

Der Begriff der Liebe in der Philosophie*

Ein Vergleich zwischen Hegel und Schopenhauer

Von Christiane Bender (Bremen)

Schopenhauers Ablehnung des Deutschen Idealismus, vor allem der Philosophie des Absoluten von Hegel, ist durch seine Schriften bekannt und vielfach anekdotisch belegt. Die Differenzen zwischen Hegel und Schopenhauer scheinen so fundamental, daß man bislang kaum die Frage nach Gemeinsamkeiten gestellt hat. Die Philosophie Kants, mit der sich beide Philosophen kritisch auseinandergesetzt haben, stellt sicherlich einen Berührungspunkt dar. Ich möchte an der Behandlung der Liebethematik beim jungen Hegel und bei Schopenhauer zeigen, daß bei beiden aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ Kants gleiche Gedankenelemente auftauchen: sie begreifen die Liebe als eine Seinsweise, welche die an den Intellekt gebundene Sicht des Menschen, wie Kant sie in der Dichotomisierung von reinem Selbstbewußtsein und Natur, von unverkennbar-intelligiblem und erfahrbar-empirischem Charakter ausgearbeitet hat, theoretisch und praktisch überwindet. In der Liebe beziehen sich die Individuen auf den einen, ungeteilten Seinsgrund. In der Ausführung meiner These beziehe ich mich vorwiegend auf die sogenannten „Frankfurter Fragmente“ von G. F. W. Hegel, die zwischen 1797—1800 entstanden sind, auf Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“ in der von ihm ergänzten 3. Auflage von 1859, sowie die kleineren Schriften A. Schopenhauers und „Ueber die Grundlage der Moral“ von 1838.¹

Während in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ die transzendente Reflexion die Erfahrungsbedingungen zugleich als Gegenstandsbedingungen der phänomenalen Welt ausweisen sollte, hat es die praktische Vernunft, der es um die Ursachen von Handlungen geht, mit der Sphäre des Noumenalen, der Freiheit, zu tun. Die Bestimmung des freien Willens durch die Vernunft und als Prinzip einer Ethik kann Objektivität nur als formale Gesetzmäßigkeit beanspruchen. Als uneingeschränkt und unbedingt geltende Sollensforderung, die allein Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. h. die Vernunft als praktische, ausdrückt, erfolgt die Bildung des Kategorischen Imperativs a priori. Die realen Erfahrungen, die Neigungen und Impulse der Menschen können die Forderung der Vernunft als Gesetz und Vorschrift weder belegen noch widerlegen. Kants Tugendlehre gründet daher auf dem Pflichtbegriff.

Nur peripher thematisiert Kant die Liebe, aber darin offenbart sich der grundlegende Dualismus seiner Lehre von Pflicht und Neigung: die Liebe ist nur dort von Vernunft und Moral getragen, wo die Liebenden nicht aus Leidenschaft, sondern aus Pflichtgefühl nach der Maxime der Nächstenliebe und des gegenseitigen Wohlwollens handeln. Gefühlsregungen, Triebe, Glückserwartungen, die zufällig und bedingt sind, bleiben der Geltung der Vernunftordnung und der „Liebe zum Gesetz“ äußerlich. Während eine Formulierung des Kategorischen Imperativs die Behandlung des Menschen als Selbstzweck festhält, betrachtet Kant die Ehe unter dem Eigentums- und Nutzungsbegriff des Rechts der Ehepartner, sich gegenseitig als Mittel zu gebrauchen.²

In den Frankfurter Schriften entwickelt Hegel ein Konzept der Liebe, des „reinen Lebens“, als ein dem Menschen gemäßerer ganzheitlichen Lebens, jenseits der Trennung von verstandesbestimmter Reflexion und gefühlvoller Neigung, von Selbstbewußtsein und Gegenstand, von Freiheit und Natur. Der Grundgedanke Hegels ist folgender: wenn das wahre Leben, das also, was jedem Lebendigen unabhängig von seiner individuellen Bestimmtheit inhäriert – das Einheitsstiftende und Allgemeine, die sittliche Natur (Kant), wie es sich die Menschen in der Gottheit vorstellen – außerhalb der Einzelwesen gedacht

wird, so kommt eine Vereinigung nur zwanghaft zustande. In einem kühnen Vergleich parallelisiert hier Hegel die Gesetzes- und Pflichtauffassung Kants mit der Dekalogie des Alten Testaments und der dort impliziten Vorstellung eines Herrschergottes, der jeden Menschen zwar gleich behandelt, aber ohne Vergebung straft. Im Stammvater Abraham, der sich nicht einmal durch die Liebe zu seinem Sohn leiten läßt, meint Hegel den Prototypen des sich von der und gegen die Natur emanzipierenden modernen Menschen der bürgerlichen Epoche zu erkennen. Entfremdung von Natur und Staat kennzeichnen sein Leiden; seine individuelle Schicksalsverstrickung und die Forderung des Sittengesetzes stehen in unversöhnlichem Gegensatz zueinander.³

