

Studien zur Phänomenologie und Normativität der Liebe

Inauguraldissertation

Zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften
der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Sebastián Pereira Restrepo

Aus: Bogotá, D.C., Kolumbien

1. Gutachter: Prof. Dr. Martin Seel
2. Gutachter: Prof. Dr. Christoph Menke

A mis padres, Martha Restrepo y Carlos Pereira,
por su amor incondicional

A Diana Montoya, por su inmenso cariño y apoyo
al final de este largo camino

Inhaltsverzeichnis

DANKSAGUNG	4
EINLEITUNG.....	5
I. PLATONS „PHAIDROS“	12
1. Lysias Rede, ein unanständiges Angebot.....	12
Szenen einer verhängnisvollen Affäre.....	12
Lust gegen Nutzen oder die „Freundschaft“ mit dem Nichtliebenden	17
Kampf von Philosophie und Rhetorik um die Seele der Jugend.....	20
Liebe, Lebenshaltung und Philosophie	23
2. Die Schmäherei des Sokrates.....	26
Philosophisch blinde Rhetorik vs. Philosophisch geleitete Rhetorik.....	26
Sokrates moralpsychologischer Diagnose des degenerierten Eros	32
Moralpsychologie und Redekunst	37
3. Eine trinkbare Rede	40
Das daimonische Zeichen.....	40
Die Ausweitung der diagnostischen Perspektive im Mythos	45
Die vierte Form des göttlichen Wahnsinns. Natur und Bild der Seele	49
Von Göttern und Menschen.....	56
Der wahre Philosoph ist ein Liebender, der wahre Liebende ein Philosoph	66
Eine moralpsychologische Phänomenologie des Verliebten.....	74
Erkenntnis, Selbsterkenntnis und gegenseitige Ausbildung	80
Äußere Schönheit oder Charakter?.....	84
Eroberung. Die philosophische Freundschaft.....	92
II. STENDHALS „ÜBER DIE LIEBE“	94
1. „Ich tadle weder, noch lobe ich, ich stelle fest“	94
2. Die Kristallisationsliebe	97
3. Die Kristallisation als eine Form von Selbstbetrug	105
Zwei rivalisierende Auffassungen des Selbstbetrugs:	
Intentionalismus und Anti-Intentionalismus.....	105
Einseitige Aufmerksamkeit	111
Mimetisches Begehren	116
Wahrnehmen als, schätzen-als.....	119
4. Selbstbetrug, Verantwortungszuschreibung und die Kristallisationsliebe.....	124
Selbstbetrug und Verantwortungszuschreibung: einige Zusammenhänge	124
Kristallisation und Verantwortung	128

III.	PLATON UND STENDHAL ÜBER DAS LIEBESPHÄNOMEN	140
	Platon.....	141
	Stendhal	144
	Ein Aufprall von Liebesbildern: Platon oder Stendhal?	147
IV.	GRUNDZÜGE EINER NORMATIVEN THEORIE DER ROMANTISCHEN LIEBE	152
1.	Zur Frage <i>Was ist Liebe?</i> – Dimensionen des Liebesphänomens.....	152
	Drei Grunddimensionen der personalen Liebe: die Liebenden, die Geliebten, die Liebesbeziehung	157
	Die Verwobenheit des Liebesphänomens mit fundamentalen Dimensionen unserer Erfahrung ..	171
	„Wie aus unserm Leibe, als Einem, zweifache und gleichnamige Teile herauswachsen...“	
	Normativität und Liebe: die zentralen Fragen und Aufgaben.....	173
2.	Die Liebenden	187
	Der Wille der Liebenden	187
	Harry Frankfurt: Liebe als interessefreie Sorge um das geliebte Wesen und die Ausklammerung des Affektiven und Kognitiven als unwesentliche Elemente der Sorge	188
	Die Sorge liebender Eltern in ihrer Verwobenheit mit dem Affektiven und dem Kognitiven: Donald Winnicott, Suzanne Zeedyk, Daniel Stern	191
	Die Sorge von Liebenden um die Geliebten als latente Disposition in dem Rahmen romantischer Liebesbeziehungen und in Freundschaften. Michael Hanekes Film <i>Liebe</i>	198
	Liebe als eine Konfiguration des Willens und die „praktischen Notwendigkeiten“ der Liebe	212
	Einige Spielarten vom „linken“ Willen der Liebenden: Platon, Sartre und Harry Frankfurt ..	215
	Die Gefühle der Liebenden.....	219
	David Velleman: Liebe als emotionale Öffnung gegenüber dem Geliebten und die Ausklammerung des Volitionalen.....	219
	Die affektive Grundeinstellung von Liebenden zu ihren Geliebten und die Janusköpfigkeit des Liebesaffekts.....	226
	Weiteres zur Phänomenologie des Liebesaffekts. Das Zusammenspiel von Gefühlen und Wünschen.....	233
	In der Angst lieben: Proust, Roland Barthes	236
	In Zuversicht und Vertrauen lieben.....	243
	Der Blick der Liebenden.....	247
	Die verblendeten Liebenden: Stendhal, Freud, Flaubert und Proust.....	252
	Der realistisch eingestellte Blick der Liebe: Flaubert, Roland Barthes.....	265
	Gefühlsnarzissmus als eine Form von Blindheit.....	272
3.	Die Geliebten.....	275
	Anne Gregory und der religiöse Mann.....	277
	Wie wir in der Liebe geändert werden wollen	280
4.	<i>Blue Valentine</i>: über das Ideal romantischer Liebesbeziehungen und sein Scheitern.....	282
	Die „Seelenverwandtschaft“	282
	Skepsis.....	289

Der Romantiker und der Skeptiker	294
„Wenn sie vergeht, dann war es nicht die (r)echte Liebe“	298
„Über den Tod hinaus beständige Liebe“	303
Die Romantik zwischen Gefühl und Kalkül	312
Die ästhetische Dimension der zwei Logiken.....	319
Blue Valentine	331
V. SCHLUSSBETRACHTUNG	335
VI. LITERATURVERZEICHNIS	353

Danksagung

Danken möchte ich an erster Stelle Prof. Dr. Martin Seel, der mein Projekt von Beginn an unterstützte und im Gespräch mir immer wieder wertvolle Kritik, Anregungen und Hinweise gegeben hat. Dank eines Jahresstipendiums der Frankfurter Graduiertenförderung konnte ich 2006 mein Dissertationsprojekt unter idealen Voraussetzungen beginnen. Dem Akademischen-Ausländer Dienst (KAAD), dabei insbesondere Dr. Thomas Krüggeler, gilt auch mein Dank für die finanzielle Unterstützung meines Dissertationsprojekts sowie für die ideelle Förderung ab dem Wintersemester 2007 bis zum Wintersemester 2010. Die vom KAAD organisierten Seminare waren stets eine willkommene Abwechslung von der Arbeit an der Dissertation. Das immer freundliche und entspannte Klima unter den Studierenden, das Entgegenkommen seitens des KAAD Teams sowie ihr offenes Ohr für die Sorgen der Stipendiaten habe ich herzlich in Erinnerung. Claudia Cuadra, Dr. Andrea Jäger-Leu und Sabine Pröschel haben einige Kapitel der Dissertation Korrektur gelesen, ihnen bin ich für ihre Mühe und ihre wertvollen Vorschläge sehr dankbar. Diana Montoya hat mir bei der Fertigstellung der Bibliographie sowie bei der Textgestaltung viele Stunden mühsamer Arbeit erspart. Ohne meine Freunde Sixto Díaz, Carlos Miguel Gómez, Annika Jansson, Stefan Koller, Sabine Pröschel, Cynthia Quiroga, Filippo Ranchio und Marlon Urizar wäre das Doktorandenleben über weite Strecken kaum denkbar gewesen, sie sind Heimat in der Fremde.

Als ich 2000 beschloss, zu Studienzwecken nach Deutschland zu reisen, haben meine Eltern Martha Restrepo und Carlos Pereira mich als erste dazu ermutigt. Was ursprünglich als ein Jahresaufenthalt geplant war, dauert nach den vielen Jahren noch an. Dabei sind sie mir immer wieder in Zeiten finanzieller Sorgen zur Hilfe geeilt, unermüdlich haben sie mich auf diesem Weg unterstützt, obwohl dies zur Folge hatte, dass wir uns nur etwa alle zwei Jahre sehen konnten, manchmal auch nach längeren Zeitabständen. Fast erübrigt es sich zu sagen, dass ich ohne ihre selbstlose Liebe und Unterstützung die Arbeit nicht geschafft hätte. In der letzten Phase der Niederschrift hatte ich auch das unwahrscheinliche Glück, Diana Montoya kennenzulernen. Sie hat mir zur Seite gestanden, sie hat mir die nötige Kraft für den Abschluss gegeben, und so war diese Phase entgegen aller Erwartung, trotz der Hektik, des Drucks und der Zweifel, auch die schönste Zeit während der ganzen Dissertation. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet.

Einleitung

Die Texte der vorliegenden Arbeit sind Stationen auf dem Weg zu einer normativen Theorie der romantischen Liebe. Was hier unter einer normativen Theorie der romantischen Liebe verstanden wird, gründet auf folgenden Annahmen über das Liebesphänomen und lässt sich in Bezug auf sie kurz zusammenfassen: das Phänomen der romantischen Liebe – sowie das Liebesphänomen als Ganzes – bildet ein Kontinuum. An dem einen Ende dieses Spektrums gibt es gute, an dem anderen Ende schlechte Ausprägungen der Liebe. Die guten Ausprägungen der Liebe und die Liebesbeziehungen, die daraus erwachsen, sind für die liebenden und für die geliebten Personen ein zentraler Bestandteil eines guten und glücklichen Lebens. Die schlechten Ausprägungen der Liebe und die aus ihnen hervorgehenden Liebesbeziehungen untergraben umgekehrt für die liebenden und für die geliebten Personen die Möglichkeit eines guten und glücklichen Lebens. Eine normative Theorie der Liebe, wie sie in dieser Arbeit aus verschiedenen Blickwinkeln formuliert wird, versucht sowohl die guten als auch die schlechten Ausformungen der Liebe zu identifizieren, sie in ihrer Phänomenologie darzustellen, ihren positiven oder negativen Charakter zu bestimmen und ihren negativen oder positiven Beitrag zum guten Leben auszubuchstabieren.

Einen ersten Schritt in die skizzierte theoretische Richtung wird in dem Rahmen einer Lektüre von Platons *Phaidros* unternommen, die den Anfang der Arbeit bildet. Die erste Hälfte des *Phaidros* ist dem Phänomen der erotischen Liebe gewidmet, sowie es innerhalb einer zu Platons Zeiten anerkannten Beziehungsform, nämlich der „Knabenliebe“, praktiziert wurde. In den drei Liebesreden, die in der ersten Hälfte des Dialogs vorgetragen werden, werden zuerst eine schlechte und am Ende eine gute und „göttliche“ Ausprägung des Eros aus jeweils verschiedenen normativen Perspektiven dargestellt. Das Thema der ersten Liebesrede (Kapitel 1.), die in der fiktiven Situation des Dialogs dem Rhetor Lysias zugeschrieben und von einem begeisterten Phaidros an Sokrates vorgetragen wird, ist der schlechte Eros. Die normative Perspektive, von der aus der schlechte Eros bewertet wird, ist eine des Eigennutzes und Eigeninteresses. Der Umgang mit dem Liebenden bringt eine ganze Reihe Nachteile mit sich, sodass der Geliebte keine Beziehung mit dem Liebenden eingehen sollte und seine sexuelle Gunst lieber einem Nichtliebenden erweisen sollte, so die Argumentation des Rhetors. In der ersten Sokrates Rede (Kapitel 2.) wird weiterhin eine schlechte Form des Eros charakterisiert. Aber es findet ein entscheidender Wechsel in der normativen Perspektive auf das Phänomen des schlechten Eros statt. Denn jetzt ist nicht länger der Eigennutz der Maßstab zur Bewertung des schlechten Eros. Der schlechte Eros wird nicht aus einer externen Perspektive bloßgestellt, als die Summe der beobachtbaren Nachteile, die der Geliebte in einer Beziehung mit dem Liebenden zu tragen hat. Sok-

rates wendet sich der Seele des Liebenden zu und macht den schlechten Eros in erster Linie dort ausfindig. Sokrates Diagnose hat einen *moralpsychologischen* Charakter, weil die psychologischen Kategorien, mit denen der schlechte Eros charakterisiert wird, zugleich moralische, tugendethische Kategorien sind. Der schlechte Eros ist demzufolge eine Spezies der *hybris* („Frevel“), die im Gegensatz zu der Disposition der Seelenkräfte steht – die Besonnenheit – die zum „Besten“, d.h. zur Tugend führt. In der Palinodie, die dritte und letzte Liebesrede (Kapitel 3.), wird der gute Eros in dem Rahmen eines Mythos mit allen möglichen poetischen und philosophischen Mitteln dargestellt. Der Mythos ist eine weitläufige Untersuchung der Seele und ihres Schicksals. Der gute Eros wird als eine Umwälzung und Transformation der ganzen Seele, als die Wiederherstellung ihrer verlorenen Einheit durch die Schönheit des Geliebten charakterisiert. Nachdem der Liebende die schwierige Prüfung einer „Bändigung“ der sexuellen Begierde gemeistert hat, und wenn der Geliebte auch Gegenliebe empfindet, vermögen beide Liebenden im Rahmen einer lebenslangen Freundschaft, durch eine Einsicht und Erkenntnis des jeweils anderen, durch eine beidseitige Prägung und „Ausbildung“, die besseren Teile der Seele zur Entfaltung zu bringen. Der gute Eros wird so als ein zentraler Aspekt eines guten und glücklichen Lebens dargestellt und gelobt.

