

Von Liebe sprechen. Zur Einleitung.

Wer heute von Liebe und Erotik sprechen will, gerät in eigenartige Schwierigkeiten, weshalb viele hier zu schweigen vorziehen. Der Hauptgrund liegt nicht darin, daß dergleichen modisch zersetzt wäre. Vielmehr haftet dem Reden eine Zwiespältigkeit an, die man nicht los wird, auch nicht durch Banalisierung oder Enigmatisierung. Liebe ist das Thema, für das jeder sich einzig kompetent hält und das – wahrscheinlich deshalb – von leeren Allgemeinheiten und Klischees geradezu starrt. Als ein Verlag vor einigen Jahren eine Anthologie erotischer Intimität herausgeben wollte und wache Zeitgenossen um Beispiele bat, war das Ergebnis niederschmetternd. Sogar bei einem ausgewählten Kreis erwies sich das vermeintlich Eigenste als klischiertes Allgemeines, das insgesamt peinlich wirkte.

Eine Rundfunkumfrage ergab kürzlich, daß die Liebe nach oder gerade wegen der »sexuellen Emanzipation« auch für den Durchschnittsbürger ein irritierendes Thema bleibt. Was dabei auffiel, war der frappante Umstand, daß die Liebe »jenseits von Sex und Pornographie« fast geschlechtslos geworden ist. Es scheint nur noch darum zu gehen, daß ein anderer da ist, daß er seine Anwesenheit anbietet eher wie eine Freundin oder wie ein Freund. Liebe wird offenbar zu einer Abbitte an den Anderen und zum Eingeständnis, daß die herkömmlichen Wege der Annäherung insbesondere über Träume und Sehnsüchte projektiv verbaut sind. Das Imaginäre, früher der hauptsächliche Partner des Eros, ist zur Falle geworden.

In soziologischer Hinsicht ist längst klar, daß der Zerfall der kulturell determinierten Einheiten: Sippe, Clan, Familie, in immer kleinere Partikel auch vor der traditionellen Liebesbeziehung nicht haltgemacht hat. Dabei ist deren Funktion vorübergehend außerordentlich hochgespielt worden: als könnten zwei in gegenseitiger Heilserwartung das leisten, was in den großen Einheiten nicht mehr möglich ist. Um so tiefer gerät inzwischen die Niederlage. Kaum

eine Beziehung scheint noch zu halten, was sie versprach. Wenn dieser Zerfall des Intimen Ähnlichkeit mit einer gebremsten Kettenreaktion der atomaren Prozesse hat, dann wird er auch das Individuum selbst erreichen und zum »Dividuum« machen. Vielleicht besteht die gegenwärtige Verzweigung der Paare gerade darin, daß die beteiligten Individuen subkutan sich auflösen?

Das sind Gründe genug, das Thema in genauer Rücksicht und behutsamer Vorsicht noch einmal aufzugreifen. Nach Lage der Dinge kann das nur in vielfältiger Perspektive geschehen. Eine Darstellung aus einem Guß wäre – wie die aktuellen Monographien zeigen – unangebracht, bliebe einseitig, ginge am Thema vorbei. Insofern ist ein Sammelband – gesetzt, er überspringt nicht Wichtiges – die adäquate Form.

Angesichts dieser Situation ist es kaum gerechtfertigt, von *einem* als »Liebe« bezeichneten Gefühl auszugehen. Angemessener ist die Rede von vielen unterschiedlichen Gefühlen der Liebe. Zu leicht wird Liebe als ein die Mannigfaltigkeit reduzierender Begriff verwendet, der je nach historischem Zeitpunkt und gesellschaftlichem Kontext Unterschiedliches bedeutet. Seit den Anfängen der Geschichte ist »Liebe« als Erlebnis des Mangels und der Fülle Thema des Sprechens. Liebe und Sprache verweisen aufeinander. Im Verlauf der Geschichte bilden sich mehrere die Gefühle der Menschen bestimmende »Rhetoriken« der Liebe heraus. Die umfangreiche Liebesliteratur ist dafür ein wichtiger Ort; an ihm verbinden sich Sprache und Begehren zu immer neuen Formen.

Liebe verweist auf das geschlechtliche Verlangen, ohne sich darin zu erschöpfen. Sie sucht Lust und mündet häufig in Leid; sie zielt auf Dauer und erleidet ihre Zeitlichkeit. In ihrem Willen zu »mehr« Leben sprengt sie die Grenzen der Individuen und berührt den Tod. Liebe sucht den Anderen, ohne ihn aushalten zu können. Sie ist Ereignis und Nicht-Ereignis in einem und nur paradoxal erfahrbar. Je mehr von ihr erwartet wird, desto stärker enttäuscht sie. Ihr Versprechen, Antinomien zu versöhnen, kann sie nicht halten. Trennungen und Widersprüche sind endgültig und nur scheinbar überwindbar. Je mehr sich Imagination und Begehren stimulieren, desto unentrinnbarer werden die Verstrickungen. Liebe wird zum Schicksal; es widerfährt einem, so sehr man ihm handelnd zu

entkommen versucht. Die Vielfalt der Liebe zeigt sich – dem historischen Blick, doch nicht diesem allein; es bedarf neuer Zugänge zu diesem Thema. Liebe ist kein isolierbarer »Gegenstand«; sie ist eine Kraft, die vielfältig gebrochen, verdichtet und verschoben in fast allen Bereichen menschlicher Kultur wirkt. Nicht immer sind die erotischen Verbindungen sichtbar. In Gebieten, wie sie durch folgende Begriffe gedeutet werden, werden sie erkennbar: Sprache, Bild, Mythos, Geschlecht, Geld, Zeit, Tod – der Andere, das Schöne, das Selbst, die Gemeinschaft – Chiffren für die labyrinthischen Verflechtungen der erotischen Energien.

In der Strukturierung der Materialien zu diesem Band schwebte uns zunächst eine horizontale und eine vertikale Achse vor, deren Anordnung ein Kreuz ergibt. Im Verlaufe der Arbeit jedoch verschob sich die Aufmerksamkeit von den Schnittlinien zu den Feldern, deren Folge das Ende wieder an den Anfang zurückbindet: Öffnungen, Rückgänge, Erweiterungen, Überschreitungen. Sowohl dem ganzen Umlauf als auch den einzelnen Beiträgen merkt man jedoch jederzeit den Zuschnitt an: Fragmentierung statt Behauptung des Feldes; Kritik *und* Hochschätzung; indirekte Annäherung in der Mischung von heiterer Erinnerung und Melancholie. In einer ersten Begegnung sollen daher Zugänge und *Öffnungen* gesucht werden, mit deren Hilfe sich die Komplexität des Themas erschließt.

Was einem in der Liebe widerfährt und wie dieses Erlebnis zu verstehen ist, gehört zu den immer wiederkehrenden beunruhigenden Fragen historischer Anthropologie. Im platonischen Mythos von der zerschnittenen Kugelgestalt des Menschen, in der sokratischen Deutung der Liebe als dem Verlangen nach Unsterblichkeit, den frühen Schriften zur Konstitution des Subjekts ist die Liebe Thema. Vom Christentum wird sie schon bald unter dem Gesichtspunkt ihrer Institutionalisierbarkeit in der Ehe behandelt. Als leidenschaftliche Liebe widersetzt sie sich diesem Versuch und besteht auf ihrem Schicksalscharakter. Nicht durch die Vereinigung, sondern durch die Trennung von der Geliebten entsteht das leidenschaftliche Gefühl. Freiwilligkeit und Ausschließlichkeit sind ihre Voraussetzungen. Leidenschaftliche Liebe ist prinzipiell nicht zu befriedigen. Erfunden wird diese Form der Liebe und die sie erst

ermöglichende Rhetorik in der höfischen Welt des 12. Jahrhunderts. Ihre Wirkungen reichen bis in die Gegenwart. In ihrem Zentrum steht weniger das konkrete Du als der imaginäre Andere, der Ausdruck einer nicht erreichbaren Einheit ist. Das Wesen der Liebe tritt dadurch in Erscheinung, daß man von ihr erzählt. Wie von ihr gesprochen wird, bestimmt die Art und Weise, wie sie erlebt wird. Wie die Liebe ist das Sprechen über die Liebe unendlich. Es verbirgt und erhält sie eben dadurch; es umkreist ihr Geheimnis unaufhörlich, ohne es erfassen oder von ihm ablassen zu können und verführt durch seine Versprechungen, ohne Erfüllung sichern zu können; es verweist auf eine Leere, der es zugleich sich verdankt.

Die Liebe ist das Ergebnis bestimmter kultureller Bedingungen, sie ist von den Mythen und rhetorischen Formen einer Gesellschaft abhängig und wird sozial kontrolliert. Eng mit dem Geschlechtstrieb verbunden, dient sie dem Willen zum Fortleben. Sie ist eine produktive Kraft, die den Menschen zu dem macht, was er ist. Die mit ihr verschränkten Sexualinstinkte müssen sozial kanalisiert werden. Die Liebe wird in das umfängliche System der Tauschökonomie integriert, ohne jedoch ausschließlich durch die gesellschaftlichen Tauschprozesse bestimmt zu werden. Jede Liebesleidenschaft hat eine sich der Formung durch die Gesellschaft widersetzensende asoziale Seite. Im Rahmen heutiger Familienorganisation bestimmt die Liebe die Freiheit der Wahl. Man (er-)wählt seine Liebespartner und Ehepartner. Selbst im Alltag der Liebe spielt der Wunsch, mit Hilfe des Anderen von seiner Individualität und den damit verbundenen Zwängen der Vereinzelung befreit zu werden, eine entscheidende Rolle. Erlösungs- und Überlebenswünsche werden wirksam und binden die individuellen Erlebnisse an kollektive Mythen. Die Mythisierung der Liebesbeziehung ist unausweichlich. In ihr mischen sich religiöse, ethische und ästhetische Elemente, die eine Mythenkritik zwar bewußt machen, nicht jedoch auflösen kann. Vielleicht läßt sich die in der leidenschaftlichen Liebe gesuchte Wiederverzauberung als Versuch begreifen, ekstatische, in archaischen Gesellschaften noch institutionalisierte Erfahrungen zu machen.

Die Geschichte der Liebe enthält viele verborgene Seiten. So ist es erforderlich, auch die andere Geschichte der Liebe zu erzählen,

die mit dem Wahnsinn, dem Traum, dem »Geist der Schwere«, der Reise nach innen verbunden ist, die eine Geschichte der Rückkehr ohne Ende ist. Odysseus und Christus kehren beide noch heim; heute ist der Ort der Heimkehr endgültig verloren. Der Narzißmus macht es deutlich: Das Subjekt löscht sich aus, weil es sich nicht gewinnen kann. Die einzige Chance gegen den »implosiven Narzißmus« ist das »endgültige Fremdwerden der entfremdeten Welt«.

Wer verstehen will, was ihm in der Liebe widerfährt, der muß zu *Rückgängen* in die Geschichte bereit sein. Was von anderen Entwicklungen überlagert heute nur bruchstückhaft in den Blick gerät, läßt sich an anderen Orten, zu anderen Zeiten oft besser begreifen. Bereits in den antiken Geschichten und Mythen finden sich Hinweise auf vergessene Zusammenhänge, z. B. auf die Verbindung von Koitus und Grab, die das Schicksal der Liebe ausmacht. Daher setzt die Vergöttlichung der Liebe die Totenhochzeit voraus und ist die Geschichte der Liebe die Geschichte eines Opfers und als solche mit den Kulturen des Todes und der Fruchtbarkeit verbunden. Nie ist der Liebeszauber frei von den schon in Mythos und Literatur thematisierten Zusammenhängen. Auch der mittelalterliche Rosenroman unterstreicht die Unwiderstehlichkeit der Liebesmacht. Sie erscheint als Flucht aus der Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft, aus einer objektiven Zeit in die subjektive Erfüllung. Verbot und Heimlichkeit werden als Voraussetzungen der Leidenschaftlichkeit der Liebe sichtbar. Als »locus amoenus« wird der Garten zum Ort des Verlangens und der Lust. Seit Vergil ist er nicht mehr die Begegnungsstätte zwischen Göttern und Menschen, sondern nur noch der Liebesort der Menschen. Liebe und Leid, Wahnsinn und Tod sind hier dicht beieinander. Selbst in der Oper werden die alten Topoi von der Lust und dem Leid der Liebe wieder aufgegriffen. »Der sangesfreudige Lustgarten, den die *Finta giardiniera* melodramatisiert, ist ein Qualgarten«. Die Verwirrungen der Liebe erscheinen unüberwindlich. Erst im Verlauf des Spiels klären sie sich zu einem glücklichen Ende.

Mehr noch als Freundschaft, Ehrgeiz und Familialismus bestimmt die Liebe das Schicksal des Menschen. Für Fourier ist sie die »vollkommene göttliche Leidenschaft«. Als wichtigste Leidenschaft des Menschen formt sie die Gesamtheit der gesellschaftlichen

Produktion und des sozialen Lebens. Liebe ist an Freiheit und Freiwilligkeit gebunden; daher fordert sie eine Kritik der Ehe. Sie wendet sich gegen die Isolierung des Liebespaares als Schicksal der Liebe und setzt auf die Leidenschaft und die Auflösung der Einheit des Liebesgefühls im Interesse der Mannigfaltigkeit. Orgie und Manie erscheinen als unendlich große und unendlich kleine Ausdrucksformen der Liebe. Von der Liebe ausgehend – und nicht gegen sie – erfolgt die Vergesellschaftung des Menschen.

Die bisherigen Rückgänge in die Geschichte der Liebe bedürfen der *Erweiterung*: Inzest, Masochismus, Verklärung sind u. a. weitere notwendige Perspektiven des Themas. Zu den in der Romantik wichtig werdenden Themen gehört der Inzest, insbesondere die Geschwisterliebe, die bereits in Goethes »Wilhelm Meisters Lehrjahre« im Liebesverhältnis zwischen Wilhelm und Marianne sich niederschlägt. Mit Hilfe psychoanalytischer Kategorien läßt sich die Eigenart inzestuöser Liebesbeziehungen herausarbeiten. Das Vorhandensein eines »geschädigten Dritten« und die Anziehung durch die sexuell anrühige und zudem mit Eifersucht überschüttete Frau gehören zu den Bedingungen dieser Konstellation. In Goethes Roman ändern sie sich erst allmählich und machen die Liebe zu Nathalie möglich. Das romantische Interesse an inzestuösen Beziehungen ist mit der Entwicklung der Liebesheirat eng verbunden; in deren Zentrum steht nun die freie Partnerwahl und die an sie geknüpfte Erwartung des Liebesglücks in der Ehe. In der freien Partnerwahl können die Bindungen an Eltern und Geschwister die Partner-Wahl bestimmen. Jeder ist für seine Wahl und damit für sein Liebesglück bzw. Liebesunglück verantwortlich. Die inzestuöse Liebeswahl ist nach Freud die »erste und regelmäßige«. Infolge der Inzestschranke wird sie jedoch später in der Regel korrigiert. Die Familie muß den in ihr erzeugten Konflikt auch in ihren eigenen Grenzen bearbeiten.

Das Liebesleiden, das der eine vermeiden will, sucht der andere in der Hoffnung, mit Hilfe der Lust der Mutter die eigene Maskulinität vollends zu vernichten. Hierauf richtet sich das masochistische Liebesverlangen. Ziel ist die nur bei einer vollständigen Selbstvernichtung mögliche Triebbefriedigung ohne Rest. Daher gehen Tod und Folter hier eine so enge Verbindung mit der

Lust ein. Qual–Lust bzw. Liebesqual ist das unauflösbare Paradox, in dessen Rahmen die ödipale Rivalitätssituation wiederholt wird. So kann dem Masochisten der Ehebruch des Partners als das einzig Lustvolle an der Ehe erscheinen. Doch der Versuch, das Leiden durch das Leiden zu heilen, schlägt fehl. Die Grenzüberschreitung vom Schmerz zur Lust und von der Lust zum Schmerz gelingt zwar, doch es erfolgt keine Heilung der ursprünglichen Verletzung. Die Liebe lebt vom Nicht-Gesagten. Ohne eine Liebesliteratur gäbe es sie jedoch nicht. Sie ist eine Vereinigung der Union und der Nicht-Union zwischen dem Verlangen und dem Mythos. Sie reicht von den poetischen Momenten des Verliebtseins zu ihrer prosaischen Institutionalisierung in der Ehe. Sie nimmt uns in Besitz und wird als Besessenheit erlebt.

Die Liebe verführt uns dazu, uns auf ihre Mythen einzulassen. Wenn wir diese jedoch als solche erkennen, verlieren sie ihre Faszination. Wir stehen außerhalb ihrer, außerhalb der Liebe – mit distanzierendem Blick.

Zweifellos ist die Liebe eine Zentralmacht des Schicksals. Sie führt uns dazu, aus den vielen das eine Ich auszuwählen und uns auf dieses zu konzentrieren, so daß sich kein anderes Ich mehr an seine Stelle setzen kann. Die Leidenschaften zwischen Mann und Frau sind eng mit den Praktiken des Erwählens verbunden, die zur Konzentration der Werte auf *einen* Menschen führen. In diesem Prozeß findet eine unumkehrbare Individualisierung statt; seine Auswahlpraktiken erinnern an die Orakelauslegung früherer Zeiten. Die Surrealisten wußten, daß in der Liebe die Beseitigung des Sozius nicht möglich ist. In der Liebe sind nie zwei, sondern stets drei anwesend. Der dritte bietet gegen die bedrohliche Nähe des Anderen Schutz. Das Paradox der Situation liegt in der Unmöglichkeit der Zweiheit und im Verbot der Dreiheit als Fatamorgana der Individualisierung. Da die Liebe – wenn überhaupt – nur zu zweit möglich ist, aber noch immer in der Liebesbeziehung das Geschlecht der Frau durch das Geschlecht des Mannes bevormundet wird, kann sie nicht gelingen. Am Anfang des Geschlechterverhältnisses stand der Frauenraub, der die Frau aus der Genealogie der Mutter herauslöste und in die des Mannes eingliederte. Diesem Gewaltakt folgte der Ausschluß der Tochter, ihre Einsperrung und

der Versuch, über die Liebe die Gleichheit zwischen den Geschlechtern wiederherzustellen.

Die Geschichte der Liebe ist eine Geschichte der Überschreitungen. Die Liebe ist kein abgegrenzter Bereich, kein Gegenstand der Analyse. Einer solchen Betrachtungsweise entzieht sie sich sofort. Sie kann nicht lokalisiert oder ontologisiert werden. Versuche, sie zu verorten, sind bestenfalls vorläufig und schlagen fehl. Vielleicht wird die Liebe nur erfahrbar, wenn sie nicht selbst Thema ist, sondern im Gespräch und in der Behandlung eines Themas zur Entfaltung kommt? Von einigen dieser *Überschreitungen* der Liebe wird im abschließenden Teil die Rede sein.

Seit Platon überschneidet sich die Frage nach der Wahrheit der Liebe mit der nach der Liebe der Wahrheit. Die Liebeswahrheit erscheint als der Ort höchster Wahrheitsliebe. Schon früh galt es, die Wahrheit der Liebe von der falschen Liebe abzugrenzen. Einmal kann die Wahrheit ein Bestandteil der Liebe sein und die Liebe ein Bestandteil der Wahrheit, so daß wie in Platons Phaidros Wahrheitssuche und Liebe verschmelzen. Dann ist ein Verhältnis von Wahrheit und Liebe denkbar, in dem, wie bei Descartes, die Empfindungen ersterer unter die wissenschaftlichen Prinzipien der empirischen Wissenschaften und ihres Wahrheitsbegriffs untergeordnet werden. Und schließlich läßt sich am Beispiel Wittgensteins und seiner Zurückweisung der Annahme einer Privatsprache das Ende der Unterordnung der Liebe unter die Wahrheit zeigen. In allen drei Beispielen wird das Verhältnis von Liebe und Wahrheit unterschiedlich bestimmt. Freigesetzt wird die Liebe von der Wahrheitsfrage erst bei Wittgenstein. Bei Sokrates wird die Frage nach der Wahrheit durch die Liebe zu einem anderen Menschen erregt. Im Anblick der hiesigen Schönheit kommt es zur Erinnerung der wahren Schönheit.

Schönheit und Wahrheit hängen eng zusammen. Erkenntnis ist das Resultat eines Ver-Suchens. Dieses erfolgt nur, wenn es zu einer Versuchung kommt. Erkannt wird der Geschmack des Erkennenden und das, worauf sich die Versuchung richtet. Der heilige Antonius schmeckt die Dinge nicht mehr; sein Gang in die Wüste markiert die Trennung zwischen Subjekt und Objekt und die Isolierung des Subjekts. Wüste und Zelle schützen vor direktem

sinnlichen Kontakt. Eine neue Beziehung des Menschen zu sich selbst kündigt sich an: Der auf Erkenntnis gerichtete Blick sieht von der Erkenntnis des eigenen Opfers ab. Es entsteht eine unsterbliche Liebe zu sich selbst. Athanasius entwickelt hierfür das Modell weiter: Seine Liebe zum Vorbild des Antonius wird zur Liebe seines Ichbildes. Doch die Liebe ist unglücklich; sie lebt von der Trennung; glückt die Vereinigung, stiehlt sie sich davon. In Hieronymus Boschs Bild vom heiligen Antonius tritt an »die Stelle der Versuchung als Zusammenspiel von Schmecken/Erkenntnis/Opfer« die zu bekämpfende sexuelle Versuchung, das Zusammenspiel von Liebe, Wahrheit und sexueller Produktionsenergie. Mit der Einbeziehung der Geschichtlichkeit in die heilige Liebe wird diese verallgemeinerungsfähig. Der Geschmack an der Liebe läßt Bosch vor der sexuellen Versuchung erschauern. Bosch umgeht die Versuchung der sexuellen Lust, nicht jedoch die der Liebe und ihres Geschmacks.

Die Liebe bewirkt die Versinnlichung der »rein-geistigen Dinge«. Sie zeigt sich als Liebe zur Schönheit und als Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Sie erscheint als Vergnügen am Reden, am Diskurs, am Zeichen. Als solche verlangt sie die Zurückhaltung affektiver Ausbrüche. Liebe ist Kampf »um ein liebevolles Zeichen«. Eros ist nicht nur Name für einen Mangel und ein Bedürfnis, sondern auch die Bezeichnung für eine »überströmende Kraft«, die den Menschen zum Göttlichen hintreibt. Liebe wirkt als ästhetische Kraft, als eine »Lust der Zeichen«, in die sich erst später ein reflektierendes Begehren nach den Bedeutungen verfängt. Das sich im Schönen erlebende Begehren strömt über und sucht einen Ausdruck. Erst im Gefühl des Schönen wird es uns bewußt. Im Erlebnis der Zeitlichkeit des Wunsches, die sich als Lust am Schönen zeigt, wird eine neue Zeiterfahrung gemacht. Hier hat »die interesselose Liebe« zum Schönen ihren Ort, der frei von Schuld und Gesetz ist.

Obwohl Liebe und Kunst, Leidenschaft und ästhetische Erfahrung sich überschneiden, unterscheiden sie sich voneinander. Liebe ist die Sehnsucht nach der Erfahrung des Anderen und damit nach einem Ausweg aus der Einsamkeit. Die Erfahrungen der Liebe können sehr unterschiedlich sein. Ihnen gemeinsam ist der Bezug

zum Anderen und der so gegebene sprachliche Charakter dieser Beziehung, der die Tendenz unterstützt, das Anderssein des Anderen zu tolerieren. Demgegenüber werden die nicht nutzorientierten Formen der Sprache seit einigen Jahrhunderten als »Kunst« bezeichnet. Unter historischem Gesichtspunkt fällt auf: Etwa zur gleichen Zeit wurde Kunst als Kunst und Liebe als Liebe »erfunden«. Die klassische Kunst hat in ihrem Zentrum die Repräsentation, in der eine »realistische« und eine »idealistische« Tendenz in Spannung liegen. Ein zeitloser »Außer-Sinn« entreißt z. B. das Bild der Venus von Velázquez dem gebräuchlichen Sinn. Das zeitgenössische Denken zerstört die geläufigen Formen des Sehens. Die Kunst nimmt dem Betrachter und dem Gegenstand ihre greifbare Identität. Kunst und Liebe lassen sich durch kein Wissen, keine Ordnung bezwingen; sie verweisen auf etwas dem Menschen Unverfügbares.

Bretons Nadja verdeutlicht diese Erfahrung: Nadja ist eine faszinierende Frauengestalt, die durch das Labyrinth des Textes irrt. Ihre im ersten Satz bereits gestellte Frage: »Wer bin ich?« stellt den Bezug zu Rimbauds berühmter Behauptung her: »Ich ist ein anderer«. Sie ist Ausdruck der Suche nach dem Ich als »Gegenstand ästhetischer Wahrnehmung«. »Grenzöffnungen« werden gesucht. Bei der ersten Begegnung lächelt Nadja. In der Beschreibung dieses Lächelns wird das berühmte Lächeln von Dantes Beatrice nachgezeichnet; Nadjas Irrgang durch den Text verbindet viele Elemente. Sie wird zu einer »âme errante« und muß als solche ins Irrenhaus, den Gegenort des Lebens. Die Erscheinungen der Liebe und der Schönheit vergehen. Wie Beatrice muß Nadja sterben, damit etwas Neues entsteht.

Robert Musils Tagebuchnotiz, daß die große Begegnung mit einer Frau nicht in die reale Welt, sondern in die Welt der Bilder gehört, muß man mit Lacans Feststellung zusammen hören, daß man den Anderen im Imaginären nicht antrifft. Dies wäre heute ein Ausdruck für das Dilemma der Liebe. Es sind immer die Prozeduren des Zufalls, die die Imagination provozieren, eine Erinnerung an etwas, das nie geschah, in Szene zu setzen. Dem suchen die Individuen sich zu unterwerfen, so gut sie können. Was aber nicht aufgeht, ist die Versöhnung mit der Realität. Alle großen Liebesbe-

ziehungen, von denen man weiß, sind gescheitert. Ihre Größe scheint geradezu im nachträglichen Scheitern begründet. Von daher bekommt die Liebe jenen tragischen Umriss, den Lacan formuliert, wenn er schreibt: *il n'y a pas de rapport sexuel*.

Dieser Satz widerstreitet bewußt dem Augenschein, überhaupt der verbreiteten Macht des Imaginären. Vielleicht verdankt er sich sogar einer Verschärfung der Lage, die durch jenes zum Bildwerden der Welt bedingt ist, das auch als Mediatisierung, besser als Mediensucht der Leidenschaft für die fabrizierten Bilder beschrieben wird. Diesem zunächst schleichenden, nun galoppierenden Prozeß zufolge nimmt die Gewalt des Imaginären in dem Maße zu, wie die Macht der symbolischen Ordnung, des Symbolischen, d. h. der Sprache nachläßt.

Von Liebe sprechen ist also ein Versuch, die aktuellen Verwirrungen aufzulösen, die im Umfeld des vorrückenden Imaginären sich ausbreiten. Der Versuch besteht – daran sei noch einmal erinnert – in der Intention, sich vom Mediengeschwätz abzustoßen. Sprache als mündliche hat allemal noch die Verbindung zu einer tragischen Erfahrung und sei sie auch nur präsent im Schmerz der Unentscheidbarkeit der Dinge. Deshalb ist dieser Band auch eine Hommage an die Literatur, die als letzte die Spur der verlöschenden Liebe festhielt. Die Liebe als Liebe und die Literatur als Literatur sind am Ende des Mittelalters »erfunden« worden, um gegen die restlose Nützlichkeit der Welt Protest einzulegen. Mit Rücksicht auf die hier dargelegten Materialien kann man festhalten: Der Protest blieb nicht ganz ohne Erfolg.