„Gott ist Agape“ (1. Ep. Joh. 4, 8 u. 16): Diese Botschaft des Neuen Testaments kündigt eine Befreiung des Menschen von seiner Zerrissenheit an und stellt für Hegel wie für Schopenhauer das eigentliche Wesen des Christentums dar. Hegel sieht darin einen der philosophischen Ausarbeitung zugänglichen Mythos des Endes aller Herr- und Knechtschaftsverhältnisse zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander. In den „Entwürfen über Religion und Liebe“ deutet er die Liebe als Vereinigung, von der alle Gegensätze ausgeschlossen sind, wobei es keinen Sinn mehr macht, Subjekt und Objekt voneinander zu unterscheiden. Ihr Ziel ist die völlige Hingabe der Liebenden an die Liebe und die Negation aller Unterschiede bis zur „Bewußtlosigkeit“ (248). Die Erfahrung der Liebenden ist die ihrer Identität, sie kann daher nur unter Gleichen stattfinden: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind . . .“ (245—246). Diesen Gedanken entfaltet Hegel in seinem „philosophischen Hymnus an die Liebe“ (Liebrucks) 4: „welchem Zwecke denn alles Übrige dient“. Hier noch vorwiegend der transzendentalphilosophischen Terminologie Fichtes und Schellings verhaftet, bezieht er die Liebe jedoch nicht wie diese auf einen transzendental-ontologischen Ursprung und Konstitutionsprozeß, sondern allein auf den „empirischen“ Menschen: nur der Mensch vermag zu erfahren, zu fühlen, daß der von ihm unterschiedene Andere ebenso eins mit ihm ist: „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserm Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch nicht wir — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen . . .“ (244), d. h. das über unser Verstandesvermögen geht. Der Verstand hält das Leben nur als totes, abgetrenntes Objekt fest, eine lebendige Einheit kann er nicht denken. Hegel beschreibt die Liebe modellhaft als einen Kreis, der von einer naturhaften Einheit anhebt, dem gemeinsamen Ursprung der Geschlechter, über die von der Reflexion gesetzte Entgegensetzung verläuft „bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektivität aufhebt . . .“ (246). Liebe ist hier wesentlich Vereinigung und ihr Vollzug ist die Hingabe der Individuen zu einem sie übersteigenden Ganzen.⁵ Die Auffassung von der Liebe als Ablösungsprozeß von allen Qualifikationen der Individualität tritt auch in der Mitleidsethik Schopenhauers zutage: das Bewußtsein der Einheit, das aufgrund der Gleichheit des Wesens möglich ist, überwindet das der Individualcharaktere und führt in eine bestimmungslose Leere.

Diese radikale vereinigungsphilosophische Position wandelt Hegel aber bereits in der zweiten Fassung des „Geistes des Christentums“ dahin ab, Liebe nicht mehr als Auslöschung der Individualitäten zu begreifen, sondern Liebe als Form der Versöhnung des Einzelnen mit dem Allgemeinen, in der die Individualität als die dem Menschen eigene Daseinsweise nicht negiert, vielmehr bestärkt und gefördert wird.⁶ Vor allem der Mythos der Menschwerdung Gottes in seinem Sohn bringt das Versöhnungsmotiv von empirisch-
endlichem Menschen und göttlicher Allgemeinheit zum Ausdruck und veranlaßt Hegel, die Transzendenz des Liebesgeschehens ganz und gar als persönliches zwischenmenschliches Erleben zu verstehen. Die Botschaft des Johannes-Evangeliums heißt für Hegel, daß Gott die körperliche Natur des Menschen und damit sein Leiden angenommen habe, der Mensch als je konkretes Individuum damit auch den Geist Gottes in sich trage. Das Lebendige besteht nur als Einheit menschlicher Beziehungen, in der Liebe werden diese

Beziehungen selbst Grund und Ziel, Sinn des Lebens. Die Liebe unter den Menschen vollendet die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen, weil in ihr der konkrete einzelne Mensch als ungeschiedene Einheit von Geist und Körper existiert und nur in dieser ganzheitlichen Lebens- und Sichtweise das Individuum „um seiner selbst willen“, weder um eines höheren Gottes noch um des dinghaft reduzierten Körpers willen, geliebt wird. Für Hegel lag hier der Kern einer neuen Volksreligion, einer sozialen Utopie des verwirklichten „Reiches Gottes“.

