Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: Eudämonie und Liebe : eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Robert Spaemanns

Autor: Boomgaarden, Jürgen

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760651

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JÜRGEN BOOMGAARDEN

Eudämonie und Liebe

Eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Robert Spaemanns

Der durch seine engagierten Beiträge zu aktuellen ethischen Themen bekannte Philosoph Robert Spaemann hat mit den beiden Werken „Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik" (1989) sowie „Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'" (1996) eine weit gespannte anthropologisch orientierte Philosophie vorgelegt, welche die Erkenntnisse der philosophischen Tradition zu einem eigenen Denkansatz zusammenbindet. Die grosse Kunst Spaemanns besteht darin, philosophische Erkenntnisse über das lebensweltliche Selbstverständnis des Menschen als diesem immer schon „selbstverständlich" aufzuzeigen. Seine Philosophie gewinnt den Leser durch die Natürlichkeit ihrer Gedanken und hält ihn zum ständigen Mitphilosophieren an. Dass Spaemanns Philosophie im Horizont katholischer Theologie steht, bleibt dem Kundigen nicht verborgen. Aber dieser Hintergrund darf nicht dazu verführen, die Bewährung der Erkenntnisse Spaemanns an den Phänomenen selbst zu diskreditieren. Seine Versuche über das Wesen von Personen und Ethik sind phänomenologische Versuche, die aus den Phänomenen selbst ihre Überzeugungskraft ziehen wollen. Und das gelingt ihnen meines Erachtens in hohem Masse.

Wenn in diesem Beitrag aus einer evangelischen Sicht die Anthropologie Spaemanns gewürdigt und kritisiert werden soll, dann ist auch diese Sicht an der Deutung menschlicher Phänomene orientiert und will keine abstrakt dogmatische Gegenposition sein. Da in jeder wahrhaft christlichen Theologie Denken, Glauben und Leben unauflöslich verknüpft sind, ist eine solche immer schon auf die „umweltlichen" und überhaupt menschlichen Phänomene hingewiesen, um von ihnen her zu sehen und zu deuten, was im Glauben gelebt wird. Theologie entbindet immer auch Philosophie und damit in der Wirklichkeit des Lebens selbst gegründete Reflexion.[1] Darin unterscheiden sich evangelische und

[1] Dass dies auch im negativen Sinne gilt, hat Spaemann dadurch deutlich gemacht, dass eine atheistische Position letztlich die natürliche Welteinstellung destruieren müsse (Spaemann im Gespräch mit W. Küpper im Bayerischen Rundfunk, alpha-Forum 22.12.2000).

katholische Theologie kaum, auch wenn die Überzeugungskraft und der Hinweischarakter der Phänomene im Blick auf die göttliche Offenbarung unterschiedlich gewertet werden mögen.

Nur einige wenige, wenn auch zentrale, Gedanken aus dem Reichtum der philosophischen Einsichten Spaemanns können hier vorgestellt und kritisch gewürdigt werden. Zuerst sind Spaemanns Eudämonie- und Personbegriff näher zu betrachten, aus denen sich sein Verständnis von Ethik und Liebe erschliessen wird. In der folgenden Kritik soll dann ausgehend von der Deutung der Liebe eine andere Perspektive auf den Zusammenhang von Person, Ethik und Eudämonie eröffnet werden. Das kann in diesem Rahmen freilich nicht in der Komplexität geschehen, wie es Spaemann in seinen Werken getan hat. Aber wenn schon der Umriss eines alternativen Personverständnisses erkennbar würde, der zur weiteren Klärung der von Spaemann neu in den Mittelpunkt gestellten Themen beitrüge, hätte sich das Anliegen dieses Aufsatzes erfüllt.

1. Der Eudämoniebegriff Spaemanns

In seinem „Versuch über Ethik" greift Spaemann den Gedanken der *eudaimonia* auf.[2] Die traditionelle Übersetzung mit „Glückseligkeit" birgt für ihn die Gefahr, dass man hierunter einen blossen Zustand subjektiver Euphorie verstehen könnte. Deshalb schlägt er die Übersetzung „Gelingen des Lebens" vor, welche die Ganzheit des Lebens als Grund des Glücks herausstellt.[3] Aber auch diese Übersetzung ist nur ein Versuch, der seinerseits zu dem Missverständnis führen könnte, als liesse sich ein glückliches Leben bewusst rational herbeiführen.

Mit der Vorstellung vom Gelingen des Lebens öffnet sich der Lebenshorizont des Menschen, der für ein letztes „Um-willen" all seines Handelns steht.[4] Alle Handlungen des Menschen bewegen sich im Horizont eines letzten „Um-willen", das selbst nicht für sich gewollt werden kann. Spaemann unterscheidet mit Aristoteles zwischen dem Ziel, das wir erstreben, und dem Ziel, um dessentwillen wir etwas erstreben.[5] Das Gelingen des Lebens kann selbst kein Handlungszweck sein, weil man es nicht gegen andere Zwecke abzuwägen vermag. Wenn ich diese oder jene Handlung vollziehe, damit mein Leben gelinge, ist die Handlung selbst kein Mittel zu diesem Zweck, sondern gehört zu dem Zweck, weil sie einen Teil des Lebens bildet, das gelingen soll. Man kann

[2] SPAEMANN, Robert: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik.* 4. Auflage. Stuttgart 1998, 15–44.

[3] SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 35.

[4] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 20f.