I Öffnungen

Der Andere in der Liebe

Der Mythos

Seit die Götter die Kugelgestalt des Menschen zerschnitten haben und dieser sein Leben als Mann und Frau fristen muß, sind die Menschen bestrebt, aus »zweien einer zu werden«. Dieses auf die Herstellung ihres ursprünglichen Zustandes gerichtete, ihre Kräfte absorbierende Verlangen nennen sie Liebe. Bereits in diesem Mythos des platonischen Symposions wird deutlich: Ursprung der Liebe ist der Mangel. Es fehlt etwas, das man einst besessen zu haben glaubt, und von dem man meint, es wieder besitzen zu müssen, um die verlorene Unversehrbarkeit wiederzuerlangen, etwas, das jenseits von einem selbst ist und das gerade deswegen die Bedingung dieses Selbstseins ist. Darauf richtet sich der himmlische Eros, der die wahre Liebe, die mehr als die bloße Lust ist, bewirkt und der dazu führt, in dem Anderen neben seinem Körper sein Wesen und seine Seele zu lieben. Diesem Mythos zufolge ist der Andere der fehlende Teil, der auf die verlorene androgyne Einheit verweist, die jedoch mehr ist als die Summe der beiden Teile. Die Androgynität ist der gemeinsame Bezugspunkt der beiden Geschlechter. Sie verbindet beide und weist ihnen zugleich ihren Ort und ihre Differenz an.

Sokrates verfolgt die von Pausanias gelegte Spur und radikalisiert die Suche. Nach seiner Auffassung ist das Andere der Liebe umfassender als der Andere, den Pausanias vor Augen hat. Das Andere der Liebe ist das Streben nach Unsterblichkeit. Es zielt darauf, den fundamentalen Mangel der Sterblichkeit zu überwinden. Vier Wege erscheinen dazu möglich: der erste besteht in der Liebe zum schönen Körper eines anderen; auf ihm soll Unsterblichkeit durch Fortpflanzung erreicht werden. Der zweite Weg führt zur Liebe der schönen Seele, die den Menschen richtig handeln läßt und deren Schönheit größer als die des Leibes ist. Auf dem dritten gewinnt der Mensch vom erkennenden Menschen unabhängige,

Unveränderlichkeit beanspruchende Erkenntnisse. Der vierte Weg schließlich führt zur Erkenntnis des reinen Schönen, das unvergänglich und dessen Wahrheitsgehalt göttlicher Natur ist. Sokrates begreift also die Liebe als eine die Leidenschaft für einen anderen Menschen transzendierende Macht, die den Menschen auf mehreren Wegen an der Unsterblichkeit teilhaben läßt. Die Liebe zum anderen Menschen wird von der Liebe zum Anderen überlagert. Sie ist der Ort, an dem das Andere des Menschen greifbar wird, das die Bedingung des einzelnen als Subjekt ist. Diese Situation konstituiert den Menschen als Subjekt mit seinen Sehnsüchten und Hoffnungen, aber auch mit seinem Schmerz, seiner Unvollkommenheit und seiner Hinfälligkeit.

Die Konstituierung des Subjekts

Bereits in der Antike bildet sich das Subjekt dadurch, daß es sich zu sich selbst verhält. In diesem Prozeß verwendet es klar umrissene Wissensbestände, Regelsysteme und Praktiken in bestimmten Formen der Reflexion und des Handelns. Auch der begehrende Mensch ist das Produkt des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst. Im Unterschied zum vernunftzentrierten Subjekt wird er problematisiert, zum Adressaten moralischer Vorstellungen und ethischer Reflexionen gemacht. Mit der Problematisierung von Lust und Liebe mit Hilfe der Techniken der Selbstkonstituierung entsteht das Subjekt und mit ihm der aus diesem ausgeschlossene Andere. Je mehr die Konstituierung des Subjekts fortschreitet und dieses dabei zur inneren und äußeren Natur in Distanz gerät, desto umfangreicher wird der Bereich des Ausgeschlossenen. Je stärker die Logozentrierung, desto größer die Unterdrückung der Natur und ihrer Triebkräfte. Die Freiheit des Subjekts gegenüber seiner »inneren« und der »äußeren« Natur ist das Ergebnis eines Gewaltverhältnisses, das mit den wachsenden Mitteln der Selbstkontrolle den Menschen den von ihm kontrollierten Lebensbereichen entfremdet.

Selbst Träume werden, wenn sie sexuelle Inhalte haben, einem Norm- und Regelsystem unterworfen, das einige Träume zuläßt,

andere untersagt und wieder andere als widernatürlich ausschließt. Nach dem Traum des Artemidor sind dem Manne sexuelle Kontakte mit der Ehefrau, der Geliebten, der Prostituierten, mit anderen Männern erlaubt und die Masturbation gestattet. Gegen das Gesetz verstoßen der Inzest, gegen die Natur der Cunnilingus und die Fellatio, aber auch Positionen a tergo und Beziehungen zwischen Frauen. Entscheidend war: Der freie Mann durfte nicht Objekt, sondern mußte Subjekt der Liebe sein. Objekte der Liebe waren Frauen, Knaben oder Sklaven. Ihnen war es erlaubt, passiv zu sein, ohne daß ihre Passivität als unmoralisch gegolten hätte. Der freie Mann mußte hingegen der Begehrende sein, der die Hingabe forderte und erreichte. Weniger wichtig war es, auf welches Geschlecht sich sein Begehren richtete. Männer und Frauen kamen durchaus in Frage. In den Liebesangelegenheiten wurde weniger nach Geschlechtern als nach Aktivitäts- und Passivitätsgraden unterschieden. Den Untersuchungen Paul Veynes zufolge galt die besondere Wertschätzung der Aktivität auch noch für Teile der römischen Antike.

Wenn diese Deutung von Veyne, Foucault und anderen stimmt, dann war in der Antike für den freien Mann die Passivität in den Liebesdingen das Andere der Liebe, das dem begehrenden Mann schlecht anstand. Wie kam es jedoch zu dieser Abwertung der Passivität? Lassen sich Beziehungen zu dem Kampf um die Durchsetzung der männlichen Ordnung gegenüber der weiblichen entdecken? Spiegeln sich in diesen Mühen der Zentrierung auf die Aktivität die Anstrengungen der Konstituierung des Subjekts, dessen Vernunftsaktivitäten die Welt ordnen und den Menschen beheimaten sollen? Endlich nicht mehr Objekt, Opfer der Natur sein müssen, sondern fähig werden, die Natur zu erkennen und zu kontrollieren, war das Ziel der Entwicklung. Vielleicht vertrug diese allmähliche Selbstermächtigung des Subjekts es nicht, im Bereich der Liebe mit ihrem soeben überwundenen Anderen konfrontiert zu werden? Möglicherweise mußte man es daher aus sich auslagern und dem Objekt des Liebesbegehrens zuschreiben. Für diese Deutung spricht, daß in der griechischen Antike in den Liebesangelegenheiten die sinnliche, den Menschen überwältigende Leidenschaft wenig geschätzt wird; denn sie unterwirft ihn der

Natur und macht ihn abhängig, so daß er – ein Opfer seiner Leidenschaft – die Freiheit aktiver Liebesentscheidungen verliert. Daher wird in den Liebesdingen schon bald die Beherrschung (enkrateia) zur Aufgabe, die als Voraussetzung der Besonnenheit (sophrosyne) gilt. Mit dem Anspruch auf eine vernunftgeleitete Lebensführung tritt dieser Begriff ins Zentrum der Konstituierung des Subjekts. Von hier ist es nicht mehr weit zu den asketischen Zügen der Stoa, die für die christliche Liebesordnung so wichtig werden.

Die Ehe

Im Verlauf des Hellenismus ändert sich die Vorstellung von der Liebe. Während die Knabenliebe bzw. die Liebe zwischen Männern, die im 4. Jh. vor Christi Geburt noch als rein, wahr und seelenbezogen galt, allmählich an Wichtigkeit verliert, scheint die Ehe an Bedeutung zu gewinnen. Lange hatte die Ehe als ein Zweckbündnis gegolten, dessen Aufgabe darin bestand, die Legitimität der Nachkommen zu sichern. Während der Frau zur Gewährleistung der Legitimität der Nachkommen die sexuelle Treue oblag, suchte und fand der Mann die Erfüllung in den Liebesangelegenheiten außerhalb der Ehe. Der Pseudo-Demosthenes brachte diesen Unterschied deutlich auf den Begriff: »Die Kurtisanen haben wir für die Lust; die Konkubinen für die alltäglichen Annehmlichkeiten; die Ehefrauen, um legitime Nachkommen und eine treue Vorsteherin des Hauses zu haben.« Im Verlauf der ersten beiden Jahrhunderte vor Christi Geburt gewinnt die Ehe an Bedeutung und wird zu einer öffentlichen Institution. Ihre Aufwertung geht auf den Einfluß der Stoiker zurück, die den spezifischen Charakter dieser eine sexuelle Lebens- und Wohngemeinschaft bildenden Institution und die Bedeutung der affektiven Bindungen zwischen Mann und Frau für die Erhaltung der Gemeinschaft herausstellen. Bereits im 2. Jh. nach Christi Geburt bildete sich eine Programmatik der Ehe heraus, von der man lange dachte, sie sei die Folge des Christentums, die aber nach neueren

Studien auf den Einfluß der Stoiker zurückging. Sie fordert den Verzicht auf Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe. Es zeichnen sich Grundzüge einer Ethik ab, die das Christentum unter den Vorstellungen von Enthaltsamkeit, ehelicher Treue und Ablehnung der Knabenliebe weiterentwickeln wird.

Wo die christlichen Liebes- und Ehevorstellungen stoisches Gedankengut aufgreifen und weiterentwickeln, lassen sich Foucault zufolge im Vergleich zur heidnischen Antike vier Unterscheidungsmerkmale angeben, die das Verhältnis des Christentums zur Liebe und zur Sexualität bestimmen:

- Der Wert des Liebesakts ist verschieden. Während das Christentum ihn in Zusammenhang mit dem Sündenfall und dem Bösen bringt, war er in der griechischen Antike etwas Positives.
- Im Unterschied zu antiken Vorstellungen war die christliche Ehe monogam und vom vorehelichen Ideal der Jungfräulichkeit beeinflusst. Ziel der ehelichen Gemeinschaft war vor allem die Erzeugung von Nachkommen; diesem dienten die eheliche Liebe und die Sexualität.
- Das Christentum lehnt die bei den Griechen geschätzte und bei den Römern tolerierte männliche Homosexualität ab.
- Im Unterschied zur Antike erhalten die rigorose Abstinenz, die dauerhafte Keuschheit und die Jungfräulichkeit einen hohen spirituellen und moralischen Wert.

Das Christentum sah in der Ehe den Weg, auf dem der Mensch Herr seiner Begierden und Leidenschaften werden konnte. Dem Apostel Paulus ist sie das Mittel, Hurer, Ehebrecher, Weichlinge, homosexuelle Männer zu verurteilen und zugelassene von verbotenen Leidenschaften zu unterscheiden. Der Hauptzweck der Ehe besteht darin, das Begehren zu kanalisieren. Männer und Frauen sind in gleicher Weise dazu verpflichtet, einander sexuelle Bedürfnisse zu erfüllen. Sogar vom wechselseitigen Recht auf den Körper des Anderen ist die Rede. »Erunt duo in carne una« kennzeichnet die christliche Abwandlung des platonischen Mythos vom Kugelmenschen. In der ehelichen Verbindung von Mann und Frau wird die Möglichkeit gesehen, den von jedem Menschen allein gefühlten Mangel zu überwinden. Die Ehe soll als Garant einer dauerhaften

Vereinigung mit dem entbehrten Anderen dienen. Ihre Aufwertung zielt darauf, daß der Liebespartner nicht mehr außerhalb ihrer gesucht werden soll. Die Verwirklichung dieses Gebots ließ jedoch lange auf sich warten. Zu groß waren die Unterschiede zwischen ehelicher Liebe und außerehelichen Liebesangelegenheiten. Während die eheliche Liebe auf Dauer angelegt war, war die außereheliche Liebe gerade durch ihre schnelle Bewegung, ihre momentane Leidenschaft und ihren Wechsel bestimmt. Offensichtliche Unvereinbarkeiten!

Wie entstand nun im Verlauf der historischen Entwicklung die *monogame, unauflösliche Ehe*, die so viele Jahrhunderte die Norm bildete? Trotz erster Ansätze in der Antike wird sie erst von der erstarkenden Kirche im Mittelalter durchgesetzt. Galt in Rom und noch im karolingischen Reich die Heirat als eine wesentlich private Angelegenheit, mit der Familien bestimmte Interessen verbanden, so entstand in der Kirche allmählich ein anderes Ehemodell, das im 13. Jh. den Status eines Sakraments erhielt. Waren schon Ehe und eheliche Liebe nicht vermeidbar, so sollten sie im Dienste der Kirche stehen. Die Unauflöslichkeit der Ehe entsprach der Unauflöslichkeit der Bindung zwischen Christus und seiner Kirche. Die »*stabilitas*« wurde zum Garanten der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung. Nach den Untersuchungen von Ariès begünstigten die gesellschaftlichen Bedingungen in den ländlichen Gemeinschaften die Durchsetzung dieses Ehemodells. In der Verlagerung der Eheschließung aus dem Privathaus vor die Kirche und schließlich im 13. und 14. Jh. in die Kirche kommt die Verstärkung des Zugriffs der Kirche auf die Ehe augenfällig zum Ausdruck.

Zweifellos ist die monogame und unauflösliche Ehe die wichtigste Institution der Domestizierung und Disziplinierung der menschlichen Triebe. Mit ihrer Hilfe trifft die christliche Repression das Paar und die Liebe. Die Ehe erscheint weniger als Vergnügen, denn als Notwendigkeit. Sie ächtet die leidenschaftliche Liebe und wird lediglich als eine notwendige Bedingung menschlichen Lebens zugelassen. Sie ist der Ort, an dem auch das Begehren nach dem Tod des Anderen seinen Platz hat: der Wunsch, ihn als Subjekt zu unterdrücken, um ihn sich anzueignen oder einzuverleiben. Doch: »Wenn der andere getötet wird, wird damit

nicht die Begierde vernichtet? Denn Begierde gibt es nur dort, wo der eine vom anderen begehrt wird. Weil sie Begierde nach Begierde ist, hat die Begierde die Gewalt unter Kontrolle. Sie ist die Begierde nach dem Anderen. Begierde nach dem begehrenden Subjekt, und nicht die Bemächtigung eines toten Körpers« (Métral).

Die leidenschaftliche Liebe

Platon und Christus haben die Liebe je auf ihre Weise erfunden. Die Homosexualität des ersteren und die seltsame Geschlechtsneutralität des letzteren haben zweifellos Einfluß auf die jeweiligen Liebeskonzeptionen gehabt. In der höfischen Erotik des 10.-12. Jh. wird eine neue Liebeskonzeption, der »amour passion« erfunden. Sie ist eine heterosexuelle Liebe und gibt vor allem den Frauen in der Mann-Frau-Beziehung eine anerkannte Macht. Sie definiert sich als rein. Obwohl sie auf seiten der nichtadeligen Troubadoure mit der Überschreitung der Ehegrenze spielt, ist der Verzicht auf diese Überschreitung eine ihrer Voraussetzungen. In ihrem Rahmen entsteht eine Erotik des Blicks, der Sprache, der Berührung. Die Dichter finden an der Verdrängung ihres Wunsches nach sinnlicher Befriedigung Gefallen. Sie preisen das Verbot und mit ihm die Idee der reinen Liebe (*fin amours*), einen Weg zwischen Imagination und Realität. Man will nicht den schnöden Ehebruch, sondern die reine Liebe zwischen Mann und Frau, auch wenn sie nicht realisierbar ist.

Der Liebende verzehrt sich in Sehnsucht nach der Angebeteten, ohne sie erreichen zu können, da er von ihr immer wieder auf Distanz gehalten wird. Alles ist erlaubt, was das Begehren der Liebenden anstachelt, ohne es zu befriedigen. Verherrlichung der unglücklichen, ewig unbefriedigten Liebe. Als Vasall seiner »*donnoi*« ist der Troubadour mit ihr durch die Gesetze der *cortezia* verbunden, die Demut, Lauterkeit, Achtung und Treue gegenüber der Geliebten und den Verzicht auf körperliche Liebe beinhalten. Unter der prinzipiellen Unerfüllbarkeit seines Verlangens leidet der Liebende, ohne sich jedoch seines Leidens entledigen zu können. Man liebt ausdauernd, treu, ohne Hoffnung und bescheidet sich mit

dem Leid, das die Liebe einem zufügt. Man verehrt und vergöttert die Geliebte, deren Schönheit durch die Liebe ins Unermeßliche steigt.

Die Leidenschaft der Liebe entsteht durch die Trennung von der Geliebten und durch die Keuschheit, »l'amor mou castitaz«. Ein Überschuß an Begehren bildet sich. Der Liebende liebt die Liebe, nicht die Geliebte, sondern ihre Funktion für das Entflammen seiner eigenen Gefühle.

Die Liebe ist eine Wunde, die dem Liebenden unaufhörlich Schmerzen bereitet, die er wollüstig genießt, als wisse er, daß das Begehren niemals Befriedigung findet, also nur die Möglichkeit besteht, es auszuhalten, umzulenken oder zu ersticken.

Im Liebeskodex des Andreas Capellanus aus dem 12. Jahrhundert werden Grundsätze aufgestellt, die den Typus der leidenschaftlichen Liebe im höfischen Kontext ausmachen. Danach darf Liebe nicht an die Ehe gebunden sein. Vielmehr entfaltet sie sich erst außerhalb der Zwänge und Sicherheiten der Ehe, zumal sie auf ihre sinnliche Erfüllung verzichtet und darin die Bedingung ihrer Möglichkeit liegt.

Freiwilligkeit und Ausschließlichkeit sind die Fundamente der Liebe: Was ein Liebender dem anderen mit Gewalt raubt, ist kein Genuß. Liebkosungen kann der Liebende nur von der Geliebten begehren, denn niemand kann zweifach lieben. Doch ist die Liebe wandelbar. Sie kann jederzeit abnehmen, oder zunehmen. Neue Liebe vertreibt die alte. Eine erlöschende Liebe verglüht rasch und flammt selten wieder auf.

Liebe kann sich nur bei Hoffnung auf Gegenliebe entfalten. Leichter Erfolg raubt ihr den Reiz, Hindernisse geben ihr Wert. Die Liebe erfüllt den Liebenden vollständig. Sie macht ihn zaghaft, läßt ihn wenig schlafen und essen. Alles, was der Liebende tut, endet mit dem Gedanken an die Geliebte und der Beschäftigung mit ihrem Bild. Es gefällt dem Liebenden nur das, was der Geliebten auch gefiele. Der Liebende wird des Genusses der Geliebten nicht satt.

Die Leidenschaft dieser Liebe lebt vom Verbot der Erfüllung, von der Unüberschreitbarkeit der Grenze zwischen dem Begehren und der körperlichen Vereinigung. Das Verbot sichert die überragende Stellung der Geliebten, indem es bewirkt, daß sich alle

Begierde des Liebenden auf sie richtet. Sie oder keine! Vergeblich wehrt sich der leidenschaftlich Liebende gegen die Macht, die das Begehren über ihn hat. Ihr ist er ausgeliefert; sie bestimmt sein Handeln. Ihn erfaßt die Liebe; er ist ihr Objekt und damit das Opfer der Geliebten. Sie hat die Macht; er ist der Abhängige. Sie läßt ihn seine Unterlegenheit und damit ihre Überlegenheit spüren und vermittelt ihm das Wissen, daß der Liebende weniger geliebt wird als er liebt. Vergeblich das Verlangen nach der Gegenwart der Geliebten mit den quälenden Bildern sehnstüchtiger Vereinigung. Die Abwesenheit der Geliebten ist das konstitutive Element der Liebe. Sie läßt sie als Produkt der Imagination in Erscheinung treten, als Macht des Imaginären. Im Diskurs der Liebe wird die abwesende Geliebte zur anwesenden, angesprochenen. Ihre reale Anwesenheit läßt der imaginären Geliebten keinen Raum.

Die Liebe gilt einer imaginären Geliebten, die keine Antwort zu geben und die Sehnsucht des Liebenden nicht zu erfüllen vermag. Und die Geliebte ist fern, schweigt. Ihr Schweigen erhöht sie, macht sie überlegen und rätselhaft und produziert den geschätzten Diskurs des Liebenden, die sich wiederholenden Beschwörungen und Beteuerungen, mit denen er versucht, etwas zu erfassen, was sich nicht greifen läßt, sondern sich dem Zugriff entzieht. Doch wer flieht? Der Liebende vor der Geliebten oder die Geliebte vor dem Liebenden? Ist es nicht der Liebende, der sich unaufhörlich verändert, während die Geliebte als unveränderliches Bild seines Verlangens verharrt? Wo ist der Ort der Geliebten? Ist sie nicht ortlos im Imaginären, für den Liebenden nicht lokalisierbar? Von dieser Nicht-Lokalisierbarkeit der Geliebten geht ihre Faszination aus. Nicht eine Qualität der Geliebten, sondern die Einmaligkeit der Beziehung zwischen dem Liebenden und der Geliebten schafft die Faszination, die von magischer Unwiderstehlichkeit für den Liebenden ist. Sie regt den Liebenden zu immer neuen Worten an, als könnten diese ihm helfen, sich von der Macht der Geliebten zu befreien. So wäre der Diskurs der Liebe ein Versuch, die Unversehrtheit des Liebenden, das Anderssein der Geliebten, ihre Unbegreifbarkeit auszuhalten. In diesem Anderssein der Geliebten liegt die Faszination; sie produziert immer wieder neue Bilder der Geliebten. In der Liebe haben die Bilder der Geliebten das letzte

Wort. Sie zeigen sich der Sprache überlegen, die vergeblich versucht, sie einzufangen, um dem Liebenden die Freiheit wiederzugeben. Die Bilder reichen dazu nicht; sie quälen den Liebenden, lenken sein Begehren ins Imaginäre, setzen ihn dort gefangen, schaffen seinen Wahn. Sie sind der Widerspruch, die abwesende Anwesenheit, gegen die die Sprache vergeblich kämpft.

Die Geliebte besitzen – unmöglich. Sie vagabundiert in den Bildern des Liebenden, ziellos, ortlos. Sich mit der Geliebten vereinigen bedeutet das Ende der Bilder und damit der Liebe – das Opfer des Imaginären, das der Lust des Körpers gebracht wird.

Die Geliebte ist dem Liebenden nicht schuldig, was dieser erwartet. Sie ist anders. Sie ist das ganz Andere und hierin dem Liebenden fremd. Mit Hilfe der vom Liebenden entworfenen Bilder der Geliebten setzt diese sich im Imaginären des Liebenden fest und füllt dort seit frühester Jugend rudimentär vorhandene Bilder mit Leben.

Kein Gefühl, also auch nicht die Liebe, ist ohne Anleitung. Katharer und Troubadoure zeigen, wo das Begehren liegt und welche Formen und Gestalten es findet. Wie das Heilige bedarf das Begehren der Anleitung durch Bilder und Normen.

Als Ausweg aus der Liebesverirrung bleibt nur der Rückzug, die Trennung – der Diskurs der Liebe oder der Tod – der des Liebenden oder der Geliebten. Sicherer ist der Tod des Liebenden.

Die höfische Liebe hat eine Aufwertung der Frau bewirkt, die zum bestimmenden Subjekt in Liebesangelegenheiten stilisiert wird. Zwar ist sie der Bezugspunkt des männlichen Begehrens, doch ist sie als solcher sprechendes und handelndes Subjekt. Eine Gleichheit, wenn nicht gar Überlegenheit der Frau in den Liebesangelegenheiten kündigt sich an. Als Begründung für die Liebe dient die Vollkommenheit des Anderen. Durch die Liebe zu der vollkommenen Frau hat der Mann an ihrer Perfektion teil, d.h. er kann selbst vollkommen werden.

Dies ist die eine Deutung. Eine andere sieht gerade in der glühenden Verehrung der Frau einen Prozeß, in dem der Liebende von der geliebten Person abstrahiert. Die konkrete Frau kommt ihm nicht in den Blick. Angebotet wird ein idealisiertes Bild, das entsteht, weil der Liebende mehr an seiner Ekstase als an den

Empfindungen der Frau interessiert ist. So ehrt er notwendigerweise die Frau. Er ist gar nicht offen für ihre Regungen, ihre Wünsche und ihr Begehren. Radikalisiert man diese Interpretation, so kann man in dieser Form der leidenschaftlichen Liebe sogar eine Steigerung der männlichen Selbstliebe entdecken, da sie dazu führt, die Wirklichkeit der Frau der Anbetung ihres Bildes zuliebe zu übersehen. Dann kann man diese Form der Liebe auch als Kompensation männlicher Schuldgefühle infolge der Unterdrückung der Frau begreifen und die Idealisierung der Frau durch die entstehende Liebesrhetorik als eine neue Form der Aneignung der Frau durch den Mann und als Hinweis auf ihre abermalige Entwertung deuten.

Beide Interpretationen schließen sich nicht aus. Die Aufwertung der Frau in dem neuen Liebescode kann durchaus mit einer Abwertung in anderen Bereichen einhergehen. In jedem Fall entsteht mit der neuen Sprache der Liebe ein Code, der die Gefühle der Menschen und ihr Verhalten normiert und der dazu führt, das, was sprachlich in einer bestimmten Weise ausgedrückt wird, auch zu empfinden und in der Liebe zu leben.

Der Andere

Mit dem »amour passion« entsteht die moderne Konzeption der Liebe. Während diese zur Zeit der Troubadoure noch als unrealisierbar galt, macht sich die Moderne daran, sie zu verwirklichen. Im 18. Jh. erscheint diese Form der Liebe erlern- und realisierbar. Liebe wird als der Kampf begriffen, der die Eroberung der Frau zum Ziel hat, der sich der Liebende bereits unterworfen hat. Sie wird als begehrte Krankheit, als erwünschtes Leid bezeichnet. Wie die Vernunft, beansprucht sie den Status einer universellen Voraussetzung des Menschseins. Da ihre Logik nicht die Logik der Vernunft ist, läßt sie sich nur in paradoxaler Weise erfassen. Versuche, die Liebe durch Transformation in Freundschaft zu »entschärfen«, schlagen fehl, die romantische Vorstellung von der freundschaftlichen Verbindung der Seelen desgleichen. Mit der Zunahme der Individualisierung im 18. und 19. Jh. wird die Liebe zu einem Gut wie andere Güter. Im 19. Jh. wird die »leidenschaftli-

che Liebe« allmählich zur bestimmenden Grundlage der Ehe. Liebe wird als Kraft und Medium der Selbstbildung begriffen. Mit dem Glück des Anderen will der Liebende sein eigenes Glück finden. Man will das Gefühl, das aus der Liebe um der Liebe willen besteht, genießen. Die Liebe wird voraussetzungslos und zugleich in hohem Maße selbstreflexiv und selbstreferentiell. Die Eheschließung wird der Dynamik der Liebe überlassen. Die Liebesehe soll die Momenthaftigkeit und die fehlende Kontinuität der leidenschaftlichen Liebe überwinden. Das Mittel dazu ist die Einbeziehung der Sexualität in die Liebe.

Mit dieser Entwicklung wird der Andere zum Thema der Liebe, allerdings in durchaus ambivalenter Form. Mal erscheint er als ihr Zentrum, mal als eine aus ihr ausgeschlossene Größe. Besonders im sexuellen Diskurs der Gegenwart verliert der Andere seinen Platz. Im Mittelpunkt steht hier das Funktionieren der Körper, ihrer Organe und die Perfektionierung wechselseitiger Lust. Gesucht wird die Gleichheit, die Entsprechung im Sexuellen wie im Alltagsleben. Der gemeinsame Orgasmus wird zum Anzeichen für das Gelingen der Liebe. Nicht gefragt sind die Irritationen durch den Anderen, die Vergeblichkeit der Versuche, ihn zu verstehen, ihn sich durch Assimilation an Bekanntes vertraut und ihn durch Kolonialisierung des Fremden verfügbar zu machen.

