird in der Kultur oft zum Künstlerstereotyp stilisiert, vergleichbar mit der Figur des Hungernden in Knut Hamsuns Werk, über die ich im Folgenden schreiben werde.

Die Monomanie dient kulturell auch als Spiegel der Moderne. Die radikale Spezialisierung und die Isolation des Individuums, die sich nur auf die fixe Idee konzentrieren und die Umwelt ignorieren, sind Metaphern für die Individualisierung und Fragmentierung der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Das Konzept beschreibt nicht nur eine Krankheit, sondern ein Symptom für den Aufstieg des einsamen Genies und den Verlust der universellen Vernunft.

Die monomanische Starrheit repräsentiert das philosophische Gegenbild zum existenziellen Prozess des *Werdens*, indem sie die kreative Leidenschaft vom Sinn entfremdet und in eine destruktive, unfreie Determination überführt. In der Kultur transformierte die Monomanie ihren klinischen Charakter in einen tragischen Archetyp. Figuren wie Captain Ahab sind dauerhafte Darstellungen der Macht der Obsession, die gleichzeitig Bewunderung (für die radikale Fokussierung) und Schrecken (für die totale Zerstörung durch Starrheit) hervorrufen.

Kapitel 8

# Die Rettung der Liebe

## Das Mitleid – Schopenhauer

Mitleid ist der einzige genuine moralische Trieb und der einzige Mechanismus, der den Egoismus besiegen kann. Mitleid entsteht, wenn der Schleier der Maja, das *principiumindividuationis*, durch die Erkenntnis aufgehoben wird. Diese kognitive Durchschauung ist die Voraussetzung dafür, dass der Egoist seine Verhaftung in der Vorstellung überwinden kann. Das Individuum erkennt die metaphysische Identität des einen Willens in all seinen Erscheinungen.

Schopenhauer wirft der Pflichtethik vor, unwirksam und widersprüchlich zu sein. Er argumentiert, dass abstrakte Begriffe *a priori* ohne realen, empirischen Gehalt nicht gegen die riesenstarke"Kraft des Egoismus wirken können. Schopenhauer verlagert das ethische Fundament von der rationalen Geltung zur empirischen Kausalität.

Die reine Einsicht in ein universelles Moralprinzip ist nicht hinreichend, um eine Handlung zu aktivieren, da jede Handlung ein kausales Motiv voraussetzt. Da Schopenhauer die Willensfreiheit im phänomenalen Bereich ablehnt, muss die Motivation von einem inneren Trieb ausgehen. Nur das Mitleid – die Fähigkeit, das Leid anderer Lebewesen zu teilen – kann als Handlungsmotivation dienen, da es als einziger Trieb den Egoismus zu besiegen vermag.

Wenn ein Individuum das Sittengesetz befolgt, um das Gefühl des eigenen Wertes oder die innere Übereinstimmung mit der Vernunft zu gewährleisten , bleibt das Ziel letztlich das *eigene* Wohlbefinden oder die Vermeidung innerer Disharmonie. Diese subtile intellektualisierte Form der Selbstbezogenheit stellt nach Schopenhauer eine Variante des

Egoismus dar, da Tugend nur dort existiert, wo jegliche Sorge um das eigene Ich fehlt.

Für den Egoisten ist seine eigene Person die einzig wirkliche; alle übrigen Individuen werden als ”bloße Phantome”oder als Mittel betrachtet, mit denen die eigenen, bornierten Zwecke realisiert werden. Die moralischen Verfehlungen und die rücksichtslose Natur des Egoismus entstehen daher nicht aus einem Mangel an Moralgesetzen, sondern aus einer tiefen Verhaftung in der Vorstellung. Daher setzt die Überwindung des Egoismus primär eine erkenntnistheoretische Korrektur voraus: die Durchschauung dieser fundamentalen Tatsache.

Mitleid entsteht, wenn der Schleier der Maja, das *principiumindividuationis*, durch die Erkenntnis aufgehoben wird. Diese kognitive Durchschauung ist die Voraussetzung dafür, dass der Egoist seine Verhaftung in der Vorstellung überwinden kann. Das Individuum erkennt die metaphysische Identität des einen Willens in all seinen Erscheinungen.

Die unmittelbare Folge der Durchschauung ist die ”Aneignung”des fremden Leidens als eigenes. Der Mitleidige erkennt, dass der im Nächsten waltende Wille derselbe ist, der in ihm selbst pulsiert. Der Unterschied zwischen dem Ich und dem leidenden Nächsten ist zumindest in einem gewissen Grade aufgehoben.

Diese Einsicht wird durch die indische Formel Tat twam asi!”(Dieses bist Du!) zusammengefasst. Der Mitleidige fühlt das Wehe des anderen ”geradezu mit”und will dessen Wohl unmittelbar, so wie er sonst nur sein eigenes Wohl will. Die moralische Qualität eines Individuums ist direkt proportional zur Aufhebung des egoistischen Unterschieds: Je geringer der Unterschied, den man zwischen dem eigenen Ich und dem fremden macht, desto höher die Moralität. Dies kann bis zur höchsten Stufe der Edelmut führen, bei der das Individuum bereit ist, das eigene Leben zu opfern, um das anderer zu retten.

Das Mitleid gliedert sich in zwei Kardinaltugenden, die aus der obersten Handlungsnorm abgeleitet werden: Verletze niemanden, vielmehr hilf allen, soweit du kannst.

- Gerechtigkeit: Entspricht der negativen Anweisung (*Neminemlaede*). Sie ist die Tugend, eine schädliche Handlung zu Gunsten eines

anderen zu unterlassen. Sie stellt die unmittelbare Negation des Egoismus dar.

- Menschenliebe (Altruismus): Entspricht der positiven Anweisung (*imo omnes, quantumpotes, juva*). Sie steht für aktives, altruistisches Handeln zur Förderung des fremden Wohls.

Die Überwindung des Egoismus durch die moralische Handlung ist die entscheidende Vorbereitung für Schopenhauers metaphysisches Endziel: die Verneinung des Willens zum Leben.

Das Mitleid führt zu einer umfassenden und schmerzhaften Einsicht: Wer den Willen zum Leben bejaht, muss alle Leiden der Welt als seine eigenen betrachten. Diese Erkenntnis ist die Basis für die Askese.

Das umfassend angeeignete Leid aller lebenden Wesen wird zum "Quietiv des Willens", der den Prozess der endgültigen Erlösung einleitet. Die Tugend, die im Opfer und in Entbehrungen die Negation des Egoismus vollbringt, wird als Mortifikation und Aufforderung zur Resignation"beschrieben und hat demnach "der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft". Moral und Kunst sind somit bedeutungsreiche Vorstufen, die den Weg zur Willensverneinung und zur metaphysischen Erlösung ebnen.

Das metaphysische Ziel ist die vollständige Negation des Egoismus als Drang zum Dasein. Schopenhauer empfiehlt die Verneinung des Lebens und die Überwindung des Willens, um in die "ewige Ruhe"einzukehren. Das Ideal ist die Haltung des ekstatisch aus dem Weltwillen gezogenen Geistes, der sich in "ekstatischer Gelassenheit"befindet und sich als rein anschauliches, unbeteiligtes Subjekt – als bloß noch sehendes "Weltauge"– verhält.

Die Relevanz dieser Mitleidsethik wird durch moderne empirische Forschung unterstützt. Neurowissenschaftliche Erkenntnisse über Spiegelneuronen legen nahe, dass Empathie und Mitleid durch neuronale Prozesse ermöglicht werden, die dieselben Hirnprozesse in Gang setzen, als würden wir selbst leiden. Diese Befunde bieten eine physiologische Korrelation zu Schopenhauers metaphysischer Behauptung der Einheit des Willens und der *sofortigen Aneignung des fremden Leidens*.

Schopenhauers Untersuchung des Egoismus zwingt dazu, die Moral nicht als rationales Konstrukt zu begreifen, sondern als radikale Negation der ursprünglichen Seinsweise des Willens. Der kolossale Egoismus ist demnach der notwendige Dämon, dessen Zerstörung der einzige Weg zur wahren Gerechtigkeit, Menschenliebe und letztlich zur metaphysischen Erlösung ist.

## Der Ausweg aus der Hölle – die Logotherapie Viktor Frankls

Die Logotherapie argumentiert gegen den psychologischen Egoismus, indem sie postuliert, dass Menschsein fundamental auf etwas oder jemanden außerhalb des Selbst ausgerichtet sein muss – sei es ein Werk, dem man sich widmet, ein geliebter Mensch oder Gott. Dieses Prinzip der Selbsttranszendenz (ST) ist der Schlüssel zur mentalen Gesundheit und zum menschlichen Gedeihen.

Der Egoist scheitert, weil er Selbstverwirklichung *direkt* anstrebt. Frankl lehrt jedoch die Paradoxie der Selbstverwirklichung: Wahre Selbstverwirklichung ist nur in dem Maße möglich, in dem der Mensch sich selbst transzendiert. Indem das Individuum sich von der starren Selbstzentrierung löst, kann es das wahre Selbst finden.

Während der radikale Egoist primär von hedonistischen Motiven (Lust) oder dem Willen zur Macht getrieben wird, stellt die Logotherapie den *Willen zum Sinn* als primäre menschliche Motivation in den Mittelpunkt. Selbsttranszendenz ist der direkte Weg, die Krise der mentalen Gesundheit, die durch existenzielle Leere gekennzeichnet ist, zu überwinden.

Um Sinn zu realisieren und die Leere zu überwinden, identifiziert Frankl drei fundamentale Wertkategorien, durch die Bedeutung in die Realität umgesetzt werden kann:

Kreative Werte: Diese werden durch Taten oder die Schaffung eines Werkes realisiert, das über den eigenen Nutzen hinausgeht. Dies ermöglicht dem Egoisten, seine Produktivität und seinen Drang zur Vergegenständlichung auf eine Weise zu kanalisieren, die gesellschaftlichen Sinn stiftet.

Erfahrungswerte: Sinn wird gefunden durch das Erleben der Welt, der Schönheit oder vor allem der Einzigartigkeit eines anderen menschlichen Wesens (Liebe). Dieser Weg bricht die Entfremdung von den Mitmenschen auf und ermöglicht die tiefe Verbundenheit, die für echtes menschliches Gedeihen notwendig ist.

Einstellungswerte: Diese werden in der Haltung realisiert, die ein Mensch gegenüber unvermeidbarem Leid (Schuld, Schmerz) einnimmt. Für den radikalen Egoisten, dessen Leid oft durch seine eigenen Entscheidungen verursacht wird, bietet dies die Möglichkeit, durch eine Haltungsänderung die selbstgeschaffene „Hölle" zu transzendieren, selbst wenn die Umstände unveränderbar scheinen.

Ein zentrales Versprechen der Logotherapie ist die Wiederherstellung der wahren Autonomie. Der radikale Egoist lebt in ständiger Reaktion auf seine Triebe und Impulse (Hedonismus, Narzissmus) und ist insofern *unfrei*, da er von seinen inneren Mächten beherrscht wird.

Die Logotherapie betont, dass der Mensch Instinkte und Emotionen hat, aber diese Instinkte dürfen ihn nicht *besitzen*. Das innere Selbst muss der „Hausherr" sein, der über die Triebe triumphiert. Wahre Autonomie wird durch die Freiheit der Entscheidung erreicht. Durch diese Entscheidungsfreiheit transzendiert der Mensch einschränkende Faktoren.

Der Egoist muss erkennen, dass seine wahre Freiheit nicht in der rücksichtslosen Durchsetzung seiner Bedürfnisse liegt, sondern in der Wahl seiner *Antwort* auf die situativen Forderungen des Lebens. Diese Fähigkeit, das Ruder im Innern zu übernehmen und sich über die diktierenden Instinkte zu erheben, ist der entscheidende Schritt zur Selbsttranszendenz.

Die Selbsttranszendenz bietet einen direkten Ausweg aus der hedonistischen Tretmühle. Die Tretmühle basiert auf dem vergeblichen Streben nach flüchtigen *Zuständen* (Glück, Vergnügen). Frankls Lösung basiert auf dem Streben nach unerschöpflichen *Werten* und *Beziehungen*. Die Hingabe an transzendierende Werte kann nicht durch Desensibilisierung entwertet werden, da sie intrinsisch und prozessual sind. Dadurch wird der Kreislauf der chronischen Unzufriedenheit durchbrochen.

## Die Transzendez des Selbst

Das menschliche Handeln vollzieht sich in einem ständigen Spannungsfeld zwischen der Ausrichtung auf das Eigenwohl (Egoismus) und der Orientierung am Wohl anderer (Altruismus). Während Altruismus, Empathie und Mitgefühl als fundamentale soziale Kompetenzen für tragfähige Kooperation in Beruf und Gesellschaft anerkannt werden, ist der Egoismus ein fester Bestandteil des menschlichen Verhaltens, der dem Bedürfnis nach Individualität und Selbstbestimmung entspringt. Die folgende Abhandlung analysiert in sehr groben Zügen die philosophischen Imperative und die psychologischen sowie biologischen Mechanismen, die es dem Menschen ermöglichen, das reine Eigeninteresse zu transzendieren und ein Leben im sozialen Gefüge zu führen.

**Immanuel Kants** Deontologie bietet einen der stärksten normativen Widerstände gegen den Egoismus. Kants Hauptmechanismus, der **Kategorische Imperativ**, stellt einen Test dar, dem egoistische Handlungsmaximen nicht standhalten können. Eine Maxime wie "Ich lüge, um meinen Vorteil zu sichern"scheitert, weil sie nicht widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz verallgemeinert werden kann.

Die Überwindung des Eigeninteresses geschieht hier durch die unbedingte Unterordnung unter die Vernunftpflicht. Dies wird besonders in der **Menschheitszweckformel** des Kategorischen Imperativs deutlich: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest". Diese Formel etabliert das Individuum als absoluten moralischen Wert und verbietet seine egoistische Instrumentalisierung. Das Handeln "aus Pflicht"gilt unbedingt und ist jedem anderen Motiv oder Gebot übergeordnet, unabhängig von den spezifischen Situationen oder den gewünschten Konsequenzen.

Im Gegensatz zur pflichtbasierten Ethik Kants bewertet der **Utilitarismus** Handlungen konsequentialistisch, basierend auf ihren Folgen für das Wohlergehen *aller* von der Handlung Betroffenen. Egoismus wird hier überwunden, indem der Kreis der relevanten Interessenten auf das Kollektiv erweitert wird (Prinzip der Aggregation). Eine Handlung ist moralisch richtig, wenn ihre Folgen für das Wohlergehen aller Betroffenen optimal sind.

Obwohl klassische Utilitaristen oft psychologische Hedonisten waren und annahmen, dass Menschen nur von Eigeninteresse motiviert seien, erkannten sie die Notwendigkeit, moralisches Handeln zu fördern. Wenn das hedonistische Wohl des Einzelnen nicht garantiert dem Wohl aller dient, muss die **natürliche Sympathie** gegenüber anderen kultiviert, gelehrt und gefördert werden, um robuste moralische Motivationen in der Öffentlichkeit zu schaffen.

Eine zeitgenössische Anwendung ist der **Effektive Altruismus** (Peter Singer), der die Wohltätigkeit als höchste Pflicht postuliert. Dieser Ansatz fokussiert auf die rationale Maximierung des Nutzens pro altruistischem Akt. Ein zentraler Punkt ist hierbei das „Pragmaparadox“: Um als Bewegung zu wachsen und insgesamt effektiver zu sein, darf der Altruismus das Individuum nicht überfordern. Die Forderung, beispielsweise nur 1–10% des Einkommens zu spenden, anstatt utopische 50%, dient dazu, die Bewegung nachhaltig zu gestalten, was eine kluge, pragmatische Integration des gesunden Eigeninteresses in die altruistische Strategie darstellt.

Die Tugendethik, insbesondere in der Tradition von **Aristoteles**, sucht die Überwindung des Egoismus nicht in Regeln oder Folgen, sondern in der Entwicklung des Charakters. Aristoteles suchte nach einem Ausgleich zwischen Egoismus und Altruismus und fand ihn in der Gerechtigkeit. Der Egoismus wird hier differenziert betrachtet: Eine gesunde Selbstliebe (Philautia) steht nicht im Gegensatz zur Fürsorge für andere, sondern ist eine notwendige Voraussetzung für das Erreichen der Eudaimonia (glückliches, gelingendes Leben).

Philosophisch konvergieren die Ansätze, indem sie die Instrumentalisierung des Anderen ablehnen: Kant verbietet sie grundsätzlich durch die Vernunftpflicht, während der Utilitarismus sie praktisch unmöglich macht, indem er das Leid jedes Einzelnen in die Gesamtkalkulation einbezieht. Die philosophischen Rahmenwerke zwingen den Egoisten entweder durch die Vernunft oder das universelle moralische Gewicht der anderen zur Transzendenz des Selbstinteresses.

Die **psychologische Perspektive** liefert die Erklärung, warum die Überwindung des Egoismus für einige Individuen schwieriger ist, und welche inneren Mechanismen Altruismus ermöglichen. Die Fähigkeit zur altruistischen Transzendenz ist eng mit der gesunden Entwicklung des

Selbst verbunden. Nach den Erkenntnissen der Selbstpsychologie (Kohut) ist das Kind in der frühen Kindheit existenziell auf einfühlsames Verhalten der primären Bezugspersonen angewiesen, da es noch keine kompakte Persönlichkeit erleben kann. Wenn diese primären narzisstischen Bedürfnisse nach Wahrnehmung und Anerkennung nicht erfüllt werden, kann dies zur Ausbildung eines beschädigten oder fragmentierten Selbst führen.

Pathologischer Egoismus, wie er sich im Narzissmus manifestiert, kann daher als ein Entwicklungsdefizit und nicht primär als eine rationale, bewusste Entscheidung interpretiert werden.

Empathie, definiert als die Fähigkeit, sich in die emotionale und sachliche Perspektive des anderen hineinzuversetzen , ist der grundlegende psychologische Mechanismus zur Überwindung der Selbstzentrierung. Die Psychologie unterscheidet typischerweise drei Formen der Empathie:

- **Emotionale Empathie** (Mitgefühl): Die Fähigkeit, das Gleiche zu empfinden wie andere Menschen (emotionale Sensitivität).
- **Kognitive Empathie:** Die Fähigkeit, Gefühle, Gedanken und Absichten anderer zu verstehen und daraus korrekte Schlussfolgerungen abzuleiten.
- **Soziale Empathie:** Die Fähigkeit, das Verhalten komplexer sozialer Systeme zu verstehen und vorherzusagen.

Diese affektive Verbindung ist die Basis für altruistische Motivation. Allerdings ist emotionale Empathie allein nicht hinreichend; sie kann, wenn sie überwältigend ist, zu egoistischen Fluchtreaktionen führen. Die volle Überwindung des Egoismus erfordert die Integration der kognitiven und sozialen Empathie , um die reine Gefühlsempfindung in gezieltes, effektives prosoziales Handeln umzusetzen. Die Realität der Empathie und die soziale Natur des Menschen führen zudem zu Konsequenzen, die außerhalb der bewussten Kontrolle des radikalen Egoisten liegen.

Die Manifestation und Förderung prosozialen Verhaltens hängt signifikant vom kulturellen und spezifischen sozialen Kontext ab. Sozio-kulturelle Bedingungen prägen das Selbstverständnis. In individualorientierten Kulturen wird ein unabhängiges Selbstverständnis gefördert, während sozialorientierte Kulturen möglicherweise eine

engere Symbiose zwischen Mutter und Kind über einen längeren Zeitraum aufrechterhalten. Beispielsweise können Erziehungsstile, die in europäischen Kontexten als restriktiv gelten, in anderen Kulturen einen positiveren Einfluss auf die kindliche Entwicklung haben. Der soziale Kontext liefert die Deutungsschemata und Normen, die bestimmen, welche Art von Altruismus erwartet und belohnt wird, und spielt damit eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung des individuellen Spannungsfeldes von Eigeninteresse und Fremdinteresse.

Neurobiologische Studien zeigen, dass Aggression und Destruktivität nicht, wie früher angenommen, das grundlegende Motiv alles Lebendigen sind. Vielmehr wird die Annahme eines gegen andere gerichteten Egoismus durch Erkenntnisse über das "Social Brain"zunehmend in Frage gestellt. Das Social Brain ist ein Netzwerk von Hirnstrukturen, das die kognitive und emotionale Grundlage für soziale Interaktionen, einschließlich Empathie und Altruismus, bildet.

Es hat sich gezeigt, dass gelingende Beziehungen mit anderen und alle Formen sozialer Kooperation das dopaminerge Motivationssystem aktivieren. Kooperation und die Fähigkeit, prosozial zu handeln, bieten somit einen evolutionären Fitness-Vorteil.

Der Altruismus, definiert als die Motivation zur Steigerung des Wohlergehens einer anderen Person , ist im Gehirn spezifisch verortet. Empirische Neuroimaging-Forschung belegt, dass altruistisches Verhalten mit einer erhöhten Aktivität in limbischen Regionen wie dem Nucleus Accumbens und dem Anterioren Cingulären Kortex sowie in kortikalen Regionen wie dem medialen präfrontalen Kortex assoziiert ist.

Die Tatsache, dass der Nucleus Accumbens, ein zentraler Bestandteil des Belohnungssystems, bei altruistischen Handlungen aktiviert wird, ist ein entscheidendes empirisches Argument gegen den radikalen psychologischen Egoismus. Es widerlegt nicht, dass das Individuum eine Belohnung erfährt (Glücksgefühl, anderen geholfen zu haben) , aber es zeigt, dass diese Belohnung nicht *trotz* des Altruismus, sondern durch die Förderung des Wohlergehens anderer entsteht. Die biologische Struktur des menschlichen Gehirns führt somit funktional zu einer Verschränkung von Selbstinteresse und Fremdinteresse. Die ethische Forderung, das Wohl anderer zu steigern, ist daher nicht utopisch, sondern entspricht dem evolutionär verankerten Potenzial des Menschen.

Gesellschaftliche Strategien müssen darauf abzielen, die natürliche Sympathie zu stärken und moralische Motivationen zu institutionalisieren. Die utilitaristische Forderung impliziert die Notwendigkeit einer robusten moralischen Bildung, um sicherzustellen, dass Bürger moralisch handeln und Sympathien kultiviert werden.

In der Moralpsychologie wird betont, dass moralisches Urteilen oft auf intuitiven, non-bewussten Prozessen beruht (Moral Intuitionism). Moralische Urteile reflektieren häufig soziale Motive wie den Wunsch nach Reputation oder Allianzen. Interpersonelle Diskussionen können neue Intuitionen aktivieren, die in zukünftige Urteile einfließen. Daher sind offene Diskurse und die Schaffung eines Kontextes, der prosoziales Verhalten belohnt und soziale Motive kanalisiert, entscheidend für die kulturelle Überwindung des Egoismus.

Die ethische Notwendigkeit der Selbstfürsorge muss hierbei integriert werden. Der "gesunde Egoismus"in Form von Selbstpflege und dem Setzen von Grenzen stellt sicher, dass Altruismus nicht zur Selbstaufgabe führt. Dies korrespondiert mit dem Effektivitätsparadox des Utilitarismus: Wenn Altruismus überfordert, schwindet seine nachhaltige Wirkung. Die Überwindung des *pathologischen* Egoismus erfordert die Bewahrung des *gesunden* Eigeninteresses als Basis für nachhaltigen Altruismus.

Die Gesellschaft muss daher eine Balance finden, um den Egoismus auf produktive Weise in die kollektive Struktur zu integrieren, ohne ihn zu ersticken oder zu pathologisieren. Dies spiegelt die allgemeine Herausforderung wider, die Polarität zwischen Selbstbestimmung und Kooperation als Ressource zu nutzen.

Die jüngste Neurobiologie liefert die stärkste empirische Bestätigung der Überwindbarkeit des Egoismus: Das menschliche Gehirn ist so strukturiert, dass das eigene Wohlbefinden (Aktivierung des Belohnungssystems) durch die Förderung des Wohlergehens anderer erreicht wird. Dies widerlegt den radikalen psychologischen Egoismus und beweist, dass Altruismus keine utopische moralische Forderung, sondern ein evolutionär fundiertes, intrinsisches Potenzial des Menschen ist.

Die Transzendenz des Egoismus in der Praxis bedeutet somit nicht die völlige Negation des Eigeninteresses, sondern seine Integration in ein

größeres, rational gesteuertes und empathisch erfahrenes soziales Gefüge. Die Herausforderung für die Gesellschaft besteht darin, Kulturen und Systeme zu fördern, die den gesunden Egoismus als Basis für nachhaltigen Altruismus anerkennen und gleichzeitig die moralische Infrastruktur (Bildung, Anreize) schaffen, die das Individuum zur Realisierung seines prosozialen, sozialen Potenzials anleitet.

## Die zweite Kristallisation - die Macht der Fantasie

> *„Es gibt Augenblicke himmlischen Glückes, Augenblicke, denen nichts in der ganzen Welt gleichkommt. Sie sind das Schönste am Leben. Endlich, wenn die Seele, ermüdet und gleichsam übermannt von so heftigen Empfindungen, aus Mattigkeit wieder zur Vernunft kommt, dann gewinnt nach so wechselvollen Wallungen folgende* ***Gewißheit*** *die Oberhand: Ich finde in ihrer Nähe ein Glück, wie es mir nur sie allein auf Erden gewähren kann.“*
>
> — Stendhal

In der zweiten Kristallisation werden der Widerstand, Zweifel und Enttäuschung als notwendige Katalysatoren für die Transformation einer anfänglichen Verliebtheit in eine dauerhafte, unerschütterliche Liebe erkannt.

Die erste Kristallisation ist die Krönung eines psychologischen Prozesses. Sie wird eingeleitet, nachdem der Liebende die Phasen der Bewunderung, des Vergnügens und der Hoffnung durchlaufen hat und die Liebe geboren wurde. Der Geist beginnt daraufhin, die geliebte Person mit unzähligen Vollkommenheiten auszustatten und ihre Vorzüge maßlos zu überhöhen, bis sie als etwas „vom Himmel Gefallenes“ wahrgenommen wird. Die erste Kristallisation ist somit ein Akt der blinden Idealisierung, der aus Hoffnung und anfänglicher Gewissheit entspringt.

Die erste Kristallisation, die den Höhepunkt der Verliebtheit markiert, ist das Ergebnis der unaufhörlichen Geistesoperation, die aus jeder neuen Beobachtung eine weitere Vollkommenheit im geliebten Objekt entdeckt. Stendhal betont, dass die Liebe nicht blind, sondern ”halluzinatorisch”ist. Es ist eine selbst geschaffene Illusion, die sich im Kopf des Verliebten

manifestiert. In diesem Zustand werden selbst kleine Fehler, wie eine Pockennarbe, als charmante Eigenheiten wahrgenommen und idealisiert. Die Person, die man liebt, wird so dargestellt, wie es den eigenen Erwartungen entspricht, und die Imagination spielt dabei eine entscheidende Rolle. Die erste Kristallisation, so Stendhal, birgt die Gefahr der Übersättigung. In diesem Moment der "Ernüchterung"schleicht sich der Zweifel ein, und der Verliebte beginnt, sich zu fragen, ob die anfängliche Euphorie und das Glück von Dauer sind. Dieser Zweifel ist der direkte Auslöser für die zweite Kristallisation.

Dieser kritische Wendepunkt tritt ein, wenn der Liebende, der durch seine Hoffnungen und anfängliche Gewissheit über seine Gefühle bestärkt ist, mehr Zuneigung verlangt, aber auf unerwartete Gleichgültigkeit, Kälte oder sogar Wut stößt.

Die emotionale Reaktion auf diese Ernüchterung ist tiefgreifend. Die anfängliche, freudvolle Gewissheit weicht der Angst vor einem „furchtbaren Unglück". Der Liebende versucht, Trost in anderen Lebensbereichen zu finden, aber stellt fest, dass andere Freuden bedeutungslos geworden sind. Sein gesamter Fokus konzentriert sich auf die geliebte Person und die Beziehung, die er zu verlieren droht. Dieser emotionale Krisenzustand, genährt durch externe Zurückweisung und die Angst vor Verlust, ist der wesentliche Auslöser für die „zweite Kristallisation als krisengetriebene Bestätigung.

Die zweite Kristallisation ist eine direkte psychologische Antwort auf die Krise des Zweifels. Sie ist die Operation, die „für Diamanten die Bestätigungen dieser Idee produziert: Sie liebt mich".

Der Fokus verschiebt sich fundamental. Während die erste Kristallisation die geliebte Person selbst idealisiert, indem sie um sie herum Schichten von imaginären Vollkommenheiten bildet, geht es bei der zweiten Kristallisation um die Beziehung. Der Liebende sucht nun nicht mehr nach neuen Perfektionen der Person, sondern nach Bestätigungen, dass die Liebe erwidert wird und die Beziehung eine Chance hat, zu überleben.

Diese Phase ist durch eine intensive, schmerzvolle Wechselwirkung von Hoffnung und Ernüchterung gekennzeichnet. Der Geist durchläuft in dieser Zeit Alternativen zwischen „furchtbarem Unglück" und der Gewissheit, dass die Liebe erwidert wird. Ein Liebender kehrt in den

Nächten des Zweifels immer wieder zu der Überzeugung zurückkehrt: „Ja, sie liebt mich“, nur um kurz darauf von der Furcht ergriffen zu werden, dass dies nicht der Fall sein könnte. Die zweite Kristallisation ist somit ein Prozess, der darauf abzielt, die fragile Illusion der Liebe im Angesicht der Bedrohung durch die Realität zu stabilisieren und zu befestigen.

Verliebtheit hat die Tendenz hat, mit Widerständen zu wachsen. Wenn die geliebte Person sich indifferent oder abweisend zeigt, wird der Verliebte umso mehr angestachelt. Dieser ”unbezwingbare Drangtreibt ihn immer wieder in die Nähe des Geliebten, wo neue Eindrücke die Hoffnung wiederbeleben. Die zweite Kristallisation verschiebt den Fokus des Verliebten von der bloßen Person hin zur Dynamik der Beziehung. Die zentrale Frage lautet nicht mehr nur ”Was für ein perfekter Mensch ist das?”, sondern ”Wie gewinne ich die Zuneigung dieses einen Menschen?”. Dieser Prozess ist entscheidend für die Dauerhaftigkeit und Tiefe der Leidenschaft.

Die zweite Kristallisation hat eine deutlich größere Bedeutung und steht über der ersten. Der Grund dafür liegt in der existentiellen Bewährungsprobe, die sie darstellt. Es ist ein Pfad, der „am äußersten Rand eines schrecklichen Abgrunds“ entlangführt, während er „mit der anderen Hand das vollkommene Glück berührt“.

Die erste Kristallisation ist eine vergleichsweise sichere, glückselige Erfahrung, bei der der Liebende ohne große Anstrengung Illusionen auf die geliebte Person projiziert. Die zweite Phase ist jedoch ein Hochrisiko-Unterfangen, das die Überzeugung des Liebenden auf die Probe stellt. Die Gewissheit, die aus der Navigation dieser tiefen Unsicherheit hervorgeht, ist wesentlich robuster und widerstandsfähiger. Es ist eine Überzeugung, die in der Angst vor dem Verlust geschmiedet wurde. Es ist das Bewusstsein, dass der geliebte Mensch Freuden bereiten kann, die kein anderer Mensch auf der Welt zu geben vermag, was der zweiten Kristallisation ihre Überlegenheit verleiht. Man erkennt das Einzigartige des Anderen klarer und deutlicher denn je. Die Liebe selbst entsteht, wenn der Verliebte die Schönheit und den Wert der Person, deren Liebe er zu gewinnen hofft, überbewertet. Der Wunsch, mit allen Sinnen in ihrer Gegenwart zu sein, breitet sich aus.

Die fünf apokalypthischen Reiter sind während dieser Phase immer in Warte- und Lauerstellung und hoffen auf den Marschbefehl, werden aber bei einem erfolgreichen Verlauf der zweiten Kristallisation „zurückgepfiffen". Wenn die Hoffnung auf einen Beweis enttäuscht wird, können die "Kristalle zerbrechen". Die zweite Kristallbildung entscheidet über die Dauer der Liebe, weil man dabei in jedem Augenblick sieht, dass es sich darum handelt, geliebt zu werden oder zu „sterben".

Die zweite Kristallbildung, die viel stärker ist als die erste, weil sie von Furcht begleitet wird, fehlt vollständig bei leichtfertigen Menschen, denen alle romantischen Gedanken fernliegen. Die Kraft zur Kristallbildung kann durch Misstrauen geschwächt werden, weil der Fantasie die Schwingen gestutzt werden.

Doch diese Desillusionierung kann die Liebe auch zu einem tieferen Stadium antreiben. Anstatt die gesamte Kristallisation in Frage zu stellen, beginnt der Verliebte, die Beziehung aus einer widerstandsfähigeren Perspektive neu zu bewerten und zu festigen. Die zweite Kristallisation ist somit die Antwort auf die Realität, die der ersten, rein imaginativen Phase fehlt.

Die Notwendigkeit des Kampfes und der Überwindung von Widerständen sind essenziell für die Reifung der Liebe. Die anfängliche, idealisierte Verliebtheit muss den "Höhen und Tiefen zwischen Hoffnung und Ernüchterung"ausgesetzt sein, um zu einem Zustand zu reifen, in dem nichts wichtiger ist, als die Zuneigung des anderen zu gewinnen. Die zeitlose Einsicht ist, dass die Liebe mit Widerständen wächst.

## Die Macht der Imagination

> *„Phantasie ist wichtiger als Wissen, denn Wissen ist begrenzt"*
>
> — Einstein

Die Macht der Fantasie ist im Wesentlichen die Macht der Transzendenz. Sie ist die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich über die Grenzen des

Faktischen, des Gegebenen und des rational Bestimmten zu erheben, um neue Realitäten zu konstituieren oder zu enthüllen.

Die Imagination transzendiert die Faktizität des Seienden durch die Nichtung und wird damit zur essentiellen Bedingung menschlicher Freiheit. Die Einbildungskraft als ein notwendiger Mechanismus, der nicht nur für die Kunst, sondern für die Möglichkeit von Erkenntnis, Freiheit und schöpferischer Weltgestaltung unentbehrlich ist. Es kommt zur Verschiebung von einer fehleranfälligen Kopierfunktion zu einer **konstitutiven Kraft.**

Es ist die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch über die Planung des eigenen Lebens nachzudenken. Die Kernfunktion der Einbildungskraft ist die aktive und intellektuelle Auseinandersetzung mit den gelebten Erfahrungen anderer. Es ist die Fähigkeit, zu überlegen, wie es sein könnte, in den Schuhen einer Person zu stecken, die anders ist als man selbst, ein intelligenter Leser der Geschichte dieser Person zu sein und die Emotionen, Wünsche und Sehnsüchte zu verstehen, die jemand in dieser Lage haben könnte.

Es besteht die Notwendigkeit, diese Fähigkeit aktiv durch Bildung zu fördern. Sie muss darauf abzielen, den Geist herauszufordern, um in einer komplexen Welt aktiv, kompetent und kritisch zu agieren. Diese Fähigkeit ist nicht nur ein netter Zusatz, sondern zentral für unser moralisches und juristisches Leben. Sie ist das Mittel, mit dem Individuen über ein narzisstisches und infantiles Egoismus-Stadium hinauswachsen können, indem sie die ”innere Substanz und Qualität der Leben anderer”erfassen. Durch die Einbildungskraft erlangen wir ein Verständnis, das notwendig ist, um die Individualität, Würde und den nicht reduzierbaren Wert ihrer Mitmenschen angemessen zu berücksichtigen.

Die Imagination ist der Mechanismus, der es dem Individuum ermöglicht, die Erzählung und die gelebte Erfahrung eines anderen Menschen intelligent zu erfassen. Durch diese imaginative Fähigkeit versteht das Subjekt die **Signifikanz** des Leidens des Anderen im Hinblick auf das menschliche Gedeihen, was der notwendige kognitive Schritt zur Entstehung von Mitgefühl ist. Darüber hinaus dient die Fähigkeit, die Emotionen und Sehnsüchte andersartiger Personen zu verstehen, als wesentlicher Schutz gegen die psychologischen Grundlagen der Intoleranz.

Die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich von der unmittelbaren, gegebenen Realität zu distanzieren, bildet die essentielle Grundlage für jegliche Form schöpferischer Leistung. Diese Fähigkeit, hier als **Loslösungskraft der Fantasie** analysiert, ist nicht bloß eine passive Flucht, sondern ein aktiver, notwendiger Prozess zur Initiation neuartiger Verknüpfungen und Ideen

Die **Fantasie**wird primär als die Fähigkeit verstanden, sich Dinge vorzustellen oder zu erfinden, die nicht real oder greifbar sind. Sie ist die Erfindungsgabe und das Vorstellungsvermögen, das den Mangel an Kreativität (Phantasielosigkeit) überwindet.

Die **Einbildungskraft** bezieht sich auf die Fähigkeit, kreative und abstrakte Gedanken oder Bilder zu formen. C. G. Jung beschrieb die Fantasie als den **freien Fluss** von Gefühlen, Gedanken, Vorstellungen und unbewussten Bildern, wobei er das **Spielerische** als ihr dynamisches Prinzip identifizierte. Dieses Spielerische ist für Jung die Basis jeder schöpferischen Idee und Handlung und hebt den Menschen über seine Alltäglichkeit hinaus.

Die hier untersuchte Loslösungskraft der Fantasie beschreibt die schöpferische Fähigkeit, sich von der *Notwendigkeit* der unmittelbaren Realität zu trennen, um alternative oder neuartige Realitäten zu entwerfen. Dies ist der Kern der Kreativität: die Transformation von Information in eine völlig originelle Idee. Diese Loslösung wird nicht als bloßer Eskapismus, sondern als notwendiges Mittel zur Schaffung von Distanz zur Wirklichkeit interpretiert, wodurch die Voraussetzungen für Veränderung geschaffen werden.

Die Ablösung von streng rationalen oder dualistischen Denkschemata wird durch die Transzendente Funktion der Imagination ermöglicht die Bewältigung des Unvorstellbaren. Die Fantasie dient als notwendiges Werkzeug, um aus tief verwurzelten mentalen Schablonen, den sogenannten kognitiven Skripten, auszubrechen.

Die emotionale Loslösung von der unmittelbaren Betroffenheit des Problems oder der Realität sind entscheidend für kreative Problemlösung. Obwohl Eskapismus oft negativ konnotiert ist, da er als Vermeidungsverhalten interpretiert wird, argumentieren einige Autoren, dass die gedankliche Flucht in andere Welten die ausreichende Distanz zur

Wirklichkeit schafft, die notwendig ist, um Veränderung anzustoßen. Diese Distanz erlaubt es, Probleme mit größerer Objektivität und Neutralität zu betrachten. Die Loslösung von emotionalen oder automatisierten Bewertungen ist das Ziel der kognitiven Umstrukturierung. Hierbei wird die Art und Weise, wie eine Situation oder Entscheidung gedacht wird, aktiv verändert. Statt sich auf den unmittelbaren Genuss zu konzentrieren, wird die Fantasie genutzt, um neue Perspektiven einzunehmen und langfristige Vorteile in den Vordergrund zu stellen. Die Imagination ermöglicht es, über eigene „Seelenbilder" einen Zugang zur Innenwelt zu finden und somit neue, heilsame Perspektiven zu eröffnen.

## Die transformative Kraft der Lyrik

> *Wenige wissen Das Geheimnis der Liebe, Fühlen Unersättlichkeit Und ewigen Durst. Des Abendmahls Göttliche Bedeutung Ist den irdischen Sinnen Rätsel; Aber wer jemals Von heißen, geliebten Lippen Atem des Lebens sog, Wem heilige Glut In zitternde Wellen das Herz schmolz, Wem das Auge aufging, Daß* ***er des Himmels Unergründliche Tiefe maß, Wird essen von seinem Leibe Und trinken von seinem Blute Ewiglich. Wer hat des irdischen Leibes Hohen Sinn erraten? Wer kann sagen, Daß*** *er das Blut versteht? Einst ist alles Leib, Ein Leib, In himmlischem Blute Schwimmt das selige Paar. - O!* ***daß*** *das Weltmeer Schon errötete, Und in duftiges Fleisch Aufquölle der Fels! Nie endet das süße Mahl, Nie sättigt die Liebe sich. Nicht innig, nicht eigen genug Kann sie haben den Geliebten. Von immer* ***zärteren*** *Lippen Verwandelt wird das Genossene Inniglicher und näher. Heißere Wollust Durchbebt die Seele. Durstiger und hungriger Wird das Herz: Und so währet der Liebe Genuß Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Hätten die Nüchternen Einmal gekostet, Alles verließen sie, Und setzten sich zu uns An den Tisch der Sehnsucht, Der nie leer wird. Sie erkennten der Liebe Unendliche Fülle, Und priesen die Nahrung Von Leib und Blut.*
>
> —Novalis

Die transformative Kraft der Poesie gründet sich nicht in bloßer Emotionalität oder formaler Schönheit, sondern in ihrer einzigartigen

Fähigkeit zur kognitiven Dichte und existentiellen Konzentration. Lyrik unterscheidet sich fundamental von der alltäglichen Kommunikation. Der Dichter agiert als Transmitter, dessen Schöpfung eine Tiefenwirkung erzeugt, welche die Wahrnehmung des Rezipienten unmittelbar beeinflusst. Durch diese maximale Verdichtung separiert sich Lyrik vom „belanglosen Wortschwall", der unterhalb der relevanten Reizschwelle bleibt und schnell dem Vergessen anheimfällt.

