

Die Logik der Liebe*

Von Eugen Biser

Im Antagonismus der Systeme und Denkweisen macht sich heute ein starker Zug zur Koordination und Konzentration bemerkbar. Hermeneutik und Wissenschaftstheorie (mit ihrem Vorspiel in der Wissenssoziologie) verdanken nicht zuletzt diesem Umstand ihren Siegeszug. Doch fragt es sich, ob das von ihnen angesteuerte Ziel einer einheitsbildenden Zusammenschau auf einem andern Weg nicht effektiver zu erreichen wäre. Sie verfahren interpretierend und – in komparatistischer Absicht – differenzierend. Dabei stellt sich ihnen eine Aufgabe von fast unentflechtbarer Komplexität, weil sie vielfach die Bedingung außer acht lassen, durch die sich der hohe Komplikationsgrad ergibt und die ihnen deswegen entgeht, weil sie aufgrund ihrer Eigenstruktur dieser Bedingung gegenüber auf unterschiedlich starke Weise – die Wissenschaftstheorie mehr als die Hermeneutik – abgeblendet sind. Diese »Bedingung« besteht in der emotionalen Bedingtheit aller Rationalität, also in dem meist nur widerwillig zugegebenen Tatbestand, daß der Initialstoß der Erkenntnis nicht vom Denken, sondern von der Gefühlssphäre ausgeht¹.

Die Wurzeln der Erkenntnis

Man spricht davon so ungern wie von einem Verbrecher in der Reihe der Verfahren oder wie von einer ungedeckten Schuld im Betriebskapital. Doch die von solchen Komplexen noch weitgehend freie griechische Philosophie redete noch ganz unbefangen davon, am klarsten in der platonischen These vom Staunen als dem Ausgangspunkt aller philosophischen Reflexion.

In seinem Dialog »Theaitet« nennt Platon die Verfassung des Weisheitssuchers ein »Erstaunen«, das den Betroffenen nach Art eines »Schwindels« befällt, und er versichert: »Das ist der Zustand eines die Weisheit liebenden Mannes, das Erstaunen: es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen« (155 d). Und Aristoteles stimmt dem in seiner »Metaphysik« ausdrücklich mit der Bemerkung zu: »Denn weil sie sich verwunderten, haben die Menschen jetzt und immer schon begonnen nachzudenken; sie haben sich anfangs verwundert über die Unbegreiflichkeiten des Alltags und sahen sich dann Schritt für Schritt immer größeren Fragen gegenüber« (982 b). Diese Deutung des denkerischen Initiationserlebnisses erschien Zeitgenossen und Nachgeborenen so plausibel, daß weder die damit aus-

* Im folgenden sei der Versuch unternommen, die begriffsgeschichtliche Explikation des Wortes »Liebe«, die Helmut Kuhn in einer ebenso mutigen wie dankenswerten Arbeit vorlegte (»Liebe«. Geschichte eines Begriffs. Kösel-Verlag, München 1975, 269 S.), unter einem neuen Gesichtspunkt durchzugehen, um so den weniger offen zutage tretenden Gehalten und nicht thematisierten Implikationen des Werkes auf die Spur zu kommen.
¹ Dazu der von Johannes Schlemmer herausgegebene Sammelband »Die Verachtung des Gemüts«. München 1974, in dem, bezeichnend für den angesprochenen Sachverhalt, der Beitrag eines Philosophen fehlt.

gesprochene Verankerung des Denkens im Erlebnis noch das Woraus dieser Herleitung zum Anlaß kritischer Rückfragen wurden. Das eine führte zu einem Transformationsprozeß, durch den, schrittweise, der Zweifel und seine Radikalisierungsformen an die Stelle der staunenden Verwunderung traten. Das andere wurde zu einem Schwerpunkt moderner Idealismuskritik.

Daß das Staunen ein Moment der Betroffenheit impliziert und damit jenes »Erregungsmoment«, das die Denkbewegung allererst in Gang setzt, und daß sich dieses primär darauf bezieht, daß »überhaupt Seiendes (ist) und nicht vielmehr Nichts«², gelangte erstmals durch Augustinus ins philosophische Bewußtsein, ohne daß es dadurch schon zu einer Revision der »klassischen« Herleitung gekommen wäre. Jedenfalls empfängt Augustinus seine philosophische »Weihe«, bezeichnend für den erreichten Entwicklungsstand, in jenem Erlebnis befestigender Angrenzung, in das sein Bericht über die Ostia-Vision (*Confessiones* IX, 10) Einblick gewährt³. Daß die mit der Abscheidung vollzogene Teilung zum Zweifel (was ursprünglich soviel wie »doppelt«, »gespalten«, besagt) führen und daß dieser zum Prinzip der Vergewisserung erhoben werden kann, wird freilich nur als Defensiv-Strategie entwickelt und deshalb auch nur apologetisch (in der Abwehr der akademischen Skepsis) ausgespielt.