Die Erfahrung des Anderen ist die des partiellen Verzichts auf sich selbst. Das Ich wird sich fremd und sich selbst zu einem Anderen. Im engsten Zusammenleben wird die Gegenwart der Liebe zu einer Modalität der Abwesenheit. Liebe macht den Liebenden zum Gefangenen eines Abwesenden. Sie führt zur Bestimmung des Liebenden durch den Anderen, der als solcher innerhalb und außerhalb des Liebenden ist. Dieser kann sich an den Anderen verlieren und sich dadurch fremd werden. Dieses Sich-selbst-fremd-Werden ist das Schicksal der Individuen, zwischen denen das Ausmaß der Fremdheit wächst. Obwohl diese Erfahrung das Ich von seinen Anfängen an begleitet und erst seine Freiheit ermöglicht, steigert sie sich heute in einer Situation der transzendentalen Obdachlosigkeit beträchtlich.

Die Fremdheit des Anderen ist eine Herausforderung: Sie produziert Unsicherheit. Sie verlangt Sprache, Übersetzung des Unbe-

kannten in Bekanntes. Sie ist nicht unmittelbar, sondern nur mit Hilfe von Symbolen zugänglich. Das Unsagbare entzieht sich der



Annäherung, des verortenden Zugriffs und bleibt vorsprachlich, unsprachlich und daher geheimnisvoll. Hier zeigt sich die Ambivalenz des anziehenden und zugleich abstoßenden Fremden.

Die Erfahrung des Anderen ist Ausdruck der nicht erreichbaren Einheit von Ich und Du. Keiner der Liebenden gehört sich oder dem Du. Die wechselseitige Unverfügbarkeit ist die Voraussetzung der Liebe. Oft weiß der Andere mehr von dem Liebenden als dieser von sich und umgekehrt. Dazu müssen Ich und Du ein gemeinsames Anderes haben. Das Andere erinnert an die Notwendigkeit der Selbsttranszendierung und an die Grenzen dieses Prozesses.

Die Erfahrung des Anderen in der Liebe verweist auf die mimetische Aneignung der jeweiligen Geschlechterrolle durch die

Identifizierung mit dem Vater oder der Mutter. Mit der Entwicklung der eigenen Geschlechterrolle wird zugleich die des andersgeschlechtlichen Elternteils angeeignet. Letzterer bestimmt als Anderes auch die eigene Geschlechterrolle. Das heißt, ohne eine imaginäre Identifikation mit der Mutter bzw. dem Vater als dem Vertreter des anderen Geschlechts kann eine Entwicklung als Junge bzw. Mädchen nicht gelingen.

In der Liebe ist der Andere als Bezugsperson abwesend und als Angesprochener anwesend. Er kann für mich nur »Du« werden, wenn er »Ich« ist und wenn wir beide ein Ereignis werden. Doch vielleicht existiert dieses nur im Noch-nicht und fordert so zur Fiktion heraus. Dann bestünde die Spannung in der Liebe darin, daß jeder sich seinen Geliebten schafft, ohne dessen Andersartigkeit aushalten zu können. Stendhal hat die Entstehung der Liebe mit Hilfe der Einbildungskraft mit den Salzkristallen verglichen, die sich zeigen, wenn man einen entlaubten Zweig in den Schacht eines Salzbergwerkes wirft und ihn nach einigen Monaten wieder herausholt. Wie die Kristalle den Zweig vervollkommen, so verschönt die Phantasie die geliebte Person. Liebe ist danach vor allem ein Produkt des Liebenden. Das Andere der geliebten Person gerät hierbei kaum in den Blick, zumal seine Abwesenheit der Phantasietätigkeit des Liebenden alle Möglichkeiten läßt, die seine Anwesenheit einschränken würde. Die so beschreibbare Liebe verfehlt den Anderen. Dieser entgeht ihr in der Ausdehnung der Empfindungen und in der Phantasietätigkeit des Liebenden. Er wird überdeckt und gerät so nicht in den Blick. Der Andere wird nicht um seiner selbst willen geliebt. Stattdessen wird er mit vielen Eigenschaften belegt und verliert die für ihn charakteristische Unqualifizierbarkeit. Der Andere wird zum Bild gemacht, das mit vielen Farbflecken ausgemalt wird, in denen sich seine Andersartigkeit auflöst. Wie für Zwanghafte das Bild die Sache selbst ersetzt, so ersetzt das Bild des Anderen diesen selbst.

Nur an der kleinen störenden Stelle an der Hand, am Arm oder im Gesicht des Anderen wird die Differenz zwischen ihm und seinem Bild erfahren. Irritation und Störung, die den Raum des Anderen auf tut. Hier wird die Opferung des Imaginären erforderlich. Der Versuch, die störende Stelle zu übersehen, führt zur

Selbsttäuschung, die sich meistens erst in der Nachträglichkeit der Reflexion, in der Anamnese der Liebe zeigt. Der Verzicht auf die imaginäre Auflösung des Anderen ist die einzige Alternative. Den Anderen nicht haben wollen, zur Selbstbegrenzung bereit sein, der Sehnsucht nach Totalität entsagen, um dem Anderen zu genügen und um ihm die Möglichkeit zu geben, den Liebenden in Widerspruch mit sich selbst zu versetzen, ist die einzige Alternative.

Wie das Bewußtsein Intentionalität ist und sich nicht in der Subjekt-Objekt-Spaltung fassen läßt, ist auch die Liebe Intentionalität und hat als solche keinen Inhalt. Der Andere der Liebe ist das Andere nicht in bezug auf den einen, sondern ist sich selbst der Andere, während der eine für sich der eine bleibt. So gesehen kann der Andere nicht Gegenstand eines Bedürfnisses sein; denn sonst könnte das Subjekt, das eine Bewegung zum Anderen macht, in seiner Aneignung die Erfüllung finden. Doch dann verlöre in dieser Bewegung der Andere seine Andersheit. Er wäre nicht mehr der unendliche Bezugspunkt des Begehrens.

In der Liebe wird der Andere im Antlitz der geliebten Person erfahren. In ihm finden sich die Bestimmungen des Unendlichen wieder. Das Antlitz ist Ausdruck; es ist selbstbedeutend. Der Andere ist selbst und nicht durch den Bezug auf ein System. Im Antlitz ist dies erfahrbar. Es läßt sich nicht entziffern, nicht erinnern. Immer wieder zieht es den Blick auf sich, den es vergeblich zu fassen und zu assimilieren versucht. Das Antlitz entzieht sich der Bestimmung und bleibt rätselhaft. Lévinas spricht von seiner allem Ausdruck vorausgehenden, sich jeder Deutung widersetzenden Nacktheit. Sie fordert auf, verlangt Zuwendung, Sorge und Verantwortung. Sie lenkt den Liebenden von sich ab, steigert seine Liebe und verhindert Gleichgültigkeit. Das nackte Antlitz verführt und lädt zu einem Risiko ein, auf das der Liebende sich einlassen muß und dem er nicht entkommen kann. Es verlangt Aufmerksamkeit, ohne sich zu erschließen. Hier liegt die Unendlichkeit des Begehrens und Leidens, die Platon in den Mythos vom Kugelmenschen gefaßt hat und deren Begrenzung im Verlauf der Geschichte der Liebe immer wieder mit wechselndem Erfolg versucht wurde.

Literatur

- Ariès, Ph., Béjin, A., Foucault, M. u.a.: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland. Frankfurt/M. 1984.
- Barthes, Roland: Fragmente einer Sprache der Liebe. Frankfurt/M. 1984.
- Finkielkraut, A.: La sagesse de l'amour, Editions Gallimard, Paris 1984.
- Flandrin, J.-L.: Le sexe et l'occident. Evolution des attitudes et des comportements. Paris 1981.
- Foucault, M.: Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt/M. 1986.
- ders.: Die Sorge um sich. Frankfurt/M. 1986.
- Grimal, P.: L'amour à Rome. Paris 1979.
- Heinrichs, H.-J. (Hrsg.): Das Fremde verstehen. Gespräche über Alltag, Normalität und Anormalität. Frankfurt/M./Paris 1982.
- Houque, P.: Eve, Eros, Elohim. La femme, l'érotisme, le sacré. Paris 1982.
- Kampits, P.: Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person. Wien/München 1975.
- Kristeva, J.: Histoires d'amour. Paris 1983.
- Lévinas, E.: Die Spur des Anderen. Freiburg/München 1983.
- Luhmann, N.: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/M. 1982.
- Métral, M.-O.: Die Ehe. Analyse einer Institution. Frankfurt/M. 1981.
- Richard, G.: Histoire de l'amour en France. Édition J.-C. Lattès. Paris 1985.
- Simmel G.: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter. Frankfurt/M. 1985.
- Sturm, H. (Hrsg.): Jahrbuch für Ästhetik. Aachen 1985.
- Todorov, T.: Die Eroberung Amerikas, Frankfurt/M. 1985.
- Wulf, Ch. (Hrsg.): Lust und Liebe. Wandlungen der Sexualität. München/Zürich 1985.

Thomas Jung

Die Versprechungen der Liebe

»Jede Liebe aber gewinnt auch, wenn sie minutiös erzählt wird, den Wert eines Exempels« (Fr. Truffaut)

Das Gastmahl und die Liebe

Was die Liebe sei, ist immer schon jenseits der Wahrheit, die zu haben oder festzustellen ist; sie entzieht sich dem, was die Rede als Wahrheit zu fixieren sucht. Seit Platons Gastmahl, dem ersten Versuch, die Liebe in rationale Argumentationen zu überführen, ist sie Gegenstand und Thema eines unentwegten »Berichtens«, das durch seine Wiederholungen und Weitererzählungen den Diskurs der Liebe am Leben erhält. Die Liebe ist die Erzählung, die weitergegeben wird, ohne dadurch jemals ein Mehr an Evidenz, an Klarheit zu gewinnen. Allein die Tatsache, daß sie erzählt wird, daß von ihr aufs immer neue »berichtet« werden kann, verleiht ihr jene Diskursivität, die es erlaubt, gewisse Erfahrungen, die ihren Namen angenommen haben, als besondere, unabschließbare und »einmalige« Erfahrungen zu kennzeichnen. Es sind Erfahrungen, die nicht ohne weiteres distinkter Natur sind und trotzdem alle Einheitlichkeit, alle Gleichförmigkeit vermissen lassen. Es ist so, als habe die Erzählbarkeit der Liebe eine Unererschöpflichkeit, einen diskursiven Überschuß, der alle Erfahrungen der Liebe verdächtig erscheinen läßt, die Liebe nicht erreicht, sie nicht erfüllt zu haben. Indem ihre Erzählung immer schon ihrer Erfahrbarkeit voraus ist, wirkt die Liebe wie ein Gerücht, wie ein Versprechen, das durch seine Kolportage erst seine Wirklichkeit stiftet. Das, was man unter dem Namen Liebe als eigene Wirklichkeit darstellt, geht nicht aus ihr als einem ersten, ursächlichen Faktum hervor, sondern ist immer schon sprachliche Aneignung, possessive Codierung dessen, was die Erzählung als Wirklichkeit der Liebe bereithält. Genaugenommen gibt es keine Tatsache der

Liebe, die ihrem Wesen, ihrer Idee oder was immer gleichkäme, sondern immer nur Erzählungen von gewissen Erfahrungen, die den Bericht, die Erzählung der Liebe fortschreiben. Ähnlich dem Gerücht wirkt die Liebe dadurch, daß sie Folgen zeigt, ohne daß diese ihre Gründe und Ursachen in der Realität selber hätten. Einzig das Funktionieren dieses Ablaufs, das das Gerücht am Leben hält, ist das, was man als Wirklichkeit der Liebe bzw. ihrer Erzählung bezeichnen kann.

Man muß feststellen, daß Platons Gastmahl zuallererst ein Gerücht, eine Fama behandelt, die in Form einer Erzählung in die Welt gesetzt wird. Alle Versuche, dieses Gerücht »Liebe« einer Beweisführung, einer Logik von Indizien überantworten zu wollen, scheitern, müssen scheitern, da seine Urheberchaft jenseits aller diskursiven Rekonstruktionen liegt. Nicht bei einer Person, die Zeugnis ablegen könnte, nicht in der rhetorischen Ordnung der Redenden selbst, nimmt das Gerücht seinen Ausgangsort, sondern bereits vor der Erzählung, die den Diskurs der Liebe im Gastmahl ermöglicht. Alle Einlassungen zum Eros sind Berichte davon, daß es die Liebe gibt, daß nur ihr Wesen durch jede Art ihrer Erzählbarkeit anders erscheint und damit verdunkelt wird. Der schraubenähnliche Diskurs, der die Liebe zur Signifikanz, zur Eindeutigkeit überreden will, endet dort, wo das Denk- wie Aussagbare – Resultat aller vorheriger diskursiven Schritte – auf die Ebene berichteter Erzählung wieder zurückgreifen muß. Zwar stellt die sokratische Rhetorik den Gipfel aller Anstrengungen dar, Liebe aussagbar zu machen, jedoch zeigt sich, daß der Eros, die Liebe, gerade in den Aporien steckt, die jede vernunftgeleitete Rede übrigläßt. Das Mysterium, soll es annähernd zur Sprache kommen, muß selbst durch eine Erzählung vertreten sein, um jede aporetische Rede als »halbe Wahrheit« zu überführen.

Bei einer genauen Lektüre wird somit offenkundig, was Platons Gastmahl vorführt: Der Diskurs über die Liebe ist ein *unendlicher*, da sein Gegenstand aus einer Erzählung herrührt, auf die sich zwar jede diskursive Rede einlassen, die sie aber nicht zu erklären vermag. Der Verweis, daß die sokratische Weisheit an der mythischen Weisheit der Diotima ihr Ende findet, zeigt, daß die Erzählung von der Liebe mit den Konklusionen des Verstandes nicht zu

erschließen ist. Hierin liegt die Unabschließbarkeit jeder Rede zur Liebe, daß sie ihren Ausgangspunkt nicht bei sich selber hat, sondern bei einer Erzählung, die auf ein anderes verweist, das nicht der Ordnung diskursiver Praktiken angehört. Zugleich muß man davor warnen, die Liebe als die mythische Wahrheit der Diotima anzusehen. Der Diskurs der Liebe ist kein mythischer, denn das Mysterium der Liebe, das der Name Diotima *vertritt*, ist im Gastmahl selbst nur als Form eines sokratischen Berichtes vorhanden. Die offene Struktur der sokratischen Liebesrede, die Schließung der aporetischen Löcher, von denen sie ihren Ausgang nimmt, gelingt nur durch eine Anleihe, eine Einfügung, in der von einem *anderen* Wissen als dem des sokratischen *erzählt* wird.

Was sich hier in der sokratischen Rede ausspricht, ist die vernunftbestimmte Rede zur Liebe, die mit einem anderen Wissen zur Liebe ergänzt ist, und das wie eine Überlieferung, ein Mythos, von Erzählung zu Erzählung *weitergegeben* wird.

Man kommt nicht umhin, in der sokratischen Erosrede Bruch und Kontinuität gleichermaßen festzustellen: Einerseits Kontinuität der Weisheit, daß die Liebe nur kolportiert werden kann, um als das zu funktionieren, was ihre Wirkungen zeitigt. Andererseits Bruch, Diskontinuität, als die Liebe in den Diskurs der Vernunft gezogen wird, um durch seine Sprache, die Erzählung der Liebe als das Aporetische schlechthin auszuweisen, das *nur so* die Legitimität der Erzählung vom Anderen diskursiver Vernunft aufrechterhält. Keineswegs wird die Liebe durch beides erledigt, sondern eher zur Dauerhaftigkeit verdammt.

Wenn also das Gerücht, die Kolportage, der Rede zur Liebe voraus ist, wenn die sokratische Erzählung bereits ein weitergegebenes Wissen ist, das nicht nur eine Wiederholung, eine Bestätigung des bereits Gewußten ist – platonische Anamnesis, die ein Gewußtes hebt –, welches Wissen ist es dann, das der Erzählung von der Liebe zugrundeliegt? Alle im Gastmahlgespräch gewonnenen Aporien kulminieren und brechen sich zugleich in der sokratischen Rede. Das sokratische Wissen führt vor, inwieweit die Liebe sich unbeantwortet klären läßt; es zeigt – in der Fortführung der Rede Agathons – die Grenze dessen, was in der diskursiven Rede zur Liebe berührbar ist, ohne sie selbst zur Sprache bringen zu können.

Die Überwindung aller Aporien dieses Wissens liegt nun nicht einfach im simplen Übergang zu einer mythischen Rede vom Eros, um damit einen anderen Liebesdiskurs als ergänzende Wahrheit zum eigenen Wissen einzuführen, sondern im Bruch, im Wechsel zu einem anderen, neuen Wissen, das anderen Ursprungs ist, als die sokratische Rede insgesamt weismacht. Daß Sokrates eine Erzählung namens »Diotima« einführt, ist nicht eine Ergänzung von Mythos und Logos, von kosmogonischem und rationalem Wissen, das im Eros die Verwirklichung des »philosophos« chiffriert, sondern tiefergehend der Bruch mit dem eigenen Wissen, die Umkehr von diesem zu einem Wissen, dessen Corpus und Evidenz aus anderer Quelle stammt als der diskursiver Ordnung. Man muß verstehen, daß etwas passiert sein muß, daß alle sokratische Vernunft sich einer Belehrung unterzog, um einem anderen, neuem Wissen Platz zu machen. Die Erzählung der »Diotima«, die Sokrates wie eine Kolportage weitergibt, muß mehr enthalten, muß ungleich schwerwiegender sein, damit Doxa und sokratische Skepsis aufgegeben werden können. Das Wissen, dessen sich Sokrates in Form einer Erzählung bedient, reicht in eine tiefere, eine unmittelbarere Schicht, als die, die *jede Rede* vom Eros preisgibt. Dieses »andere« Wissen, das nur durch Einweihung erworben werden kann, setzt im Ursprung die reine Teilhabe voraus, um als Wissen der Liebe erzählt werden zu können. Die Belehrung, die dieses Wissen nach sich zieht, liegt gerade in der Übernahme jenes Geheimnisses, das da lautet: Die Erzählung von der Liebe liebt es, ihren Gegenstand zu verbergen, um ihre Macht zu erhalten.

Um für ein solches Wissen belehrt zu werden, bedarf es eben der Aufgabe dessen, was das diskursive Wissen bereithält. Die Aufhebung des sokratischen Wissens, seine Umkehr zur mythischen Rede von der Liebe, beruht ja nicht auf einer Gläubigkeit der mythischen Erzählung, sondern auf der Einweihung in das Geheimnis, das allein nur durch Teilhaben erworben wird. Gerade in der *Aufgabe* des bisher Gewußten, öffnet sich das Wissen, um belehrt zu werden für die Empfängnis neuen, anderen Wissens, das durch die Kolportagen der Liebe zwar geahnt, nie aber diskursiv erschlossen werden kann. Dieses Wissen, das den sokratischen Bericht namens »Diotima« wie eine durch die Erzählung ver-

schwiegene Liason unwittert, ist selbst im Gastmahl nicht unmittelbar, da es der Logik diskursiver Rede nicht zugänglich ist. Man kann annehmen, daß die sokratische Rede eine gläubige Rede ist, da sie von einem impliziten Wissen getragen wird, das das diskursive Wissen souverän mit einer Erzählung überwältigt. Es ist nicht verkehrt, hierin das allgemeine Delirium aller Redner zu vermuten, mit dem das Gastmahl endet.

Die Belehrung der Diotima, die Sokrates übernimmt, ist eine Zweifache, die dem Doppelspiel, dem Diphthong der Liebes-Rede entspricht: Kolportage eines Geheimnisses zu bleiben, das nur durch Teilhabe zum Wissen führt, und obskures Objekt zu sein, das das Wissen zum Überschreiten seines diskursiven Corpus zwingt.

Die Einweihung der Diotima ist nicht bloß reine Liebesdidaktik, weise Belehrung der Frau, daß das Wissen des Mysteriums Liebe zuallererst darin besteht, im entscheidenden Moment den Diskurs der Liebe abzubrechen, um die Liebe zu *erfahren*. Zugleich zielt die Einweihung auf ein Mehr, das darin besteht, daß die Liebe nicht ausgesprochen werden darf, um ihr die Kraft eines Objekts des Überschreitens zu bewahren. Nur indem die Liebe ein Geheimnis ist, bleibt sie Fama und Objekt, das das diskursive Wissen für eine Überschreitung öffnet: Hin zu einem Wissen, zu einer Lehre, die das Sein des Menschen von dem her bestimmt, was die Liebe verspricht und ihre Erzählung umkreist: Auf-Gabe!

Daß das durchdeklinierte Wissen im Gastmahl zur Aufgabe gezwungen wird, ist bereits behauptet worden. Die Wirkung des allgemeinen Rausches, der das Gastmahl begleitet, mag in der Tat die Ordnung des Liebesdiskurses außer Kraft setzen, um alles bisherige Wissen durch eine Verwirrung der Sinne zu decodieren. Gleichzeitig enthält die Aufgabe aber mehr; denn das Sprechen über die Liebe zieht ein Ver-Sprechen nach, indem die Spur eines anderen Wissens vom Sein sich als Gabe dieses Ver-Sprechens vorzeichnet. Daß nur Erzählungen Versprechen kundtun, die über ihren diskursiven Gebrauch hinausgehen, liegt in ihrer Natur und weist sie als ein apokryphes Sprechen aus, das immer noch ein Mehr bietet, als die »halbe Wahrheit« diskursiver Ordnung.

Platons Dialoge und Erzählungen werden nur noch in spitzfindigen, philologischen Textrezeptionen als Lehrschriften, die es zu

schulmeistern und kritisieren gilt, betrachtet. Neben der Behauptung, daß sie primär literarischen Charakters sind, gilt auch die Überzeugung, daß diese narrativen Lehrstücke überwiegend didaktischer Natur sind.

Man mag den didaktischen Kern im offenkundigen Exempel vermuten: die Idee des Schönen begründet die arete des Guten, um damit eine Idealität zu stiften, die die Liebe, den Eros präventiv beschlagnahmt, moralischer Zweck zu sein. Dies wäre vermutlich jene sokratische Vernunft, die in der Disputation des Gastmahls durchgängig bis zur Spitze getrieben wird. Hingegen mag ein anderer Sinn in jener Dimension sokratischer Rede liegen, in der sie anderer Natur verdächtigt wird:

»Und dies habe ich gleich zuerst noch übergangen, daß auch seine Reden jenen aufzuschließenden Silenen äußerst ähnlich sind. Denn wenn einer des Sokrates Reden anhören will, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äußerlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs... Wenn sie aber einer geöffnet sieht und inwendig hineintritt: so wird er zuerst finden, daß diese Reden allein inwendig Vernunft haben...«

Jene »inwendige Vernunft«, die nicht aus dem Exerzitium diskursiver Überredungen folgt, ist nun nicht der Tugend anzurechnen, die das Tugendhafte als Haftung der Vernunft deklariert. Sie ist mehr der Liebe, ihrem Schicksal der Entzweiung auf der Spur, um diese Spur selbst hervorzubringen.

Der Rausch, die Macht, die durch die Erzählung »Diotima« gestiftet wird, verspricht jene »inwendige Vernunft«, die nur jeder Dichtung freigegeben ist: die Sünde der Entzweiung aufzugeben. Daß der Eros ein Zwischen sei, das die Entzweiung revidiert, mag zwar unbegriffene Strafe sein, ist aber bar jeder platonischen Idealität die einzige Erzählung des Menschen, die ein anderes Sein als Versprechen aufscheinen läßt: Versprechen eines Seins des Menschen, das die Routine seines Leidens unterbricht.

Die Versprechung des Anders-Seins

Es geht nun darum, dieses Versprechen auszuloten, um jenes mögliche Sein des Menschen, das nur durch die Erzählung der Liebe existiert, zu kennzeichnen. Was also ist dieses Versprechen, wie zeigt es sich und in welchen Formen und Umkehrungen durchbricht es das, was alle gewöhnliche Seinserfahrungen zusammenhält?

Zunächst ist dieses Versprechen ein »Mehr«, ein Überfluß, den die alltägliche Lebenserfahrung nicht zuläßt. Dieses mag an der Liebe selbst liegen, daß ihre Wirkung in einem Rausch, in einer gesteigerten Gefühlsintensität liegt. Ein solches Phänomen, das die Psychologie der Liebe aufklärt, reduziert jedoch dieses »Mehr« auf ein rein quantitatives Moment, als sei die Liebe in einer Ökonomie des Seelenlebens zu erfassen. Die Liebe ist so der Mehrzins, das Agio, das die Schuldverschreibung des durch Kultivierung gebändigten Lebenseros zurückzahlt. In ihr ist die Überschreitung ein »Mehr« im Sinne aufgesparter Vitalität, die in Momenten, die als Liebeserfahrungen bezeichnet werden, in Formen der Liebeskultur ausbricht. Um dieses »Mehr«, das G. Simmel als ein »Mehr als Leben« gekennzeichnet hat und das als eine tragische Seinsweise der Liebe dennoch den Gesetzen des Lebens unterliegt, geht es nicht. Vielmehr geht es um das transzendierende Moment, das im »Mehr als« ausgesprochen wird, und das als ein Überschreiten zu einer »anderen Ordnung« selbst noch von G. Simmel gesehen wird. Jedoch verbleibt dieses Überschreiten bei G. Simmel in der Teleologie des Lebens selbst, als Form ideeller Überproduktionen aus sich selbst, um so den Geist als antinomisches Prinzip zur Vitalität zu demonstrieren. Dies ist dann auch die Tragik der Liebe, daß ihre »andere Ordnung« ein »Gegenweltliches« oder »Überweltliches« ist, das der Versündigung am vitalen Leben anheimfällt. Gleichwohl verdeckt diese Sichtweise, die die Liebe mit ideeller Überhöhung ausstattet, daß dieses behauptete »Mehr« auch anderes sein kann als der Höhenzug im Überweltlichen. Wird das Überschreiten nicht als eine Dichotomie von »Oben« und »Unten«, als ein »Überstieg jenseits aller Wurzelhaftigkeit« gesehen, so kann aus ihm ein anderes abgeleitet werden. Überschreiten heißt auch, das

was überschritten wird, aufzugeben, weil ein Anderes, noch Fremdes, wenn es erfahren werden will, dies verlangt. Insofern ist dieses »Mehr« ein Nicht-Mehr, das dem Überschrittenen gilt, da es das ganz Andere, das durch die Liebe aufscheint, nicht zuläßt. Gerade die Vermehrung des Lebensmoments, das die Liebe inszeniert, erzeugt ein Überschreiten, das das Überschrittene losläßt, aufgibt, um so zuallererst erst für ein Anderes des Lebens empfänglich zu sein. Damit ist die Liebe kein »Gegen-« oder »Überweltliches«, die im Widerspruch zur Gesetzlichkeit des Lebens steht, um ein ideelles Mehr-Sein zu produzieren. Dies wäre in der Tat die Tragik, die jede Überhöhung als ein ideelles »Loslösen-wollen« vom Dasein kennzeichnet. Dieses Andere jedoch, das als eine Vermehrung, eine Intensivierung des Lebens erscheint, ist eine Erfahrung des Seins, die jede Überhöhung, jedes in ihm versuchte Überweltliche aufgibt, um so ein Nicht-Mehr, ein Aufgeben zuzulassen, welches das Dasein des Menschen von seinem fanatischen Mehr-Sein reinigt. Insofern ist dieses Andere, das durch die Liebe versprochen wird, innerweltlich und das Moment der Überschreitung eher ein Anders-Sein denn ein Mehr-Sein. Daß die Liebe ein »Mehr des Lebens« offenbart – wie G. Simmel der vitalen Lebensdynamik unterstellt, – heißt nicht ein Mehr-Sein zu attestieren. Das Versprechen, das die Erzählung der Liebe suggeriert, berichtet auch von einem Anders-Sein, das der Mensch dem Leben immer noch schuldig ist, damit es nicht an den Überhöhungen des Menschen zugrundegeht. Daß das Sein des Menschen eben von anderen Erzählungen als der der Liebe gefangengehalten wird, dies verschafft ihr gerade den Ruf ein »Mehr als Leben« zu sein, da in ihr das Leben als ein Anders-Sein erfahren wird, dem die Vernunft bisherigen Lebens nicht entspricht. Das Leben »sein-zu-lassen«, das Mehr-Sein aufzugeben, das verspricht eine Erzählung, die sich Liebe nennt und die zeitweilig ins Leben einbricht, um dieses Anders-Sein aufblitzen zu lassen, damit der Zwang, das Leben übersteigen zu wollen, ad absurdum geführt wird. Gerade die Vermehrung des Lebens, der Lebenserfahrung, die die Erzählung der Liebe verspricht, ist die Macht, mit der sich die Liebe diese Einbrüche in den fortschreitenden Zwang des »Mehr-Seins-als« verschafft.