Der zweite Teil der Arbeit beginnt mit einer literarischen Perspektive auf die romantische Liebe. Der Ausgangspunkt dabei ist eine Darstellung von Stendhals Theorie der romantischen Liebe, die „Kristallisationstheorie“ der Liebe, die der Autor in seinem *Über die Liebe* formuliert hat (Kapitel 1. u 2.). Eine zentrale These der Kristallisationstheorie der Liebe lautet, dass die geliebte Person weitestgehend ein Trugbild, ein Phantasiekonstrukt des Liebenden ist. Liebende sehen ihre Geliebten nicht so, wie sie sind, sondern wie sie sich nach ihren Wünschen zurecht machen. In diesem Rahmen wird der Versuch unternommen, die zentrale These der Kristallisationstheorie im Zusammenhang mit Formen des Selbstbetrugs zu erläutern und sie plausibel zu machen (Kapitel 3.). Zu diesem Zweck werden zunächst philosophische Beiträge herangezogen, die das richtige Verständnis vom Phänomen des Selbstbetrugs herauszuarbeiten versuchen. Das philosophische Verständnis des Selbstbetrugs ist in zwei gegensätzlichen, einander widersprechenden Auffassungen gespalten: in einen intentionalistischen und einen anti-intentionalistischen Ansatz. Nachdem diese konträren philosophischen Auffassungen des Selbstbetrugs präsentiert werden, werden drei mögliche psychische Mechanismen des Selbstbetrugs nach dem anti-intentionalistischen Ansatz dargestellt, analysiert und im Sinne der Hauptthese der Kristallisationstheorie ausgelegt: solche Formen des Selbstbetrugs, die auch miteinander zusammenspielen und einander verstärken können, bewirken insgesamt, dass die Liebenden die geliebte Person nicht so sehen, wie sie ist, sondern sie stattdessen durch die Zerrbrille ihrer Wünsche und Begierden wahrnehmen. Abschließend wird die Frage aufgeworfen, inwiefern Liebende für ihre Selbsttäuschungen verantwortlich sind (Kapitel 4.).

Nachdem im dritten Teil der Arbeit Platons und Stendhals Liebestheorien auf ihre Unterschiede hin untersucht werden, ist im vierten Teil Gegenstand der Arbeit, eine normative Theorie der romantischen Liebe in Grundrissen zu skizzieren. Diese Aufgabe wird in einer Auseinandersetzung mit neueren Beiträgen der Philosophie der Liebe aber auch im Rückgriff auf einige Grundideen aus Platons *Phaidros* sowie im Zusammenhang mit Romanen und mit Filmen in Angriff genommen. Am Anfang dieses Versuchs und zur Kontextualisierung der darauffolgenden Kapitel steht eine Analyse der Frage *Was ist Liebe?* sowie die entsprechende Unterscheidung verschiedener Grundaspekte des Liebesphänomens (Kapitel 1.). Diese Grundaspekte der personalen Liebe, die von Platon allesamt erkannt und thematisiert wurden, werden mithilfe zeitgenössischer Beiträge der neueren Philosophie der Liebe in Form eines Überblicks erörtert und dargestellt. Als erstes werden drei Grunddimensionen der personalen Liebe thematisiert: das Liebessubjekt (oder die Liebenden), das Liebesobjekt (oder die Geliebten) und die Liebesbeziehung (oder das Liebespaar). Mögliche Antworten auf die Frage danach, was Liebe sei, greifen immer wieder Aspekte und Momente dieser Grundkategorien des Liebesphänomens heraus und versuchen sie verschiedentlich zu charakterisieren. Im Anschluss an die Darstellung dieser fundamentalen Trias der personalen bzw. der romantischen Liebe und ihrer möglichen Aspekte und Elemente, wird auf die Polarität von guten und schlechten Ausprägungen der Liebe hingewiesen, die ausschlaggebend für eine normative Herangehensweise an das Liebesphänomen ist. Die Frage *Was ist Liebe?* hat demnach auch einen normativen Sinn, der nach der Charakterisierung und Unterscheidung bestimmter gelungener und misslungener Formen und Aspekte der Liebe verlangt. Wenn Personen die Bedeutung von Liebe zu bestimmen versuchen, orientieren sie sich häufig bei ihren Antworten an ihren gelungenen Ausformungen. Dies impliziert aber umgekehrt, dass wir Formen der Liebe identifizieren, die aus verschiedenen Gesichtspunkten unseren normativen Maßstäben des Gelingens nicht genügen, ja, ihnen eventuell krass widersprechen können, sodass wir diese Ausprägungen nicht nur nicht als gelungen zählen, sondern wir sie darüber hinaus mit entsprechenden abwertenden Adjektiven belegen: eine Liebe kann vollends blind, giftig, possessiv sein, um nur einige solcher möglichen wertenden Bezeichnungen zu nennen. Ein weiterer Aspekt der Liebe wird in diesem Kapitel noch kurz thematisiert: weil Liebe mit Grunddimensionen unserer Erfahrung verwoben ist, kann die Frage *Was ist Liebe?* auch damit beantwortet werden, dass Liebe in ihrem Zusammenhang mit praktischen Grundbegriffen unseres Selbstverständnisses – wie z.B. Person, Selbst, Mensch, Subjektivität, Wohlergehen – erörtert wird. Erich Fromm schreibt zum Beispiel in seinem einflussreichen und populären Werk *Die Kunst des Liebens*, dass „jede Theorie der Liebe [...] mit einer Theorie des Menschen, der

menschlichen Existenz beginnen“ muss,¹ womit er gerade diese intime Verflechtung zwischen Liebe und Grundaspekten der menschlichen Erfahrung ausdrückt.

Die weiteren Kapitel (2. – 4.) des vierten Teils sind eine Untersuchung der drei genannten Grunddimensionen der Liebe: die Liebenden, die Geliebten, die Liebesbeziehung. Das Augenmerk gilt dabei insbesondere der Dimension der Liebenden. Im 2. Kapitel werden grundlegende Aspekte der Liebenden oder des Liebessubjekts untersucht: der Wille, die Gefühle, der Blick bekommen in der Liebe eine besondere Prägung, spielen miteinander zusammen und bilden zentrale Elemente der liebenden Einstellung von Personen. Eine in Platon inspirierte Grundidee dabei lautet, dass Liebe sämtliche geistige Kräfte einbezieht, sodass die Begrenzung auf nur eins dieser Elemente, so wie sie durch viele der behandelten Autoren vorgenommen wird, strikt abzulehnen ist. Stattdessen wird ein integrativer Ansatz vorgeschlagen und verfolgt. Die Schilderung dieser Aspekte der Liebe folgt dem bereits erwähnten platonischen Gedanken, dass es sowohl gute als auch schlechte Ausprägungen der Liebe gibt, sodass immer wieder gute und schlechte Formen der jeweils thematisierten Aspekte der Liebe unterschieden werden. Kapitel 3 ist den Geliebten gewidmet und befasst sich mit dem Selbstverständnis von Personen in ihrer Eigenschaft als potenzielle Objekte der Liebe, nämlich mit der Art und Weise wie Personen innerhalb des modernen Ideals der romantischen Liebe geliebt werden wollen. Allem voran werden Ansprüche und Erwartungen der (potenziellen) Geliebten an die Liebenden und an sich selbst herausgearbeitet und explizit gemacht, von denen behauptet wird, dass es gut ist, sie zu haben. Kapitel 4 ist die philosophische Auseinandersetzung mit einem Film, *Blue Valentine* (Derek Cianfrance, USA 2010), der einige zentrale Motive unseres gegenwärtigen Ideals romantischer Liebesbeziehungen reflektiert. *Blue Valentine* wirft auch einen kritischen Blick auf die unkritische Reproduktion dieses romantischen Ideals durch andere Filme, und legt das romantische Ideal selbst in seinen Prämissen, in seinen möglichen Widersprüchen und Konflikten, in der Möglichkeit seines Scheiterns offen.

In der Schlussbetrachtung findet sich zunächst eine kompakte Darstellung der Grundgedanken des vierten Teils der Arbeit. In einem weiteren und letzten Schritt wird anhand einiger Beispiele die Idee einer Ambivalenz jener Aspekte der Liebe erkundet, die im Laufe des vierten Teils entweder als gut oder als schlecht charakterisiert wurden. Diese Ambivalenz zeigt letztendlich, dass man die erörterten Aspekte der Liebe nicht klar und deutlich mit Formen des Misslingens oder des Gelingens der Liebe identifizieren kann. Ihr Verhältnis zueinander ist komplexer und dynamischer, als dass man die einen Aspekte ohne Weiteres als gut und die anderen als schlecht etikettieren könnte. Stattdessen deutet sich hier an, dass die misslungenen Formen der Liebe prinzipiell durch eine Vereinseitigung, durch

¹ Fromm (1995), 19.

eine Verabsolutierung eines *jeden* der geschilderten Aspekte der Liebe entstehen können. Gelungene Ausformungen der Liebe wären umgekehrt eher das Resultat einer kontinuierlichen dynamischen Balance zwischen verschiedenen und manchmal konträren Aspekte unseres subjektiven und intersubjektiven volitionalen, affektiven und kognitiven Lebens. Als solche, als ein herzustellender und aufrechtzuerhaltender Balanceakt zwischen manchmal gegensätzlichen Aspekten unserer Subjektivität und Intersubjektivität, ist Liebe auch immer zerbrechlich, gefährdet und gefährlich.

Ein Merkmal der vorliegenden Arbeit bedarf eines Kommentars. In all den vorgelegten Texten werden Fragmente aus Werken der Literatur sowie auch Filme zur Darbietung und Analyse bestimmter Aspekte der Liebe herangezogen. Der erste Teil der Dissertation ist zudem einem Werk gewidmet, in dem Mythos und Dialektik, Dichtung und Philosophie ineinander verschmelzen. Die Palinodie, die große Liebesrede, präsentiert sich als eine mythopoetische Erzählung (die allerdings nach strengsten dialektischen Prinzipien komponiert ist). Man könnte sich fragen, ob dieser Gebrauch von Werken der Kunst, von Filmen, Romanen oder von philosophischen Mythen zwecks einer Darstellung und Analyse eines realen Phänomens angemessen, ja, überhaupt legitim ist. Verfälscht die Kunst nicht das Leben? Sollte man nicht lieber Beispiele aus dem Leben nehmen?