[5] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 35.

das Gelingen des Lebens nicht direkt erstreben, sondern indem man dieses oder jenes erstrebt, bezweckt man im Erstreben – und nicht durch das Erstreben – schon das Gelingen des Lebens. Spaemann sagt pointiert, dass das Gelingen des Lebens keine „externen Kosten" kenne und man deshalb nicht sagen könne, das Leben sei gelungen, aber das Gelingen habe sich nicht gelohnt.[6]

Gegen die Wiedereinführung des Eudämoniebegriffs in das Zentrum der Ethik steht die Autorität Kants.[7] Glückseligkeit taugt für ihn nicht als sittliches Motiv oder als Kriterium des Sittlichen, weil dieser Begriff nichts anderes meinen könne als die Befriedigung menschlicher Neigungen und so das Wesen des Sittlichen verfehle. Eine eudämonistische Ethik könne nur egoistisch orientiert, Suche nach dem eigenen Glück sein. Der wirkliche Beweggrund ethischen Handelns sei nicht die Glückseligkeit selbst, sondern die Würdigkeit, glücklich zu sein. Diese Würdigkeit werde allein durch die im allgemeinen Sittengesetz angezeigte Pflicht erlangt. Spaemann kennt freilich die Kantischen Einwände und will deshalb das Gelingen des Lebens in einem streng formalen Sinn verstanden wissen. Es geht darum, vorläufig ausgedrückt, das Leben als Ganzes irgendwie „richtig" zu finden.[8] Kants Kritik am Eudämoniebegriff wird von Spaemann zurückgewiesen. Auch wenn Kant den Eudämoniegedanken im Begriff des höchsten Gutes aufbewahre, sei ihm vorzuhalten, dass er ihn in einem hedonistischen Sinne missdeute.[9]

Ausgehend von der Deutung der Eudämonie als Gelingen des Lebens stellen sich die Fragen: Ist ein Mensch glücklich, wenn seine Wünsche sich erfüllt haben? Oder kann auch jemand glücklich sein, dessen Wünsche unerfüllt geblieben sind?

Genau auf diese Problemlage kommt es Spaemann bei der weiteren Erörterung des Eudämoniebegriffs an. Das Gelingen des Lebens umschliesst sowohl ein Verständnis von Glück im Sinne eines subjektiven Empfindens – dass also nur der glücklich ist, der sich glücklich fühlt – als auch ein Verständnis von Glück in einem objektiven Sinne – dass also nur der glücklich ist, dem sein Leben als Ganzes „geglückt" ist, ob er sich dabei glücklich fühlte oder nicht.

2. Der Personbegriff Spaemanns

Die von Spaemann aufgezeigte Doppeldeutigkeit der Eudämonie lässt sich auch in einem perspektivischen Sinn auflösen. Aus der mensch-

[6] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 37f.

[7] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 27ff.

[8] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 28.

[9] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 28.

lichen Innenperspektive, der Perspektive des Erlebens, kann sich sehr wohl ein ganzes Glück einstellen. Aber weil der Mensch nicht nur in der Innenperspektive lebt, sondern sich auch in der Aussenperspektive betrachten kann, wird ein solch blosses Erlebnisglück allein nicht glücklich machen. Das Erlebnisglück muss sich auf das Ganze des Lebens beziehen und in ihm bestehen.[10]

Mit der Aussenperspektive, in welcher der Mensch sich als Ganzer, als Einheit ansichtig wird, ist das Vernunftvermögen benannt. Der Mensch tritt aus der Zentralität seines unmittelbaren Erlebens heraus und nimmt sich von aussen, gleichsam mit den Augen anderer, wahr. Der Raum, in dem der Mensch sich hier als Person wahrnimmt, ist – wie Spaemann sagt – ein „apriorischer Beziehungsraum".[11] Als Person steht der Mensch in einem absoluten, unbedingten Horizont. Der Mensch ist als Person nicht durch Zeit und Raum bedingt, auch wenn er als Person in Zeit und Raum ist.[12] In dem absoluten, unbedingten Horizont seines Personseins sind die anderen Personen zugleich mitgegeben, wenn er sich als Ganzer von aussen her, vom Anderen her betrachtet. In der Erkenntnis seiner selbst als Person ist zugleich die Person des Anderen mitgesetzt.[13]

Spaemann entwickelt aus dem Gedanken der Aussenperspektive, des reflexiven Bewusstseins seiner selbst, bei dem jene Zentralperspektive des Erlebens verlassen wird und man sich als einen unter anderen wahrnimmt, den Personbegriff. Ein solcher Personbegriff impliziert zugleich einen ethischen Anspruch. Wenn man in der Aussenperspektive sich selbst als *für sich* und ebenso den Anderen als *für sich* – und nicht für den Betrachter – wahrnimmt, kann man sich und den Anderen nicht so behandeln, als wäre man selbst oder der Andere nur *für einen selbst*, für den Betrachter, da.

Der Horizont des Personseins ist unendlich, weil die für sich seiende Person das ausser ihr Seiende nicht begrenzen kann – sonst wäre es wiederum zu ihr gehörig – und in seiner Unbegrenztheit, Unendlichkeit sein lassen muss. In dieser Wahrnehmung der eigenen Endlichkeit im Horizont der Unendlichkeit ist der Mensch Person – und damit

[10] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 87.

[11] SPAEMANN, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand'*. 2. Aufl. Stuttgart 1998, 196.

[12] Vgl. SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. 3. Aufl. Halle 1927, 400: „Die Person lebt wohl in die Zeit hinein; sie vollzieht anderswerdend ihre Akte in die Zeit hinein; nicht aber lebt sie innerhalb der phänomenalen Zeit [...]" Spaemanns Fassung des Personbegriffs ist in einigen Punkten unverkennbar von Scheler inspiriert.

[13] SPAEMANN: *Personen*, 193.