Zwar liegt der Versöhnungsgedanke des Christentums in dieser Ausgestaltung Schopenhauer fern, jedoch stellen auch für ihn die Tugenden der christlichen Liebe eine Überwindung des nur moralischen Standpunkts dar: Vergebung und Nächstenliebe stehen jenseits des Gegensatzes von Pflicht und Neigung, weder resultieren sie allein aus Pflichtgefühl noch unterliegen sie der Unzuverlässigkeit bloßer Neigungen. Die „schönen Taten“ Jesu Christi, ignorant gegenüber der jüdischen Gesetzgebung, zeugen gar von der „Recht- und Pflichtlosigkeit“ der Liebe. In der Vergebung der Sünden wird der Gegensatz von Gesetz und Schicksal überwunden. Verletzt der Mensch seine Bindungen zu anderen Menschen, so nimmt er selbst Schaden, denn sein Tun gegen andere erleidet er selbst — die Tat geht in sich zurück, sein Schicksal wird zur Folge seiner Taten; aber indem die Liebe verzeiht, wird der Täter erneut als Mensch anerkannt: „Richtet nicht, daß ihr nicht gerichtet werdet.“

Die Weiterführung dieses Gedankens kommt auch in Hegels Interpretation des Gebots der Nächstenliebe zum Ausdruck, ein Gebot, dessen Erfüllung sich weder erzwingen noch aus reiner Achtung vor dem Gesetz bezwecken läßt. Für Schopenhauer wie für Hegel liegt das Wesen der Nächstenliebe in der Erfahrung der Gleichheit des eigenen mit dem anderen Ich: „... Liebe Deinen Nächsten als Dich selbst, heißt nicht ihn so sehr zu lieben als sich selbst; denn sich selbst lieben ist ein Wort ohne Sinn; liebe ihn als (einen), der du bist; ein Gefühl des Gleichen, nicht mächtigeren, nicht schwächeren Lebens!“ (363) „Liebe Deinen Nächsten als einen der Du bist“ — ein Satz im Mittelpunkt der Liebesethik Hegels wie der Mitleidsethik Schopenhauers. Den Anderen als Gleichen lieben, heißt bei Hegel jetzt aber, ihn in seiner konkreten Persönlichkeit anzuerkennen, nicht die abstrakte und „schale“ Menschheitsliebe.

In den „Frankfurter Fragmenten“ interpretiert Hegel den Opfertod Jesu Christi als Scheitern der Liebe, die Handlungen der Menschen zu bestimmen. Jesus scheitert an der Objektivität der Verhältnisse des jüdischen Volkes.⁷ Die versachlichten Rechts- und Eigentumsverhältnisse der bürgerlichen Welt setzen für die Liebe unaufhebbare Grenzen. Der Tod Jesu Christi erzeugt erneut Entfremdung und Entzweiung, zeigt die Machtlosigkeit der persönlichen Liebe im politischen Geschehen.

Schopenhauer nimmt eine Zweiteilung des Liebesbegriffs vor: er unterscheidet die vom Willen beherrschte erotische Liebe, die primär der geschlechtlichen Fortpflanzung dient, von der Mitleidsliebe, die sich von der Herrschaft des Willens zu lösen sucht. Vergleichbar mit dem Hegelschen Verständnis von Liebe ist allein die Mitleidsliebe.