Um es dazu kommen zu lassen, bedurfte es eines umfassenden Abbaus der integrativen Strukturen und Kräfte, wie er vor allem im großen Traditionsbruch zwischen Mittelalter und Neuzeit erfolgte. Dann erst konnte Descartes den Zweifel zum einzigen Ausgangspunkt der philosophischen Denkbewegung erklären. Über Pascals Schauer vor dem »Schweigen der unendlichen Räume« führt die Entwicklungslinie von da zu Kierkegaards Verzweigung, vermittelt durch Vico sodann zu Marxens revolutionärem Protest und schließlich zu Marcuses Großer Weigerung.

Kritik des Staunens

Sofern in allem Staunen ein Moment des Befremdens (über das Vorhandensein dessen, worauf man nicht gefaßt war) mitschwingt, ist der Weg bis zu der verweigerten Zustimmung zum Bestehenden (als einer besonders mißliebigen Form des Vorhandenen) durchaus verständlich. Die Weigerung erscheint dann als eine kritische Zuspitzung des Staunens und dieses als der (nicht ganz) neutrale Ausgangspunkt der Weigerung. Begreiflich dann aber auch, daß Franz Rosenzweig im Zug seiner von biblischen Einsichten eingegebenen Idealismuskritik seine Bedenken und Vorbehalte bis in die Zwiespältigkeit des emotionalen Grundimpulses vortrieb und den, wie man heute sagen würde, restriktiven und repressiven Habitus der transzendentalphilosophischen Spekulation aus dem strukturellen Bruch im Elementarakt des Staunens herleitete. Am eindrucksvollsten geschah

² So das Schlußwort von Heideggers berühmter Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« vom 24. Juli 1929 an der Universität Freiburg.

³ Dazu P. Henry, Die Vision zu Ostia. In: Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, hrsg. von Carl Andresen. Darmstadt 1962, S. 202–270.

das in dem scheinbar mit leichter Hand hingeworfenen, in Wirklichkeit radikale Prinzipienkritik übenden »Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand«, das gegen den erklärten Willen des Autors postum, und auch dann erst mit einem fast übergroßen »Sicherheitsabstand« (1964) veröffentlicht wurde⁴.

Der in Form eines Krankheits- und Therapieberichts verfaßte Text diagnostiziert einen merkwürdigen Befund: »Der Patient – gemeint ist der kranke Menschenverstand – hat sich zu Bett legen müssen; er konnte plötzlich keine der notwendigen Handlungen des Alltags mehr vollbringen. Er fühlte sich wie gelähmt. Die Starrheit des Staunens hatte ihn befallen. Seine Hände mochten nicht mehr zugreifen, denn wer gab ihnen das Recht des Griffs, seine Füße mochten nicht mehr ausschreiten, denn wer verbürgte Boden ihrem Tritt. Seine Augen mochten nicht mehr ausschauen, denn wer bewies ihnen, daß kein Traum sie narre. Und so mochten seine Ohren nicht mehr hören, denn wer war der andere, auf den sie hätten hören sollen, sein Mund nicht mehr reden, denn lohnte es sich ins Leere schöpfen? Was war ihm geschehen?«⁵ Danach unterscheidet sich die philosophische Form des Staunens von der allgemeinen menschlichen dadurch, daß sie sich nicht bis zu der im Erstaunen gemachten Phänomengewahrung vorwagt, sondern gleichsam bei seiner anfänglichen Betroffenheit stehenbleibt, um das, was ihm so unvermutet entgegentritt, in dieser seiner »Gegenständlichkeit« festzustellen. Man könnte auch sagen, der Philosoph bestehe auf dem sofortigen Ergebnis seiner unvermuteten Entdeckung. Zu diesem Zweck schaltet er das »Ereignis seines Staunens aus dem weiterfließenden Fluß seines Lebens aus.«⁶ Einem derartigen Zwang gibt die Wirklichkeit wohl oder übel nach. Sie antwortet der aus der Betroffenheit des Staunens an sie ergehenden Wasfrage, indem sie sich als »Gegenstand« und »Wesen« zeigt. Aber sie rächt sich gleichzeitig auch an der Ungeduld und Hartnäckigkeit dieser Frage, indem sie nur diese eine »und immer wieder . . . gleiche Antwort« gibt⁷. Zwar kommt ihre Antwort aus der Tiefe des Wesenhaften und Substantiellen. Aber sie weiß nichts vom Strom der sich ereignenden Wirklichkeit, nichts vom Wunder der jeweiligen Wirklichkeitsereignung, und bleibt deshalb bei aller Beredtheit stumm. Das schlägt sich frustrierend auf den Fragenden nieder. Konsterniert von der zugleich bereden und doch nichtssagenden Antwort, ist er wie »vom Schlage gerührt«. So verfällt er jenem Lähmungszustand, von welchem Rosenzweigs Krankheitsbericht ausgeht.