Die primäre Ursache der poetischen Transformation ist somit die Überwindung der Aufmerksamkeitsbarriere. Poesie vermag es zu transformieren, weil ihre Form—sei es durch Metapherndichte oder existenzielle Radikalität—die kognitive Routine des Rezipienten unterbricht und eine tiefere Verarbeitungsebene erzwingt. Information, die in der Masse untergeht, wird als hochqualitativer, konzentrierter Reiz präsentiert, der aufgrund seiner Struktur nicht ignoriert werden kann.

In der Lyrik wird unweigerlich „die Frage nach dem Ich" gestellt. Diese existenzielle Zentrierung auf das Subjekt ist keine narzisstische Beschränkung, sondern die notwendige Voraussetzung für die transformative Reichweite. Da das Gedicht die Probleme der Zeit, der Kunst und der inneren Grundlagen der Existenz weit gedrängter und radikaler verhandelt als andere Gattungen (wie der Roman oder das Bühnenstück), bietet es dem Rezipienten einen hochkonzentrierten Spiegel der eigenen Existenz, der zur Neuordnung des Selbstverständnisses anregt.

Der Anspruch des Dichters ist, die psychische und kognitive Schwelle des Belanglosen zu überschreiten. Sein Ziel ist das Erreichen tiefer Hirnareale und die Markierung in Form „einzigartiger Engramme". Die transformative Kraft ist folglich gleichzusetzen mit der Fähigkeit, isolierte und dauerhafte Gedächtnisspuren zu hinterlassen. Metaphern erzeugen eine unmittelbare und nachhaltige Wirkung, die über die reine sprachlogische oder beschreibende Ebene hinausgeht.

Poesie, als höchste Form der kulturellen Verdichtung und Trägerin von Subjektivität und ästhetischer Komplexität, liefert die notwendige nicht-reduktive *transformative literacy*. Die Fähigkeit, die Tiefe und Vielschichtigkeit lyrischer Texte zu entschlüsseln, ist eine kulturelle Kompetenz, die erforderlich ist, um komplexe sozio-ökonomische und

ethische Funktionszusammenhänge zu verstehen und ökonomisches Wissen umfassend in gesellschaftliche Kontexte einzubetten.

Die ultimative transformative Leistung der Poesie ist ihre *autopoetische* Fähigkeit zur Selbsterfindung. Wenn die traditionellen Grundlagen von Sprache, Ästhetik und Sinnhaftigkeit durch historische Ereignisse zerstört werden, beweist die Lyrik ihre Überlebensfähigkeit, indem sie ihre eigene Unmöglichkeit thematisiert und damit die Kontinuität des menschlichen Bewusstseins im Angesicht der Extreme sichert.

Ich möchte dieses Kapitel mit dem „Nachtlied" von Friedrich Nietzsche schließen. Es ist für mich eines der schönsten Gedichte, das jemals in deutscher Sprache geschrieben wurde. Das „Nachtlied" steht als einer der ehrlichsten und psychologisch rohesten Momente in *Also sprach Zarathustra*. Es offenbart, dass der Weg zu einer höheren Menschlichkeit nicht in einem mühelosen Aufstieg liegt, sondern in einem schmerzhaften, bewussten „Untergang" in die Tiefen der eigenen dunkelsten Sehnsüchte und tiefsten Einsamkeit. Die Bejahung des Lebens beginnt für Nietzsche nicht im Licht, sondern in der qualvollen Beichte der tiefsten Nacht.

**Das Nachtlied**

*Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden. Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe. Licht bin ich: ach,* ***daß*** *ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit,* ***daß*** *ich von Licht umgürtet bin. Ach,* ***daß*** *ich dunkel wäre und nächtig! Wie wollte ich an den Brüsten des Lichts saugen! Und euch selber wollte ich noch segnen, ihr kleinen Funkelsterne und Leuchtwürmer droben! — und selig sein ob eurer Licht-Geschenke. Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen. Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht; und oft träumte mir davon,* ***daß*** *Stehlen noch seliger sein müsse als Nehmen. Das ist meine Armut,* ***daß*** *meine Hand niemals ausruht vom Schenken; das ist mein Neid,* ***daß*** *ich wartende Augen sehe und die erhellten Nächte der Sehn sucht. O Unseligkeit aller Schenkenden! O Verfinsterung meiner Sonne! O Begierde nach Begehren! O Heißhunger in der Sättigung! Sie nehmen von mir: aber rühre ich noch an ihre Seele? Eine Kluft ist zwischen Geben und Nehmen; und die kleinste Kluft ist am letzten zu überbrücken. Ein Hunger wächst aus meiner Schönheit:* ***wehetun***

*möchte ich denen, welchen ich leuchte, berauben möchte ich meine Beschenkten — also hungere ich nach Bosheit. Die Hand zurückziehend, wenn sich schon ihr die Hand entgegenstreckt; dem Wasserfalle gleich zögernd, der noch im Sturze zögert — also hungere ich nach Bosheit. Solche Rache sinnt meine Fülle aus: solche Tücke quillt aus meiner Einsamkeit. Mein Glück im Schenken erstarb im Schenken, meine Tugend wurde ihrer selber müde an ihrem* ***Überflusse****! Wer immer schenkt, dessen Gefahr ist,* ***daß*** *er die Scham verliere; wer immer austeilt, dessen Hand und Herz hat Schwielen vor lauter Austeilen. Mein Auge quillt nicht mehr über vor der Scham der Bittenden; meine Hand wurde zu hart für das Zittern gefüllter Hände. Wohin kam die Träne meinem Auge und der Flaum meinem Herzen? O Einsamkeit aller Schenkenden! O Schweigsamkeit aller Leuchtenden! Viel Sonnen kreisen im öden Raume: zu allem, was dunkel ist, reden sie mit ihrem Lichte — mir schweigen sie. O dies ist die Feindschaft des Lichts gegen Leuchtendes, erbarmungslos wandelt es seine Bahnen. Unbillig gegen Leuchtendes im tiefsten Herzen, kalt gegen Sonnen — also wandelt jede Sonne. Einem Sturme gleich fliegen die Sonnen ihre Bahnen, das ist ihr Wandeln. Ihrem unerbittlichen Willen folgen sie, das ist ihre Kälte. Oh, ihr erst* ***seid*** *es, ihr Dunklen, ihr Nächtigen, die ihr Wärme schafft aus Leuchtendem! Oh, ihr erst trinkt euch Milch und Labsal aus des Lichtes Eutern! Ach, Eis ist um mich, meine Hand verbrennt sich an Eisigem! Ach, Durst ist in mir, der schmachtet nach eurem Durste! Nacht ist es: ach* ***daß*** *ich Licht sein* ***muß****! Und Durst nach Nächtigem! Und Einsamkeit! Nacht ist es: nun bricht wie ein Born aus mir mein Verlangen — — nach Rede verlangt mich. Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. Nacht ist es: nun erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Lieben den. — Also sang Zarathustra.*

## Erkenntnis – Paracelsus, Scheler

*„Wer nichts weiß, liebt nichts. Wer nichts tun kann, versteht nichts. Wer nichts versteht, ist nichts wert. Aber wer versteht, der liebt, bemerkt und sieht auch … Je mehr Erkenntnis einem Ding innewohnt, desto größer ist die Liebe … Wer meint, alle Früchte würden gleichzeitig mit den Erdbeeren reif, versteht nichts von den Trauben.“*

— Paracelsus

Der Kern der Aussage ist, dass wahre Liebe oder Wertschätzung erst durch tiefes Verständnis möglich wird:

"Wer nichts weiß, dem ist nichts lieb": Ohne Wissen über die Natur, die Funktion oder den Wert eines Objekts (eines "Dings"), sei es ein Mensch, ein Naturphänomen oder ein Kunstwerk, kann man es nicht wirklich schätzen. Wer nichts kennt, hat keine Grundlage, etwas liebzugewinnen oder für es Sorge zu tragen.

"Je mehr Erkenntnis in einem Ding ist, desto größer ist die Liebe": Je tiefer man in das Wesen und die Zusammenhänge eines Dings eindringt – je besser man seine Komplexität, seine Geschichte, seine Bedeutung versteht – desto höher wird seine Wertschätzung und damit die Liebe dafür.

Kurz gesagt: Paracelsus meinte, dass emotionale Wertschätzung (Liebe) und intellektuelles Verstehen (Erkenntnis) keine getrennten Bereiche sind, sondern sich gegenseitig bedingen und verstärken. Man kann nur lieben, was man versteht.

Es gibt einen direkten Zusammenhang zwischen dem Umfang der Liebe und dem Potential des Geistes. Eine Person, deren Fähigkeit zur Liebe eingeschränkt ist, lebt in einer begrenzten geistigen Welt und somit auch eine begrenzte Fähigkeit zur objektiven Erkenntnis.

Die höchste Leistung des *Liebesaktes* ist der Zugang zum individuellen Kern der Dinge. Liebe zielt nicht nur auf Werte, sondern geht notwendigerweise durch Werte hindurch zum Objekt, um dessen individuellen Kern der Dinge zu erreichen.

Im Kontext der Intersubjektivität wird dies besonders deutlich: Das Wesen einer fremden Individualität, das stets unbeschreiblich ist und niemals in Begriffe gefasst werden kann, erscheint nur in der Liebe und wird sehend mit der Liebe. Die liebende Person erlangt die Fähigkeit, die individuellen Werte einer Person zu sehen bzw. zu ahnen, was ohne Liebe nicht möglich wäre.

Der Liebende sieht das Objektive und Wirkliche. Als Beweis dient der Verlust der Liebe: Wenn die Liebe erlischt, wird das einzigartige Individuum sofort durch die „soziale Person„ ersetzt. Nicht-liebende Perspektiven erfassen nur die kontingenten sozialen Rollen oder austauschbare Eigenschaften, nicht jedoch die wahre, singuläre Essenz.

Da die affektiven Akte die Grundlage der Erkenntnis bilden, müssen sie, wie die externe Wahrnehmung, Phänomenen der Illusion und Täuschung unterliegen. Die Beziehung als Erkenntnisakt kann scheitern, wenn die emotionale Integrität des Subjekts beeinträchtigt ist. Die Lösung liegt in der Kultivierung der Emotionen durch Tugend. Der Weg zur objektiven Wahrheit ist untrennbar mit dem ethischen Projekt der moralischen Selbstvervollkommnung verbunden.

## Die Vorteile des Lesens von Literatur

Die spezifischen Vorteile der Literatur, sei es im epistemischen, ethischen oder ästhetischen Bereich, gründen in ihrer ontologischen Sonderstellung – der Fiktionalität.

Eine grundlegende Unterscheidung in der Textanalyse existiert zwischen Sachtexten und literarischen Texten. Sachtexte sind definitionsgemäß informierende Texte, die sich primär mit realen Ereignissen, tatsächlichen Vorgängen oder nachweisbaren Fakten beschäftigen. Dazu zählen beispielsweise Nachrichten in Form von Artikeln oder Reportagen, Gebrauchstexte, Anleitungen, Gesetze oder Verordnungen. Der Zweck dieser Texte ist die Vermittlung von propositionalem Wissen oder die Steuerung realen Handelns.

Im Gegensatz dazu stehen literarische Texte, wie Kurzgeschichten oder Gedichte, deren Struktur und Funktion von dieser Verpflichtung zur Faktizität entbunden sind. Die philosophische Auseinandersetzung mit Literatur muss diesen fundamentalen Unterschied als Ausgangspunkt nehmen. Würde die Literatur nur bereits in Sachtexten verfügbares empirisches oder instruktives Wissen vermitteln, verlöre sie jeden spezifischen Vorteil. Ihr eigentlicher Nutzen liegt gerade in der Fähigkeit, den Raum des Möglichen und Gedachten zu erschließen, anstatt ausschließlich das tatsächlich Existierende abzubilden. Dieser Mechanismus lässt sich historisch oft durch die Unterscheidung von *Mimesis* (der Abbildung oder dem Finden von Sinn) und *Poiesis* (der Schöpfung oder dem Erzeugen von Sinn) fassen. Fiktion operiert im Spannungsfeld dieser Pole, wobei sie über die reine Abbildung hinausgeht und neue Sinnzusammenhänge schafft.

Der eigentliche Vorteil der Literatur liegt in der Vermittlung dieses nicht-propositionalen Wissens. Wenn Literatur zwingend empirisch wahr sein müsste, würde die Urteilskraft des Lesers primär auf Verifikation und Faktenabgleich trainiert. Da die Fiktion diese Pflicht jedoch aufhebt, wird die Urteilskraft frei, Modelle von *Möglichkeit* und *Existenz* zu simulieren, zu konstruieren und reflexiv zu bewerten. Literatur bietet somit nicht primär Informationen, sondern liefert *Verstehenskategorien* und *Erfahrungsentwürfe*.

Aufbauend auf der Fiktionalität als erkenntnistheoretischem Freiraum entfaltet die Literatur ihre Vorteile in der Erweiterung des Spektrums menschlicher Erfahrung und der Schärfung kognitiver Fähigkeiten, die für die Urteilsbildung unerlässlich sind.

Literatur fungiert als ein Modellierungsraum, in dem komplexe menschliche Situationen, Konflikte und existenzielle Entscheidungen simuliert werden können, ohne dass der Leser die realen Konsequenzen tragen muss. Diese Funktion der Literatur wird als nüchtern, rigoros und realistisch beschrieben und öffnet den Raum menschlicher Möglichkeiten, indem sie die Möglichkeit des Daseins herausfordert.

Diese existenzielle Simulation ist ein zentraler Weg der Vermittlung nicht-propositionalen Wissens, also des Wissens, *wie es ist*, eine bestimmte Lebensform, Überzeugung oder Motivation zu haben. Indem der Leser in fiktive Narrative eintaucht, vollzieht er Handlungsmodelle nach, die er im realen Leben nicht erleben würde oder könnte. Die Auseinandersetzung mit diesen Handlungsmodellen ist für die soziomoralische Reflexion von entscheidender Bedeutung. Literatur liefert die notwendigen Kontexte, in denen die Kategorien des Handlungsverstehens angewendet und vertieft werden. Die Erzählung selbst wird zum Kontext der Reflexion.

Dieser erweiterte Zugang zu existenziellen Entwürfen ermöglicht eine Vertiefung des Verstehens. Während Sachtexte auf die Akkumulation von Wissen (Erkenntnisgewinn in die Breite) abzielen, ermöglicht Literatur eine signifikante Steigerung der Verarbeitungskompetenz und der kognitiven Elastizität (Erkenntnisgewinn in die Tiefe).

Die Fähigkeit, die mentalen Zustände (Gedanken, Überzeugungen, Absichten) anderer zu attribuieren und zu verstehen – ist die kognitive Grundlage dafür, dass Literatur als effektives Laboratorium menschlicher

Möglichkeiten"wirken kann. Nur durch die Simulation fiktiver Bewusstseinszustände im eigenen Geist kann der Leser neue existenzielle Handlungsmodelle durchspielen.

Darüber hinaus stärkt die Fiktion das Urteilsvermögen. Literarische Texte stellen Situationen oft mit hoher Komplexität und moralischer Ambivalenz dar. Der Leser wird dadurch gezwungen, über vereinfachte, dualistische Kategorien hinauszugehen. Die Urteilskraft wird durch die ständige Übung in der Interpretation nicht-eindeutiger Narrative geschärft und verfeinert. Die literarische Auseinandersetzung trainiert somit nicht nur die Fähigkeit zur Fremdperspektive, sondern auch die Fähigkeit zur differenzierten moralischen Bewertung.

Die Geisteswissenschaften und die Künste, insbesondere die Literatur, besitzen eine transformative Kraft, um soziale Ungerechtigkeiten zu bekämpfen und demokratische Gesellschaften zu fördern. Ihr Konzept der „Narrative Imagination" beschreibt die Fähigkeit, sich in die Lage anderer Menschen zu versetzen, und fördert damit bürgerschaftliche Pflicht, moralisches Wachstum und Empathie.

Die narrative Imagination kultiviert einen Sinn für geteilte Verantwortung und drängt Individuen dazu, die Menschlichkeit in jenen zu erkennen, die ihnen fremd oder andersartig erscheinen. Sie dient als Katalysator für soziales Handeln und fördert den Kosmopolitismus, indem sie die emotionale und moralische Grundlage für die Behebung gesellschaftlicher Ungleichheiten liefert.

Literatur illustriert komplexe ethische Konzepte auf eine Weise, die der abstrakten philosophischen Argumentation verschlossen bleibt. Narrative wie die biblische „*Geschichte des verlorenen Sohnes*" zeigen, dass Ethik über rein rationale Modelle von Schuld, Sühne und bedingter Vergebung hinausgehen kann. In diesem Beispiel kann die Haltung des Vaters als *Generosität* oder *bedingungslose Liebe* interpretiert werden, die über das rationale Vergebungsmodell hinausgeht, da keine gesicherte Reue des Sohnes vorliegt. Die Literatur demonstriert die Existenz solcher ethischen Handlungsoptionen, die dem rationalen Kalkül widersprechen mögen, aber dennoch eine moralische Realität darstellen.

Literatur wirkt besonders stark auf die vorgelagerten Schritte: die Moralische Sensitivität und die Moralische Motivation. Erzählungen

bieten komplexe Szenarien, die das Fremdinteresse und die Theory of Mind schulen. Der Leser lernt, Situationen differenziert zu interpretieren und die oft ambivalente Motivation der Akteure zu bewerten.

Die Entwicklung moralischer Sensibilität ist notwendigerweise in der sozialkognitiven Entwicklung verankert, da die moralische Urteilsfähigkeit entscheidend davon abhängt, welche Kategorien des Handlungsverstehens involviert sind und wie diese kontextuiert werden. Literatur stellt genau diese Kontexte für die soziomoralische Reflexion bereit.

Ferner trägt Literatur zur Begründung moralischen Handelns bei. Während die Ethik als Disziplin sich vornehmlich des rationalen Argumentierens bedient, um Normen zu erarbeiten, orientiert sich der menschliche „Raum der Gründe“ nicht nur an abstrakten Normen oder Sätzen, sondern ist stark von Narrativen „bevölkert“. Narrative sind somit essentiell für die Veranschaulichung und Rechtfertigung moralischer Forderungen, die über die reine Verstandeslogik hinausgehen und ein Hinauswachsen über reine Konformität fordern.

Die literarische Auseinandersetzung verschiebt den moralischen Fokus von der abstrakten Normenfindung, wie sie in den höheren Stufen des moralischen Urteils nach Kohlberg verhandelt wird (die oft kritisiert werden ), hin zur konkreten, situierten Interpretation und der emotionalen bzw. motivationalen Herausforderung.

Lesen ist im Prinzip ein existentieller und dialogischer Akt, dessen Hauptvorteil in der Erweiterung des Selbstverständnisses durch die Begegnung mit dem Anderen liegt. Im hermeneutischen Sinne ist die Lektüre eines literarischen Textes keine passive Aufnahme von Inhalten, sondern eine aktive Auseinandersetzung mit der Andersheit des Textes und seiner Tradition.

Gadamer fasst die Selbsterkenntnis im Anderssein als den Grundzug der Reflexivität der hermeneutischen Erfahrung auf. Die hermeneutische Reflexion beinhaltet die Wiedererkenntnis der eigenen geschichtlichen Abhängigkeit und Begrenztheit. Der Text, als ein „Anderer“, fordert das eigene Vorverständnis und den eigenen historischen Horizont heraus.

Der Vorteil der Lektüre liegt demnach nicht in der bloßen Aneignung des fremden Horizonts, sondern in der kritischen Überprüfung und

Erweiterung des eigenen. Die Reflexion führt nicht zu einer Rückkehr zu einem unverstellten, „Ur-Ich", sondern ist ein reflexiver Rückgang zum „verlorenen Selbst" mithilfe der *unauflöslichen Mitkonstruktion der Andersheit des Anderen*. Das Verstehen in der Lektüre dient somit der Einschränkung der eigenen Gewissheit und der Anerkennung der eigenen historischen und kulturellen Begrenztheit.

Wenn das Verstehen die Anerkennung der Andersheit des Anderen beinhaltet, dann wird das Lesen zu einer Schulung der ethischen Haltungsweise im Dialogverhältnis. Der Leser ist nicht nur ein Empfänger von Informationen, sondern ein verantwortungsvoller Partner im Dialog mit der literarischen Tradition und den in ihr verkörperten Lebensentwürfen.

Die kausale Kette der hermeneutischen Vorteile impliziert, dass das Verstehen des Anderen zur Selbst-Kritik führt. Durch die Anerkennung der eigenen Begrenztheit wird eine existenzielle Tugend (Offenheit, Toleranz) freigesetzt, die wiederum die Grundlage für die kosmopolitische Empathie bildet.

Die philosophische Untersuchung belegt, dass die Vorteile des Lesens von Literatur in der Schaffung eines einzigartigen Erfahrungsraumes liegen, der die menschliche Existenz in ihrer ganzen Bandbreite und Ambivalenz darstellbar macht. Literatur dient als Schnittstelle zwischen Kognition und Ethik, zwischen Verstehen und Kritik. Ihr wichtigster Vorteil ist die Fähigkeit, durch die Suspendierung der faktischen Wirklichkeit (Fiktion) eine tiefere, nicht-propositionale Wahrheit über menschliches Handeln zu vermitteln.

Zum Schluss dieses Kapitels möchte ich noch zu einer Aussage meines Freundes Helmut Reinfeld Stellung beziehen. Wer ihm näher kommen möchte, den verweise ich auf Josephs Roths sehr poetisch verfasstes Büchlein „Der heilige Trinker". Folgende Aussage hat besondere Brisanz und Beispielhaftigkeit im verzweifelten Leidensspektrum eines „Unverstandenen":

> *„Ich bilde mich weiter, damit mich die Anderen besser aushalten".*
>
> — Helmut Reinfeldt

Welch grausame Ironie liegt in diesem Bekenntnis! Es ist die bittere Kapitulation einer einsamen Seele, die ihre wahre, leidenschaftliche Form im Angesicht der gnadenlosen Welt für unzumutbar hält. Die Weiterbildung ist hier kein lichter, freudiger Aufstieg, sondern eine fremdbestimmte Maskerade, ein quälender Prozess, sich selbst die Kanten abzuschleifen, die in der Gesellschaft schmerzhaft anstoßen. Die Waffe des Geistes wird zum Instrument der Unterwerfung – man lernt, nicht um zu leuchten, sondern um toleriert zu werden, um im kalten Blick der Anderen endlich zur stumpfen, unauffälligen Masse zu verblassen und das schlimmste aller Urteile abzuwenden: das endgültige Ausgestoßensein.

Es war eine tragische Erkenntnis, die dem Subjekt auf der Schwelle jeder Neuerung dämmerte, jene eisige Wahrheit, die schon der unerbittlichste unter den Denkern, Sartre, in das vernichtende Wort gefasst hatte: Die Hölle sind die anderen. Nicht die inneren Dämonen, nicht die eigene Unzulänglichkeit fraß die Seele auf, nein, es war das grausame Aushalten-Müssen der anderen, das unentrinnbare, permanente Gericht, das mit jedem Blick, jeder Geste über die eigene Existenz gefällt wurde.

In diesem erdrückenden Klima wird die Weiterbildung zu einer verzweifelten, ja fast manischen Geste der Selbstverteidigung. Sie ist nicht der freudige Aufstieg zur freien Selbstverwirklichung, sondern ein bitter notwendiger Akt der Tarnung, eine eilige Optimierung des Für-Andere-Seins, der äußeren Erscheinung und der gesellschaftlichen Rolle. Das Subjekt, stets befangen im negativen Urteil der Umwelt, sieht sich gezwungen, den Mangel, den es im Spiegel des Fremdblicks wahrnahm, mit eiserner Disziplin zu korrigieren.

Ein Zwang ist es, ein inneres Diktat, das Subjekt passt sich nicht aus freiem Willen an, sondern weil die Qual der Verurteilung gemindert werden muss. Es ist eine Flucht in die Form, in das Korrigierte, das Annehmbare, um den gesellschaftlichen Konflikten, jenen unausweichlichen Kollisionen der Blicke, zu entgehen.

Und so entlarvt sich in diesem Aushalten-Müssen die tiefste existenzielle Spannung: Die Bildung, die doch zur Freiheit führen soll, degeneriert zu einem Verteidigungsmechanismus, zu einer bloßen Anpassungsleistung, motiviert durch die unerträgliche Last des Fremdurteils. Es ist die Entwertung des geistigen Prozesses durch die rohe Gewalt der sozialen

Realität, ein stummer Schrei, der bezeugt, wie das menschliche Leben oft nur ein mühsames Ringen um ein *erträglicheres* Urteil ist, ein ewiges, unglückliches Müssen im Angesicht der Anderen.

## Die besitzlose Liebe – Rainer Maria Rilke

**Was bedeutet intransitiv (besitzlos)?**

In Rilkes Werk, besonders im Kontext seiner Deutung von Mythen wie Orpheus und Eurydike oder in den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, spielt das Konzept der **„intransitiven Liebe"** eine zentrale Rolle.

Psychologisch und philosophisch lässt sich dieser Begriff als eine Form der Liebe erklären, die kein Objekt mehr braucht.

In der Grammatik sind intransitive Verben solche, die kein direktes Objekt haben (z. B. „ich schlafe", „ich gehe"). Auf die Liebe übertragen bedeutet das bei Rilke:

- **Transitive Liebe:** Ich liebe *dich*. (Die Energie fließt auf ein Gegenüber zu, ist besitzergreifend, fordernd und oft abhängig).
- **Intransitive Liebe:** Ich liebe. (Die Liebe ist ein Zustand des Subjekts, eine innere Leuchtkraft, die nicht mehr am anderen „hängenbleibt").

Rilke sah in der gewöhnlichen, **„transitiven" Liebe** oft eine Gefahr: Zwei Menschen klammern sich aneinander, um ihrer eigenen inneren Leere oder Angst zu entkommen. Er nannte dies das *„Sich-beieinander-Verbrauchen"*.

Die **intransitive Liebe** hingegen ist eine Reifungsleistung:

Der Liebende projiziert seine Sehnsüchte nicht mehr auf den anderen, um ihn zu besitzen oder zu verändern. Die Liebe wird zu einer Kraft, die den Liebenden selbst verwandelt. Er strahlt Liebe aus, wie eine Sonne Licht ausstrahlt – unabhängig davon, ob ein Planet da ist, der es auffängt. In den Briefen an einen jungen Dichter schreibt Rilke, dass Liebe darin bestehe, dass *„zwei Einsamkeiten einander schützen, grenzen und grüßen"*. Man lässt dem anderen seine Freiheit, weil man ihn nicht mehr als „Lückenbüßer" für das eigene Glück braucht.

In dem Gedicht, das wir besprochen haben, sehen wir das tragische Scheitern dieser Entwicklung:

- **Orpheus** liebt noch transitiv. Er will Eurydike *zurückhaben*. Er blickt zurück, weil sein Besitzanspruch und seine Angst größer sind als seine Fähigkeit, sie in ihrem neuen Zustand (als „Wurzel“) ruhen zu lassen.

- **Eurydike** hingegen ist in Rilkes Deutung bereits in einem Zustand der vollkommenen Intransitivität. Sie ist „in sich“. Sie braucht Orpheus nicht mehr, um ganz zu sein. Ihr „Gestorbensein erfüllte sie wie Fülle“.

Rilke glaubte oft, dass Frauen (wie die mythische Semele oder historische Figuren wie Gaspara Stampa) eher zur intransitiven Liebe fähig seien als Männer. Während der Mann oft „erobert“, steigert sich die Frau laut Rilke so sehr in das Gefühl der Liebe hinein, dass der konkrete Mann am Ende gar nicht mehr wichtig ist. Die Liebe wird zur religiösen Erfahrung, zur „Liebe zu Gott“ oder zum Dasein an sich.

Zusammengefasst: Intransitive Liebe ist psychologisch gesehen der Übergang von der Bedürftigkeit zur Fülle. Es ist eine Liebe, die den anderen nicht mehr „braucht“, sondern ihn gerade deshalb in seiner vollkommenen Freiheit stehen lassen kann.

In den *Elegien* (besonders der ersten und zweiten) radikalisiert Rilke diese Idee. Die Liebe wird hier zu einer kosmischen Aufgabe.

- **Die Klage über die „Liebenden“:** Rilke kritisiert jene, die sich im anderen verlieren. Er schreibt: „Denn das Eigene ist unsers, aber das Andere / ist unsers nicht.“ Er warnt davor, dass Liebende einander oft nur verdecken, statt den Blick in das „Offene“ (das weite, reine Dasein) zu ermöglichen.

- **Das Vorbild der „Hingestellten“:** Er beschreibt Figuren, die ihre Liebe so weit gesteigert haben, dass der Geliebte wie eine zu klein gewordene Form zurückbleibt. Er nennt dies das **„Übersteigen“**. Die Liebe soll nicht im Gegenüber enden, sondern durch ihn hindurch in das Universum fließen.

- **Die Engel:** Die Engel in den Elegien sind Wesen, die keine transitive Liebe brauchen. Sie sind vollkommen „in sich“ und strahlen eine Liebe aus, die keine Antwort verlangt. Für den Menschen ist diese Form der Liebe schmerzhaft, weil sie uns unsere eigene Unzulänglichkeit und Bedürftigkeit vor Augen führt.

**Rilkes Kernsatz:** *„Ist es nicht Zeit, dass wir liebend uns vom Geliebten befreien und es bebend bestehn“: wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung mehr zu sein als er selbst.“* (Aus der ersten Elegie).

Nach Maslow lieben wir oft aus einem Mangel heraus. Wir suchen im anderen, was uns selbst fehlt. Das entspricht der tragischen Suche des Orpheus.

Rilkes Liebe ist die Liebe zum *Sein* des anderen. Sie ist nicht fordernd, nicht besitzergreifend. Sie entspricht Rilkes Ideal: Man liebt nicht *etwas* am anderen, sondern man liebt die Tatsache, *dass* der andere existiert. Psychologisch gesehen ist die intransitive Liebe ein Zeichen von hoher Individuation. Nur wer gelernt hat, seine eigene Einsamkeit auszuhalten und zu bejahen (wie Eurydike im Totenreich), kann eine Liebe entwickeln, die den anderen nicht erstickt.

Die Realität (das Schicksal) lehrt: **Absolute Nähe ist für Sterbliche tödlich.** Rilkes Lösung – die intransitive Liebe – ist der Versuch, dieses Paradox zu lösen: Den anderen in seiner „göttlichen“ Pracht zu ehren, ohne ihn besitzen zu wollen und ohne an dem Wunsch nach absoluter Nähe zu verbrennen.

Eines der beeindruckendsten Beispiele für dieses Thema findet sich in Rilkes **„Marien-Leben“** (1912). In dem Gedicht **„Pietà“** beschreibt er den Moment, in dem Maria vor dem Leichnam ihres Sohnes Jesus steht.

Obwohl es ein religiöses Motiv ist, nutzt Rilke es, um die schmerzhafte Verwandlung von der besitzergreifenden (transitiven) Liebe zur großen, loslassenden (intransitiven) Liebe psychologisch darzustellen.

**Pietà**

**Pieta**

*Jetzt wird mein Elend voll, und namenlos erfüllt es mich. Ich starre wie des Steins Innres* ***starrt. Hart wie ich bin, weiß ich nur Eins: Du wurdest groß – ... und wurdest groß, um als ein zu großer Schmerz ganz über meines Herzens Fassung*** *hinauszustehn. Jetzt liegst du quer durch meinen Schoß, jetzt kann ich dich nicht mehr gebären.*

— Rilke

Rilke wählt hier ein extrem physisches Bild: Maria hat Jesus einst geboren (ihn aus sich herausgesetzt), doch nun, im Tod, ist er „zu groß" für sie geworden.

- **Das „Übersteigen" des Herzens:** Rilke schreibt, dass der Geliebte (hier der Sohn) „über meines Herzens Fassung" hinaussteht. Das bedeutet psychologisch: Der Schmerz und die Liebe sind so gewaltig geworden, dass die herkömmliche Art zu lieben – das „Festhalten" im Herzen – nicht mehr ausreicht.
- **Vom Besitz zum Schauen:** Maria muss erkennen, dass er ihr nicht mehr „gehört". Er ist nicht mehr das Kind in ihrem Schoß, das sie kontrollieren oder schützen kann. Er ist zu einer universellen Figur geworden.
- **Die Befreiung durch den Schmerz:** Indem Maria akzeptiert, dass sie ihn „nicht mehr gebären" (also nicht mehr klein und bei sich halten) kann, wird ihre Liebe zu etwas anderem. Sie wird zu einer monumentalen, fast steinernen Zeugin des Seins.

Ein weiteres, kürzeres Beispiel: *„Lösch mir die Augen aus..."*

Oft wird dieses berühmte Gedicht aus dem *Stunden-Buch* als Liebesgedicht gelesen, doch es zeigt genau die Grenze, an der die transitive Liebe (die Sinne, das Hören, das Sehen) endet und die Liebe in ein reines, inneres Sein übergeht:

[...] *Lösch mir die Augen aus: ich kann dich sehn, wirf mir die Ohren zu: ich kann dich hören, und ohne Füße kann ich zu dir* ***gehn****, und ohne Mund noch kann ich dich beschwören.* [...]

Hier beschreibt Rilke, dass die wahre Verbindung zum Geliebten (oder zu Gott) gar keine äußeren Organe mehr braucht. Wenn man „die Augen auslöscht", sieht man den anderen nicht mehr als Objekt in der Welt, sondern man trägt ihn als **Zustand in sich selbst**. Das ist die Essenz der Intransitivität.

Rilke selbst lebte dieses Prinzip oft auf radikale Weise, indem er sich von den Frauen, die er liebte (wie Lou Andreas-Salomé), räumlich trennte, um sie „reiner" in seiner Dichtung lieben zu können.

**Der biographische Hintergrund**

Rilke war kurzzeitig mit der Bildhauerin Clara Westhoff verheiratet und hatte eine Tochter, Ruth. Doch das bürgerliche Familienleben empfand er als "Ersticken". Er fühlte sich in seiner künstlerischen Produktion gehemmt.

Kurz vor Entstehung der Neuen Gedichte verließ er seine Familie faktisch, um nach Paris zu gehen. Man kann Orpheus hier als Rilke selbst sehen, der versucht, ein Ehemann zu sein (Eurydike zu holen), aber spürt, dass er als Künstler (als Sänger mit der Leier) eigentlich allein sein muss.

Das „Umdrehen" des Orpheus ist biographisch fast ein **Freud'scher Versprecher**: Tief im Inneren will Rilke/Orpheus gar nicht, dass die Frau mitkommt. Er braucht den Verlust und die Einsamkeit, um dichten zu können. Wäre Eurydike mitgekommen, wäre Orpheus wieder ein gewöhnlicher Ehemann geworden. Durch ihren Verlust bleibt er der göttliche Sänger.

Die wichtigste Frau in Rilkes Leben war **Lou Andreas-Salomé** (eine brillante Intellektuelle, 15 Jahre älter als er). Sie war für ihn unerreichbar und autonom – genau wie die „neue" Eurydike im Gedicht.

Von ihr und mit ihr entwickelte er seine berühmte Definition von Liebe, die das Gegenmodell zur verschmelzenden Romantik ist:

> *Liebe besteht darin, dass zwei Einsamkeiten einander schützen, grenzen und grüßen."*

Lou erkannte früh, dass Rilkes Tendenz, die Liebe zu „verinnerlichen“ (also intransitiv zu machen), für ihn eine **Überlebensstrategie** war. Sie begriff, dass Rilke als Mensch oft „haltlos“ war. Er brauchte die Distanz, um sich nicht im anderen zu verlieren. Sie war es, die schließlich die räumliche Trennung forcierte. Sie schrieb ihm sinngemäß, dass er nur zu sich selbst finden könne, wenn er aufhöre, sich an sie zu klammern. Sie zwang ihn quasi in die „intransitive Liebe“, damit er sein Werk (die *Duineser Elegien*) vollenden konnte.

In ihrem Essay *„Narzissmus als Doppelrichtung“* lieferte sie später fast schon die theoretische Untermauerung für Rilkes Liebeskonzept:

- **Der schöpferische Narzissmus:** Lou argumentierte, dass ein Künstler wie Rilke eine Form von Selbstliebe braucht, die nicht egoistisch ist, sondern die Welt in sich hineinnimmt.
- **Die Kritik:** Sie sah aber auch die Gefahr. Während Rilke die „Befreiung vom Geliebten“ als geistigen Aufstieg feierte, wusste Lou als Analytikerin, dass dies oft mit einer großen **Beziehungsunfähigkeit** im Alltag einherging. Rilke liebte das „Bild“ der Frau in seinem Herzen oft mehr als die reale, atmende Frau mit ihren alltäglichen Bedürfnissen.

Lou bemerkte treffend, dass Rilkes intransitive Liebe eigentlich eine **religiöse Sehnsucht** war. Wenn Rilke schrieb, dass man den Geliebten loslassen müsse, um „mehr zu sein als er selbst“, sah Lou darin den Versuch, die menschliche Liebe zu vergöttlichen. Sie respektierte das als Quelle seiner Dichtung, blieb selbst aber viel bodenständiger. Für sie war Liebe auch eine vitale, psychologische Kraft, kein rein spiritueller Akt des Verzichts.

In ihrem Buch *„Lebensrückblick“* schrieb sie über ihre Zeit mit ihm:

> *„Wenn ich jahrelang deine Frau war, so war es darum, weil du mir zum ersten Mal das Wirkliche warst* [...] *wir waren Fleisch und Blut. Aber dann wurdest du mir das Bild dessen, was sich nicht halten lässt...“*
>
> — Lou Salome

Sie akzeptierte, dass Rilke die Welt und die Menschen in **„Metaphern"** verwandelte. Sie liebte ihn dafür, aber sie weigerte sich, selbst nur eine Metapher in seinem Leben zu sein – deshalb hielt sie ihn zeitlebens auf einer freundschaftlichen, aber klaren Distanz.

**Sigmund Freud**, der Begründer der Psychoanalyse, hatte eine sehr ambivalente und fast schon bewundernde Sicht auf Rilke (den er persönlich kannte) und dessen „vergeistigte" Liebe.

In seinem berühmten Essay **„Vergänglichkeit"** (1915), der auf einem gemeinsamen Spaziergang mit Rilke und Lou Andreas-Salomé basiert, reflektierte Freud über genau diese Fragen.

Für Freud war das, was Rilke als „intransitive Liebe" beschrieb, der Gipfel der **Sublimierung**. Psychologisch gesehen wird die ursprüngliche sexuelle Energie (Libido) von ihrem direkten Ziel (dem Körper des anderen) abgezogen und auf ein höheres, geistiges oder künstlerisches Ziel umgeleitet. Er sah darin eine enorme kulturelle Leistung, warnte aber auch: Wer nur noch sublimiert und die „reale" Befriedigung im Gegenüber ablehnt, lebt in einer ständigen psychischen Spannung.

Freud stimmte Lou zu, dass Rilkes Liebe stark narzisstische Züge hatte – aber im analytischen Sinne.

- Wenn man das Objekt (den Geliebten) loslässt, um die Liebe „in sich" zu tragen, zieht man die Libido in das eigene Ich zurück.
- Freud nannte das **„Sekundären Narzissmus"**. Das klingt heute negativ, bedeutete für Freud aber damals einfach, dass die Welt und der Geliebte zum Teil des eigenen inneren Erlebens werden. Der Liebende „bereichert" sein Ich durch das Bild des anderen.