Raum, Zeit, der Andere

Was sind nun die Versprechungen der Liebe im einzelnen? Was kehren sie um, was lösen sie auf, so daß das Sein des Menschen als ein anderes erfahrbar wird und der Sinn bisherigen Seins vom fortgesetzten »Mehr-Sein« gereinigt werden kann? Versprechungen also, die aus der erlebbaren Fülle der Liebesaugenblicke stammen und die in ihren Intensitäten, ihren ausstrahlenden Souveränitäten, jeden egoistischen Modus des Habens als leer und mangelhaft desavouieren. Die Verführungen, die durch diese Versprechungen der Liebe funktionieren, liegen gerade in jener Wiedergewinnung einer Daseins-Fülle, die nicht durch eine vernünftige Ökonomie des »Wollens«, wohl aber durch eine Unvernunft des »Sein-Lassens« zu erreichen ist.

Zunächst ist da der Raum, in dem sich die Liebe ereignet, den sie auf *ihre Weise* ausfüllt und neu erfahren läßt. Gemeinhin ist der Raum eine Form, in die der Mensch sein Dasein »bodenständig« exkulpiert. Daß der Mensch Dasein *hat*, muß er dem Raum als Existenzgrundlage entnehmen. Erst dann wird Raum zur Räumlichkeit menschlichen Daseins, wenn das, was die physikalische Ordnung als Existenzfläche aufweist, in Boden, Platz oder was immer Ort des Menschen sein mag, verwandelt ist. Insofern ist Raum nicht einfach nur vorhanden, sondern existiert nur in Form einer möglichen Beziehung zum menschlichen Dasein, wenn es entweder Raum hervorbringt oder aber Raum »sein läßt«.

Gerade das, was der Mensch – Geheimnis eines morphologischen Bildes – verräumlicht, d.h. als Ort konkreter menschlicher Existenz *hervorsucht*, bestimmt im tiefsten sein Sein, da das Wesen des Menschen von seiner stetigen »Unräumlichkeit« gekennzeichnet ist. Ein »In-der-Welt-Sein« des Menschen ist nur insofern vorstellbar, als der Mensch nur Raum haben kann, wenn er sich diesen selbst verschafft, diesen nach seiner Ordnung der Natur abringt und zu »seinem« Ort umorganisiert. Die Wesensbestimmung der Räumlichkeit ist in dem Sinne anthropomorph, als in ihr menschliche Ordnung und Daseinszweck im Raum projiziert und am Raum exemplifiziert werden. Der geschichtliche Modus dieser anthropomorphen Gleichung ist dann dieses wirksame Gesetz,

wonach der Mensch sich mehr und mehr Platz einräumt und sein Dasein als ein fortschreitendes »Aufräumen« deklariert. Der Versuch des Menschen ins Bodenlose ein Fundament seines Daseins zu legen, ein Achsenkreuz von Horizontale und Vertikale als menschliche Wohnstätte im freien Raum zu implantieren, dimensioniert diesen auf menschliche Maßstäbe. Bezogen auf den Raum wird damit aber das Sein des Menschen so verräumlicht, daß Raumerfahrungen nur noch in der Art eines »Raum-Habens« sinnvoll sind. Ein Anderes, ein Fremdes des Raumes, in der der Raum mehr ist als seine Verräumlichung, als seine anthropomorphe Annektion, ist somit nicht möglich.

Erst durch die Liebe, die nichts haben will, die sich des Raumes nur bedient, um sich in ihm wie in einem heiligen Ort zu ereignen, wird diese zerstörerische Praxis der Verräumlichung aufgehoben und geändert. Eine Änderung, die den Raum mit der Liebe eins werden läßt, die den Ort des Geschehens der Liebe mit Magie erfüllt, um ihn so zu bewahren, damit sich in ihm Liebe wieder und wieder ereignen kann. In gewisser Weise gleicht diese sakrale Bestimmung, die den Raum unberührt läßt, jenen Liebeserinnerungen, die mit bestimmten Orten oder Plätzen verbunden sind, an denen die Liebe sich ereignet hat. Die Unzerstörbarkeit dieser geheimen Orte, auch wenn sie realiter nicht mehr existieren, liegt gerade darin, daß sie – abseits jeder geographischen Wahrheit – für die betreffenden Menschen zum alleinigen, exklusiven Zentrum der Welt werden.

Die Zentrierung der Bedeutung des Raumes auf einen Ort, indem dieser quasi zur biographischen Mitte der Lebenszeit wird, läuft aller Teleologie fortschreitender Verräumlichung entgegen. Indem alle Lebensintensität gerade nur an einem Ort sich ereignet, wird die in diesem Ereignis erlebte Raumerfahrung zum universellen Wert. Die Erfahrung auf engstem, kleinstem Raum ein Mehr an Sein gespürt zu haben, führt dazu, aller menschlichen Teleologie abzuschwören. Daß man in der Liebe Zeit und Raum vergißt, heißt nichts anderes, als daß der Raum kein Boden ist, der bestellt und gesichert werden muß, sondern zuallererst Ort, Mitte, von dem man verführt wird, wenn man alle Orientierungen aufgibt: Hierzu muß der Raum Sein-gelassen-werden.

Mit dem Raum, den die Liebe magisch erfüllt, um in seinem Inneren ein Interieur der Unzerstörbarkeit zu errichten, ist auch die Zeit gegeben, die das Ereignis der Liebe unmittelbar selbst betrifft. Dieses Ereignis unterbricht nicht etwa die Zeit, setzt ihren Strom nicht jäh aus, wie man meinen möchte, sondern verwandelt das, was man als Zeitlichkeitsstruktur der Zeit anerkennt. Es geht nicht darum, das Wesensmoment der Plötzlichkeit, jene eruptive Dimension der Zeit, in der sie sich wie in einem Schock punktuell zusammenzieht, an der Liebe zu demonstrieren. Vielmehr verwandelt die Liebe die Zeit, ihre inneren Strukturformen als Ganzes; sie entkräftet die zentralen Modi, die seit den Bekenntnissen des Augustinus als Bestimmung subjektiver, erlebbarer Zeit angenommen werden. Danach ist diese Zeit jeweils ein Gleiten von Augenblick zu Augenblick, in denen ihre Modi – genannt Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – sich zwar verschränken, zugleich aber deutlich voneinander abzuheben sind. Was als erlebter Augenblick, was als Zeitlichkeitsstruktur jeweiliger Gegenwärtigkeit erscheint, heißt für die Dimension der Zukunft Erwartung, für diejenige der Gegenwart Anschauung, also Bezug zur unmittelbaren Evidenz der Welt, und für diejenige der Vergangenheit Erinnerung. In diesen Zeitformen, die nicht als Teile, sondern als jeweilige Dimensionen zu begreifen sind, drückt sich das Verhältnis des Menschen zur Zeit, also seine Zeitlichkeit aus. Mit ihnen strukturiert er den Verlauf seines Daseins, bindet er das Gleiten von Augenblick zu Augenblick in eine Erfahrungsstruktur, die es ihm erlaubt zur Zeit eine gewisse Souveränität, eine gewisse Bemächtigung zu bekommen. Was zu erinnern, was zu erwarten und was als Gegenwart festzustellen ist, bleibt so in der Erfahrung handhabbar, verfügbar. Keine andere Erfahrungsform, es sei denn, sie wäre deviant, unterbricht oder setzt diese Zeitlichkeitsbindung außer Kraft. Eine ersichtliche Fatalität ergibt sich nun dadurch, daß die Augenblicksbestimmung, also jenes Moment der Gegenwärtigkeit von Zeit, durch die Strukturformen der Vergangenheit und der Zukunft belastet ist. Man kann auch sagen, daß der erlebte Augenblick, die eigentliche Präsenz der Gegenwart, ihre ganze, unausdehnbare Fülle, eine Gewichtung erhält, in der die Zeit, ihre Zeitlichkeit wie ein Gefängnis wirkt. Vergangenheit und Zukunft

lasten wie ein unerträgliches Gewicht auf dem, was man ein Sein für den Augenblick nennen könnte. Im eigentlichen Sinne ist so der Augenblick nie frei, da sich in ihm immer zugleich die vor- und zurückweisenden Dimensionen wie eine okkupierende Macht ausbreiten. Erinnerung und Erwartung formen die erlebte Gegenwart in ein sorgendes Verhältnis zur Zeit um.

Eine extreme Beschwerung des Augenblicks vollzieht die Existenzphilosophie, indem sie die Zeitlichkeit primär von der Endlichkeitserfahrung des Menschen her bestimmt. Damit steht jede Gegenwärtigkeit unter der existentiellen Spannung einer Unbedingbarkeit, mit der so etwas wie eine existentielle Sinngebung begründet wird. Vergehende Zeit, Wahrung des Augenblicks sind so mit einem Absoluten, einem transzendenten Anspruch überladen, daß alle Fülle, alle Annehmbarkeit des erlebten Augenblicks zugunsten eines traurigen Existenzwillens aufgehoben ist.

Dagegen zielt die Liebe auf ein Sein für und ein Sein im Augenblick. In ihr sind die Dimensionen der Zeitlichkeitsformen wirkungslos; sie sind aufgelöst zugunsten eines Zaubers von Gegenwärtigkeit, in der die Zeit anspruchslos vergehen kann. Im Augenblick der erlebten Liebe verliert die Vergangenheit, was sie war, setzt die Gegenwart aus, mit dem, was sie zu fordern scheint und gerinnt die Zukunft zu dem, was in der Liebe allein zählt: ein Nievergehen des Augenblicks.

In der Liebe, in ihrem Ereignis ist die Zeit das, was sie im Innersten als Seinsdimension beherbergt: reine Gegenwärtigkeit, volle Präsenz des Augenblicks, in dem alle Zeitlichkeit vom Verhältnis zum Dasein des Menschen befreit ist und zu dem man in der Form des Liebesversprechens »Jetzt« sagt.

Was ist nun der Andere im Feld der Liebe? In der Parabel der Androgynität, die der Aristophanes im Symposion kreiert, geht der Andere aus der Sünde der Zweiheit hervor, deren vorgängige Natur jedoch eine Einheit verkörpert, die die Liebe posthum wiederherzustellen hat. Der Andere ist im Grunde von seiner Natur her unterschiedslos, differenzlos zu dem was Ich und Anderer als Einheitlichkeit umgreift. Der Andere in seiner substantiellen Differenz ist so nicht denkbar, da er nur aus einer Zweiheit resultiert, deren Teilung aus Identischem herrührt.

Nach G. Simmel ist die Liebe diejenige schöpferische Kraft, die den Anderen jedoch als Anderen erschafft, um ihn in der Gestalt des/der Geliebten als »einzigartigen« Menschen erscheinen zu lassen. Im Sinne einer Neuschöpfung ist der Andere nicht mehr nur ein Fremd-Ich, das dem Selbst als Material, als eine vorausgehende Fremderfahrung die Subjektivierung erlaubt. Vielmehr stiftet die Liebe ein »Mehr« am Anderen, indem er aus der Sphäre des Gegenüber heraustritt, um Subjekt zu sein, das dem Ich seine selbst- und objektsetzende Intentionalität raubt. Der Andere enthält mehr, um nur alter ego zu sein; er habitualisiert eine absolute Eigenheit, eine individuelle Fülle, die nicht auf dem Felde personaler Vereinnahmungen verordnet werden kann. Das Ich wird ob dieser Fülle, dieses Überschusses insofern dezentriert, entsubjektiviert als der Andere durch dieses Mehr ein Anderes repräsentiert, das nicht durch mich, auf meine Welt zu bestimmen ist. Insofern durchstößt dieses Andere wie ein bohrendes Rätsel die Peripherien des Ichs, um den Grund, das selbstbezügliche Selbst aufzulösen. Erst dadurch, daß der Andere ein Nicht-Ich als Anderes verkörpert, gewinnt er jene Faszination, die als Sehnsucht der Liebe aufbricht und so beschrieben wird. Warum nun ist dieses Andere am Anderen dasjenige, was fasziniert? Was ist seine Macht, die als Macht der Liebe codiert ist und warum kann das Andere nicht nur ein Fremdes bleiben, das als ein unentwegtes Gegenüber nur die Grenze zum Ich kennzeichnet?

Für M. Buber ist gerade die Qualität des Anderen, daß er als ein Du für ein Ich möglich ist. Erst durch dieses wechselseitige Du-Werden ist die Voraussetzung gegeben, um die selbstische Verstrickung des Menschen zu lösen. Mit dem Du ist für M. Buber das andere Sein gegeben, welches erst das eigene Sein ermöglicht. Indem aber der Andere die Vollmacht des Du ist, aus dem das Ich in seinem eigenlichen Sein entschlüpft, ist der Andere nicht nur eine Totalität der 2. Person, sondern er verliert seine Qualität des Anderen am Anderen. Mit M. Buber ist der Andere entweder reines Du oder objekthaftes Es; jenseits dieser Teilung ist ein Anderssein am Anderen nicht denkbar. Das, was das Du am Ich *anspricht*, ist zwar die Auflösung seiner solipsistischen Einsamkeit, seiner ich-gefangenen Distanziertheit, gewinnt aber keine eigene Qualität. Du und

Ich verkommen zu einer Verschmelzung, in der das Andere des Anderen sich zur bloßen Urheberschaft eines wahren, weil egologischen Selbsts reduziert. Dieses Beziehungsselbst, dessen glühende Zusammenballung aus einem umgreifenden Zwischen resultiert, läßt in dieser amorphen Figur des Zwischen kein Anderssein zu; es ist ähnlich total wie die Hegelsche Anerkennungslogik.

Die Liebe aber setzt gerade die Differenz als Differenz voraus; sie ereignet sich gerade durch die Andersheit des Anderen. Indem sie – in der Form imaginativer Zuschreibungen – den Anderen als Anderen kreierte, ermöglicht sie eine real-irreale Präsenz des Anderen, die nicht unter Verlust der Liebe aufgegeben werden kann; sie erzeugt permanent reine Andersheit, die nicht zu okkupieren ist. Indem die Liebe reine Andersheit ermöglicht, kommt ihr die Macht zu, das Selbst als etwas Inferiores zu negieren: Darin erkennt sich das Selbst als der Mangel schlechthin, aus dem es sich unentwegt und unabgeschlossen konstituiert. Die leise Ahnung, die die Liebe bereithält, beruht eben in jener Öffnung des Selbst, in der der gewaltsame Selbstverschluß des Subjekts am Anderssein des Anderen erkannt wird.

Man kann nicht umhin, in der Liebe eine ontologische Qualität zu sehen, die jedoch in Form eines bloßen Versprechens ein Anders-Sein des Menschen anzeigt. Wenn es zutrifft, daß nach W. Schapp das Sein des Menschen nichts anderes ist als ein unentwegtes In-Geschichten-Verstricktsein, so ist die Liebe diejenige Geschichte, die in Form von Versprechungen erzählt wird. Geglaubt werden diese Versprechungen allemal, da ihr zentrales Geheimnis nicht durch eine Grammatik des Sagens codiert ist, sondern nur in einer Notation des Herzens. Die jedoch ist nicht als Tatsache zu haben.

Literatur

- 1 Platon: Symposium, Sämtliche Werke 2, S. 204–250, Hamburg: Rowohlt 1977¹⁶.
- 2 G. Simmel: Fragmente über die Liebe, in: Das Individuum und die Freiheit-Essays, Berlin: Wagenbach 1984¹.
- 3 G. Marcel: Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt/M.: J. Knecht 1965¹.
- 4 P. Ricoeur/G. Marcel: Gespräche, Frankfurt/M.: J. Knecht 1970¹.
- 5 G. Belanger: Über das Unbehagen des Menschen, Liebe als Selbstverwirklichung nach G. Marcel, Limburg: Lahn-Verlag 1969¹.
- 6 M. Buber: Ich und Du, Heidelberg: Lambert 1983¹¹.
- 7 M. Buber: Urdistanz und Beziehung, Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie I, Heidelberg: Lambert 1978⁴.
- 8 F. Levinas: Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg: Alber 1982¹.
- 9 F. Levinas: Die Zeit und der Andere, Hamburg: Meiner 1984¹.
- 10 A. Camus: Jenseits des Nihilismus, in: Der Mensch in der Revolte, S. 244–248, Hamburg: Rowohlt 1969.
- 11 W. Schapp: In Geschichten verstrickt, Zum Sein von Mensch und Ding, Frankfurt/M.: Klostermann 1985³.

Die Liebe und ihre soziale Kontrolle

Die der Welt der Sinnlichkeit durch die industrielle Waren-gesellschaft gestellte Herausforderung hat dem Liebesproblem eine immer wieder durch die Entwicklung der Humanwissenschaften formulierte Dringlichkeit verliehen. Der geheiligten Vernunft eine sichere Beherrschung unserer affektiven Beziehungen zuzuerkennen, läuft darauf hinaus, das Mysterium der Welt unserer intersubjektiven Beziehungen in die Grenzen der sozialen Entzauberung einzuschließen. Gleichwohl können wir in der Überschreitung dieser Grenzen ein Suchen nach dem Anderen und einem Anderswo erkennen, in dem die Energie des Individuums auf den gemeinschaftlichen Körper treffen wird. Denn die Liebe, welche Epoche auch immer man sich ansieht, zeugt von einer verborgenen Dynamik der kollektiven Verbindungen angesichts der Regeln und Gewohnheiten, die sie zu bevormunden oder zu vernichten trachten. Während sich eine durch die vertragliche Stabilität des Tausches gebildete geschichtliche Oberfläche organisiert, ein überschaubarer Raum, in dem das Menschliche sich die Zeit aneignet, die es in der Ware akkumuliert hat, können wir ein verborgenes Territorium ausmachen, das von sämtlichen kulturellen Vermittlungen durchzogen, aber wahrlich nicht auf ihre Ausprägungen reduzierbar ist. Es läßt sich mühelos behaupten, daß man neben dem Produktionsrhythmus andere Schwingungen im Inneren derselben Gemeinschaft erkennen kann. Beide vereinen sich in jenem Bündel von Zwängen, das auf ihrer unsichtbaren Bewegung ruht; und zwar derart, daß ein Teil des für eine objektive Übereinkunft mobilisierten Willens manchmal verloren geht, sich in eine nicht vorherbestimmte Richtung abzweigen wird. Der Arbeitsplatz zum Beispiel – offiziell ein Ort der zeitlichen Gestik beruflicher Kompetenzen – beinhaltet in diskreter Weise auch einen Raum der Sympathie, des Hasses und der Verführung, eine leidenschaftliche Interaktion, deren Bedeutung die Handelnden mehr oder weniger konfus errahnen. Es bleibt, ob man nun dem Glauben

an den unveränderlichen Charakter der menschlichen Natur beipflichtet oder nicht, berechtigt, mittels der aktiven kulturellen Abwandlungen eine Kartographie der Gefühle zu entwerfen, die von jenen mit kommunizierbaren Bedeutungen versehen wird.

Liebe und Sozialisation

Diese Einleitung führt zu einer sozio-anthropologischen Annäherung an das Liebesverhalten. Wir entdecken einerseits in ihm ein soziales und in den Lektürerastern der quantitativen Analyse nur schwer verständliches Phänomen. Andererseits umgeht die intellektuelle Gewohnheit – die den verliebten Schwung stets auf einen psychologischen Zustand reduzieren möchte – implizit die in allen menschlichen Situationen wirkenden Verflechtungen der kollektiven Mentalitäten, der Kodierungen und Schwerfälligkeiten. Diese Tendenz ist in der wissenschaftlichen Erforschung des Liebeszustandes vorherrschend geblieben, obwohl die literarischen Werke fast immer den in der Gemeinschaft wirkenden Konflikt beschreiben, der die Leidenschaften den religiösen und ethischen Normen entgegensetzt. Von Tristan und Isolde bis hin zu »Dallas«, en passent auch bei den Liebenden von Verona oder bei Madame Bovary, läuft das Szenario auf die entsetzliche Qual der Liebenden hinaus, die sich an den Felsküsten der sozialen Kontinente schützenden Vernunft stoßen; offensichtlich entgeht nur das trivial Romanhafte – das der photographischen Illustrationen oder das der Krankenschwesterromane – dem tragischen Dilemma, das man in der abendländischen Liebesliteratur findet. Der unglückliche Ausgang der Intrigen ist also unausweichlich, sobald ein Werk zeigt, wie die Gefühle sich in den Etappen ihrer Verwirklichung an den Grenzen der allgemeinen Gewalt, der sie unterliegen, abquälen. Und die Trägheit der Erzählung verbindet sich vollständig mit der moralischen Geduld, die die Personen leitet. Dieses Textgenre würde gewiß eine besondere Untersuchung verdienen, doch diese Vertiefung würde uns zu weit von unserem Vorhaben abbringen. Wir werden also zunächst einige theoretische Überlegungen dar-

stellen, in denen die Liebe in den Rang eines Objekts des wissenschaftlichen Wissens aufgestiegen ist, ohne zugleich ihre rätselhafte Macht einzubüßen.

Die sexuelle Enttäuschung und die amouröse Anpassung: Im Freud-schen Denken hängt der Liebeszustand vom libidinösen Motor ab, der das psychische Leben antreibt. Überdies ist die Libido eine weite und synthetische Bestimmung der Liebe; sie stammt aus der Sexualität, verbindet die Zärtlichkeit und die Sinnlichkeit, da sie beim »normalen« Erwachsenen die Liebe mit der Genitalität verbinden wird. Seit Freud weiß man, daß diese Energie das Subjekt selbst besetzen (der Narzißmus) oder sich auf ein Objekt des äußeren Verlangens, ein personifiziertes Objekt richten kann. Daher unterscheidet der Begründer der Psychoanalyse deutlich die allgemeine, sensuelle Liebe von der affektiven Liebe im eigentlichen Sinn. Bei der ersteren ist das Individuum vom Objekt seines Verlangens unabhängig geworden, denn es sucht nach einer unmittelbaren Sexualbefriedigung. Sobald diese erreicht ist, verschwindet das Liebesverhältnis fast vollständig. Die Einfachheit diese Situation jedenfalls setzt sich den Risiken der Zeit aus, da nichts mit Gewißheit darauf hinweist, daß das nunmehr befriedigte Bedürfnis sich später nicht aufs Neue melden wird. Freud erklärte so die Stabilität oder das Gleichgewicht, das wir in unserer Existenz durch die Permanenz des Sexualobjekts unabhängig vom Erwachen unserer Sexualbedürfnisse zu erreichen streben.

Vermittels der Erinnerung an eine potentiell stets erneuerbare Wollust also webt sich der sentimentale Faden, der die verschiedenen Lustpartner vereint.

Um zu begreifen, wie die Zärtlichkeit die eheliche Harmonie beherrscht, postuliert Freud gleichermaßen die Wiederkehr libidinaler und seit dem Ende der frühesten Kindheit verdrängter Tendenzen. Sobald die Sexualtriebe, die das Kleinkind auf sein erstes Liebesobjekt, die Eltern richtet, verdrängt sind, bleibt es mit ihnen in Verbindungen, die als »zärtliche« qualifiziert werden. Die Zärtlichkeit erscheint also wie eine ursprüngliche Reminiszenz, wie ein im Gedächtnis behaltetes glückliches Wohlbefinden, das zugleich vorüber ist und in den Alltagsgesten unablässig aktualisiert

wird. Im Verlauf der Jugend, dann im Erwachsenenalter kann das Individuum derart die Erfahrung seiner in den verliebten Verhaltensweisen wiedergefundenen Kindheit machen, sei es, daß es seine eigenen Einstellungen infantilisiert, sei es, daß es ein infantiles Bild auf das geliebte Wesen projiziert. Freud bemerkt: »Es ist bekannt, daß im Unbewußten die früheren <sinnlichen> Strebungen mehr oder minder stark erhalten bleiben, so daß die ursprüngliche Vollströmung in gewissem Sinne weiterbesteht.«¹ Wenn die erste Motivation des Liebesstrebens in der Befriedigung eines Sexualwunsches gesucht werden muß, erlaubt die post-sexuelle Enttäuschung des verwirklichten Verlangens, die Dauerhaftigkeit des Gefühls zu etablieren, durch das wir noch immer mit dem Objekt unserer Lüste verbunden sind.

Wenn die Liebe in allen Zivilisationen eine so außerordentliche kulturelle Bedeutung erfahren hat, muß man darin ein äußerst konkretes Beispiel der Einrichtung der Kultur erblicken, nämlich die sozialisierte Entsagung gegenüber dem Lustprinzip, die vernünftige Umleitung der Sexualinstinkte. Es gibt in dieser Analyse Freuds einen anderen interessanten Aspekt: er betrifft die Überbewertung des geliebten Objekts. Sobald dieses tatsächlich nicht mehr am sexuellen Nutzen, den es sichert, gemessen wird, muß es seinen bevorzugten Platz innerhalb dieses neuen affektiven Gleichgewichts an die Idealisierung seiner Eigenschaften abtreten. Diese Transzendenz des Wesens ist eine mythische Verkleinerung der Persönlichkeit, die sich jeder Kritik entzogen sieht, zumal diese Idealisierung Freud zufolge nur eine Übertragung des eigenen Ichs des Subjekts auf das Objekt darstellt.

In gewisser Weise verkörpert dieses die Vollkommenheiten, die Fehler, die Wünsche des Liebenden. Es gibt folglich eine Transmutation der Materialität der Sexuallust, woraus folgt, »daß das Objekt seiner seelischen Vorzüge wegen auch sinnlich geliebt wird, während umgekehrt erst das sinnliche Wohlgefallen ihm diese Vorzüge verliehen haben mag.«² Wenn der Liebende sich ganz den Extremen seiner Leidenschaft überläßt, wird sein Ichideal sozusagen vom Objekt seiner Liebe besetzt. Während eines wichtigen Stadiums dieser affektiven Phase kann man auf Wahl begründete Koinzidenzen gegenseitiger Ergänzungen beobachten: so wird eine

energische Frau den Weg zum Herzen eines schwächlichen und zögernden Mannes finden, eine offener Person wird eine dauerhafte Beziehung zu einer diskreten Gattin eingehen. Ferenczi, den Freud diesbezüglich zitiert, wird von Introjektion oder Einfühlung* sprechen, Identifikation mit dem anderen oder Empathie – und er erkennt in diesem Prozeß ein alltägliches Ferment des Selbstbewußtseins inmitten der gewöhnlichen Erfahrung unserer Beziehung zum anderen.³ Auf einer paroxytischen Ebene schlägt Freud eine Parallele zwischen der Verliebtheit und der Hypnose vor, d. h. eine das Bewußtsein verändernde Parenthese. Die unkritische Überbewertung desjenigen oder derjenigen, den (die) man liebt, führt den Liebenden auf die Bahnen einer gewollten Unterwerfung; er verwandelt sich also während der Dauer einer Halluzination in den durch das einzige Objekts, das seine Aufmerksamkeit hervorruft, faszinierten Blick. Dieser Vergleich ist nicht uninteressant, wenn man mit Freud hinzufügt, daß die Liebesbeziehung eine Interpenetration mit starker psychischer Intensität einschließt, analog zu derjenigen etwa, die sich zwischen dem Hypnotiseur und seinem Protagonisten einstellt. Und dieser psychischen Spannung gelingt es, im einen wie im anderen Fall den Raum der kollektiven Bewegung zu zweit abzuschließen, ihn in eine Szene zusammenzuziehen, die offensichtlich vor jedem Zeitverschleiß geschützt ist. Völlig zu recht bemerkt Freud den mystischen Charakter der Hypnose, wie er – man hat das oft wiederholt – der Liebe eignet. Die Kommunion, die der Mystiker mit Gott oder dem Absoluten sucht, ist ein Versuch des Bewußtseins, die irdischen Hindernisse zu beseitigen, die es von der unbeweglichen Ewigkeit trennen, in der es sich in der wiedererlangten Vollkommenheit seiner Essenz spiegeln könnte.