Vernunftwesen. Pointiert gesagt: „Vernunft beginnt mit dem Wissen, dass etwas existiert, wovon man selbst nichts weiss oder das man nicht versteht."[14]

Spaemann weiss die Gefahr zu meiden, die Personsphäre zu einem dem natürlichen Menschen aufgesetzten transzendenten Bereich zu erheben, wodurch er Gefahr liefe, Menschsein und Personsein auseinanderzureissen. Die Gefahr ist dadurch gebannt, dass die Entdeckung der Personsphäre selbst noch die Zentralperspektive, bei welcher der Mensch alles in seinem auf ihn zentrierten Horizont sieht, konstitutiv miteinschliesst. Im personalen Bewusstsein bewegt der Mensch sich wohl in einem unendlichen Horizont, aber in diesem Horizont verliert sich nicht alles in totaler Relativität. Ansonsten würde das Einzelne zu einem Nichts zusammensinken. „Wer alles durchschaut, sieht nichts."[15] Der Mensch kann sich nicht zu einem reinen Bewusstsein erheben, zu einer absoluten Perspektive, in der er sich selbst und die anderen angesichts der Unendlichkeit quasi zum Verschwinden brächte.

Der Grund für dieses Unvermögen liegt in der Lebendigkeit des Menschen. Die Person hat ein Leben – und Leben ist in sich zentriert. „Das Lebendige ist ein Innen, das sich gegen ein Aussen abschliesst."[16] Leben bedeutet, das Begegnende in *Umwelt* zu verwandeln. Das Andere hat für das Lebendige als Umwelt Bedeutsamkeit. Für das bloss Lebendige ist das schlechthin Unverstandene nicht da, während für das Personsein das Andere als das ihm Andere da ist. Spaemann stellt das Menschsein in eine Spannung zwischen Vernunft und Leben. Als *lebendiges* Wesen lebt der Mensch ganz im Triebhang, alles hat nur für ihn Bedeutung, er bleibt in der Stellung der Zentralität, und die Welt wird ihm als Welt nicht wirklich. Als *personales*, auf Personsein hin angelegtes Wesen relativiert sich hingegen der Mensch in seiner Zentralperspektive, indem er auf sich in seiner Endlichkeit im unendlichen Horizont des Seins schaut.[17]

Mit dieser Spannung hat Spaemann den Menschen in seiner Grundstruktur dargelegt. Was bedeutet das für die Ethik?

[14] SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 111.

[15] SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 116.

[16] SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 111.

[17] Auch dieses Erwachen aus der ichzentrierten Perspektive zum personalen Bewusstsein ist schon in Schelers Philosophie vorgeprägt. Der Mensch soll „sein Ich, seine Leiblichkeit und vor allem seine Gattungsvorurteile, Rassenvorurteile und andere ‚Vorurteile', die das Wesen seiner Personalität gerade einschränken", überwinden, „damit vor seiner reinen Personalität die ihr wesenhaft zugehörige absolute Welt aus dem nichtigen Gewebe blosser ‚Weltbeziehungen' allmählich sich heraushebe" (SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik* [vgl. Anm. 12], 410).

3. Das Verständnis von Ethik und Liebe bei Spaemann

Es ist nochmals auf die Doppeldeutigkeit des Eudämoniebegriffs zurückzukommen. Sie resultiert aus der zweifachen Struktur des Menschseins. Als *lebendiges Wesen* ist der Mensch in seiner Innenperspektive nur dann als glücklich zu bezeichnen, wenn er Glück erlebt, als *Personwesen* in seiner Aussenperspektive nur dann, wenn er sein ganzes Leben als gelungen ansehen kann, das heisst, wenn die einzelnen Handlungen sich in einem „Um-willen" erfüllen.

Die Ethik ergibt sich aus der Deutung des menschlichen Glücksstrebens, das in der Anlage des Lebens auf Personalität seinen konkreten anthropologischen Ort hat. Wo der Mensch zu dem ihm wesentlichen Personsein findet, wird er den Anderen ebenfalls als Person anerkennen, als Lebewesen, das auf jenen absoluten Horizont hin angelegt ist.[18] Aber die Ethik beläuft sich nicht allein auf eine solche Achtung des Anderen im Sinne eines blossen Respekts. Wo ich den Anderen als ihn selbst achte – und nur so kann ich ihn wirklich achten –, muss ich ihm in dem zustimmen, was er in seiner Wesensstruktur ist: ein Wesen, das auf Glück, im Sinne von Gelingen des Lebens, aus ist. Wenn ich ihn also annehme als denjenigen, der er ist, muss ich ihn in seinem „Aussein" auf das Gelingen des Lebens annehmen. Das bedeutet ihm darin wohl zu wollen. In diesem Mitvollzug liegt Spaemanns Ansatz ethischen Handelns begründet.

Aber ist das höchste Gut in der Ethik nicht die Liebe? Bedeutet Wohlwollen schon Liebe? Offensichtlich ist beides nicht identisch, auch wenn Liebe Wohlwollen zweifellos miteinschliesst. Aber „[w]ir *selbst* würden die Liebe eines Anderen nicht als reine Wohltat empfinden, wenn sie in dem Sinne uneigennützig wäre, dass dem Anderen nicht daran läge, mit uns zu tun zu haben".[19] In der wahren Liebe ist das

[18] C. Larmore hat an Spaemanns Anerkennungsbegriff seine vorwiegend praktische Ausrichtung bemängelt, wenn jener „die Anerkennung scharf allem Erkennen entgegensetzt und zur Basis des moralischen Gesichtspunktes macht" (C. LARMORE, *Person und Anerkennung*, DZPhil Berlin 46 [1998] 3, 463). Das dürfte aber ein Missverständnis sein, weil die Anerkennung des Anderen für Spaemann in gleicher Weise Wirklichkeits*erkenntnis* ist. Wenn Spaemann davon spricht, dass die Gleichheit der Personen kein Gegenstand der Erkenntnis sei oder dass das Personsein wesentlich das nie Gegebene sei, dann meint er ein gegenständliches Erkennen (vgl. SPAEMANN: *Personen*, 48, 194). In der Tat lässt sich Personsein nicht in gleicher Weise erkennen wie Dinge, Lebewesen oder deren Eigenschaften. Die Erkenntnis des Personseins ist eine Erkenntnis *sui generis*, die untrennbar mit der Anerkennung desselben verbunden ist. Spaemanns zentrale Metaphorik des Erwachens – siehe das dem Ethik-Buch vorangestellte Heraklitzitat – ist die Aufforderung an die Person, die Augen aufzumachen und ihre Wirklichkeit zu erkennen.