Die größere Alternative

Damit ist die erkenntnistiftende Rolle des Staunens zwar anerkannt, gleichzeitig aber auf eine so fatale Weise reduziert, daß das Staunen als Lösung der kognitiven Ausgangs- und Initiationsproblematik nicht mehr in Betracht kommt. Nur eine Alternative könnte noch weiterhelfen, die das Moment des Staunens nicht

⁴ F. Rosenzweig, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, hrsg. und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer. Düsseldorf 1964.

⁵ So der Eingang des 2. Kapitels, das den »Krankenbesuch« schildert: ebd., S. 34.

⁶ Ebd., S. 29.

⁷ Ebd., S. 30.

allein in sich enthält, sondern es gleichzeitig auch davor bewahrt, je wieder mit dem von Rosenzweig ausgegrenzten Restbestand gleichgesetzt zu werden. Es beweist das hohe Problembewußtsein, von welchem Helmut Kuhns begriffsgeschichtliche Würdigung des Wortes »Liebe« getragen ist, daß sie schon zu Eingang fragend an diese Alternative rührt: »Liebe, in Reinheit erschaut, ist ein Gegenstand überwältigenden Staunens. Sollte zu dem Staunen, aus dem Philosophie entspringt, auch und in besonderem Maße das Staunen über die Liebe gehören?« (9) Das aber heißt zugleich, daß Kuhns Abhandlung nicht künstlich in den vorliegenden Zusammenhang gezogen zu werden braucht, weil sie ihm schon aufgrund ihres prinzipientheoretischen Zuschnitts auch dort, wo dies thematisch nicht in Erscheinung tritt, immer schon nahesteht. Unter diesen Umständen wäre es sonderbar, wenn die intentionale Nachbarschaft nicht auch dann und wann formell zum Ausdruck käme. Das geschieht schon dort, wo Kuhn im Blick auf die Vereinigungskraft der Liebe davon spricht, daß die ganze uns vererbte Kultur in ihren glücklichsten Augenblicken »eine große Liebesfeier« sei (19), vor allem aber dort, wo er sich die »kühne Verallgemeinerung« Augustins zu eigen macht, wonach eine Sache in dem Maß erkannt wird, wie sie geliebt wird (22) und wo er den Liebesakt als Nachhall der großen Guttheißung, der »ontologischen Affirmation« am Abend des sechsten Schöpfungstages deutet (ebd.).