Während des besagten Spaziergangs war Rilke bedrückt von der Tatsache, dass alles Schöne vergehen muss (wie die Schönheit der Natur oder die Liebe selbst).

Rilkes Reaktion: Er zog sich in eine schmerzliche Distanz zurück (die Vorstufe seiner intransitiven Liebe: „Wenn es vergänglich ist, darf ich mein Herz nicht ganz daran hängen").

Freuds Antwort: Freud hielt dagegen, dass der Vergänglichkeitswert ein Seltenheitswert sei. Dass eine Blume oder eine Liebe endet, macht sie

nicht wertloser, sondern kostbarer. Er sah in Rilkes Sehnsucht nach einer „ewigen", objektlosen Liebe einen unbewussten Abwehrmechanismus gegen die Trauer.

Rilke hat es geschafft, den Schmerz über das Schicksal der Eurydike in eine poetische Lebensform zu gießen. Er lehrte, dass man nicht „verbrennen" muss, wenn man lernt, die Energie des Göttlichen oder des Geliebten nicht festzuhalten, sondern sie durch sich hindurchfließen zu lassen.

## Die Architektur der Absenz

Während die abendländische Tradition – von den Minnesängern bis zur Romantik – in der Regel die Erfüllung der Liebe in der gegenseitigen Vereinigung als erstrebenswertes Ziel postuliert, entwickelt Rilke eine Gegenthese von bemerkenswerter Konsequenz: Die „glückliche", also die erwiderte und gelebte Liebe, ist ontologisch und künstlerisch defizitär. Im Gegensatz dazu wird die „unglückliche" oder unerwiderte Liebe (*intransitive Liebe*, *besitzlose Liebe*) als ein Zustand höherer Existenz, gesteigerter Wahrnehmung und spiritueller Autonomie begriffen.

Die zentrale These lautet: Rilke verwirft die glückliche Liebe, weil sie einen geschlossenen Energiekreislauf darstellt, der in Stasis, häuslicher Saturation und dem Verlust des „Weltinnenraums" endet. Die unglückliche Liebe hingegen fungiert als ein offener Vektor, der die emotionale Energie im Subjekt staut, intensiviert und schließlich in schöpferische Kraft (*Verwandlung*) sublimiert.

In der konventionellen Vorstellung gilt die Erwiderung der Liebe als deren Validierung. Für Rilke jedoch ist die Erwiderung der Moment, in dem die Liebe ihre kosmische Dimension verliert und zu einem sozialen Vertrag verkommt. In seinen *Briefen an einen jungen Dichter* und der Korrespondenz mit Erika Mitterer wird deutlich, dass Rilke die „Besitznahme" des anderen als eine Einschränkung der Freiheit und der Wahrnehmung empfindet. Sobald zwei Menschen sich „haben", hören sie auf, sich zu „suchen" oder zu „leisten". Sie werden statisch. Die „glückliche Liebe" wird somit als ein Stillstand des Blutes, als eine Beruhigung interpretiert, die dem künstlerischen Imperativ des ständigen Werdens und der Unruhe widerspricht.

Rilkes Konzeption ist philosophisch stark durch den Diskurs um Spinozas *Amor Deiintellectualis* (die geistige Liebe zu Gott) geprägt, der ihm unter anderem durch Lou Andreas-Salomé vermittelt wurde. Spinozas Gott ist die Natur selbst und kann daher den Menschen nicht im menschlichen Sinne „zurücklieben".

Für Rilke wird dieses theologische Modell zum Idealbild zwischenmenschlicher Liebe. Wenn Gott das höchste Objekt der Liebe ist, gerade *weil* er nicht antwortet und somit dem Liebenden erlaubt, seine Emotion ins Unendliche zu dehnen, dann muss auch die höchste menschliche Liebe diesen Modus imitieren. Ein Partner, der antwortet, setzt eine Grenze. Ein Partner, der sich entzieht (durch Tod, Ablehnung oder Trennung), wird zur Folie für eine endlose Projektion. Wie Lou Andreas-Salomé in ihren Tagebüchern notierte, ist Gott derjenige, *„der nicht wiederliebt, den jedoch zu lieben schon Wonne genug ist"*. Rilke überträgt dies säkular: Die Qualität der Liebe bemisst sich an der Leistung des Liebenden, nicht an der Reaktion des Geliebten.

Ein oft übersehener Aspekt in Rilkes Theorie ist die explizite Angst vor dem *Geliebtwerden*. Während *Lieben* eine aktive Handlung ist („leuchten mit unerschöpflichem Öle"), ist *Geliebtwerden* ein passives Erleiden („aufbrennen"). Rilke argumentiert, dass derjenige, der geliebt wird, in das Bild gepresst wird, das sich der andere von ihm macht. Er verliert seine Kontur, seine Freiheit und sein Geheimnis. Die Liebe des anderen wirkt wie eine „Strahlung", die das Subjekt durchleuchtet und fixiert. Die unglückliche Liebe befreit von dieser Last: Wer nicht geliebt wird, bleibt unsichtbar, undefiniert und somit potenziell alles.

Die radikalste literarische Ausformung dieser Theorie findet sich am Schluss von Rilkes einzigem Roman, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910). Rilke deutet hier das biblische Gleichnis vom verlorenen Sohn vollständig um. Der Satz, der diese Neudeutung einleitet, ist programmatisch für sein gesamtes Spätwerk: *„Man wird mich schwer davon überzeugen, daß die Geschichte des verlorenen Sohnes nicht die Legende dessen ist, der nicht geliebt werden wollte"*.

**Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge**

*„Man wird mich schwer davon überzeugen,* ***daß*** *die Geschichte des verlorenen Sohnes nicht die Legende dessen ist, der nicht geliebt werden wollte. Da er ein Kind war, liebten ihn alle im Hause. Er wuchs heran, er* ***wußte*** *es nicht anders und gewöhnte sich in ihre Herzweiche, da er ein Kind war****.... Aber als Knabe wollte er seine Gewohnheiten ablegen. Er hätte es nicht sagen können, aber wenn er draußen herumstrich den ganzen Tag und nicht einmal mehr die Hunde mithaben wollte, so wars, weil auch sie ihn liebten: weil in ihren Blicken Beobachtung war und Teilnahme, Erwartung und Besorgtheit; weil man auch vor ihnen nichts tun konnte, ohne zu freuen oder zu kränken.....Man*** *mußte* ***nur eintreten in seinen vollen Geruch, schon war das Meiste entschieden. Kleinigkeiten konnten sich noch ändern; im ganzen war man schon der, für den sie einen hier hielten; der, dem sie aus seiner kleinen Vergangenheit und ihren eigenen Wünschen längst ein Leben gemacht hatten; das gemeinsame Wesen, das Tag und Nacht unter der Suggestion ihrer Liebe stand, zwischen ihrer Hoffnung und ihrem Argwohn, vor ihrem Tadel oder Beifall.....So einem nützt es nichts, mit unsäglicher Vorsicht die Treppen zu steigen. Alle werden im Wohnzimmer sein, und die Türe*** *muß* ***nur*** *gehn****, so sehen sie hin. Er bleibt im Dunkel, er will ihre Fragen abwarten. Aber dann kommt das Ärgste. Sie nehmen ihn bei den Händen, sie ziehen ihn an den Tisch, und alle, soviel ihrer da sind, strecken sich neugierig vor die Lampe. Sie haben es gut, sie halten sich dunkel, und auf ihn allein fällt, mit dem Licht, alle Schande, ein Gesicht zu haben.....Nein, er wird fortgehen. Zum Beispiel während sie*** *alle beschäftigt sind, ihm den Geburtstagstisch zu bestellen mit den schlecht erratenen Gegenständen, die wieder einmal alles ausgleichen sollen. Fortgehen für immer. Viel später erst wird ihm klar werden, wie sehr er sich damals vornahm, niemals zu lieben, um keinen in die entsetzliche Lage zu bringen, geliebt zu sein.....“*

— Rilke

Rainer Maria Rilkes *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910) markiert nicht lediglich einen literarhistorischen Wendepunkt vom Symbolismus zur frühen Moderne, sondern stellt ein philosophisches Dokument ersten Ranges dar. Es ist das Protokoll einer radikalen *Epoché*, einer phänomenologischen Einklammerung der bürgerlichen Weltgewissheit, durchgeführt am lebendigen Leib eines Protagonisten, der an der Schwelle zur Neuzeit zerbricht und sich in diesem Zerbrechen neu zu entwerfen sucht.

Der Roman mündet in eine radikale theologische und ethische Neuorientierung. Nachdem Malte in der Stadt und in der Geschichte gescheitert ist, sucht er einen Ausweg in einer neuen Form der Liebe, die er „intransitiv" nennt.

Malte kritisiert die herkömmliche Liebe als ein Besitzverhältnis. „Geliebtwerden" ist für ihn eine Gefahr, ein „Brennen", das den Geliebten verzehrt und fixiert. Die Liebe der Mutter, der Familie, bindet und erstickt das Selbst. Die Lösung ist die intransitive Liebe (eine Liebe ohne Objekt, oder eine Liebe, die durch das Objekt hindurchgeht). Vorbilder sind hier historische Frauenfiguren (Gaspara Stampa, Heloise, die Portugiesin), die liebten, ohne Gegenliebe zu fordern.

> *„**Geliebtwerden** heißt aufbrennen. Lieben ist: Leuchten mit unerschöpflichem Öle."*

Diese Liebe ist ein Zustand der reinen Ausstrahlung, der Unabhängigkeit. Sie braucht das Gegenüber nicht mehr als Ziel, sondern nur noch als Anlass, um ins Unendliche zu wachsen.

Der Sohn verlässt das Haus nicht, um zu sündigen, sondern um der Liebe der Familie zu entkommen, die ihn zum Objekt macht. In Rilkes Interpretation verlässt der Sohn das Vaterhaus nicht aus Lasterhaftigkeit oder Verschwendungssucht, sondern aus Notwehr gegen die Liebe seiner Familie. Die familiäre Liebe wird als ein System von Erwartungen und Gewohnheiten beschrieben, das die Individualität des Kindes erstickt. Die Hunde im Hof, die Bediensteten, die Eltern – alle lieben ihn und definieren ihn dadurch als „den Sohn", „den Erben", „den Geliebten". Diese Liebe nimmt ihm den Atem und die Möglichkeit, sein eigenes „Ich" zu entwickeln. Der Auszug ist also eine Flucht in die Anonymität, in die „Gleichgültigkeit" der Welt, um die eigene Identität jenseits der Projektionen anderer zu finden. Er will „niemandes Sohn" mehr sein, um endlich er selbst sein zu können.

Seine lange Wanderschaft ist ein Erlernen der intransitiven Liebe. Als er zurückkehrt, tut er dies nicht aus Unterwerfung, sondern aus Gleichgültigkeit. Er ist so souverän in seiner Liebe geworden, dass ihn die Liebe der anderen nicht mehr berühren (beschädigen) kann.

Die Rückkehr des Sohnes am Ende der Parabel wird traditionell als Reue und Annahme der väterlichen Gnade gelesen. Bei Rilke ist es das Gegenteil: Der Sohn kehrt zurück, weil er in der Fremde die „Arbeit der Liebe" erlernt hat – eine Liebe, die nichts fordert. Er wirft sich vor den Füßen der Familie nieder, nicht um Verzeihung zu flehen, sondern in einer Gebärde, die so absolut ist, dass sie jede Umarmung unmöglich macht. Er fleht sie inständig an, ihn *nicht* zu lieben. Rilke schreibt: „Er war jetzt furchtbar schwer zu lieben, und er fühlte, daß nur Einer dazu imstande sei. Der aber wollte noch nicht". Dieser „Eine" ist Gott, der einzige Partner, der fähig ist, den Sohn zu lieben, ohne ihn einzuschränken, weil Gottes Liebe (in Rilkes Sicht) keine possessive Qualität hat. Rilkes Gott ist kein personales Gegenüber im christlichen Sinne. Er ist eine „Richtung", ein „Entwurf". Unter dem Einfluss Nietzsches („Gott ist tot") entwickelt Rilke die Idee, dass Gott vom Menschen erst „gebaut" werden muss. Gott ist das Produkt der überschüssigen, intransitiven Liebe der Menschen. Er ist das „Dunkle", das „Schwere", das wir nicht begreifen, aber auf das wir unser Herz ausrichten müssen.

Diese Theologie ist post-metaphysisch: Sie setzt keinen existierenden Gott voraus, sondern fordert eine religiöse Haltung etsi deus non daretur (als ob es Gott nicht gäbe). Rilkes Frömmigkeit ist eine Frömmigkeit der Leere, die darauf wartet, gefüllt zu werden, aber die Leere selbst als heilig anerkennt.

Ist Malte Laurids Brigge gescheitert? Der Roman hat kein „Happy End". Malte bleibt in Paris, verarmt, psychisch labil. Das Buch bricht ab, es endet offen mit der Legende des verlorenen Sohnes. Doch philosophisch betrachtet ist dieses Scheitern produktiv. Malte scheitert an den falschen Lösungen der Tradition (Adel, Familie, bürgerliche Karriere, konventionelle Religion). In diesem Scheitern vollzieht er die Destruktion (Heidegger) der Metaphysik. Er räumt den Bauplatz ab.

Was bleibt, ist die reine Existenz: nackt, gefährdet, aber „sehend". Malte ist der Prototyp des modernen Menschen, der lernen muss, ohne Geländer zu leben. Seine Aufzeichnungen sind Übungen im Aushalten der Dissonanz.

Rilkes Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge sind ein Monument der Krise und zugleich deren ästhetische Bewältigung. In einer Zeit, in der „Gott tot ist" (Nietzsche) und das „Sein vergessen" wurde (Heidegger),

versucht Rilke, durch die absolute Hingabe an die Phänomene – an die Dinge und die eigene Angst – einen neuen Zugang zur Welt zu erzwingen.

Das Ergebnis ist keine neue Lehre, sondern eine Haltung: das „Sehenlernen". Es ist die Bereitschaft, das Dasein in seiner vollen Schwere und Widersprüchlichkeit anzunehmen, den Tod nicht zu verdrängen und die Liebe nicht als Besitz zu missbrauchen. Damit formuliert Rilke eine Ethik der Gelassenheit (im Sinne des Loslassens) und der Aufmerksamkeit, die bis heute nichts von ihrer philosophischen Brisanz verloren hat. Malte mag als Figur untergehen, aber in seinem Untergang leuchtet die Möglichkeit eines „anderen", authentischeren Lebens auf – eines Lebens im „Offenen".

## Haben oder Sein

## Die Ontologie von Eigentum und Habenwollen

> *„Man muss jede Begierde hinterfragen, indem man fragt, was passiert, wenn das Ziel erreicht wird, und was passiert, wenn es nicht erreicht wird"*
>
> — Epikur

Für Hegel ist Eigentum ein notwendiger Schritt zur Verwirklichung des freien Willens. Die Person kann sich nur als freier Wille manifestieren, indem sie sich in einer äußeren Sache vergegenständlicht. Diese Objektivierung ist die Basis für das Recht und die Anerkennung der Person in der Gesellschaft.

Die Fähigkeit des Willens, sich Inhalt zu geben und auf ihn Bezug zu nehmen, wird von der grundlegenden Fähigkeit begleitet, von jedem solchen Inhalt auch abstrahieren zu können. Der freie Wille äußert sich zunächst im „natürlichen und unmittelbaren" Willen, der in der philosophischen Tradition auch als *Willkür* bezeichnet wird und sich im Akt des In-Besitz-Nehmens manifestiert.

Heideggers Ansatz deutet darauf hin, dass die stabilisierende Funktion der Dinge für die Identität nicht im abstrakten *Besitzen* liegt, sondern

im "In Obhut nehmen". Unveräußerliche Dinge, die diesen Identitätskern repräsentieren, sind dem falsch verstandenen Herrschaftsanspruch über die Dinge weit überlegen.

Die Verwechslung von Identität und Eigentum ist somit der psychologische Kern der *Habenwollen*-Pathologie. Wenn der Mensch versucht, die Welt abstrakt zu *besitzen* (kontrollieren/horten), anstatt sie pflegend in *Obhut zu nehmen* (gebrauchen/pflegen), geht der stabilisierende Nutzen der Dinge verloren. Das Begehren richtet sich dann auf die abstrakte Sicherung des *Habens* statt auf die physische Notwendigkeit des *Gebrauchs*, was die Entfremdung vertieft.

Wird das Eigentum zu einem reinen Instrument der Akkumulation, kann die äußere Manifestation der Freiheit in eine Quelle der Entfremdung umschlagen, wie die Marx'sche Kritik später aufzeigen sollte. Das Streben nach *Besitzen* unter diesen Umständen kann ironischerweise die Freiheit, die es ursprünglich verwirklichen soll, untergraben, indem es den Menschen zu einem Sklaven seiner angehäuften Objekte macht.

Ein unkontrolliertes *Habenwollen* wurde als Ursache für Unglück identifiziert. Ein ethisches Leben in dieser Hinsicht bedeutet, sich selbst gut zu kennen und im Einklang mit seiner positiven, affirmierenden Kraft des Lebens zu handeln. Tugendhaft sind jene Wünsche und Aktivitäten, die das tiefere Wesen nähren und stärken. Der Mensch soll sich von jenen Handlungen fernhalten, die ihn schwächen oder vom Kurs abbringen. Es geht nicht um die Auslöschung des Begehrens (Askese), sondern um dessen rationale Affirmation und Lenkung.

Die **Haben-Orientierung** ist durch Objektivierung, Besitz und Kontrolle gekennzeichnet. Der Mensch definiert sich über das, was er akkumuliert – sei es materieller Besitz, Wissen oder Titel. In der Liebe bedeutet Habenwollen, den oder die Geliebte zu besitzen, zu kontrollieren und einzuschränken. Gott wird in dieser Existenzweise als Idol, als Machwerk der Menschen, betrachtet. Die Extremform dieser Orientierung ist der Geiz, an der man gut erkennen kann wie sich an Anhaften am Materiellen zur psychologischen Hölle verwandelt.

## Geiz als existenzielle und soziale Pathologie

Geiz wird semantisch als die übermäßige Neigung zum Anhäufen von Gütern oder Geld und die Unwilligkeit, diese auszugeben, definiert. Dieses Verhalten muss von der **Sparsamkeit** unterschieden werden, welche einen rationalen, achtsamen und zweckmäßigen Umgang mit Ressourcen im Hinblick auf die Zukunftsplanung darstellt. Sparsamkeit kann als eine funktionale Tugend betrachtet werden, wohingegen Geiz primär als ein Laster gilt.

Psychologisch betrachtet lässt sich eine tiefere Differenzierung zwischen Geiz und Gier (*Gier* oder *Habsucht*) feststellen. Der Geiz ist in seiner Grundstruktur eine defensive Pathologie der **Retention** (des Festhaltens), die fast immer mit einer Form von Angst verbunden ist. Das Horten und Sparen wird als Versuch der Kompensation und der Schaffung von Schutz und Stärke in Anbetracht eines schwach ausgeprägten Selbstwerts interpretiert. Im Gegensatz dazu ist Gier eine offensive Pathologie der **Akquisition** (des Haben-Wollens), die auf unersättlichem Verlangen und Machtstreben beruht. Die psychologische Kausalität verweist darauf, dass die ethische Mangelhaftigkeit des Geizes – die Verweigerung der relationalen Funktionalität des Besitzes – direkt aus einem Mangel an innerer Fülle und Vertrauen entspringt.

Geiz wird als moralisches Extrem innerhalb des Gebens und Nehmens von Vermögensobjekten verhandelt. Die angestrebte Tugend der Mitte ist die **Freigebigkeit**, die das angemessene Handeln im Umgang mit Geld und Gut darstellt.

Geiz wird in diesem Schema als **Mangel** im Verhältnis zum Geben und als **Übermaß** im Verhältnis zum Nehmen charakterisiert. Die Verschwendung ist das spiegelbildliche Übermaß im Geben und der Mangel im Nehmen. Aristoteles bewertet den Verschwender, der im Geben zu viel tut, als dem Geizigen moralisch überlegen. Diese Unterscheidung ist entscheidend: Der Verschwender besitzt die Anlage zur Freigebigkeit (er gibt und nimmt nicht) und kann durch Erfahrung oder Alter gebessert werden, um die Mitte zu finden. Sein Fehler ist die Torheit im Umgang, nicht der schlechte Charakter. Der Geizige hingegen verweigert die primäre Funktion des Besitzes – das Geben und den Nutzen – und tut niemandem Gutes, nicht einmal sich selbst. Die philosophische Verurteilung des Geizes basiert somit auf der **Verweigerung der relationalen Funktionalität** des

Besitzes. Dies spiegelt die psychologische Diagnose wider, dass Geiz ein Mangelgefühl ist, das durch Horten nicht behoben werden kann, weil es den dynamischen Fluss des Gutes blockiert.

In der christlichen Tradition wird Geiz unter dem lateinischen Begriff **Avaritia** oder Habsucht zu einem der Sieben Hauptlaster gezählt, die im Akronym **Saligia** zusammengefasst sind (Superbia, Avaritia, Luxuria, Ira, Gula, Invidia, Acedia).

Hier erhält Geiz eine spirituelle Dimension. Er wird als eine existenzielle Fixierung auf das Irdische betrachtet, die das Herz des Menschen bindet und ihn von der Nächstenliebe und der Hinwendung zu Gott abhält. Die Anhäufung und die Verweigerung des Teilens werden zu einer Form der idolhaften Verehrung des Materiellen.

## Die psychologische Wurzel der Gier

Die Tiefenpsychologie, insbesondere die Psychoanalyse nach Sigmund Freud, bietet einen ursächlichen Erklärungsansatz für Geiz, der in der frühkindlichen Entwicklung verankert ist. Geiz und Besitzstreben werden mit einer Fixierung in der analen Phase (etwa 1. bis 3. Lebensjahr) in Verbindung gebracht. Diese Phase wird durch die psychischen Modi des Festhaltens und Loslassens von Körperausscheidungen bestimmt.

Freud postulierte, dass die analen Impulse im Erwachsenenalter sublimiert werden können. Die dabei entstehenden Charaktermerkmale werden als die anale Trias bezeichnet: Ordentlichkeit, Sparsamkeit und Eigensinn. In dieser Perspektive stellt Geiz die pathologische Fortsetzung oder eine fehlerhafte Sublimierung analer Retention dar. Das Festhalten analer Lust wird auf das Festhalten des symbolischen Gutes (Geld oder Besitz) übertragen, wobei in der Mythologie sogar Geld als „Götterkot“ identifiziert wird. Die psychodynamische Kette deutet darauf hin, dass die individuelle Kontrolle des Körpers (Festhalten/Loslassen) auf das abstrakte Medium des Geldes übertragen wird, wodurch die psychische Grundlage des Geizes gelegt wird.

Die psychologische Analyse des Geizes betont dessen starke Verbindung zu negativen Affekten. Geiz ist nahezu immer an eine Form von Angst gebunden, meist die Angst vor Mangel oder Kontrollverlust. Besitz (Horten, Anhäufen) dient als Kompensationsmechanismus für einen

empfundenen Mangel oder einen schwachen Selbstwert, um Schutz und Stärke zu suggerieren.

Das Festhalten an materiellen Gütern ist ein Versuch, äußere Umstände maximal zu kontrollieren und dadurch Ängste zu bewältigen. Die psychologische Erkenntnis lautet jedoch, dass dieses Horten das zugrunde liegende Mangelgefühl oder die Angst nicht beseitigen kann, da diese innere Natur ist. Therapeutische Strategien zielen daher darauf ab, die Arbeit an der inneren Fülle und der Entwicklung von Vertrauen zu fördern, um die Notwendigkeit der äußeren Kontrolle zu verringern.

Das pathologische Horten ist durch anhaltende Schwierigkeiten gekennzeichnet, sich von Besitztümern zu trennen, wobei der tatsächliche Wert der Gegenstände irrelevant ist. Dies rührt von einem wahrgenommenen Bedürfnis her, die Gegenstände zu „retten“, und der daraus resultierenden emotionalen Belastung beim Entsorgen. Die Folge ist die Anhäufung von Gegenständen, die die aktiven Wohnbereiche verstopfen und deren bestimmungsgemäße Nutzung stark beeinträchtigen. Die Störung verursacht klinisch signifikante Beeinträchtigungen im Alltag, sozialer oder beruflicher Funktion. Bei 80 bis 90 Prozent der Betroffenen geht die Schwierigkeit des Trennens mit einer exzessiven Akquisition neuer Gegenstände einher.

Das pathologische Horten konzentriert sich auf die Akkumulation und emotionale Bindung an physische Gegenstände, denen ein immenser emotionaler Wert zugeschrieben wird. Es ist eine Störung der *physischen Weltlichkeit*. Die klinischen Kriterien betonen die physische Beeinträchtigung des Wohnraums. Wenn der Wohnraum durch gehortete Gegenstände unbenutzbar wird, manifestiert sich das Scheitern der Zuhandenheit im physischen Sinne. Pathologisches Horten ist die extreme, klinische Manifestation des Festhaltens, die über die rein finanzielle Knauserigkeit hinausgeht, indem sie die physische Interaktion mit der Umwelt pathologisch stört.

Die geizige Haltung kann als eine existenzielle Reduktion interpretiert werden: Der Geizige entzieht dem Seienden seine *Zuhandenheit* (seine Funktion im Fluss des Gebens und Tauschens) und fixiert es auf reine, statische *Vorhandenheit* oder *Bestand*. Er weigert sich, das Ding als Werkzeug zu *Sein-lassen*, sondern hält es fest, um Kontrolle über ein statisches Objekt zu gewinnen.

Die Haltung des Geizes ist die ontologische Entscheidung, Dinge nicht in ihrer Fülle zu *Sein-lassen*, sondern sie nur als statischen, kontrollierbaren *Bestand* zu betrachten. Die Angst-gesteuerte Retention manifestiert sich als eine philosophisch kritisierbare Reduktion der Seinsweise des Seienden.

Zusammengefasst kann gesagt werden, Geiz ist ethisch verwerflich. Geiz wird als fundamentaler Mangel an Freigebigkeit und relationaler Funktionalität verurteilt. Die Verurteilung basiert darauf, dass der Geizige den Fluss des Gutes blockiert und keinen Nutzen für sich selbst oder andere stiftet. Diese Blockade wird tiefenpsychologisch durch eine anale Fixierung erklärt, bei der die frühkindliche Notwendigkeit der Kontrolle (Festhalten) auf den abstrakten Besitz (Geld) projiziert wird. Geiz ist die pathologische Folge der Angst vor Mangel und Kontrollverlust, die durch äußeres Horten kompensiert werden soll.

## Die existentielle Spannung zwischen Akkumulation und Hingabe

Der Geiz, verstanden als übertriebene Knausrigkeit und die pathologische Unwilligkeit, Ressourcen abzugeben, stellt einen der tiefgreifendsten Charakterzüge dar, der die menschliche Fähigkeit zur Intimität und Beziehungsbildung fundamental beeinträchtigt. Geiz und Liebe sind keine bloßen konträren Verhaltensweisen, sondern Ausdruck zweier fundamental unterschiedlicher, sich gegenseitig ausschließender Existenzweisen.

Der Geiz manifestiert sich als eine strukturelle Fixierung auf das *Haben*, die der reifen, aktiven Liebe, die in der Existenzweise des *Seins* wurzelt, diametral entgegensteht. In der modernen Konsumgesellschaft wird die Existenzweise des Habens implizit überhöht, oft durch kommerzielle Slogans popularisiert, die die Akkumulation lobpreisen und egoistisches Verhalten rechtfertigen. Diese Betonung des Besitzes und des sozialen Status führt zu einer Reduktion des Reichtumsbegriffs auf rein Materielles, während ethische und religiöse Werte, die in der Antike und im Mittelalter noch eine große Rolle spielten, in den Hintergrund treten.

Paradoxerweise führt diese materialistische Ausrichtung nicht zu emotionaler Sättigung, sondern zu einer verbreiteten „Gier nach Liebe“. Diese Begierde nach Zuneigung, die sich oft im Marketing-fokussierten

und erfolgsorientierten Gesellschaften zeigt, missversteht Liebe als ein zu erwerbendes Objekt oder eine Ware. Wenn Liebe jedoch als Besitz statt als aktive Fähigkeit betrachtet wird, führt dies notwendigerweise zur Unfähigkeit, sie in ihrer wahren, produktiven Natur zu leben.

Die Abgrenzung von Habgier ist essenziell: Während die Habgier das ehrgeizige Streben nach *Mehr* beschreibt, fokussiert sich Geiz primär auf das **Zurückhalten** und Festhalten des bereits Bestehenden. Diese zurückhaltende Natur ist psychologisch besonders relevant, da sie die Grundlage für die emotionale Sparsamkeit legt, die Liebesbeziehungen erstickt.

Pathologischer Geiz hingegen entspringt einer tiefsitzenden Angst vor Mangel und Verlust. Die Grenze zwischen Sparsamkeit und Geiz ist laut einer sozialpsychologischen Perspektive überschritten, wenn finanzielle Entscheidungen das Leben der Menschen im unmittelbaren Umfeld schwieriger, teurer oder ärgerlicher machen. Geiz schädigt Freundschaften und Beziehungen signifikant. Aus ethischer Sicht untergräbt Geiz die minimale kooperative Basis: Die Ethik fordert zwar nicht ständig Altruismus, aber zumindest die Nichtschädigung anderer. Da Geiz das Leben der Nächsten aktiv erschwert, fällt er bereits unter das ethisch Inakzeptable und demonstriert ein Versagen der Solidarität.

Die psychologische Wurzel des pathologischen Geizes liegt in einem schwach ausgeprägten Selbstwert. Besitz und das Horten von Ressourcen sollen als ineffektive Kompensation Schutz und Stärke schaffen. Da Geiz immer mit Angst verbunden ist, wird das Mangelgefühl durch Horten oder Anhäufen niemals verschwinden; es muss stattdessen an der inneren Fülle gearbeitet werden.

Die Retentivität des Geizes – das starre Festhalten an Materiellem – fungiert dabei als Metapher für emotionale Isolation. Die Unfähigkeit, sich von materiellen Gütern zu trennen, korreliert mit der Unfähigkeit, emotionale Äußerungen, Verletzlichkeit oder Bejahung in Beziehungen freizugeben. Der materielle Geiz ist somit die physische Manifestation einer weitreichenderen, emotionalen Sparsamkeit.

Liebesfähigkeit ist definiert als die Intensität des Gefühls der Liebe, beeinflusst durch Temperament, Kultur und Erziehung. Sie kann durch psychische Blockaden und Verspannungen gebremst sein, aber auch durch

eine neue Liebe intensiv aufbrechen. Die notwendige Voraussetzung für die reife Liebe zu anderen ist die **gesunde Selbstliebe**. Wenn eine Person sich selbst nicht liebt oder für liebenswert hält, ist sie oft nicht in der Lage, die Liebe eines anderen wahrzunehmen, da ständig Misstrauen gegenüber der eigenen Liebenswürdigkeit im Weg steht. Gesunde Selbstliebe schützt zudem davor, sich ausnutzen zu lassen, ein zentraler Angstaspekt, der den Geizigen motiviert.

Reife Liebe ist eine aktive Tätigkeit, die im klaren Kontrast zum passiven Horten des Geizes steht. Sie wurzelt in der Produktivität und dem Geben, nicht im Besitzanspruch. Liebe bedeutet, dem Partner Freiraum zu lassen, so zu sein, wie er ist, während man sich dennoch voll und ganz auf ihn einlässt. Die Liebe ist bedingungslos und respektvoll.

Diese selbstlose, fürsorgliche Form der Liebe wird philosophisch als *Agape* bezeichnet. Wahre Liebe erfordert aktives Fürsorgen, Respekt und das ständige Bemühen um Wissen über den anderen. Wenn die Liebe in der modernen Gesellschaft hingegen wie ein Konsumgut behandelt wird (die "Gier nach Liebe"), manifestiert sie sich oft in unreifen Formen wie *Mania* (besitzergreifende, intensive Liebe) oder *Pragma* (rationale, zweckorientierte Liebe). Beide unreifen Stile sind im Haben-Modus verankert, da sie versuchen, den Partner zu besitzen und zu kontrollieren, anstatt ihm die notwendige Freiheit zu gewähren. Die Unfähigkeit zur Liebe ist somit im Kern ein Mangel an subjektiver Aktivität und Produktivität.

Geiz resultiert aus einem tiefen Mangelgefühl und der Angst vor Depletion. Demgegenüber erfordert Liebesfähigkeit die Arbeit an der **inneren Fülle**. Die Akzeptanz der eigenen Lebendigkeit und Stärke, die sich durch Tätigsein mehrt, ist die psychologische Grundlage für die Großzügigkeit in der Liebe.

Darüber hinaus erfordert tiefe Beziehung den Mut zur Verletzlichkeit. Im Gegensatz zur narzisstischen Tendenz in westlichen Gesellschaften, die Unabhängigkeit glorifiziert, impliziert Beziehungsfähigkeit die Bereitschaft, gesunde Abhängigkeit zuzulassen und Hilfe vom Partner anzunehmen. Dies stärkt Vertrauen und Liebe. Der Geizhals, der seine Unabhängigkeit betont und emotionale Ressourcen hortet, verweigert diesen notwendigen Schritt der Hingabe.

Geiz ist eine zentrale **unproduktive Charakterorientierung** in Fromms Charakterlehre. Psychologisch gesehen gehört Geiz zur retentiven (oder analen) Charakterstruktur, deren Merkmale oft Geiz, Pünktlichkeit, Ordentlichkeit und Eigensinn umfassen.

Das tief sitzende Manko des retentiven Charakters ist der Glaube, das eigene seelische Leistungsvermögen, die eigene Kraft und Energie, sei ein **bestimmtes, endliches Quantum**. Dieses Quantum vermindere und erschöpfe sich bei jedem Gebrauch und könne nie mehr ergänzt werden. Diese Auffassung ist der Natur lebendiger Prozesse entgegengesetzt, da jede lebendige Substanz sich selbsttätig wieder ergänzt und Tätigsein die eigene Stärke mehrt. Der Geizhals wählt die Stagnation des Hortens, weil er diese als Sicherheit interpretiert, obwohl sie psychologisch zur Lähmung und Passivität führt.

Die Dominanz dieser Haben-Orientierung führt zu einer Außenorientierung und der Abhängigkeit von aktivierenden Stimulanzien, während die Orientierung am Sein die innere Antriebskraft befördert. Die Unfähigkeit zur Liebe resultiert aus diesem Passivitätssyndrom: Da Liebe eine aktive und produktive Fähigkeit ist, blockiert die passive Haltung des Geizes ihre Entfaltung. Zusätzlich korreliert der Geizhals im Besitz-Modus oft mit Elementen einer autoritären Charakterstruktur, die Strebungen der Rivalität und Unterordnung nutzt. Dies äußert sich in Beziehungen durch Kontrollbedürfnisse, wie sie beispielsweise bei einem alleinverdienenden Partner auftreten können, der die freie Verfügungsgewalt über das Geld beansprucht. Diese Kontrolle steht im fundamentalen Gegensatz zur Freiheit, die wahre Liebe erfordert.

In der Existenzweise des Habens wird Liebe pervertiert und zu einem Akt des Besitzens. Der Liebende versucht, über den Partner als *Eigentum* zu verfügen. Dies manifestiert sich als *Haben-Liebe*, eine besitzergreifende und intensive Bindung (Mania). Der Partner wird zum Teil des gehorteten Besitzes, was unweigerlich zu Kontrolle, Eifersucht und permanenter Verlustangst führt, da Besitz immer fragil ist.

Die Ursache des Geizes liegt selten in der rationalen Kalkulation, sondern primär in einem Abwehrverhalten gegen tief sitzende psychische Ängste. Die Angst, ausgenutzt zu werden, ist eine treibende Kraft für Geiz. Diese Furcht manifestiert sich in der Annahme, dass Geben (ob von Geld, Zeit

oder Emotionen) unweigerlich zu Mangel oder Schaden führt. Besitz und Horten werden daher als Kompensation für einen schwachen Selbstwert eingesetzt, um Schutz und Stärke zu suggerieren.

Im Kontext intimer Beziehungen übersetzt sich die Angst vor Ausnutzung in die Angst, emotional „ausgeblutet" oder verletzt zu werden. Die Verweigerung des emotionalen Gebens wird somit zu einem verzerrten Schutzmechanismus, der jedoch die Grundlage jeder tragfähigen Beziehung – die Kooperationsbereitschaft – zerstört.

Die Geiz-Charakteristik zeigt erhebliche Überschneidungen mit dem unsicher-vermeidenden Bindungsstil (A-Typ), der in der klinischen Psychologie als Muster der Intimitätsvermeidung beschrieben wird. Personen mit diesem Stil betonen typischerweise ihre Unabhängigkeit und reagieren in Momenten echter Nähe mit Rückzug.

Die emotionale Retentivität des Geizhalses ist das direkte Gegenstück zum materiellen Horten. Frühkindliche Erfahrungen, etwa mit erzwungenen Äußerungen oder emotionaler Vergewaltigung, können zu einem trotzigen inneren Skript führen, das lautet: „Ich darf keine Schwäche zeigen und brauche niemanden" oder „Wenn ich mich auf jemanden verlasse, werde ich fallen gelassen". Die Folge ist die Unfähigkeit, Gefühle auszudrücken, oder jede Aufforderung zur Äußerung als Angriff zu empfinden. Dieses Muster von Nähe und Rückzug, das die emotionale Sparsamkeit fördert, verhindert echte Intimität und Vertrauen.

Geizige Verhaltensweisen untergraben die zentralen Elemente reifer Beziehungen, da diese auf Kommunikation, Offenheit und der Befriedigung von Bedürfnissen basieren. Geiz führt zu einer Verhärtung des Charakters und blockiert die notwendige Offenheit für emotionale Nähe.

Die Beziehungszufriedenheit korreliert stark mit der Fähigkeit der Partner, ihre Bedürfnisse zu erfüllen. Wenn Geiz jedoch das Geben (von Zeit, Ressourcen und emotionaler Bestätigung) blockiert, führt dies zwangsläufig dazu, dass Bedürfnisse nicht angemessen formuliert oder erfüllt werden können. Dies führt zu sinkender Zufriedenheit. Geiz manifestiert sich dabei nicht nur finanziell, sondern ebenso im Umgang mit immateriellen Gütern wie Zeit, Aufmerksamkeit und Sorge (*Care*). Die Unwilligkeit, diese zu teilen, stellt die höchste Form der Liebesunfähigkeit

dar, da der Geizhals die Verweigerung von Sorge als rationale Effizienz oder Selbstschutz deklariert.

Geiz und Liebesfähigkeit repräsentieren einen tiefen Konflikt im menschlichen Charakter. Geiz ist die psychologische und ethische Manifestation des Glaubens an endliche, zu hortende Ressourcen (Haben-Modus), ein Verhalten, das von Angst vor Mangel und Verlust getrieben wird. Liebe hingegen ist die aktive, bedingungslose Fähigkeit, sich selbst produktiv zu erweitern (Sein-Modus), der Mut, innere Fülle und die Bereitschaft zur Hingabe erfordert.

Der Geizige ist nicht nur ein Individuum mit einem Charakterfehler, sondern spiegelt ein gesellschaftliches Symptom wider, in dem Habgier und Egoismus ökonomisch rationalisiert und als angeborene Qualitäten fehlinterpretiert werden. Diese Rationalisierung macht es dem Geizigen leicht, seine Unfähigkeit zur Liebe als notwendige Sparsamkeit zu deklarieren, was seine emotionale und soziale Isolation vertieft. Die Ironie des Geizes ist, dass er, getrieben von der Angst vor dem Verlust, den ultimativen Verlust des zwischenmenschlichen Kapitals – der Liebe und der Verbindung – garantiert.

Die volle Entfaltung der Liebesfähigkeit ist daher nur möglich durch die Transformation hin zur „Seins-Existenz“: die Akzeptanz der inneren Fülle und den Mut zum Geben, der die Angst vor dem Mangel transzendiert. Die Wahl zwischen Geiz und Liebesfähigkeit ist somit letztlich die existentielle Wahl zwischen der lähmenden Stagnation des Hortens und der lebendigen, produktiven Erweiterung des Selbst. Die Rückbesinnung auf Liebe als aktive Kunst und die Entwicklung von innerer Fülle stellen die entscheidenden Schritte zur Wiederherstellung der Beziehungsfähigkeit dar.