In seinem *Shame and Necessity* stellt sich Bernard Williams ungefähr diese Frage. Seine schlagfertige Antwort lautet, dass das, was Philosophen als Alternative zur Literatur für gewöhnlich vorlegen, nicht das Leben, sondern eher schlechte Literatur ist.² Das ist eine interessante These, und sicherlich fallen viele der Beispiele „aus dem Leben“, die von Philosophen zwecks einer Veranschaulichung ihrer Theorien erfunden werden, eher unter diese Kategorie. Die Literatur kann uns also mit einer viel reicheren und lebensnahen Phänomenologie der Liebe versorgen. Doch die Einbeziehung, der Gebrauch und das Verständnis von Fragmenten von Kunstwerken im Rahmen dieser Arbeit behandelt sie nicht bloß als geeignete rohe „Daten“, als Beschreibungen von Phänomenen, die besser als die von Philosophen erfundenen Beispiele sind, deren Analyse und Verständnis aber erst philosophisch zu erbringen wäre. Letzteres wäre nur der Ausdruck eines falschen, oder jedenfalls eines verarmten Kunstverständnisses. Sie werden auch, aber nicht nur als Beispiele für eine bereits bestehende Theorie (oder Theorien) verwendet. Vielmehr wird hier davon ausgegangen, dass die angeführten Kunstwerke allesamt ihr eigenes, sehr subtiles Verständnis der Aspekte der Liebe artikulieren, die sie beschreiben. Darstellung und Verständnis bestimmter Verhältnisse gehen in der Kunst Hand in Hand: die bestimmte Art und Weise, ein Phänomen darzustellen – ein soundso dargestelltes Phänomen – ist bereits die Artikulation eines Verständnisses des Phänomens. Manchmal finden sich in diesen Werken darüber

² Williams (2008), 13.

hinaus triftige, explizite Analysen bestimmter Aspekte der Liebe, wie es z.B. in Stendhals *Über die Liebe*, in *À la recherche* und auch bei Flauberts *Madame Bovary* der Fall ist. Und einige der hier verwendeten Werke, wie z.B. *Blue Valentine*, *Über die Liebe*, oder auch *Madame Bovary*, haben zudem eine kritische Haltung gegenüber tradierten Vorstellungen der Liebe und deren unkritische Reproduktion durch andere kulturelle Artefakte (wie z.B. Romane oder Filme). Eine solche kritische Haltung äußert sich unter anderem in einer Phänomenologie der Liebe, die die Risse und Brüche in diesen Idealen und Vorstellungen der Liebe aufzeigt. Das ist bei den Filmen nicht anders als bei den Romanen, die hier ins Spiel gebracht werden.

Dieser Arbeit liegt also die Überzeugung zugrunde, dass die eingebetteten Werke der Kunst sowohl in Bezug auf die Phänomenenbeschreibung als auch in deren impliziten oder expliziten Verständnis dieser Phänomene, eine äußerst reiche Fundgrube von Einblicken und Einsichten in das Leben – in diesem Fall: in das Liebesphänomen – zu bieten haben.³ Solche implizite oder explizite Verständnisse philosophisch auszuarbeiten ist eine überaus lohnende Aufgabe.⁴ So betrachtet sind die vorliegenden Texte über weite Teile auch ein Versuch, den in den Kunstwerken dargestellten Phänomenen und dem von ihnen artikulierten Verständnis dieser Phänomene philosophisch gerecht zu werden. Dem philosophisch gerecht zu werden bedeutet, die in den Kunstwerken dargestellten und verstandenen Phänomene in einen für sie passenden philosophischen Bezugsrahmen zu stellen und sie auf diese Weise in einem anderen Licht zu betrachten. Das ähnelt ein wenig einer Übersetzungsarbeit. Wie bei einer jeden Übersetzung gilt hier auch, dass das Original stets viel reicher, nuancierter und viel komplexer als die Übersetzung ist. Und im Fall der hiesigen Arbeit gilt das umso mehr, als die Kunstwerke, die angeführt werden, allesamt von hervorragender Qualität und Finesse sind, und sie außerdem nur in Form von Fragmenten zu Wort kommen. Doch selbst wenn bei dieser Übersetzung literarischer Weltverständnisse in ein philosophisches Vokabular vieles verloren gehen mag, so besteht auch die Hoffnung, dass hier, wie bei einer jeden halbwegs gelungenen Übersetzung, unbemerkte Aspekte der

³ Bernard Williams verwendet die Texte der griechischen Tragiker auch eher in diesem Sinne: insofern er in ihnen Bilder menschlichen Handelns und menschlicher Erfahrung artikuliert findet, von denen er meint, dass sie größtenteils besser und angemessener sind als die späteren philosophischen, „metaphysischen“ Bilder und Verständnisse derselben Phänomene. Siehe Williams (2008), vor allem Kap. 1.

⁴ Eine umfassende Theorie der personalen Liebe sollte letztendlich von einem weitaus umfangreicheren Corpus an Kunstwerken informiert werden als das hier benutzte. Wenn man andererseits Phänomenenbeschreibungen „aus dem Leben“ will, dann empfiehlt sich durchaus einen Blick auf die einzelnen empirischen Sozialwissenschaften wie die Soziologie oder die Psychologie, was in dieser Arbeit einen bescheidenen Raum einnimmt. Beides, die Einbeziehung von Kunstwerken und die empirische Untersuchung der Liebe durch die Sozialwissenschaften, sollte man aber nicht als einander ausschließende Quellen analysierender Beschreibungen von Aspekten der Liebe verstehen, sondern eher als einander ergänzende und komplementäre Sichtweisen auf das Liebesphänomen betrachten. Die Soziologie selbst sieht die Literatur jedenfalls als wichtige Quellen der Analyse und macht vielfach von Werken der Literatur (insbesondere von Romanen) Gebrauch. Siehe z.B. Luhman (1994) und Illouz (2011) u (2013). Dabei muss es sich nicht um „große Literatur“ handeln. Illouz (2013) ist z.B. dem Weltbestseller *Shades of Grey* gewidmet.

Werke zutage treten und damit auch und vor allem das Liebesphänomen selbst zur Sprache kommen kann.

I. Platons „Phaidros“

1. Lysias Rede, ein unanständiges Angebot

Szenen einer verhängnisvollen Affäre

Der rhetorische Rahmen der Rede, die in der fiktiven Situation des Dialogs dem Rhetor Lysias zugeschrieben wird,¹ ist einfach nachzuvollziehen: der Liebende (*erastes, eron*) und der Nichtliebende (*me eron*) sollen dabei in ihren Nutzen und Nachteilen für den umworbenen Jüngling bewertet werden. Im Anschluss daran knüpft Lysias eine Empfehlung an, die sich als die folgerichtige, praktische Konsequenz der Bewertung von beiden, dem Liebenden und dem Nichtliebenden ergibt. Der Rhetor zeichnet dabei ein düsteres Bild des Liebhabers sowie der Liaison zwischen diesem und dem Geliebten (*eromenos*) und bietet umgekehrt ein verlockendes, ein verheißungsvolles Szenario der Nutzen und Vorteile dar, die sich für den Knaben aus dem Verhältnis mit einem Nichtliebenden ergeben. Da der Rhetor sich selbst als einen Nichtliebenden darstellt und um die Gunst des Knaben bittet („Ich wünsche aber, nicht etwa deshalb zu verfehlen, um was ich bitte, weil ich nicht zu deinen Liebhabern gehöre...“, 231a), argumentiert er in eigener Sache: die Schlussempfehlung, der Junge solle am besten sich für den Nichtliebenden entscheiden, bezieht sich auf ihn selbst als das bessere Objekt, das hier zur Wahl steht. Das Ganze ist also nichts anderes als Lysias Versuch, Phaidros zu einem Verhältnis mit ihm zu überreden. Wir können uns nun Lysias Rede, den Inhalt und den Stil seiner Argumentation etwas näher anschauen und dabei unter anderem beobachten, aus welcher normativen Perspektive Lysias Verurteilung

¹ Paul Friedländer geht davon aus, dass die Rede tatsächlich von dem historischen Lysias verfasst wurde. „Diese Lysias-Rede hat Platon in seinen Dialog aufgenommen ‚als einen fremden, von außen herzugekommenen Gegenstand wie den Gärstoff im Sauerteig‘ (Vahlen). So wenigstens ist es sehr viel wahrscheinlicher als sich den Platon vorzustellen, wie er aus Dutzenden von Anklängen und Zitaten ein schwer erträgliches Lesestück im Stil des Lysias zusammenklittert.“ Friedländer (1964), 203. Wilamowitz scheint ebenfalls dieselbe Annahme zu teilen. Siehe Wilamowitz (1919), 470-471 George Kennedy widerspricht dem: „The speech is by Platon, not Lysias.“ „The speech attributed to Lysias in Plato’s Phaedrus is a parody.“ Kennedy (1963), 76, 134. „It seems unthinkable that a Platonic dialogue would quote an entire speech by any author, and it is unnecessary: if the speech were available to Platon in the 370’s it would be available to others too and could be discussed and referred to without complete republication.“ Ibid., 76. Nicholson und Scully schließen sich Kennedy an. Nicholson (1999), 54, Scully (2003), 75. Die vorliegende Interpretation folgt jedenfalls der *fiktiven* Situation des Dialogs, in der die Lysias Figur der Verfasser der Rede ist; alle Aussagen über Lysias sind auch auf die Dialogfigur bezogen. Zum historischen Lysias und dessen Werk siehe Kennedy (1963), 133-140 u. Nicholson (1999), 53-55.

des Eros und seine Empfehlung einer „Freundschaft“ mit dem Nichtliebenden ausbuchstabiert wird.

Die Nachteile der Beziehung mit einem Liebenden sind in Lysias Rede hauptsächlich bestimmte äußere und beobachtbare Handlungsmuster und Handlungsergebnisse, die nur ganz lose in Verbindung mit einer geistigen Verfassung des Liebenden gebracht werden. Diese geistige Verfassung wird von Lysias zwar als „krank“ bezeichnet (231d). Dies wird aber nur beiläufig erwähnt, nicht näher ergründet,² und dieser Zustand, dieser „Unfall“ (231d) wird keineswegs als ein moralischer Defekt, sondern diese „Krankheit“ wird in einem quasi medizinischen Sinne verstanden. Lysias nimmt also insgesamt eine hauptsächlich externe Perspektive auf den Eros ein.³ Er zeichnet stereotype Situationen und Handlungsweisen des Liebenden in dessen Verhältnis zu dem Geliebten nach, die sich auf der sozialen Bühne abspielen. Das ganze Stück erinnert so an eine Art soziale Komödie, die auf typische Figuren, Rollen und Situationen zurückgreift, um die dargestellten *Personae* in einem bestimmten, guten oder schlechten Licht, erscheinen zu lassen.⁴

Als erstes behandelt die Rede die Unbeständigkeit des Liebenden und stellt sie in einen scharfen Kontrast mit der Beständigkeit des Nichtliebenden. Wenn die „Begierde gestillt ist“, bereuen die Liebhaber am Ende immer „was sie Gutes erwiesen haben“ (231a) und wenden sich dann unvermeidlich von dem Geliebten ab. Die Liebenden sind sich während ihrer Vernarrtheit durchwegs im Klaren darüber, dass sie gegen ihren Verstand agieren, dass sie „krank“ sind, aber sie können sich selbst nicht „überwinden“ und handeln wider ihr besseres Wissen. Es ist dann klar, dass die Liebenden, sobald sie „wieder gut bei Verstande sind“ (231d), wenn die „Krankheit“ vorüber ist, Vernunft und Verhalten wieder in Einklang bringen werden und dem Geliebten den Rücken zukehren werden.

Bereits in dieser ersten Gegenüberstellung vom Liebenden und Nichtliebendem wird ein bestimmter Menschentypus angedeutet, der in seinem Selbstverhältnis und in seinem Verhältnis zu anderen Menschen von einer bestimmten Form von Rationalität gekennzeichnet ist: es scheint jemand zu sein, der kühl berechnet, was er gibt und was er dafür entgegennimmt, der seine zwischenmenschlichen Angelegenheiten nach diesen Überlegungen regelt und dessen eigenes, reflektiertes Selbstverständnis von einer Kohärenz mit dieser berech-

² „Dass Liebe eine Krankheit ist, erscheint bei Lysias als ein Argument unter vielen.“ Friedländer (1964), 205.

³ Nicholson kommentiert hierzu: „Thus the speech’s style is close to that of social comedy; it does not characterize persons according to any inherent disposition or moral character. Its point of view is external, visible behavior, and what results may be expected from this course of action; there is no probing into an inner life.“ Nicholson (1999), 115.