Schon in sokratisch-platonischer Sicht ist die Liebe mit der Erkenntnis aber nicht nur tendenzverwandt; vielmehr steht sie mit ihr, ohne jemals in ihr aufzugehen, in einem ebenso innigen wie differenzierten Bündnis. »Zwischen Nichtwissen und Wissen« angesiedelt, ist Eros auch auf dem Feld der Erkenntnis ein »gewaltiger Jäger« (48), lernbegierig, strebend immerdar bemüht, des Liebeszieles intellektuell habhaft zu werden, kurz, ein geborener Philosoph. Erst die scholastische Metaphysik der Liebe bringt die letzte Klärung dieses Zusammenhangs. Sie ist, was ihre Wirkung betrifft, auch in dem Sinn die »Gravitation der Seele« (89), daß sie diese, einem tiefsinnigen Wort Alberts von Bollstädt zufolge »auf sich selbst zurückbeugt« und so auf ihre Weise die Einkehr des Geistes (*reditio mentis ad se ipsum*) mitvollzieht (131). Wenn dieser Rückgang aber, wie die scholastische Geist-Metaphysik sah, die Urbewegung der Erkenntnis ausmacht, gestaltet sich deren Verhältnis zur Liebe schließlich zur dynamischen Identität. Dynamisch, weil die Liebe ihre eigenen Augen und ihr eigenes Licht besitzt, das immerfort im Seelengrund, als die »scintilla animae«, entspringt (127). Aber darin doch nahezu die volle Identität, die Gregor den Großen zu dem kühnen Satz veranlaßt: »Die Liebe selbst ist Erkenntnis« (ebd.). So ergibt es sich aus der Konvergenz der Liebes- und Erkenntnisbewegung, die gleicherweise auf den Fluchtpunkt hinführt, wo, mit Nikolaus von Kues gesprochen, »Erkennen gleich Lieben und Lieben gleich Erkennen« ist (ebd.).

Damit schießt die Beweisführung aber fast über das intendierte Ziel hinaus. Gesucht war lediglich die größere Alternative zu jenem emotionalen Antrieb der Erkenntnis, den die philosophische Antike im Staunen gefunden zu haben glaubte. Nun droht der gefundene Impuls mit dem von ihm Angetriebenen ununterscheidbar zu verschmelzen. Hier läßt sich nur differenzieren, wenn man den gregorianischen und kusanischen Identifikationsformeln gegenüber lediglich eine dynamische Gleichheit von Erkennen und Lieben zugesteht. Sie wird tatsächlich auch allein

dem Phänomen gerecht. Zwar hat das Herz, wie das berühmte Pascal-Wort sagt, seine eigene Logik; und ebenso gibt es, mit einem Wort des Epheserbriefs (1,18) gesprochen, »Augen des Herzens«. Doch nennen beide Wendungen Strukturen und Organe der Liebe, also jeweils etwas von ihr selbst Verschiedenes. Eine noch subtilere Unterscheidung würde zeigen, daß es sich hier wie dort, bei der »Logik« wie bei den »Augen«, um Ergebnisse einer ausgesprochenen Wechselwirkung handelt. Die »Logik der Liebe« wird manifest, sofern sich die Liebe mit dem Intellekt verbündet und sein Streben mit ihrem Verlangen unterfängt. Und ebenso wird die Liebe sehend, sofern sie die kognitiven Geisteskräfte in ihren Dienst stellt; sonst bleibt sie, was sie sprichwörtlich ist, nämlich blind. So gesehen ist die Liebe also doch die größere Alternative zum Staunen. Eine Akzentverschiebung ist nur in dem Sinn gegeben, daß die Antriebskraft in ihrem Fall in den intellektuellen Vollzug mit eingeht, während sie im Fall des Staunens nur stimulierend auf diesen einwirkt.

Liebe als Dispositionsprinzip

Der von Kuhn nachgezeichnete Gang der Begriffsgeschichte verläuft nicht planlos, sondern so, daß die wiederholt betonte »Dialektik« der Liebe (124, 128, 206) auch von ihm her bestätigt wird. Gegenstrebigem Positionen ausgesetzt, nimmt ihr Weg freilich keinen kalkulierbaren, sondern eher einen dramatischen, durch Auftrieb und Absturz gekennzeichneten Verlauf. Und dieser Verlauf führt auch keineswegs zu jenem Totum, in welches ihn der junge Hegel ausmünden sah (223). Dafür sind die ablenkenden Mächte wie Polis, Gesellschaft, Lebensform, aber auch die Brechungen im Medium kulturgeschichtlich vermittelter Gestaltungen wie der der antiken *Philia* oder des höfischen Minnedienstes einfach zu stark. Und dafür hat an diesem Weg vor allem auch die »Liebe von oben«, wie das Kapitel »Liebe auf dem Weg von Athen nach Jerusalem« zeigt, schon viel zu nachhaltig teilgenommen. Dennoch handelt es sich, bei aller Unkalkulierbarkeit, um einen durchaus »geordneten« Weg, da sich sonst die Liebe nicht immer wieder als Ordnungsprinzip im Sinne eines *ordo amoris* begreifen könnte.