## Die existenzielle Krise und die Notwendigkeit des Seins

Der Haben-Modus ist die psychologische Manifestation einer Kultur, in der Eigentum und Akkumulation dominieren. Die vorherrschende Motivation in dieser Daseinsweise ist der Wunsch, Objekte zu kontrollieren, zu manipulieren oder zu kategorisieren. Dies drückt sich in einer egozentrischen Weltsicht aus, in der die Frage lautet: „Wie kann diese Person oder Sache mir von Nutzen sein?“. Die gesamte Existenzweise des

Habens ist eine direkte Folge der Natur des Privateigentums. Was zählt, ist die Akquisition von Besitz und das unbegrenzte Recht, das Erworbene zu behalten. Dieses Verhalten ist von Grund auf ausschließend: Es schließt andere aus dem Besitz aus und erfordert keinen weiteren produktiven Aufwand des Individuums, um das Eigentum zu sichern oder produktiv zu nutzen. Philosophisch-religiöse Traditionen haben dieses Verhalten als **Gier** (Buddha) oder **Begehren/Neid** (Jüdische und Christliche Religionen) beschrieben, da es die gesamte Umwelt in Objekte verwandelt, die der Kontrolle und Macht eines anderen unterliegen.

Im Haben-Modus sucht das Individuum Sicherheit und Identität, indem es sich verzweifelt an das klammert, was es besitzt. Die gesamte Identität (*Ich*) wird über den Besitz des Objekts (X) definiert, was in der Gleichung kulminiert: „Ich bin, was ich habe". Das Eigentum wird zur Grundlage der eigenen Identität: „Mein Eigentum begründet mich und meine Identität"; der innere Gedanke lautet: „Ich bin ich, weil ich X habe".

Diese Fixierung auf das *Haben* ist ein psychologischer Versuch, die inhärente Instabilität und die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens zu kompensieren. Die Definition des Selbst durch externen Besitz ist ein neurotischer Versuch, die existenzielle Isolation zu überwinden. Da die menschliche Existenz im *Sein* von Natur aus prozesshaft und im Fluss ist, strebt der *Haben-Modus* nach der **Illusion einer unvergänglichen, unzerstörbaren Substanz** – dem dauerhaften Besitz. Der *Haben-Modus* ist somit psychologisch motiviert durch die fundamentale Angst vor dem Nicht-Sein oder dem Verlust; er stellt den vergeblichen Versuch dar, das flüchtige Leben durch statische Kontrolle und Anhäufung zu beherrschen.

Die Dominanz des Haben-Modus führt zwangsläufig zur Verdinglichung. Indem das Individuum sich selbst als Besitz definiert, behandelt es notwendigerweise auch die gesamte Außenwelt als Besitz. Dies äußert sich darin, dass der Haben-Modus jeden und alles – seien es andere Menschen, Ideen oder sogar Gefühle – in etwas verwandelt, das der Macht eines anderen unterworfen ist. Im Kontext der modernen Gesellschaft nimmt dies extreme Formen an, in denen nicht nur materielle Güter, sondern auch emotionale Einstellungen und komplexe Gefühle zu Warencharakter degradiert werden, die austauschbar und kaufbar erscheinen.

Der *Seinsmodus* steht für eine Daseinsweise, die nicht auf Besitz oder Anhaftung beruht, sondern auf der vollen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. Er ist untrennbar mit dem Charakter und der inneren Disposition des Individuums verbunden. Wesentlich sind hierbei Tugenden und Charaktereigenschaften wie Mut, Demut, Ehrlichkeit und Integrität. Diese Qualitäten sind keine *Besitztümer*, sondern tief verwurzelte Aspekte der Existenz, die auch unter extremen Verlusten Bestand haben.

Die zentrale definierende Eigenschaft des *Seins* ist die Aktivität, welche man präzise vom bloßen Aktivismus oder der Geschäftigkeit abgrenzen muss. Es handelt sich dabei um das innere Tätigsein – den produktiven Gebrauch der menschlichen Kräfte.

Produktives Tätigsein ist Ausdruck und Manifestation menschlicher Anlagen und Talente. Es beinhaltet das ständige sich selbst Erneuern, Wachsen und Sich-Verströmen. Spezifische Handlungen im Seinsmodus umfassen: lieben, sich interessieren, lauschen und geben. Dieses produktive Tätigsein findet seinen Ausdruck im rhythmischen Wechsel von Aktivität und Entspannung und ähnelt dem Prototyp von Kunst und Handwerk.

Der Seinsmodus kann als die Akzeptanz und aktive Gestaltung der eigenen Prozesshaftigkeit verstanden werden. Im Gegensatz zum *Haben-Modus*, der auf eine statische, unveränderliche Substanz abzielt, ist das Sein ein kontinuierlicher Prozess der Selbstverwirklichung und Selbsterneuerung. Die Betonung liegt auf Wachstum und Entwicklung, eine philosophische Haltung, die an Aristoteles erinnert, der die Entwicklung des eigenen Potenzials als konstitutiv für ein sinnvolles Leben ansah. Der Mensch im Seinsmodus lebt im ständigen Fluss der Erfahrung, ohne sich an Dinge zu klammern – nicht einmal an sein eigenes statisch gedachtes Leben.

Die Voraussetzungen für dieses Sein sind: Freiheit, Unabhängigkeit und kritische Vernunft. Um in den Seinsmodus eintreten zu können, sind bestimmte innere Haltungen und Fähigkeiten erforderlich:

- **Unabhängigkeit**: Die Fähigkeit, autonom zu handeln, ohne von externen Gütern oder der Bestätigung anderer abhängig zu sein.

- **Freiheit**: Die innere Befreiung von den Zwängen der Akkumulation und der rezeptiven Konsumhaltung.
- **Kritische Vernunft**: Die Fähigkeit zur Reflexion und zur Entlarvung gesellschaftlicher Ideologien, die den Haben-Modus befördern.

Diese Trias bildet die notwendige *innere* Basis für die Sicherheit, die nicht mehr aus externem Besitz bezogen werden muss. Die kritische Vernunft ermöglicht es dem Individuum, die gesellschaftliche Verdinglichung zu durchschauen und die illusionäre Sicherheit des Besitzes abzulegen.

Liebe wird hier als ein produktives Tätigsein verstanden. Es geht um die aktive Zuwendung, das Eingehen und Bestätigen des oder der Geliebten, und das Sich-Erfreuen an dessen Existenz. Die Liebe im Sein ist ein Akt des Gebens, des Wachstums und der Selbstverströmung, der aus der Fülle der eigenen inneren Kräfte resultiert.

Der Mensch im Seinsmodus hingegen zeichnet sich durch Kreativität, Flexibilität und Lebendigkeit aus. Er misst sein Selbstwertgefühl nicht an der Anhäufung von Gütern, sondern am Wachstum der eigenen Persönlichkeit und der seiner Mitmenschen. Ein kreativer Mensch klammert sich nicht an Dinge und ist daher in der Lage, auch mit dem Lebensnotwendigen auszukommen, ohne sich minderwertig zu fühlen, da für ihn zählt, was er *ist*, nicht was er *hat*.

Der Seinsmodus kann nur durchbrechen, in dem Maße, in dem das Individuum die Existenzweise des Habens oder des *Nichtseins* abbaut. Dies ist ein Prozess der Entklammerung, der bedeutet, aufzuhören, Sicherheit und Identität dadurch zu suchen, dass man sich an das klammert, was man hat, oder am eigenen Besitz und Ich festhält. Die Akzeptanz der Prozesshaftigkeit der Existenz ist hierbei entscheidend.

Die Achtsamkeit (Geistesgegenwart) fungiert als psychologische Methodik zur Kultivierung des Seins. Die Praxis der Achtsamkeit fördert die disidentifizierende Haltung, die es dem Individuum erlaubt, grüblerische und ablenkende Gedanken zu reduzieren. Diese kognitive Distanzierung ist der direkte psychologische Mechanismus, um das neurotische Klammern des *Haben*-Ichs an Besitz und statische Gedanken aufzulösen. Achtsamkeit und Meditation sind somit die praktischen Werkzeuge, um die kritische Vernunft und die innere Freiheit zu kultivieren, die Voraussetzungen für den Seinsmodus sind.

Die Kultivierung des Seinsmodus führt zu messbaren psychologischen Vorteilen. Die Achtsamkeitspraxis, die dem Seinsmodus entspringt, ist dafür bekannt, psychologische Belastungen zu reduzieren und positive Geisteszustände zu fördern. Im Gegensatz zur Lageorientierung, die oft mit depressiven Zuständen verbunden ist, da sie zur Grübelei über Verluste und Zukünftiges im Haben-Modus neigt, erhöht die Achtsamkeit die Fähigkeit zur metakognitiven Bewusstheit und damit die psychologische Resilienz. Ein Mensch, der im Sein lebt, gewinnt seine innere Sicherheit aus seinem Charakter und seiner Entfaltung, was ihn emotional unabhängiger von äußeren Umständen macht.

Die Analyse bestätigt, dass das Wohl des Menschen nicht in der Akkumulation, sondern im **Sein** liegt, verstanden als die kontinuierliche Entfaltung der Persönlichkeit und der produktive Gebrauch der eigenen menschlichen Kräfte. Wer sein Leben damit verbringt zu horten, verpasst es, wirklich zu leben.

## Die Unverfügbarkeit des Lebens - Hartmund Rosa

Das moderne Leben wird strukturell von dem Wunsch geleitet wird, die Welt in all ihren Aspekten verfügbar, beherrschbar, planbar und beherrschbar zu machen. Rosa argumentiert jedoch, dass wahre Lebendigkeit, innere Transformation und wirkliche Erfahrung gerade aus der Begegnung mit dem *Unverfügbaren* erwachsen.

Die Hauptthese ist brisant: Die Aggression gegenüber der Welt, die aus dem Streben nach totaler Verfügbarkeit entsteht, führt paradoxerweise zu Angst, Frustration und Verzweiflung. Die verfügbar gemachte Welt wird zu einer ”stummen”Welt, mit der kein echter Dialog mehr möglich ist, da die instrumentelle Manipulation die resonante Antwortbeziehung verdrängt. Diese Aggression manifestiert sich nicht nur in individueller psychosozialer Erschöpfung, sondern spiegelt sich auch in politischen Aggressionen wider.

Das Konzept der *Unverfügbarkeit* ist dabei nicht als Defizit oder Mangel zu verstehen, sondern als eine notwendige Bedingung für Vitalität und Resonanz. Die Unkontrollierbarkeit ist mit Werten aufgeladen, die fundamental für die Qualität einer wahrhaft resonanten Erfahrung sind. Die systemische Natur dieser Verfügbarkeitslogik erzeugt einen

gesellschaftlichen Druck, der individuelle Subjekte zur ständigen Selbstoptimierung und Expansion der Kontrolle zwingt. Die daraus resultierende psychische Erschöpfung – Burnout und Angstzustände der Spätmoderne – kann somit als die psychologische Folge eines systemischen, strukturellen Imperativs und nicht als eine rein individuelle Schwäche verstanden werden.

Die Entscheidung zwischen einem durchoptimierten, aber entfremdeten Leben und einem vitalen, responsiven Leben ist, in Rosas Sicht, eine existenzielle Entscheidung über die Anerkennung dieser ontologischen Grenze: Die *Unverfügbarkeit* ist die nicht verhandelbare Bedingung für authentisches, volles Leben.

Eine vollständige Verfügbarkeit aller Elemente – sei es durch totalisiertes Wissen oder totale Kontrolle – würde die dialektische Spannung auflösen und die Prozesshaftigkeit der sozialen Realität beenden. Die Irreduzibilität oder Unverfügbarkeit des Anderen oder des Lebensinhalts stellt somit das ontologische Element dar, das verhindert, dass die Gesellschaft zu einer starren, statischen Entität (einer positivistischen „Gesellschaft-für-sich") erstarrt.

Die vollständige Verfügbarkeit aller Elemente, entweder durch totalisiertes Wissen (perfekte Erkenntnis) oder totale Kontrolle (perfekte Beherrschung), würde die dialektische Spannung auflösen. Dialektik in diesem Kontext meint den Prozess von These, Antithese und Synthese; den Widerspruch und die Auseinandersetzung, die soziale Entwicklung vorantreiben. Totalisiertes Wissen und totale Kontrolle würden bedeuten, dass keine Unbekannte, kein Widerstand und somit kein Anlass für Veränderung oder Weiterentwicklung mehr existiert.

Die Auflösung dieser Spannung würde die Prozesshaftigkeit der sozialen Realität beenden. Die Gesellschaft würde aufhören, sich zu entwickeln und zu verändern. Die Irreduzibilität oder Unverfügbarkeit des Anderen verhindert den Stillstand. Gemeint ist das, was sich der vollständigen Vereinnahmung oder dem totalen Verstehen widersetzt. Dies kann die Subjektivität anderer Menschen, ihre Freiheit, die Kontingenz (Zufälligkeit) der Ereignisse oder die Komplexität der Welt sein.

Die Unverfügbarkeit des Gelingens trennt das technische *Können* (Wissen und Vorbereitung) vom tatsächlichen *Ereignis* (dem Gelingen). Ein Jäger kann beispielsweise alle Werkzeuge, Planungen und sein Wissen einsetzen, aber das Erscheinen des Wildes entzieht sich seiner vollständigen Kontrolle. Der Erfolg bleibt offen. Rosa betont, dass diese Offenheit nicht als Mangel oder Defizit der Technik, sondern als Essenz der Erfahrung selbst zu verstehen ist. Ebenso sind sportliche oder spielerische Aktivitäten fesselnd, weil der Gewinner nicht vorhersehbar ist.

Die Begegnung mit dem Anderen, sei es Mensch oder Natur, lässt sich nicht erzwingen oder erwerben. Echte Resonanzmomente sind oft unvorbereitet und unerwartet. Der Moment, in dem die Natur als Gegenüber wahrgenommen wird (z. B. ein Sonnenuntergang, ein Regenbogen), ist ein Geschenk. Wenn Menschen versuchen, Resonanz zu suchen oder zu kaufen (z. B. teure Konzerttickets mit hoher Erwartungshaltung), führt dies oft zum Gegenteil: Entfremdung. Die Begegnung mit dem Unverfügbaren ist der Schlüssel, um die Distanz zwischen Mensch und Welt zu verringern.

Unverfügbarkeit der Verfügbarkeit selbst ist die dialektisch schärfste Kritik des modernen Fortschritts. Rosa beschreibt das Dilemma, dass die Vergrößerung der Reichweite und des Zugriffs auf die Welt neue, vom Menschen unkontrollierbare Probleme schafft. Die maximale Anstrengung, die Welt verfügbar zu machen, führt zu einer neuen Form der Unberechenbarkeit und Vulnerabilität. Der Glaube, dass Fortschritt linear zur Beherrschung führt, wird durch die Beobachtung widerlegt, dass die Hyper-Optimierung systemische Krisen und Komplexitäten erzeugt (z. B. finanzielle Volatilität oder psychische Überforderung).

Der Tod bildet die ultimative, existenzielle Grenze. Er ist der Horizont, der alle Lebensplanung relativiert und dem Streben nach unendlicher Expansion Einhalt gebietet. Die Akzeptanz dieser existentiellen Unverfügbarkeit ist notwendig, um die Endlichkeit des Lebens als Potenzial für Sinnhaftigkeit zu begreifen, anstatt sie als Feind zu behandeln, der durch medizinische oder technologische Mittel besiegt werden muss.

Die gesamte Typologie verdeutlicht, dass *Unverfügbarkeit* die latente Quelle kultureller und existentieller Wertschätzung ist. Das Menschliche sucht

gerade die Herausforderung des Ungewissen und die Einzigartigkeit des nicht Replizierbaren.

Ein totalitärer Staat oder eine zentralistische Planwirtschaft versucht, eine „Gesellschaft-für-sich" zu schaffen. Die Planwirtschaft scheitert historisch, weil der „Lebensinhalt" unverfügbar bleibt. Eine zentrale Behörde kann unmöglich die Millionen von lokalem Wissen, individuellen Präferenzen, einzigartigen Rohstoffbedingungen und plötzlichen Innovationsideen erfassen und verarbeiten, die täglich in einer komplexen Wirtschaft entstehen. Es entstehen Ineffizienzen, Mangel und „Graumärkte". Diese unverfügbaren, ungeplanten Elemente (das Abweichen vom Plan, der individuelle Entscheidungsspielraum) setzen einen Widerspruch (die dialektische Spannung) frei, der das starre System zwingt, sich entweder zu reformieren oder zusammenzubrechen. Die Gesellschaft bleibt *prozesshaft*.

Ein perfektes Monopol oder ein Markt ohne Überraschungen tendiert zur Statik. Ein Unternehmen beherrscht den Markt und glaubt, alle Kundenbedürfnisse und alle technologischen Möglichkeiten zu kennen (totalisiertes Wissen). Es gibt keinen Grund für Veränderung oder Verbesserung. Hier ist das „Andere" die wahrhaft neue und unvorhersehbare Innovation. Die Erfindung des Smartphones (das Andere) war für etablierte Unternehmen wie Nokia, die den Markt beherrschten und deren Wissen als „totalisiert" galt, nicht kontrollierbar oder vorhersehbar. Die plötzliche Ankunft des *Anderen* (der Disruption) löste die gesamte dialektische Spannung des Marktes aus. Die alten Unternehmen mussten sich radikal wandeln oder verschwanden. Die Unverfügbarkeit des nächsten großen Dings ist die Voraussetzung dafür, dass der Markt ein dynamischer Prozess und kein statischer Zustand bleibt.

Die Irreduzibilität des Anderen ist die notwendige Grundlage für Freiheit und Ethik. Sie können die Wünsche, Entscheidungen und das innere Erleben einer anderen Person niemals vollständig verfügbar machen. Egal wie viel Sie *glauben* zu wissen, der Andere behält die Kontingenz (die Möglichkeit) zur freien Entscheidung, zur Überraschung oder zum Widerstand. Die Beziehung muss in ständiger Aushandlung und Anerkennung der gegenseitigen Freiheit (der dialektischen Spannung) existieren. Würde das Subjekt zu einem vollständig verfügbaren Objekt,

wäre die Beziehung statisch, die Ethik hinfällig, und die Dynamik (die *Prozesshaftigkeit*) des sozialen Miteinanders würde enden. Die Freiheit des Anderen ist das ontologische Element, das Gesellschaft und Beziehungen am Leben erhält.

## Unverfügbarkeit als Kern der Resonanz

> *„Es ist sehr gut denkbar, dass die Herrlichkeit des Lebens um jeden und immer in ihrer ganzen Fülle bereit liegt, aber verhängt, in der Tiefe, unsichtbar, sehr weit. Aber sie liegt dort, nicht feindselig, nicht widerwillig, nicht taub. Ruft man sie mit dem richtigen Wort, beim richtigen Namen, dann kommt sie".*
>
> -- Kafka

Resonanz beschreibt eine spezifische Form der Weltbeziehung, die als transformativer Dialog charakterisiert wird. Diese Beziehung steht im Gegensatz zur aggressiven Verfügbarkeitslogik und der daraus resultierenden Entfremdung (*Entfremdung* wird als das Gegenteil von Resonanz definiert).

Resonanz manifestiert sich in einem Prozess, der vier konstitutive Elemente umfasst:

- Berührung oder Anruf: Etwas Äußeres, sei es ein Kunstwerk, eine Landschaft oder ein anderer Mensch, berührt oder ruft das Subjekt in irgendeiner Weise.
- Antwort und Selbstwirksamkeit: Das Subjekt antwortet mit einer inneren Bewegung und engagiert sich aktiv mit dem Anderen. Diese Selbstwirksamkeit wird nicht über instrumentelle Beherrschung definiert, sondern über responsive, beitragende Beteiligung.
- Transformation: Durch die Begegnung verändern sich sowohl das Subjekt als auch das Objekt der Beziehung.
- *Unverfügbarkeit*: Das Ergebnis des Prozesses lässt sich nicht vorhersagen oder planen; die Erfahrung ist ein „geschenkhafter" Prozess, der die Unkontrollierbarkeit des Geschehens anerkennt.

Zentral für die *Unverfügbarkeit* ist der Begriff der Alterität. Er betont die prinzipielle Andersheit und Unabhängigkeit des Gegenübers von jeglichem menschlichen Versuch, es vollständig zu dominieren oder zu begreifen. Die Welt behält einen Kern von Geheimnis und Unnahbarkeit bei. Resonanz setzt voraus, dass wir uns auf etwas einlassen, das wir nicht restlos verstehen oder ausschöpfen können.

Die prinzipielle Unverfügbarkeit des Gegenübers wird als konstitutiv für gelingendes Leben und als Ausgangspunkt für die Entstehung des Neuen begriffen. Die notwendige Spannung in diesem Verhältnis besteht darin, dass eine Balance zwischen vollständiger Verfügbarkeit (die zum Schweigen führt) und totaler Unverfügbarkeit (die zur Gleichgültigkeit führt) gefunden werden muss. Die Alterität muss als potenzieller Gesprächspartner wahrgenommen werden, nicht als Feind oder als leerer Raum.

Der Erfahrungsmodus der Resonanz ist vielmehr ein Zustand, in dem das Subjekt zwar beteiligt ist und Selbstwirksamkeit erfährt, aber nicht die Kontrolle über den Ausgang hat.

Beispiele hierfür sind das Improvisieren von Musik oder das Tanzen, wo man nicht mehr unterscheiden kann, ob man führt oder geführt wird, Impulse setzt oder empfängt. Dieses "Dazwischen"ist der Raum, in dem Resonanz entsteht. Philosophisch gesehen korrespondiert das Mediopassiv mit Heideggers Ausdruck, dass "das Gespräch uns spricht, während wir sprechen". Rosa distanziert sich jedoch von einer systemtheoretischen Interpretation, die das menschliche Subjekt gänzlich ausschließt, und betont, dass die eigene Beteiligung unabdingbar ist.

Die damit verbundene Neubestimmung der Selbstwirksamkeit ist tiefgreifend. In der Logik der *Verfügbarkeit* bedeutet Selbstwirksamkeit garantierte Ergebnisse (z. B. Erfolg durch Training). Rosa definiert sie als responsive Selbstwirksamkeit: Man ist effektiv, weil man sich in einen offenen, transformativen Prozess einbringt, dessen Ergebnis man jedoch nicht diktieren kann. Dies stellt eine fundamentale Inversion des modernen Autonomiebegriffs dar, der Freiheit fälschlicherweise mit absoluter Beherrschung gleichsetzt.

Die Verfügbarkeitslogik führt zu einem aggressiven Weltverhältnis und kolonisiert zunehmend alle Lebensbereiche. Dies manifestiert sich in

verschiedenen Alltagsphänomenen: Körper werden optimiert, Termine häufen sich zur ”Abarbeitung von explodierenden To-Do-Listen,”und Erlebnisse werden instrumentalisiert, etwa durch den Wunsch, bestimmte Orte zu ”besuchen und zu fotografieren,”um sie ”einzuverleiben”.

Die Konsequenz dieser umfassenden Objektifizierung ist die Entfremdung. Da die Welt nur noch als beherrschbare Ressource betrachtet wird, verstummt sie. Die radikale Form dieses Kontrollzwangs findet sich in den Finanzmärkten, wo versucht wird, Gewinne in Sekundenbruchteilen zu erwirtschaften.

Der tiefere Zusammenhang liegt darin, dass die aggressive Verfügbarkeitsstrategie des modernen Kapitalismus ein sich selbst verstärkendes System schafft. Die Maximierung der Kontrolle ist nicht optional, sondern Überlebensnotwendigkeit für das System. Dieser Versuch der grenzenlosen Steuerung generiert paradoxerweise neue Formen der systemischen Prekarität, wodurch der Bedarf an Kontrolle immer weiter steigt. Rosas Theorie fungiert somit als eine präzise kritische Theorie des Kapitals, die dessen Tendenz zur endlosen Akkumulation und zur zeitlichen Kompression (Beschleunigung) in die soziologische Kategorie der *Verfügbarkeitslogik* übersetzt. Die Kolonisierung erreicht sogar intime Bereiche wie die Erziehung: Elterliche Sorge verlagert sich von der Frage, ”was das Beste für das Kind ist,”hin zur Sorge, dass das Kind beruflich und finanziell nicht ”ins Hintertreffen gerät”.

Rosas Kritik richtet sich scharf gegen die technologisch orientierte „Bildungsforschung“, die der Illusion der Berechenbarkeit anhängt. Diese Forschung geht von irrigen Annahmen aus, indem sie glaubt, Erziehung und Bildung könnten technisch organisiert, gemessen und ihre Resultate zuverlässig herbeigeführt werden.

Die kritische Analyse stellt fest, dass diese Logik lernende Schüler zu Objekten einer Impuls-Reaktion-Anordnung degradiert, anstatt sie als Subjekte anzuerkennen, deren intellektuelle Arbeitsvorgänge sie selbst exekutieren müssen. Bildung wird auf eine ”ökonomistisch-instrumentalistische Verengung”auf bloße Stoffaneignung und Kompetenzerwerb reduziert.

Dagegen hält Rosa fest: Erziehung und Bildung sind prinzipiell unverfügbar. Erfolgreiche Pädagogik muss die humane Bestimmung

des jungen Menschen zur Selbstbestimmung respektieren und ist daher auf Beziehung und Resonanz angewiesen. Pädagogisches Handeln ist eine kommunikative Praxis mit offenem Ausgang, kein technisches Verfahren zur Herstellung eines geplanten Produkts. Die humanistische Tradition, der Rosa folgt, sieht Kinder nicht als Fässer, die gefüllt werden müssen, sondern als Fackeln, die es zu entzünden gilt. Die Verteidigung der *Unverfügbarkeit* in der Pädagogik ist somit eine Verteidigung des Lernenden als freies Subjekt gegenüber der Reduktion auf einen messbaren "homunculus scholasticus".

Im Alltag manifestiert sich die *Unverfügbarkeit* als die Notwendigkeit, dem Rhythmus der Beschleunigung zu widerstehen. Resonanzmomente in der Natur, bei der Musik oder in sozialen Begegnungen sind oft unerwartet und können nicht mit der Jagd nach „Mehr-Schneller-Weiter" erzwungen werden.

Die Voraussetzung für das Erleben der Resonanz ist die genommene Zeit, die nichts weiter will. Wenn Resonanz nicht gesucht werden kann, muss eine bestimmte Haltung eingenommen werden. Rosa spricht von dispositionaler Resonanz oder dem Anrufbar-Sein. Dies bedeutet, dass das Subjekt aktiv einen Raum der Achtsamkeit und Offenheit schafft, in dem das Unvorhergesehene geschehen kann. Die Anerkennung der eigenen Kontrollgrenzen ist die ethische Voraussetzung, um sich für den Ruf der Welt zu öffnen.

Die *Unverfügbarkeit* ist demnach kein Zustand, der überwunden werden muss, sondern eine notwendige Bedingung für das gelingende Leben. Die Möglichkeit einer vitalen, transformativen Beziehung zur Welt—die Resonanz—setzt die Anerkennung der Unkontrollierbarkeit voraus. Die tiefere Bedeutung des Konzepts liegt in seinem transformativen Anspruch: Es geht darum, den Modus des *In-der-Welt-Seins* zu ändern, indem man die Aggression der Beherrschung durch die Offenheit des Geschehenlassens ersetzt. Damit bietet Rosa nicht nur eine fundierte Kritik des spätkapitalistischen Zeitregimes, sondern auch einen philosophisch begründeten Wegweiser zu einer lebenswerten, responsiven Gesellschaftsform.

## Freigebigkeit und Loslassens

> *„Wahre Freigebigkeit erfordert die persönliche Intelligenz und Vision, dass alles nicht ständig von dem abhängt, was man will".*
>
> — Trungpa

Die Freigebigkeit wird in der philosophischen Tradition nicht als bloße Transaktion, sondern als eine innere Haltung des Überflusses und der Großzügigkeit verstanden. Diese Tugend erfordert per definitionem eine innere Loslösung von materiellen oder immateriellen Erwartungen.

Schon die Griechen kannten die Freigebigkeit als zentralen Zug der Tugend, der Haltung eines Freien. Aristoteles verstand die Freigebigkeit als eine mittlere Haltung im Umgang mit Geld und Geldeswert, wobei der Akt des Gebens stärker betont wurde als das Nehmen. Entscheidend für Aristoteles war nicht die absolute Menge der Gabe, sondern die zugrundeliegende Haltung: Es musste freudig gegeben werden.

Die römische *liberalitas* entspricht weitgehend der griechischen Tugend. Cicero hob hervor, dass wahre Freigebigkeit unentgeltlich sein müsse, also ohne Aussicht auf Vorteil, sondern aus bloßem Wohlwollen geschehen. Cicero warnte eindringlich vor einer Freigebigkeit, die die eigenen Mittel übersteigt, da dieses Unrecht gegen Nächststehende sei. Oftmals sei Ruhmsucht der eigentliche Antrieb für solche übertriebene Freigebigkeit.

Die implizite Anforderung des Loslassens liegt hier begründet: Die Forderung nach „freudigem Geben" und „unentgeltlichem Geben" definiert die philosophische Freigebigkeit durch die Abwesenheit von Anhaftung an das Ergebnis. Nur wer intern die Hingabe des Geschenks oder der Wohltat akzeptiert hat und keine Erwartung einer Gegenleistung oder eines Vorteils hegt, kann die Tat als wahrhaft tugendhaft einstufen. Die Abwesenheit von Fixierung auf Ruhm oder Vergeltung ist somit die ethische Voraussetzung für die Tugend.

Psychologisch definiert sich Anhaftung als der fixierte Versuch, die eigene Erfahrung zu kontrollieren. Dies geschieht typischerweise durch das Klammern an das als wünschenswert Empfundene oder die Aversion

gegen das Unerwünschte. Da das Leben seinen eigenen, von unseren Kontrollversuchen unabhängigen Lauf nimmt, führt diese Anhaftung unweigerlich zu Angst, Stress und Depression.

Non-Attachment ist demgegenüber ein Zustand, der entsteht, wenn man die Forderung an den gegenwärtigen Moment, anders zu sein, aufgibt. Es handelt sich nicht um einen passiven oder apathischen Zustand, sondern um eine Haltung, die aus psychologischer Reife und der Einsicht in die ständige Veränderlichkeit der Erfahrung resultiert. Die fortgeschrittenen Stadien der Erwachsenenentwicklung beinhalten eine Reduktion der Anhaftung an das Ego und eine Transzendenz der Selbstfixierung.

Empirische Studien bestätigen den Nutzen dieser Haltung: Eine flexible, nicht-anhaftende Haltung gegenüber selbstbezogenen Gedanken und Konzepten ist vorteilhaft für das Wohlbefinden und die psychologische Funktion. Dieser Befund impliziert, dass psychische Gesundheit nicht nur durch Güte gegenüber dem Selbst, sondern primär durch die Loslösung von dem Selbst als fester, leidender Einheit erreicht wird. Die Überwindung der Selbstfixierung durch Loslassen befreit die geistige Energie, die zuvor durch Grübeln und Sorgen gebunden war.

Loslassen wird in der Praxis oft fälschlicherweise als einfacher Akt des Willens betrachtet. In Wirklichkeit ist es ein innerer Reifungsprozess, der Geduld, Selbstmitgefühl und die Akzeptanz der eigenen Unvollkommenheit erfordert. Die frustrierende Anweisung „Du musst nur loslassen!“ ignoriert, dass dieser Wandel Zeit benötigt und über die bewusste Entscheidung hinausgeht.

Der therapeutische Prozess des Loslassens erfordert die bewusste Wahrnehmung und Akzeptanz intensiver Emotionen wie Trauer, Wut oder Angst, anstatt diese zu unterdrücken. Die Wut kann dabei als ein historisches Schutzsystem des Einzelnen anerkannt werden, das ihm beim Überleben geholfen hat, das aber nun losgelassen werden kann, da es hinderlich geworden ist.

Auf kognitiver Ebene bietet die stoische Philosophie einen wertvollen Rahmen für das Loslassen. Die stoische Dichotomie der Kontrolle lehrt, dass wir uns nur auf das konzentrieren sollten, was in unserer Macht liegt – unsere eigenen Gedanken, Urteile und Handlungen. Alles, was außerhalb dieser Zone liegt, sollte akzeptiert werden. Epiktet fasste dies

prägnant zusammen: „Es sind nicht die Dinge selbst, die uns beunruhigen, sondern die Meinungen, die wir von den Dingen haben“. Diese stoische Einsicht dient direkt der Reduktion der „Illusion der Kontrolle“, einem psychologischen Phänomen, das Stress und Frustration verursacht, weil Menschen glauben, mehr Kontrolle über externe Ereignisse zu haben, als tatsächlich der Fall ist.

Das psychologische Unvermögen zum Loslassen ist oft tief in den frühkindlichen Bindungsmustern verwurzelt, da der Mensch ein soziales Wesen mit einem angeborenen Bedürfnis nach engen emotionalen Beziehungen ist. Unsichere Bindungsmuster (vermeidend oder ambivalent/ängstlich-abhängig) führen dazu, dass Beziehungen zu einer Quelle von Kontrollzwang werden.

Die Kontrolle in Beziehungen wird durch zwei Hauptformen der Angst angetrieben:

- **Verlustangst:** Das Klammern und Kontrollieren geschieht aus Angst, verlassen zu werden.
- **Bindungsangst:** Die Kontrolle dient dazu, emotionale Nähe und Abhängigkeit zu vermeiden.

Diese Kontrollmechanismen signalisieren Misstrauen und führen paradoxerweise zum Gegenteil des gewünschten Ziels: Die Kontrolle sabotiert die Nähe und verstärkt die Distanz, was einen Teufelskreis des Kontrollimpulses erzeugt.

Beim unsicher-vermeidenden Bindungstyp beispielsweise führt die Angst vor dem Fallenlassen (Zurückweisungserfahrung in der Kindheit) dazu, dass emotionale Nähe schwer zugelassen wird. Dies manifestiert sich in Schwierigkeiten, emotionale Verfügbarkeit zu zeigen oder „Ich liebe dich“ zu sagen, was leicht als Egoismus oder Desinteresse missverstanden werden kann.

Der Mangel an Loslassen in der Bindung spiegelt sich in einer konditionalen Freigebigkeit wider: Wenn eine Person ständig Verlust fürchtet, wird ihr Geben implizit an die Erwartung von Sicherheit oder Bestätigung geknüpft sein. Ihre Freigebigkeit ist instrumentell. Umgekehrt wird beim unsicher-vermeidenden Typ echtes Engagement

zurückgehalten, wodurch die Freigebigkeit oberflächlich oder transaktional bleibt.

Das therapeutische Ziel ist daher die Veränderung des Bindungssystems und die neuronale Neuvernetzung im Gehirn, weg von der Vorstellung, dass Beziehung mit Kontrolle verbunden sei. Die Entwicklung eines „erwachsenen realen Blicks“ und die Stärkung des inneren „Ich“ ermöglichen es der Person, aus einer Position der inneren Suffizienz heraus zu handeln. Dies beseitigt das Bedürfnis nach Kontrollmechanismen oder Reziprozität und ist die notwendige Voraussetzung für die Entstehung wahrhaft unbedingter Freigebigkeit.

Wahre Freigebigkeit beinhaltet die Bereitschaft, mit vollem Bewusstsein und der Großzügigkeit des „Frei-Seins“zu handeln.

Die philosophische Forderung Ciceros nach unentgeltlichem Geben wird durch die psychologische Reife des Loslassens eingelöst. Wenn der Geber keine Anhaftung an das Ergebnis oder die Reaktion des Empfängers hat, entfällt jede Erwartungshaltung, jeder Anspruch auf Ruhm oder Vergeltung. Die Person, die den inneren Reifeprozess des Loslassens vollzogen hat, gibt aus Fülle und Überfluss und nicht aus dem Mangel, der durch Angst oder Kontrollbedürfnis entsteht. Die befreite Tugend ist somit der Übergang vom egozentrisch motivierten „Müssen“ zum reifen „Können“ des selbstlosen Gebens.

## Die zentrale Stellung der Mortalität im ethischen Denken

*"Philosophieren heißt, den Tod zu bedenken oder zu üben“*

— Lateinisches Diktum

Das eigentliche Philosophieren, so die Argumentation, dient der Vorbereitung auf das letzte und unabwendbare Ereignis des menschlichen Daseins.

Dabei muss das philosophische Konzept des Sterben Lernens von der mittelalterlichen *Ars Moriendi* (Kunst des Sterbens) unterschieden werden. Die *Ars Moriendi* war eine christlich geprägte Sterbekunst, die sich auf die Unterstützung der sterbenden Seele im Angesicht des letzten Kampfes gegen Versuchungen und für die Erlösung konzentrierte. Im Gegensatz dazu legt die philosophische Tradition den Akzent auf die *Ars Vivendi* – die Vervollkommnung des Lebens durch die bewusste Annahme der eigenen Endlichkeit.

Die Mortalität wird in dieser Sichtweise als ethisches Apriori betrachtet, da die Begrenztheit des Lebens (die Endlichkeit) überhaupt erst die Bedingungen für die Relevanz von Zeit, Entscheidung, Verantwortung und Moral schafft. Das menschliche Dasein ist endlich. Die Endlichkeit bedingt die Einmaligkeit und die Knappheit von Zeit und Möglichkeit. Die inhärente Wertigkeit moralischer Entscheidungen und einer tugendhaften Lebensführung entsteht direkt aus dieser Knappheit. Wenn das Sterbenlernen die bewusste Akzeptanz dieser fundamentalen Endlichkeit ist, dann ist es die notwendige Voraussetzung für eine gut gelebte Existenz. Das Problem wird als „groß“ bewertet, weil es nicht nur die Anwendung der Moral betrifft, sondern ihre metaphysische Wurzel und Konstitution.

Der Sokratische Imperativ war eine Philosophie als Todesübung. Sokrates etablierte in der Antike die Vorstellung der Philosophie als dezidierte Vorbereitung auf den Tod. Er interpretierte den Tod als die ersehnte Befreiung der Seele vom Körper, die es der Seele erlaubt, zur reinen Erkenntnis und Weisheit zu gelangen. Die Praxis der Philosophie im Leben ist somit die Trennung der Seele von den körperlichen Belangen, um im Tod auf diese Befreiung vorbereitet zu sein.

In den Dialogen, insbesondere im *Phaidon*, etabliert Sokrates jedoch ein strenges ethisches Limit für die Verfügung über das eigene Leben. Er argumentiert widerstrebend gegenüber seinem Gesprächspartner Kebes, dass die Ansicht, man dürfe sich nicht eher umbringen, als die Gottheit das Erfordernis hierzu über einen verhängt hat, nicht widersinnig sei. Dies begründet das antike Verbot des Suizids: Der Mensch wird als Eigentum der Götter betrachtet, die über den Zeitpunkt seines Ausscheidens bestimmen. Die Sokratische Sterbevorbereitung ist demnach eine *Pflicht* gegenüber einer metaphysischen Ordnung (kosmisch oder göttlich).

Dieses antike Ideal steht im direkten Spannungsverhältnis zur modernen Bioethik. Während die antike Vorbereitung auf den Tod eine Pflicht gegenüber der metaphysischen Ordnung war, basiert die zeitgenössische Medizinethik auf der radikalen *Autonomie*. Der heutige Fokus liegt auf der souveränen Wahl des Individuums, den Zeitpunkt und die Art des Sterbens selbst zu bestimmen. Die Verschiebung von der kosmischen Pflicht zur individuellen Selbstbestimmung markiert den Kern des modernen ethischen Konflikts.

Die Stoiker, insbesondere in der römischen Kaiserzeit, verfeinerten das Konzept des Sterben Lernens zu einer rationalen Technik der Lebensführung. Die Maxime *Memento Mori* (Denke daran, dass du sterben musst) dient als ständige Erinnerung an die Sterblichkeit, um das gegenwärtige Leben tugendhaft und rational zu gestalten. Der Stoizismus lehrt, dass das größte Leid nicht im Tod selbst liegt, sondern in der Vorstellung davon: „Wir leiden öfter in der Vorstellung als in der Realität".

Im Gegensatz zur strikten Haltung des Sokrates erlauben die Stoiker den selbstgewählten Tod, sofern er als rationaler letzter Akt der Freiheit und Würde dient. Dies ist das Prinzip der „Offenen Tür": Wenn die Lebensumstände unerträglich werden und die Ausübung der Tugend (oder ein tugendhaftes Leben) unmöglich machen, steht der Ausweg frei. Berühmte Beispiele wie Cato, der sich nach der Niederlage gegen Caesar tötete, oder Seneca, der dem Befehl Neros zuvorkam, zeugen von dieser Akzeptanz des rationalen Suizids.