⁴ Vgl. Ibid, 118-124.

nenden Verhaltensweise abhängt. Der Liebende wird jedenfalls vor dem Hintergrund dieses als gesund angenommenen Menschentypus gezeichnet: der Liebende ist nämlich einer, dem durch eine „Krankheit“ diese Form des strategischen Kalküls vorübergehend abhandengekommen ist, die aber, wenn die Verliebtheit, die „Krankheit“ aufhört, wiederhergestellt wird. Aus der Perspektive eines solchen genesenen Menschenverstandes erscheinen die vollbrachten Handlungen aus Liebe als maßlos und irrational:

„Ferner erwägen die Verliebten, was sie schlecht verwaltet haben von dem Ihrigen der Liebe wegen, und was Gutes erwiesen; und wenn sie dann die gehabte Beschwerde hinzurechnen, so glauben sie, schon längst den gebührenden Dank ihren Geliebten entrichtet zu haben.“(231a-b)

Weil die Nichtliebenden ein solcher Bruch ihrer Rationalität und Selbstverständnisses nicht erleiden, haben sie auch folglich keinen Anlass, ihre Handlungen später in irgendeiner Weise zu bereuen:

„Die aber in keiner Leidenschaft Begriffenen können auch weder die Vernachlässigung ihrer Angelegenheiten um jener willen zum Vorwand nehmen, noch die überstandenen Beschwerden in Rechnung bringen [...], sodass, so vieler Übel überhoben, sie nicht anders können, als bereitwillig alles zu tun, wodurch sie glauben, ihnen gefällig zu werden.“(231b)

Aber das will ja nur heißen, dass das, was die Nichtliebenden für den Jungen tun (ihre „Wohltaten“), stets in einer Kalkulation inbegriffen ist: „Denn nicht unter einem Zwang, sondern gern und nach bester Überlegung über ihr ganzes Besitztum erweisen sie ihnen Wohltaten, je nach ihrem Vermögen.“(231a)⁵ Geben folgt bei den Nichtliebenden stetig einer Berechnung im Hinblick darauf, was man selber hat, und was man als Gegenleistung dafür bekommt. Hingabe und Freundschaft sehen natürlich ganz anders aus. Wir werden sehen, dass je weiter in der Lysias Rede dessen besondere Perspektive auf den Liebenden und den Geliebten sowie auf die sonderbare „Freundschaft“ zwischen dem Nichtliebenden und dem Knaben ausbuchstabiert werden, umso deutlicher die Linien und Umrisse eines bestimmten Menschentypus und dessen Verständnis zwischenmenschlicher Beziehungen und überhaupt von dem, was gut ist, zum Vorschein kommen werden.

Es ist im Anschluss an eine Formulierung, in der die Aussicht auf Schande, auf eine peinliche Bloßstellung des Geliebten vor den Augen anderer Menschen, offenbar als Abschreckung funktionieren und Furcht hervorrufen soll („Fürchtest du aber etwa die herrschende Meinung, dass dir nämlich, wenn die Leute es erfahren, Schande daraus entstehen könnte...“), dass das Augenmerk in der Rede sich auf die Nachteile bzw. auf die nachteiligen

⁵ In der Übersetzung von Kurt Hildebrandt. Im Ton, in der Wortwahl und den Wendungen dieser allerersten Überlegungen ist diese „kaufmännische“ Denkweise des Lysias besonders spürbar. Siehe 231a-e

sozialen Folgen einer solchen Beziehung mit dem Liebenden verschiebt. In diesem Kontext soll die Aussicht auf Scham in einer Nähe zu ihrer ursprünglichen Form, als die peinliche Erfahrung, von anderen Personen nackt beobachtet zu werden, dem Knaben Furcht vor dem Umgang mit dem Liebenden einjagen:⁶

„Überdies müssen wohl sehr viele die Liebhaber merken und sehen, wie sie ihren Geliebten nachgehen und sich dies zum Geschäft machen, sodass, wo sie nur im Gespräch miteinander gesehen werden, man auch glaubt, sie kämen eben von der Befriedigung der Begierde oder gingen ihr entgegen.“(232a-b)

Allein die Szene eines harmlosen Gesprächs zwischen dem Liebhaber und dem Geliebten erregt bei Dritten die Vorstellung des vollzogenen, oder sich bald zu vollziehenden Geschlechtsakts, so das Bild, das der Rhetor hier zur Abschreckung des Jungen effektiv inszeniert. Der Knabe erscheint auf der sozialen Bühne, allein durch die Anwesenheit des lüsternen Liebhabers, den ja alle bei dessen Nachstellung des Geliebten sehen, entblößt und ungeschützt, eine wahrlich peinliche Aussicht. Die ungehemmte, lauthalse Prahlerei des Liebhabers mit seinem Triumph und Eroberung des Jungen, mit der er den Neid der anderen zu erwecken versucht (232a), exponiert den Jüngling ebenfalls vor dem Blick der anderen als Lustobjekt und bringt ihn ins Gerede der Mitbürger.⁷

Der Liebhaber sieht fernerhin in jedem, der ihm in irgendeiner Hinsicht überlegen ist, einen potenziellen Rivalen, vor dem er sich fürchtet und von dessen Umgang er den Jungen mit aller Kraft fernzuhalten versucht:

⁶ “The basic experience connected with shame is that of being seen, inappropriately, by the wrong people in the wrong condition. It is straightforwardly connected with nakedness, particularly in sexual connections.” Ibid., 78.

⁷ Über die Aussicht auf Scham als eine Form von Furcht siehe Williams (2008), 79-80. Die Scham, mit der der Rhetor den Zuhörer bedroht, ist die Art von „oberflächlicher“ Scham, die eine Kritik an der ethischen Qualität dieses Gefühls nach sich zieht, die Bernard Williams Kant zuschreibt: „In the scheme of kantian oppositions, shame is on the bad side of all the lines. This is well brought out in its notorious associations with the notion of losing or saving face. “Face” stands for appearance against reality and the outer versus the inner so the values are superficial; I lose face or save it only in the eyes of others, so the values are heteronomous [...] These conceptions of what shame has to be [...] are all incorrect. Or rather, I am going to argue, if there is anything in them at all it will be found only at the end of a very long line, at a level where the issues involved are much more interesting and problematic than this handy dismissals would suggest.” Ibid., 77-78. Wie Williams es hier bereits andeutet, erschöpft aber diese Art von oberflächlicher Scham keineswegs das Phänomen, sondern sie steht an einem Ende einer langen Linie, an deren anderem Ende durchaus ethisch relevante Arten des Schamgefühls zu finden sind. Als Sokrates sich später im Dialog für seine erste Rede schämt, dann gehören seine Schamgefühle in die Kategorie der ethisch gewichtigen Form des Schamphänomens: sie stehen für das Urteil eines „internalisierten anderen“, der nicht mit den Erwartungen einer spezifischen sozialen Gruppe zusammenfällt, sondern der vielmehr in abstrakteren, allgemeinen ethischen Begriffen identifiziert werden kann. Siehe *ibid.*, 75-102. „Und du siehst es doch ein, mein guter Phaidros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen haben [...]? Denn hätte ein edler Mann von sanftem Gefühl [...] uns zugehört [...] meinst du nicht, er würde zu glauben, solche zu hören, die, unter Bootsknechten aufgewachsen, nie eine anständige Liebe gesehen?“(243c) Der „edle Mann von sanftem Gemüt“ steht nicht für diese oder jene soziale Gruppe, sondern verkörpert vielmehr ein allgemeines Ideal der Tugend.

„Denn vieles gibt es, was sie betrübt und von allem glauben sie, dass es ihnen von Nachteil geschehe. Daher sie auch den Umgang mit ihrer Geliebten mit anderen verhindern, aus Furcht, Vermögende möchten sie an Reichtum übertreffen, Gebildete aber ihnen an Einsicht überlegen sein, und was sonst jemand Gutes besitzt, vor dessen Wirkung hüten sie sich.“(232c-d)

Obwohl das Phänomen hier nicht beim Namen genannt wird, ist in dieser Charakterisierung einer grundsätzlichen Furcht vor einem unbestimmten Dritten, der dem Liebenden in irgendeiner Hinsicht überlegen sein könnte, mit dem er rivalisiert und den der Liebhaber auf Abstand von dem Geliebten halten muss, das Gerüst der Eifersucht sehr gut erkennbar. Aus dieser Eifersucht heraus, deren Kern Furcht und Ohnmacht gegenüber mächtig geglaubten Rivalen ist, versucht der Liebende den Geliebten von anderen Freundschaften und Beziehungen zu trennen, was ja ein kaum zu unterschätzender sozialer Nachteil ist (232d).

Eine Freundschaft zwischen dem Liebenden und dem Geliebten wird auch unter den Bedingungen einer solchen Liaison problematisch. Mit dem Liebenden ist nämlich die Aussicht auf eine Freundschaft vollkommen ungewiss und sehr unwahrscheinlich. Denn Liebhaber, behauptet der Rhetor, sind ja ausschließlich auf den „körperlichen Genuss“ fixiert und scheren sich deshalb kaum um die Kenntnis der „Gemütsart“ und um die „übrigen Eigenarten“ des Geliebten (232e). Auf der Grundlage einer Beziehung, die ohne jegliche Kenntnis vom Charakter des anderen zustande kommt, ist es aber vollends unsicher, ob der Liebhaber, wenn das „Verlangen gestillt ist“, sich dann eine Freundschaft mit dem Jüngling wünschen wird (233a). Statt dem Geliebten ein Freund zu sein und ihm mittels Rat und Kritik zum ethischen Wachstum zu verhelfen, ist der Liebhaber ein Schmeichler, der, um dem Jungen nicht zu missfallen, auch die negativen Seiten und Qualitäten des Geliebten loben wird:

„Ja es steht dir auch bevor, mehr im Guten zuzunehmen, wenn du mir, als wenn du einem Liebhaber Gehör gibst. Denn jene [die Liebhaber] loben auch gegen das Bessere, was du redest und tust, einiges aus Furcht, sich unangenehm zu machen, anderes, weil sie es selbst ihrer Begierde wegen mit dem Schlechteren halten.“(233a-b)

Mit diesen und ähnlichen Linienführungen wird die Figur des Liebhabers gezeichnet. Er ist ein Getriebener, der wider Vernunft agiert und der den Jungen am Ende, wenn der Nebel der Leidenschaft vorübergezogen ist, im Stich lässt und ihm auf einmal die „Freundschaft“ aufkündigt. In seiner Gesellschaft muss sich der Junge von den anderen Mitbürgern ungünstig und maliziös, als eine sexuelle Beute in den Fängen des Liebenden beobachtet fühlen, sich schämen und auf peinliche Weise im Gerede stehen. Aus Furcht ist der Liebhaber ein Schmeichler, von dem man gar keine Korrektur und Kritik erwarten kann, von Eifersucht übermannt und den eigenen Ohnmachtsgefühlen ausgeliefert, treibt er stets einen

Keil zwischen den Jungen und die einflussreichen Leute, die Reichen und die Gebildeten, die *High Society*.

Der Redner malt mit seinen Worten stereotype Situationen, Verhaltensweisen und Szenen, die in der Zweierbeziehung und auf der sozialen Bühne gut erkennbar sind und deren Aussicht negative Gefühle (Scham, Furcht bzw. Furcht vor der Aussicht auf Scham – B. Williams) beim Zuhörer auslösen sollen. Manchmal werden dabei die Verhältnisse und Szenen, bevor sie entwickelt werden, gar mit einer Nennung des Gefühls eingeführt, einer Art Anweisung des Rhetors, damit der Zuhörer weiß, welches Gefühl mit welcher Situation als nächstes verknüpft werden soll: „Fürchtest du dich aber...“; „wenn etwa dich Furcht anwandeln sollte...“. Diese Verhaltensweisen, Szenen und Situationen werden aber ohne einen Sinn für den Stellenwert und die Wichtigkeit der jeweils angesprochenen Elemente dargestellt. Sie werden willkürlich und unzusammenhängend aneinandergereiht, ohne eine logische Folge und einen Aufbau, als handelte es sich bei all den verschiedenen Elementen um gleichwertige „Items“. Das Seelenleben des Liebenden, aus dem jene schädlichen Verhaltensweisen und Einstellungen erwachsen, wird eigentlich gar nicht ergründet, sondern bloß mit einem Haufen Gemeinplätzen zur Schau gestellt.