[19] SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 136 (Hervorhebung von R. S.).

achtende Wohlwollen mit dem Begehren verbunden, das nicht in die Personsphäre, sondern in die Sphäre des Lebendigen gehört. Die Zentralität des Triebes – das heisst, das für mich Bedeutsame zu begehren – wird in der Liebe bejaht, aber diese Triebhaftigkeit des Lebendigen ist nicht die herrschende Grösse, sondern die Personsphäre, die jene Zentralperspektive des Lebens in sich integriert.

Die Liebe bildet bei Spaemann den teleologischen Zielpunkt des Personseins. In ihr sind Person und Leben in höchstem Mass vereint. Was als Ziel aufscheint, ist zugleich der Grund jeglichen Wollens und Erkennens. Spaemann äussert sich vorsichtig zustimmend zu Schelers These von der anfänglichen Intentionalität der Liebe, die jeglichem Erkennen und Wollen zugrunde liege.[20] In der Liebe wird einerseits der Andere auf das eigene „Aussein-auf" bezogen und im Begehren versucht, der Andere zu sein. Andererseits wird mit der personalen Wahrnehmung des Anderen als *alter ego* die triebhafte Zentralität verlassen und der Andere um seiner selbst willen geachtet.[21] Ich will dem Anderen *um seiner selbst willen* wohl und begehre ihn zugleich *um meiner selbst willen*. Beides ist schon dadurch miteinander verbunden, dass ich den Anderen um meiner selbst willen nur begehren kann, weil ich mich selbst am personalen Anderen erkannt habe, und dem Anderen um seiner selbst willen nur wohl wollen kann, weil ich im „Aussein" auf den Anderen erfahre, was ihm wohl tut. Wohlwollen und Begehren sind zu einer Bewegung verschmolzen, welche die Liebe beschreibt.

[20] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 70; vgl. auch 228.

[21] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 130. Die Unschärfen, auf die Rudolf Langthaler bei manchen Formulierungen Spaemanns hingewiesen hat, lassen sich meines Erachtens durch die Einbeziehung des jeweiligen Kontextes beseitigen (vgl. LANGTHALER, Rudolf: *Über ‚Seelen' und ‚Gewissen'. Robert Spaemanns Aktualisierung thomistischer Motive*, DZPhil Berlin 46 [1998] 3, 489). Langthaler hebt Spaemanns Behauptung hervor, dass Liebe nicht als Ausdruck der Vernunftnatur des Menschen, sondern seiner Personalität zu bestimmen sei (vgl. LANGTHALER: *Über ‚Seelen' und ‚Gewissen'*, 489 mit Bezug auf SPAEMANN: *Personen*, 229), und stellt ihr die andere Aussage Spaemanns über die Vernunft als „Form" unserer Lebendigkeit entgegen, deren Unterscheidungsmerkmal gegenüber nichtpersonaler Lebendigkeit die Selbsttranszendenz und in deren höchster Form die Liebe sei (vgl. LANGTHALER: *Über ‚Seelen' und ‚Gewissen'*, 489 Anm., mit Bezug auf SPAEMANN: *Personen*, 124). Spaemanns Bemerkung, dass die Liebe nicht Ausdruck der Vernunftnatur des Menschen, sondern seiner Personalität sei, richtet sich gegen die spezifische Bestimmung der Vernunft durch Kant, der den Gegensatz von Vernunft und Lebendigkeit für unaufhebbar hält (vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 121), während Spaemann selbst die – endliche – Vernunft geradezu als „das Geschehen des Substanziell-werdens eines organischen Prozesses" beschreiben kann (SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 117). Nur in *dieser* Bindung der Vernunft an das Leben ist von jener zu sagen, dass sie als Selbsttranszendenz des Lebens Liebe bedeutet.

4. *Was ist das Wesen von Liebe?*

Die Bestimmung der Liebe, wie sie Spaemann vornimmt, verdient eine genauere Betrachtung.

Die beiden Strukturelemente im Phänomen der Liebe lassen sich trotz ihrer Verschränkung noch eindeutig bestimmen. Die Hinwendung zu dem Anderen ist dem triebhaften Aussein-auf geschuldet, während die Achtung des Anderen als Anderen dem personalen Dasein zugehört. Als bedürftiges Leben ist der Mensch auch in seiner Liebe bedürftig,[22] während er als Person in sich selbst in gewissem Sinne vollkommen ist. Aber wird es dem Phänomen der Liebe gerecht, wenn die Zuwendung zum Anderen als personale Freigabe dieses ursprünglichen Aussein-auf verstanden wird?[23] Das *Aussein-auf* hält mich in meiner eigenen Zentralität und lässt mich *um meiner selbst willen* dem Anderen zuwenden. Dass ich ihn in dieser Zuwendung *um seiner selbst willen* achte, ist hingegen seinem Personsein geschuldet. Aber bedeutet nicht Liebe das *Aussein auf* den Anderen *um seiner selbst willen*?