Diese Dialektik wird bei Epiktet besonders deutlich. Einerseits mahnt er, „auf Gott" zu warten und nicht ohne Signal von diesem „Dienst" abzutreten. Andererseits erkennt er pragmatisch an: „Sagt es dir nicht zu, so steht die Türe offen. Sagt es dir aber zu, so ertrage es". Die stoische Doktrin transformiert das Sterbenlernen in eine Technik der Selbstbeherrschung (*Apatheia*), bei der die Wahl des Todes nur dann legitim ist, wenn sie Ausdruck rationaler Stärke und nicht feiger Verzweiflung ist.

Diese stoische „Offene Tür" ist die philosophische Blaupause für den modernen assistierten Suizid. Die Argumentation für AS stützt sich auf radikale Autonomie und würdezentrierte Patientenversorgung. Der AS ist die medizinisch-rechtliche Institutionalisierung des stoischen Prinzips.

Der moderne Diskurs verschiebt den Fokus allerdings von der objektiven Unmöglichkeit der Tugendausübung hin zur subjektiven Unerträglichkeit des Leidens oder der Lebensmüdigkeit. Hier entsteht ein ethisches Konfliktpotential, da die stoische Forderung nach rationaler Abwägung der modernen Anerkennung emotionaler Belastung (einschließlich Suizidgedanken, die auf psychische Krankheiten hindeuten können ) als Grundlage für den Todeswunsch entgegensteht.

Für Montaigne ist das Hauptproblem nicht der Tod selbst, sondern die *Furcht* vor ihm. Er stimmt Seneca zu, dass die Vorstellung uns öfter quält als die Realität.

Montaignes Technik des Sterben Lernens ist die ständige Reflexion über die Unabwendbarkeit des Todes. Dieses Wissen um das letztliche Eintreten ist das einzig Gesicherte. Angesichts dieser Gewissheit verliert die Angst ihre Macht und man kann die Gegenwart unbeschwert genießen. Er stellt die rhetorische Frage, warum man sich über das Ende beklagt, da Sterben oft eine Befreiung von großem Leid darstellt und niemand es erlebt hat, um es verurteilen zu können.

Diese Haltung zeigt Parallelen zu Traditionen außerhalb der westlichen Philosophie. Im konfuzianischen und daoistischen Denken etwa ist die Akzeptanz des Todes und ein Desinteresse am Leben nach dem Tod weit verbreitet. Der Tod wird als natürliche Zerstreuung der Lebensenergie verstanden, die im Leben verdichtet war. Montaignes Beitrag besteht darin, das Sterbenlernen als eine pragmatische Technik der Lebenskunst (*Ars Vivendi*) zu rationalisieren, die darauf abzielt, psychischen Frieden zu finden.

Die Palliativmedizin und die Entwicklung von *Caring Communities* (Sorgenetze) stellen die zeitgenössische Antwort auf die Notwendigkeit des Sterben Lernens dar. Diese Ansätze konzentrieren sich auf die Linderung des Leidens und die ganzheitliche Begleitung des Sterbenden, was dem pflegerischen Auftrag der Linderung des Leidens entspricht.

Es ist jedoch festzustellen, dass der Umgang mit Sterbenden oft auf individueller Ebene misslingt. Das Verhalten der Angehörigen, geprägt von Furcht, fehlendem Wissen und unreflektierter Selbstberuhigung, kann den Sterbenden emotional quälen. Die Ethik des Sterben Lernens ist demnach nicht nur eine individuelle kognitive Aufgabe (wie bei Sokrates

oder Montaigne), sondern eine *soziale* und *relationale* Pflicht (wie bei Levinas). Die Gemeinschaft muss nicht nur das *eigene* Sterben bedenken, sondern auch lernen, das Sterben der Anderen adäquat zu begleiten.

Das Sterbenlernen ist das größte ethische Problem, weil es die Endlichkeit als unhintergehbare Bedingung des Menschseins in den Blick nimmt und damit zur Klärung zwingt, was *authentisches Leben* im Angesicht der Nichtigkeit bedeutet.

## Das Sein zum Tode – Martin Heidegger

Im 20. Jahrhundert erfuhr das Konzept des Sterben Lernens eine radikale ontologische Wende durch Martin Heidegger. In *Sein und Zeit* rekonzeptualisiert er den Tod nicht als ein bloßes Ereignis am Ende des Lebens, sondern als eine fundamentale Struktur des Daseins selbst: das *Sein zum Tode*. Der Tod ist die *eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit* des Daseins. Diese ausgezeichnete Möglichkeit bedingt überhaupt erst die anderen Existenzmöglichkeiten des Daseins.

Das authentische Dasein (*Eigentlichkeit*) wird nur durch das *Vorlaufen zum Tode* ermöglicht. Das Dasein muss seine Endlichkeit ständig vorwegnehmen, um seine unverwechselbaren Möglichkeiten zu ergreifen. Die Angst, die dabei empfunden wird (die Angst vor dem Tode), enthüllt die Nichtigkeit der Welt und stößt das Dasein in die Eigentlichkeit.

Eigentliches Dasein ist die Übernahme der Verantwortung. Das eigentliche Dasein lebt im Vorlaufen zum Tode. Es begreift, dass der Tod die eigenste Möglichkeit ist. Diese Endlichkeit wird nicht als Schreckgespenst, sondern als Katalysator für die authentische Wahl der eigenen Möglichkeiten erkannt. Die Angst ist hier der Wegweiser zur Eigentlichkeit.

Kündigt den „sicheren“ Job, um sich einer risikoreichen, aber zutiefst sinnvollen Tätigkeit zu widmen, weil das Dasein spürt: „Ich werde das bereuen, wenn ich sterbe, ohne es versucht zu haben.“ Die Gewissheit der Endlichkeit ist der Maßstab für die Wahl. Man ergreift die unverwechselbare Möglichkeit.

Setzt sich bewusst über gesellschaftliche Erwartungen hinweg (z. B. keine Kinder bekommen, nicht heiraten, kein Haus bauen), weil diese Lebensentwürfe nicht selbst gewählt wurden. Man stellt sich dem Man

entgegen und nimmt die Angst und die gesellschaftliche Isolation in Kauf, um sich selbst zu sein.

Nachdem man mit einer schweren Krankheit konfrontiert wurde, richtet man das Leben radikal neu aus und priorisiert Zeit, Beziehungen und Erfahrungen über finanzielle oder statusbezogene Ziele. Der Tod wird nicht verdrängt, sondern als Faktum in das Dasein integriert. Die Angst wird zur Sorge um die Qualität des endlichen Lebens.

Konfrontiert einen geliebten Menschen mit einer schmerzhaften Wahrheit, weil die authentische Beziehung und das Wahrhaftigkeitsmoment höher bewertet werden als oberflächlicher Frieden. Man agiert aus der Verantwortung heraus. Die Endlichkeit (die Knappheit der Zeit) erzwingt die Wahrhaftigkeit und verhindert das Aufschieben.

Das Sterbenlernen ist praktisch die ständige Auseinandersetzung mit der Frage, ob meine derzeitigen Entscheidungen aus der Selbstwahl (Eigentlichkeit) getroffen werden oder ob sie nur die Routinen des Man (Uneigentlichkeit) widerspiegeln. Es geht darum, die Endlichkeit als Potential für ein erfülltes, verantwortliches Leben zu nutzen.

Heidegger kritisiert das *Man* – die unauthentische Öffentlichkeit –, die das „eigenste Sein zum Tod sich zu verdecken“ schafft. Das *Man* beruhigt sich über den Tod, indem es ihn zu einem bloßen "Ableben"verharmlost und damit die eigentliche existentielle Herausforderung verfehlt. Die gesellschaftliche Verdrängung des Todes und die damit einhergehende *Uneigentlichkeit* des Daseins stellen somit eine ethische Verfehlung dar. Sie hindert Individuen daran, ihre einzigartigen, unverwechselbaren Möglichkeiten zu ergreifen und volle Verantwortung für ihre Existenz zu übernehmen. Heideggers Sterbenlernen ist radikal ethisch, weil es die *Konstitution* des verantwortlichen Subjekts im Angesicht der Faktizität betrifft.

Das uneigentliche Dasein lebt in der **Verdrängung** und **Anonymität** des „Man“. Es nimmt Entscheidungen und Meinungen einfach hin, weil „man“ sie so trifft. Der Tod wird verharmlost, indem er als ein **unpersönliches, generisches „Ableben“** betrachtet wird, das *irgendwann* alle betrifft – nur nicht *mich, jetzt*.

Man wählt einen „sicheren“ Job, der von der Gesellschaft oder den Eltern erwartet wird, obwohl er zutiefst unerfüllt ist. Die Begründung: „Man

macht das halt so.“ Man vertagt die eigene Möglichkeit und das Verfolgen der individuellen Leidenschaft auf einen unbestimmten Zeitpunkt in der Zukunft („wenn ich in Rente gehe“).

Man bleibt in einer unglücklichen Ehe oder Freundschaft, um den Schein zu wahren und keine „Szene“ zu machen, oder um nicht von der gesellschaftlichen Norm abzuweichen. Man meidet die existentielle Angst der Konfrontation. Die Beziehung wird nur verwaltet, nicht eigentlich gelebt.

Man kauft ständig neue Konsumgüter, konsumiert exzessiv Unterhaltung und verharrt in der ständigen Geschäftigkeit, um die Stille und die Reflexion zu vermeiden. Der Lärm des Alltags und der Konsum dienen als Lückenfüller und lenken von der Angst ab, die die eigene Nichtigkeit enthüllt.

Man sagt ständig „Ja“ oder „Ich weiß nicht“, um Konflikten aus dem Weg zu gehen und immer dazuzugehören. Die Meinung ist die des Durchschnitts. Man verzichtet auf das Selbstsein zugunsten des Man-selbst und nimmt keine Verantwortung für die eigene Haltung.

Kapitel 9

# Die Liebe als Erzeugung und Geburt im Schönen

*„Alles Erhabene aber ist ebenso schwierig wie selten“*

— Spinoza

Es ist eine unabweisbare Beobachtung – deren Tragweite, wenn sie denn einmal intellektuell vollends durchdrungen wäre, man freilich kaum ohne ein gewisses Schwindelgefühl hinzunehmen vermöchte –, dass all jene menschlichen Manifestationen, die wir als seelische Höchstleistungen von besonderer und rührender Bemerkenswürdigkeit verehren, letztlich und im Grunde eine einzige, tiefgreifende Problematik umschreiben: das Mysterium des Ego, dessen Reduktion, Überwindung oder gar die hoffnungsvolle — wenn auch stets prekäre — Auflösung.

Die Grandezza der Liebe liegt nicht in einer leichthändigen Sentimentalität, sondern in jener unbestechlichen Authentizität, aus der sie als ein bewusster, intellektuell verantworteter Akt der *Hingabe*, ja, als ultima ratio der menschlichen Freiheit, geschaffen wird. Sie ist die subjektive Offenbarung einer *Weltanschauung*, die der Einzelne nicht passiv empfängt, sondern aktiv für sich selbst und für den *Nächsten* in der Beziehung, diesem fragilen Arrangement, entwirft. Die ästhetische *performance* liegt hierbei nicht in der epigonalen Nachahmung einer idealen, längst verflossenen Form oder in der romantischen Flucht vor der *Realität*, sondern in der tapferen und ungesicherten Schöpfung von Bedeutung inmitten einer existentiell bezeugten *sinnentleerten*

Daseinslage. Es ist die Fähigkeit des kultivierten Menschen, den rohen, triebhaften *Impuls* zu sublimieren und in eine höhere, kreative und ethische Energie umzuformen. Es manifestiert sich als die subjektive Ekstase einer tonal bewegten inneren *Gemütswelt*, die sich, unvermeidlich, nach dem Absoluten sehnt.

Die Suche nach der Schönheit in der Liebe ist die unablässige Exploration dessen, was uns vor dem Primitiven rettet, was uns zutiefst menschlich macht. Diese Kunst, diese innere Disziplin, legt die menschliche Seele schonungslos frei und macht das Unergründliche lediglich insofern greifbar, als es als eine Last empfunden wird. Rodins Worte – aphoristisch und weise – bestätigen, dass die Kunstwerke zwar alles über den Menschen aussagen, sie aber stets auch begreiflich machen, dass es noch ein Rest-Mysterium gibt, das man nicht *erkennen* kann; man findet in ihnen immer ein Element des Schwindelgefühls.

Diese Überlegung führt uns unmittelbar zur sozialethischen Frage: Warum, so fragen wir uns, unterziehen sich manche *Individuen* der Mühe und den Anstrengungen ethischer Höchstleistungen, und andere nicht?

Die Antwort liegt in der metaphysischen Angst: Es ist das tiefe, zivilisatorische Bedürfnis nach Ordnung und Sinn im subjektiven *Kosmos*, das trotz der Not der Welt, trotz des Bevorstandes des eigenen Todes und trotz des totalen Kollapses in die Bedeutungslosigkeit — dieses unausweichliche "zu Staube werden"— eine ästhetische, in einer gewissen, vorläufigen Weise "unsterbliche", Wendung zu geben sucht.

*„Wir brauchen die Kunst, um nicht an der Wahrheit zugrunde zu gehen."*
— Nietzsche

Für diese kategorisch orientierten Menschen ist die Trias aus Wahrem, Gutem und Schönem nicht nur ein Wert unter anderen, sondern die unerlässliche *conditio sine qua non* für das Überhaupt-Sein des Subjekts. Sie verankern die gesamte existentielle Wette des Ichs in die Liebe und die Überwindung der eigenen Eitelkeit. Die Liebe wird verstanden als eine schwere, aber notwendige *Verpflichtung*, d ie "Verantwortung, Schuld"und die "seelische Lastmiteinschließt. Diese Menschen, meine Damen und Herren, sind unschätzbare Dokumente, die dem materiellen Determinismus und der absoluten Tyrannei des Todes einen geistigen Widerstand entgegensetzen.

Der philosophische Kern dieses Axioms ist die unvermeidliche *agnitio* der eigenen Nichtigkeit. Die Liebe fungiert als die temporäre, doch unentbehrliche, energetische Kraft, welche diese kosmische Entropie aufhält und dem Leid des Lebens – das, ehrlich gestanden, nur mit "Sekunden der Freude gespickt ist"– einen überdauernden, geistigen Wert verleiht.

Die Mehrzahl menschlicher Anstrengungen – seien es Macht, Reichtum oder gesellschaftliche Titel – zerfällt vor den Augen des Analytikers zu Staub und ist somit im Grunde irrelevant. Die Vergänglichkeit des Lebens und der Kampf dieser *Individuen* gegen den Staub behalten ihre ewige philosophische und literarische *Wichtigkeit*. Sie belegen, dass der Akt des Liebens und des Erinnerns die einzig verbleibende, rein menschliche *Form* der Sinnstiftung und des Transzendierens ist. Die vorliegende Betrachtung ist demnach ein humanistisch-atheistisches *Plädoyer* für die Liebe. In einer Welt, in der eine höhere Instanz uns nicht zur Hilfe eilen wird, wird die bewusste und sensible Bewahrung der menschlichen Bindung zum einzigen Mittel der *Transzendierung*.

Die Liebe, und nur sie allein, ist die aktive Kraft, die den Weg des Menschen in die Reduktion auf reinen *Stoff* philosophisch zu verzögern vermag. Sie ist die Bedingung, dass unser Dasein nicht im Unwesentlichen, in der Lächerlichkeit des Staubes", endet.

## Was ist das Schöne?

Am besten lässt sich eine Ahnung vom Schönen erreichen, wenn man es vor dem Hintergrund des Bösen und dem Hässlichen versucht abzugrenzen.

Das Böse besteht in der **verkehrten Gesinnung** (Perversion des Herzens), in der der Mensch die moralische Rangordnung der Triebfedern umkehrt. Er ordnet seine Neigungen (Selbstliebe, Streben nach Glück) über das moralische Gesetz der Vernunft, obwohl er das moralische Gesetz kennt und dessen Gültigkeit anerkennt.

Es ist **radikal**, weil es als tief verwurzelte Neigung zur Missachtung des moralischen Gesetzes allen Menschen angeboren ist (anthropologischer Rang). Gleichzeitig ist es aber **selbstverschuldet** und entspringt der menschlichen Freiheit. Der Mensch ist nicht *von Natur aus* (im Sinne von

tierisch oder vor-moralisch) böse, sondern dadurch, dass er sich frei dafür entscheidet, die Maximen (Handlungsregeln) seiner Selbstliebe über die des moralischen Gesetzes zu stellen.

Es bedeutet nicht, das Böse als solches zur Handlungsmaxime zu machen (was Kant als teuflisches"Böse bezeichnet hätte), sondern die **Unterordnung der Pflicht** unter das Eigeninteresse.

Das „radikal Böse" ist die **Maximalform des Bösen**, die über alle menschlichen Motive wie Rache, Eigennutz oder Gier hinausgeht. Es ist das **unverzeihliche, unbegreifliche Böse**, das die moralischen und rechtlichen Kategorien sprengt und die menschliche Existenz zu zerstören sucht.

Das Hässliche wird als das Negative oder Unvollkommene definiert:

- **Mangel an Form und Harmonie:** Es ist der Mangel an **Ordnung, Symmetrie, Harmonie** und **Proportion**, die die traditionellen Kriterien des Schönen darstellen. Es manifestiert sich als **Formlosigkeit**, **Verbildung** oder **Inkorrektheit**.

- **Ausdruck der Unfreiheit:** Nach Philosophen wie Karl Rosenkranz (der 1853 eine eigene *Ästhetik des Hässlichen* verfasste), ist das Hässliche ein Ergebnis von **Unfreiheit**, da es dem idealen Geist und der Idee der Vollkommenheit widerspricht.

- **Das Abstoßende:** Das Hässliche löst Gefühle von **Unlust, Ekel, Abscheu** und **Ablehnung** aus, weil es gegen ein kollektives oder individuelles Ideal verstößt.

- **Wink der Degeneration (Nietzsche):** Friedrich Nietzsche interpretierte das Hässliche als **Symptom der Degeneration, Erschöpfung oder Schwere**. Es ist alles, was vom Willen zum Leben und zur Macht abweicht.

- **Existenzielle Bedrohung:** Es kann das **existenzielle Unbehagen** oder die schmerzhafte Realität der Welt (Irrtum, Leid, das Böse) widerspiegeln.

- **Bedingung des Schönen:** Manche Denker sehen das Hässliche nicht als eigenständige Kategorie, sondern nur in **Abhängigkeit vom**

**Schönen** – als dessen notwendigen Kontrast, ohne den das Schöne nicht erkannt werden könnte.

Alles kann somit zum Objekt des Schönen werden, sofern es nicht das Hässliche und das Böse betrifft. Sie ist „Vermutung“ oder ein „Versprechen von Glück“. Sie ist eine Einladung, tiefer in eine Sache oder eine Person einzutauchen und eine Beziehung zu ihr aufzubauen. Es kann das volle, kunstvolle Leben an der Grenze des Todes sein, eine Wandlung, eine Umkehr auf den Weg zur Liebe, eine Transformation des ”Sichtbaren und Fassbaren in die unsichtbaren Schwingungen und Erregungen unserer eigenen Natur”, die Kunst ein spirituelles Vakuum füllen, eine bedingungslose Bejahung des Schicksals, die reine Oberfläche einer leeren Sandwüste und einfach gesagt: das schlichte Wunder des „Hierseins“.

Besonders aber sind folgende Taten und Zeugnisse derjenigen von besonderer Schönheit zu erwähnen, die zu einer ganzheitlichen Ästhetik des Daseins zusammengeführt haben, wo die Verwandlung der Schlüssel zur Überwindung der irdischen Begrenztheit war.

## Was ist Tiefe?

> *„Man wird einsehen lernen, dass Worte nur eine von vielen Brücken sind, die das Eiland unserer Seele mit dem großen Kontinent des gemeinsamen Lebens verbinden, dass Worte nie ganz aufrichtig sein können, weil sie viel zu grobe Zangen sind, welche an die zartesten Räder in dem großen Werke gar nicht rühren können ohne es zu zerdrücken. Ja es scheint mir, als wären Worte solcher Art vor den Menschen wie Mauern. Frage jeder sich selbst, ob an den Höhepunkten seines Lebens Worte stehen. Jedes Wort ist eine Frage. Und welches sich als Antwort fühlt, erst recht.“*
>
> — Rilke

Die philosophische Untersuchung der Tiefe reicht weit über die rein physische Dimension hinaus. Tiefe meint eine ursprüngliche Verankerung in einem sich nach unten erstreckendem Raum (Abgrund, Meerestiefe) und etabliert die dominante philosophische Metapher der Vertikalität.

Philosophische Tiefe impliziert traditionell eine Achse, auf der das Wesen, die Wahrheit oder der Ursprung (der *Grund*) unter einer oft trügerischen Oberfläche (dem *Schein*) verborgen liegt. Diese Tiefenmetapher ist nicht nur ein Denkwerkzeug, sondern konstitutiv für die gesamte abendländische Metaphysik. Es geht darum den tragenden *Grund* zu suchen, oder dessen *Grundlosigkeit* anzuerkennen oder gar die Priorität der *Oberfläche* als Ort des Ereignisses zu bejahen.

In all den Modellen ist die Suche nach der Tiefe der Bereich der fundamentalen Erklärung und des nicht weiter Reduzierbaren, die Größe und Reinheit als Ziel eines Sachverhaltes.

Im Bereich der Epistemologie bedeutet Tiefe das Erreichen von gesichertem Wissen (*Wahrheit*), das über das Oberflächenwissen hinausgeht und Interpretationen durchdringt. Die epistemologische Tiefe manifestiert sich im ständigen Infragestellen und Neuverhandeln von Regeln des Wissens, oft führend zu konkurrierenden Interpretationsansätzen.

Die literarische oder philosophische Figur des Genies wird zum Symbol dieses Strebens nach Tiefe, da diese Menschen mehr wissen und unsicheres Wissen erreichen möchten. Die Sehnsucht nach einer definitiven Antwort auf die Frage, ob man Naturgesetze tatsächlich beherrschen kann, ist ein Ausdruck dieses tiefgreifenden epistemologischen Anspruchs. Die Tiefe des Verständnisses ist somit das Ziel, das durch die Überwindung des Scheins und die Beherrschung des Unsicheren erreicht werden soll.

Um die ontologische Differenz zu überwinden, vollzog Heidegger die radikale Umkehrung der Tiefenmetapher: Das Sein ist nicht das Fundament, sondern der **Ab-Grund** (*Ab-grund-Sein*). Diese Begrifflichkeit drückt aus, dass das Sein als solches in sich gründend ist und deshalb *grundlos* bleibt. Die Tiefe wird nicht als Fundament, sondern als die Erfahrung der Unverfügbarkeit des Ursprungs begriffen.

Erst im Spätwerk gelingt es Heidegger, diese Doppelbestimmung des Seins als „Grund und Ab-Grund zugleich“ konsequent herauszuarbeiten. Dies ermöglicht die Begründung eines ‚positiven Denkens‘, das das verrechnende Vernunftdenken hinter sich lässt. Das Denken muss sich der Erfahrung stellen, dass das Sein selbst grundlos ist, nur so kann es

sich für den Sachverhalt öffnen, dass sich Sein ‚dennoch' zeit-räumlich „ereignet" hat. Die ontologische Einsicht in den *Ab-Grund* impliziert, dass das traditionelle, rationale Denken, das stets nach dem sicheren Grund sucht, in seinem Kern auf einer notwendigen Kontingenz steht. Die wahre Tiefe liegt somit im Verständnis der Grundlosigkeit des Fundaments selbst, was die ontologische Differenz zu transzendieren vermag.

Eine Kategorie, die der philosophischen Tiefe besonders nahesteht, ist das **Erhabene**. Das Erhabene wird als eine Qualität verstanden, die das Schöne bereichert oder intensiviert, aber nicht zwingend dessen Existenz bedingt. Ästhetische Tiefe ist in diesem Sinne nicht primär eine Frage der Klarheit oder Vollendung (wie die Harmonie der Schönheit), sondern eine Erfahrung der *Intensität* und der *Grenzüberschreitung* – die Konfrontation mit dem Unermesslichen, das die Fassungskraft der Vernunft übersteigt.

Philipp Mainländers Werk „*Philosophie der Erlösung*" (1876), möchte ich im Folgenden als einen „Grenzstein der Tiefe" näher beleuchten. Seine *Philosophie der Erlösung* stellt einen Höhepunkt des deutschen Pessimismus dar und dient als kompromissloser Endpunkt der metaphysischen Spekulation seiner Zeit. Mainländer zeigt das Tiefe in seiner schrecklichsten und sinnlosesten Schicht auf, es ist somit als äußerster Gegenpunkt zu dieser Abhandlung zu sehen, das die liebende Veräußerung, als das totale „Ja – Sagen" zum Leben und zum Anderen, als die einzig produktive Seinsweise bestimmt.

## Die Tiefe der Liebe

Die Liebe gilt gemeinhin als das komplexeste und schönste menschliche Gefühl. Die Liebe manifestiert sich in zahlreichen Formen und beeinflusst das menschliche Wohlbefinden auf tiefgreifende Weise. Der zentrale Gegenstand dieser Untersuchung ist die *tiefe* Liebe, die durch ihre ethische Qualität, ihre Dauerhaftigkeit und die spezifische, nicht-instrumentelle Erkenntnis des Geliebten gekennzeichnet ist. Die tiefste Form der Liebe muss daher die Kluft zwischen dem leidenschaftlichen Begehren (Eros) und der bedingungslosen Annahme (Agape) überbrücken. Wahre Tiefe bedeutet, sowohl das höchste Potenzial des Partners zu erkennen und zu fördern, als auch die Person in ihrer Unvollkommenheit bedingungslos anzunehmen, was die Basis für eine ethische Haltung legt.

Tiefe Liebe muss sich auf etwas richten, das über die bloße Ansammlung von Eigenschaften hinausgeht. Wahre Liebe muss sich auf die geliebte Person *als solche*, in ihrer einzigartigen Einzelheit oder Individualität (*Sosein*), richten.

Die Tiefe der Liebe ist untrennbar mit einem spezifischen erkenntnistheoretischen Akt verbunden. Diese Art der liebenden Erkenntnis erfasst die Individualität des Geliebten. Diese Erkenntnis ist nicht mit natur- oder sozialwissenschaftlichen Verfahren zu verwechseln, die notfalls durch Zerstörung oder Bedrängung des Objekts zur Sicherung wahrer Aussagen führen könnten. Der liebende Mensch vermittelt dadurch eine tiefere inhaltliche Erkenntnis über den Geliebten, indem er nicht nur den gegenwärtigen Zustand, sondern auch das innewohnende höchste Potential des Anderen erkennt und anerkennt. Diese ethische Verpflichtung zur *wahren* Erkenntnis des Anderen in seiner Würde bildet die Grundlage dafür, dass tiefe Liebe unersetzbar und moralisch fundiert ist.

„Reife Liebe folgt dem Grundsatz: Ich werde geliebt, weil ich liebe, ich brauche dich, weil ich dich liebe.“. Diese Definition stellt einen direkten philosophischen Einspruch gegen die pathologische Form der emotionalen Abhängigkeit dar. In unreifen Beziehungen wird Liebe als Ergebnis des Bedürfnisses empfunden („Ich liebe dich, weil ich dich brauche“), was zur Objektivierung und emotionalen Abhängigkeit führt. Die Tiefe der Liebe wird demnach daran gemessen, inwieweit sie die Autonomie beider Partner bestätigt und gleichzeitig eine stabile, nicht-pathologische Verbundenheit schafft.

Die tiefste und schmerzhafteste Prüfung der Liebe liegt in der existenzialistischen Forderung nach radikaler Freiheit und der daraus resultierenden Antinomie zwischen Nähe und Autonomie.

Jean-Paul Sartres Phänomenologie des „Blicks des Anderen“ beschreibt eine existenzielle Falle: Wenn ein Subjekt (*Für-sich-sein*, Freiheit) durch den Blick des Anderen erfasst wird, wird es zum verdinglichten Objekt (*An-sich-sein*). Der Blick erzeugt Vulnerabilität und die Erfahrung, gesehen und festgelegt zu werden.

Die Gefahr für die Liebe besteht darin, dass die liebende Person versucht, den Partner zu objektivieren, ihn zu besitzen, um die eigene Angst und

Verletzlichkeit zu beherrschen. Umgekehrt besteht das Risiko, dass der Geliebte eine Rolle spielt, die sein authentisches Selbst verzerrt, um die Erwartungen des Partners zu erfüllen—ein Zustand, den Sartre als „Schlechte Treu“ (*Mauvaise Foi*) bezeichnet. Die Tiefe der Liebe wird somit daran gemessen, inwieweit sie diese Objektivierung aktiv vermeidet und die Freiheit des Anderen kompromisslos anerkennt.

Das operative Merkmal der tiefen Liebe ist die erfolgreiche Bewältigung des existenziellen Spannungsfeldes zwischen Nähe und Autonomie.

Tiefe Liebe erfordert die Fähigkeit, die Autonomie und Eigenständigkeit des Partners wertzuschätzen, ohne selbst in emotionale Abhängigkeit abzugleiten. Die Tiefe wird durch die konstruktive Kommunikation dieses Konflikts bewiesen, die beispielsweise im therapeutischen Kontext durch das Führen eines Nähe-Autonomie-Tagebuchs trainiert werden kann.

Demgegenüber steht die existenzielle Flucht: Strategien, die darauf abzielen, Autonomie durch die bewusste Kontrolle oder Distanzierung von emotionalen Bedürfnissen zu sichern, können zwar kurzfristig Stolz und Kontrolle bewahren, führen aber auf lange Sicht zu Isolation und einem Mangel an authentischen Verbindungen. Wer tiefe Liebe sucht, muss das Wagnis eingehen, Kontrolle abzugeben und Verletzlichkeit zuzulassen.

Tiefe Liebe wird nicht primär durch die momentane emotionale Intensität definiert, sondern durch ihre **Beständigkeit** und das **Engagement**, das ihr zugrunde liegt. Die Tiefe liegt im *geteilten Leben* und der Dauerhaftigkeit des gemeinsamen Projekts.

Obwohl Leidenschaften vergänglich sein mögen, ist das kontinuierliche, aktive Handeln—Fürsorge, Zuhören, Unterstützung im Alltag—das eigentliche Maß der Tiefe. Die Tiefe manifestiert sich in der Entscheidung, die Beziehung aktiv zu gestalten, was über die romantischen Ideale hinausgeht, die erst im 18. Jahrhundert in den Vordergrund traten. Die Beständigkeit der tiefen Liebe bildet eine zentrale Capability des gelingenden Lebens.

Ein untrügliches Zeichen tiefer Liebe ist die Bereitschaft, „gegenseitig Verletzlichkeit zuzulassen“. Die Tiefe liegt in der Intimität, die nur entstehen kann, wenn beide Partner ihre innersten Selbstbilder, Ängste und Schwächen offenbaren, ohne die Angst vor Objektivierung oder

Verurteilung. Die Qualität der Kommunikation über das Spannungsfeld von Nähe und Autonomie ist der Prüfstein für die Tragfähigkeit und damit die Tiefe der Beziehung.

Das ethisch anspruchsvollste Kriterium der tiefen Liebe ist die Anerkennung der *Alterität* oder Andersheit des Anderen. Wenn der Denker Emmanuel Levinas die absolute Andersheit als ein Ereignis beschreibt, das uns zur Antwort zwingt, dann ist tiefe Liebe die permanente Verpflichtung, diese Antwort zu finden. Tiefe Liebe bedeutet, den Geliebten nicht in das eigene Schema zu pressen oder ihn zum Spiegelbild des eigenen Wunsches zu machen. Vielmehr ist es die Anerkennung der unendlichen Fremdheit und Freiheit des Anderen, die die ethische Verantwortung begründet und die Liebe unauflösbar macht.

Tiefe Liebe wird an der Fähigkeit erkannt, die Freiheit und die absolute Andersheit des Partners anzuerkennen, Verantwortung für dessen Wohlergehen zu übernehmen und die Beziehung als kontinuierlichen Akt der Erkenntnis und Sorge zu pflegen. Sie ist das Ergebnis der erfolgreichen Bewältigung existenzieller Antinomien, insbesondere des Konflikts zwischen dem Wunsch nach Besitz und der Notwendigkeit der Autonomie. Im Kern ist die tiefste Liebe eine fortlaufende ethische Verwirklichung, die, indem sie das Risiko der Entfremdung und Objektivierung ablehnt.

## Das Risiko – Anne Doufourmantelle

In der modernen Zivilisation wird Risiko primär als ein Objekt der Berechnung und Prävention betrachtet: eine Wette mit dem Zufall, ein Faktor für Versicherungsfachleute oder ein Input für Wahrscheinlichkeitsrechnungen, Umfragen und Crash-Szenarien. Das „Lob des Risikos“ richtet sich gegen diese kultivierte Fixierung auf Sicherheit und Vorhersehbarkeit. Dufourmantelle argumentiert, dass die gesellschaftliche Dominanz des Vorsorgeprinzips zur Norm geworden ist und sich in einer obsessiven Evaluierung psychischer Belastbarkeit sowie präventiven Maßnahmen gegen Krisen und Katastrophen manifestiert.

Das Kernargument ist: Risiko ist keine zu vermeidende Größe, sondern die notwendige Bedingung für ein authentisches, gelebtes Leben. Das Risiko ist nicht als ein externes, neutrales Ereignis, sondern als einen

"Daseinshorizont"und eine "bestimmte Grundeinstellung zur Welt", zu sehen. Diese existenzielle Haltung reicht sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft und setzt in jedem Moment unser ganzes Sein aufs Spiel. Risiko ist demnach kein isolierter Sprung ins Ungewisse, sondern eine fundamentale Perspektive auf das Leben.

Die entscheidende konzeptuelle Differenzierung ist die Unterscheidung zwischen dem Existentialen Wagnis (Risiko) und der technischen Gefahr (Danger). Gefahr ist messbar, lokalisierbar und kann durch Prävention verwaltet werden. Das existenzielle Risiko hingegen ist ein Kampf, in dem wir den Gegner nicht kennen und ein Verlangen, dessen Gesicht uns verborgen bleibt. Es handelt sich um eine Konfrontation mit dem *Ungewissen* der Existenz selbst, einer Konfrontation, die keine Garantie auf Erfolg bietet und nicht in Wahrscheinlichkeiten aufgelöst werden kann.

Das Eingehen eines Risikos bedeutet primär, „sich dem Sterben zu verweigern". Damit meint Dufourmantelle nicht den biologischen Tod, sondern eine Form des Tötens im Leben, die sich in Resignation, Selbstaufgabe, schleichender Depression und neurotischer Enge äußert. Der höchste aller Risiken ist demnach der Mut, sich dieser Stagnation zu widersetzen.

Dieses lebensbejahende Wagnis ist untrennbar mit der „Bewegung der ständigen Ablösung" verbunden. Ablösung ist keine Stabilität, sondern eine stetige Dynamik, die tief verwurzelte Lebensmodelle und innere Kompromisse umwirft. Das Wagnis stößt in einen unbekannten Raum vor und ist die notwendige Voraussetzung, um überhaupt die Möglichkeit einer wahren Gegenwart zu eröffnen.

Der Moment, in dem das Risiko eingegangen wird, ist der „alles entscheidende Augenblick (kairos)". Dieser Moment stellt die innerste Beziehung des Subjekts zur Zeit auf die Probe und leitet eine veränderte Zeitlichkeit ein. Sie bezeichnet diesen Akt der Entscheidung als ein „positives Trauma". Dies ist eine entscheidende Re-Kontextualisierung des Traumabegriffs. Während psychisches Trauma typischerweise als eine Erfahrung verstanden wird, die das Subjekt in einen pathologischen Kreislauf der Wiederholungszwänge bannt (Neurose), fungiert das positive Trauma des Risikos als eine produktive, subjektstrukturierende Ruptur. Der retrospektive Effekt des Risikos wird von Dufourmantelle als das genaue Gegenteil der Neurose beschrieben. Neurose kooptiert

die Zukunft, um die Gegenwart nach den Mustern der Vergangenheit zu gestalten. Das Wagnis hingegen wirkt als eine „rewind-Einstellung aus der Zukunft", die das Reservoir des Verhängnisses in jeder Vergangenheit aufbricht und dadurch die Möglichkeit einer *wahren* Gegenwart freilegt.

Die Psychoanalyse bietet den Rahmen, um die gesellschaftliche Forderung nach totaler Sicherheit als eine Form der Pathologie zu deuten. Dufourmantelle beschreibt die Neurose als einen inneren Kompromiss, der darauf abzielt, den verlorenen Ursprung ständig neu zu erleben und zu übersetzen. Der neurotische Zustand strebt danach, die ursprüngliche Lücke (*écart*) zu leugnen, die das Sein des Subjekts konstituiert und es formt. Die Neurose kompliziert, geht Kompromisse ein und gibt, um sofort zurückzunehmen, und funktioniert in erster Linie über die Verleugnung.

Die moderne Sicherheitskultur, die alle Eventualitäten im Voraus absichern will, institutionalisiert und validiert diese Verleugnung des ontologischen Abstands. Der kollektive Wunsch nach Beherrschung wird zum Symptom. Die Angst, die in einer solchen übermäßig gesicherten Ära herrscht – eine Angst, die mit keinem tatsächlichen Ereignis oder Risiko inkommensurabel ist – ist somit kein Beweis für mangelnde Sicherheit, sondern vielmehr das *Ergebnis* der neurotischen Anstrengung, Sicherheit zu erzwingen.

Die Befreiung aus dem neurotischen Zwang erfordert einen radikalen Akt der Selbsttransformation. Dufourmantelle prägt den Begriff des „Nicht-man-selbst-werden", was als der Verzicht auf eine starre, festgeschriebene Existenz, Identität oder Lebensregel interpretiert wird. Dies ist der vitale Akt, der verhindert, im Leben bereits gestorben zu sein.

Der höchste philosophische und psychoanalytische Mut besteht darin, „anders zu werden" und in eine „Nonkonformität mit sich selbst" einzutreten. Dies ist eine fundamentale, ontologische Revolution. Während die moderne Forderung nach Selbstverwirklichung oft zur Verfestigung einer erwartbaren Identität führt, schlägt Dufourmantelle vor, dass wahre Freiheit in der Fähigkeit zur ständigen Wandlung liegt. Die Eroberung dieser persönlichen Souveränität eröffnet paradoxerweise eine „intime Solidarität mit der Welt".

Das Unvorhergesehene (inédit ) ist der antagonistische Pol der Neurose. Nur die Öffnung für das *inédit*, für ein Wort, das noch nicht gesprochen wurde, kann die Wiederholung der Neurose durchbrechen.

Diese Öffnung wird durch Dufourmantelles Verteidigung des Geheimnisses geschützt. Sie erinnert in ihrem Werk daran, dass in unserer Epoche, die einen schrankenlosen Mitteilungsimpuls hegt und hinter jedem Geheimnis den Verdacht auf Vertuschung vermutet, ein neuer Ort für das „Verborgene" gefunden werden muss. Das Geheimnis ist nicht die Vertuschung einer Tatsache, sondern die Bedingung für das *inédit* – jene Dimension des Unkontrollierbaren, die der Grundmotor des Risikos und der Freiheit ist. Wenn alles transparent, offengelegt und kategorisiert wird, wird die Möglichkeit des *inédit* und damit die Freiheit des Aktes ausgelöscht.

Anne Dufourmantelle gelingt in *Lob des Risikos* eine tiefgreifende konzeptuelle Revolution. Sie definiert das Risiko als den dynamischen Gegenpol der Neurose und damit als das ontologische Fundament der Freiheit. Die Bereitschaft zum Risiko ist der Mut, die konstituierende Lücke des eigenen Seins anzuerkennen und die damit einhergehende Verwundbarkeit als notwendige Voraussetzung für die existenzielle Integrität zu akzeptieren.

Die Quintessenz ihres Plädoyers für das Ungewisse ist die Etablierung einer Haltung, die sich dem Tode im Leben (*Sterbensverweigerung*) widersetzt, indem sie sich ständig neu erfindet. Durch die Öffnung für das *inédit* und die Ausführung des souveränen Sprechaktes ermöglicht Dufourmantelle dem Subjekt, sich in einen *Überlebenden* zu verwandeln, der buchstäblich mit einem Überschuss an Leben ausgestattet ist.

## Das Geheimnis – die Verteidigung des Ungewussten

Das Geheimnis ist kein Mangel, der aufgeklärt werden muss, sondern eine positive, konstitutive Kraft. Es ist die Quelle der inneren Freiheit und Individualisierung und der Garant für die Unerschöpflichkeit der Wahrheit.