Lust gegen Nutzen oder die „Freundschaft“ mit dem Nichtliebenden

Die Figur des Nichtliebenden wird dagegen in den freundlichsten Farben dargeboten. In all den Bereichen und Situationen, wo der Liebhaber versagt, sich selbst zum Affen macht und durch sein äffisches Verhalten den Knaben bedrängt oder ihn peinlich bloßstellt, kann der Nichtliebende bestens abschneiden. Für jeden Nachteil des Liebenden gibt es den entsprechenden Vorteil in der Beziehung mit dem Nichtverliebten:

„Wenn du aber mir Gehör gibst, so werde ich zuerst nicht nur für das augenblickliche Vergnügen sorgen, sondern auch für den künftig zu erwartenden Nutzen in meinem Umgang, nicht von der Leidenschaft besiegt, sondern mich selbst besiegend, noch auch über Kleinigkeiten heftigen Zwiespalt erregend, sondern erst über wichtige Dinge langsam gelindem Unwillen Raum gebend [...].“ (233b-c)

Die skurrile, aber zugleich verlockende Idee, mit der Lysias hier und durch die ganze Rede hindurch Phaidros und den Leser konfrontiert und zu der er ihn ja verführen, bewegen und überreden will, wenn er Nutzen und Nachteile der Beziehung mit dem Liebenden bzw. mit dem Nichtliebenden abwägt, besteht nicht nur in der an sich komischen und paradoxen Schlussempfehlung, sich auf eine Beziehung mit einem Nichtliebenden einzulassen. Der weitergehende Gedanke, um den es hier geht, ist dass die Liebe bzw. die Liebesbeziehung zur Disposition steht, und dass man auf sie, wenn man die Regeln und Standards der Klugheit und des strategischen Kalküls berücksichtigt, verzichten kann, ja, sogar verzichten

muss. Die alles umspannenden Kategorien lauten bei Lysias ja *sympherein* und *ophelia*, Vorteil und Nutzen. In dem Umgang mit anderen Menschen soll man sich an denjenigen Personen orientieren, die einem Vorteile und Nutzen verschaffen. Dann ist ein solcher Umgang sinnvoll und gut. Auch an dieser Messlatte und mit solchen Maßeinheiten soll die Liebe vermessen werden. Diese zwei Kategorien bilden den normativen Rahmen, der definiert, was gut und was schlecht ist. Innerhalb dieses abgesteckten Rahmens empfiehlt dann Lysias den Tausch des Liebenden gegen den Nichtverliebten aus Überlegungen, die rein instrumenteller Natur sind, als ginge es um die Wahl zwischen zwei Produkten, bei der man mit einer Kaufempfehlung helfen muss (dabei macht sich der Anwärter selbst zum Objekt einer Wahl):⁸ jemand, der die sozialen Nachteile vermeiden möchte, die Lysias in Aussicht stellt, hat gute Gründe, einen großen Bogen um den Liebenden zu machen. Der Liebende ist eine „schlechte Partie“. Eine Beziehung mit ihm bringt nur Nachteile, sowohl in dem Geflecht der Zweierbeziehung als auch auf der Bühne des sozialen Lebens. Die Beziehung mit dem Nichtliebenden bringt umgekehrt eine Reihe von Nutzen und Vorteilen mit sich, in deren Licht eine solche Beziehung gerade als gut und strebenswert porträtiert wird. Der Tausch des einen gegen den anderen mag in dem Bezugsrahmen einer Nutzenkalkulation zwar folgerichtig sein: der eine bringt nur Nachteile, der andere Vorteile mit sich.⁹ Doch die Idee des Tausches selbst, der Gedanke eines Verzichtes auf die Liebe bzw. auf die Liebesbeziehung aus Gründen des Eigeninteresses und zugunsten des strategischen Kalküls, die Idee einer Nutzenkalkulation, die die Nahbeziehungen vermitteln und regeln soll, ist eine Zumutung.

In dem Weltbild des Rhetors ist aber der Gedanke einer solchen Preisgabe der Liebe gegen eine bloß vorteilhafte Beziehung durchaus vertretbar. Es gibt Passagen, die diesen äußerst kühlen, „utilitaristischen“, berechnenden Blick auf die menschlichen Angelegenheiten äußerst direkt und unverhüllt zum Ausdruck bringen:

„Überdies, wenn du aus den Liebhabern dir den besten wähltest, hättest du unter wenigen die Wahl; wenn aber aus den übrigen den dir selbst angemessensten, dann unter vielen. Sodass weit mehr Hoffnung ist, unter den vielen wirklich den anzutreffen, der deine Freundschaft verdient.“(232d-e)

Die zahlenmäßig größere Auswahl unter den Nichtverliebten wird hier als ein weiterer strategischer Vorteil in der Orientierung des Jünglings an dieser Gruppe verhandelt. Das ist

⁸ Vgl. Nicholson 114-115. „Lysias speech represents a libertarianism of the spirit entailed by the generalization of free market economics to the realm of the erotic. Calculation, frankness, privacy, selfishness, a freedom to choose a lifestyle based on the primacy of the physiological are some of its essential features.” Griswold (1996), 46.

⁹ „If both parties are cognizant of the risks and participate willingly in a joint business venture whose profits (maximization of satisfaction consistent with preservation of reputation and so on) greatly outweigh the losses, are not their actions reasonable?” Ibid.

aber strategisches Kalkül in reiner Form. Das Wort „Freundschaft“ in dem Zitat soll ein wenig über den Umstand hinwegtäuschen, dass es sich bei der von Lysias in Aussicht gestellte Beziehung eigentlich um etwas anderes handelt. Denn wenn man sich für eine Beziehung mit jemanden aufgrund dieser strategischen Überlegungen entscheidet, wenn man sich einen „Freund“ auf der Basis dieses kühlen Kalküls aussucht, den betrachtet man nicht wirklich als Freund, zumindest nicht im eigentlichen Sinne des Wortes. „Freundschaft“ funktioniert hier eher als ein Tarnwort für ein Verhältnis anderer Art. Was für ein Verhältnis steckt aber hinter der trügerischen Formel? Das Motiv des Jungen – den man im Rahmen dieser „Freundschaft“ einen „Nichtgeliebten“ bezeichnen müsste –, eine Beziehung mit dem Nichtliebenden einzugehen, wäre dann nur persönliches Interesse. Seine Freundschaft wäre eine „Freundschaft aufgrund des Nützlichen“ (*Nikomachische Ethik*, 1156a) wie es bei Platons prominentestem Schüler heißen wird. Ein solcher „Freund“ will durch den anderen sozial aufsteigen, Beziehungen mit einflussreichen Leuten anknüpfen, nützliche Ratschläge für das Leben bekommen, er will seine (Schein-)Arete,¹⁰ seinen sozialen Wert, sein Ansehen durch den Umgang mit dem Nichtliebenden maximieren,¹¹ er will „im Guten zunehmen“, wobei das Gute in einer aufzählbaren, quantifizierbaren Reihe von „Vorteilen“ aufgeht. Das Motiv des Nichtliebenden für eine solche Beziehung ist ja noch einfacher auf den Punkt zu bringen: er verfolgt bloß die sexuelle Gunst des Nichtgeliebten, sein Interesse gilt alleine der Lustmaximierung. Seine Freundschaft wäre deshalb, wieder mit Aristoteles gesprochen (*Nikomachische Ethik*, 1156a-b), eine reine „Lustfreundschaft“. In dem Szenario, das Lysias ausmalt, sollen der Nichtgeliebte und den Nichtliebenden also bloß einen Tausch vollziehen: die sexuelle Gunst des einen gegen eine Reihe von Vorteilen, die der andere als Gegenleistung zu bieten hat. In dem Angebot, das Lysias hier Phaidros einreicht, steckt demnach nichts anderes als eine Einladung zu einer heuchlerischen Form von Prostitution.¹² In kantischer Sprache würde man sagen, dass beide „Freunde“ hier einander nicht als Selbstzweck betrachten, sondern bloß als Mittel behandeln.

Diese Einladung des Lysias ist aber letztendlich nur die folgerichtige Konsequenz eines Denkens, das den Wert zwischenmenschlicher Beziehungen in die Kategorien von Vorteil, Nutzen bzw. Nachteil eingezwängt hat. Die Rede unterstellt Phaidros, dass er ebenso denkt und dass er deshalb, innerhalb dieser Logik, der Bitte des „Freundes“ entgegenkommen wird. Der Rhetor unterbreitet seinem Zuhörer diese Nutzenkalkulation als Basis seiner Ent-

¹⁰ Denn wenn Lysias von „Tugend“ redet, dann meint er eigentlich „jene von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit“, wie Sokrates sich später auf das Produkt eines Umgangs des Nichtgeliebten mit dem Nichtliebenden beziehen wird, womit er Lysias Rede und dessen Verfasser mitgemeint sind. (256e).

¹¹ „This is an outdoor ethics, a Mediterranean ethic of la *bella figura* [...] In Lysias, one of the greatest advantages you might expect from the non-lover is a positive influence of how you may appear to others, get along with them, and incur their admiration.” Nicholson (1999), 115

¹² Vgl. Griswold (1996), 49.

scheidung, als wäre eine solche Überlegung das normalste der Welt. Phaidros findet seinerseits die Rede „wunderschön“ und stört sich gar nicht an dem unanständigen Angebot. Die Rede macht überhaupt einen großen Eindruck auf ihn. Wenn Phaidros Lysias Rede zu Ende vorträgt, strahlt er mit Begeisterung und erspart sich kein Lob für die Worte des Rhetors:

„Nun, Sokrates, was dünkt dich von der Rede? Nicht, dass sie wunderschön sowohl im übrigen als auch besonders im Ausdruck gearbeitet ist?“ (234c)

Das Denkmuster, die ihm eigentümliche kaufmännische Sprache des Rhetors finden bei Phaidros Lob und Zustimmung. Sie sind offensichtlich weitverbreitet und laufen jedenfalls nicht Phaidros Weltbild zuwider. Aber eine solche Denkweise, ein solches Bild menschlicher Verhältnisse soll mit allen Mitteln bekämpft werden, auch mit denen der Redekunst.

Kampf von Philosophie und Rhetorik um die Seele der Jugend

Die Figur des Lysias steht hier stellvertretend für eine verbreitete Form der Rhetorik. Dies gibt der Text selbst zu verstehen. Bereits als Sokrates und Phaidros einander begegnen, wird Lysias Aufenthalt in der Stadt so kommentiert („also Lysias war, wie es scheint, in der Stadt“ 227b), dass man als Leser merkt, sein Besuch hat Ereignischarakter. Der Mann ist offensichtlich eine Prominenz.¹³ Der beeindruckte Phaidros spricht auch über ihn als „den größten Meister unter allen jetzt im Schreiben“ (228a). Die später im Dialog artikulierte Kritik an der Rhetorik ist auf die Grundannahmen einer allgemeinen Praktik bezogen. Wir haben es hier also, so geht es bereits aus diesen Augenzwinkern aus dem Anfang des Dialogs hervor, mit einem äußerst prominenten Vertreter der Rhetorik zu tun, der das Feinste der Zunft verkörpert und an dem man Praxis und Theorie der Rhetorik paradigmatisch beobachten kann.

Aber Rhetorik bedeutet hier weitaus mehr als ein „Handwerk der Überredung“.¹⁴ Sie steht insgesamt für eine ganze kulturelle Bewegung, die einen Einfluss auf die Angelegenheiten des Staates und des öffentlichen Lebens beanspruchte und die mit bestimmten normativen Ideen, mit einer impliziten oder expliziten Auffassung des Guten einherging.¹⁵ Doch in

¹³ „At all events, he [Lysias] is now a man sought out eagerly by the Athenian avant-garde. In all ages, we know of this kind of glamour. We read in Friedrich Hölderlin’s letter of November 1794 from the town of Jena to his friend Neuffer how word had circulated through Jena that ‘Goethe had just spent the day in town staying at Schiller’s house!’ In later times we hear, ‘Marcuse is on the campus!’ Derrida is on the campus!’” Nicholson (1999), 44.

¹⁴ Wilamowitz-Moellendorff (1919), 447.