Freud besteht also, um hier zusammenzufassen, auf der Tatsache, daß die Liebe ein wesentlicher Bestandteil der Gemeinschaftlichkeit ist. Weil sie aus einer kulturellen Umlenkung der sexuellen libidinalen Triebe hervorgeht, substituiert sie dem ungewissen und unvollendeten Ziel der fleischlichen Wollust die Einrichtung dauer-

* Anm. d. Übers.: Original in deutsch.

hafter Verbindungen. Wenn die Zärtlichkeit die Fortsetzung der sinnlichen Übereinstimmung mit anderen Mitteln ist, schafft die Liebe diese interpersonale Abhängigkeit, die den innersten Kern der Gesellschaftlichkeit bildet.

Die Liebe als Produktion: In seiner *Metaphysik der Geschlechtsliebe* hat Schopenhauer⁴ verschiedene Hinweise formuliert, die man später in der psychoanalytischen Untersuchung des Liebeseffekts wiederfinden wird. Seine Behauptung ist mit der Freuds identisch: »Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch gebärden mag, wurzelt allein im Geschlechtstrieb, ja ist durchaus nur ein näher bestimmter, spezialisierter, wohl gar im strengsten Sinn individualisierter Geschlechtstrieb.«⁵ Die Abstufungen des Liebesgefühls und seine Unterschiedlichkeit haben ihm zufolge an der mehr oder weniger ausgeprägten Individualisierung der Wahl Anteil. Hinsichtlich der Intensität der Liebe suggeriert der Philosoph, daß sie aus der Selbstbehauptung des mächtigen Willens des einzelnen inmitten des Willens der Gattung resultiert. Die Korrespondenz des einzelnen und des Ganzen geht aus der Begegnung zwischen der Essenz – die Verwirklichung des Instinkts in der glücklichen Wahl des Verlangens – und der Existenz hervor, die im Liebesakt die potentielle Entstehung künftiger Generationen verdeckt.

Tatsächlich lädt Schopenhauer ein, über die zivilisatorische Reichweite des Liebeselans nachzudenken, nicht in der Gegenwartigkeit einer Zärtlichkeitsbeziehung zwischen Sexualpartnern, sondern in der Transformation des individuellen Leben-Wollens, das sich im Bewußtsein durch den Sexualinstinkt ausdrückt, in dem Willen, zu zweit andere menschliche Wesen zu zeugen, die durch sie dazu bestimmt sind, an ihrer statt zu überleben. Die Liebe, so scheint der Philosoph zu sagen, ist die antizipierende Bewußtseinsenergie par excellence, die Kraft, dank derer es die Hindernisse überwindet, die die Gegenwart dem Leben-Wollen entgegenstellt, indem es hier und jetzt die bereits vorhandenen Residuen der Zukunft aufdeckt. Anlässlich einer Untersuchung über das gesellschaftliche Imaginäre habe ich vorgeschlagen, von emotionaler Ungleichzeitigkeit zu sprechen: die Gesamtheit all dieser Erfahrungen, in denen das Bewußtsein der Menschen sich durch eine

augenblickhafte Emotion leiten läßt, die stark genug ist, die zeitliche Linearität zu durchbrechen.⁶

Das Erstaunen des Sammlers, das Gedenken, die Rückkehr zu den Orten des Unglücks oder der Freude, der sinnlose Hang des Kriminellen, in die Umgebung seiner Taten zurückzukehren, all diese Haltungen zeigen, daß unser Bewußtsein eine Gewaltbeziehung zu den Abfolgen der Zeit unterhält. In dieser Beziehung neigen die sinnlichen Eindrücke dazu, eine phänomenale Gestalt anzunehmen. Wie Freud betont auch Schopenhauer, daß jeder das verlangt, was ihm fehlt, doch er bemerkt feinsinnig: »Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zueinander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens antizipiert in dem Individuo, welches jene beiden zeugen können.«⁷

Man wird dieses Thema der »zeugenden Liebe« in der Mitte dieses Jahrhunderts in den Arbeiten eines aus der Frankfurter Schule hervorgegangenen Theoretikers wiederfinden. Im Gegensatz zu Freud betrachtet E. Fromm die Liebe nicht als Konkretisierung eines neurotischen Zustands; er sieht in ihr eine emotionale Stütze, die dem Individuum in seinem Willen, sein Leben inmitten seiner sozialen Umgebung zu verwirklichen, zum Gleichgewicht verhilft. Die Liebe bildet hier eine Aktivität und ihre zeugende Natur zeigt sich in der Aufmerksamkeit, der Verantwortlichkeit, dem Bewußtsein und dem Respekt. Weil sie ihre leidenschaftliche Kraft verliert, ist die Liebe in gewisser Weise die Begründerin der kollektiven Solidarität. In der Übereinstimmung mit dem anderen bejaht das Individuum die Entwicklung seiner Persönlichkeit in Kommunion mit anderen.⁸

Das Zentrum dieser zuweilen vereinfachten Anschauung der Liebe ist in der psychoanalytischen Ethik des »positivistischen Revisionismus« Fromms, Horney's und Sullivans zu suchen.

Das Projekt dieser Autoren besteht darin, bestimmte Freudsche Begriffe zu entsexualisieren: die Verdrängung, den Inzest, den Sadismus, den Narzißmus usw. In seinem Werk *Der moderne Mensch und seine Zukunft*⁹ bemüht sich E. Fromm um eine Verallgemeinerung des Begriffs der Verdrängung; künftig verweist

dieser auf irrationale Leidenschaften und unterdrückte Gefühle, auf das Liebestreben und auf die unerreichbar gewordene Produktivität. Der libidinale Inhalt ist aufgelöst; und die Gegenüberstellung von Sexuellem und Sozialem, auf der Freud noch bestand, dient nicht mehr als erklärender Gegensatz der Verdrängung. H. Marcuse wird eine nuancenlose Kritik dieser Position entwickeln: es gibt keine glückliche Liebe in einer unglücklichen Welt. Im Rahmen des bestehenden gesellschaftlichen Systems bleibt die Affirmation der Liebe illusorisch. Diesbezüglich unterstreicht Marcuse den grundlegenden Widerspruch des »psychoanalytischen Revisionismus«: »Fromm ruft all die altehrwürdigen Werte der idealistischen Ethik wieder ins Leben, als hätte noch nie jemand ihre konformistischen und repressiven Züge aufgewiesen. Er spricht von der produktiven Verwirklichung der Persönlichkeit, von Fürsorge, Verantwortung und Respekt vor den Mitmenschen, von produktiver Liebe und Glück – als könnte der Mensch tatsächlich all das in einer Gesellschaft ausüben, die Fromm selbst als völlig ‹entfremdet›



und von den Konsum-Beziehungen des ‹Marktes› beherrscht, darstellt – und dabei geistig gesund und voller ‹Wohlgefühl› blei-

ben«. ¹⁰ Die Einkreisung der Tauschbeziehungen durch die Marktgesetze wird zum Axiom einer Soziologie der Liebe, in der die Zeit zugunsten der sozialen Oberfläche verschwindet.

Der gemeinsame Nenner der psychoanalytischen Liebesanschauung, der orthodox freudianischen oder der revidierten der amerikanischen Schule, bleibt diese Verwertung der Sexualinstinkte als soziale Integration. Ob es sich nun um die Reproduktion stabiler affektiver Verbindungen handelt, die unverzichtbar sind für die Sozialisation des Individuums, oder um die entschlossen prometheische Perspektive der Selbsterschaffung, die an praktischen Zielen ausgerichtet ist: stets sind wir mit einer rationalen Ökonomie des Instinktlebens konfrontiert. Die Zeit wird als eine mögliche Einlösung dessen wahrgenommen, was die Vergangenheit mit ihrem Gewicht an Regressionen und ausgebliebenen Befriedigungen nicht bieten konnte. Jede Periode unserer gefühlsmäßigen Existenz wird zu einer Etappe in den Fortschritten der Persönlichkeit. Dieser Ökonomismus, der den Aufschwung der Affekte auf die Verrechnung libidinaler Verausgabung zurückführt, zeigt, wie das produktivistische Ideal die Formen des Durchdenkens der intimsten Erfahrung der Andersheit präformiert hat. Laplanche und Pontalis haben diesen Einfluß in ihrem *Vokabular der Psychoanalyse* aufgezeigt: »Über das ganze Freudsche Werk hinweg finden sich ökonomische Betrachtungen: es kann für ihn keine vollständige Beschreibung eines psychischen Vorgangs geben, solange die Ökonomie der Besetzungen nicht bestimmt werden kann.« ¹¹

Die einzige, auf dieser wissenschaftstheoretischen Grundlage zukünftig anerkannte Zeitlichkeit der Liebe ist die der Kumulierung der Emotionen, eine Zeitlichkeit, die für eine Ausrichtung an der Befriedigung eines Bedürfnisses empfänglich bleibt. Die »Entzauberung« der Welt durch die zunehmend größere Rationalisierung des Wissens erreicht hier ihren äußersten Punkt.

Die leidenschaftliche Ökonomie: Der soziologische Reduktionismus hat in der Erbschaft der beiden hier wieder versöhnten Autoren Freud und Fromm ein ergiebiges Terrain für seine Arbeiten gefunden. Die Einlassungen R.F. Winch's können als exemplarische Verdeutlichung dieser Tendenz dienen. Der Autor schlägt eine

Theorie der »komplementären Bedürfnisse« vor, derzufolge die Liebe in der Verwirklichung dieser Bedürfnisse ihren Ursprung hat. Das Liebesgefühl bezeichne so die Anziehung eines Wesens durch denjenigen oder diejenige, der oder die bestimmte Bedürfnisse dieses Wesens befriedigt habe oder es zukünftig vermöge. In diesem Sinn gibt es in der anfänglichen Emotion eine Positivität, die sich zur Liebesleidenschaft entwickelt. Das Emotionale jedenfalls zeigt die Bewußtseinsveränderung an; im Bewußtsein machen wir die Erfahrung der Erwartung, d. h. des Risikos, der Hoffnung oder der Illusion, der von unseren Bedürfnissen unterschiedenen Befriedigung. Diese Hypothese kann man selbstverständlich unterschreiben. Es bleibt gleichwohl schwierig, sich der von Winch oder von Ktsanes und Ktsanes¹² entworfenen Systematik anzuschließen.

Während die Liebe ein emotionaler Zustand ist, der der Konkretisierung eines Verlangens vorausgeht oder sie begleitet, schreibt sich ihnen zufolge die Orientierung der Emotionen in ein hinreichend offenes »Feld von Wahlmöglichkeiten« ein. Die Dialektik dieses Feldes wird durchdrungen von der sozialen Homogamie der Liebeswahl, während die Orientierung der Liebesemotion einen heterogenen Charakter aufweise. Auf der psychologischen Ebene würde der Liebeselan sich zwischen Individuen zeigen, die unterschiedliche Bedürfnisse aufwiesen, oder zwischen Leuten, die ähnliche, in ihrer Intensität jedoch unterschiedliche Wünsche ausbildeten.

Bei F. M. Blau und seiner Analyse des Liebesmarktes sehen wir ein theoretisches Vorgehen sich abzeichnen, in dem der symbolische Tausch und das affektive Spiel jede Unabhängigkeit verlieren und sich durch die sozioökonomische Infrastruktur des Warentausches bestimmt, lesen lassen. Diese Art epistemologischer Geläufigkeiten, die zum skrupellosen Import der heuristischen Werkzeuge der politischen Ökonomie führen, um den unterschiedlichen Horizont sozialer Beziehungen zu beschreiben, hat in Frankreich besonders durch die Arbeiten Pierre Bourdieus¹³ Schule gemacht. Blau befragt überhaupt nicht die einzigartige Stellung, die die Liebe innehat. Ihm zufolge handelt es sich um ein Gut und als solches bekommt es seinen eigenen Wert. Indem er dieses Schema mit seinen ökonomischen Begriffen der Seltenheit und der Bedürfnisse

übernimmt, betrachtet er die Liebe schlußendlich wie einen ständig in Metamorphose begriffenen Gebrauchswert, oder anders gesagt, wie einen Tauschwert.

Diese Theorie postuliert eine strenge Homologie zwischen den Strukturen des ökonomischen Lebens und den Formen der menschlichen Interaktion. Die sozialen Beziehungen nehmen infolgedessen den Aspekt ökonomischer Transaktionen an, deren Zusammenhalt durch die ständige Suche nach Gewinn und Vorteilen gesichert wird. Es ist dennoch befriedigend festzustellen, daß Blau schließlich den homologischen Zwang relativiert, indem er bemerkt, daß im Unterschied zu ökonomischen Beziehungen die soziale Transaktion einen großen Anteil an Zufälligkeit und Unbestimmtheit aufweist, und daß die Rechte und Pflichten der Partner ihrerseits auch nicht deutlich spezifiziert sind. Die Liebe hängt also von einer unsichtbaren Strategie ab, die auf der Verlangsamung der Zeit basiert, auf der Überbietung der zwischen den Liebenden ausgetauschten Gratifikationen. Wir finden hier die idealtypische Figur des symbolischen Tausches wieder, in der Gabe und Gegengabe niemals proportional sind, sondern gleichbedeutend werden mit der subjektiven Einschätzung der zirkulierenden Werte. Blau spricht von »auftauchenden Eigenschaften« und dieser Ausdruck ist keineswegs weit von dem entfernt, was Francesco Alberoni in seinem Buch *Verliebt sein und lieben* den »Entstehungszustand« nennt.¹⁴ Das Gleichgewicht der kollektiven Bewegung zu zweit, die die Liebe darstellt, beruht auf der Ungleichheit des Engagements der Beteiligten. Blau erklärt die Situation sehr gut: »(...) jedes Individuum bietet dem anderen Vergünstigungen, nicht um im Tausch entsprechende äußere Vorteile zu gewinnen, sondern um sein eigenes Engagement auszudrücken und zu sichern und das Engagement des anderen zu befördern«.¹⁵

Das Thema der ökonomischen Analogie in der Wahrnehmung der Liebesbeziehungen hatte Charles Fourier schon als Basis seiner kritischen Intuition der Zivilisation und seiner Vorstellung der phalansterischen Harmonie gedient. Der Handel nimmt in der industriellen Entwicklung die gleiche Funktion wie die Ehe im Liebesabenteuer ein. Der grenzenlose Aufflug der Leidenschaften wird ihm zufolge durch den Warencharakter des Tausches behin-

dert. Denn dieser macht ursprünglich unterschiedliche Gewohnheiten äquivalent und bezahlbar. Und dies in einer Weise, daß die Prostitution in den modernen Gesellschaften das implizite Gesetz des Gefühlslebens wird, ebenso wie sie das Ideal der freien und interesselosen Liebe erzeugt oder besser: reaktiviert. Fourier erklärt, warum die Prostitution als öffentliche Form der Sexualität einem Jenseits der Warendimension der Liebe zustrebt. Sie drückt nämlich die individuelle Potentialität des Verlangens aus, eine Kollektivität der Wollust zu finden, die leicht erreichbar ist, welches auch immer die Eigenschaften oder Fehler des Individuums seien. Die Prostitution ist also nicht das Falschgeld des Gefühls, vor allem nicht in einer Welt, die von der ständigen Einlösung einer verstümmelten Gefühlsexistenz beherrscht wird. Was das 19. Jahrhundert von Fourier bis zu Baudelaire in den literarischen und philosophischen Werken durchscheinen läßt, ist das Auftauchen städtischer Massen und die Veränderung der sozialen Stellung der Frau in den großen Städten. Walter Benjamin wird erhellende Beobachtungen über die großstädtische Moderne vortragen. »Eines der Arkana, die der Prostitution erst mit der Großstadt zugefallen sind, ist die Masse. Die Prostitution eröffnet die Möglichkeit einer mythischen Kommunion mit der Masse.«¹⁶ Als guter Kenner des Werkes Fouriers und der utopistischen Literatur dieser Epoche ignoriert Benjamin nicht die Rolle des Geldes in der fourieristischen Liebesauffassung. Indem er die Ambivalenz des Geldes in affektiven Beziehungen zu Protokoll nimmt, wollte Fourier dem doppelten Charakter des Geldes seine ganze Wirksamkeit verleihen. Wenn das Geld vergöttert worden ist, dann auch in Anbetracht seiner unbestreitbaren Funktion als allgemeines Äquivalent; im oft bewegten und brutalen Universum der Leidenschaften kann der Gleichgültigkeits- und Warenwert des Geldes in den Dienst der Übereinstimmung von Ungleichheiten und Unvollkommenheiten gestellt werden. Eher als das Geld im Namen der Hexereien eines fiktiven Vergleichs, den es zwischen den unvergleichlichen Gütern vornimmt, zu verneinen, sollten wir, so behauptet Fourier, die soziale Dynamik des verallgemeinerten Tausches, die von der allgegenwärtigen Äquivalenznatur des Geldes unablässig ist, spielen lassen. Dann werden die Liebe und das Geld in einer glücklichen

Ehe leben: sie werden Verbindungen schaffen und diese werden sich in einer universellen Prostitution unendlich ausweiten.

Die a-soziale Welt der Leidenschaft

Zahlreiche Theorien der Liebe leihen dem ökonomischen, industriellen und kapitalistischen Modell eine Sprache und verschaffen ihm Kohärenz. Fourier ist in diesem Panorama allerdings eine Ausnahme, weil er die Pseudo-Transparenz dieses Systems verwischt, indem er eine Sinnentstellung dieser grundlegenden Elemente (der Familie, der Heirat, des Geldes etc.) betreibt. Doch in all diesen Fällen bleibt die Liebe der entscheidende Sozialisationsbereich. In der von der Arbeitsideologie beherrschten Gesellschaft wirkt sie an der Verankerung des Individuums mittels der Stabilisierung der Gefühlsbindungen mit; in der radikalen Utopie richtet sie sich nach dem Wechsel der Rollen, nach dem spielerischen Mechanismus der Assoziation der Arbeitenden. In diesen intellektuellen Konstruktionen spielt die Zeit eine geringe, das Gedächtnis eine noch geringere Rolle. Für die »realistischen« Beobachter der leidenschaftlichen Ökonomie schließt die Liebe die Dauer in den sozialen Raum ihrer Verwirklichung ein. Die psychische Energie und das Emotionale werden im Orgasmus und seiner Perspektive eines außerhalb der sexuellen Befriedigung kalkulierten Glücks verbraucht. Bezüglich der alternativen Utopie sind sie vor allem zeitlos. In dem weiten Feld polygamer Verbindungen löst die Zeit sich auf: die Rotation der Lüste ersetzt die zugleich räumlichen und zeitlichen Markierungen. Das Verlangen erhält sich nun in der Vervielfachung und die Gefühle schreiben sich in den Rahmen einer anthropo-kosmischen Mathematik ein. So kann sich bei Fourier ein Paar nur dann bilden, wenn es schon vierzigmal getrennt worden ist. Man kann jedenfalls sagen, daß die Originalität des sozialen Denkens im 19. Jahrhundert, sei es nun konservativ (im Positivismus) oder kritisch (Fourier, Prosper Enfantin) orientiert, darin bestand, durch den triumphierenden Maschinismus und das Umsichgreifen der Warenhaftigkeit hindurch einen Kult der Liebe

zu errichten. Wir werden auf diese Besonderheit später zurückkommen.

Ein romantischer Funktionalismus. Der Titel für diese Entwicklung ist weniger paradox als es scheint, weil man »romantisch« jenes affektive Substrat nennt, auf dem die monogame Ehe aufruht. Die Liebe tritt in diesem Zusammenhang als essentieller Wert auf, der zugleich die Sexualität, die Ehe und die Gründung einer Familie bestimmt. Wenn die Liebe eine Beziehung eröffnet, ist es sozusagen normal, daß sie im Leben des Paares weiterbesteht, selbst wenn sie sich ihrer Natur oder Intensität nach ändert. Im Gefolge der Arbeiten Talcott Parsons¹⁷ wird die Liebe bestimmbar durch die Funktion, die sie im sozialen Zusammenhang erfüllt, in dem sie sich entwickelt. Wo es eine hierarchische Abstufung gibt, die die sozialen Beziehungen zuverlässig integriert, wohnt man einer Begrenzung der Liebesfreiheit zwischen den Individuen bei. Dennoch muß man bemerken, daß die Sexualität, die hinter dem Gefühlsleben steht, hier Gegenstand einer Kontrolle wird, die für die Kontinuität einer politischen und/oder ökonomischen Herrschaft erforderlich ist. Max Weber hat hierüber bereits ausgeführt, daß die Heirat zwischen Brüdern und Schwestern oder zwischen Verwandten eine Einrichtung sei, die normalerweise nur in Familien von gleichem sozialem Rang, besonders in königlichen Familien gestattet sei. Sie zielt auf die Konzentration der ökonomischen Mittel, die die Macht des Hauses absichern, und auf die Elimination der Kämpfe politischer Natur zwischen den Prätendenten, schließlich auch auf die Überwachung der Blutreinheit. Die Liebe und die Sexualität erreichen ihren aktiven Stellenwert in der Ökonomie, die traditionellerweise auf das *oikou nomos* verweist, d.h. auf das Gesetz des Hauses. Die Liebe als sexuelle muß absterben, den Tod der Subjekte aus Fleisch und Blut als ihre Träger transzendieren. Dieser für den Schutz des elterlichen Erbteils funktionale Aspekt des Gefühls betrifft aber nicht allein die herrschenden Schichten der sozialen Pyramide, wie Max Weber glaubte. Die *ousia* bezeichnete bei den Griechen in allen Schichten das Sperma und das Kapital, und die endogame Ökonomie, der Inzest, verdeckte, worauf Philippe Simmonnot hinweist, in den ersten Jahrhunderten unserer

Zeitrechnung ein in den Spitzen wie ebenso an der Basis der Gesellschaft bestehendes System. Außerdem begegnet man noch heute einer abgemilderten Form dieser Gewohnheit an den südlichen Stränden des Mittelmeeres. Oft bleibt die Verbindung mit einer Kusine väterlicherseits bei den bedürftigsten Teilen der Landbevölkerung eine Lösung, die Familiengüter zu retten.¹⁸

In der von der Kleinfamilie beherrschten zeitgenössischen Gesellschaft antwortet die Liebe auf ein »funktionales Erfordernis«, das in ihr nicht weniger wirksam ist als im oben aufgeführten Fall. Die romantische Liebe, mit den von zwanghaften Traditionen emanzipierten Anziehungen, fördert hier die Kraft der so geknüpften Solidaritäten. So kann die Stabilität des Paares, abgesehen von der ökonomischen wechselseitigen Abhängigkeit der Verbundenen und dem sozialen Druck der äußeren Umgebung, den Angriffen durch den zeitlichen Verschleiß widerstehen. Überdies stellt die Liebesromantik eine imaginäre Schöpfung dar, die die Liebenden in der wechselseitigen Idealisierung ihrer Person und ihrer Beziehung vereint. Sobald die affektive Anziehung sichtbar wird, impliziert sie im Bewußtsein der Partner bereits die Projektion ihrer Dauer, deren Schicksal die Ehe besiegeln wird. Auf der sozialen Ebene funktioniert die antizipierende Vorstellungskraft mittels der Überbewertung dieser auf Wahl begründeten Affinität, die die Individuen angesichts der Umstände und des ihre Begegnungen bestimmenden Zufalls zusammenbringt. Der intimistische Rückzug ins Schneckenhaus, zu dem die eigenen vier Wände werden, hat schließlich den alltäglichen Heroismus einer Existenz abgelöst, die mit der zuweilen chaotischen und mühsamen Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft konfrontiert ist. Spuren dieser operationalen Romantik findet man in der Vorstellung wieder, die K. Marx und F. Engels sich vom Liebesleben und der Familie gebildet haben.

In einem Kapitel über die Liebe setzt sich Marx in der Schrift *Heilige Familie*¹⁹ mit den Linkshegelianern, besonders mit Herrn Edgar (Edgar Bauer, Bruder von Bruno Bauer) auseinander. Man sieht Marx in dieser Schrift die Rechte der Liebe angesichts einer Kritik verteidigen, die sie in abstrakte Gedanken auflöste. Der vergeblichen Spekulation des Herrn Edgar setzt Marx die tatsächliche Realität der Affektivität entgegen: »Die Leidenschaft der Liebe

ist des Interesses einer *inneren* Entwicklung unfähig, weil sie nicht a priori konstruiert werden kann, weil ihre Entwicklung eine wirkliche ist, die in der Sinnenwelt und zwischen wirklichen Individuen vorgeht.²⁰ Bezüglich der sentimentalischen Natur der Eheverbindungen wagt Marx sich nicht soweit vor wie Fourier. Der Taktik der vom Erträumer der Harmonie gepriesenen Subversion in kleinen Schritten zieht er eine schwerfällige Denunziation der Heuchelei vor: die bürgerliche Liebe ist nur die Sklaverei der Frau in der offiziellen oder inoffiziellen Prostitution. Das *Kommunistische Manifest* wagt sich nicht über die klassische Mißbilligung der Inauthentizität der sozialen Beziehungen – denen der Liebe – in der bürgerlichen Gesellschaft hinaus. Der humoristischen Milde, mit der Fourier die betrogenen Ehemänner behandelt, zieht Marx die Strenge des moralistischen Kritikers vor und macht sich zum Apologeten einer Aufrichtigkeit der Gefühle, die auf die Beseitigung der entfremdeten Produktionsbeziehungen folgen müsse.²¹ Alles in allem gelangt Engels zu der einzig möglichen Schlußfolgerung aus den Prämissen Marxens über den Begriff der Liebe. Die Liebesleidenschaft hat nicht nur keinen anderen Ausweg als die schließlich angemessene Monogamie; sie wird vielmehr auch erst »vollständig verwirklicht sein«²², wenn sie zu dieser Form des Sexuallebens gefunden hat, die ein fortschrittliches Ereignis der affektiven Solidarität darstelle. Zur Zeit bleibt die Familie für den Proletarier ein friedvoller Hafen, der bevorzugte Ort seiner Ruhe und seiner Freuden, an dem er den erforderlichen Mut für jenen Kampf finden wird, der sein Auftrag in der Klassengesellschaft ist. Das Bild der Abgeschlossenheit ist völlig zutreffend, um die sozialistische Liebe zu kennzeichnen – die ihre exzessiven Propagandisten in einem Realismus gleichen Namens finden wird.