Die gesellschaftliche Tendenz zur Forderung nach totaler Offenheit birgt die Gefahr, dass das ursprüngliche Ziel der *Aufklärung* (Transparenz der staatlichen Macht) durch das zeitgenössische Ziel der *Kontrolle*

(Überwachung des gläsernen Individuums) pervertiert wird. Die Verteidigung des Geheimnisses ist somit die Verteidigung des menschlichen und gesellschaftlichen Raumes vor der totalitären Verfügbarkeit und die philosophische Anerkennung der Komplexität, die dem Sein und der Existenz innewohnt.

Während das Risiko als der externe Imperativ des „wirklich lebendig Seins" identifiziert wird, liefert *die Verteidigung des Geheimnisses* die innere, psychische und ontologische Ressource, die dem Subjekt die Fähigkeit zur freien und riskanten Existenz überhaupt erst verleiht. Das Geheime ist somit die Bedingung der Möglichkeit für das ethische Handeln in Freiheit.

Die Philosophie des Geheimnisses entsteht als polemische Reaktion auf die zentrale Ideologie der Gegenwart: die scheinbar unabweisbare Forderung nach totaler Transparenz in allen Lebensbereichen und das nahezu blinde Vertrauen in den Nutzen von Wissen und Information. In diesem Klima wird das Geheime automatisch als Bedrohung, als Versuch der Dissimulation oder als potenzielles Reservoir für schädliche Informationen betrachtet.

Dufourmantelle stellt dieser Entwicklung eine entschiedene Gegenthese entgegen, indem sie das Geheime, das Verborgene, das Ungewusste und das Rätselhafte als eine „unverzichtbare Ressource menschlicher Existenz" verteidigt. Ihre philosophische Anstrengung zielt darauf ab, Elemente einer „Ethik des Geheimnisses" zu entwerfen, die im Spannungsfeld zwischen „gesellschaftlicher Kontrolle und privater Sphäre jedes Einzelnen" Bestand haben kann.

Die Analyse belegt, dass die Verteidigung des Geheimnisses in ihrem Kern eine Verteidigung der Unverletzlichkeit des Subjekts darstellt. Die moderne Bestrebung nach totaler Transparenz hat das implizite politische Ziel, Individuen „anpassbar und vorhersagbar" zu machen. Das Geheimnis ist die Quelle der inneren Unvorhersehbarkeit, die garantiert, dass der Mensch in seinem Wesen nicht vollständig kontrolliert oder erfasst werden kann. Dies sichert die Freiheit des Denkens und des Begehrens, die Dufourmantelle als stets „frei und unverletzlich" ansieht.

Dufourmantelles zentrale philosophische Leistung ist die präzise Abgrenzung des Geheimnisses von der bloßen Privatsphäre oder dem willentlichen Zurückhalten von Informationen. Das Geheimnis ist nicht

Information, sondern eine Struktur des Seins. Dissimulation ist ein Akt des Verbergens; das Geheimnis ist ein Zustand.

Sie führt den Schlüsselbegriff des *„im Geheimen"* ein, um diesen ontologischen Status zu beschreiben. Das Geheimnis ist in dieser Lesart nicht etwas, das man besitzt, sondern eine fundamentale Dimension des Seins. Das zentrale Paradox lautet: Das Geheimnis ist das: Man bewahrt es nicht; es bewahrt einen. Es fungiert als der „Hüter unserer Geschichte" und existiert in der Grenzregion des Bewusstwerdens. Das Geheime ist die schützende Präsenz in uns, die die Intimität und den Reichtum des Selbst wahrt.

Diese Neuinterpretation des Geheimnisses als unverfügbare „Undurchsichtigkeit" ist der philosophische Widerstand gegen die Tendenz der Moderne, das Subjekt durch Daten und Fakten zu quantifizieren. Das Geheimnis wird als das postuliert, was „nicht aneigenbar durch die Wissenschaft oder andere Wissensformen" ist, wodurch der qualitative und irreduzible Wert des Subjekts verteidigt wird. Die Weigerung, das Selbst auf vollständig transparente Informationen zu reduzieren, ist die notwendige Voraussetzung dafür, die Unverfügbarkeit der eigenen Freiheit zu beanspruchen.

Das Geheime erfüllt eine vitale existenzielle Funktion, indem es sowohl als Schutzraum als auch als Quelle dynamischer Energie dient.

Als Schutzfunktion dient das Geheimnis als „Schutzmauer des Eigenen" und stellt eine „lebenswichtige Quelle innerer Freiheit" dar. Es schafft einen notwendigen inneren Freiraum, der die psychische Autonomie des Subjekts gegenüber äußeren Zugriffsversuchen und totalisierenden Blicken sichert.

Gleichzeitig ist das Geheimnis nicht passiv. Es wird als eine Kraft beschrieben, die „sowohl verletzlich als auch mächtig" ist und eine ambivalente Natur trägt: „Leben und Tod; Gift und Schatz". Es ist diese innere Dynamik des Ungewussten, die es zur „treibende Kraft der Kreativität, die Erinnerungen mit Sprache verbindet" macht. Die Existenz eines unverfügbaren Kerns im Selbst ist demnach kein Mangel, sondern ein Reservoir an schöpferischer und transformativer Energie. Das Geheimnis schützt eine notwendige Verzauberung, die der Rationalität der reinen Information entzogen ist.

Dufourmantelles Ethik des Geheimnisses gründet in einer scharfsinnigen Kritik der psychosozialen und politischen Pathologien, die aus der obsessiven Forderung nach Transparenz in der modernen Überwachungsgesellschaft erwachsen.

Die totale Transparenz dient der Optimierung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Kontrolle, indem sie das Subjekt zu einer vollständig verwaltbaren Einheit vereinfacht.

Das Paradox dieser Forderung ist, dass beschleunigte Transparenz nicht zur Klarheit, sondern zu neuen Undurchsichtigkeiten führt, manifestiert im „völliger Ablehnung des Wissens und Zynismus". Die Verfolgung der totalen Offenlegung führt zur Entblößung des Subjekts, das im panoptischen Raum „von Komplexität befreit" wird, wodurch die Frage nach der Wahrheit selbst obsolet wird.

Diese Fixierung auf Berechenbarkeit mündet in eine gesellschaftliche Stagnation, die metaphorisch als *Spiral* beschrieben wird. Die *Spiral* impliziert eine „verzerrte Darstellung und Reaktualisierung der Gegenwart", eine beunruhigende Wiederkehr, bei der das Gleiche nur als das leicht Abgewandelte erscheint. Indem die Gesellschaft den Raum des Ungewussten (das Geheime) zerstört, verunmöglicht sie genuine Transformation, da der ontologische Raum für unvorhersehbares Werden geschlossen wird.

Die Unfähigkeit der modernen Gesellschaft, das Verborgene zu tolerieren, äußert sich in der Hervorbringung spezifischer psychischer Typen, die die gesellschaftliche Dynamik bestimmen.

Der Paranoiker ist vom Geheimnis besessen, vergöttert es und konstruiert seine Welt aus der Angst vor dem Geheimnisdiebstahl. Der Voyeur wird als ein „geheilter Paranoiker" beschrieben, doch beide Typen teilen die Unfähigkeit, zu akzeptieren, dass etwas außerhalb ihrer Wahrnehmung verborgen liegt. Diese pathologische Intoleranz gegenüber der Undurchsichtigkeit ist ein Schlüsselsymptom der Transparenzgesellschaft.

Die ständige Notwendigkeit, Daten offenzulegen und sich zu bekennen, hält das Subjekt in einem Zustand latenter Schuld, wodurch gesellschaftliche Kontrolle und Konformität gewährleistet werden. Das Geheime ist die innere Instanz, die dieser schuldbasierten Ökonomie widersteht.

Die „Ethik des Geheimnisses“ ist in diesem Kontext eine Verteidigung des *Seins* gegen das *Haben*. Die Gesellschaft zieht es vor, den Körper und das Selbst als Vermögenswert zu behandeln, der verwaltet werden muss, anstatt dessen Geheimnis zu verteidigen. Das Geheimnis ist demnach die essenzielle Bedingung dafür, dass das Subjekt seine Komplexität bewahrt und sich nicht für staatliche oder wirtschaftliche Zwecke vereinfachen lässt.

Die Verteidigung des Geheimnisses ist ein leidenschaftliches Manifest für „ein noch nicht entzaubertes Wissen als notwendiger Horizont einer umfassenderen Wahrheit“. Das Geheime bewahrt den „Zauber“ und den qualitativen Wert des Unbekannten, der durch die reine instrumentelle Rationalität der Information verloren gegangen ist.

Dufourmantelle plädiert dafür, dass die Anerkennung des Geheimen die Möglichkeit einer tieferen, nicht-instrumentellen Erkenntnis wiederherstellt. Sie verteidigt damit die poetische, metaphysische Dimension der Existenz, die notwendig ist, um die Welt vor der totalen Reduktion auf berechenbare Daten zu schützen.

Die zentrale Frage ist die nach dem „wahrhaftigen Leben“, welches die Bereitschaft erfordert, Risiken in den Bereichen Liebe, Trennung, Sprache und soziale Beziehungen einzugehen. Das Geheimnis fungiert als Garantie der Hingabe. Die innere Freiheit, die das Geheime schützt, ist die Voraussetzung dafür, dass sich das Subjekt überhaupt frei und unbestimmt dem Risiko aussetzen kann. Das Eingehen eines Risikos ist nur dann eine authentische, transformative Geste, wenn es von einem unreduzierbaren, inneren Kern ausgeht. Die philosophische und psychoanalytische Forderung, das Geheimnis zu „lieben“ und dessen „Zauber“ anzuerkennen , ist im Grunde eine Aufforderung zur Verteidigung der menschlichen Komplexität und Unverfügbarkeit. Die Verteidigung des Geheimen ist die Verteidigung der inneren Freiheit, ohne die das Risiko des „wahrhaftigen Lebens“ nicht eingegangen werden kann.

## Die Schönheit der Ordnung und Proportion

Die klassische Ästhetik postulierte Schönheit primär als eine objektive, messbare Qualität, die in der harmonischen Ausgewogenheit von

Symmetrie und definiertem Verhältnis begründet liegt. Das zentrale philosophische Problem, das sich durch diese Tradition zieht, ist die Spannung zwischen der angestrebten universellen Geltung oder Objektivität von Ordnung und Proportion einerseits und der unbestreitbar subjektiven Erfahrung von Schönheit andererseits.

Die Idee, dass Schönheit auf Form beruht, findet ihren Ausdruck in der Konzentration auf das Begrenzte und Bestimmte. Das Schöne wurde daher traditionell dem Unbegrenzten, Unbestimmten und Formlosen entgegengestellt, das später im 18. Jahrhundert als das Erhabene philosophisch gefasst wurde. Während die formale Schönheit Kohärenz und Harmonie stiftet, markiert das Erhabene die Grenzen der menschlichen Vorstellungskraft und der Proportionalität.

Ordnung (Taxis/Kosmos): Beschreibt die Anordnung von Teilen zu einem kohärenten Ganzen gemäß einer zugrundeliegenden Regel, Struktur oder Gesetzmäßigkeit. Im philosophischen Sinne impliziert *Ordnung* die Überwindung des Chaos (des *apeiron*) und ist oft gleichbedeutend mit der Existenz eines geordneten Universums

Proportion (Symmetria/Analogia): Bezeichnet das quantitative Verhältnis zwischen den Teilen untereinander und zwischen den Teilen und dem Ganzen. Dieses Verhältnis wird typischerweise mathematisch oder geometrisch bestimmt (z. B. der Goldene Schnitt) und dient als universales Maßsystem.

Schönheit (Kalokagathia/Aesthetica): Ursprünglich im griechischen Denken untrennbar mit dem Wahren und Guten verknüpft (*Kalokagathia*). Im Laufe der Geschichte durchlief der Begriff eine Entwicklung von einem ontologischen Prinzip (Antike) zu einer subjektiven Erfahrungsgröße und einem Geschmacksurteil (Kant).

Die tiefste Verankerung der formalen Schönheit liegt in der antiken Metaphysik, die *Ordnung* nicht als bloß ästhetische Präferenz, sondern als konstitutiven Zustand des Seins selbst verstand. Die vorsokratische Philosophie, insbesondere die Pythagoreer, legte den Grundstein für die Verknüpfung von Ordnung, Proportion und Schönheit durch die Zahl. Die Welt wurde als strukturierter Klang (*Harmonia Mundi*) begriffen. Die Entdeckung, dass musikalische Konsonanzen (Oktaven, Quinten, Quarten) auf einfachen ganzzahligen Proportionen beruhen,

war revolutionär. Sie implizierte, dass die zugrundeliegende Realität mathematischer Natur ist.

Zahl und Maß wurden zu den primären Werkzeugen, um das Chaos des Unendlichen (*Apeiron*) zu begrenzen und damit die Erscheinung von Schönheit zu ermöglichen. Die pythagoreische Tradition lieferte somit das früheste Fundament für die Überzeugung, dass ästhetische Harmonie ein direkter Ausdruck mathematischer Gesetzmäßigkeit ist.

Platon erweiterte diesen numerischen Ansatz und verankerte die Verbindung von Ordnung und Schönheit tief in seiner Metaphysik, insbesondere in der Zwei-Prinzipien-Lehre (überliefert durch seine Schüler) und im *Timaios*.

In der Zwei-Prinzipien-Lehre wirken das Eine (als Einheitsprinzip) und die unbestimmte Zweiheit (als Vielheitsprinzip, auch das Große und Kleine genannt) als Ursprung allen Seienden. Das Eine wird dabei mit fundamentalen positiven Bestimmungen gleichgesetzt: Es ist das Prinzip von Einheit, Bestimmtheit, Vollkommenheit, Beständigkeit, Erkennbarkeit und vor allem Wert (als das Gute). Im Gegensatz dazu repräsentiert die unbestimmte Zweiheit (die reine Vielheit) den Mangel an Bestimmungen und ist der Ursprung des Nichtseins, der Unerkennbarkeit, des Chaos und der Schlechtigkeit.

Die Deduktion des Seienden – und damit die Entstehung des *Kosmos* als geordnetes Gebilde – wird nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Prinzipien möglich. Das reine Eine kann für sich genommen nichts hervorbringen, da es jede Beziehung transzendiert. Die unbestimmte Zweiheit wird daher als Entfaltungsbasis eingeführt, die notwendigerweise danach strebt, vom Einen bestimmt und begrenzt zu werden.

Diese argumentative Kette zeigt, dass die *Ordnung* (als Akt der Bestimmung und Begrenzung der reinen Vielheit) kausal für das *Sein* und das *Wertprinzip* ist. Die metaphysische Notwendigkeit der Ordnung wird dadurch unhinterfragbar. Da Schönheit im platonischen Kontext untrennbar mit dem Guten und dem Wahren verbunden ist, ist die Ordnung selbst die metaphysische Ursache der Schönheit. Ein ungeordnetes Universum ist in diesem Sinne nicht nur ästhetisch unvollkommen, sondern existentiell unmöglich oder entspricht

dem reinen Chaos und damit dem Nicht-Sein. Diese ontologische Verankerung des ästhetischen Prinzips unterscheidet sich fundamental von späteren, subjektivierenden Theorien, die Schönheit auf ein bloßes Urteil reduzieren.

Die Proportion dient in diesem Modell als essentieller Vermittler. Sie stellt die Brücke dar, um die Einheit (das Eine) mit der Vielheit (der Materie) harmonisch zu verbinden. Die mathematische Strukturierung (beispielsweise durch die Konstruktion der Elementarkörper, die den platonischen Körpern entsprechen) gewährleistet die *Bestimmtheit* und damit die Schönheit der Weltseele und der materiellen Realität. Proportion ist somit das Werkzeug, das die metaphysische Ordnung in die physische Existenz übersetzt.

Die metaphysische und ontologische Begründung der Schönheit der Ordnung fand im 18. Jahrhundert durch die kritische Philosophie Immanuel Kants eine fundamentale Zäsur. Kant trennte das ästhetische Urteil radikal von logischen Begriffen und metaphysischen Interessen.

Das zentrale Konzept, das die metaphysische Ordnung aus der Ästhetik entfernt, ist das uninteressierte Wohlgefallen (§ 2). Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, muss ohne jedes Interesse sein. Ein ästhetisches Urteil ist rein, wenn es weder auf einem sinnlichen Interesse (wie beim Angenehmen) noch auf einem rational-moralischen Interesse (wie beim Guten) beruht.

Diese Trennung vom logischen Begriff und vom praktischen Zweck ist die entscheidende philosophische Operation. Sie negiert die klassische platonische und vitruvianische Begründung, wonach Schönheit objektiv notwendig ist, weil sie dem Wahren, dem Guten oder dem göttlichen Plan entspricht. Die Schönheit ist nun kein Beweis für eine äußere Ordnung.

Die Ordnung und Proportion bleiben für das ästhetische Urteil zentral, werden jedoch nicht mehr als Abbild des ontologischen Prinzips, sondern als bloß subjektive Form der Zweckmäßigkeit im wahrnehmenden Subjekt begründet.

Das kritische Verfahren Kants besteht darin, die *Form* (Ordnung, Proportion) als zentrales Element der reinen Schönheit zu belassen, ihr aber jede metaphysische oder logische Begründung zu entziehen. Die ästhetische Ordnung ist nicht im Objekt *notwendig* vorhanden, um das Sein

zu garantieren; sie ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit der freien und harmonischen Funktion unserer Erkenntniskräfte (Verstand und Einbildungskraft). Die Ordnung, die wir wahrnehmen, korrespondiert mit der Ordnung, die unser Geist zur Erfassung benötigt. Kant rettet die Relevanz der formalen Kohärenz, indem er sie von der Logik (Begriffe) in die Ästhetik (Gefühl/Urteilskraft) verlagert und etabliert damit eine neue Form der *intersubjektiven* Gültigkeit für die formale Kohärenz.

Obwohl das Geschmacksurteil nicht durch Beweisgründe bestimmbar ist (keine logische Objektivität), beansprucht es dennoch universelle Gültigkeit (ästhetische Allgemeinheit). Was einer Person ohne Interesse gefällt, soll im Prinzip jedem gefallen.

Kant konzentriert sich bei der *reinen* Schönheit (*pulchritudovaga*) auf Objekte, deren Wohlgefallen allein in der Form und Gestalt liegt und frei von allen Begriffen (wie Zweck oder Perfektion) ist.

Ein klassisches Beispiel für *reine formale Schönheit* ist die Arabeske oder ein Muster.

Die Schönheit eines Musters, beispielsweise auf einer Tapete oder einem türkischen Teppich, beruht auf der regelmäßigen Wiederholung und der symmetrischen oder proportionalen Anordnung seiner geometrischen Elemente. Es gibt hier keine Darstellung eines Gegenstandes (keinen Baum, kein Tier), sondern nur die reine Anordnung von Linien und Formen. Wir beurteilen die Arabeske nicht danach, ob sie ihren Zweck erfüllt (sie hat keinen), noch danach, ob sie eine Idee perfekt darstellt (sie stellt keine dar). Wir finden sie schön, einfach weil ihr Spiel von Form und Gestalt im Auge ein uninteressiertes Wohlgefallen auslöst. Wenn man dieses Muster betrachtet und es einem gefällt, beansprucht man stillschweigend, dass *jeder* andere Mensch, der frei von Vorurteilen oder persönlichen Interessen ist, dasselbe Wohlgefallen empfinden *sollte*. Die Ordnung in der Arabeske korrespondiert so perfekt mit der internen Ordnung und den Funktionsweisen unseres Geistes (der freien und harmonischen Funktion von Einbildungskraft und Verstand), dass wir diesen Konsens erwarten.

In der klassischen, platonischen Ästhetik war Schönheit logisch objektiv, weil sie dem Begriff des Wahren und Guten entsprach (z. B. der perfekte Goldene Schnitt. Kant entzieht diesem Denken die Grundlage: Das

ästhetische Urteil ist nicht durch Beweisgründe bestimmbar. Sie können einem Kritiker nicht logisch beweisen, warum das Muster schön ist, so wie Sie ihm beweisen können, dass 2+2=4 ist. Es handelt sich um ein ästhetisches, kein theoretisches Urteil. Der Anspruch auf Allgemeinheit wird nicht aus dem Objekt abgeleitet, sondern aus dem Subjekt, genauer: aus der universellen Veranlagung unserer Erkenntniskräfte. Wenn wir die geordnete Form eines Objekts (die Arabeske) wahrnehmen, regt dies unsere Einbildungskraft und unseren Verstand so an, dass sie frei und harmonisch zusammenarbeiten können. Diese harmonische Funktion der Erkenntniskräfte (die Ordnung des Geistes selbst) ist eine allgemeine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung bei jedem Menschen. Das *Gefühl* des Wohlgefallens ist nichts anderes als das Bewusstsein dieser freien und harmonischen Funktion. Da diese Funktion allgemeingültig ist, muss auch das daraus resultierende Wohlgefallen (das Geschmacksurteil) den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben.

Die Ordnung, die wir in der Kunst oder Natur wahrnehmen, ist schön, weil sie eine Ordnung suggeriert, die unser Geist zur Erfassung benötigt. Dieses harmonische Verhältnis zwischen der vorgestellten Zweckmäßigkeit des Objekts und den verfügbaren Kräften unseres Geistes ist der Grund dafür, dass wir das ästhetische Urteil nicht nur subjektiv für uns behalten, sondern es als universellen Anspruch formulieren: *„Was mir ohne jedes Interesse gefällt, soll im Prinzip jedem gefallen."*

## Die Grammatik der Ordnungswut

> *„Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können"*
>
> — Nietzsche

Der Ordnungstrieb ist die Angst, die sich die Handschuhe anzieht. Er liegt im Spalt zwischen dem Löffel, der in der Suppe liegt, und dem Löffel, der vom Tisch fällt. Dazwischen wohnt das Chaos, das kein Zuhause hat, nur eine Endlosigkeit ohne Fenster.

Der pathologische Zwang ist der Extrempunkt. Die Stelle, wo die Ordnung sich in den eigenen Daumen beißt, bis das Blut gerinnt und die Bewegung starr wird. Es ist die selbstmörderische Geste, bei der die Freiheit an der falschen Stelle gesucht wird. Es führt in die Rigidität, wie ein Kleidungsstück, das im Schrank hart geworden ist.

Der Wutanfall der Ordnung ist die neurotische Verweigerung des Absurden. Man wischt die makroskopische Sinnlosigkeit mit einem mikroskopischen Tuch weg. Man baut ein winziges Universum im eigenen Lebensraum, das die Regeln kennt. Alles muss stehen, damit die Welt nicht einfällt. Die Fliesen sind die einzige Gewissheit, weil sie sich nicht bewegen.

Die Therapie muss das starre Gerüst aus den Knochen nehmen. Es geht darum, das Ego-Syntonische – die Lüge, die sich wie die Wahrheit anfühlt – zu zerlegen. Wie man eine Maschine zerlegt, deren Teile nicht mehr zusammenpassen. Man muss die Flexibilität wiederfinden, die im Handgelenk verloren ging. Man muss lernen, mit einem halb gefüllten Regal zu leben.

Philosophisch ist es der Preis des Lebens: Man muss anerkennen, dass das Dasein ein inhärentes Chaos ist. Wie das Wetter. Das Streben nach der absoluten Ordnung ist eine Illusion, die den Körper in somatischen Stress und die Seele in den Verlust der Freiheit treibt. Man zahlt mit der Zeit, die man nicht hat, für eine Sicherheit, die nie eintritt. Der Schlüssel passt in kein Schloss, weil das Haus nicht mehr da ist.

Philosophisch betrachtet liegt dem Ordnungstrieb die existentielle Antinomie von Ordnung und Chaos zugrunde. Der Mensch ist im ständigen Ringen um Sicherheit und Struktur. Dieses Spannungsverhältnis besteht auch zwischen Sicherheit und Freiheit. Der pathologische Ordnungszwang stellt jedoch den Extrempunkt dar, an dem das Streben nach Ordnung die Freiheit völlig unterdrückt und in die Rigidität führt. Die pathologische Ordnungswut kann als die individuelle, neurotische Verweigerung der Absurdität interpretiert werden. Sie versucht, das unkontrollierbare Chaos des Seins durch rigide, selbst geschaffene Gesetze zu ersetzen. Durch die Schaffung eines mikroskopischen, perfekt geordneten Universums im eigenen Lebensraum versucht der Betroffene, die makroskopische Sinnlosigkeit der Welt zu negieren.

Max Weber sah in dieser Entwicklung sogar das „Schicksal unserer Zeit“. Weber kritisierte, dass die Rationalisierung keinen naiven Fortschritt darstellt, sondern die Menschheit in ein „stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit“ zwingt, dass ihr die Freiheit raubt. Die Entzauberung der Welt – der Verlust magischer oder archaischer Sinnhaftigkeit – lässt eine Sinnleere zurück. Die starre Denkstruktur, der Fokus auf Listen, Regeln und Details, ist die psychische Entsprechung der Weberschen Bürokratie.

Der Ordnungsirre agiert als sein eigener, unnachgiebiger Bürokrat. Er strebt das Ideal der totalen Rationalität an. Der entscheidende Widerspruch liegt jedoch in der Ineffizienz. Die übersteigerte, rigide Anwendung des Rationalitätsprinzips sabotiert die individuelle Effizienz und führt unweigerlich ins Pathologische. Das innere starre Gehäuse, in dem der Betroffene lebt, beweist, dass das gesellschaftliche Ideal der totalen Rationalität für das Individuum unhaltbar ist.

Der Ordnungszwangs ist ein mechanistischer Ersatz für Sinnhaftigkeit. Das Ordnungssystem liefert Regeln und Sicherheit und dient als Ersatzreligion, die dort Kontrolle bietet, wo existenzielle Unsicherheit herrscht. Die therapeutische Antwort auf die Pathologie der Ordnung muss daher über die reine Verhaltenskorrektur hinausgehen. Es geht darum, das ego-syntonische System zu dekonstruieren und die Fähigkeit zur emotionalen und kognitiven Flexibilität wiederherzustellen. Dies erfordert die Akzeptanz von Unvollkommenheit und die Bereitschaft, Ambiguität und Unsicherheit auszuhalten.

Philosophisch erfordert die Bewältigung des Ordnungszwangs die Annahme, dass das menschliche Dasein inhärent chaotisch ist. Das Streben nach absoluter Ordnung ist eine Illusion, deren Aufrechterhaltung einen hohen Preis fordert, sowohl in Form von somatischem Stress als auch im Verlust persönlicher Freiheit.

Der umgangssprachliche psychologische Begriff *Ordnungswut* beschreibt eine übersteigerte, unflexible und oft leidvolle Form der Ordnungsliebe. Die pathologische Übererfüllung kultureller Normen bildet einen Kern des Problems. Die gesellschaftliche Domäne der Ordnung fordert Struktur und Disziplin. *Ordnungswut* stellt die extreme, oft selbstzerstörerische Form dieser Forderung dar, gekennzeichnet durch einen pathologischen Perfektionismus. Der Konflikt entsteht, weil das Individuum eine

kulturell gewünschte Eigenschaft (Ordnungsliebe) in einer derart hyperrigiden Weise verfolgt, dass es ineffizient wird und großes Leid erfährt. Diese überzogene Rigidität markiert die kritische Grenze, an der eine gesellschaftlich wertgeschätzte Eigenschaft in eine individuelle Neurose umschlägt.

Die Philosophie hingegen ermöglicht die makroskopische Interpretation. Sie analysiert die Zwanghaftigkeit als Ausdruck existenzieller Ängste und als Reaktion auf tiefgreifende gesellschaftliche Entwicklungen, insbesondere die Folgen übermäßiger Rationalisierung und des Verlusts metaphysischer Sinnstiftung. Die philosophische Anthropologie postuliert, dass Ordnung der menschlichen Urheberschaft (Kultur) entspringt, im Gegensatz zur chaotischen Natur. Die pathologische Ordnungswut ist demnach der übersteigerte, unnachgiebige kulturelle Versuch des Individuums, die chaotische Natur der Umwelt, des Körpers und der Triebe durch ein rigides, selbstgeschaffenes System zu negieren oder absolut zu kontrollieren.

Die präzise Unterscheidung zwischen Zwangsstörung und Zwanghafter Persönlichkeitsstörung ist für das Verständnis der *Ordnungswut* fundamental. Die Zwangsstörung ist primär angstgesteuert. Ihre Leitmerkmale sind aufdringliche, aversive Intrusionen (Zwangsgedanken, Impulse, Zweifel) und Zwangshandlungen – wiederholte Rituale, Grübeleien oder physische Aktionen – die ausgeführt werden, um die Anspannung aufzulösen oder die Intrusionen zu neutralisieren. Das zentrale Merkmal ist die Ego-Dystonie: Betroffene erleben ihre Zwänge als fremd, störend und ungewollt. Diese Einsicht in die Problematik führt in der Regel zu einer höheren Therapiemotivation.

Im Gegensatz dazu steht die Zwanghafte Persönlichkeitsstörung, der die *Ordnungswut* am ehesten zuzuordnen ist. Sie ist durch ein umfassendes Muster der Konzentration auf Ordnung, Perfektionismus und Kontrollstreben charakterisiert, das auf Kosten von Flexibilität, Effizienz und Offenheit geht. Das Verhalten ist Ego-Syntonisch: Die Betroffenen halten ihr obsessiv-zwanghaftes Verhalten für notwendig, korrekt, angemessen und logisch. Sie neigen dazu, sich in Listen, Regeln und Details zu verlieren. Da sie in ihrem starren Denken und Wertemuster wenig Einsicht in die Problematik ihrer Verhaltensweisen haben, suchen sie Unsicherheiten aktiv vor sich selbst und anderen zu verbergen. Die

wahre Problematik liegt hier nicht nur im Verhalten selbst, sondern in der Verweigerung der Einsicht und der mangelnden Selbstreflexion, die das zugrundeliegende starre Wertesystem schützt.

Die zentrale emotionale Triebfeder hinter der zwanghaften Ordnung ist die tiefsitzende Angst vor Kontrollverlust.

Aus psychodynamischer Perspektive wird die Genese pathologischer Angst oft auf einen unzureichend gelungenen Reifungsschritt zurückgeführt, der zu einer Fixierung auf Übergangsobjekte führt. Die Ordnungswut objektiviert dieses innere Sicherheitsbedürfnis: Die physische Ordnung der Umgebung wird zum Externalisieren und Beherrschen des inneren Chaos. Der Patient strukturiert soziale Beziehungen entsprechend seinem Sicherheitsbedürfnis und behandelt andere oft mehr wie diese Übergangsobjekte statt als reale Bezugspersonen. Das Zwangs-Symptom dient als *Kompromissbildung*, das die eigentliche Bedrohung durch einen tiefen liegenden Konflikt abmildert, indem es die Angst bindet und so verhindert, dass der Konflikt in seiner vollen Tragweite bewusst wird.

Systemisch betrachtet sind Zwänge kontraproduktive Lösungsversuche, um unliebsamen Gefühlen wie Angst und Unsicherheit aus dem Weg zu gehen. Rituale und starre Regeln geben dabei die notwendige Sicherheit. Kognitiv wird die Ordnungsrigidität als Abwehrmechanismus verstanden. Die exzessive Kontrolle über die Umgebung oder die Details des eigenen Lebens dient der Bewältigung emotionaler Unsicherheit und der Abwehr potenzieller traumatischer Erfahrungen.

Die zwanghafte Ordnung hat weitreichende psychosoziale und körperliche Folgen. Zwanghafte Ordnungsmenschen werden oft mit Gefühlen von Ärger und Wut überflutet, insbesondere wenn die gewünschte Ordnung oder Perfektion nicht erreicht wird. Die massive Konzentration auf Kontrolle und mangelnde Flexibilität stört Beziehungen substanziell und führt häufig zu zwischenmenschlichen Konflikten.

Diese gestörten Beziehungen und das exzessive Kontrollstreben tragen zur sozialen Isolation bei. Fehlende soziale Interaktion verstärkt wiederum die Unsicherheit und die Angst vor zukünftigen Begegnungen, was im Extremfall zu einer sozialen Phobie führen kann. Das Kontrollstreben wird so zu einer selbstverstärkenden Falle: Die obsessive Ordnung isoliert den

Betroffenen, was die ursprüngliche Angst und Unsicherheit steigert, die dann kompensatorisch durch noch mehr Ordnung bekämpft wird.

Die physiologischen Kosten der Rigidität sind erheblich. Der anhaltende Mangel an sozialem Austausch und die innere Anspannung, die notwendig ist, um die Kontrolle aufrechtzuerhalten, führen zu dauerhaft erhöhtem Stress. Dieser chronische Stress manifestiert sich in einer gesteigerten Produktion von Stresshormonen wie Cortisol und kann das Risiko für Herz-Kreislauf-Erkrankungen, Bluthochdruck und Schlaganfälle erhöhen. Die vermeintliche Sicherheit, die durch die Ordnung gewonnen wird, wird somit durch eine erhöhte physiologische Vulnerabilität bezahlt.

## Der Glaube als transformative Kraft der Erwartung

Der Glaube ist dabei eine *Vermutung* oder *Annahme ohne sicheres Wissen*. Auf dieser Ebene ist der Glaube eng verwandt mit der *Meinung*, bei der etwas subjektiv für wahr gehalten wird, ohne dass eine allgemein verallgemeinerungsfähige Begründung vorliegt. Man spricht auch von Glauben, wenn eine Person Sachverhalte aufgrund der Aussagen anderer für wahr hält, ohne selbst über hinreichende Einsicht zu verfügen, wie es der Fall ist, wenn komplexe Wissensdaten akzeptiert werden müssen (”Ich glaube dir”).

Für die tiefgreifende zwischenmenschliche Bedeutung ist jedoch die Definition des Glaubens als *Grundhaltung* entscheidend. Sie bezeichnet eine tief verankerte Überzeugung, die als Basis für das Vertrauen dient, sei es in religiöser Hinsicht oder in Bezug auf andere Menschen oder das eigene Selbst. Diese Grundhaltung impliziert die Bereitschaft, sich auf die andere Person zu verlassen, und steht eng für Konzepte wie Treue und Gehorsam gegenüber einer eingenommenen Überzeugung.

Der Glaube im menschlichen Sinn manifestiert sich als innerer *Bewusstseins-Akt der Überzeugung*, der das Potenzial oder den inhärenten Wert einer Person für wahr hält. Diese Überzeugung ist jedoch kein passiver Zustand. Sie erfordert das *Vertrauen* als aktive Handlung und Vorschuss. Vertrauen impliziert die Option, dass das Geglaubte in der Zukunft zur Realität werden kann. Es ist die Bereitschaft, Wagnisse einzugehen, die aus dieser Überzeugung resultieren.

Der Glaube selbst gilt in seiner subjektiven Form nie als *letzte Gewissheit*, sondern lediglich als *Glaubensgewissheit*, die ohne eine ständige Portion Vertrauen nicht aufrechterhalten werden kann.

Die *Hoffnung* ist die emotionale, vorwärtsgerichtete Kraft, die den Glauben ergänzt. Sie wird in der Religionspsychologie als stabilisierende Funktion und Form der Widerstandskraft (Resilienz) betrachtet, die therapeutisches Potential besitzt. Hoffnung ist eine spirituelle Trotzkraft, die es ermöglicht, sich auf einen positiven Ausgang zu orientieren, ohne die Realität der aktuellen Situation verdrängen zu müssen.

Die tiefere Bedeutung des Glaubens an einen Menschen liegt nicht in der statischen inneren Überzeugung, sondern in der *dynamischen, risikobehafteten Externalisierung* dieser Überzeugung als Vertrauensvorschuss. Die innere Überzeugung (Glaube) muss funktional sein, und Funktionalität erfordert Handlung (Taten), wie es in philosophischen und theologischen Texten betont wird: „Ohne Taten ist der Glaube tot“. Diese Handlung erfordert die Akzeptanz von Risiko, die dem Vertrauen innewohnt. Der Glaube ist demnach der Anker, das Vertrauen die Bewegung, und die Hoffnung die Ausrichtung auf das Ergebnis.

Die Psychologie betrachtet den Glauben an einen Menschen als eine tief verwurzelte kognitive Struktur, die nicht nur das Innenleben des Gläubigen prägt, sondern aktiv die erlebte Realität mitgestaltet.

Der Glaube manifestiert sich in *Glaubenssätzen*. Ein Glaubenssatz ist der sprachliche Ausdruck von etwas, das jemand für wahr hält, und schreibt einer Person oder einem Umstand eine bestimmte Bedeutung, Wertung, Ursache und Wirkung zu.

Diese Überzeugungen sind das Fundament, auf dem das gesamte Verhalten, Tun und Unterlassen aufbaut. Sie geben dem Handeln eine Logik, Begründung und Wertigkeit und dienen als Hauptmotivator. Viele dieser Glaubenssätze, etwa über die Welt (”Die Welt ist...”), andere Menschen (”Andere Menschen sind...”), oder sich selbst (”Ich bin...”) sind im Unterbewusstsein verankert. Von dort aus beeinflussen sie stark die Wahrnehmung, das Denken und das gesamte Vorstellungsbild der Realität.

Die psychologische Analyse verdeutlicht, dass der Glaube nicht nur eine interne Überzeugung ist, sondern die eigene Realität formt und somit eine *selbsterfüllende Prophezeiung* darstellt. Wenn eine Person beispielsweise fest davon überzeugt ist, dass eine andere Person ein bestimmtes Potenzial nicht besitzt, wird sie unbewusst Wege finden, um das Eintreten einer positiven Veränderung zu verhindern oder die Ergebnisse entsprechend zu interpretieren.

Dieser Mechanismus funktioniert über die Selektivität der Wahrnehmung. Ein fest verankerter Glaube kann so stark wirken, dass alle gegenteiligen Beweise ignoriert, abgewehrt oder als falsch deklariert werden (Selektive Wahrnehmung). Zudem beeinflusst dieser Glaube aktiv die Umwelt, indem bestimmte Menschen und Situationen angezogen oder abgestoßen werden, je nachdem, wie das unbewusste Glaubensbild manifestiert ist.

Dieser Prozess manifestiert sich in einer Zirkularität der Bestätigung: Die unbewussten Glaubenssätze diktieren die Handlungen des Gläubigen. Diese Handlungen führen zu konkreten Ergebnissen. Anschließend werden diese Ergebnisse als *Beweise* für die Richtigkeit des ursprünglichen, oft subjektiven Glaubenssatzes interpretiert. Der Glaube an die Stärke oder Schwäche einer Person bildet somit einen geschlossenen Kreislauf, der sich selbst fortlaufend bestätigt und dadurch eine erhebliche Robustheit entwickelt. Der Akt des Glaubens an eine Person ist somit ein initialer Akt der Realitäts-Kocreation, da er die Wahrnehmungsfilter und die Handlungslogik des Beobachters (und infolgedessen auch des Beobachteten) definiert.

Die Existenz von Glaubenssätzen ist für das menschliche Leben und Überleben von fundamentaler Bedeutung. Der Glaube an bestimmte Menschen, Dinge und Umstände ermöglicht Orientierung, selbst wenn diese Überzeugungen nach objektiv messbaren, externen Kriterien nicht stimmig sind.

Die immense Reichweite des Glaubens zeigt sich auch im psychosomatischen Bereich, wo der Körper so reagiert, als wäre das, was der Geist glaubt, tatsächlich wahr (z. B. Placebo-Effekt). Entscheidend für die psychische Funktion ist, dass der Glaube ein spezifisches Erleben und Handeln erzeugt, das dem Individuum die Navigation in einer komplexen Welt ermöglicht.

Die tiefgreifendste Manifestation des Glaubens an einen Menschen in einem interpersonellen Kontext ist der sogenannte Pygmalion-Effekt (oder Rosenthal-Effekt). Dieser beschreibt, wie die Erwartungen einer Person an eine andere zu einer selbsterfüllenden Prophezeiung führen, die die tatsächliche Leistung und das Selbstbild der Zielperson beeinflusst.

Der Glaube an das Potenzial einer Person wird über einen zyklischen Prozess auf die Zielperson übertragen. Dieser Zyklus beginnt damit, dass die Überzeugungen des Gläubigen (z. B. Lehrer, Manager, Mentor) deren Handlungen gegenüber der Zielperson beeinflussen (Einfluss). Hohe Erwartungen führen beispielsweise dazu, dass mehr Ermutigung und Hilfe angeboten werden.