¹⁵ “Given the political and legal terrain in which rhetoric operated, and given the promises that it held out to the public, we have to see that it actually amounted to even more than an art. It was really the engine of a

Phaidros sehen wir darüber hinaus, dass die Rhetorik und die Rhetoren sich keineswegs auf die politischen Angelegenheiten im engeren Sinne beschränken. Denn der Menschentypus, den sie verkörpern, beherrscht von einer nur am Eigeninteresse orientierten Rationalität, verbreitet aus dessen normativer Perspektive heraus ebenfalls im Terrain der Nahbeziehungen ein rohes Verständnis der Liebe, der Freundschaft, des Sexuellen und ihres Verhältnisses zueinander. Auch in diesem Bereich hat die Rhetorik also eine politische Dimension, wenn man das Politische in einem weiteren Sinne auffasst, als Einflussnahme auf Sittlichkeit und Werte einer Gemeinschaft, der Polis. Indem Lysias dem jungen Phaidros seine Rede vorträgt, versucht er ihn jedenfalls für sich zu gewinnen, sich seiner zu bemächtigen. Und indem der Dialog immer wieder die Effekte, die die Rede auf Phaidros übt, in den Fokus nimmt, wird gerade dieser Aspekt, die Machtausübung der rhetorischen Kultur und ihrer Vertreter in den Vordergrund gerückt.¹⁶ Phaidros verkörpert seinerseits die Jugend, die am Scheideweg zwischen Rhetorik, Sophistik und Philosophie steht. Sokrates, der Philosoph schlechthin, wird seinerseits dem Verführungsversuch des Rhetors mit zwei Reden Widerstand leisten. Später, in dem zweiten Dialogteil, unterzieht er die Rhetorik einer scharfen philosophischen Kritik. Kurzum: wir haben es hier mit der Inszenierung eines „Kampf[s] zwischen Sophistik-Rhetorik und Philosophie um die Seele der Jugend“ zu tun, wie Paul Friedländer es in seinem Platon Werk formuliert.¹⁷

Gewiss, diese Einflussnahme der Rhetorik vollzieht sich hier leise, spielerisch, beinahe unbemerkt, unter dem Mantel bloßer Unterhaltung. Phaidros Begeisterung für die Rede des Lysias gilt ja zunächst dem „schönen Ausdruck“, als wäre der Inhalt der Rede für ihn bloß Nebensache. Aber gerade die „Schönheit“ der Rede – oder in unserem heutigen Vokabular: ihr Unterhaltungswert – und der Spielcharakter ihres Vortrags sichert und ermöglicht überhaupt die Machtausübung und Einflussnahme des Rhetors. Hinter der Fassade des Spiels sickert nach und nach das Gedankengut des Rhetors in die Seele des Zuhörers und festigt sich dort.¹⁸ Das mythische Weltbild ist auf diese Weise schon längst in einem Prozess der Zersetzung inbegriffen. Durch die Vernünfteleien der „Klugen“ wird es wegerklärt, verdrängt (die „Klugen“ und die Rhetoren sind ja ungefähr dieselben Menschen) und dem

whole social movement – it carried with it a certain set of ideas and it bore a promise for the remaking of society.” Nicholson (1999), 36. Vgl. *Ibid.*, 42.

¹⁶ „Here, by leaving Lysias offstage and focusing on Phaedrus (the dialogue bears *his* name), Plato enables us to see not only the ideas associated with a certain name, but also the effect of those ideas.” *Ibid.*, 44.

¹⁷ Friedländer (1975), 201.

¹⁸ Metaphern der Seele als Gefäß treten im Dialog immer wieder auf, siehe z.B. 235c und (in Bezug auf die Liebe) 251c-d, 255b-d. „With the folly of supposing that sexual love is to be subordinated to advantage, the divine is excluded from the calculative thinking of Lysias. The psychological consequence of such thinking is that these erotic feelings become associated with, or attached to, politics and business and the world of competitive advantage, with devastating consequences for the soul.” Nicholson (1999), 143.

Spott ausgeliefert, wie es im Dialog bereits ganz am Anfang mit dem Boreas Mythos pointiert gezeigt wird (229c-230a).¹⁹

Stil und Argumentation gehen in der Rede des Lysias Hand in Hand. Schon zu Beginn der Rede begegnet uns eine kühle, eine kaufmännische Sprache des Berechnens und Verwaltens, mit der sich das strategische Kalkül als Norm, als der normale, gesunde Zustand zwischenmenschlicher Beziehungen ausdrückte.²⁰ Der externe Standpunkt auf den Liebenden und den Nichtliebenden, mit dem Nachteile und Vorteile sichtbar gemacht und abgewägt werden, reflektiert ebenfalls die kühle, objektivierende Sicht auf zwischenmenschliche Angelegenheiten, die Lysias charakterisiert. Die Unordnung, die die ganze Rede durchzieht, die Sokrates später scharf kritisieren und durch eine fein gegliederte Betrachtung ersetzt wird, hängt tief mit der normativen Perspektive zusammen, die Lysias in seiner Rede ungefähr artikuliert. Weil Lysias alles Mögliche ohne weitere Differenzierungen unter die Kategorien des Vorteils, des Nutzens und des Nachteils subsumiert, müssen ganz heterogene Aspekte (z.B. die ungewisse Möglichkeit einer Freundschaft zwischen Liebhaber und Geliebtem, und die Rufbeschädigung des Jungen durch die Prahlerei des Liebhabers) aber notwendigerweise als gleichwertig, nebeneinander erscheinen: alles ist entweder vom Vorteil oder vom Nachteil. Die logisch monotone Struktur der Rede²¹ ist damit eine Konsequenz ihrer normativen Armut. Die groben Schablonen, mit denen Lysias eine Ausprägung des Phänomens Liebe bemisst, das Menschenbild, aus dessen Perspektive er die Handlungen eines degenerierten Liebenden beurteilt, erlauben jedenfalls keinen Platz für wesentliche normative Unterschiede, für Abstufungen, für eine nuancierte und komplexere Struktur, die den Unterschieden des behandelten Phänomens gerecht werden kann.

Es wäre jedoch ein Irrtum zu behaupten, dass Lysias keine wichtigen Aspekte der verhängnisvollen Liaison zwischen einem bestimmten Typus vom Liebenden und dem Geliebten berühren würde. In der darauffolgenden Rede wird Sokrates in der Tat zahlreiche Aspekte der Lysias Rede wiederaufnehmen. Die erste Sokrates Rede ist in diesem Sinne eine Charakterisierung der „Krankheit“ eines Liebenden und deren Konsequenzen für den Geliebten. Die Möglichkeit, oder, wie es in Lysias Rede der Fall ist, die Unmöglichkeit

¹⁹ Auf diese wichtige Stelle werden wir zu einem späteren Zeitpunkt zu sprechen kommen. Zum Mythos bei Platon siehe den hervorragenden Text von Friedländer (1964), 183-222 u. Nicholson (1999), 15-35.

²⁰ Wilamowitz sieht in der Szenerie des Dialogs (die Mittagshitze, die Natur) einen weiteren Kontrast zu der Kälte von Lysias Überlegungen und Sprache: „Den Ort, an dem sie niedersitzen, kennen wir schon, die Naturstimmung auch [...] in dieser gehobenen Stimmung wird uns der dürre kalte Verstand des Lysias doppelt unerträglich.“ Wilamowitz-Moellendorff (1919), 470.

²¹ „The argumentation of the speech is simple in the extreme. It circles around a single concept that is stated early on: advantage, *sympherein* [...] The opening lines assure the boy that the liaison will be to the advantage of them both, and then the body of the speech offers an itemized list of benefits. Each of the items is tied, logically, to the opening assertion; there is no logical progression, a sense of one point building on one another, but only repeated recurrence to the opening.“ Nicholson (1999), 41.

einer Freundschaft des Geliebten mit einem derartigen Liebenden ist ebenfalls ein sehr wichtiges Thema, das in der Palinodie, in Sokrates Lob eines edlen Eros, einen zentralen Stellenwert einnehmen wird, denn in dem edlen Eros gehen der Liebende und der Geliebte eine wahre, beständige und lebenslange Freundschaft ein.

Doch die Aneinanderreihung dieser verschiedenen Aspekte durch Lysias vermittelt das Gefühl, dass hier etwas grundsätzlich schief läuft, weil diese heterogenen Elemente mit den Kategorien des Nutzens und Nachteils nicht kommensurabel sind und sie stattdessen differenziertere ethische Kategorien verlangen. In Bezug auf die gedankliche Komplexität und normative Struktur, mit denen das Liebesphänomen in *Phaidros* gedacht wird, werden wir jedenfalls in den drei Reden eine gewaltige Steigerung beobachten, die in der Palinodie, die einzige vom Eros inspirierte Rede, ihren Höhepunkt erreichen wird. In der uninspirierten Rede, die Lysias zugeschrieben wird, befinden wir uns aber noch auf einer sehr niederen und vulgären Stufe menschlichen Wertens und Denkens, ja, menschlichen Begehrens überhaupt.

Liebe, Lebenshaltung und Philosophie

Die bisherige Rekonstruktion dieser ersten „Liebesrede“ resümierend, können wir sagen, dass sie folgende zwei Sujets charakterisiert: a.) Eine schädliche Form der Liebe und der Liebesbeziehung. b.) Eine ominöse „Freundschaft“ als Ersatz oder Tausch für a.) Dabei ist die Charakterisierung, die Diagnose von a.), ziemlich unangemessen, weil sie (unter anderem) alle äußeren Verhaltensweisen (alle „Szenen“) in die Kategorien des Nachteils presst, wie wir es zu Genüge betont haben. b.) enthält zudem einen verwerflichen Vorschlag. Beides, die verzerrte Charakterisierung von a.), sowie b.) scheint aus einer bestimmten Konzeption des Guten, oder, wie wir es auch ausdrücken könnten: aus einer besonderen Lebenshaltung zu erwachsen. Aber gerade in dieser Hinsicht steckt in Lysias Rede doch ein positives Moment. Denn sie zeigt uns, dass Lob oder Tadel der Liebe (oder bestimmter Ausprägungen des Liebesphänomens), ihre Würdigung oder Missbilligung, sich stets vor dem Hintergrund eines umfassenderen normativen Selbstverständnisses entfalten. In diesem Maß rufen sie eine ganze Reihe, ein ganzes zusammenhängendes Netz grundlegenderer normativer Kategorien, Überzeugungen, Wertungen und verwandter Begriffe (wie die Freundschaftskonzeption), ja, eventuell ein ganzes Menschenbild auf den Plan: das Menschenbild desjenigen, der die Liebe auf eine bestimmte Weise sieht. Eine solche Betrachtung des Liebesphänomens vermag eventuell sogar die wesentlichen Aspekte des moralischen bzw. ethischen Profils eines Menschen zu offenbaren, sowie Lysias uns in seiner Rede Wesentliches über sein krudes Menschenbild verrät. Unter diesem Aspekt besteht aber durchaus eine Kontinuität zwischen Lysias und Platons Sokrates. Doch letzterer, als der Mensch, der er ist, wird eine ganz andere normative Konstellation heranziehen, um die

Liebe bzw. eine bestimmte Form der Liebe in Betracht zu ziehen. Man könnte Wilamowitz Bemerkung, dass hinter dem *Phaidros* der ganze Mensch Platon steht, gerade im Sinne dieser weitreichenden These verstehen:²² wenn wir zu artikulieren versuchen, was Liebe für uns wirklich bedeutet, auf welche Weise wir andere Menschen lieben und lieben können, wie wir von anderen Menschen geliebt werden und geliebt werden möchten, dann berühren wir den innersten Kern unseres Menschseins, unsere tiefsten Wertungen und Überzeugungen, die, weil es sich bei der Liebe sowohl um ein Selbstverhältnis als auch um ein Verhältnis zu einem anderen Menschen handelt, notwendigerweise auch eine ethisch-moralische Dimension haben werden.²³

Letzteres, die Tatsache, dass die besondere Form unserer Liebe (unsere „Ordnung der Liebe“ oder „Ordo Amoris“, in Schelers Terminologie) aus den innersten Fasern unseres Menschseins, unserer Seele geflochten ist und diese stets widerspiegelt, hätte eine nicht minder weitreichende, radikale *praktische* Implikation: um die Liebe zu ändern, muss man Grundlegendes im Menschen ändern. Um den schädlichen Eros umzugestalten, muss die Seele des Menschen tief umgeschichtet, erneuert werden. Den Eros kann man nicht therapieren, indem man hier und da was „optimiert“, wenn man nur an der Fassade der menschlichen Seele kratzt. Die Idee, dass ethischer Fortschritt hingegen nur durch eine radikale Änderung im Fundament der Lebenshaltung zustande kommen kann, liegt offenbar im Herzen von Platons Denken. In *Der Siebente Brief*, der gerade um das Thema der Lebenshaltung, ihrer radikalen Umorientierung und um das Scheitern an dieser Aufgabe kreist, findet sich eine metaphorische Formulierung dieser radikalen ethischen Grundüberzeugung Platons:

„Wenn einer einem kranken Mann, der gesundheitswidrig lebt, zu raten hat, was darf er anders tun als zuerst dessen Lebenshaltung ändern, und dann erst, wenn jener ihm gehorchen will, ihm weitere Anweisungen geben. Will er aber nicht gehorchen, so würde ich nur den, der auf weitere Behandlung verzichtet, als wahren Arzt und aufrechten Menschen bezeichnen und dafür den, der sich das bieten lässt, als schwachen Menschen und schlechten Arzt.“ (*Der siebente Brief*, 333c-d)²⁴

²² „Ein wunderbares Werk; bei jedem neuen Lesen entdeckt man neue Wunder, denn niemals hat Platon seiner Seele so freie Bewegung gestattet. Es steckt gewiss nicht seine ganze Philosophie darin, aber der ganze Mensch steht dahinter und blickt überall hervor.“ Wilamowitz-Moellendorff (1919), 482-483.