Die zyklische Ewigkeit der Liebe. Der romantische Funktionalismus stellt die soziologische Übersetzung der ethischen Dimension, die G. W. F. Hegel der Familie zuerkennt, und der pädagogischen Kraft der Erlösung des Individuums durch die Liebe dar, die am sozialen Gleichgewicht des Menschlichen ihren Anteil hat (vgl. J. J. Rousseaus *Neue Héloïse*). Diese Art Wertschätzung führt zu einem kulturellen Verständnis des Liebesphänomens. Auf einer mikroso-

ziologischen Ebene trägt I. L. Reiss vor, daß das Affinitätsgefühl zwischen zwei Personen aus einer Vertrauenssituation herrührt, in der ein jeder sich selbst offenbart und so seine Abhängigkeit vom anderen begründet. So bildet sich Schritt für Schritt ein »Gewohnheitssystem«, das eine Art dienerschaftlicher Kultur schafft. Das Vertrauen und die Welt der vom Paar angenommenen Gewohnheiten tragen zur Verdichtung der Beziehung bei; Reiss postuliert eine »zyklische Liebestheorie«, die eine Reihe sukzessiver Prozesse umfaßt: von der sentimental Affinität zur Offenbarung der Persönlichkeit und von dieser dann zur Befriedigung der Bedürfnisse im Rahmen eines kulturellen, täglich erweiterten Lebenskreises.²³

Von der Magie der Liebe aus kann man sich ihrem Mysterium nähern. Die von Reiss vorgetragene Vorstellung einer zyklischen Verkettung hängt von einer Suche nach der Verewigung des Verlangens ab, das bestrebt ist, sich in der Ritualisierung eines dienerschaftlichen Lebens zu verwirklichen. Sobald man die Sprache des britischen Soziologen *Raymond Williams*²⁴ benutzen will, muß man von einer organisierten Sensibilität sprechen, einer »structure of feeling«, dank derer die Leidenschaft im Gedächtnis und in der Praxis der Liebesgemeinschaft überlebt. Und was Max Horkheimer in dieser Hinsicht unter dem Begriff des »cultural lag« wiederaufnimmt, bestätigt die Beständigkeit zugleich psychologischer und kultureller Züge innerhalb eines Zeit-Raums, in dem die Erscheinungsbedingungen dieser Züge indes verschwunden sind.²⁵ Eine ganze Reihe von Reziprozitätsverbindungen formt eine bestimmte Mentalität, die die Dauerhaftigkeit der Gefühlsausstattung verstärkt und sichert. Wie im Bild eines auf dem Meer von Unsicherheit schwankenden Bootes widersteht sie den äußeren Elementen und verhärtet sich im Widerstand, den sie dem oft widersprüchlichen Druck der sozialen Umgebung entgegensetzt.

Die Tatsache, daß die Liebe die Erzählung aller uns bekannten Gesellschaften inspiriert, ist ein bekanntes und verständliches kulturelles Phänomen. Wenn das sentimentale Abenteuer im Bewußtsein seiner Protagonisten eine hinreichende Intensität erreicht hat, treibt sie diese zu einer erzählerischen Fassung des von ihnen Gelebten. Die Überbewertung des geliebten Wesens bildet

den anfänglichen psychischen Mechanismus der Heiligung der Liebesbeziehung, und die Vorstellung, daß eine so wunderbare Korrespondenz zwischen den Individuen entstehen konnte, und zwar in einer Welt des Berechnens und des Handelns, bildet die Basis dieser gewöhnlichen Wiederverzauberung des alltäglichen Lebens. Der Tod selbst wird transfiguriert, weil er teilhat an der irdischen Reise, die durch die Gewalt der Leidenschaften endlos wird. Aus diesem Grund wird die transzendente Natur der Liebe nur noch selten, auch nicht von materialistischen Denkern, in Zweifel gezogen.

Der emotionale Schock prägt dem Bewußtsein definitive Züge ein, die das Gedächtnis seinerseits nicht nur registriert, sondern auch in den zuweilen unerwarteten Aspekten des gewöhnlichen Lebens wiederbelebt. Dadurch kommt es zu einer mehr oder weniger lebhaften Mythisierung der Herzensbindungen, das Sinnliche verdeckt die Vernunft und die Intellektualität gleicht sich seinerseits dieser Überbewertung ihrer Persönlichkeit an: die Dauer wird so durch die Mythisierung in eine vieldimensionale Zeitlichkeit eingehüllt, deren Schicksal Wagner und Nietzsche in ihrer übermenschlichen Weltanschauung prognostiziert haben. Wir haben jene soziokulturelle Anordnung »metanoisch« genannt, welche die Sinnlichkeit bevorzugt und die vernunftgeleiteten Imperative den ästhetisch-kognitiven, emotionalen Abfolgen der individuellen und/oder kollektiven Psyche unterordnet.²⁶ Auf diese Weise bestehen Einstellungen oder Ideen fort, die ihre objektiven, materiellen Rechtfertigungen verloren haben, und nehmen aufgrund der gefühlsmäßigen und subjektiven Anziehung, die sie auf die Menschen ausüben, eine dynamische Rolle ein. Man kann allgemein feststellen, daß dem so ist, weil diese Verhaltensweisen und Konzeptionen in einem affektiven und intersubjektiven Kontext entstanden sind.

Die Mythisierung der Liebesordnung ist eine Bewußtseinsschöpfung, durch die das Gefühl in allen Zeitdimensionen vitalisiert wird. Der zeitlichen Linearität, die die Vergangenheit aufhebt und die Dauer einem mehrschnittigen Schema entsprechend unterteilt, setzt die Idealisierung eine Verbindung entgegen, die stets in der Lage ist, das Gegenwärtige zu besetzen. Die

Ewigkeit ist nur die Gegenwart in der Dauer, die aus allen Ablagerungen der Vergangenheiten und den Latenzen der Zukunft gebildet wird, die wiederum dem Augenblicksbewußtsein seine Qualität in der Geschichte des Individuums verleihen; die Intensität des Gelebten nimmt die Form eines Abenteuers an. Das amouröse Heldentum besteht aus der Verwegenheit dieser eigenen Zeitlichkeit, die die Liebenden in der intimen Verbundenheit ihrer Erzählung ausbilden. Die Vergangenheit ist nicht mehr das Verstrichene, sie bleibt in dem lebendig, was geschieht; und die Zukunft ist im Gegenwärtigen bereits im Kommen. Wir sind, mit einem Wort, in einem polyrhythmischen, mentalen Universum, das den Rückzug auf den Ursprung und die Selbst-Projektion in die Zukunft abwandelt; in dieser ewigen Wiederkehr oder »Wieder-Ankunft« erhält die Liebe den Anstrich des Heiligen, der mit dem Göttlichen wettstreitet und Opfer erwartet, die mit denen gewöhnlich den Göttern vorbehaltenen vergleichbar sind.

Die Mythisierung der Liebe hat in der abendländischen Kultur ihren offensichtlichen Ausdruck in den Metamorphosen der sozialen Tragik gefunden, deren archetypische Figuren die Literatur formuliert hat. Das Gelebte unserer Leidenschaft wird so durch die kulturellen Bedeutungen, die ihm zuerkannt werden, geformt. Die soziale Anthropologie konnte aufklären, wie die Verbindung zwischen den kollektiven Repräsentationen der Liebe und den historischen Abwandlungen unserer affektiven Existenz zustandekam.

Mythokritik der Liebe: Der Vorzug, den Engels der Monogamie zuerkennt, wird in seinen Augen durch die Tatsache gerechtfertigt, daß sie zu der einzigen Form der Familienorganisation geführt hat, die für die moderne sexuelle Liebe empfänglich ist. Doch der Autor des Werks *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* fügt ebenfalls hinzu, daß die sexuelle Liebe in der Geschichte des Abendlandes Züge leidenschaftlichen Elans aufweist, die der ehelichen Liebe wenig angemessen sind. Er beruft sich auf das poetische Zeugnis provenzalischer Alba oder deutscher Tagebücher, die den Chevalier in seinem Genuß einer ehebrecherischen Verbindung zeigen, während draußen ein Wächter wacht und

ihn mit den ersten Strahlen der Morgenröte benachrichtigt.²⁷ »Zweitens hat die Geschlechtsliebe einen Grad von Intensität und Dauer, der beiden Teilen Nichtbesitz und Trennung als ein hohes wo nicht das höchste Glück erscheinen läßt; um sich gegenseitig besitzen zu können, spielen sie hohes Spiel, bis zum Einsatz des Lebens, was im Altertum höchstens beim Ehebruch vorkam.«²⁸

Der wechselseitige Besitz der Liebenden aneinander ist die Ewigkeitsbedingung ihrer Liebe; es ist also durchaus normal, daß sie ihr Leben auf dem Altar der höchsten Bedeutung darbringen, die ihr Leben bekommen kann. Die Empfindung des Verfließens von Zeit, der Triumph des Todes und der Verlust dessen, was man liebt, all diese Tendenzen, aus denen sich die gefühlsmäßige Gesinnung des Rittertums des Mittelalters zusammensetzte, lassen sich als eine epische Mythisierung der Existenz begreifen, die in der Weise einer irdischen Reise zu einem ewigen Leben wahrgenommen wird.

Denis de Rougemont hat exzellent die Nähe der Liebe (eine Leidenschaft, »die Wirklichkeit wird«) zum Tod (»der Stachel der Sinnlichkeit«) gezeigt.²⁹ In diesem grundlegenden Werk über die Liebe und das Abendland enthüllt er uns die mythischen Mittel, mit denen das Liebesleben im Abendland kulturell verarbeitet wird. Die Liebe fügt sich vollkommen in den Mythos ein; und dies aus mehreren Gründen. Einerseits hebt der Mythos eine bestimmte Organisation der sozialen Beziehungen hervor, deren Stabilität jenseits der weltlichen Konfusion und Bewegung er ausdrückt. Andererseits orchestriert er in der symbolischen Erzählung die Kodes und die Regeln der Gemeinschaftlichkeit, die in der Gesellschaft in Kraft sind; dadurch versieht er den gemeinschaftlichen Konsensus mit der Dimension des Heiligen. Und schließlich resultiert die Macht des Mythos aus der Tatsache, daß er oftmals ohne Wissen der Individuen wirksam wird; und diese Notwendigkeit ist um so offensichtlicher, als die mythische Referenz auch verschiedene Aspekte des sozialen oder religiösen Lebens, des affektiven Tausches umfaßt, derer die Gruppe bedarf, um sich zu erhalten... oder auf die man unmöglich verzichten kann.

Wogegen die Vernunft das individuelle Bewußtsein sozial nicht absichern kann, das verhüllt der Mythos in dem Maße, in dem die menschliche Natur es verlangt. Denis de Rougemont enthüllt die

grundlegende existentielle Bedeutung des auf die Liebeserfahrung projizierten Mythos: »wir brauchen einen Mythos, um die dunkle und uneingestehbare Tatsache auszudrücken, daß die Leidenschaft mit dem Tod verbunden ist und daß sie für jene, die sich ihren Kräften voll überlassen, die Zerstörung mit sich bringt«³⁰. In gewisser Weise erinnert der Mythos an den anti-sozialen Inhalt jeder Leidenschaft, die für das einmal gefundene Gleichgewicht immer gefährlich ist. Man muß jedoch hinzufügen, daß der Mythos, sobald eine Leidenschaft idealisiert wird, die Schaffung einer in der Gemeinschaft kommunizierbaren Bedeutung der Leidenschaft übernimmt. In der romanesken oder poetischen Form des Mythos »sind die Tatsachen nur Bilder oder Projektionen eines Verlangens, Bilder von dem, was sich ihm entgegenstellt, oder von dem, was es verstärken kann oder es einfach dauerhaft macht«³¹.

Schließlich bringt uns die Mythenanalyse dazu, unseren Ausgangspunkt umzukehren: weit davon entfernt, an der Sozialisation der Persönlichkeit in eine Gruppe mitzuwirken, vergrößert und verstärkt die Liebe unser Sein in all dem, was es der äußeren Welt entgegensetzt, und treibt die Leidenschaft bis an den äußersten Endpunkt der Gesellschaftlichkeit: den Tod. Denis de Rougemont bestimmt also die Liebesleidenschaft, diese häretische Erfindung des Denkens der Katharrer im 12. Jahrhundert, die sich heute nicht mehr durch die rigiden Regeln der Ritterschaft aufdrängt, auf folgende Weise: »Verlangen nach dem, was uns verletzt und uns durch seinen Triumph vernichtet«³². Die verliebte Leidenschaft und die Heirat als der stabilen Institution der Gefühle sind antagonistisch, denn ihre Ursprünge und ihre Absichten schließen einander aus. Der europäische Mythos der Liebe, wie ihn die höfische Literatur entworfen hat, beschönigt die *coincidentiae oppositorum* von Instinkten/Gesellschaften. In der von der Leidenschaft bestimmten Liebe verläßt das Individuum die gewöhnliche Menschheit und steigt zu einer Übermenschlichkeit auf, die durch die Verneinung sozialen Zwangs ausgezeichnet ist. Das Verlangen gibt sich als Wille aus und der Wille zeigt sich als unmittelbare Verwirklichung des Verlangens. Der Mythos erinnert an die sozialen Hindernisse, denen die leidenschaftliche Negation begegnet, und er versieht die letztere mit der positiven Bedeutung, den

Menschen weit über die Schwerfälligkeiten hinauszuhoben, die gesellschaftlich aufgeboten werden, um das Verlangen in einer aseptischen Existenz festzuhalten.

Der mythischen Dreiteilung der Liebe begegnet man auch bei S. Kierkegaard. Die Leidenschaft verweist bei diesem dänischen Philosophen auf das »ästhetische Stadium« des Lebens, während sie am »ethischen Stadium« in der Ehe teilhat, dem letzten Hindernis vor dem »religiösen Stadium«, das die Liebe in die unbewegliche Ewigkeit des Glaubens versetzt.

Konkreter stellt das »ethische Stadium«, von dem Kierkegaard spricht, nichts anderes dar als den Respekt vor der etablierten gesellschaftlichen Ordnung, ohne den die Treuevorstellung, die Unterwerfung unter die dauerhafte Stabilität, sich nicht als geltender Wert behaupten könnte.

In diesem Zusammenhang bemerkt M. Horkheimer, daß der Ehebruch nur eine besondere Form der Revolte des Individuums gegen die Autorität der Familie darstellt. Der Spannungszustand zwischen dem individuellen Verlangen und der sozialen Vernunft, repräsentiert durch die familialen Imperative, läßt sich in widersprüchlichen Typen ausmachen, die aber alle von einer ähnlichen Situation zeugen. Daß Don Juan gegen die repressive Moral ausschließlicher Treue verstößt und Romeo und Julia im Namen dieser Moral aus Liebe sterben: in beiden Fällen stellen das erotische Verlangen und die Liebe aus Leidenschaft Formen eines erneuten Infragestellens der sozialen, moralischen und religiösen Autorität dar. Diese dreizählige Autoritätsstruktur entspricht der dreiteiligen Morphologie des abendländischen Liebesmythos. Über die beiden Erzählungen der Renaissance, *Romeo und Julia* sowie *Don Juan*, schreibt M. Horkheimer: »Beide mußten die schöpferische Kraft, die zugleich körperlich und seelisch ist, umbiegen und allen männlichen Prinzipien entsagen, wollten sie sich unterordnen. Die Kluft zwischen dem Anspruch des Einzelnen auf Glück und dem herrschaftlichen Anspruch der Familie drücken solche Gestalten der Legende aus.«³³ In den literarischen Schöpfungen, die aus der Exaltation der Leidenschaft entstanden sind, kommt die glückliche Liebe nicht vor, denn nur eine *leidenschaftslose*, durch ein ihr zugrundeliegendes soziales Kalkül entzauberte *Liebe*, kann die

Gewaltsamkeit der Emotion und des anfänglichen Verlangens mit den gesellschaftlichen Strukturen versöhnen. Diese Versöhnung führt zum Verlust der affektiven, zunächst verminderten und dann in die Mechanismen der kollektiven Integration eingeschlossenen Intensität.

Die gängige Wiederverzauberung

Die Mythokritik gestattet es, das soziale Phänomen der Liebe aus den beiden reduktionistischen Vorgehensweisen herauszuführen: der psychologischen, die das Subjekt als definitives Spielzeug von Gefühlen konzipiert, die es überwältigen und andererseits der soziologisierenden, also nicht soziologischen, derzufolge die Partner die Vorteile und Unannehmlichkeiten, die aus ihrem wechselseitigen Elan resultieren, bei vollem Bewußtsein abschätzen und dieses schließlich in die dauerhafte und legalisierte Tischgemeinschaft der Ehe überführen. Es gibt jedenfalls soziologische Analysen vom interaktionistischen Typus, wie die von C. L. Kruithof, die den Akzent zugleich auf das Ignorieren und auf die Suche von Gratifikationen setzen. Der emotionale Zustand, den die Liebe darstellt, findet sich so durch die Deutungen und Einstellungen, die daraus hervorgehen, transformiert. Das Verkennen und der erwartete Nachteil sind Kräfte, die die Interpretationen in eine zusehends personalisierte Richtung drängen. Nach C. L. Kruithof sind es diese Variablen, die »das Bild der <idealen Person> zeichnen, in das man sich verliebt; andererseits beeinflussen sie die Wahrnehmung des geliebten Wesens«³⁴.

Man muß darauf hinweisen, daß diese anthropologische Betrachtungsweise die einzige ist, in der sich die Subjektivierung der Gefühlsbeziehung – was wir die gewöhnliche Mythisierung der Liebe nannten – und die umfassende kulturelle Verwurzelung des durch die Leidenschaften ins Schwanken geratenen Universums verbunden finden. Überdies berücksichtigt wohl nur die soziale Anthropologie in ihren Dispositiven der gesellschaftlichen Reproduktion den dysfunktionalen Aspekt der Leidenschaft. Schließlich

ist diese Zugangsweise eine der wenigen, die die Heirat in den Zusammenhang der linearen Dauer stellen, d. h. sie wieder als einen klaren Typus der historischen Konzeption der Zeitlichkeit begreifen. Daher ist diese Zugangsweise auch in der Lage, im oft obskuren Getriebe der Polyrythmik der gelebten Zeit, das in allen Formen sozialer Anziehung, besonders in den intimsten und gewaltsamsten zu beobachtende verliebte Verlangen herauszulesen. Wir glauben daher, daß die Vielheit sozialer Zeiten, die Nicht-Synchronizität zeitlicher Abfolgen im Bewußtsein, dazu beiträgt, jenes affektive Moment der Surrealität hervorzurufen, das in der Liebe gelebt wird. Wir werden also zusammenfassend die Tradition und die Moderne konfrontieren müssen, denn die Stellung der Liebe ist auch eine Art und Weise, den Übergang und die Veränderung einer Gesellschaft zu einer anderen Form des gemeinschaftlichen Konsensus zu begreifen.

In einem ausgezeichneten Artikel, »Les peuples sans amour«, führt Luc de Heusch eine Ethnographie der Liebesleidenschaft ein, in der die Liebesbesessenheit als Leitfaden für eine kulturelle Untersuchung der Liebesmythen dient.

Die anthropologische Hypothese des Autors ist folgende: »Die leidenschaftliche Liebe als kultureller Wert stellt einen Versuch der Wiedereinführung archaischer Ekstasetechniken in die christliche Zivilisation dar, die die Kirche sich stets zu verwenden geweigert hat.«³⁵

Die Ekstase des Mystikers und die Verhexung des Besessenen weisen wenigstens zwei gemeinsame Punkte auf. Im einen wie im anderen Fall fühlt sich das Wesen von einer Instanz bemächtigt, die stärker ist als sein Bewußtsein und die es über seine ihm vertrauten Grenzen hinaustreibt. Ferner entgehen deren Verbindungen zu einer transzendenten göttlichen oder dämonischen Macht der institutionellen Verwaltung des Heiligen durch die Kirchen. Das Besessensein ist eine Religion zu zweit, die das Subjekt über die Grenzen der hergebrachten Unterscheidung von Heiligem und Profanem hinausführt, d. h.: das Subjekt findet sich in ein Jenseits der Kultur geworfen und keine Sprache ist in der Lage, diese seine Situation zu vermitteln; daraus folgt das Unzusammenhängende seiner Äußerungen, vergleichbar dem Delirium.

Zudem weist L. de Heusch auf, daß der Mythos der Liebesleidenschaft, dessen Archetypus uns in der Geschichte von *Tristan und Isolde* überliefert ist, sich in einem Zwischenbereich zwischen der »archaischen« und der »historischen« Gesellschaft ansiedelt. Auf der Ebene der eigentlichen Erzählung besteht der Autor zunächst auf der Tatsache, daß Tristan die Frau seines mütterlichen Onkels liebt, d.h. diejenige, die – in zahlreichen traditionellen Gemeinschaften – das Substitut der Mutter verkörpert. In den traditionellen Gesellschaften bildet die Exogamie das Ergebnis einer geduldigen Initiation; in Afrika z. B. sind die Beschneidung, die endgültig die Nabelschnurverbindung zur Mutter trennt, und der Rückzug in den Busch rituelle Etappen der Entfaltung des Sexuallebens. In der Liebesmagie der Trobriander Nordwest-Melanesiens, die durch die Arbeiten von Bronislaw Malinowski bekannt geworden sind, findet man den Liebestrank, der eine bedeutende Rolle spielt. Der mysteriöse Trank ist Mittel zur leidenschaftlichen Verzauberung, die alle sozialen Übereinkünfte zerbricht. Im Trobriandermythos unterliegen der Bruder und die Schwester einer blutschänderischen Anziehung, nachdem die Schwester mit der von ihrem Bruder zubereiteten magischen Mischung benetzt worden ist. Sie folgt ihm ans Ufer und ins Wasser; und nachdem sie ihr Verlangen sexuell befriedigt haben, treibt sie das Schuldgefühl, vor Hunger und Durst in einer Grotte zu sterben, weit ab von allen Blicken und der Gesellschaft.³⁶ Der Tod zeigt im Mythos stets die soziale Grenze an, die offiziell die Lust und die Perversität voneinander trennt. Die Flüssigkeit, das Meer und der Liebestrank bilden laut G. Bachelard³⁷ eine archetypische Figur der »permissiven Sinnlichkeit«; doch sie repräsentiert die infernalische Tiefe der Erotik. Der anti-soziale Inhalt der Leidenschaft findet im Mythos einen angemessenen Ausdruck – in der Gesellschaft muß dieser Ausdruck verweigert werden, weil er den Anforderungen der Kultur und den Regeln der Sozialisation widerspricht. Die Sexualität ist ein alltäglicher Handel mit dem Tod. G. Bataille faßt ihren ambivalenten Zauber zusammen, wenn er schreibt: »Die Chance der Liebenden ist das Böse (das Ungleichgewicht), zu dem die physische Liebe sie zwingt. Sie sind verurteilt, ihre Harmonie endlos zu zerstören, sich in der Nacht zu bekämpfen. Nur um den

Preis eines Kampfes und verwundet wird es ihnen möglich, sich zu vereinen.«³⁸ In der Transfiguration des Todes durch die Liebe in der Mitte des industriellen und fortschrittlichen 19. Jahrhunderts ist der Kult der Leidenschaft entstanden, als verlief die Verwunderung künftig über die Nostalgie und die Treue zu dem, was nicht mehr ist. Die unmögliche, offizielle Heiligung der Liebesleidenschaft findet eine völlig unerwartete religiöse Anerkennung, während die Rationalisierung der Entzauberung der Welt die Wege bahnt.

Die Mechanismen der amourösen Vorstellungskraft, durch die die Gefühlsbeziehung eine im Bewußtsein der Partner mehr oder weniger ausgeprägte, legendäre Wendung erfährt, sind bis heute weitgehend unbekannt geblieben. Wie in jedem Prozeß der Imagination, spielt die soziale Distanz, d. h. die physische Abwesenheit eine wesentliche Rolle in diesem Szenario. Weil das Objekt der Leidenschaft so außer Reichweite bleibt, läßt es dem Verliebten die Freiheit, es so zu sehen, wie er es sich vorstellt. Paradoxerweise relativiert und erweitert die Beseitigung dieses Abstandes in der Kohabitation und der Organisation dauerhafter Beziehungen die Vorstellungskraft der Liebenden. Man versteht, daß die Vorstellungskraft also zeitlich arbeitet, weil sie unsere Empfindungen des Verfließens der Zeit beschleunigt oder verlangsamt – indem sie die subjektiv verankerten Elemente unserer Vergangenheit oder unserer projektiven Bilder in unserer Wahrnehmung integriert; zuweilen sind die beiden letzteren auch eng vermischt.

In einer Zivilisation, in der die zyklische Zeit, die der Wiederkehr dessen, was gewesen ist, das soziale Leben nicht länger bestimmt, nimmt jeder Verlust eine unersetzbare Bedeutung an, während der Sinn der Existenz approximativ und fast ganz illusorisch wird. Als die Fortschrittsideologie sich der Totalität des Gelebten zu bemächtigen schien, führte sie bei jenen, die in ihr das Heil der Menschheit sahen, sehr seltsame psychische Veränderungen ein.

Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich die Liebesphantasmagorie im Kult der entschwundenen geliebten Frau offenbart. Der Begriff der Phantasmagorie, den besonders W. Benjamin benutzt, um einen bestimmten Typus kollektiver Erfahrung, wie er für den siegreichen Kapitalismus und die Moderne charakteristisch geworden ist, zu

kennzeichnen, belegt die amouröse Ritualisierung des Todes sehr genau.³⁹

Am Anfang erkennt man eine psychologische Evidenz, die G. Danville hervorgehoben hat: das Bild der geliebten Person verschwindet niemals aus dem Kopf des Verliebten, weil alle Gedanken um sie herum kreisen, die Empfindungen erlauben, die Erinnerungen an sie wachzurufen, so daß die Gegenwart des geliebten Wesens die affektive Existenz beherrschen kann, ohne äußerlich vorhanden zu sein.⁴⁰ Die Phantasmagorie ist die Kunst, öffentlich Phantome mithilfe optischer Illusionen oder allegorischer Bilder erscheinen zu lassen oder zum Sprechen zu bringen. Sie ist mit den veränderten Bewußtseinszuständen verbunden, mit der Trance, die zuweilen der Erklärung des »Blitzschlags« oder des »Liebesschocks« dient. Ihre deutlichste Wirkung liegt in der Konstruktion einer phantastischen Umgebung, die im Alltagsleben keineswegs selten ist. Das Interieur des Sammlers, der Gang des Flaneurs in der Großstadt, gehorchen, so W. Benjamin, diesem mentalen Panorama. Der Fetischcharakter der Objekte, der Orte und manchmal der Begegnungen mit einer anderen Person hat an der phantastischen Aneignung des Raums und Zeit durch das menschliche Bewußtsein teil; man kennt die methodische Ausarbeitung dieser Perspektive bei André Breton und dem Surrealismus. Bevor ich zwei Beispiele für diese Liebesphantasmagorie des 19. Jahrhunderts vorstelle, möchte ich hervorheben, daß die Phantasmagorie einen geschichtlichen und sozialen Aspekt dessen darstellt, was ich den metanoischen Prozeß genannt habe.⁴¹

Die Ergebntheit, mit der Auguste Comte der Geliebten begegnet, die seine Gefühle viel zu früh erorbert hat, enthüllt die unübertreffliche Ritualisierung des Gefühlslebens und die notwendige Mythisierung der Liebe in einer Gesellschaft, für die jede Zwecklosigkeit problematisch ist. Von seiner Frau Caroline seit dem 5. August 1842 getrennt, begegnet A. Comte im April 1845 bei seinem Schüler Maximilien Marie der Tochter dieses letzteren, Clotilde de Vaux, dreißig Jahre alt, die von einigen Mißgeschicken gezeichnet ist und jüngst erst mit einem Hochstapler namens Amédée de Vaux verheiratet wurde, der nach Belgien fliehen mußte, als er den öffentlichen Schatz von Méru (Oise) gestohlen

hatte, für den er verantwortlich war. Sie lebte arm und kümmerlich in einer Mansardenwohnung. Dieser junge Frau wird der Vater des Positivismus, der Hagiograph der industriellen Welt, am 30. April 1845 den ersten von fünfundneunzig Briefen senden, die zusammen mit den sechsundachtzig Antworten Clotildes den *Volume sacré* bilden werden. In der Errichtung dieses Kults wird auch dieses Werk zu einem Verehrungsobjekt für die Schüler Comtes. Obwohl sie sich weigert, dem ungestümen Drängen ihres Liebhabers nachzugeben, wird dieser ihr dennoch das Verdienst neuer Entwicklungen seiner Philosophie zuerkennen; er schreibt ihr am 26. August desselben Jahres: »Durch Euch und an Eurem Altar betend habe ich mehr als einmal meine besten Eingebungen aufkommen gefühlt«⁴². Der Altar bezeichnet hier das Fauteuil, auf das Clotilde sich während eines Besuchs gesetzt hatte; indem er zu einem Tabuobjekt wurde, wird er auch zu einem Teil der Orchestrierung dieses dienerschaftlichen Fetischismus und für die alltägliche Phantasmagorie unverzichtbar, die die positivistische Religion einführt.