Die Zielperson wird in ihrem Selbstverständnis durch diese besondere Behandlung beeinflusst und beginnt, das zu glauben, was man von ihr erwartet (Auswirkungen). Als Folge dieser neuen Überzeugungen handelt die Zielperson entsprechend (Ursache), was sich in verbesserter Leistung niederschlägt. Da dieses Verhalten schließlich den ursprünglich positiven Erwartungen entspricht, werden die Überzeugungen der ersten Person verstärkt (Verstärken), wodurch der positive Zyklus aufrechterhalten wird. Dieser Mechanismus verdeutlicht, dass der Glaube nicht nur beobachtet, sondern aktiv die Realität der anderen Person mitgestaltet.

In Beziehungsgefügen wie Mentoring oder Führung zeigt sich der Glaube an einen Menschen als hochwirksame transformative Kraft. Mentoring, basierend auf authentischem Interesse und Zuwendung, kann das Leben von Jugendlichen grundlegend verändern.

Dieser gelebte Glaube des Mentors dient als schützende Ressource, insbesondere für junge Menschen mit schwierigen Beziehungen zu ihren primären Bezugspersonen. Durch Vorbild und emotionale Unterstützung können negative, verinnerlichte Selbstbilder der Mentees wirksam zerstreut werden. Die Wirkungen sind mannigfaltig: eine gestärkte Fähigkeit, Verbundenheit zu erleben, eine bessere sozial-emotionale Entwicklung und eine erhöhte Resilienz angesichts schwieriger Umstände. Mentoring führt konkret zur Reduzierung von Depressionen und Einsamkeit, stärkt das Selbstwertgefühl und das Selbstvertrauen und verbessert kognitive Fertigkeiten, wie den Glauben, durch Anstrengung Erfolg haben zu können.

In dieser Konstellation zeigt sich die *ethische Verantwortung der Erwartung*. Der Glaube an einen Menschen ist niemals ein neutraler Akt. Da niedrige Erwartungen (mangelnder Glaube) zu einem negativen Zyklus mit abnehmender Leistung führen können (dem sogenannten Golem-Effekt), trägt die glaubende Person, sei es als Mentor oder Vorgesetzter, eine moralische Verantwortung für die positive Entwicklung des anderen. Die bewusste Pflege hoher, aber realistischer Erwartungen, unterstützt durch aktiven Input, stellt daher eine Form des *aktiven Beitrags* zur Selbstverwirklichung der anderen Person dar.

Die Existenzphilosophie liefert einen metaphysischen Rahmen für den Glauben an den Menschen. Der Existenzialismus erkennt die *radikale Freiheit des Menschen* an, seine Existenz selbst zu gestalten und sich von äußeren Determinanten zu emanzipieren.

Der Mensch wird als aktives Subjekt betrachtet, das "in die Freiheit geworfen"ist. Glaube an ihn bedeutet die Anerkennung, dass er von Grund auf frei ist und sich dieser Freiheit nicht entziehen kann. Es ist allein seine Aufgabe, durch Entscheidungen und Taten seinem Leben, das von Natur aus keinen auferlegten Sinn besitzt, einen Sinn zu verleihen.

Diese philosophische Strömung, die durch Jean-Paul Sartres Aussage "Der Existenzialismus ist ein Humanismusmaßgeblich geprägt wurde, beeinflusste auch die Humanistische Psychotherapie. Im Mittelpunkt dieser therapeutischen Richtung steht die *Verwirklichung der Persönlichkeit* durch die Entwicklung latenter Fähigkeiten und Potenziale. Der Glaube an den Menschen in diesem Sinne ist die Affirmation seiner fundamentalen Fähigkeit zur Selbstgestaltung und Potenzialentfaltung.

Die Anerkennung der radikalen Freiheit impliziert notwendigerweise eine immense Verantwortung. Wenn dem Menschen die Sinn- und Wertvorgaben von außen fehlen, muss er selbst entscheiden, was sinnvoll und wertvoll ist. Dies führt zur existentiellen Angst, die im Existenzialismus als unausweichlicher Bestandteil des Menschseins und als *Tür zur Freiheit* angesehen wird. Die Angst lenkt die Aufmerksamkeit auf die eigenen Möglichkeiten und die Konsequenzen der getroffenen Entscheidungen.

Philosophisch betrachtet ist der Glaube an einen Menschen die *Affirmation seines aktiven Subjektseins*. Der Gläubige erkennt an, dass der andere das

Vermögen besitzt (*Agency*), frei zu handeln, zu wählen und sich zu verwirklichen.

Diese philosophische Anerkennung findet eine praktische Entsprechung im Postulat des Jakobusbriefes, dass Glaube sich in Taten äußern muss. Die Anerkennung der Freiheit des anderen impliziert die ethische Verpflichtung, ihm den notwendigen Raum, Input und die Unterstützung zu gewähren, damit er seine selbstgestalteten Taten vollziehen kann.

Die Verknüpfung der philosophischen und psychologischen Modelle legt dar, dass der Pygmalion-Effekt die empirische Umsetzung des existenzialistischen Humanismus darstellt. Der positive Input des Gläubigen katalysiert das Erreichen von Zielen und den Erfolg des Anderen. Dieser Glaube ist somit ein wichtiger Mechanismus zur Realisierung der fundamentalen existentiellen Freiheit. Echtes Glauben an einen Menschen bedeutet, ihn nicht als passives Objekt, das korrigiert oder geformt werden muss, zu sehen, sondern als ein freies Subjekt, das Unterstützung für die Entfaltung seiner Wahlmöglichkeiten benötigt.

In der Partnerschaft dient Glaube als Fundament, auf dem die Beziehung, zusammen mit Hoffnung und Liebe, aufgebaut wird. Es beinhaltet die Verpflichtung zur Treue und die Bereitschaft, sich auf den Partner zu verlassen.

Eine Liebesbeziehung, die auf diesem tiefen Glauben basiert, ist jedoch notwendigerweise mit dem *Risiko der Enttäuschung* gekoppelt. Die Verweigerung dieses Vertrauensvorschusses oder dessen ständige gegenseitige Überprüfung lässt eine Beziehung verkümmern. Der Glaube an den Partner erfordert daher die Akzeptanz der eigenen und der fremden Verwundbarkeit.

Die aktive Manifestation des Glaubens in der Krise ist das *dyadische Coping*, die gegenseitige Unterstützung in belastenden Situationen. Dabei ist es entscheidend, die Stressäußerung des Partners nicht aggressiv zu erwidern, sondern als versteckten Hilferuf zu deuten und Verständnis zu bekunden. Die emotionale Entlastung, das Gefühl, vom Partner verstanden zu werden, ist für die Partnerschaftszufriedenheit wichtiger als die rein sachliche Hilfe zur Problembehebung.

Der Akt des Vertrauens, der dem Glauben an einen Menschen inhärent ist, ist immer mit dem Risiko gekoppelt, Enttäuschung zu erleben. Der

Wunsch nach einer *vorbehaltlosen* Nähe zu einer Person ist emotional verständlich, doch der innere Zwiespalt zwischen dieser Idealvorstellung und der Realität menschlicher Unvollkommenheit kann belastend sein.

Wird die Enttäuschung nicht durch eine realistische Akzeptanz der menschlichen Fehlbarkeit abgefangen, kann sie als tiefe Trennung vom idealisierten Wunschbild erfahren werden. Ein idealisierter Glaube an den Menschen, der absolute Perfektion fordert, ist anfällig für dieses Scheitern. Eine robustere Form des Glaubens ist jene, die eine nicht-fordernde Akzeptanz kultiviert, welche die Unvollkommenheit des anderen in Liebe einschließt.

Unkritischer Idealismus und vorbehaltloser Glaube können zur Mystifizierung der Person oder des Verhältnisses führen. Im Kontext tiefgreifender Probleme, wie der Sucht, muss beispielsweise die Mystifizierung des Suchtmittels oder der Ideale aufgelöst werden, um Heilung zu ermöglichen. Die Übertragung eines solchen unkritischen Idealismus auf einen Menschen kann dessen destruktive Potenziale freisetzen oder verhindern, dass notwendige Grenzen gezogen werden.

Ethischer Glaube an einen Menschen muss daher auf einer realistischen Anerkennung der menschlichen Unvollkommenheit und der Begrenztheit der eigenen Freiheit und Entscheidungen beruhen.

Eine gefährliche Verzerrung des Glaubens tritt auf, wenn er exklusiv wird. Ein Glaube, der zu einem gespaltenen Menschenbild führt, neigt dazu, das eigene Kollektiv als das Gute und andere (Gegner) als das personifizierte Böse anzusehen. Solche exklusiven Glaubenssysteme sind oft mit der *Herabsetzung anderer Menschen* verbunden und können zu Polarisierung und Konflikt führen.

Der Glaube an *einen* Menschen oder *eine* Gruppe, der auf der Abwertung *anderer* basiert (etwa aufgrund von Religion oder sexueller Orientierung), ist ethisch unhaltbar und steht im Widerspruch zur Anerkennung der universellen Freiheit und Würde aller Menschen.

Die Entwicklung des menschlichen Glaubens erfordert daher eine *ethische Pflicht zur Realitätsprüfung*. Tiefer Glaube erzeugt zwar eine subjektive Realität, aber wenn dieser Glaube zu Idealismus führt, endet er in Enttäuschung. Wenn er dogmatisch und exklusiv ist, führt er zu Spaltung und Destruktivität. Die höchste Form des Glaubens an einen Menschen

ist somit die bewusste Kultivierung des Vertrauens, verbunden mit der Anerkennung der universellen Freiheit und der strikten Einhaltung ethischer Inklusion. Dieser reife Glaube muss sich ständig einer kritischen Überprüfung stellen, um seine konstruktive Natur zu gewährleisten.

Der Glaube an einen Menschen funktioniert als Katalysator, weil er die *Selbstwirksamkeitserwartung* der Zielperson stärkt. Wie Marie von Ebner-Eschenbach feststellte: „Wenn es einen Glauben gibt, der Berge versetzen kann, so ist es der Glaube an die eigene Kraft". Der Glaube eines Dritten wirkt, indem er diese innere Überzeugung stützt und fördert.

Der Glaube ist inhärent ein Taten-Erzeuger: Er muss sich in Handlungen (Input, Unterstützung) manifestieren. Diese Taten dienen im Pygmalion-Zyklus als notwendige Ressource, welche die innere Überzeugung (Glaubenssatz) in die äußere, erlebbare Realität transformiert.

An einen Menschen zu glauben, bedeutet im tiefsten Sinne, die *Menschlichkeit* der Person zu bejahen. Es ist die Anerkennung seiner Fähigkeit zur *Agency*—seiner unbegrenzten, wenn auch in der Realität begrenzten, Freiheit, Sinn zu schaffen und seine Existenz selbst zu bestimmen. Dieser Glaube ist ein Akt der psychologischen Co-Kreation der Realität, da er durch Erwartungen und Vertrauensvorschüsse das transformative Potenzial des Anderen zur Entfaltung bringt. Es ist eine ethische Verpflichtung, dieses freie Subjekt in seinem Streben nach Selbstverwirklichung zu unterstützen und ihm im Falle von Scheitern (Enttäuschung) mit einer nicht-fordernden Akzeptanz zu begegnen. Der Glaube an den Menschen ist somit eine Investition in die Möglichkeit des besseren Selbst des Anderen.

## Vertrauen als existentielles Wagnis

Der Begriff des Vertrauens in zwischenmenschlichen Beziehungen, insbesondere in intimen Partnerschaften, transzendiert die bloße Erwartungshaltung funktionaler Verlässlichkeit. Vertrauen, in diesem Kontext, ist primär als *Fremdvertrauen* zu verstehen, welches die notwendige Gegenseitigkeit in sozialen Beziehungen beschreibt, ohne die ein Zusammenleben nicht funktionieren kann. Eine rein psychologische Definition von Vertrauen umfasst die Zuschreibung von Wohlwollen, Ehrlichkeit und Integrität des Gegenübers. Dieses Konzept

reicht jedoch über die bloße kognitive Zuschreibung hinaus, indem es eine Bereitschaft zur Selbstauslieferung impliziert. Das *existenzielle Vertrauen* ist letztlich die Fähigkeit, trotz einer realen und gegebenen Verunsicherung und Verletzlichkeit handlungsfähig zu bleiben. Ohne dieses Vertrauen in Personen und Institutionen ist Autonomie in einer komplexen Welt kaum zu realisieren. Vertrauen, als reiner Glaube definiert, verlangt eine Selbstauslieferung, die über die ökonomische Senkung von Transaktionskosten hinausgeht. Wäre Vertrauen lediglich eine Kosten-Nutzen-Analyse, wäre die damit verbundene Vulnerabilität nicht existent. Erst die philosophische Anerkennung der Beseeltheit und die Hingabe in die Beziehung machen den Akt des Vertrauens zu einem ethisch relevanten Wagnis. Die Problematik des Vertrauens beginnt genau an dieser Schnittstelle, wo die ethische Forderung auf die psychologische Realität menschlicher Begrenzung trifft.

Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Anderen (Alterität) ist fundamental für das Verständnis von Vertrauen. Emmanuel Levinas stellt die soziale Beziehung zum Anderen als primär ethisch heraus. Diese Beziehung ist charakterisiert durch Nähe und Verletzlichkeit. Der Andere erscheint als Nachbar, der der Fürsorge bedarf. Diese ethische Beziehung akzentuiert den Vorrang des Anderen vor dem Selbst und bildet den zentralen Punkt in Levinas' Werk.

Die Begegnung mit dem Anderen manifestiert sich im Antlitz (le visage), welches eine unendliche Verantwortung in uns begründet. Diese Verantwortung ist unendlich, weil der Andere in seiner Gänze niemals auf die Kategorien des Selbst oder einer Totalität reduziert werden kann. Intersubjektivität wird somit nicht als Verschmelzung verstanden, sondern als die Aushandlung dieser fundamentalen Andersheit. Die Figur des Anderen begründet seit Wilhelm Dilthey die epistemologische Charakteristik der Kultur- und Sozialwissenschaften: die spezifische Operation des "Verstehens". Vertrauen ist daher untrennbar mit der Fähigkeit und Bereitschaft zum Verstehen des Anderen verwoben.

Vertrauen ist untrennbar mit dem existenziellen Wagnis der Verletzlichkeit verbunden. Zu vertrauen bedeutet, sich bewusst verletzlich zu machen und das Risiko einzugehen, verletzt zu werden. Dieses Risiko ist die strukturelle Voraussetzung für jede tiefere Beziehung.

Die ethische Qualität einer Beziehung manifestiert sich in der Definition der Vertrauenswürdigkeit. Die Differenz zwischen einem vertrauenswürdigen und einem nicht vertrauenswürdigen Akteur besteht in der Bereitschaft, die Verletzbarkeit des anderen nicht für die eigenen Zwecke auszunutzen. Hier zeigt sich die ethische Verpflichtung: Der Vertrauende liefert sich aus; der Vertrauenswürdige übernimmt die ethische Sorge, diese Auslieferung nicht auszubeuten. Dies erklärt, warum Vertrauen in Beziehungen immer mit Macht und Missbrauch konnotiert sein kann.

Die Akzeptanz der eigenen Fehlbarkeit und die Offenlegung der Verletzlichkeit werden dabei nicht nur als ethische Notwendigkeit, sondern auch als produktive Kraft angesehen. Die Anerkennung der eigenen Begrenzung und der Mut, Fehler zuzugeben ("Ich hab's verbockt"), sind Voraussetzungen für Wachstum und Fortschritt, sowohl in Organisationen als auch in intimen Beziehungen.

In diesem Zusammenhang gewinnt die Ethik der Sorge an Bedeutung. Sie thematisiert die Akzeptanz von und die Verpflichtung in Abhängigkeit. Menschliche Vulnerabilität bedingt ein existenzielles Bedürfnis nach anerkennender Fürsorge. Die gesamte moralische Atmosphäre"einer Beziehung wird als ein komplexes, vielfältig verflochtenes Netz von akzeptierten Abhängigkeiten unterschiedlicher Intensität beschrieben. Die Auseinandersetzung mit der Ethik der Sorge zeigt, dass eine tragende Vertrauensbasis mehr als nur eine wohlwollende Haltung erfordert; sie impliziert oft auch eine *liebende* Einstellung.

Psychologisch ist Vertrauen ein kognitiver Akt der Zuschreibung. Es bezieht sich auf die Zuschreibung von Wohlwollen, Verlässlichkeit und Integrität. Misstrauen ist komplementär dazu als die Zuschreibung einer manipulativen Absicht oder der Erwartung von Lügen definiert. Verlässlichkeit betrifft die Einhaltung von Versprechen, während Vertrauenswürdigkeit die Ehrlichkeit und Integrität der Person betrifft.

Vertrauensprobleme manifestieren sich oft in unehrlichem Verhalten. Eine Analyse der psychologischen Mechanismen zeigt, dass das Misstrauen bei bindungsängstlichen Personen einen paradoxen Mechanismus darstellt. Die hohe Angst führt zu einer inneren Not, da sie sich Nähe wünschen, aber dem Anderen nicht vertrauen. Die resultierende Eifersucht und das Kontrollverhalten sind Ausdruck einer Überwachungsstrategie,

die die dringend gewünschte Nähe durch ständige Überprüfung der Partnerzuverlässigkeit sabotiert. Das Misstrauen ist in diesem Fall keine primäre Überzeugung über die Schlechtigkeit des Anderen, sondern eine sekundäre Abwehrstrategie gegen die existentielle Angst vor dem drohenden Verlust. Misstrauen wird durch proaktive emotionale Distanzierung präventiv umgangen. Ihre Autonomie wird primär über Abgrenzung gesichert, weshalb die emotionale Abhängigkeit und damit die Vulnerabilität für Misstrauen reduziert sind.

Die Problematik des Vertrauensverlusts beginnt typischerweise mit der Enttäuschung. Wann immer ein Mensch als wichtig erachtet wird, sind unausgesprochene Erwartungen an ihn geknüpft. Die Stärke der Frustration durch eine Enttäuschung ist direkt proportional zur Höhe der Erwartungen. Enttäuschungen sind oft die Folge eines Vertrauensbruchs oder eines Verrats, wie bekanntgewordene Untreue, das Verschweigen hoher Schulden oder emotionale Entfremdung.

Nach einem Verrat oder einer schweren Enttäuschung dominieren häufig dysfunktionale kognitive Überzeugungen, insbesondere der verallgemeinernde Glaubenssatz: ”Wer einmal lügt, der lügt immer”. Solche Verallgemeinerungen führen zu einer Verhärtung der Positionen, erschweren die Wiederherstellung des Glaubens an den Anderen und resultieren oft in Schweigen oder oberflächlicher Kommunikation über Alltagsdinge, anstatt offen über Bedürfnisse und Gefühle zu sprechen.

Der kausale Schlüssel zum Vertrauensverlust liegt nicht primär in der Häufigkeit von Konflikten, sondern in der Art und Weise, wie sie bewältigt werden, respektive in der reduzierten Abstimmung zwischen den Partnern.

Die Fähigkeit, sich aufeinander einzustimmen, wird als Responsivität bezeichnet. Responsivität bedeutet, dass Partner erreichbar sind für die emotionalen Signale des Anderen, darauf eingehen und sie dadurch regulieren können. Eine unzureichende Responsivität führt zum Verlust des Vertrauens, da sie die Bedürfnisäußerung verhindert und stattdessen Wut und Frustration dominant werden lässt, was Unsicherheit, Machtkämpfe und forderndes Verhalten provoziert.

Die fehlende Abstimmung ist der psychologische Ausdruck eines Mangels an Reziprozität. Reziprokes Verhalten, das in der sozialkognitiven

Entwicklung erreicht wird, setzt das Verständnis der Subjektivität des Anderen voraus. Es erfordert die Koordination der Bedürfnisse beider Partner zur Erreichung gemeinsamer Ziele. Die Kompensation mangelnder Reziprozität ist ein Kardinalproblem für vertrauensfördernde Maßnahmen.

Die Analyse der Kausalität zeigt, dass die Problematik des Vertrauensverlusts primär ein Versagen in der Interaktion darstellt. Die „Vier Apokalyptischen Reiter“ sind Manifestationen fehlender Responsivität, die eine reziproke Eskalationsspirale in Gang setzen. Der Glaube an den Anderen scheitert in diesem Fall nicht an der objektiven Unzuverlässigkeit, sondern an der aktiven Weigerung des Partners, emotional erreichbar und reziprok zu sein.

Der Verrat in einer Beziehung ist philosophisch betrachtet eine aktive Ausnutzung der zugestandenen Verletzlichkeit und eine Verletzung des systemischen Gesetzes der Anerkennung, Wertschätzung und des Respekts. Honneths Anerkennungstheorie bietet hier einen Rahmen: Vertrauen basiert auf der Anerkennung des Partners als gleichwertiges, bedingungslos selbstseiendes Wesen. Der Verrat ist somit nicht nur ein Bruch einer Vereinbarung, sondern eine moralische Delegitimierung des Anderen, die das Selbstkonzept des Betrogenen schädigt und zur emotionalen Entfremdung führt.

Vertrauen ist ein komplexes, intersubjektives Konstrukt, das nur durch aktive Beziehungsgestaltung aufrechterhalten wird.

Die philosophische Forderung nach Anerkennung bildet dabei das ethische Fundament. Honneths Anerkennungstheorie verdeutlicht, dass die „Liebe“ die Form der Anerkennung darstellt, in der das bedingungslose Selbstsein in einem Anderen bestätigt wird.

Der Glaube an den Anderen, das Fundament jeder intimen Beziehung, stellt sich als ein ständiges existentielles Wagnis dar. Seine Problematik entspringt der unlösbaren Spannung zwischen der philosophischen Forderung nach unendlicher ethischer Verantwortung (Levinas) und der begrenzten psychologischen Kapazität des Individuums zur Selbsthingabe und zum Umgang mit Vulnerabilität (Bindung, Autonomie).

Das Vertrauen ermöglicht Autonomie in einer komplexen Welt. Das Scheitern dieses Glaubens ist daher nicht nur ein Beziehungsdefizit, sondern ein Versagen im Modus der spätmodernen Existenz.

## Die Dankbarkeit als Spontanität des Geschenktseins

> *„Sei nicht traurig, dass die Rose verblüht ist, sondern freue dich, dass sie gelebt hat“.*
>
> — V. Frankl

Die Frage ist, ob Dankbarkeit notwendigerweise die Existenz eines intentionalen Gebers voraussetzt oder ob sie als allgemeine, existenzielle Haltung gegenüber dem Dasein selbst verstanden werden kann.

Hierbei wird die Fähigkeit des Menschen betrachtet, Dankbarkeit für Phänomene zu empfinden, die keinem eindeutigen, intentionalen Wohltäter zuzuordnen sind.

Beispiele hierfür sind:

- Dankbarkeit für einen schönen Sonnenuntergang.
- Dankbarkeit für ein zufällig offenes Fenster, das die Flucht aus einer gefährlichen Situation ermöglichte.
- Dankbarkeit für das eigene Dasein oder für die allgemeine Gegebenheit des Lebens.

In solchen Fällen weicht der lebenspraktische Umgang mit Dankbarkeit von der strikt wissenschaftlichen oder theologischen Definition ab. Die Möglichkeit, für unpersönliche oder zufällige Ereignisse dankbar zu sein, wird zu einem überzeugenden Argument *gegen* eine rein auf einen Geber bezogene Dankbarkeitsdefinition.

In der modernen wissenschaftlichen Diskussion wird Dankbarkeit typischerweise entlang zweier Achsen definiert: als temporäre emotionale Erfahrung oder als überdauernde Persönlichkeitseigenschaft.

Psychologen definieren Dankbarkeit als die Charaktereigenschaft, die Fähigkeit und Bereitschaft zur Wahrnehmung und Wertschätzung des Guten in der Welt einschließt.

In der temporären Erfahrung ist die Dankbarkeit eine moralische Notwendigkeit, die die soziale Ordnung gewährleistet, indem sie das Pflichtgefühl und den gegenseitigen Respekt in der Gemeinschaft schafft und aufrechterhält. Die Anerkennung und Rückgabe von Freundlichkeiten, auch bekannt als die „Schuld der Dankbarkeit", stellt in vielen Traditionen eine tief verwurzelte moralische Verpflichtung dar, Güte und Unterstützung anzuerkennen und diese zurückzuzahlen.

Diese Dankbarkeit ist eine moralische Pflicht, die aus der *Achtung* vor dem Wohltäter resultiert. Es ist die Verehrung einer Person wegen einer ihre erwiesene Wohltat. Das damit verbundene Gefühl ist die Achtung gegen den Wohltäter, wohingegen dieser gegen den Empfänger nur im Verhältnis der Liebe betrachtet wird. Dies verankert Dankbarkeit existentiell als eine Pflicht, die aus einer ernst gemeinten Verbindlichkeit hervorgeht.

Kant erhebt diese Dankbarkeit sogar zur „heiligen Pflicht". Heiligkeit bezeichnet hierbei einen moralischen Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Akt vollständig getilgt werden kann. Sie ist somit unerschöpflich und kann nicht durch eine einmalige Gegenleistung abgegolten werden. Die Verletzung dieser heiligen Pflicht, die Undankbarkeit, wird als besonders verwerflich angesehen, da sie die moralische Triebfeder zum Wohltun im Grundsatz selbst vernichten kann.

Eine existenzielle und phänomenologische Betrachtung der Dankbarkeit erweitert das Verständnis über die Grenzen der interpersonalen Reziprozität hinaus: Die Dankbarkeit als eine Reaktion auf die fundamentalen „Lebensäußerungen" oder „Gegebenheiten" des Daseins.

Diese souveränen Lebensäußerungen – wie Vertrauen, Liebe und Hoffnung – sind im Gegensatz zu „einschränkenden Phänomenen" (Misstrauen, Hass, Verzweiflung) zu sehen, welche den Einzelnen in sich selbst zurückwerfen und ihm und der Gemeinschaft schaden. Die Dankbarkeit impliziert in diesem Sinne eine Offenheit gegenüber dem Dasein, die es der Person ermöglicht, ihr „wahres Selbst" zu verwirklichen. Dankbarkeit fördert die *Genügsamkeit* und die notwendige Abkehr von „Fiktionen des Ankommens" (z.B. durch Konsumismus),

indem sie lehrt, das *Gegebene* wertzuschätzen, was dem ethischen Konzept der Genügsamkeit entspricht. Es besteht im Folgenden somit die philosophische Aufgabe darin, das Phänomen der Dankbarkeit als eine ontologische Tatsache zu beschreiben, die der reflexiven Moral vorausgeht. Dafür ist es wichtig die Dankbarkeit von ihrer potenziellen religiösen Einkleidung zu lösen, um sie stattdessen als „rein human" und phänomenologisch im menschlichen Dasein verankert aufzuweisen. Dies erlaubt es, die inhärente Güte der Dankbarkeit zu verteidigen, ohne in eine theologische Abhängigkeitslogik zu geraten.

Die zentrale These lautet, dass Dankbarkeit eine souveräne, anti-volitionale Reaktion auf das Geschenktsein der Existenz und der Wohltat darstellt, die durch ihre Spontaneität und Integrität gegen die Korrumpierung durch moralische Pflicht und soziale Reziprozität immunisiert ist.

Dies basiert auf der Einsicht, dass das menschliche Dasein untrennbar in die Realität des Zusammenlebens eingebunden ist, ein Zustand, den man als ursprüngliche Lebenswirklichkeit oder *Mitsein* bezeichnet. Dies setzt Grundvertrauen voraus. Dieses implizite Vertrauen stellt die primäre Offenheit des Individuums gegenüber dem Nächsten dar, aus der alle weiteren positiven Interaktionen erwachsen.

Die Annahme, dass souveräne Daseinsäußerungen wie Vertrauen und Dankbarkeit inhärent gut sind und auf eine ideale Harmonie, den *Schalom* oder das Reich Gottes, hinlaufen, führt zu dem Schluss, dass die menschliche Existenz grundlegend auf das Gute hin präformiert ist. Dankbarkeit wird somit zur affektiven Bestätigung dieser primären Güte der Existenz. Dieses Verständnis der ontologischen Gutheit steht im Gegensatz zu existenzialistischen Haltungen, die das Dasein primär als radikal kontingent oder angstbesetzt interpretieren.

Diese existentielle Dankbarkeit ist *souverän*, weil sie ihren Ursprung nicht in der individuellen Leistung oder willentlichen Entscheidung hat, sondern spontan aus der Wirklichkeit des Zusammenlebens entstehen und das Handeln bestimmen, "ohne dass wir das auch nur bewusst gewollt hätten". Sie ist rein, unkorrumpiert durch sekundäre, eigennützige oder moralische Motive. Sie ist eine automatische, mühelose Reaktion auf das Geschenktsein der Wohltat des Daseins.

Diese Form der Daseinsäußerung muss spontan erfolgen, so wie beispielsweise die Barmherzigkeit den Menschen förmlich ergreift und zur Tat führt. Diese Tat ist von der Not des Nächsten bestimmt und nicht vom Bedürfnis des Helfenden nach Heiligung, Gesetzesgehorsam oder einer ethischen Qualität. Wenn die Fähigkeit zur Barmherzigkeit oder anderen Daseinsäußerungen fehlt, deutet dies auf eine Störung der normalen menschlichen Entwicklung hin. Dankbarkeit, als spontane Bejahung der Güte des Nächsten oder des Daseins, ist ein solcher Akt der Selbsttranszendierung. Sie ermöglicht es dem Selbst, das "Kreisen um sich selbst zu durchbrechen"und sich stattdessen nach den anderen auszustrecken.

Phänomenologisch ist Dankbarkeit eine Reaktion auf die Selbstverständlichkeit". Sie ist die Anerkennung der Wohltat nicht als bloßes Faktum, sondern als Gabe. Diese Konzeption passt zur existentiellen Dankbarkeit, die sich auf das Leben an sich oder den unverdienten Vorzug der Existenz richtet, ohne zwingend einen spezifischen menschlichen Geber zu benötigen.

Die Güte der Dankbarkeit wird unweigerlich zerstört, sobald sie in eine Logik der Reziprozität und des sozialen Tausches überführt wird (Gabe und Gegengabe). Wenn Dankbarkeit erzwungen oder erwartet wird, transformiert sich das Geschenk in eine Schuld. Der Schriftsteller Franz Kafka beschrieb Eltern, die Dankbarkeit von ihren Kindern erwarten, als "Wucherer". Diese Erwartungshaltung negiert die Spontaneität des Gebens und Empfangens.

Wahre Dankbarkeit ist per Definition frei von sekundären Motiven und Kalkül. Da sie spontan und nicht erwartet wird, kann sie nicht erfolgreich zur Aufrechterhaltung von Abhängigkeitsverhältnissen instrumentalisiert werden. Jede Dankbarkeit, die in einer Machtlogik aufgeht, ist somit eine korrumpierte und reflexiv verzerrte Version der ursprünglichen Daseinsäußerung.

Die Dankbarkeit ist frei von der Last des Tausches und der Reziprozität durch ihre Spontaneität. Die spontane Reaktion ist ein Akt genuiner Freiheit, da sie nicht durch äußere Berechnung oder innere Erwartung motiviert ist.

Die Barmherzigkeit – und diese Logik gilt analog für die Dankbarkeit – ist allein von der Not des Nächsten bestimmt. Sie ist nicht motiviert durch den Wunsch des Helfers nach persönlicher Heiligung, Gesetzesgehorsam oder dem Erwerb moralischer Qualität. Die existentielle Dankbarkeit ist daher in ihrer reinsten Form per se nicht-instrumentalisierbar. Diese Dankbarkeit für die Gabe des Seins kann zu einer meta-ontologischen Meditation über das "Geschenktsein und des Weiterschenkensführen.

Die existententielle Dankbarkeit ist die Grundhaltung auf die fundamentalen „Gegebenheiten" des Daseins. Man ist dankbar, dass man überhaupt leben darf, und jede „Blüte ein Lächeln" erzeugt.

Diese existenzielle Dankbarkeit ist auf die Tatsache des Daseins und die darin wirkenden positiven Phänomene gerichtet. Sie ist eine innere Offenheit, die es dem Subjekt ermöglicht, sein „wahres Selbst" zu verwirklichen, und stellt eine Abkehr von Ich-zentrierten und *lebensverneinenden* Haltungen (wie Misstrauen oder Verzweiflung) dar. In diesem Sinne ist die existentientielle Dankbarkeit eine Lebensorientierung, die das Subjekt dazu anleitet, das Positive in der Welt wahrzunehmen und wertzuschätzen, unabhängig davon, ob ein intentionaler Geber identifiziert werden kann.

## Demut und Barmherzigkeit

In der zeitgenössischen öffentlichen Wahrnehmung wird Demut oft als ein veralteter, unmoderner Begriff angesehen, der leicht mit Unterwürfigkeit, Selbstverleugnung oder der aktiven Verharmlosung der eigenen Fähigkeiten verwechselt wird.

Demut wird in vielen religiösen und philosophischen Traditionen als eine grundlegende Tugend definiert, deren primäres Ziel die Förderung der sozialen Harmonie ist. Dieses Gleichgewicht zeichnet sich dadurch aus, dass die Selbstfokussierung und Arroganz reduziert werden, ohne dass die betroffene Person ihre Fähigkeit zur Stärke, Durchsetzungskraft und zum Mut verliert.

Der entscheidende Unterschied liegt in der Motivation und der Haltung gegenüber dem eigenen Wert. *Selbstverleugnung* oder *Unterwürfigkeit* beinhalten typischerweise die unbegründete Unterschätzung der eigenen Fähigkeiten und resultieren in einem geringen Selbstwertgefühl oder dem

Gefühl der Wertlosigkeit. Demut hingegen ist ein Akt der *realistischen* Selbstbewertung. Sie bietet eine größere, nüchternere Perspektive auf die eigenen Taten, indem sie diese in einen größeren Kontext setzt. Eine demütige Person empfindet kein Gefühl der Wertlosigkeit, sondern stützt ihre Zuversicht auf die Anerkennung ihrer Endlichkeit und die Akzeptanz ihrer Fehlerhaftigkeit.

Ein demütiger Mensch besitzt ein sensibles, empathisches Bewusstsein über die Verletzlichkeit anderer Menschen, er ist vorsichtig im Ausdruck von Worten, er weiß wie komplex und kompliziert Alles sein kann. Im Prinzip weiß er über andere Menschen nichts wirklich, und bleibt zurückhaltend mit Festlegungen und „Schubladisierungen", weil er nicht ungerecht sein möchte.

Demut ist die Disposition, die eigene Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit realistisch zu erkennen und in das eigene Verhalten und die eigenen Einstellungen einfließen zu lassen. Dies dient als essenzieller Schutzmechanismus gegen Hybris und Arroganz und ermöglicht innere Freiheit und Authentizität.

In der authentischen Demut ist die Akzeptanz der menschlichen Endlichkeit ein wichtiger psychologischer Mechanismus. Ein aufgeblasenes Ego fürchtet den Tod besonders stark, da das gesamte Selbstwertgefühl auf der Illusion der Unverwundbarkeit beruht. Demut, als Fähigkeit, die eigenen abnehmenden Kräfte und die grundsätzliche Endlichkeit zu akzeptieren, ist daher ein wichtiger Puffer gegen existenzielle Angst und fördert die psychische Widerstandsfähigkeit.

Demut ist eng mit der Barmherzigkeit verbunden, insbesondere in Bezug auf die Anerkennung der eigenen Fehlbarkeit, die eine mitfühlende Haltung gegenüber der Fehlbarkeit anderer ermöglicht. Die Analyse der Barmherzigkeit ist entscheidend für das Verständnis der Demut in der Ethik und Rechtsphilosophie.

Thomas von Aquin lieferte eine der einflussreichsten philosophisch-theologischen Synthesen zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Er verneinte explizit ein Ausschlussverhältnis: Dort, wo Gerechtigkeit geübt wird, ist Barmherzigkeit nicht notwendigerweise ausgeschlossen.

Aquin warnte vor den moralischen Extremen, die entstehen, wenn eine Tugend ohne die andere existiert. Er prägte die zentrale Formulierung: „Iustitia sine misericordia crudelitas est“ (Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit), während „misericordia sine iustitia mater est dissolutionis“ (Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit die Mutter der Auflösung ist).

Die Gerechtigkeit konzentriert sich auf die Verteilung nach dem Prinzip „jedem das Seine“ und ist messbar. Die Liebe hingegen entspringt der *Logik der Überfülle* und des *Geschenks* und kann nicht eigentlich befohlen werden.

Barmherzigkeit, die in dieser Logik der Überfülle verortet ist, wirkt *unverdient* und *unbegründet*. In der theologischen Perspektive wird die göttliche Gerechtigkeit durch Barmherzigkeit zur *unbedingten Annahme* des endlichen, fehlbaren und sündigen Menschen. Diese Sichtweise unterstreicht, dass Demut und Barmherzigkeit nicht nur ethische Maximen sind, sondern tief in der Anerkennung der menschlichen *Vulnerabilität* und *Abhängigkeit* verwurzelt sind.

MacIntyre warf der westlichen Moralphilosophie vor, die grundlegenden Fakten der menschlichen *Vulnerabilität*, *Abhängigkeit* und *Leiden* zu ignorieren.

Echte Demut fördert die Akzeptanz der Interdependenz und die realistische Einschätzung der eigenen Grenzen, was für die Bewältigung komplexer gesellschaftlicher und ökologischer Herausforderungen (z. B. endliche Ressourcen) unerlässlich ist.

Intellektuelle Bescheidenheit oder Demut ist definiert als eine Haltung, die das eifrige Streben nach der Wahrheit mit der Bereitschaft verbindet, die Grenzen des eigenen Wissens und die intellektuelle Fallibilität anzuerkennen. Diese Haltung ist entscheidend für die intellektuelle Redlichkeit und das konstruktive Engagement.

Historisch betrachtet knüpft die epistemische Demut an das sokratische *Ich weiß, dass ich nichts weiß* an und dient als *Korrektiv* zur Selbsttäuschung. Sie erfordert die Fähigkeit, die eigenen Vorurteile und persönlichen Befangenheiten zu überwinden, um breitere Realitäten wahrzunehmen.

Die intellektuelle Demut achtet die „faustische Grenze“, jenen Punkt, an dem die menschliche Erkenntnis an die prinzipielle Unerkennbarkeit der Welt und die Grenzen der Vernunft stößt. Die Anerkennung dieser

Grenzen wäre auch im interreligiösen Dialog von größter Wichtigkeit, überall dort, wo man von der „Wahrheit und vom Wort Gottes“ spricht, wäre ein Intensivkurs in „intellektueller Bescheidenheit“ das Mittel der Wahl. Die intellektuelle Demut ist unerlässlich für die rationale Kooperation und den Dialog, indem sie Dogmatismus verhindert.

## Die Güte als Gnade des Humanismus

Victor Hugos *Die Elenden* ist eine tiefgründige philosophische Meditation über die ethischen Notwendigkeiten von Barmherzigkeit und Güte im Angesicht gesellschaftlicher Ungerechtigkeit. Der Roman legt dar, dass das absolute Gesetz, verkörpert durch Javert, unweigerlich zur Tyrannei führt und unfähig ist, das Individuum zu rehabilitieren, was in Javerts Vernichtung gipfelt.

Die **Barmherzigkeit** des Bischofs Myriel wirkt als transzendente Initialzündung, die Valjean die Freiheit zur **Güte** ermöglicht. Diese Güte muss jedoch als kontinuierliche, aufopfernde Praxis gelebt werden, die bereit ist, sich selbst zu verneinen und sogar das Gesetz zu brechen, um das höhere Ziel der Liebe zu erreichen. Die Analyse Valjeans zeigt, dass wahre Güte nicht in der Beherrschung anderer liegt, sondern in der schmerzhaften Fähigkeit, loszulassen, um der Liebe ihren freien Lauf zu lassen.

Valjeans gesamte weitere Existenz ist der Beweis für die transformative Kraft der Güte und zeigt, dass Rehabilitation durch Liebe möglich ist, ungeachtet der anfänglichen Verurteilung durch die Gesellschaft.

Valjean etabliert fortan ein neues ethisches Gesetz für sich selbst. Dieses Gesetz basiert auf einem selbstgewählten moralischen Kodex, der darin besteht, ”andere zu lieben, trotz der Einmischung des Gesetzes”. Seine Güte wird zur operativen Kraft, die das Gesetz korrigiert, indem sie die Fälle behandelt, in denen das offizielle Recht unbarmherzig und destruktiv wirkt.