Das reicht schon hin, die Liebe als jenes dynamische Ganze zu begreifen, das mit dem Staunen zusammen auch alle seine Derivate — bis hinab zur Weigerung und Verzweiflung — umfaßt und sich so als Dispositionsprinzip für alle kognitiven Ansätze und Entwürfe anbietet. Und dies sogar in einem zweifachen Sinn. Denn die Liebe macht die Vielfalt der Formen nicht nur verständlich; sie faßt sie auch — kraft ihrer Einigungstendenz — in ein größeres Sinn Ganzes zusammen, so daß im *ordo amoris* der *ordo veritatis* sichtbar wird.

Verständlich wird das Zu- und Gegeneinander der Sinnentwürfe und Deutungsmodelle freilich nicht im Sinn eines synoptisch-kritischen Vergleichs, sondern einer Klärung der Kadenz, in der sich die Abfolge der emotionalen Antriebe darstellt. Erst durch die Hinordnung auf das Einheitsstreben der Liebe gewinnt das Betroffenenmoment des Staunens in einer Weise Profil, daß Zweifel, Schauer, Protest und Weigerung als seine Radikalformen erscheinen. Denn auch die Liebe hat ihre Zweifel (235), ihre Schauer und ihre Abwehrimpulse, die sich einmal

als Protest, dann als Weigerung äußern. Auf der Suche nach dem emotionalen Antrieb der Erkenntnis hat die Auskunft des »Theaitet«, wonach dieser Antrieb im Staunen zu suchen ist, erst etwas Vorletztes genannt. Das Letzte besteht in der Einsicht, daß das Staunen nur eine Funktion der Liebe ist, die, wie sie in der Bewunderung ihres Gegenstands aufgeht, so ihren Anfang damit macht, daß sie ihn staunend zur Kenntnis nimmt. Gleiches gilt von den Derivaten des Stauens. Auch sie sind, bei Licht betrachtet, Äußerungen einer verkümmerten und dabei zwischen Zweifel und Verzweiflung, Protest und Weigerung schwankenden Liebe. Wenn damit eine Klärung erzielt wurde, dann nur in einem kritisch denunzierenden Sinn. Denn nur eine verkümmerte, erkaltende Liebe kann dem Negativen so breiten Raum geben, daß es schließlich so wie hier das ganze Feld beherrscht. So dokumentiert die Abfolge der Derivate im Grunde nur, wie tief die Philosophie in ihrem neuzeitlichen Entwicklungsgang von dem durch ihren Namen bezeichneten Niveau abgesunken ist. Sie wurde von durchweg negativen Impulsen stimuliert, weil sie sich als »Liebe zur Weisheit« aufgegeben hatte.

Ein Sinnganzes scheint aus alledem nur in der Weise auf, daß jenseits der faktischen Verfallsformen die Liebe selbst als Grundimpuls der Wahrheitssuche sichtbar wird. Das heißt keineswegs, daß ein utopisch Ganzes anstelle der Fragmente treten soll. Denn es kann sich bei der Alternative nur um die durch ihre eigene Geschichtserfahrung hindurchgegangene, also um die »geprüfte« Liebe handeln, die alle kritischen Momente in sich behält, ohne dabei jedoch ihren Charakter als Liebe aufzugeben. In dieser Frage könnte sich das sorgfältig registrierende, bisweilen an eine ingenüose Spurensuche erinnernde Verfahren Helmut Kuhns fruchtbar mit dem spekulativ-mystischen Gertrud von le Forts verbinden lassen, das den Goetheschen Gedanken der »Teilnahme von oben« zu der Leitvorstellung von einer »Geschichte der ewigen Liebe« fortentwickelt⁸. So ergäbe sich ein Bild der Alternative, das die von ihr überholten Ausgangsdaten voll in sich enthielte.

Abschließende Anfragen

An dieser Stelle drängen sich einige Schlußfragen auf, denen auch auf die Gefahr hin nachgegangen werden muß, daß sie am Ende den gewonnenen Ausgleich erneut in Frage stellen. Zwar bezeichnet »Liebe« einen Grundimpuls, der dem Staunen zweifellos den Vorzug reiner Positivität voraus hat. Denn es gibt in aller Welt nichts Reineres, Gültigeres, Vollkommeneres als ihn. Gilt das aber nicht doch nur für den Bereich der Interpersonalität und Interaktion? Steht es mit der Liebe in struktureller Hinsicht denn besser als mit den übrigen mit dem Menschen konsubstantialen Elementarvollzügen wie Recht, Freiheit, Religiosität und Sprache, die allesamt von dem grundmenschlichen Antagonismus geprägt, um nicht zu sagen versehrt sind? Ist ihr Wille nicht heimlich unterwandert von einem ihrem Grundinteresse entgegenwirkenden Widerwillen, hat sie bei ihren Gewährungen, wie die Tristan-Sage verdeutlicht, nicht insgeheim auch ihren Untergang im Sinn? Arbeitet sie bei allem Glücksverlangen nicht immerfort auch auf ihr eigenes Un-