Das Aussein auf den Anderen wäre dann der Zentralität entnommen, es würde nicht nur in personaler Form freigegeben, sondern als Person wäre ich auf den Anderen aus, weil mein Personsein mit dem Personsein des Anderen in der Liebe eine Beziehungseinheit bildete. Weil es um den Anderen geht, geht es um mich selbst. Im Entwurf Spaemanns bin ich auf den Anderen *um meiner selbst willen* aus, aber kann ihn in Wahrnehmung seiner Person nur *um seiner selbst willen* haben. Beides kann schwerlich zu einer wirklichen Einheit finden, weil die Achtung der anderen Person meinem Begehren grundsätzlich zuwiderläuft. Die Liebe im Sinne Spaemanns ist von diesem Antagonismus gezeichnet, wenn sich in ihr sowohl Achtung als auch Begehren des Anderen im grösstmöglichen Sinne ereignet. Beides lässt sich in höchster Gegensätzlichkeit bei einem Menschen in seiner Beziehung zu einem anderen denken, ohne dass man zu sagen geneigt wäre, hier ereigne sich Liebe. Der Gegensatz ist nicht von solcher Art, dass es auf seiner Spitze zu seiner „Aufhebung" kommen müsste. Die bei Spaemann wohl eher im Sinne einer Integration gedachte Aufhebung des Begehrens in die Achtung des Anderen ergibt noch keine der Liebe angemessene Struktur. In Spaemanns Darlegung der Liebe scheint es so, dass ich einerseits im personalen Bewusstsein meiner Liebe zum Anderen mich in meiner Beziehung zum Anderen schaue, andererseits im auf den Anderen gerichteten Erlebnis der Liebe ganz bei mir bleibe. Aber dass ich den Anderen als Person liebe – das heisst, dass ich ihn in dem auf ihn

[22] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 136.

[23] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 137.

gerichteten Erlebnisakt in seinem Personsein liebe –, ist nur aussagbar, wo im Akt selbst das Um-meiner-selbst-willen im Um-des-Anderen-willen aufgehoben ist. Die Selbstvergessenheit in der Liebe bedeutet zugleich das Sich-finden im Anderen. In der Liebe ist mein Bewusstsein vom Anderen Selbstbewusstsein.[24]

Aber ist dies nicht ein romantisches Verständnis von Liebe? Spaemann spricht davon, dass wir alle von der Ekstase der Liebe wissen. Weil wir um ihren Lebenssinn wissen und die Liebe lieben, können wir einen Menschen lieben.[25] Der konkreten Liebe geht also das Wissen um die Liebe und das Verlangen nach ihr voraus. Ist es nicht eher umgekehrt? Weil wir einen Menschen lieben – und geliebt werden –, lieben wir die Liebe. Aber Spaemann kann auf die wesenhafte Selbsttranszendenz der Liebe verweisen, welche die reine Liebe dem Selbstbewusstsein verschliesst. „Die reine Transzendenz wäre ihrer selbst nicht bewusst."[26] Ich weiss nur um die Liebe jenseits des ekstatischen Aktes der Liebe. Doch der von Spaemann eingeführte Begriff der Ekstase könnte das Strukturproblem der Liebe verdunkeln.[27] Freilich gibt es eine Ekstase im psychischen Sinne, die den Menschen ausser sich sein lässt. Aber gilt dies für die Liebe überhaupt? Trifft diese Unbewusstheit auch auf die „nüchterne" Liebe zu?

In der Liebe zu einem anderen Menschen kommt meines Erachtens gerade das zusammen, was in jedem sonstigen Bewusstseinsakt auseinander fällt. Dort hat ein punktuelles Selbstbewusstsein ein objektives Gegenstandsbewusstsein. In der Liebe zum Anderen hingegen mache ich ihn nicht zum Objekt noch mich selbst zum blossen Bezugspunkt, sondern *im* Erlebnisakt der Liebe erkenne ich mich selbst und den Anderen im personalen Sein. Diese Einheit von Erkennen und Erleben im Akt der Liebe scheint mir dem Phänomen der Liebe zu entsprechen. *Dass die reine Transzendenz sich ihrer nicht bewusst und in der Ekstase das Subjekt blind ist, gilt nur dort, wo die Person schon von vornherein als für sich seiendes Subjekt angesetzt wird und nicht als Subjekt, das ein solches nur in der personalen Beziehung ist.* Geht man von letzterer Vorstellung aus, dann ist

[24] Vgl. dazu HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= G.W.F. Hegel, Werke 7), Frankfurt/Main 1970, § 158 (Zusatz): „Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewusstseins, die negiert wird und die ich doch als affirmativ haben soll."

[25] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 86.

[26] SPAEMANN: *Personen*, 86.

[27] SPAEMANN: *Personen*, 86. Vgl. auch SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 88f. In der evangelischen Theologie hat vor allem Paul Tillich versucht, die Ekstase als Überwindung der Subjekt-Objekt-Struktur zu deuten (vgl. TILLICH, Paul: *Systematische Theologie I*. Berlin/New York 1987, 135).

die eigentliche Transzendenz des Subjekts nicht im Erlebnis der Liebe, sondern vielmehr ausserhalb seiner gegeben, wo ich die Beziehung zum Anderen in objektiv-gegenständlicher Erkenntnisweise betrachte und darin sein Person- und Subjektsein – und mein eigenes – mir verdunkle.

Spaemann hat in anderer Hinsicht die personale Subjektstruktur auch im Sinne einer Selbsttranszendenz angesetzt. Im Prozess der Selbstwerdung werden fortwährend die Standpunkte der anderen antizipiert und eine Objektivierung seiner selbst betrieben, durch die man sich zu einem Aussen macht, das einen selbst als Gegenüber eines Anderen wahrnehmen lässt.[28] Erscheint dadurch die „ursprüngliche" Personalität des Menschen oder vielmehr eine gesellschaftliche, an die Konventionen gebundene und von ihr bestimmte Personalität? Die Antizipation der anderen Standpunkte und die damit einhergehende produktive Reflexion seiner selbst schafft meines Erachtens nicht die Voraussetzung einer Personalität, wie sie in der Liebe erlebt und wahrgenommen wird, sondern einer Personalität, wie sie sich in der gesellschaftlichen Rollenzuteilung fixiert. Ich mache mir bewusst, wer ich für die anderen bin, und verhalte mich entsprechend oder nicht. Im Personalitätserleben und -erkennen der Liebe hingegen ist jener Innen-Aussen-Gegensatz seiner selbst aufgehoben. Der Mensch erlebt sich selbst am Anderen, weil dieser in der Liebe ihn in seinem „Innensein" – das heisst als solchen, der nach Aussen nichts „darstellen" muss – annimmt. Der oder die Geliebte wird „von innen her", oder angemessener gesagt „von seinem oder ihrem Herzen her", angenommen. In diesem „Innensein" ist der Mensch von aussen, von einem Anderen angenommen, was den Innen-Aussen-Gegensatz aufhebt. Der sich als geliebt erfahrende Mensch sieht sein „Innensein" gleichsam ausser sich beim Anderen. In dieser Einheit wird die wesenhafte Personalität des Menschen erkennbar und erfahrbar.