Die tiefere philosophische Konsequenz von Valjeans Transformation liegt in der Definition von Freiheit. Valjean wird nur dadurch vollständig frei, dass er seinen Willen nicht mehr dem Überleben oder dem Egoismus, sondern der **Pflicht** gegenüber anderen (Fantine, Cosette, Marius) unterordnet. Seine Barmherzigkeit und Güte sind Akte der

Selbstentäußerung, die nur durch das radikale Geschenk des Bischofs möglich wurden, das ihn aus der Sklaverei des bloßen Eigenwillens befreite. Die Freiheit Valjeans ist somit die Freiheit zur Verpflichtung.

Wenn Barmherzigkeit das Gesetz übersteigt, kommt es zur Kollision der Absoluten. Der Höhepunkt des philosophischen Konflikts ereignet sich, als Valjean Javert am Ende der Barrikadenkämpfe in seine Gewalt bekommt und ihm freie Hand zur Hinrichtung gegeben wird. Anstatt Rache zu üben, gewährt Valjean seinem ärgsten Feind die unverdiente Gnade und befreit ihn.

Dieser Akt löst bei Javert eine „Erschütterung im Absoluten“ aus. Javerts gesamte moralische Struktur, die nur Schuld und Verurteilung kannte, kann die Existenz einer Moral, die höher ist als der juristische Kodex, nicht verarbeiten. Er kann die Güte Valjeans nicht in sein binäres Universum integrieren. Entweder ist Valjean ein unwandelbarer Krimineller (wie Javerts Gesetz es vorschreibt), oder das Gesetz selbst ist fehlerhaft.

Javerts darauffolgender Suizid ist somit ein philosophischer Selbstmord: Er erkennt, dass Valjeans Akt der Gnade ihn ”getötet”hat, da das Fundament seines Lebens—das Gesetz als absolut und allmächtig—zerstört wurde. Hugo betont hier einen zentralen und nuancierten Punkt: Während die Begegnung mit Myriel Valjean zur Freiheit führte, sprengt die Konfrontation mit Valjeans Gnade das Gefängnis von Javerts Knechtschaft nicht zur Freiheit hin, sondern bringt lediglich die Bastion des Gesetzes zum Einsturz; sie erlöst Javert nicht, sie **vernichtet** ihn. Dies impliziert, dass die radikale Barmherzigkeit so subversiv ist, dass sie die gesamte Struktur der strafenden Gerechtigkeit und jene, die sie bedingungslos verkörpern, unmöglich macht.

Das ethische Credo, das Hugos Vision der Güte zusammenfasst, findet seinen berühmtesten Ausdruck im Zitat: **„Einen anderen Menschen zu lieben bedeutet, das Angesicht Gottes zu sehen“**.

Dieses Credo signalisiert eine radikale Verschiebung der Spiritualität. Gott wird nicht in der kirchlichen Institution oder durch metaphysische Offenbarung gesucht, sondern manifestiert sich ausschließlich durch die praktische, menschliche Güte und Liebe (*Agape*). Dies ist der Kern des Hugoschen Humanismus.

**Definition und Abgrenzung: Güte, Das Gute, Sittlichkeit**

Die Kernfrage, die die gesamte philosophische Untersuchung der Güte durchzieht, ist, ob Güte kausal als *Mittel* zur Erreichung eines externen Ziels (Nützlichkeit, Empfindung) dient, oder ob sie selbst der Wert ist, der allen anderen wünschenswerten Bedingungen übergeordnet ist. Die Klärung dieser Dichotomie ist eine notwendige Voraussetzung für jede systematische Ethik.

Die antike Philosophie etablierte die Güte als einen ontologisch verankerten Begriff, der tief in der menschlichen Natur und dem Kosmos verwurzelt ist. Platon postulierte die Idee des Guten als höchste Form im Ideenreich und als Ursprung von Sein, Wahrheit und Erkenntnis. Die Erkenntnis dieser Idee war für das gelungene Leben und die sittliche Führung notwendig. Dieses Ideal der Güte war eng mit dem Schönen verbunden, was im griechischen Ideal der *Kalokagathia* zum Ausdruck kam. Platon unterteilte die menschliche Seele in drei Teile: die Vernunft, das Mutartige (Eifer) und das Begehren. Die Kardinaltugenden (Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit) resultierten aus der harmonischen, von der Vernunft geführten, Ordnung dieser Seelenteile.

Aristoteles entwickelte im Gegensatz dazu eine teleologische Ethik, in der das Gute als Qualifikation von Handlungszielen definiert wird, als das Worumwillen jeder Tätigkeit. Das höchste Gut des Menschen ist die *Eudaimonia* (oft als Glückseligkeit oder menschliches Gedeihen übersetzt). Aristoteles vertrat die Auffassung, dass *Eudaimonia* ein umfassender Gesamtwert sei, der alle individuellen, offensichtlichen Werte beinhaltet, anstatt nur eine kleine Sammlung fundamentaler Werte. Die Tugend ist in dieser Ethik die Verwirklichung der *ganzen Tugend* im Verhältnis zu anderen Menschen und wird durch die Erziehung und die gesetzlichen Bestimmungen des Gemeinwesens gefördert. Dieser Ansatz basiert auf einem ethischen Naturalismus, bei dem die Bewertung des moralisch Guten aus der Feststellung der Wesensbestimmung und des Mangels natürlicher Vollzüge abgeleitet werden kann.

Im Rahmen des Big-Five-Persönlichkeitsmodells ist die Dimension der Verträglichkeit das entscheidende Korrelat für prosoziales und moralisches Verhalten. Verträglichkeit umfasst sechs Subfaktoren, die Güte operativ definieren :

- **Vertrauen**: Die Überzeugung, dass andere vertrauenswürdig und wohlmeinend sind.

- **Aufrichtigkeit/Geradlinigkeit**: Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in der Interaktion.
- **Altruismus:** Die Sorge um das Wohlergehen anderer.
- **Kooperation, Bescheidenheit und Mitgefühl**.

Diese Faktoren ermöglichen es Personalern, berufsrelevante Aspekte zu erfassen, was die psychometrische Messung der Tugend ermöglicht und die Brücke zwischen der philosophischen Idee und der empirischen Realität schlägt.

Die Positive Psychologie klassifiziert Charakterstärken in sechs universelle Tugenden, die sich in allen Kulturen wiederfinden lassen: Weisheit und Wissen, Mut, Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Transzendenz. Die Tugend der Menschlichkeit (Interpersonale Stärken) umfasst jene Stärken, die liebevolle, menschliche Interaktionen ermöglichen und entspricht damit direkt der psychologischen Operationalisierung der Güte: Freundlichkeit, Bindungsfähigkeit und Soziale Intelligenz (Bewusstsein für die Motive und Gefühle von sich selbst und anderen). Die Tugend der Gerechtigkeit (Stärken, die das Gemeinwesen fördern) umfasst Fairness, Führungsvermögen und Teamwork.

Die Angewandte Ethik ist der Bereich, der ethische Prinzipien auf reale, soziale und politische Situationen überträgt. Der Effektive Altruismus stellt eine prominente moderne Manifestation der Güte in der angewandten Ethik dar, die rationalistische und utilitaristische Prinzipien rigoros anwendet.

Kernprinzipien der Gütemaximierung im EA sind:

- **Unparteilichkeit:** Effektive Altruisten betrachten das Leben aller Menschen als gleich wertvoll, was eine Ablehnung des Verwandtschaftsaltruismus auf der normativen Ebene impliziert.
- **Priorisierung:** Fokussierung auf globale Armut, Tierwohl und globale Katastrophenrisiken, da diese Handlungsfelder die höchste positive Wirkung pro eingesetzter Ressource versprechen.

Die Förderung der Güte muss daher folgende Dimensionen integrieren:

- **Kognitive Entwicklung:** Vermittlung von prinzipienorientierter Urteilsfähigkeit und rationalen Argumenten.
- **Affektive und Charakterliche Entwicklung:** Gezielte Förderung der Charakterstärken der Menschlichkeit, wie Freundlichkeit, Bindungsfähigkeit und soziale Intelligenz. Es ist entscheidend, Erziehungsmethoden zu vermeiden, die zu narzisstischer Kränkung oder ängstlich-rigiden Moralvorstellungen führen.

## Die Überforderung des Herzens durch das Schöne – Rainer Maria Rilke

> *„**Wer, wenn ich** schriee**, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht, uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.**“*
>
> — Rilke

Die Eröffnung der *Duineser Elegien* von Rainer Maria Rilke markiert nicht lediglich einen neuen Abschnitt im Werk eines Dichters, sondern stellt eine Zäsur in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts dar.

Im Zentrum dieser Analyse steht die Frage nach dem ontologischen Status des Subjekts in einer Welt, die von der Transzendenz verlassen zu sein scheint, oder schlimmer noch: einer Welt, in der die Transzendenz zwar existiert, aber als eine Kraft, die das menschliche Dasein nicht erlöst, sondern durch ihre bloße Intensität vernichtet. Ich werde untersuchen, wie Rilke den Begriff des Engels radikal umdeutet, wie er die Schönheit als eine Funktion des Schreckens definiert und wie er versucht, durch die sprachliche Bewältigung dieser Übermacht einen „Weltinnenraum“ zu konstruieren, der dem Menschen ein – wenn auch prekäres – Wohnen ermöglicht.

Für Rilke ist der Schrei der Versuch des endlichen Bewusstseins, die Mauer zum Unendlichen (den „Ordnungen“) zu durchbrechen. Es ist der Versuch, durch reine Intensität der Emotion eine Verbindung zu erzwingen, wo keine logische oder theologische Verbindung mehr besteht. Doch die Tragik der Elegie liegt darin, dass selbst dieser maximale emotionale Aufwand („Schreien“, „dunklen Schluchzens“) wirkungslos bleibt. Die Engel reagieren nicht auf Emotionen, da sie in einer Sphäre jenseits von Leid und Trost existieren.

Die Elegie beginnt also mit dem Scheitern der expressiven Sprache. Wenn das Schreien nicht gehört wird, muss eine andere Form der Sprache gefunden werden – dies wird, wie wir später sehen werden, das „Rühmen“ oder „Preisen“ sein (neunte Elegie). Aber am Anfang steht die Erkenntnis der Taubheit des Kosmos.

Die Engel sind in ihren Ordnungen eingeschlossen, sie bilden ein geschlossenes System der Perfektion, das kein Außen braucht. Der menschliche Schrei prallt an dieser ontologischen Struktur ab wie an einer Festungsmauer. Die „Ordnungen“ sind nicht mehr göttliche Heilsökonomie, sondern eine kosmische Bürokratie des Seins, zu der der Mensch keinen Zutrittsausweis besitzt.

Um die Verse „Ein jeder Engel ist schrecklich“ und die Angst vor dem „stärkeren Dasein“ philosophisch präzise zu fassen, ist eine genaue Definition dessen notwendig, was Rilke unter einem „Engel“ versteht. Diese Figur unterscheidet sich radikal vom christlichen Botenengel und nähert sich vielmehr den *Angeli* der islamischen Gnosis oder abstrakten metaphysischen Prinzipien an.

Der christliche Engel ist primär definiert durch seine Dienstfunktion (*angelos* = Bote). Er ist ein Wesen der Beziehung: Gott sendet ihn zum Menschen. Er bringt Verkündigung (Gabriel), Schutz (Raphael) oder Kampf gegen das Böse (Michael). In der populären Frömmigkeit (und im Film, vgl. *It's a Wonderful Life* ) ist der Engel der Anwalt des Menschen, der „Nothelfer“.

Rilkes Engel hingegen hat kein Interesse am Menschen. Er ist narzisstisch in sich selbst vollendet. In der Zweiten Elegie werden die Engel beschrieben als „Spiegel: die die entströmte eigene Schönheit wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz“. Es ist ein energetisches

*Perpetuum mobile*. Sie strahlen nichts aus, um zu geben, sondern sie strahlen, weil sie sind. Sie brauchen den Menschen nicht. Diese Autarkie macht sie für den bedürftigen Menschen so unerträglich.

Nach Rilke ist der Engel das Wesen, in dem die „Verwandlung des Sichtbaren ins Unsichtbare" bereits vollzogen ist. Die Dinge der Erde (Haus, Baum) sind im Engel bereits „unsichtbar" geworden, d.h., sie sind in eine rein geistige, ewige Existenz überführt. Für den Mystiker ist die Begegnung mit dem Engel das Ziel der spirituellen Reise. Aber diese Begegnung verlangt den Tod des egozentrischen, materiellen Selbst. Deshalb ist der Engel „schrecklich". Er fordert die totale Aufgabe der Bindung an das Sichtbare, um im Unsichtbaren aufzugehen. Rilkes Aussage „Ein jeder Engel ist schrecklich" kann also so gedeutet werden: Der Engel repräsentiert eine Realitätsebene (das reine Unsichtbare), die für das an der Materie haftende Bewusstsein vernichtend ist.

Der zentrale philosophische Begriff, den Rilke zur Beschreibung der Gefahr des Engels verwendet, ist das „stärkere Dasein". „Und gesetzt selbst, es nähme einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem stärkeren Dasein." Dieser Satz ist keine metaphorische Übertreibung, sondern eine präzise ontologische Aussage. Rilke entwirft hier eine Metaphysik der Seins-Intensität.

**Das menschliche Dasein:** Es ist gekennzeichnet durch Schwäche, Zersplitterung, Zeitlichkeit, Vergessen und das Bewusstsein des Todes. Wir sind „Schwindende" (wie es später heißt). Unsere Realität ist verdünnt.

**Das Dasein der Engel:** Es ist reine Intensität, reine Anwesenheit, reine Aktualität. Der Engel hat keine Lücken, keine Pausen, keine Zweifel.

Rilke beschreibt die Begegnung physikalisch: Wie ein schwacher elektrischer Schaltkreis (der Mensch), der an eine Hochspannungsleitung (den Engel) angeschlossen wird, würde das menschliche Bewusstsein in der unmittelbaren Nähe der engelischen Intensität „durchbrennen" oder verdampfen. Das „Vergehen" ist hier nicht nur ein Sterben, sondern ein vollkommenes Aufgezehrt-Werden, eine Annihilation durch Überfülle.

Diese Vorstellung bricht mit der romantischen Idee, dass die Vereinigung mit dem Göttlichen ein sanftes Verschmelzen sei. Bei Rilke ist sie eine

nukleare Katastrophe für das Ich. Der Mensch kann diese Dosis an Realität nicht ertragen.

Diese Formulierung etabliert Schönheit nicht als Gegenteil des Schrecklichen, sondern als dessen unvermeidlichen Beginn. Die Schönheit manifestiert sich als eine Intensität der Existenz und der Erfahrung, die die menschliche Empfindungsfähigkeit zur Gänze übersteigt. Der dadurch ausgelöste Schmerz ist die unmittelbare physiologische und psychische Reaktion auf diese Überforderung. Wir sind laut Rilke nur "grade"in der Lage, diesen Anfang des Schrecklichen zu *ertragen*.

Die Quelle der Bewunderung liegt in der Erkenntnis der immensen, transzendenten Macht des Schönen. Das Schöne—oder dessen absolute Verkörperung, der Engel—wird als Wesen anthropomorphisiert, das uns mit "gelassen verschmäht, uns zu zerstören". Der Schmerz ist hier somit die existenzielle Erkenntnis der eigenen Marginalität und des potenziell vernichtenden Desinteresses des Absoluten. Das Schöne ist terrifying, weil es die Macht zur Vernichtung besitzt, und wir fühlen uns gerade deshalb von ihm angezogen, weil es unsere Grenzen so drastisch aufzeigt.

In den *Duineser Elegien* fungiert der Engel als zentraler metaphysischer Maßstab für jene übermenschliche Intensität, die das Schöne zum Schrecklichen macht. Die Engel verkörpern eine Gleichzeitigkeit von Perfektion, Andersartigkeit, Schönheit, aber auch Unerreichbarkeit und Schrecklichkeit. Sie spiegeln die tiefsten menschlichen Sehnsüchte und Ängste wider, wobei ihr ontologischer Status weniger wichtig ist als ihre Funktion als Denkfigur.

Die Gefahr einer tatsächlichen *Berührung* oder direkten Annäherung an den Engel ist existenzvernichtend. Die Erste Elegie antizipiert, dass der Mensch bei einer Beachtung durch den Engel "verginge von seinem stärkeren Dasein". Das Leiden des Menschen ist in diesem Kontext nicht nur eine emotionale Qual, sondern auch ein notwendiger Schutzmechanismus: Die Unvollkommenheit der menschlichen Existenz bewahrt sie vor dem physischen Tod durch die Vollkommenheit des Engels.

Die Konfrontation mit der angelischen Perfektion verdeutlicht die schmerzhafte Begrenzung menschlicher Interaktion und Affektionsfähigkeit. In der zweiten Elegie reflektiert der Sprecher

über menschliche Hände, die *drucklos beruhen*, da sie wissen, dass ihnen die Kraft fehlt, sich mit der Intensität zu berühren, die den Göttern zu eigen ist. Der Schmerz der menschlichen Liebe und Beziehung liegt in der Erfahrung, dass die angestrebte Unbedingtheit—die Intensität der Vertikalen (des Engels) —in der Horizontalen der menschlichen Existenz unerreichbar bleibt.

Dieses Dilemma wird durch die Überforderung des menschlichen Inneren verstärkt. Das eigene Herz "übersteigt uns noch immer wie jene". Die inneren Affekte, Sehnsüchte und das Verlangen nach dem Absoluten sind so groß, dass sie nicht in beruhigenden Bildern oder in "göttliche[n] Körpern, in denen es größer sich mäßigt,"einen Ausgleich finden können.

Da die direkte, äußere *Berührung* durch die absolute Schönheit tödlich ist, dient das Leiden als entscheidender Impuls zur Internalisierung der Erfahrung. Die Funktion des Schmerzes besteht darin, das Subjekt von der Sehnsucht nach der externen, vernichtenden Berührung abzulenken und es zur Konzentration auf das interne, das reine, verhaltene, schmale Menschliche" zu zwingen. Das Leiden wandelt sich dadurch zur Geburtswehe der künstlerischen Autonomie, indem es die Intensität in den poetischen Innenraum verlegt. Der Engel, selbst "schrecklich", muss in die Sprache transformiert werden, um nutzbar zu werden. Die Dichtung wird zum *linguisticspace* , der die angelische Begegnung in Metaphern, Bilder und Rhythmen umformt und damit die Vernichtung des Sprechers verhindert.

Die poetische Bewältigung des Schmerzes mündet in eine existenzielle Forderung nach totaler Hingabe an das Dasein in all seinen Extremen. Die Anweisung, die Gott dem Menschen beim Verlassen der Nacht mitgibt, ist ein zentraler Imperativ: **„Lass dir Alles geschehn: Schönheit und Schrecken."**. Nur die vorbehaltlose Annahme der dialektischen Natur des Lebens, einschließlich seiner schmerzhaftesten Berührungen und Verluste, ermöglicht die volle Erkenntnis der Welt.

Die wahre Natur des Lebenslandes wird nur "an seinem Ernste"erkannt. Dieser Ernst ist die Haltung desjenigen, der das Leiden nicht vermeidet, sondern es als notwendige Grundlage für den "seligen Fortschritt"akzeptiert.

Rilkes Poetik des Schmerzes und der *Verwandlung* greift tief in die Seinsfrage ein, was sich auch in seiner philosophischen Rezeption durch Denker wie Martin Heidegger zeigt. Rilke bietet eine poetische Lösung für die existenzielle Not, indem er das Leiden als primäre Kraft nutzt, um das *Offene* und die "ursprüngliche Erhellung des Seins"zu erschließen. Rilkes Poesie ermöglicht damit eine notwendige Überschreitung der metaphysischen Grenzen.

Für Rilke gibt es keine harmlose Schönheit. Jede wahre Schönheit ist eine Manifestation derselben absoluten Kraft, die sich im Engel als tödlicher Terror zeigt. Das Schöne ist bei Rilke also kein eigenständiger Wert, sondern lediglich ein *Grad* des Schrecklichen. Es ist die Maske, die das Absolute trägt, um uns nicht sofort zu töten. Es ist die „Haut" des Abgrunds. Das „Schöne" existiert nur in einem schmalen Korridor: Dort, wo das Göttliche/Absolute sich soweit manifestiert, dass es uns fasziniert, aber noch nicht so stark, dass es uns vernichtet. Es ist eine Gratwanderung.

Wenn wir ein Kunstwerk, eine Landschaft oder Musik als „schön" empfinden, dann deshalb, weil wir einen Hauch der absoluten Realität (des Engels) spüren, aber in einer Dosierung, die unsere psychische und physische Struktur „noch grade" aushält. Dies impliziert eine extreme Zerbrechlichkeit der ästhetischen Erfahrung. Einen Schritt weiter, ein Grad mehr Intensität, und die Schönheit würde in Terror umschlagen. Wahnsinn oder Tod wären die Folge einer „zu schönen" Erfahrung.

Das Verb „verschmähen" und das Adverb „gelassen" attribuieren dem Absoluten eine grausame Kühle. Hier liegt der tiefste Bruch mit dem Christentum und dem Humanismus. Der Engel (als Repräsentant des Schönen/Schrecklichen) zerstört den Menschen nicht aus Barmherzigkeit nicht, sondern aus Desinteresse. Der Mensch ist für den Engel ontologisch zu unbedeutend, um aktiv vernichtet zu werden. Der Engel „ignoriert" uns, und dieses Ignorieren erlaubt uns das Überleben.

Diese „Gelassenheit" ist das Gegenteil der mystischen Gelassenheit (wie bei Meister Eckhart oder Heidegger); sie ist die Arroganz der Vollkommenheit gegenüber dem Fragmentarischen. Wir bewundern das Schöne aus einer Position des Stockholm-Syndroms heraus: Wir sind dankbar, dass die Übermacht uns nicht zermalmt, obwohl sie es könnte. Rilkes Ästhetik ist somit eine Ästhetik der Demut und der ontologischen Prekarität.

Die Antwort, die Rilke in den Elegien (und explizit in der Neunten Elegie sowie dem Brief an Hulewicz) entwickelt, ist die „Verwandlung". Statt den Engel anzurufen, muss der Mensch die Erde und die Dinge *verinnerlichen*. Die Aufgabe des Menschen ist es, die sichtbare Welt (Haus, Baum, Brücke, Krug) so tief in sein Bewusstsein aufzunehmen, dass sie in ihm „unsichtbar" aufersteht. „Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar / in uns erstehn?" (Neunte Elegie) Im Brief an Hulewicz schreibt Rilke: „Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Wir tragen den Honig des Sichtbaren in den großen goldenen Bienenkorb des Unsichtbaren.".

Das Paradox der ersten Elegie („Wer, wenn ich schriee...") löst sich also dadurch auf, dass die Richtung des Rufs umgekehrt wird. Man ruft nicht den Engel um Hilfe an. Man *bietet* dem Engel die menschliche Erfahrung der Endlichkeit an. Das Schreckliche des Engels wird nicht durch Annäherung überwunden, sondern durch die Affirmation der eigenen, begrenzten, irdischen Aufgabe.

In der neunten Elegie kulminiert dieser Gedanke in der Aufforderung: „Preise dem Engel die Welt, nicht die unsägliche". Man kann den Engel nicht mit metaphysischen Spekulationen oder Gefühlen beeindrucken (darin ist er „stärker" und „erhabener"). Aber man kann ihm die *Dinge* zeigen, die er nicht kennt, weil sie vergänglich und leidvoll sind.

Der Engel kennt keine Vergänglichkeit, keinen Tod, keinen Abschied. Daher ist die menschliche Erfahrung des Verlustes und der Dinglichkeit etwas, das dem Engel fehlt. Hier gewinnt der Mensch seine Würde zurück. Er ist nicht mehr das vernichtete Opfer des „stärkeren Daseins", sondern er ist der Bewahrer des Vergänglichen, der dem Engel etwas zeigen kann, was dieser in seiner Ewigkeit nicht besitzt.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Verse „Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?" und „Ein jeder Engel ist schrecklich" markieren den Nullpunkt der modernen religiösen Erfahrung. Rilke diagnostiziert den Bruch zwischen dem menschlichen Bewusstsein und der kosmischen Ordnung. Er zerstört den Trost der Religion, um den Raum für eine neue Spiritualität der Immanenz zu schaffen.

Die philosophische Pointe dieser Verse liegt nicht in einer nihilistischen Verzweiflung, sondern in der *Enttäuschung* – im wörtlichen Sinne: dem

Ende der Täuschung. Der Mensch muss aufhören, Trost im Jenseits (bei den Engeln) zu suchen, da diese Sphäre für ihn „schrecklich“ und vernichtend ist. Er wird auf sich selbst und die Erde zurückgeworfen.

Mensch und Engel sind ontologisch unverträglich. Der Versuch einer direkten Kontaktaufnahme (Schrei) scheitert an der hierarchischen Struktur des Seins („Ordnungen“) und der energetischen Differenz („stärkeres Dasein“).

Das Schöne rechtfertigt das Dasein nicht durch Harmonie, sondern ermöglicht es erst durch die Dämpfung des Schrecklichen. Kunst ist die Überlebensstrategie des Menschen angesichts der Übermacht des Absoluten. Schönheit ist „gefilterter Terror“.

Da der vertikale Weg versperrt ist, muss der Weg nach innen gehen. Der Engel ist schrecklich, weil er uns zeigt, was wir *nicht* sind (unendlich, heil), und uns damit zwingt, das zu sein, was wir sind: die Verwandler der Erde, die im Vergänglichen das Ewige (das „Unsichtbare“) erschaffen.

Rilkes erste Elegie ist somit keine bloße Gefühlsäußerung, sondern eine präzise Phänomenologie der Grenzen des Menschseins. Sie fordert eine neue Art des „In-der-Welt-Seins“, die ohne den Trost traditioneller Religion auskommt und sich der vollen Wucht der Existenz – in Schönheit und Schrecken – stellt. Das „Schreckliche“ des Engels ist der Motor, der den Menschen zwingt, sich von der Transzendenz abzuwenden und die Erde als seinen eigentlichen Aufgabenbereich zu entdecken.

Die Analyse der Rilke’schen Lyrik zeigt, dass die *Berührung* durch die Schönheit nicht als Geschenk, sondern als existenzielle Gefahr und Quelle tiefen Schmerzes verstanden wird. Die Schönheit ist nichts weniger als der vernichtende ”Anfang des Schrecklichen“, dessen überwältigende Intensität das menschliche Dasein zu sprengen droht.

Der daraus resultierende Schmerz ist jedoch ethisch und künstlerisch notwendig. Er fungiert als Katalysator, der das Subjekt dazu zwingt, sich von der oberflächlichen Wahrnehmung abzuwenden und die traumatische äußere Begegnung in einen inneren, strukturierten Prozess zu überführen. Das Leiden wird dabei räumlich verankert und mit *Dauerhaftigkeit* versehen, um die Krise der Moderne zu überwinden.

Die poetische Alchemie der *Verwandlung* wandelt die Energie des Schreckens in die schöpferische Kraft der Sprache um, die letztlich

im *Weltinnenraum* mündet—einem inneren Schutzraum, in dem das Sichtbare und das Unsichtbare vereinigt werden. Die anfänglich tödliche äußere *Berührung* wird durch die Dichtung in eine schöpferische innere Berührung durch das Gehör transformiert. Rilkes Werk rechtfertigt das menschliche Dasein nicht trotz, sondern *durch* das Leiden, indem es dieses als unverzichtbaren Motor für den "seligen Fortschritt"und die Errichtung der poetischen Weltstruktur begreift. Die Annahme von „Schönheit und Schrecken“ ist die Bedingung für eine Existenz, die ihren "Ernst"erkannt hat.

Kapitel 10

# Schlussbetrachtung

**Das Drama der Seele im Wagnis der Liebe**

Das wissenschaftliche Wollen, diese herrische Geste des modernen Geistes, hat, indem es die Welt unter das Joch der Formel zwingen wollte, eine Entfremdung von der organischen, atmenden Realität heraufbeschworen. Es ist, als hätte man das lebendige Wasser in ein geometrisches Behältnis pressen wollen. Das tiefste Ungenügen des Menschen, das Unvermögen, den eigenen, den persönlichen Tod als unvermeidliches Schicksal hinzunehmen, manifestiert sich sodann auf gespenstische Weise als ein gesellschaftlicher Wahn: das krampfhafte Bedürfnis, das globale Geschick zu umklammern, zu beherrschen, und nach einer Zukunft zu suchen, die jenseits dieses einzigen, flüchtigen Lebens liegen soll.

Das berechnende Denken — jene Verfassung des modernen Geistes, die alles Begegnende auf seine Verfügbarkeit prüft — hat eine Entfremdung gestiftet, die wir nicht erst denken müssen, weil wir sie leiblich tragen. Heidegger nannte ihren Grund das Gestell: das Wesen der Technik, in dem die Welt nicht mehr Welt ist, sondern Bestand, abrufbare Reserve, ein Vorrat ohne Geheimnis. Diese Verstellung wird häufig a ls Pressung des Lebendigen in geometrische Behältnisse beschrieben, doch das Bild führt zu nahe an die Erbaulichkeit. Genauer ist: das Gestell macht das Lebendige zum Funktionalen. Die organische Wirklichkeit wird nicht zerdrückt, sondern umgedeutet — sie ist nur noch insofern, als sie sich gebrauchen lässt.

Aus diesem Grund wächst eine Erscheinung, die sich nicht aus den persönlichen Pathologien ableiten lässt: das Unvermögen, das eigene Sterbenmüssen hinzunehmen, schlägt um in den gespenstischen Anspruch, das globale Geschick zu beherrschen, eine Zukunft zu

bauen, die jenseits dieses einen, einmaligen Lebens noch tragen soll. Was als Demut der Wissenschaft begann — methodische Bescheidung —, ist zur Hybris ihrer Anwendung geworden: zur Forderung, Sicherheit zu produzieren, wo die Endlichkeit selbst die Bedingung des Sinnvollen ist.

Hier liegt das Paradox, an dem der Watts'sche Gedanke sich nicht zufällig festgemacht hat: das Streben nach Sicherheit ist nicht die Antwort auf Unsicherheit, sondern ihre eigentliche Quelle. Wer sich mit jedem Mittel sichert, vermehrt die Anzahl der Stellen, an denen er bedroht werden kann. Wer das Leben gegen den Tod versichert, hat dem Tod erst sein vollständiges Recht eingeräumt.

Das ist klug gedacht, und ich will es nicht verkleinern. Aber es ist auch nicht das ganze Lied. Denn dieses Lied wird, wenn man es zu lange singt, selbst zu einem Beruhigungsmittel: zu einem geistigen Wellengang, der die Sicherheit gibt, wenigstens das Sichern durchschaut zu haben. Ich vermerke das, weil ich es nicht überspielen will: jede Rede gegen das Sichern ist gefährdet, selbst nur eine subtilere Form davon zu sein. Eine Theorie der Unsicherheit, die sich ihrer selbst zu sicher ist, hat den Boden bereits wieder verlassen, auf den sie verweist. Der einzige redliche Umgang damit ist, die Spannung nicht zu glätten — also: ja, das Sichern erzeugt Unsicherheit; aber auch ja, das Wissen darum ist kein Ausweg, sondern bestenfalls ein leiser Hinweis.

Die Stimmung, in der diese Sache überhaupt erst zugänglich wird, hat einen Namen, den wir nicht mit dem alltäglichen Wort verwechseln dürfen. Heidegger unterscheidet die Furcht von der Angst: Furcht hat ein Bestimmtes, vor dem sie sich fürchtet — den Verlust, das Unfallrisiko, den Zahnarzt. Angst dagegen hat kein Davor; in ihr versinkt das Seiende im Ganzen, und übrig bleibt das Dasein selbst, allein mit seinem Sein.

Diese Angst ist nicht das Symptom einer Konstruktion des Ego, wie die populäreren Bücher es darstellen — sie ist nicht falsch, sondern entblößend. Sie ist die Stimmung, in der einem aufgeht, dass man der ist, der zu sein hat. Wer sie für eine Pathologie hält, die durch genug Achtsamkeit und genug Gegenwart aufgelöst werden müsste, hat sie verfehlt. Sie löst sich nicht; sie wird höchstens getragen. In ihr — und das ist das eigentlich Schwierige — wird das Vorlaufen in den Tod nicht zu einer morbiden Übung, sondern zum Modus der Eigentlichkeit. Eigentlich

existiert nicht, wer den Tod verdrängt, und auch nicht, wer ihn umarmt; sondern wer ihm sein Recht lässt, ohne ihn zur Lehre zu machen.

An dieser Stelle setzt der Einwand ein, der mir am meisten zu denken gibt, weil er das Watts-Tolle'sche Idiom gerade dort trifft, wo es seine größte Suggestion entfaltet — bei der Liebe.

Kierkegaard hat in den *Werken der Liebe* einen Gedanken entwickelt, der die Sprache vom Fließenden, Spontanen, Unerzwungenen wie ein Meißel angreift. Er sagt: die Liebe, die diesen Namen verdient, ist die *Pflicht* zu lieben. Das klingt, im Ohr unseres Zeitalters, fast ungeheuerlich. Pflicht — heißt das nicht: Gesetz gegen Gefühl, Vertrag gegen Stimmung, das Tötende gegen das Lebendige? Kierkegaard antwortet: gerade umgekehrt. Solange die Liebe an der Stimmung hängt, ist sie unsicher; nicht im Watts'schen Sinn — also nicht: schön unsicher, wagenden Herzens, brechende Welle —, sondern banal unsicher, weil sie der nächsten Verstimmung weichen wird. Erst die Pflicht macht die Liebe ewig. Nicht weil sie ihr die Spontaneität nimmt, sondern weil sie ihr einen Halt gibt, an dem die Stimmung kein Veto mehr hat.

Man muss diesen Gedanken nicht teilen. Aber wer ihn ignoriert, redet zu billig vom Loslassen. Denn das, was der Watts-nahe Text „Vertrag, Besitz, starre Regelnennt, ist die Karikatur der Pflicht — und die Pflicht ist nicht die Karikatur ihrer selbst. Es gibt ein Versprechen, das der Stimmung gerade *standhält*, anstatt mit ihr zu fließen, und das deswegen nicht weniger lebendig, sondern mehr lebendig ist.

Levinas geht weiter. Bei ihm ist die Liebe — oder das, was sie trägt — nicht ein Zustand des Seins, in dem ich mich öffne, sondern eine Geiselnahme. Das Antlitz des Anderen tritt mir entgegen, und in diesem Entgegentreten bin ich verantwortlich, ohne die Verantwortung gewählt zu haben. Ich bin schon Schuldner, bevor ich gewusst habe, dass ich kontrahiert hätte.

Das ist die genaue Antithese zum Sein-Lassen-Pathos: der Andere lässt mich nicht frei. Er bindet mich, ohne mir die Wahl gelassen zu haben. Wieder muss man Levinas nicht annehmen. Aber man kann nicht so tun, als sei die einzige Bewegung der Liebe das Sein-Lassen, ohne diesen Einwand wenigstens stehen zu lassen. Es gibt eine Bindung, die nicht das Werk des Ego ist — eine Bindung, die meinem Wollen zuvorkommt, weil sie aus dem Anspruch des Anderen entsteht.

Ricoeur fügt eine dritte Stimme hinzu, vielleicht die nüchternste. In *Soi-même comme unautre* fragt er, wie ein Selbst überhaupt durch die Zeit hindurch dasselbe bleiben kann. Seine Antwort ist das Versprechen. Das Versprechen ist nicht die starre Verpanzerung gegen den Fluss; es ist die einzige Form, in der ich der Vergänglichkeit eine Selbstkonstanz abgewinne, ohne sie zu leugnen. Ich bleibe nicht derselbe, weil mein Charakter nicht fließt — mein Charakter fließt durchaus. Ich bleibe derselbe, weil ich gestern für heute eingestanden bin. Das Versprechen ist die menschliche Form der Treue zur Zeit, nicht ihre Verleugnung.

Wenn das stimmt — und ich glaube, es stimmt —, dann ist die Liebe, die kein Versprechen wagen will, weil sie das Versprechen für eine Festlegung gegen das Leben hält, gerade nicht die freiere, sondern die schwächere. Nicht weil sie spontan wäre — Spontaneität ist nicht das Problem —, sondern weil sie nicht für sich einzustehen wagt.

Hier ist nun die Stelle, an der die Spannung sich nicht mehr ausgleichen lässt, und ich will sie nicht ausgleichen.

Auf der einen Seite steht der Watts'sche Gedanke, der nicht umsonst befreiend wirkt: die Liebe lässt sich nicht beherrschen, nicht produzieren, nicht durch Klauseln retten; sie ist ein Modus der Gegenwart, und jeder Versuch, sie aus der Gegenwart herauszunehmen und in der Zukunft zu deponieren, erstickt sie. Das ist wahr.

Auf der anderen Seite stehen Kierkegaard, Levinas, Ricoeur, und auch Friedrich Weinreb, der in seinem Begriff der *Teschuwa* — der Umkehr — eine Bewegung beschreibt, die nicht Loslassen, sondern radikale Wiederannahme ist: nicht ich lasse den Anderen los, damit er sei; sondern ich kehre um zu ihm und zu mir, und in dieser Umkehr beginnt etwas, das vorher nicht war. Diese Stimme sagt: Liebe ist nicht Sein-Lassen, sondern Da-Bleiben — gegen die Stimmung, durch das Versprechen, im Anspruch des Anderen.

Wer die beiden zur Versöhnung zwingt, lügt. Es lässt sich nicht sagen, dass beides „im Grunde"dasselbe meine. Es meint nicht dasselbe. Die eine Bewegung will den Anderen nicht festhalten; die andere will gerade nicht weichen. Wer in der Liebe steht, kennt vermutlich beides — nicht nacheinander und nicht versöhnt, sondern gleichzeitig, als zwei Stimmen, von denen keine die andere widerlegt.

Daraus folgt, dass die Formel, mit der dieser Text endet — *voloutsis*, ich will, dass du seist —, mehrdeutig ist und mehrdeutig bleiben muss. Sie stammt von Augustinus und ist von Hannah Arendt aufgenommen worden. Bei Arendt jedenfalls meint sie nicht das gelassene Sein-Lassen, das die östlich gefärbte Lektüre nahelegt. Bei ihr bedeutet *voloutsis* die Bejahung des Anderen in seiner *Natalität*: in seiner Eigenschaft, ein Anfang sein zu können, etwas Neues in die Welt zu tragen, das nicht in mir und nicht in der bisherigen Welt schon angelegt war. Das ist nicht Loslassen. Das ist die wachste, die aufmerksamste Form des Mit-Seins: ich will, dass du anfangest; ich will, dass mit dir etwas in die Welt komme, das ohne dich nicht da wäre.

Aber es lässt sich auch anders hören — und ich verleugne diese andere Hörweise nicht. *Volo utsis* kann auch heißen: ich will, dass du *seiest*, nicht dass du *mir* seiest; ich verzichte auf den Anspruch, dich besitzen, formen, festhalten zu wollen; ich gebe dich frei in dein eigenes Sein. Das ist die Watts-nähere Lesart, und sie ist nicht falsch. Sie ist nur nicht das Ganze.

Die Formel trägt beides, und vielleicht ist das der Grund, weshalb sie überhaupt eine Formel ist: weil in der Liebe diese beiden Bewegungen gleichzeitig gefordert sind. Das Lassen und das Bleiben. Die Anerkennung der Andersheit und das Einstehen für die Bindung. Das Vertrauen darauf, dass der Andere ohne mich anfangen kann, und das Wissen darum, dass ich für meinen Teil zu antworten habe.

Was bleibt, ist nicht die Weisheit, sondern eine Aporie, in der man sich aufhalten kann, ohne ihr ein Ende zu machen. Wir leben — das hat Watts richtig gesehen — auf dem Kamm einer brechenden Welle. Aber auf diesem Kamm sind wir nicht allein, und wir sind dem Anderen, der mit uns dort steht, etwas schuldig, was sich nicht im Vokabular des Fließens beschreiben lässt. Es gibt Augenblicke, in denen das Loslassen das Größere ist. Und es gibt Augenblicke, in denen das Bleiben das Größere ist. Wer das eine zur Lehre erhebt und das andere als Verfallsform diffamiert, hat die Liebe verfehlt — die unsichere ebenso wie die treue.

Der Mut, den die Liebe verlangt, ist also nicht nur der Mut, das Wagnis einzugehen, ohne sich zu sichern. Es ist auch der Mut, sich nicht sichern zu wollen *und* einzustehen — gleichzeitig. Beides, ohne Synthese.

*Volo utsis: ich will, dass du seist — und ich bin, mit meinem Versprechen, dafür, dass du sein kannst.*

2