Anfang 1846 scheint es, daß der nervöse Husten Clotildes eine Tuberkulose verbirgt, die künftig ohne Aussicht auf Heilung bleibt. Am 2. April, in den letzten Augenblicken ihres Lebens, schwört A. Comte ihr einen ungewöhnlichen Eid: »Meine Clotilde... Ihr seid verkannt worden... Ich, nur ich vermag euch zu erkennen... Keine Frau wird jemals einen so außergewöhnlichen Platz einnehmen«.⁴³ Der Philosoph hat Wort gehalten und er, der den Fetischismus als theologisches Stadium, als anfängliche Etappe des Denkens denunzierte, wird ein minutiöses Ritual entwerfen, um jeden Tag dieses unersetzliche Verschwinden zu beschwören.

Nachdem sie am 7. April 1846 auf dem Friedhof Père Lachaise begraben worden ist, wird A. Comte sich allwöchentlich an ihrem Grab eindfinden, nicht ohne Regeln für seinen Kult entworfen zu haben. Drei Gebete unterteilen den Tag: von halb sechs bis halb sieben ein vierzigminütiges Gedenken auf den Knien vor dem Altar und ein zwanzigminütiger Herzenserguß. Das Gedenken wird begleitet von der Lektüre einiger Passagen ihrer Briefe, dem Aussprechen von Erinnerungen an dieses außergewöhnliche eine Jahr... Genau um halb elf rezitiert Comte während des Mittagsgebets zwanzig Minuten diesen letzten Brief der Geliebten und küßt

ein Medaillon, das eine Haarlocke Clotildes beinhaltet; er murmelt: »Anerkennung, Bedauern, Resignation. Die Unterwerfung ist die Basis der Vervollkommnung«. Das Abendgebet setzte sich aus einem Gedenken von zehn Minuten mit einem »Leitbild des Tages«, einer Rezitation von Maximen auf seinem Bett während fünfzehn Minuten und einer Zusammenfassung von fünf Minuten zusammen, die mit der Devise des Positivismus zu Ende ging: »Für den anderen leben – für das große Wiedersehen leben«. Darüber hinaus begab er sich alljährlich zum Friedhof für eine Heilige-Clotilde und bekannte dort alles, was er in diesem Jahr unter ihrem Einfluß verwirklicht hatte. In all diesen Umständen scheint der Tod keine Herrschaft über die Lebenden mehr auszuüben. Auguste Comte wendet sich an seinen Liebling so natürlich, als lebte er ihm gegenüber in einer unbezweifelbaren Wirklichkeit.

Man kann in der *Metaphysik der Geschlechtsliebe* Schopenhauers eine Erklärung der Liebesnostalgie lesen, die exakt mit den allgemeinen Theorien des Positivismus übereinstimmt. Der Philosoph bemerkt, daß die amouröse Nostalgie das Ergebnis des Nicht-Besitzens einer bestimmten Frau darstelle, ohne die das Subjekt sich als seines Glückes beraubt empfinde, deren unerreichbare Repräsentation sein Bewußtsein ihm dennoch verschaffe. Schopenhauer zufolge liegt es an den Besonderheiten der menschlichen Gattung, die als einzige eine unendliche Geschichte besitzt, daß das Leiden und die Freude eine außergewöhnliche Bedeutung annehmen. Weit davon entfernt, nur die gefühlsmäßige Existenz eines ephemeren Individuums zu betreffen, sind sie »der Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches Mittel zu seinen Zwecken zu gewinnen oder zu verlieren sieht und daher tief aufstöhnt«⁴⁴.

Erinnern wir uns daran, daß Comte die Menschheit, deren Religion ein Eckpfeiler seines intellektuellen Systems ist, als Generationenabfolge bestimmt: jede Generation überläßt der nachfolgenden mehr als sie von der ihr vorhergehenden erhalten hat. Dieses Verständnis der Liebesnostalgie schreibt sich in seine Theorie der subjektiven Unsterblichkeit ein, dank derer die außergewöhnlichen Persönlichkeiten auf der menschlichen Ebene die Ewigkeit in der Erinnerung an ihre Größe erreichen, die sie im Geist der Lebenden hinterlassen. Die Bemerkung ist interessant, daß der Tod einer

Liebe einen Kult der gefühlsmäßigen Verbundenheit gerade in einer Epoche entstehen läßt, die durch den Glauben an das materielle Glück und die Illusionen des Fortschritts gekennzeichnet ist.

Weniger bekannt als die vorhergehende, aber gleichwohl ebenso bedeutsam ist die sonderbare und durch kryptographische Manuskripte enthüllte Geschichte Henry Legrands. Im affektiven Abenteuer dieser Person finden wir alle Bestandteile eines einem Geheimmilieu entsprechenden, kollektiven Mythisierungsprozesses. An der wirklichen Existenz dieses Individuums gibt es keinen Zweifel; von ihr zeugen z.B. zwei zwischen 1863 und 1868 geschriebene Bände einer *Histoire Générale de Paris*. Offensichtlich ist sein Leben nichts Außergewöhnliches: verheiratet und Vater einer Tochter, hat H. Legrand zwei Architektenstellen bekleidet, zunächst in den Hospizen von Beauvais, dann in Paris, wo er in der Nr. 229 des Boulevard Péreire wohnte, bis er am 16. Juli 1874 in die psychiatrische Anstalt von Ville-Eurard eingeliefert wurde, später dann in die von Naugeat (Limoges), in der er am 25. November 1876 verstarb. Als Pierre Louÿs am 28. Januar 1907 ein umfangreiches Manuskript von fünfundvierzig Bänden mit mehr als fünfzehntausend Seiten, die mit einem chiffrierten Kode redigiert wurden, erwarb, entriß er die von Henry Legrand begründete Liebesreligion der Verborgenheit.

Pierre Louÿs begriff die einfache monoalphabetische Substitution, die das Dokument undurchdringlich machte, als zwei Forscher, Paul-Ursint Dumont und sein Sohn Jean-Paul, das heimliche Doppelleben des unauffälligen Architekten bekannt gemacht hatten.⁴⁵

Das erstaunliche Dokument erzählt eine minutiöse Chronik seines Lebens zwischen 1835 und 1865, bis die Erzählung abrupt abbricht. Nachdem er sich in eine junge Aristokratin von fünfzehn Jahren verliebt hatte, die er im Oktober 1833 im Théâtre des Italiens traf, wird der unglücklich Verliebte von seiner Eroberung durch die Familie Juanas getrennt. Ein Bruch, den der Tod Juanas, die am 31. März 1837 in Valencia während der karlistischen Kriege getötet wurde, endgültig machen wird. Dennoch bleibt H. Legrand dem jungen Mädchen treu; eine Art mystischer Treue, die durch die regelmäßigen nächtlichen Erscheinungen Juanas verstärkt wird.

Der romantische Legrand verdoppelt sich um einen »positivistischen«, weil er sich durch die Verschriftlichung dieser jammervollen Erfahrung ein Gedächtnis schaffen will. Mit dem Datum vom 8. Oktober 1839 kündigt das Manuskript die Bildung eines Zirkels an, der seine Aktivitäten trotz der Heirat des Architekten fortsetzen wird. Es handelt sich um eine Geheimgesellschaft, in der Legrand der einzige Mann ist und Liebhaber von neun neu aufgenommenen Frauen, alles Aristokratinnen und Bisexuelle. Die Gräfin Antonia de Saulnois wird der Drehpunkt dieses Phalansteriums sein, das sich dem Juana-Kult widmet, weil sie die gemeinsame Freundin von Juana und einer gewissen Adèle de M. war. Die große erotische Ausschweifung, die den wöchentlichen Ablauf der Seancen dieses Kreises bestimmte, gehorcht einer minutiösen Ritualisierung (Strukturen der Rekrutierung, der Initiation usw.). Untereinander verwenden die Mitglieder das Wort »Schwester« und tragen weiße Roben: der Empfangssaal ist symbolisch mit Portraits jeder dieser Frauen geschmückt. Die geheime Schrift, zu der alle Frauen Zugang haben, knüpft unsichtbare Verbindungen dieser inoffensiven Verschwörung, deren geweihte Stätte P.U. Dumont und sein Sohn ausfindig gemacht haben (Rue d'Anjou Saint-Honoré in Paris, das Schloß von Valencay). Mehr noch als die Ehe Legrands haben die Stürme der Zeit zum Schicksal dieser außergewöhnlichen Verbindung geführt.

In diesem zweiten Beispiel hat die Treue des Herzens sich angepaßt, d.h. in der Libertinage überlebt. Die Selbsthingabe an den kollektiven Körper wird als eine Form des Tausches gelebt, die die Einmaligkeit honoriert. Die Teilung der Zeit bildet ein wesentliches Moment der Erlösung des Subjekts in der Liebe; durch sie heiligt es die Lebenskräfte gegen die Kräfte des Todes und des Vergessenen. Die Liebesphantasmagorie hebt durch ihren paroxystischen Charakter die drei Konzeptionen der Zeit hervor, die das affektive Bewußtsein dauernd durchdringen.

So schiebt sich eine nostalgische Sequenz in den Vordergrund, in der die Vergangenheit die Wahrnehmung der gewohnten Umgebung des Verliebten formt. Sie bewirkt die Ritualisierung des Alltagslebens der Gefühle. Eine ästhetische Sequenz verleiht den Eindrücken einen Wiedererkennungswert des Subjekts in seiner

Beziehung zur Andersheit, sie stilisiert die Gegenwart der Persönlichkeit und der Beziehungen, die sie eingeht. Eine messianische, vorgeifende Dimension versieht den gelebten Augenblick mit einer Energie, die für ein Abenteuer unverzichtbar ist, von dem man nicht mit Sicherheit sagen kann, ob es für die Partner glücklich enden wird oder nicht. Diese polyrhythmische Dynamik der Zeitlichkeit, durch die die amouröse Leidenschaft sich auszeichnet, erlaubt, sich dem verwirrenden Charme der Liebe zu nähern, sich zu erschöpfen, – einer Liebe, in der das Engagement sich zuweilen die Masken der Verzauberung aufsetzt.

Anmerkungen

- 1 S. Freud, *Verliebttheit und Hypnose*. In: Ders., *Gesammelte Werke* Band XIII. London, 8. Auflage, 1976, S. 123.
- 2 S. Freud, a. a. O., S. 124.
- 3 Ebda., S. 125. Als Einfühlung* definiert Freud das Versetzen seiner selbst in den anderen (Projektion) oder des anderen in mich selbst (Introjektion). Er hat diesen Begriff von den deutschen Philosophen Groos, Lipps und Finnbogason übernommen.
- 4 A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*. In: Ders., *Sämtliche Werke*. Band 2. Darmstadt 1973.
- 5 Ebda., S. 681.
- 6 P. Tacussel, *L'attraction sociale*. Paris 1984, S. 189.
- 7 A. Schopenhauer, a. a. O., S. 685.
- 8 vgl. E. Fromm, *Die Kunst zu lieben*. Frankfurt/Berlin/Wien, 10. A., 1984. Ders., *Psychoanalyse und Ethik*, Zürich 1954.
- 9 E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*. Frankfurt 1955.
- 10 H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*. Frankfurt 1970, S. 254.
- 11 J. Laplanche/J. B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Band 2. Frankfurt, 2. A., 1975, S. 357.
- 12 R. F. Winch, *Modern Family*. New York 1952: »The theory of complementary needs in mate selection: Final results on the test of the general hypothesis«. *American Sociological Review*. 20, 1955. »The theory of complementary needs in mate selection: a test of one kind of complementarity«. Ktsanes, T./Ktsanes, V., *The theory of complementary needs in mate selection: an analytic and descriptive study*. *American Sociological Review*, 19, 1954.
- 13 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire pour une économie des échanges linguistiques*. Paris 1982. Hier steht nicht die Übertragung der Begriffe in Frage,

die ihre kognitive Legitimität auch in einem anderen Erkenntnisbereich beibehalten, sondern der mechanische und deterministische Charakter eines solchen Unternehmens. Die wissenschaftliche Rechtfertigung eines solchen Übertrags liegt in der Stimmigkeit derart konstruierter Analogien (also im metaphorischen Wert, der schließlich den aus seinem gewöhnlichen Anwendungsfeld verschleppten Begriff überdeckt).

- 14 F. Alberoni, *Verliebt sein und lieben*. Stuttgart 1983.
- 15 P. M. Blau, *Exchange and Power in social life*. New York 1964, S. 76. auch ders., *Social Exchange*. In: International Encyclopaedia of Social Sciences. Band 7, New York 1968.
- 16 W. Benjamin, *Zentralpark*. In: Ders.: *Illuminationen*. Frankfurt 1977. S. 237.
- 17 T. Parsons, *Das Verwandtschaftssystem in den Vereinigten Staaten*. In: Ders., *Beiträge zur soziologischen Theorie*. Hrsg. u. eingel. von D. Rüschemeyer. Neuwied 1964, S. 84 ff.
- 18 Ph. Simmonnot, *Le sexe et l'économie*. Paris 1985, S. 16, 17 und 85, 86.
- 19 K. Marx/F. Engels, *Die heilige Familie*. MEW Band 2, Berlin 1974.
- 20 Ebda., S. 23.
- 21 F. Ch. Fourier, *Hiérarchie du Courage*. Paris 1924. K. Marx/F. Engels, *Das Kommunistische Manifest*. Kap. III, 3. Berlin 1973, S. 77 ff.
- 22 F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. MEW Band 21. Berlin 1969, S. 77.
- 23 I. L. Reiss, *Toward of Sociology of heterosexual love relationship*. In: R. S. Cuvan (Hrsg.): *Marriage and Family in the modern world*. New York 1974.
- 24 vgl. R. William, *Politics and Letters*. London 1979.
- 25 M. Horkheimer, *Autorität und Familie*. Frankfurt 1970, S. 162 ff.
- 26 cgl. P. Tacussel, *L'attraction sociale*, a. a. O., S. 87, 183 ff.
- 27 F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. a. a. O., S. 72.
- 28 Ebda., S. 78.
- 29 D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*. Paris 1971, S. 27 und 43.
- 30 Ebda., S. 16.
- 31 D. de Rougemont, ebda., S. 29.
- 32 Ebda., S. 41.
- 33 M. Horkheimer, a. a. O., S. 229.
- 34 C. L. Kruithof, *L'amour, phénomène social*. Brüssel 1979, S. 74.
- 35 L. de Heusch, *Les peuples sans Amour*. Introduction à une ethnographie de l'Amour-Passion. In: *Arguments*, Nr. 21 (5. Jahrg.) 1961.
- 36 B. Malinowski, *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien*. Hrsg. v. F. Kramer. Frankfurt 1979. bes. Kap. XIV, S. 411–432.
- 37 G. Bachelard, *L'eau et les rêves*. Paris 1947, S. 159.
- 38 G. Bataille, *L'Aléluiah*. In: Ders., *Oeuvres*. Band V. Paris o. J.
- 39 Vgl. W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Band I, 2. Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt 1974. Bes. Kap. II: *Der Flaneur*. S. 537 ff.

- 40 G. Danville, *La Psychologie de L'Amour*. Paris 1929.
- 41 Zweijährigen Studien über die Synthesebilder von Rechnern zufolge stellt die von der Informatik veranschaulichte Simulation eine zeitgenössische Form des Metanoischen dar.
- 42 Zit. n. Alexandrian, *Le socialisme romantique*. Paris 1979, S. 426.
- 43 Zeugnis des Charles de Rouvre, ein Neffe Clotilde de Vaux': *L'Amoureuse Histoire d'Auguste Comte, et de Clotilde de Vaux*. Paris 1917. Zit. n. Alexandrian, a. a. O. S. 428.
- 44 A. Schopenhauer, a. a. O., S. 705.
- 45 H. Legrand, *Le Cercle Amoureux*. Übertragen u. herausgegeben von J.P. und P.U. Dumont. Paris 1979. H. Legrand, *Adèle, Adèle, Adèle*. Paris 1979.

Dietmar Kamper

Der gebrochene Bogen. Eine andere Geschichte der Liebe

»ich bitte dich zurückzuweisen, was
ich dir biete, denn das ist es nicht«
(Jacques Lacan)

Die andere Geschichte der Liebe hat ihre Unmöglichkeit zum Thema, die Unmöglichkeit sowohl der Liebe als auch der Geschichte. Das hängt damit zusammen, daß das menschliche Begehren durch Verschiebungen zu einer Rückkehr ohne Ende genötigt wird. Auf diese Not-Wende paßt keine Lösung mehr. Weder der vorweggenommene Tod, der als Modell einer Bewegung des Imaginären diene, noch die verzögerte Weigerung, irgendeinen Abschied von der Erde zu vollziehen, die auf der Spur der Einbildungskraft als Schwerkraft verlief, konnte und kann dem Umstand genügen, daß der Bogen der Bahn gebrochen ist. Gleichwohl sind es Vorläufe des Lebens, die nicht mit den Etiketten übereinstimmen, die eine noch kursierende historische Erinnerung ihnen aufgedrückt hat: Melancholie und Wahnsinn. An ihrem Schicksal kann zumindest klar werden, wie sehr der »Stand der Dinge« bereits durch das Signum eines Scheiterns der Menschen geprägt ist. Es gibt hier kaum noch einen Sachverhalt von Belang, der diesen Stempel der Niederlage nicht trägt.

Es wird plädiert für eine »Erkenntnis«, die von der Liebe nicht unterschieden werden kann. Die unfreiwillige Spiegelung der abgespaltenen wissenschaftlichen Rationalität in einer abgespaltenen Sexualität funktioniert nur gemäß dem Zusammenhang, den das Denken mit der Geschlechtsliebe bildet. Auch die unmögliche Liebe – heißt das – ist Erkenntnis. Sie läßt Dinge sichtbar werden und Sachverhalte in Erscheinung treten, die ohne sie verborgen blieben. Vor allem aber ist sie sensibel für das Gegenteil der Offenbarung, für die Wiederverhüllung, das Schwinden, die auf-tauchende Leere. Gerade das Scheitern der Liebe paßt auf die

unbeschriebene Offenheit der Situation. Sie vermag »unschlüssig« zu bleiben, wo die lieblose Rationalität, der lieblosen Sexualität gleich, Schlüsse zieht, welche ohnehin die wuchernde Macht des Imaginären noch einmal verstärken. So wäre die Liebe das Gegenteil jeder Versöhnung: der Sinn der Paradoxie, in der heute die Kraft wächst, ohne Sinn zu leben.

Einsprüche gegen den Abschied

Wenn man ein Stichwort angeben müßte, um die Szene beginnen zu lassen, die von der gegenwärtigen Menschheit sub specie der Götter als Zuschauer gespielt wird, dann wäre es »Abschied von der Erde«. In allem Dichten und Trachten, das noch Zukunft verspricht, passiert gegenwärtig dieser entscheidende Schub der Abstraktion einer radikalen Entmaterialisierung, der letzten Reinigung vom Schmutz der Erde – vor dem Übergang ins »reine Licht«, in den »Krieg der Sterne«, in die irreversible Immanenz des Imaginären. Dergleichen mag sich beschleunigen lassen durch Entstörungen. Es gibt, das wird unverhohlen zugegeben, vor dem Abschied noch viel zu tun. Noch steht der totalen Mobilmachung, die auf Lichtgeschwindigkeit zugeht, eine Reihe von Hindernissen im Wege: die Langsamkeit der Menschen, ihre Trägheit und grundlose Schwermut; das gesamte vegetative Leben, vom Wachsen der Leibesfrucht bis zu den Wäldern, überhaupt das »Bedürfnis nach Wurzeln«; der Zusammenhang, den Individuen miteinander bilden, sei es durch »bodenständige«, kulturell gewachsene Beziehungen, sei es durch Arbeit, durch die Notwendigkeiten der Produktion. Das hartnäckigste Hindernis scheint die Liebe zu sein, diese Verrücktheit, nicht voneinander zu lassen, gerade bei ungünstigster Konstellation.

Es gibt allerdings Einsprüche gegen die Transformation des Lebens in wurzellose Beschleunigung, in geschlossene Schaltkreise, in Energiekugeln nach Bombenart. Der riskanteste Einspruch ist der Wahnsinn oder das, was man so nennt: das ausgezeichnete Schicksal der Liebenden im 19. und 20. Jahrhundert, die keine Wahl hatten. »Im Wahnsinn welcher Art auch immer müssen wir einer-

seits die negative Freiheit eines Sprechens erkennen, das darauf verzichtet hat, sich erkennen zu lassen... und andererseits die Ausbildung eines einzigartigen Wahns, der – sei er nun fabelhaft, phantastisch oder kosmologisch, deutend, fordernd oder idealistisch – das Subjekt in einer Sprache ohne Dialektik objektiviert.«¹ Diese Entklammerung der Dialektik, die den Riß realisiert, statt ihn imaginär zum Verschwinden zu bringen, bietet das Negativ-Profil einer Geschichte der Identität, wie sie zur Herausbildung des Subjekts in Europa gedient hat. Zugleich macht sie in ihrer Trauer um Verlorenes das Schicksal der Erde in einer Weise sichtbar, die schwerlich noch guten Gewissens verdrängt werden kann. Es ist die Spur einer zunächst ohnmächtigen Gegenwehr, die durch Einverständnis mit der Schwermut den Mut findet, die Hauptrichtung »per aspera ad astra« aufzukündigen und den »Abschied von der Erde« zu bestreiten. Seitdem kann es die übrigen Menschen wieder kümmern, daß der Planet verlorenggeht, daß er systematisch zum »Endlager der Entsorgung« mißbraucht wird, daß die Reste und Abfälle einer rücksichtslosen Verwertung der Ressourcen unter dem Diktat der Einheit der Vernunft als solche Reste und Abfälle kaschiert werden und daß alles getan wird, um das Tödliche der Vernunft zu verheimlichen.

Dieser wiederholte Graphismus des Schmerzes entfaltet die Schwermut, die ein Wissen darstellt und sich nicht mehr täuschen läßt. Sie ist helllichtig, weil sie ein körperliches Widerlager zur Reflexion im Kopf bildet. Sie ist – so betrachtet – mehr »Matrix« als »Cervix«. Der älteste Name dafür heißt Melancholie.

Man nennt sie auch² »schwarze Galle«, Hypochondrie, Manie, Acedia, Saturnfrucht, Grillenkrankheit, Spinnerei, Milzsucht, Vapeurs, Spleen, Trauer, Depression usw. Man fürchtet ihre Maßlosigkeit zwischen Helligkeit und Dunkel, zwischen Omnipotenzwahn und rasenden Selbstzweifeln, zwischen höchster Anspannung und Erschlaffung, zwischen Geschrei und Verstummen. Man bringt sie in Verbindung mit der unberechenbaren Trauer des Souveräns, weiter mit der abgrundtiefen Depression Luzifers nach seinem Sturz, weiterhin mit der rettungslosen Melancholie des Chronos, der sterbenden Zeit usw. Vielleicht ist sie wegen ihrer extremen Äußerungen früh als »heilige« Krankheit bezeichnet

worden; schon Aristoteles hat ihre Nähe zum Genialen markiert; eklatant wurde sie als Reaktionsform auf asketische Übungen und andere Maßnahmen der Züchtigung und Selbstzucht im hohen Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit; als Schatten hat sie dann die Prozesse der Fremd- und Selbstkontrolle begleitet, die das Subjekt als anthropologische Norm durchgesetzt haben. Wahrscheinlich durch deren Übertreibung ist sie schließlich zur Allianz mit dem Wahnsinn gezwungen worden, in der eine fortgesetzte Überkreuzkorrespondenz von Erde und Einbildungskraft tödliche Wirkungen zeitigen mußte. Die Beispiele, die folgen, stammen aus dieser späten Zeit. Ihr Exemplarisches ist teilweise krass. Das liegt an der Ausweglosigkeit der betreffenden Lebensläufe. Zwar ist die Melancholie als pure Schwerkraft nach wie vor die Lehrmeisterin eines anderen Wissens. Doch die Relevanz dieses Wissens wird neuerdings immer präziser gelöscht.

Die Sprache des Wahns. Vier Exempel

Daß der Wahnsinn im Verein mit der Melancholie die gewagteste Gegenwehr darstellt, einerseits gegen den implosiven Narzißmus, diese soziale Isolationsfolter, und andererseits gegen die sprachlose Depression, diese Mimesis ans tote Gewicht der Welt, liegt daran, daß er auf dem Grat sich zu halten genötigt wird. Dort ist seines Bleibens nicht lange. Der Absturz droht jederzeit. Deshalb eignen sich meist nur kurze Spuren der Geschichte: Hölderlins späte Hymnen, Nervals Aurelia, Nietzsches letzte Briefe, sein Ecce Homo, Artauds Mexiko-Experiment. Der nicht mehr verdrängte Riß, der die eigene Seele spaltet, öffnet sich zu Einsichten in Reiche, die bis dahin verschlossen waren. Noch ist die Kraft zu gehen, zu sehen und zu schreiben groß genug. Es findet immer eine Reise statt, die öfters – real oder fiktiv – neu ansetzt. Diese Reise hat die Struktur einer Rückkehr aus der größten Ferne: nach Griechenland, nach Asien, nach Persien, nach Mexiko usf. Die Erde zeigt sich ob solcher Neigung vielseitig und wunderbar. Landschaften, Flüsse und Städte handeln als lebendige Gegenüber und setzen

Zeichen, die der Reisende zu seiner eigenen Überraschung versteht. Die Sprache der Dinge wird geradezu notwendig. Zufälle gibt es nicht mehr. Die Schlüssel passen nun zu den Hieroglyphen. Mit dem Schmerz wächst die visionäre Kraft. Die Reise wird zur Initiation, zu einer Art Selbstopfer. Immer ist dann von Kreuzigungen die Rede. Es wird Verbindung aufgenommen mit dem Magma, aus dem die Religionen stammen, und mit früheren Heilsbringern und Aposteln. Vorübergehend tritt ein wahrsagender Größenwahn auf, dessen Wahrheit durch nichts reduziert werden kann. Denn keine Theorie des Wahnsinns weiß, um was es geht, wenn sie nicht selbst angeschlagen ist. Man sollte – so Antonin Artaud – endlich damit beginnen, auf die Stimmen der Irren zu hören, statt sie schon immer verstanden zu haben.