* Dazu mein Beitrag, Der Weg ins Geheimnis. In: »Stimmen der Zeit« 194 (1976), S. 651ff.

glück hin? Und muß es sich, im Rückblick auf das Ausgangsproblem gesprochen, nicht geradezu so verhalten, wenn von der Liebe — als einem Prinzip der beunruhigenden Beruhigung — ein vergleichbarer Denkanstoß ausgehen soll wie vom Staunen, vom Zweifel, vom Schauer, von der Verzweiflung, vom revolutionären Protest und von der Großen Weigerung?

Doch hätte die Liebe dann, abzüglich ihrer Rolle als Dispositionsprinzip, den übrigen Initialemotionen wirklich etwas voraus? Nur sehr behutsam wird man diese Frage im Blick auf die von Kuhn nachgezeichnete Begriffsgeschichte bejahen dürfen. Denn sie macht deutlich, daß jene Anstöße das Denken immer nur in Richtung auf das unerwartete Faktum des Gegebenen in Bewegung setzen, ohne daß ihnen etwas anderes antwortet als eben dieses Gegebensein, daß sich ihnen entweder wie das verschleierte Bild von Sais oder aber wie ein Gorgohaupt, entsetzen- und protesterregend darstellt. Anders die Liebe, der aus dem eigenen Wesensvollzug — und mehr noch aus ihrer göttlichen Wesensvollendung — das entgegnet, worauf sie mit ihrem Aufstreben immer schon reagiert, und im Grunde ungleich entschiedener reagiert als auf das ihr eher okkasionell in den Weg tretende Seiende. Und das ist ihre eigene Entgegenkunft in Gestalt der Agape, der von Gott herabsteigenden und so den begehrenden — und im buchstäblichen Sinn des Wortes »aufbegehrenden« — Eros mit sich selbst versöhnenden Liebe.

Für beides legt Kuhns Werk ein imponierendes Zeugnis ab. Für die Rolle der Liebe als Alternative zunächst, in der er die weitverzweigte Begriffsgeschichte als eine Art Selbstexplikation der Liebe verständlich macht, die so als das umfassende Dispositionsprinzip erst wirklich glaubhaft wird. Und für den ewigen Dialog, in welchem sie mit sich selber steht, indem er abschließend den »Seidenen Schuh« als das gültige Korrektiv zur »Divina commedia« und zum »Faust« herausstellt. Denn hier gelangt die in den großen Ausdeutungen der Vorzeit immer nur als Zentrifugalbewegung des immer strebenden Sich-Bemühens verstandene Liebe endlich zur »Symmetrie« (263) des Ausgleichs von Lieben und Geliebtwerden, des Aufstiegs und Abstiegs, der Einheit von Eros und Agape. Im Vorgriff auf diese Entgegenkunft entwickelt Kuhn den gleichsam im Durchgang durch die »symbiotische« Engführung der Tristan-Liebe formulierten Gedanken von dem *primum amabile* (55, 268), dem in aller Liebe Erstgeliebten, das alles Fragmentarische, Fehlgeleitete, Unerlöste in sich zu Ende bringt und zugleich in der Freiheit steht, sich der liebenden Kreatur auf eine alle Erwartung übersteigende Weise zuzueignen. Damit bekräftigt er von der höchsten Stelle, wenn nicht der Sinngeschichte, so doch der Sinnhierarchie aus nicht nur die Ordnungskraft der Liebe (267 f.); er zeigt vielmehr auch definitiv, worin sie dem Staunen und allen vergleichbaren Initialerlebnissen überlegen ist. So erscheint die Liebe vollends als jener Antrieb, dem ebenso »Sonne und Sterne« (wie das Schlußwort der »Göttlichen Komödie« versichert) wie die Akte unseres Geistes, allen voran die kognitiven, gehorchen.