Das Eudämonieproblem der Unvereinbarkeit des subjektiven und des objektiven Glücks scheint mir hier seine Lösung zu finden. Der Mensch erfährt sich in der Liebe ganz und gar von aussen angenommen. Sein subjektives Glück ist in der Objektivität eines Aussen aufgehoben.

5. Die Frage nach der Ontologie der Liebe

Spaemann führt aus, dass der Mensch sich nicht zuerst als Person, sondern als Leben bzw. Trieb bewusst wird. Zum menschlichen Leben gehört es, „dass es schon vor seinem Bewusstwerden existierte, um sich dann *seiner* selbst bewusst zu werden".[29] Von diesem zuerst unbewussten Aussein-auf des Lebens ist auch der Wille des Menschen bestimmt. Wir

[28] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 114ff.

[29] SPAEMANN: *Personen*, 147 (Hervorhebung von R. S.).

können überhaupt nur wollen, indem wir ein ursprüngliches Aussein-auf in uns erfahren.[30] Das Wollen gewinnt seine Gründe oder Motive aus diesem vorgegebenen Horizont des Aussein-auf.[31] Mit dieser Zuordnung vermeidet Spaemann einen unendlichen Regress des Wollens, bei dem die Richtung des Wollens wieder von einem anderen Willensakt abhinge.

Demgegenüber scheint es mir nahe zu liegen, dem Wollen nicht eine Haltung vorzuordnen, sondern ihm die Richtung auf mich selbst oder den Anderen hin zuzuschreiben. Diese Richtung hat keinen Grund und kein Motiv, sondern ist grundlos aus Freiheit entschieden und wird je neu entschieden. „Was wir lieben, darüber entscheidet nicht das Wollen, aber was wir wollen, darüber entscheidet die Liebe"[32] – muss nicht darüber hinaus gesagt werden, dass die Liebe selbst das stärkste Wollen ist – nämlich das grundlose Wollen des Anderen, dass er sei und ich für ihn sei? Die Liebe ist der Freiheit des Wollens wesenhaft verbunden.

Durch die Liebe eröffnet sich die wahre Wirklichkeit. „Die unzweideutige Wirklichkeit [...] ist die der Person."[33] Spaemann denkt diese Wirklichkeit als eine durch ein Bild gezeigte Wirklichkeit. In meiner und des anderen Subjektivität erscheint das Sein oder die Wirklichkeit. Diese Ontologie reflektiert den an der Differenz von Leben und Personalität orientierten Ansatz. Wo der Mensch aus der Zentralität des Triebes tritt, nimmt er die Wirklichkeit seiner selbst und des Anderen wahr.

Wenn in der hier dargelegten Kritik ein alternatives Personkonzept verfolgt wird, dann muss auch die Ontologie einen anderen Ort als in Spaemanns Konzeption bekommen. In der liebenden Beziehung zwischen den Menschen selbst, in ihrer Gemeinschaft liegt die Wirklichkeit. Die Subjektivität des Einzelnen ist noch nicht hinweisendes Bild auf Sein und Wirklichkeit, aber in der Gemeinschaft der Liebe haben die sich Liebenden an der Wirklichkeit teil. Doch das Erleben und Erkennen dieser Wirklichkeit, in seiner Einheit von subjektivem Erleben und objektivem Bewusstsein, bleibt spontan, im ständigen Entschwinden, weil die Liebe sich nicht festhalten lässt.

Ausgehend von dieser Ontologie ist auch das Verhältnis von Liebe und Tod anders als bei Spaemann zu bestimmen. Spaemann macht zu Recht darauf aufmerksam, dass die Liebe in ihrem Wesen unendlich ist. Es entspricht dem Wesen der Selbsttranszendenz des Menschen, dass er das Ende der eigenen Liebe durch den Tod des geliebten Menschen

[30] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 65.

[31] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 227.

[32] SPAEMANN: *Personen*, 228.

[33] SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 137.

nicht denken und akzeptieren will.[34] Diese Eigenart ist sicher keine Schwäche bezüglich des Faktischen, wie Spaemann zuzugeben ist, aber sie verrät etwas über die Schwäche des Menschen, in der Liebe zu bleiben. Denn seine Liebe kann sich nur in der Trauer angesichts des Todes eines geliebten Menschen fortsetzen. Sie vermag diesen nicht im Leben zu halten oder zum Leben zurück zu bringen. Dass die Liebe in ihrem Wesen dennoch so stark ist, dies zu können, ist der tragende Gedanke des christlichen Glaubens: Gott hat durch seine Liebe selbst den Tod überwunden. Die menschliche Liebe ist Hinweis auf die göttliche Liebe, aber im Unterschied zu ihr eine ganz unvollkommene und schwache Liebe trotz aller Liebesschwüre.[35] Dass die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der Liebe sei, wie Spaemann aus der Unendlichkeit der Liebe folgert,[36] ergibt sich nur aus der Offenbarung der göttlichen Liebe. Sie offenbart eine bleibende Wirklichkeit der Liebe, wie sie die ständig entschwindende und neu anhebende Liebe des Menschen nicht zu erreichen vermag. In der Christusoffenbarung der ewigen göttlichen Liebe zeigt sich das ontologische Sein der Wirklichkeit.[37]

6. Die Frage nach dem Verhältnis von Anerkennung und Liebe

Spaemanns Gründung des Willens in der Liebe gibt seiner Ethik ein Fundament, das im deutlichen Kontrast zu dem Kants steht. Weil Kant die Liebe für ein sittlich irrelevantes Gefühl hielt, hat er für Spaemann nicht dort, sondern nur im Gefühl der Achtung für das Sittengesetz die Triebfeder moralischen Handelns finden können.[38] Dieser Triebfeder gegenüber seien für Kant alle anderen Gründe nur egoistischer Natur, und der Mensch müsse jene immer wieder „niederschlagen", um zur Sittlichkeit zu finden. Dem menschlichen Willen sei der heilige Wille, „der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig

[34] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 173.