²³ Ansätze einer solchen Auffassung finden sich bei Scheler (2000), 69-115 und Ortega y Gasset (1951), 187-234. „Ob ich ein Individuum, ein historisches Zeitalter, eine Familie, ein Volk, eine Nation oder andere beliebige soziogeschichtliche Einheiten auf ihr innerstes Wesen hin untersuche; ich werde es dann am tiefsten erkennen und verstehen, wenn ich das stets irgendwie gegliedertes System seiner faktischen Wertschätzungen und seines Wertvorziehens erkannt habe. Dieses System nenne ich das *Ethos* dieses Subjekts. Der fundamentale Kern aber dieses Ethos ist die *Ordnung der Liebe und des Hasses*.“ Scheler (2000), 69. Nach Scheler ist es die faktische Liebes- und Hassordnung und nicht die Reflektionen und Theorien darüber, die das Fundament vom „Ethos“ eines Subjekts bilden. In welcher Relation stünden aber die Theorien der Liebe zum Ethos des theorisierenden Subjekts? Die Antwort hängt davon ab, in welchem Verhältnis Theorie und Praxis beim Theoretiker stehen. Bei Platon ist Theorie jedenfalls gelebte Praxis, Lebensform.

²⁴ In der Übersetzung von Ernst Howald (1964).

Man könnte aus Platons Gedanken den skeptischen Schluss ziehen, dass ethischer Fortschritt nicht oder kaum möglich ist. Wenn man auf die Möglichkeit des ethischen Fortschritts hingegen eher optimistisch eingestellt ist, könnte man meinen, dass eine derart drastische skeptische Implikation den platonischen Gedanken gerade ad absurdum führt. In Bezug auf die Lieb bedeutet eine solche Skepsis jedenfalls, dass die Form, in der Menschen lieben, etwas ein für alle Mal Gegebenes ist: ein rohes, unveränderbares Faktum, verankert in der Natur und im Charakter des Menschen. Aber Platon ist hier einer anderen Überzeugung. Das Projekt, der Sinn und die Absicht des *Phaidros* sind, so der hiesige Vorschlag zur Interpretation, vor dem Hintergrund der Idee zu denken, dass eine solche Radikalkur doch praktikabel ist, ja, die zweite Sokrates Rede ist als ein praktisches Mittel, als ein heilsames „pharmakon“ zu verstehen, das die Gefahren des niederen Eros gewissermaßen bannen und die Kräfte des guten Eros mobilisieren soll.²⁵ Die Palinodie, Sokrates zweite Rede ist, um es mit einer weiteren Metapher des Dialogs auszudrücken, richtige Psychagogia „Seelenführung“ (261bc, 271c).²⁶ Lysias Rede ist hingegen ein „pharmakon“ in der negativen Konnotation dieses Wortes, eine ruinöse Droge, gemeine Seelenverführung.²⁷

Die Radikalkur der Menschenseele heißt bei Platon natürlich Philosophie, oder, um diesem Wort etwas von ihrem Gewicht bei Platon zurückzugeben, eine *philosophische Lebenshaltung*. Entsprechend wird Platon sein Bild des guten Eros aus dem Kern einer Konzeption der Philosophie bzw. der philosophischen Seele und Lebenshaltung herauszuholen und auszubuchstabieren versuchen. Bei diesem Versuch werden aber die erotische Liebe und die Freundschaft in ihrer philosophischen Form jedoch nicht, wie Giovanni Ferrari es sehr passend formuliert, bloß wie ein weiteres, vernachlässigtes Regal in der philosophischen Speisekammer behandelt.²⁸ Der philosophisch geformte Eros und die daraus hervorgehende Freundschaft werden vielmehr als ein wesentlicher und zentraler Ausdruck einer Lebensweise angesehen, in der Philosophie und Erotik in ihrer jeweiligen Differenz trotzdem

²⁵ Die Metapher der Rede als eine Droge wird zum ersten Mal in 230d eingeführt (Schleiermacher übersetzt *pharmakos* durchgehend mit „Mittel“).

²⁶ Damit ist nicht gesagt, dass Platon ein naiver Optimist in Bezug auf die Therapie des Eros wäre. Eine Reflexion über Natur und Charakter als bestimmende Elemente des Eros steht auch im Mittelpunkt der Palinodie. Die Therapie des Eros, die Platon ausbuchstabiert, ist jedenfalls nicht jedem zugänglich, darin steht er dem Skeptiker nahe.

²⁷ “The greeks were particularly sensitive to the fact that a drug could be beneficial or harmful, a medicine or a poison.” Scully (2003), 123-124. Siehe *ibid.*, 7 u. 65.

²⁸ “Socrates’ declared purpose in telling his eschatological myth [...] is to make a place for the passion of love – hence for the contingency of physical beauty – in the philosophic life. But it is important to see that he does not, as it were, clear a space for it on a neglected shelf in philosophy’s larder; rather, he portrays the life of philosophical lovers as the fullest realisation – or at the very least as one of the fullest realisations – of the philosophic life in general.” Ferrari (1987), 140.

einander implizieren, eine Lebensweise, deren höchstes Potenzial gerade in der Realisierung dieser beiden einander involvierenden Dimensionen menschlichen Daseins besteht. Philosophie ist zwar zunächst einmal mühsames, langwieriges Fortschreiten zu den unsichtbaren Ideen, und Eros hingegen leidenschaftliche, urplötzliche und unvorhersehbare Anziehung zum sichtbar Schönen. Doch Philosophie ist nicht weniger ein Begehren der Ideen, „Sehnsucht nach philosophischer Lebensführung“ bestimmt sie ja von Beginn an, wie es ja in *Der siebente Brief* immer wieder heißt,²⁹ eine Sehnsucht und ein Begehren, die in Begeisterung, in Enthusiasmus für die Ideenerkenntnis und für eine durchaus konkrete, mit den Ideen konforme Lebensweise mündet. Und Liebe, die heftige und unangekündigte Begegnung der Schönheit eines anderen, bedarf auch eines mühsamen Prozesses der Selbsterkenntnis (was für Platon vor allem heißt: der Erkenntnis der Seele in ihrer intimen Verbindung mit den Ideen), der Sinnstiftung mitten in der Kontingenz, der Erkenntnis des anderen und von sich selbst in dem anderen, ein Prozess der Selbstprüfung und Selbstdisziplinierung, dessen größtes Geschenk eine lebenslange philosophische Freundschaft ist. Diese intime Verflechtung von Erotik und Philosophie ist eines der zentralsten Themen in Sokrates zweiter Rede, verstanden als Therapie des Eros.

Damit haben wir schon vieles vorweggenommen. Auf der frühen Stufe, auf der wir uns bei unserer Rekonstruktion des *Phaidros* noch befinden, doch bereits mit jener noch recht vagen weitreichenden Idee einer Therapie des Eros im Blick, die eine Verflechtung von Erotik und Philosophie vorsieht, können wir festhalten, dass Lysias Rede eine schädliche und schändliche Form der Liebe und eine ominöse „Freundschaft“ zum Thema hat. Die sehr unangemessene Behandlung beider Themen durch Lysias hängt, wie zuvor argumentiert wurde, mit Lysias besonderer Lebenshaltung bzw. mit seinem besonderen Menschenbild zusammen. Eine richtige Charakterisierung des schlechten Eros erfordert einen Perspektivenwechsel. Die Artikulierung dieser Perspektive ist gerade das Thema der ersten Sokrates Rede.

2. Die Schmäherede des Sokrates

Philosophisch blinde Rhetorik vs. Philosophisch geleitete Rhetorik

Allein schon aufgrund des skizzierten Widerstreits zwischen den philosophischen und rhetorischen Kulturen, der philosophischen und rhetorischen Lebenshaltungen, kann Sokrates erste Rede nicht bloß eine rhetorische Überbietung der Rede des Lysias sein. Mit seinem wiederholten Lob an die Rede des Lysias („glaubst du, dass irgendein anderer Hellene et-

²⁹ Siehe 327d, 330b, 339e.

was anderes, Größeres als dieses und mehr sagen könnte über dieselbe Sache?“ 234e) hat Phaidros Sokrates Wettkampfgeist sicherlich angestachelt.³⁰ Und Sokrates muss jedenfalls seinen Rivalen bezwingen, er muss den Rhetor „auf seinem eigenen Feld [...] schlagen“,³¹ wenn er Phaidros zu einem anderen Bild der Liebe bewegen soll. Aber um das zu tun wird Sokrates die Rhetorik, wie sie von Lysias praktiziert wird, nicht unangetastet übernehmen. Er wird sie stattdessen vielmehr philosophischen Maßstäben anpassen.

Es gibt also zwischen der ersten Sokrates Rede und der Rede des Lysias tieferliegende Unterschiede. Wenn man sie auf eine Formel bringen müsste, so könnte sie lauten, dass während Lysias eine philosophisch blinde Rhetorik vertritt, Sokrates eine philosophisch geleitete Rhetorik zu artikulieren versucht.³² Der Unterschied ist natürlich substantiell. Die Rhetorik, in ihrer sokratischen Umformulierung, muss auf ein philosophisches Fundament gestellt werden. Erst auf dieser Grundlage kann die Redekunst ihre besten Möglichkeiten entfalten. Ein zentraler Unterschied zwischen diesen beiden Formen der Rhetorik betrifft nichts Geringeres als die Haltungen des Rhetors und des Philosophen zur Wahrheit und zum Wissen.

Dem philosophisch blinden Rhetor geht es jedenfalls nicht um die Wahrheitssuche. Er ist weder zur Wahrheit noch zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. Seine „Kunst“ gründet nicht auf einem Wissen über die Gegenstände, die er behandelt. Aus praktischen Gründen knüpft er bloß an die Meinungen, die die „Volksmenge“ von einer Sache hat, wie Phaidros an einer Stelle sagt (260a), an den Schein der Dinge und nicht an ihr Sein. Sein einziges Ziel dabei ist das Erreichen eines praktischen Zweckes, die Beeinflussung des Zuhörers, dem er eine handlungsleitende Meinung einzuhämmern versucht. Dabei subsumiert er die Sachverhalte, die er behandelt, unter diesen seinen praktischen Zweck. Erkenntnis und Wissen sind bei ihm klarerweise diesem praktischen Zweck untergeordnet. Wenn er etwas Wahres in seine Reden einbezieht, dann tut er dies nicht um der Erkenntnis willen. Dies dient ihm bloß als Mittel zum Zweck der Überredung. Aber dem philosophisch blinden Rhetor ist die Wahrheit nicht nur gleichgültig.³³ Er ist zudem bereit zu lügen und sich zu verstellen, so-

³⁰ Vgl. Friedländer (1975), 203.

³¹ Ibid., 202-203.

³² Dieser Kontrast zwischen einer philosophisch blinden Rhetorik, die nicht auf Wissen und Kenntnis gründet, „lächerlich und unkünstlich“ ist (262c) und einer philosophischen Rhetorik, wird im zweiten Teil des Dialogs thematisiert, als Sokrates und Phaidros die Voraussetzungen des guten Schreibens am Beispiel der drei vorangegangenen Reden untersuchen. Siehe vor allem 259e-266b.

³³ Wenn ein Hauptmerkmal der Praktiken, die Harry Frankfurt mit den Titeln „Bullshit“, „Humbug“ oder auch „Bluff“ untersucht, eine Gleichgültigkeit zur Wahrheit ist, so ist der Rhetor ein prominenter Vorläufer des Bullshit. Frankfurt (2006), 40. Vieles, was Harry Frankfurt über den Bullshitter sagt, lässt sich auf den Rhetor übertragen, so zum Beispiel: „Anders als der aufrichtige Mensch und als der Lügner achtet er [der Bullshitter] auf die Tatsachen nur insoweit, als sie für seinen Wunsch, mit seinen Behauptungen durchzukommen, von Belang sein können. Es ist ihm gleichgültig, ob seine Behauptungen die Realität korrekt be-

lange diese Strategeme zur Umsetzung seiner Absichten nützlich sind. Ungefähr so könnte man, im sokratischen Geist freilich, das intellektuelle Ethos des Rhetors Lysias zusammenfassen.