Nach Schopenhauer hat das Individuelle keinerlei Bestand in der Zeit, sondern bedeutet Endlichkeit und Vergänglichkeit, dennoch weist das Individuum einen metaphysischen Grund auf, jenseits von Zeit und Notwendigkeit, nämlich in dem vom Standpunkt des Intellekts aus unerkennbaren Willen. Der Wille ist das einheitlich-dynamisch Tätige hinter den Erscheinungen, Wollen und Sein fallen im Willen unterschiedslos zusammen. Hier besteht eine Analogie zum Hegelschen Begriff des Lebens, das sich jeder Definition entzieht und von keiner Bestimmung zureichend zu fassen ist, aber in jedem Lebewesen ganz vorhanden ist. Der Wille ist weder endlich noch absolut, in jeder Hinsicht frei und von keiner moralisch-sittlichen Bestimmung zu begrenzen, waltet und wirkt er ziel- und regellos. Zwar ist auch für Hegel das Leben nicht durch den Verstand zu beherrschen, aber die spontanen Triebenergien und diffusen widersinnigen Lebenskräfte können in der Liebe auf ein einheitsstiftendes Sollen bezogen werden.

Während das „gewöhnliche“ Individuum, solange es lebt, unter der Herrschaft des Willens steht, bleibt der Wille selbst vom individuellen Schicksal unberührt und unbetroffen. Als Leib des Individuums objektiviert er sich in unmittelbarer Identität von Sein, Tun und Wollen. Besonders in den Geschlechtsorganen drückt sich der Wille im Leiblichen aus und bestimmt die Lebensgier des Individuums, sein Streben nach Ausdehnung und Macht, wodurch sein Leiden jedoch nur vermehrt wird. Von hier aus „entlarvt“ Schopenhauer die vielbesungene und bedichtete erotische Liebe: Das Liebesgeschehen zwischen den Liebenden ist keinesfalls authentisch, sondern nichts anderes als Ausdruck des Lebenswillens der Gattung und ihres Interesses an Erhaltung und Fortpflanzung. Gerade die Hypostasierung des Lebensgefühls der Liebenden, der Wahn, der sie befällt, von dem sie glauben, daß er ihnen ausschließlich zukäme, ihr „tiefer Ernst“ zeigt, daß es nicht um die Liebenden selbst geht, sondern um nichts „Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation“ (Bd. 4, 625). Die Gattung beherrscht das Liebesgebarende der Liebenden. „Was im individuellen Bewußtseyn sich kundgiebt als Geschlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewußtseyn erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als ein genau bestimmtes Individuum zu leben“ (Bd. 4, 626). Im Unterschied zu Platon, der die erotische Liebe als Zeugung im Hinblick auf die Idee des Schönen verstand und daher die körperliche Zeugung zugleich als geistig-seelischen Vorgang deutete, reduziert Schopenhauer den Eros ausschließlich auf den der Gattung dienlichen Geschlechtstrieb und damit die Sexualität auf ihre biologische Funktionalität. Die Liebe wird von dem Gattungstrieb beherrscht und kann weder Vermittlung noch Sinnstiftung zwischen Willen und Einzelschicksal vornehmen. Für die Liebenden wird durch die Liebe das Leid größer, die „Traurigkeit nach der Zeugung“ läßt das Gaukelspiel ahnen, dem der Liebende erlegen war. Der eigentliche metaphysische Inhalt des Verliebtheitsens ist der Test der Fähigkeit, ein gemeinsames Kind zu erzeugen: „Die wachsende Zuneigung ist [...] schon der Lebenswille des neuen Individuums ...“ (Bd. 4, 627).

In der Interpretation des Zeugungsaktes unterscheiden sich Hegel und Schopenhauer eminent: bei Schopenhauer führt die Kritik der erotischen Liebe dahin, den Zeugungsakt zunächst ausschließlich als biologischen Vorgang, der zur Geburt eines neuen Exemplars der Gattung führt, zu deuten. Die erotische Liebe bestimmt das Kind zu nichts weiter wie zu seiner leiblichen Existenz. Die Hegelsche Sicht der Liebe als „Verdoppelung des Lebens“ dagegen betont ihre einheitsstiftende Kraft, die zwischen den Individuen eine von ihrer Persönlichkeit geprägte Sinnsphäre konstituiert, die wiederum den Zeugungsakt und die Geburt sinnhaft integriert. Auch wenn die Liebe im Alltagsleben gegenüber anderen Aufgaben zurücktreten muß, so ist „im Kind die Vereinigung ungetrennt“ (249) manifestiert. Das Kind als die „Mitte“ der Liebenden zu betrachten, heißt, es von Geburt an nicht nur als sinnlich-körperliches, sondern auch als geistig-seelisches Wesen zu betrachten innerhalb einer Sphäre, in der die diffusen und amorphen Triebkräfte strukturiert sind im Hinblick auf stabile, vom Konsens der Ehepartner geprägte Lebensbedingungen, die die Entfaltung der Persönlichkeit des Kindes ermöglichen.