[35] Zum Unterschied christlicher Liebe von anderer Liebe siehe auch KIERKEGAARD, Sören: *Der Liebe Tun* (1. Folge). Düsseldorf/Köln 1966, 9ff.

[36] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 173.

[37] Insofern ist auch die menschliche Liebe in Gottes Heil begründet. Vgl. BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik I/2*. Zollikon 1938, 412f.

[38] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 228; SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 123. Es ist allerdings zu beachten, dass Kant die Liebe im Sinne einer Neigung von einer praktischen Liebe, die sich in der Liebe zum Gesetz äussern würde, unterscheidet. Eine solche Liebe würde „die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen" (KANT, KpV A 150). Auch wenn diese Gesinnung ein „Ideal der Heiligkeit" (A 149) bleibt, so kennt doch Kant ein Zusammengehen von Liebe und Gesetz, dem als Urbild vollkommener sittlicher Gesinnung sich der Mensch annähern soll.

wäre"[39], nur als Urbild zugeordnet, ohne dieses erreichen zu können. Spaemann sieht Kant angesichts dieses Ausfalls des Liebesgedankens für die Ethik unter dem Einfluss der Lutherischen Erbsündenlehre. „Liebe kann in einer durch *curvatio in seipsum* gekennzeichneten Natur nur als verkappter Egoismus gedeutet werden. Luthers *maledicta sit caritas* findet hier seinen philosophischen Widerhall."[40]

Spaemann spielt wohl auf eine Formulierung in Luthers Galaterkommentar von 1531 an. Dort wendet sich Luther gegen das Argument, die Reformation verletze die Liebe, weil sie ihre – vermeintliche – Glaubenswahrheit über die Liebe zur Kirche stelle. In diesen Kontext gehört Luthers polemisches Wort über die Liebe. *„Maledicta sit charitas, quae servatur cum iactura doctrinae fidei, cui omnia cedere debent, charitas, Apostolus, Angelus, e coelo etc."* [41] Luther will damit nicht die Liebe zugunsten des Glaubens abtun, sondern zugunsten eines vertieften Liebesverständnisses argumentieren, das aus dem Glauben selbst entspringt. Die Liebe fahren zu lassen zugunsten des Glaubens bedeutet für Luther, dass sie eine Gestalt annehmen muss, die ihr gar nicht entspricht, ohne jedoch dabei in ihrem Wesen verletzt zu werden. Denn während der Glaube niemandem zu weichen hat, entspricht es der Liebe, alles zu ertragen und in allem nachzugeben. Sie muss sich vorwerfen lassen, gar keine Liebe zu sein, ohne es widerlegen zu können und zu sollen. Darin bleibt sie aber ihrem Wesen treu:

> *„Charitas libenter cedens, omnia credens, condonans et ferens saepe luditur, delusa tamen nihil incommodi, quod vere incommodum dici posset, accipit, hoc est, non amittit Christum, ideoque non offenditur, sed retinet constantiam suam in benefaciendo, etiam erga ingratos et indignos."* [42]

Wenn Luther diese Schadlosigkeit der Liebe mit dem Festhalten an Christus beschreibt, zeigt er zugleich die Christusgestalt dieser Liebe an, weil auch Christus als die Liebe Gottes eine fremde Gestalt annahm, ohne darin aufzuhören, Liebe zu sein. Luthers Kritik gilt einem Liebesverständnis, das nicht die Fremdheit und Verborgenheit der göttlichen Liebe am Kreuz zur Grundlage hat. Als solche dem Menschen von seiner Natur aus fremde Liebe muss sie ihn von Grund auf neu gestalten, worauf Luther schon früh in einer ähnlichen Polemik gegen die scholastische Lehre insistiert hat:

> *„Maledictum vocabulum illud ‚formatum', quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat et operetur."* [43]

Auch hier hat Luther nicht die Liebe überhaupt verflucht, sondern ein bestimmtes Liebesverständnis in harscher Form zurückgewiesen. Einem radika-

[39] KANT, KpV A 57.

[40] SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 104f.

[41] WA 40/2, 47, 26ff.

[42] WA 40/2, 48, 15–18.

[43] WA 56 (Römerbriefvorlesung 1515/16), 337, 18–21.

leren Verständnis der Liebe, einer den ganzen Menschen durchdringenden und neu machenden Liebe gilt sein Votum.

Spaemann sieht im Unterschied zur Kantischen Trennung von Liebe und Ethik beide in einer unlösbaren Beziehung. Die Liebe ist nicht nur der Grundantrieb ethischen Handelns, sondern auch dessen Vollendung. Die Beziehung zwischen Personen vermag sich von einer grundlegenden Anerkennung bis zur expliziten Liebe zu steigern. Was in der Anerkennung schon angelegt ist, findet seine Erfüllung in der vollendeten Personbeziehung.[44] Schon der *amor concupiscentiae* im Sinne einer natürlichen Egozentrik besitzt eine Tendenz zur Selbstüberschreitung hin zum *amor benevolentiae*.[45] Die diese Liebe kennzeichnende Anerkennung bedeutet die Anerkennung der eigenständigen Bedeutsamkeit des Anderen, die nicht in meinem eigenen Lebenszusammenhang aufgeht. Kann von dort her der Übergang zu einer expliziten Liebe gelingen?