Hölderlin oder die traurige einsame Erde

Als sein Plan zur Begründung einer Zeitschrift »Iduna« an der Zurückhaltung der erlesenen Geister der Zeit scheiterte, schreibt Friedrich Hölderlin an Susette Gontard: »Schämen sich denn die Menschen meiner so ganz?«³ Das war 1799. Danach beginnt er seine großen Hymnen auf die Erde, auf die vergängliche Schönheit des Irdischen, die voll gesättigter Anschauungen sind und voll unstillbarer Klagen über die »bleierne Zeit«. Die Menschen werden als Kinder, als Söhne der Erde angesprochen und ihr Zustand als der einer Gottverlassenheit beschrieben. »Niemand kann von der Stirne mir nehmen den traurigen Traum.« (Menons Klagen um Diotima). Brot und Wein werden als Früchte der Erde – wie zum erstenmal – gefeiert, aber »nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch. Traum von ihnen ist drauf das Leben.« Die Himmlischen haben sich abgewandt; »wir kommen zu spät«. Insofern ist die Erde nicht partout die Heimat der Menschen. Zu Zeiten ist sie das Gegenteil. »Nämlich zu Haus ist der Geist nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat, Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.« (Variante zu »Brot und Wein«) So spricht nur einer, der sich nicht überwältigen läßt von irgendeiner Sehnsucht. Insofern können die Hymnen als genaue Bestandsaufnahmen der Entheiligung der Erde gelesen werden. Das bedeutet Selbstthematisierung von Anfang an: »Wozu Dichter in dürftiger Zeit« (»Brot

und Wein«). Die erhobene Stimme kämpft gegen ihr Versinken. »Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt, seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander« (Friedensfeier, Dritter Absatz). Fast am Ende, als alle verbliebenen Freunde angeschrieben sind (die Hymnen sind Episteln) und die Orte des Sagens stellenweise schon leer bleiben, schreibt er in Anspielung auf seine Frankreich-Reise: »Bald aber wird, wie ein Hund, umgehen in der Hitze meine Stimme auf den Gassen der Gärten, in denen wohnen Menschen...« (Vom Abgrund nämlich...). Überhaupt diese Fußreise nach Bordeaux und zurück entspricht den geheimen Vorschriften der Initiation aufs Genaueste. Hölderlin schreibt 1802 nach der Rückkehr und nachdem er erfahren hat, daß seine Diotima gestorben ist, an den Freund Böhlendorff: »Ich habe Dir lange nicht geschrieben, bin indes in Frankreich gewesen und habe die traurige einsame Erde gesehen... Das gewaltige Element, das Feuer des Himmels und die Stille der Menschen, ihr Leben in der Natur, und ihre Eingeschränktheit und Zufriedenheit, hat mich beständig ergriffen, und wie man Helden nachspricht, kann ich wohl sagen, daß mich Apollo geschlagen... Der Anblick der Antiken hat mir den Eindruck gegeben, der mir nicht allein die Griechen verständlicher macht, sondern überhaupt das Höchste der Kunst, die auch in der höchsten Bewegung... der Begriffe... dennoch alles stehend und für sich selbst erhält, so daß die Sicherheit in diesem Sinne die höchste Art des Zeichens ist... das philosophische Licht um mein Fenster ist jetzt meine Freude; daß ich behalten möge, wie ich gekommen bin, bis hierher!« Hölderlin lebte nach seinem Zusammenbruch 1806 – er war 36 Jahre alt – noch einmal 36 Jahre im Turm von Tübingen.

Nerval oder der Traum als zweites Leben

Gérard Labrunie, der sich nach einem Flurstück eines seiner Familie gehörenden Feldes mit den Ruinen einer Römerburg »de Nerval« nannte, hat sich – wie er es im voraus träumte – am 26. 1. 1855 am Gitter eines Hauses in der finstersten Rue basse de la Vieille Lanterne erhängt. Er hinterließ ein lange Zeit verkanntes Traumprotokoll seiner letzten Jahre: »Aurelia«, eine Erzählung, die nicht

die vollendete Form der »Erinnerungen an das Valois« mit dem Titel »Sylvia« hat, aber dafür die Innenansicht eines fortschreitenden Wahns in unerhörter Deutlichkeit beschreibt. »Der Traum ist ein zweites Leben. Jene Pforten aus Elfenbein und Horn, die uns von der unsichtbaren Welt trennen, habe ich nicht ohne Schaudern durchqueren können. Die ersten Augenblicke des Schlafs sind ein Bild des Todes; lähmende Starre befällt unser Denken, und wir können den Augenblick nicht genau erfassen, in welchem das Ich in anderer Gestalt das Werk der Existenz fortsetzt.«⁴ So beginnt Nervals Aurelia, um den Leser zu entführen in einen Krieg zwischen Einbildungskraft und Verstand, den der Verstand verliert, der aber den Träumer ablenkt und seinerseits auf die Reise schickt, zur Göttin Mnemosyne, zum Engel der Melancholie, gen Osten, um dort denselben Apostel zu treffen, dem Hölderlin in seiner Hymne »Patmos« begegnet. Dann vertieft sich der Träumer in die Genealogie der Bilder, erfährt die christlichen Mysterien als Decknamen älterer Weisheiten, muß auf endlosem Papier die Weltgeschichte neu schreiben, erschrickt vor den »kahlen Felsengruppen«, die sich »erhoben wie Skelette eines Schöpfungsentwurfs« – so fast wörtlich aus Artaud im Lande der Tarahumaras – und findet endlich den Anschluß an die Metamorphose, den Gestaltwandel der Götter, der Menschen, der Tiere, der Pflanzen, der Steine... Er tritt ein in die schwere Arbeit der Träumer an der Erhaltung der Welt, indem er die Werke der Kabbalisten und Alchimisten fortsetzt, die durch die Verwandlung des Menschen hindurch den Stein der Weisen finden, d. h. die Transformation der vier Elemente in die Quintessenz vollbringen wollten. Eine kosmogonische Reise also, allerdings unternommen, um die verlorene Geliebte wiederzufinden. Nerval hatte sich, wie man berichtet, in »Wirklichkeit« in eine Provinzkokotte verliebt, aber er wollte nicht nachgeben. 1841 wurde er zum ersten Mal in eine Heilanstalt eingeliefert. 1842 stirbt Jenny Colon, seine Aurelia. Das Klagelied um die zweimal verlorene Eurydike singt von schwarzen Sonnen der Schwermut. Auch diesen Tonfall der »Chimères« übernimmt Artaud später. Er kannte und liebte diese Gedichte. Es gibt ein Portrait von Nerval (von Gervais), auf das der Abgebildete den Satz eigenhändig schrieb »Je suis l'autre« ... dieses Motto einer Absage an den kommenden Kult

der Identität. Seine Mutter hat er nie gekannt. Sie starb mit 25 Jahren in Deutschland, als sie seinem Vater in den Krieg Napoleons gegen Rußland zu folgen versuchte. Seitdem war Deutschland sein »Mutterland«. Er übersetzte den Faust und Texte von Klopstock, Schiller. E. T. A. Hoffmann, Heinrich Heine.

Nietzsche oder der Geist der Schwere

»Ich bin, um es in Rätselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt.«⁵ So beginnt, nach dem Vorwort, »Ecce homo. Wie man wird, was man ist.« Das ist Genealogen-Deutsch. »Genealogisch« ist die Paradoxie im Argument oder einfacher: das Jasagen zu einem Sachverhalt, der für ein Subjekt unannehmbar ist. Seitdem Nietzsche die Dialektik der Subjektivitätsphilosophie als Notwehr durchschaut und das menschliche Subjekt als wuchernde Vielfalt akzeptiert hat, mußte er sich an der Umwertung der Werte, an dieser Alchimisten- und Goldmacher-Arbeit beteiligen und die Welt, da es sie nicht gibt, erschaffen. In seinen Briefen vom Jahresanfang 1889, im aufbrechenden Wahnsinn, hat er dies affirmiert. Er schreibt an Jacob Burckhard: »zuletzt wäre ich sehr viel lieber Basler Professor als Gott; aber ich habe es nicht gewagt, meinen Privat-Egoismus so weit zu treiben, um seinetwillen die Schaffung der Welt zu unterlassen. Sie sehen, man muß Opfer bringen, wie und wo man lebt.« Die letzten Briefe sind Botschaften einer tendenziell universellen Korrespondenz, unterschrieben entweder mit »Der Gekreuzigte« oder »Dionysos«. Fast am Schluß des Briefes an Burckhardt steht: »Was unangenehm ist und meiner Bescheidenheit zusetzt, ist, daß im Grund jeder Name in der Geschichte ich bin... da ich gänzlich unerfahren in den Dingen bin, welche ich schaffe, so steht Ihnen jede Kritik zu... Wir Artisten sind unbelehrbar.« An Cosima Wagner schreibt er: »Ariadne, ich liebe Dich. Dionysos.« Das ist der wahrsagende Größenwahn, der, aus dem rechten Abstand betrachtet, vollkommen zutreffend ist. Nietzsche bezeichnet ihn selbst sehr genau: »Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlicheren Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? ... Mit dem geringsten Rest von Aberglau-

ben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, daß plötzlich, mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt.« (Ecce Homo. Drittes Stück über Zarathustra.) Das schreibt er bei 200 Schmerztagen im Jahr und ohne den Trost irgendeines »Jenseits«. Stattdessen hin und wieder ein kleines azurblaues Ideal: »Sein Leben zwischen zarten und absurden Dingen verbringen, der Realität fremd; halb Künstler, halb Vogel und Metaphysikus; ohne Ja und Nein für die Realität, es sei denn, daß man sie ab und zu in der Art eines guten Tänzers mit den Fußspitzen anerkennt; immer von irgendeinem Sonnenstrahl des Glücks gekitzelt; ausgelassen und ermutigt selbst durch Trübsal – denn Trübsal erhält den Glücklichen... – dies, wie sich von selbst versteht, das Ideal eines schweren, zentnerschweren Geistes, eines Geistes der Schwere.«⁶

Artaud oder das Mexiko-Experiment

»Hinfort wird keiner sein, der das Orakel zwingt«, so lautet auf Deutsch die vorletzte Zeile des Ölberg-Gedichts von Nerval. Artaud hat es zwingen müssen. Im Jahre 1936 unternimmt er – schon erschöpft durch exzessiven Drogengebrauch – eine Reise nach Mexiko, zu den Tarahumara-Indianern, um sich initiieren zu lassen. Zunächst zwingt ihn der chronische Geldmangel zu Umwegen. Er hält in Mexiko-Stadt Vorträge über französische Kultur, insbesondere das Theater, aber auch – kaum kompetent – über mexikanische Themen, z. B. »Mexikos okkulte Kräfte«, und sendet Botschaften in alle Welt. Er braucht das Nötigste, »um ein paar Indianerstämme zu besuchen, in deren Bräuche ich eingeweiht werden möchte... ich muß etwas Kostbares finden; wenn ich es in der Hand habe, werde ich automatisch das wahre Drama verwirklichen, das ich machen muß.«⁷ So schreibt er an J.L. Barrault – und

an den Rand des Briefes: »es handelt sich vielleicht nicht um Theater auf der Bühne.« Bis zum Oktoberanfang muß er warten, bis die Indianer ihn teilnehmen lassen an einem nicht näher beschriebenen »Peyotl-Ritus«. Unter dem Schmerzdruck des Drogen-Entzugs hat er eine Vision, welche die Tarahumaras – ein Stamm, der bis heute nicht zivilisiert werden konnte – als Erfahrung »Ciguris« bezeichnen, des Menschen, der sich aus sich selbst heraus im Raum entwarf, als Gott ihn ermordete. »Ich hatte aber eine Vision, die mich tief beeindruckte und von dem Priester und seiner Familie für echt befunden wurde, sie bezog sich offenbar auf den, der Ciguri sein soll und Gott ist. Doch dahin kommt man nur, wenn man durch Zerrissenheit und Angst hindurchgegangen ist, und danach hat man das Gefühl, man sei gleichsam vom anderen Ufer der Dinge zurückgekehrt und zurückgeflutet...«⁸ Das Theater, das nicht auf der Bühne und ohne Zuschauer stattfindet, ist das Ritual des eigenen Todes, des wirklichen Todes, nicht eines mimetisch vollzogenen imaginären Todes. »Der Tänzer tritt hinein und wieder heraus, verläßt aber den Kreis nicht. Er rückt entschlossen ins Übel vor. Er stürzt sich hinein mit einer Art gräßlichem Mut, einem Rhythmus, der mehr als den Tanz, der die Krankheit wiederzugeben scheint... Denn dieser Vorstoß in die Krankheit ist eine Reise, ein Hinabsteigen, um wieder ans Tageslicht herauszutreten.«⁹ Für Artaud ist der Peyotl-Tanz zugleich die Verschmelzung mit Christus und die Befreiung von ihm. Er wiederholt später immer wieder den Satz: »Wir sind noch nicht auf der Welt«. Das Problem, das er hat, ist, aus sich einen Körper zu erlangen, d.h. nicht von einer Mutter geboren zu sein. »Ich weiß, daß ich anders geboren wurde, durch meine Werke, und nicht von einer Mutter, doch die Mutter hat mich haben wollen, und Sie sehen an meinem Leben, was daraus geworden ist.«¹⁰ Die auf das Jahr 1936 folgenden Ereignisse zeigen, daß Artaud den Rückweg nicht mehr finden konnte. Damit begann erst seine Leidensgeschichte in den Irrenhäusern Frankreichs. Und doch bleibt seit Mexiko eine Zuversicht, eine ebenso unerträgliche wie beglückende Illumination: »die Zeit, in der der Mensch ein Baum war ohne Organe... wird wiederkommen.«¹¹

Die Reise nach innen verrät, vierfach wiederholt, die Konturen jenes »ehernen Ganges der Phantasie«, der längst ihren »freien

Lauf« ersetzt hat. Darin kommt eine genuine »Vorläufigkeit« der Genannten zum Ausdruck, die historisch noch uneingelöst ist. Gerade das Stereotype der Lebensläufe scheint bevorzustehen. Dennoch wäre es nur illusionär, aus dem Wahnsinn eine Lösung zu erwarten. Wie die Strategie der Verlichtung ist die affirmierte Erdenschwere dem Scheitern ausgesetzt und bekommt so Züge eines forcierten Dramas, das alle Beteiligten – auch die zuschauenden Götter – rat- und trostlos zurückläßt.

Rückkehr ohne Ende

Das Werk, das zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts ein letztes Kapitel der finster gewordenen Geschichte des Subjekts einleitet, Rilkes »Malte Laurids Brigge«, endet mit einer inversen Deutung der Parabel vom verlorenen Sohn.¹² Rilke deutet ihn als den, der nicht geliebt werden wollte, der deswegen wegging, der wiederkam nur um der Probe willen (ob man ihn noch liebe), dem die Liebe der Anderen als lästig und aufdringlich erschien, den diese Liebe jederzeit hilflos und überwältigt fand, der schließlich einwilligte in den Anschein, daß er der Liebe bedürftig sei, obwohl er es nicht war.

Der Protagonist Rilkes, eine späte Gestalt jenes Helden, der immer die Hauptrolle in der Geschichte der Rückkehr gespielt hatte, trieb sich in der Welt herum, übte das Nicht-Ankommen, hielt sich – vorübergehend – im »Midi« auf, wurde in Les Baux gesehen und suchte dem Gedächtnis derer zu entgehen, die ihn liebten. Von Rilke und seinem »Helden« aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zu jener Figur des »neuen Narziß«, der den Schuld-spruch der Artemis, die unerfüllbare Selbstliebe, jeglichem Geliebt-werden vorzieht. Von dort aus können das Schicksal der Liebe und die Geschichte der Rückkehr noch einmal anders wahrgenommen werden, diesmal sub specie ihrer Un-Endlichkeit.

Jede Rückkehr will ein Ende. Das Nicht-Ende dagegen paßt in keine Geschichte. Daraus ergeben sich heute die Zerreißproben und Unerträglichkeiten der Liebe. Solange die Un-Endlichkeit als ein

aufgeschobenes Ende begriffen werden konnte, blieb das herkömmliche Selbstverständnis einer bewegten Menschheit (allegorisch zum Helden verdichtet) intakt. Seitdem aber beide Seiten des Problems die Kontur der Unmöglichkeit bekommen haben und das menschliche Trachten – soll es weiter gehen – unter das kontradiktorische Signum eines Nicht-Endes geraten ist, scheint die Geschichte stillgestellt zu sein. Die Unendlichkeit im Sinne des Nicht-Endes zwingt zu der – noch unerträglichen – Einsicht, daß Rückkehr unmöglich wurde und somit keine Geschichte mehr erzählt werden kann. In gewisser Weise ist der Bogen des Begehrens schon lange gebrochen, aber die Menschen wagen nicht, danach zu leben. Vielleicht hat die Hochspannung des Imaginären heute den Sinn, dieses Aufklaffen der Geschichte zu kaschieren. Damit aber wird Zukunft blockiert.

Um ein solches Hinübergleiten der Erzählung in die paradoxe Struktur der Selbstblockierung besser begreifen zu können, sollte man noch einmal beginnen, von Anfang an. Die Geschichte erzählt die mühsame, mehrphasige und mehrschichtige Herausbildung des menschlichen Individuums, des Subjekts, des vereinzelt Einzelnen und handelt konkret von den immer weiter werdenden Rückwegen aus der Isolation, aus der Fremde in die Heimat. Das ist die Geschichte der europäischen Zivilisation, eines Siegeszuges des Konzepts »Selbstkontrolle«, das im Nachhinein keineswegs wie ein Programm, eher wie ein unerwartetes Resultat erscheint. Diese Geschichte paraphrasiert den dramatischen Vorwurf einer Kollision zweier Ordnungen: einer binären Ordnung der Natur und einer triangulären Ordnung der Kultur. Der Urschmerz der Individuation, die irreduzible Wahrheit des eigenen Todes wird in der Kollision durch eine Strategie mehrfacher Abstraktion nach und nach erträglich gemacht. Durch einen Zugewinn an Komplexität konnte die Geschichte, wo und wann immer sie Ereignis wurde, offen sein für die intervenierenden Taten der Menschen – jedenfalls bis zu dem Punkt, an dem die bislang produktiven Praktiken zu Maschinerien der Destruktion mutiert sind.

Die Geschichte der mythischen Helden geht noch davon aus, daß Rückkehr möglich sei. Von Morgen bis Abend folgen sie dem Lauf der Sonne am Himmelszelt. Das Ende ihres Tages in der Nacht der

»Mutter« ist für die »großen Menschen«, jene sonnengleichen Inbilder der Menschheit, in ihrer ganzen Unwiderstehlichkeit bestimmend. Mögen noch so viele Hindernisse den Weg verstellen, letzten Endes ist das Ziel klar. Der Kreislauf, der zurückkehrt in die Nacht, um nach einer Unterbrechung wiederzubeginnen, wirkt wie eine Vorschrift, der zu folgen schwierig, aber keineswegs unmöglich ist. In tausend Kulturen verherrlicht, in abertausend Gedichten gefeiert, scheint nichts den Siegeszug des Lichtes am äußeren und inneren Firmament aufhalten zu können. Ein derart hochgetriebener Sinn der Herrlichkeit dauert lange, dauert noch heute. Die Sinnenfälligkeit des Vorgangs Tag für Tag, Jahr für Jahr wiederholt, tut ein übriges, um die Szene einzuschreiben in die Erinnerungen und Hoffnungen der Menschen. Die Liebe des »Sohnes« ist so unverbrüchlich wie die der »Mutter« – ein eherner Gang der Zeit, Modell schließlich für die Uhren der alten Welt. Selbst die neuzeitlichen Chronometer verherrlichen noch die Geschichte der Rückkehr. Solange sie Zeiger haben, zeigen alle Uhren diese Liebe.

Früh aber gab es Abweichungen von der mythischen Vorschrift, die selbst noch einmal Anlaß für Mythologien waren. Der Kreislauf wurde aufgebrochen, doch nicht vollends. Man denke an die Odyssee. Der Weg über das Meer, der den Verschlagenen verschlägt, ist ein anderer als der am Himmel. Anders als Herakles, der ob seiner Taten zwischen die Sterne versetzte Held, gerät Odysseus in den Krieg der Götter auf Erden. Zwar mißt auch er bei seinen Fahrten noch einmal die Grenzen der bekannten Welt aus, doch scheint es eher ein Zufall zu sein wie andere Zufälle, daß er schließlich in Ithaka landet und Penelope als seine Frau wiederfindet. Anfang und Ende der Geschichte sind im Verhältnis zu den Abenteuern auf See und an den Küsten vergleichsweise unwichtig. Wenn die Odyssee noch ein Modell für die Schicksale des Subjekts abgibt, dann ist die Geschichte die eines Spätheimkehrers und ihr Ende ein Surplus. Seitdem gehört der hinausgezögerte Sinn zum Schicksal der Liebe hinzu.

Entkommt also Odysseus dem ehernen Gang des Mythos schon teilweise, gerät in der Folge die Opposition deutlicher. Die Geschichte des christlichen Heilsbringers auf Erden arbeitet das Kreuz heraus. Das ist die folgenschwerste Modifikation in der

Eskalation der Abstraktionen. – Denn das Kreuz ist eine Absage an die Rückkehr. Es wird errichtet, um eine andere Richtung anzudeuten. Zwar erfüllt auch Christus noch das, was geschrieben steht, nur an einem Punkte geht er einen anderen Weg als die mythischen und mythologischen Helden. er wählt ausdrücklich die Himmelfahrt, statt in der Erde zu ruhen. Sein Abschied von der Mutter ist endgültig. Das gelingt mittels eines androgynen Bildes: durch mimetische Verdoppelung holt er das Weibliche in sich zurück. Die Erde mit ihren Toden und Schmerzen scheint besiegt. Das Licht tendiert ins Energetische, Unsichtbare. Unter dieser Bedingung einer Transformation der irdischen Körper ins Imaginäre kann Christus von sich sagen: ich bin der Weg. Er geht nach innen. Das Kreuz ist unumgänglich. Es ist die Struktur des Irdischen, der im Raum ausgedehnten Erde. Niemand kommt mehr daran vorbei. Seitdem muß die Geschichte der Rückkehr das Kreuz verleugnen oder aber durch Leid hindurch sich in Brand setzen lassen. – Man vergesse also nicht, daß das Schicksal der Liebe sich in Europa aus zwei Quellen nährt, die nicht miteinander vereinbar sind: aus dem griechischen Mythos und aus dem christlichen Mysterium. Wer diesem Schicksal entgehen will oder überhaupt verstehen möchte, was heute geschieht, muß immer wieder diese »Herkünfte« studieren, die zunächst unentrinnbar sind. Weil der Diskurs der Liebe heute selbst von großer Einsamkeit ist, tendiert er ins Unverständliche.¹³ Aber die Erkenntnis ist nur ein Spezialfall der Liebe und wäre derart ihrem Schicksal ebenso ausgesetzt: in der Rede über die Unmöglichkeiten der Sprache zu verstummen. Insofern geht es hier wie dort um Klärung der Paradoxien, in denen die Geschichte der Rückkehr sich verfangen hat. Es folgt die Fassung, die Jacques Lacan hinterlassen hat und die verdeutlichen könnte, warum etwas nicht stimmt, nie gestimmt hat und nie stimmen wird mit der Liebe.

Wer darüber hinweggeht, muß ein Problem offenlassen, das heute alle Aufmerksamkeiten auf sich zieht: den Narzißmus, der seinen Untergang will; das Subjekt, das sich auslöscht, weil es sich nicht gewinnen kann. Weit entfernt, seine Bändigung zu erfahren, wird das Imaginäre aufs neue hochgespielt. Und es ist keine symbolische Ordnung in Sicht, die intervenieren könnte. Der »erotische Aufstand«¹⁴, der Protest dagegen, das Kreuz symbolisch

anzunehmen und sich wenigstens als dezentriertes Subjekt zu verstehen, treibt nämlich immer weiter in die inneren und äußeren Exile. Vorübergehend mag es gelingen, sich so einzustellen, daß das Verlorene geliebt wird. Das ist die Lösung der Melancholie. Oder man versucht es mit der Virtuosität, man liebt die Liebe und bahnt der Selbstreferenz im Dickicht der Beziehungen eine neue Gasse. Schließlich liebt man den, der die Liebe liebt und schlägt sich in seine Einsamkeit wie in einen leeren Mantel. Doch ist kein Selbst mehr Anlaß für ein Glück – es sei denn, daß man abgefunden wurde mit dem eigenen Tod.

Dieser Skandal, daß alles auf eine Figur hinausläuft, die bewußt oder unbewußt Selbstmord betreibt, weil es das Andere offenbar nicht gibt, läßt sich auch mit Lacan nicht mehr auflösen. Das Schwierigste besteht darin, auf die Liebe des Vaters zu verzichten. Obwohl sein Verschwinden unwiderruflich ist, erheben sich allenthalben, aufs neue, Reklamationen. Der Narzißmus als kollektives Unglück hat brisante Tendenzen. Hier wirkt das Begehren auf die Dauer tödlich. Die innere Menschheit als Narziß arbeitet an ihrer Implosion. Die wird Feuer und Schwert gegen sich selbst richten. Sie will – als Bild – das Ende der Geschichte. Narziß wird den zurückkehrenden Christus in den Wolken als seinesgleichen wiedererkennen. Daran ändert auch die Erklärung nichts, daß nicht die »Mutter« das Bild sei, sondern das Bild die »Mutter«. Roland Barthes nimmt diese Spur in seinem Fotografiebuch auf¹⁵: weder Haß, die Absage an die Mutter – wie Artaud sie formuliert – noch die Neigung – wie Barthes sie stark macht – kommen gegen die Zuspitzung auf, daß die Offenbarung im Bilde durch eine gespaltene Phantasie gebrochen und daß dadurch jegliche Referenz eines Anderen ins Schwinden geraten ist.

Heute, wo die unendliche Geschichte der Rückkehr die Geschichte blockiert und die Rückkehr unmöglich macht, ergibt sich zwingend die Aufgabe, der abendländischen Geschichte als einer geschlossenen Parabel zuvorzukommen. Das geht nur durch eine Rehabilitation des Fremden. Die Chance liegt in dem, was niemals bekannt war: man muß die enteignete Geschichte enteignen und dann der Spur des Anderen folgen. Was neugeschrieben werden muß, ist der Anfang, der nicht die Gestalt der Explosion,

der Schöpfung aus dem Nichts, des Kampfes mit dem Chaos hat: das sind bloß Heldentöne. Nur wenn es einen solchen Anfang nicht gab, kann das Ende vermieden werden. Man muß alle geschlossenen Theorien des Offenen verabschieden. Die einzige Chance gegen den implosiven Narzißmus ist das endgültige Fremdwerden der entfremdeten Welt. Gewiß, die Menschen sind Kinder der Erde und nichts ist geschehen, das dies ins Licht eines unaufhörlichen Schreckens tauchen müßte.

Anmerkungen

- 1 Jacques Lacan: Schriften I, Olten 1973, S. 121.
- 2 Vgl. Gabriele Ricke: Schwarze Phantasie und trauriges Wissen. Hildesheim 1981.
- 3 Zitiert wird nach Friedrich Hölderlin: Werke. Köln 1984 (Auswahl Peter Härtling).
- 4 Zitiert wird nach Gérard de Nerval: Aurelia, Sylvia. Stuttgart (Reclam) 1971 und ders.: Töchter der Flamme. Freiburg 1953.
- 5 Zitiert wird nach Friedrich Nietzsche: Werke (V Bände). Frankfurt/M. 1972 (Ausgabe Schlechta).
- 6 A. a. O. Bd. IV, S. 386.
- 7 Zitiert wird nach Elena Kapralik: Antonin Artraud. München 1977, hier S. 181.
- 8 a. a. O. S. 185.
- 9 a. a. O. S. 187.
- 10 a. a. O. S. 10.
- 11 a. a. O. S. 299.
- 12 Rainer Maria Rilke: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. Leipzig 1958, S. 263 ff.
- 13 Roland Barthes: Fragmente einer Sprache der Liebe. Frankfurt/M. 1984.
- 14 Giorgio Cesareno: Der erotische Aufstand. Berlin 1984².
- 15 Roland Barthes: Die helle Kammer. Frankfurt/M. 1985, S. 84 f.