Schopenhauer deutet die Heimlichkeit der Liebesgebaren als Zeichen des impliziten Schuldgefühls der Liebenden, Verräter zu sein, die die „ganze Noth und Plackerei [...] perpetuieren“ (Bd. 4, 656). Aber die Frau tilgt gewissermaßen mit der Schwangerschaft die entstandene Schuld, denn mit dem gezeugten Individuum ist erneut die Möglichkeit gesetzt, den Willen zu überwinden. Hier liegt die der Schopenhauerschen Metaphysik eigentümliche Kehre: zwar hat der Wille sich im Kind erneut bejaht, aber mit dem Individuum ist auch erneut die Möglichkeit der Verneinung gegeben. „Der Generationsakt ist der Weltknoten ...“ (Bd. 9, 344). Zwar ist das vom Verstand erfaßte Individuum bloßer Schein, ohne Selbstbestand in der Persönlichkeit, denn seine eigentliche Identität ist der Wille. Andererseits aber fallen nur im Individuum Wille und Intellekt zusammen, so daß

der Wille sich in seinen Objektivationen reflektiert und seiner selbst bewußt wird. Der Mensch ist der Wendepunkt; im Individuum bejaht, erkennt sich der Wille und kann sich daher auch verneinen. „Der Zeugungsakt verhält sich ferner zur Welt, wie das Wort zum Räthsel“ (Bd. 4, 667), im Wort ist das Rätsel gestellt, nur durch das Wort kann es gelöst werden.

Die Herabsetzung des Individuellen zum bloßen vom principio individuationis erzeugten Schein und die Aufwertung des Individuums als alleinige Möglichkeit der Willensüberwindung müssen bedacht werden, um die Stellung der Mitleidsliebe zu verstehen, die in dem Maße, in dem es ihr gelingt, die Lebensaffinität der Geschlechtsliebe zu überwinden, sich von der Determination durch den Willen löst. Daher stehen sich erotische Liebe und Mitleidsliebe antipodisch gegenüber.

Schopenhauer teilt mit Hegel in der Interpretation des Zusammenhangs von Altem und Neuem Testament⁸ den Ansatzpunkt: das Alte Testament enthält eine Lehre der Gerechtigkeit und der moralischen Tugenden, die aber den einzelnen leidenden Menschen in seinem Schmerz belassen und ihm keine Erlösung bringen. Dagegen zeigt das Leben Jesu Christi einen Weg auf, der auch für den Einzelnen zur Erlösung und zur Aufhebung der Herrschaft führt. Für Schopenhauer besteht dieser Weg in strikter Lebensverneinung und Selbstverleugnung, wie dies Jesus Christus vorlebte. Bezüglich der Übereinstimmung der christlichen Ethik mit seiner eigenen geht Schopenhauer so weit, seine Philosophie in gewissem Sinne christlich zu nennen,⁹ selbstverständlich ohne den Gottesbegriff miteinzubeziehen.

Ein Gegenspieler der selbstlosen Liebe ist der vom Willen bestimmte Egoismus, den Hegel wie Schopenhauer kritisieren. Im Egoismus liegt die gesamte Vergeblichkeit des Anstürmens des Einzelnen gegen seine Vergänglichkeit. Der Wille wird hier vollkommen bejaht. Der Egoist versucht sein Leben „auszudehnen“ und verzehrt sich gerade darin. Der hemmungslosen Gier nach Nutzen und Genuß steht die Erfahrung der Vergänglichkeit jedes Tuns und Trachtens entgegen. Das andere Ich wird nur als Beeinträchtigung der Selbstliebe eingeschätzt und zum Mittel eigener Zwecke degradiert, oder es wird mit Bosheit und Haß hinterlistig befeindet. Obwohl oder weil der Egoist sich die Welt untertan machen möchte, steht er allein, lebt im Gefühl des ständigen Bedrohtseins. Haß und Bosheit schlagen auf ihn zurück.

„Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben, und alle seine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes!“ (Bd. 2, 463/464). Zwischen der Welt und dem Egoisten steht eine Scheidewand, die ihm unüberwindlich zu sein scheint. Erkennt er nicht seine Gleichheit mit anderen Wesen, so bleibt er sich selbst fremd. Der Schleier der Maya hebt sich nicht.