Die Liebe impliziert meines Erachtens mehr und anderes als Anerkennung und lässt sich schwerlich aus dem Anerkennungsphänomen und seiner Verknüpfung mit dem Lebensgedanken entwickeln.[46] Anerkennung bedeutet grundsätzlich die Rücknahme des eigenen Ich zugunsten des Anderen, Liebe hingegen die Hingabe des eigenen Ich an den Anderen. Die Anerkennung gibt den Anderen frei neben dem eigenen Selbst, die Liebe bindet das eigene Selbst an den Anderen – ohne ihn selbst zu binden; er ist frei, diese Bindung zu lösen, aber zugleich aufgefordert, nun seinerseits sich in Liebe zu binden. Die Anerkennung in der Liebe ist eine andere als eine bloss freigebende Anerkennung. In der Liebe erkennt man den Anderen in seiner Bedeutung *für sich* an, die weder in einer Bedeutung des Anderen im eigenen Lebenszusammenhang noch in einer Bedeutung des Anderen als eines für sich seienden Lebenszusammenhangs aufgeht.

Damit soll die Bedeutung der allgemeinen personalen Anerkennung für das menschliche Zusammenleben nicht geschmälert werden. Von christlichen Motiven wesentlich mitbestimmt, hat sich in der bürger-

[44] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 173.

[45] Vgl. SPAEMANN: *Personen*, 197.

[46] Spaemann selbst entwirft einen im Hinblick auf seine christliche Formung unterbestimmten Liebesbegriff. „Das christliche Liebesgebot verbietet nicht, Feinde zu haben und zu bekämpfen. Es verbietet, sie zu hassen" (SPAEMANN, Robert: *Zur Kritik der politischen Utopie*. Stuttgart 1977, 68f.). Das christliche Liebesgebot Mt 5,44 besitzt seine Pointe darin, dass diese Liebe nur in einer bestimmten Gestalt, als Gewaltverzicht (Mt 5,39) und als Rechtsverzicht (Mt 5,40), zu leben ist. Darin zeigt sich die Liebe zum Feind. Sie bedeutet nicht nur die Wahrnehmung der Wirklichkeit des Anderen als Selbstsein nicht aufzugeben (vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 131), sondern sich ihm im Sinne der Liebe Christi hinzugeben. Gottes Hingabe in Christus an den Menschen ist die Offenbarung des Wesens von Liebe.

lichen Gesellschaft eine Kultur der gegenseitigen Anerkennung entwickelt, die den Menschen um seines Menschseins willen als jedem anderen Menschen prinzipiell gleichberechtigt anerkennt. Jeder hat das Recht auf seine Besonderheit und gesteht damit zugleich dem Anderen dasselbige zu. Hegel hat dieses Wesen der bürgerlichen Gesellschaft zuerst auf den Begriff gebracht. „Aber der besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen mit befriedigt."[47] Die Bindung des Besonderen an das Allgemeine ist der Vernunft geschuldet. Damit wird keine blosse Vernunftgesellschaft entworfen, sondern die Bindung des Besonderen an das Allgemeine gibt zugleich den Menschen in seiner individuellen Triebhaftigkeit frei. Weil das Ganze der Boden der Vermittlung ist, können „die Wellen aller Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden".[48]

Spaemanns Unterscheidung des menschlichen Triebes als Aussein-auf von der allgemeinen Vernunft käme hier zur Geltung. In der bürgerlichen Gesellschaft ist der Mensch in jenen von Spaemann beschriebenen unendlichen Horizont gestellt, der alle endlichen Interessen zu relativieren erlaubt.[49] Damit ist zugleich eine Ethik der gegenseitigen Anerkennung entbunden, bei der man seine eigene Freiheit leugnen würde, verletzte man die Freiheit des Anderen. Die eigene Eudämonie ist zugleich die Eudämonie der Allgemeinheit. Diese Ethik ist aber keine „Ethik der Liebe", als dass ich mit der Anerkennung des Anderen zugleich aufgefordert wäre, ihn zu lieben. Vielmehr gibt mir die Ethik der Anerkennung Raum, neben dem Anderen, der seinen Zwecken nachgeht, ebenso meinen eigenen Zwecken nachzugehen. Die Bewegung der Liebe, in der Aufgabe der nur eigenen Zwecke den wahrhaft eigenen Zweck im Selbstzweck des Anderen zu gewinnen, ist mittels jener Differenz von triebhaftem Aussein-auf und allgemeiner Vernunft nicht aussagbar. Die Ethik der allgemeinen Anerkennung ist auch nicht die unbedingte Voraussetzung einer Liebesbeziehung, weil mit der Liebe selbst eine Anerkennung wächst, in der man in der Anerkennung des Anderen sich selbst im Anderen erkennt und anerkennt.

Doch bürgerliche Sittlichkeit und Liebe stehen sich auch nicht beziehungslos gegenüber. Die neuzeitliche Freiheitsentwicklung hat mit dem Gedanken der allgemeinen Vernunft *formal* für das gesellschaftliche Dasein umgeformt, was im Wesen der Liebe angelegt ist. Die durch die

[47] HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (vgl. Anm. 24) § 182 Zusatz.

[48] HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (vgl. Anm. 24) § 182 Zusatz.

[49] Vgl. SPAEMANN: *Glück und Wohlwollen*, 112.

liebende Hingabe an den Anderen gewonnene *Einheit* mit ihm findet auf der gesellschaftlichen Ebene im *Allgemeinen* der Vernunft aller ein gewisses Korrelat. Pointiert gesagt hat hier die Vernunft durch das Herz gelernt.

Abstract
This article deals with Robert Spaemann's philosophy in Protestant perspective. Spaemann's eudaimonism and his concept of the person are described and his understanding of love and ethics are developed. Especially his concept of love gives reasons for critical questions. The description of the phenomena reveals a different understanding of the connection between love and ethics. Furthermore, respect, which is a basic concept of Spaemann's philosophy, is deduced from the essence of the civil society.