„Alle Liebe (*αγάπη*, *caritas*) ist Mitleid“ (Bd. 2, 464). Innerhalb des Übergangs von der Willensbejahung (Egoismus und Eros) zur Willensverneinung nimmt die christliche Liebe eine außerordentliche Stellung ein, jedoch wird sie auf die selbstlose Nächsten- und Mitleidsliebe beschränkt.

Entscheidend ist folgendes: die Liebe ist ein praktisches, das empirische Ich auf ein anderes Wesen hin überschreitendes Erleben. In ihm zeigt sich unmittelbar eine nicht mehr an den Intellekt gebundene Erkenntnisweise; der Schleier der Maya wird durchdrungen, die Vielfalt der Erscheinungen auf ein identisches Wesen zurückgeführt und die verstandesgemäße Disjunktion von Ich und Nicht-Ich aufgehoben: „*tat tvam asi!*“ (Dieses bist du!)“ (Bd. 2, 464), heißt es in der Formel des Veda. Der Liebende erkennt sein eigenes Wesen im Anderen, dessen Schicksal ihm soviel gilt wie das eigene.

Hier ist der Punkt erreicht, an dem Schopenhauer und Hegel übereinstimmen: Liebe meint das praktisch-erkennende Verhältnis des ego zu alter ego, in dem jedes sein eigenes Wesen erfährt. Die Erfahrung der Liebe ist, daß der Weg zu mir der Weg zum anderen Ich ist, mehr noch zu allem Leben. Nehme ich an mir den Willen wahr, so habe ich zugleich

die Welt in ihrem Leiden, in ihrer Hinfälligkeit und Vergänglichkeit verstanden. Der Weg in mich hinein wird zur Erfahrung des Weltganzen, in mir sehe ich den Grund allen Lebens, das in mir wie in allem gleichermaßen herrscht. Ich werde mir bewußt, „Alles in Allem und eigentlich das allein wirkliche Wesen zu seyn ...“ (Bd. 9, 240/41).

Besteht die Tugend der Liebe vor allem in der Selbstlosigkeit, das Schicksal des Anderen zu dem eigenen zu machen, so gerät selbst die Philia noch in den Verdacht der Selbstsucht. Da die Philia die empirische Individualität der Freunde nicht transzendiert, muß sie notwendig Züge der Eigeninteressiertheit aufweisen und gelangt daher nicht zur Realisierung des Ideals der reinen caritas, wie sie in der Lehre der Hindu vorgeschrieben ist: „Liebe des Nächsten mit völliger Verleugnung aller Selbstliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt, sondern alles Lebende umfassend [...]“ (Bd. 2, 480).

Ich resümiere: ein gemeinsamer Gedanke des frühen Hegel und Schopenhauers besteht darin, die Liebe als Erfahrung zu sehen, in der der Andere zugleich als das Ich, welches ich selbst bin, begriffen wird. Die Liebe ist eine Form der Selbsterkenntnis, die den Weg nach innen zugleich nach außen beschreitet.

Die Erkenntnis der Identität von Ich und Anderem erweist sich als fundamentale auf das Wesen der Menschen sich beziehende Einsicht, der gegenüber der Verstand nur vordergründig zur Feststellung der Differenz von Ich und Nicht-Ich gelangt.

Durch die Liebe kann der Mensch die Herrschaft des Willens, die blinde und sinnlose Determination durch die Natur, brechen. Er ringt dem Willen eine Sphäre ab, in der das Leiden, wenn nicht vermindert, so doch nicht perpetuiert wird: die Liebenden, die ihre Schicksale miteinander identifizieren, trachten danach, einander das Leiden zu ersparen, sie fügen es sich nicht noch zu. Der Wille hat seine Möglichkeit, den Menschen in einen absoluten Krieg aller gegen alle zu führen, eingebüßt. Dies kann in einer forcierten Interpretation sowohl für Hegel als auch für Schopenhauer festgehalten werden.

Welche Bedeutung besitzt nun der Einzelne im Ganzen der Liebe? Für Schopenhauer bedeutet die Erkenntnis der Wesensidentität aller Lebewesen zugleich die Durchdringung der auf bloßem Schein beruhenden charakteristischen Züge der empirischen Person. Hier wird, im Gegensatz zur zweiten Konzeption Hegels, die Liebe als Beziehung auf „das reine Wesen“ immer unpersönlicher und bestimmungsloser. Sie entfernt den Liebenden von allen besonderen Interessen und Regungen, die für den Eros von Bedeutung sind. Indem das Ich in sich die Verkörperung seiner Persönlichkeit, sein gegenwärtiges Erscheinen verneint, überfliegt es auch die Eigenarten des anderen Ich. Die Mitleidsliebe, die umso vollkommener ist, je mehr sie der erotischen Liebe entsagt, bewirkt aber auch, daß der in der Liebe „Gemeinte“ immer bedeutungsloser und beliebiger wird. Die Liebe ist damit selbst nur eine Stufe auf dem Weg zur Askese und zu jenem „Unvordenklichen“ und „Namenlosen“ — für das der empirische Individualcharakter keine Rolle mehr spielt.

Dagegen führt die Entwicklung des Hegelschen Liebesbegriffs von der vereinigungs-philosophischen Fassung einer die Einzelheit der Liebe negierenden unbedingten Identität zur Hervorhebung der essentiellen personalen Gebundenheit.

Anmerkungen

* Gekürzte Fassung eines Vortrags, gehalten am 5. 6. 1984 in Frankfurt/Main anlässlich eines Trefftages.

¹ Im Text wird folgenderweise zitiert:
Hegel, G. W. F.: Werke 1, Frühe Schriften, Frankfurt 1971
(Diese Ausgabe enthält Angaben zur ersten Fassung des Textes in den Fußnoten.)

Schopenhauer, A.: Werke in 10 Bänden, Zürich 1977 [Zürcher Ausgabe]
Bd. 2: Die Welt als Wille u. Vorstellung I, 2. Teilband,
Bd. 4: Die Welt als Wille u. Vorstellung II, 2. Teilband,
Bd. 9: Parerga u. Paralipomena II, 1. Teilband

(Angaben zu Band u. Seitenzahl befinden sich im fortlaufenden Text.)

² Kant, I., Metaphysik der Sitten, 1. T. Anfangsgründe der Rechtslehre, §§ 24 ff., Königsberg 1797.

³ Vgl. die „*Dialektik der Aufklärung*“ von Horkheimer und Adorno.

⁴ Liebrucks, B., Sprache und Bewußtsein Band 3, Frankfurt 1977, S. 180 ff.

⁵ Eine Darstellung der Quellen der vereinigungsphilosophischen Fassung des Liebesbegriffs und der zeitgenössischen Kritik an Hegel gibt D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt ²1975. Siehe vor allem das Kapitel „Hegel und Hölderlin“. Hervorzuheben ist auch die materialreiche und umfassende Arbeit von Ch. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Bonn 1983.

⁶ Gegen den Hegelschen von Shaftesbury und Hemsterhuis inspirierten vereinigungsphilosophischen Liebesbegriff trat vor allem Herder auf: Liebe negiert hier die Bedingung ihres Entstehens, das verlangende und bewußte Individuum. Erfüllt sich die Liebe in der Einheit der Wesen, so heißt das für Herder, daß die Hingabe nur einem freien und nicht schon subsumierten Selbstbewußtsein möglich ist. Die Negation der Einzelheit des Menschen durch die Liebe und in der Liebe setzt — paradoxerweise — die gegenseitig „freien konsonen, aber nicht unisonen Wesen“ (Herder) voraus. Vgl. J. G. Herder, *Liebe und Selbstheit*, in: Der Teutsche Merkur. Dez. 1781, S. 211—235, hier: S. 231.

Auch von Hölderlin wird Hegel mit einem, wie auch bei Schiller, ästhetisch akzentuierten Begriff von Liebe und Innigkeit (Schönheit) konfrontiert, in dem die Liebe gerade zur Bildung von Individualität beiträgt. Daher stellt die bekannte Formulierung in Hegels Ästhetik die Aufnahme der kritischen Einwände und Abschluß seiner Überlegungen dar: „Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber zu haben und zu besitzen.“ in: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik II*, Werke 14, Frankfurt 1970, S. 155.

⁷ Vergleichbar mit der Auffassung des Empedokles bei Hölderlin in seinem Theaterstück „Tod des Empedokles“, als eines [des] zu früh gekommenen Helden, der in den Tod ging, da die Zeit noch nicht reif war.

⁸ Schopenhauer, Werke Bd. 9 (P II), 341 ff.

⁹ Schopenhauer, a.a.O., vgl. 342.