Lysias Täuschungsabsichten sind eloquent in Bezug auf letztere Verhältnisse. Lysias ist offensichtlich in Phaidros doch verliebt und versucht auf tückische Weise, mit der Faszination einer klugen und paradoxen Rede,³⁴ den jungen Phaidros zu verführen und ihn zu einer Liaison mit ihm zu überreden, indem er gegen jede Erwartung den Liebenden als nachteilig porträtiert, um dann den Nichtliebenden, als den er sich (fälschlicherweise) vorgibt, als die strategisch bessere Wahl darzustellen. In einer feinen Passage, mit der Sokrates seine erste Rede eröffnet (nachdem er eine ironische Musenanrufung eingestimmt hat),³⁵ entwirft er seinem Rivalen Lysias die trügerische Maske:³⁶

„Es war also einmal ein Knabe oder vielmehr ein halberwachsener Jüngling, der war gar schön und hatte der Liebhaber sehr viele. Unter diesen war einer sehr listig, welcher den Knaben, in der er nicht minder als irgendeiner verliebt war, dennoch überredet hatte, er sei es nicht; und einmal, als er ihn drang, überredete er ihn eben dazu, dass er den Nichtverliebten vor dem Verliebten begünstigen müsse. Er redete aber also:“(237b)

Wie ein Wolf im Schafspelz tarnte sich Lysias also als Nichtliebende, um sich unbemerkt an Phaidros heranzupirschen. Um seinen praktischen Zweck, nämlich Phaidros für sich zu gewinnen, ihn zu erobern, gemäß seiner gewählten rhetorischen Strategie zu erreichen, nämlich den Liebenden als schlechte und den Nichtliebenden als gute Partie darzustellen, musste sich Lysias verstellen und bluffen, nämlich so tun, als wäre er ein Nichtliebende. Verstellung und Täuschung sind Bestandteil der Strategie des Rhetors. Die Strategie selbst hat in ihren inhaltlichen Prämissen durchaus perverse Züge, weil sie, wie wir gesehen haben, Liebe in einen engen Bezugsrahmen von Nutzen und Nachteilen einzwängt, sie daran scheitern lässt und an ihre Stelle eine bloß vorteilhafte Beziehung, einen Tausch von Lust gegen sozialen und persönlichen Nutzen einsetzt.

Wenn Lysias aber eigentlich ein Verliebter ist, so erwartet es Phaidros, falls die Verführungsstrategie aufgehen sollte, voraussichtlich genau jenes Schicksal, das der Rhetor in

schreiben. Er wählt sie einfach so aus oder legt sie sich so zurecht, dass sie seiner Zielsetzung entsprechen.“ Ibid., 63.

³⁴ Vgl. hierzu Nicholson (1999), 37 u. 40 sowie Friedländer (1975), 203.

³⁵ „Wohlan denn, o Musen! mögt ihr nun wegen einer Art des Gesanges die hochgekehrten heißen, oder nach dem langhalsigen Geschlecht der tonreichen Schwäne diesen Namen führen, greift mit mir an das Werk der Rede, welche dieser Treffliche mich nötigt zu sprechen, damit nur sein Freund, der ihm schon immer kunstreich zu sein schien, ihm nun noch mehr so erscheine.“ (237a)

³⁶ „Was würde dieses oratorische Kunststück heute sein? Eine raffinierte *short story* etwa, in der sich ein Verführer hinter der Maske des kühlen, zurückhaltenden Freundes versteckt.“ Friedländer (1975), 203.

seiner Rede so bunt geschildert hat. Denn Lysias Vertrautheit mit dem Betragen des Liebenden, so liegt nun der Gedanke nahe, gründet nicht auf einer distanzierten Beobachtung anderer Liebenden, sondern sie entspringt vielmehr seiner eigenen Selbsterkenntnis, ja, seinem Selbstverständnis als Liebenden. Er hat aus eigener Erfahrung gesprochen. Mitten in dieser schäbigen Verführungsstrategie des Lysias steckt aber ein wahres Phänomen, das der Rhetor jedoch nur, aufgrund seines eigenen Menschenbilds und dessen dürftige normative Kategorien, und weil ihm dieser Sachverhalt ja nur Mittel zur Überredung und nicht primär Gegenstand der Erkenntnis war, mehr oder weniger zufällig getroffen und auf schlampige und oberflächliche Art und Weise behandelt hat. Dieses Phänomen ist eine korrumpierte Ausprägung des Eros.

Sokrates, der in seinen zwei Reden als philosophischer Rhetor auftritt,³⁷ erkennt sofort diesen wahren Sachverhalt, vertieft sich in ihn und versucht ihn in seiner wahren Natur freizulegen. Der rhetorische Rahmen bleibt dabei aber ungefähr derselbe: ein Phänomen, nämlich die Liebe bzw. der Liebhaber und die Beziehung mit ihm, soll hier bewertet werden und im Anschluss daran soll ein praktischer Ratschlag, eine Empfehlung gemacht werden. In der philosophisch geleiteten Rhetorik, die Sokrates zu entwickeln versucht, gründen aber Lob und Tadel, Wertungen und Bewertungen, Empfehlungen, Ratschläge und Warnungen stets auf einem Wissen über den Gegenstand, den man behandelt.³⁸ Man muss dabei zuallererst wissen, was der Gegenstand ist, es also in seinem Wesen bestimmen und klar definieren können, ansonsten ist man später, in der Behandlung des Themas „mit sich selbst“ und „untereinander“ uneinig (237c). Wie bereits in anderen Dialogen Platons, tritt die Philosophie hier abermals als eine Disziplin klarer Definitionen auf. Die Bestimmung vom Wesen der Liebe bildet also den notwendigen Auftakt einer Überlegung über den Schaden oder die Vorteile der Liebe.³⁹ In diesem Kontext bemerkt Sokrates, offenbar in einer Anspielung auf den vorangehenden Diskurs des Lysias, dass die „meisten“ hingegen „das Wesen eines jeden Dinges nicht kennen“(237c), weshalb sie ihren Gegenstand notwendig verfehlen. Mit einer solchen klaren Bestimmung vom Wesen (*ousia*) der Liebe soll also die Überlegung beginnen, ob die Liebe ein Gut oder ein Übel sei:

³⁷ Hierzu siehe 259e-266b.

³⁸ Eine Rhetorik, die etwas taugt, muss philosophisch geleitet werden und auf Wissen und Erkenntnis der besprochenen Sachen fundiert sein: „Wer also die Wahrheit nicht weiß und nur Meinungen nachgejagt hat, der, lieber Freund, wird, wie es scheint, eine gar lächerliche und unkünstliche Redekunst zusammenbringen.“(262c). Hierzu siehe Nicholson (1999), 45-53, Sinaiko (1965), 45, Wilamowitz-Moellendorff (1919), 447-448.

³⁹ Diese Überlegung über den richtigen Anfang der Rede antizipiert den zweiten Dialogteil, in dem das Vorgehen einer philosophischen Rhetorik erörtert wird. Vgl. Griswold (1986), 58.

„so lass uns über die Liebe, was sie ist und welche Kraft ihr zukommt, eine Erklärung einstimmig festsetzend in Hinsicht und Beziehung auf diese dann die Untersuchung anstellen, ob sie Vorteile oder Schaden hervorbringt.“(237e-d)⁴⁰

Die Bestimmung vom Wesen des Phänomens erfordert, wie es sich herausstellen wird, eine Untersuchung der Seele, der Psyche, ihrer Grundantriebe und deren gesunde oder pathologische Ordnung. Betrachtete Lysias vorher den Liebenden auf der Bühne des sozialen Lebens, in Bezug auf diese und jene Situationen, Handlungen, im Umgang mit sich selbst, mit dem Geliebten und innerhalb der Gemeinschaft, so wird jetzt hauptsächlich die Seele zum Schauplatz, in dem der schlechte Eros in seinem Wesen, in seiner wahren Natur vorgeführt und überführt werden soll. Sokrates wird also das Übel gleich an der Wurzel fassen und es von innen heraus verstehen, statt sich nur mit einer Darbietung dessen typischen Erscheinungen und Symptomen zu begnügen. Diese Wende zur Seele, zur Psyche, ist aber viel mehr und jedenfalls etwas anderes als ein Stück deskriptiver Psychologie, wie wir sie etwa heute verstehen würden. Denn die Seele wird bei Sokrates nicht bloß deskriptiv und in ethisch neutralen psychologischen Kategorien seziert. Was Sokrates in seiner Rede artikulieren wird, ist vielmehr eine Art *Moralpsychologie*.⁴¹ Er benutzt psychologische Begriffe, die aber zugleich ethische Kategorien sind, und es ist erst in dem Horizont und in den Kategorien einer solchen Moralpsychologie, dass das wahre Übel des schlechten Eros erkennbar werden kann.⁴² Die Suche nach dem Wesen und der wahren Konstitution des Phänomens Liebe einerseits, und dessen Darstellung im Lichte moralpsychologischer und ethischer, d.h. normativer Kategorien andererseits, sind für Sokrates hier offenbar eine und dieselbe Sache: die Wesensbestimmung des schlechten Eros ist nichts anderes als dessen Analyse vermitteltst moralpsychologischer und ethischer Kategorien.⁴³ Das ist eine durch-

⁴⁰ Das Wort „Vorteile“ suggeriert zwar, dass Sokrates sich immer noch innerhalb des am strategischen Kalkül orientierten Bezugsrahmens des Lysias bewegt. Sokrates wird aber, wie wir sehen werden, statt eine nur „utilitaristische“, eine eindeutig moralische Perspektive auf das Phänomen einnehmen. Die Begriffe des Nutzens bzw. des Vorteils sind mehr als Überbleibsel der Rede des Lysias zu betrachten und spielen in Sokrates Rede keine wichtige Rolle mehr, sondern werden weitestgehend von ethischen Kategorien abgelöst.

⁴¹ Hierzu bemerkt Bernard Williams kritisch: „The idea is rather that the functions of the mind, above all with regard to action, are defined in terms of categories that get their significance from ethics [...] the divisions of the soul are invoked, basically, to describe and explain conflicts between two kinds of motive: rational concerns that aim at the good, and mere desire [...] It is only in the light of ethical considerations, and certain ethically significant distinctions of character and motive, that Plato's schema is intelligible.“ Williams (2008), 42-43.

⁴² Den Begriff „Moralpsychologie“ wird in dieser Arbeit mit dieser zugegebenermaßen eigenwilligen Bedeutung benutzt.

⁴³ Die Vorgehensweise Sokrates könnte eventuell den falschen Eindruck nahelegen, dass er eine Trennung zwischen einerseits der tatsächlichen Beschaffenheit des Eros, seinem Wesen, und dessen Wert oder Unwert andererseits, also eine Trennung von Wert und Tatsachen vollzieht, wie Griswold es ansatzweise suggeriert. Doch eine solche Trennung liegt Sokrates ganz fern. Sokrates Vorschlag lautet zwar, dass man zunächst das Wesen des Phänomens erkennen muss, um erst danach über „Schaden oder Vorteile“ urteilen zu können, also den Wert oder Unwert des Eros feststellen zu können. Aber das Wesen des Phänomens wird, wie wir sehen werden, durch und durch normativ, d.h. bewertend bestimmt. Es finden also eigentlich zwei Arten von Be-

aus bemerkenswerte und überraschende Wende, sowohl in ihren Annahmen als auch in Bezug auf die Selbstverständlichkeit, mit der Sokrates hier das Wissen vom Wesen der Liebe mit dessen moralpsychologischer Bestimmung identifiziert.

Der spezifische moralpsychologische Bezugsrahmen, in dem der schlechte Eros diagnostiziert werden soll, markiert also einen fundamentalen Bruch mit der normativen Perspektive des Lysias. Bevor wir uns Sokrates Diagnose des schlechten Eros zuwenden, können wir einige zentrale Unterschiede zwischen ihren beiden Perspektiven markieren. Lysias charakterisierte das Übel des schlechten Eros hauptsächlich von außen, anhand stereotyper Situationen. Wenn er die geistige Verfassung des Liebhabers als „krank“ bezeichnet, dann ist dies bloß ein Aspekt unter anderem, und die Krankheit wird jedenfalls nicht als eine moralische verstanden. Er präsentiert die „Szenen“, Nachteile und Vorteile des Liebenden bzw. des Nichtliebenden, in einer willkürlichen Ordnung, die keinerlei Priorität zwischen den verschiedenen Elementen erkennen ließ, ohne eine logische Folge und Aufbau der jeweiligen Argumente. Diese herrschende Willkür in der Darstellung des Lysias wird Sokrates später so resümieren: „Oder ist es deutlich, dass das Zweite aus irgendeinem Grunde habe das Zweite sein müssen, oder irgendeines von den folgenden Stücken? Mir wenigstens schien es, als einem Nichtwissenden, dass der Schreiber ganz vornehm gesagt hat, was ihm eben einfiel“(264b) Lysias bewertete den Liebenden, gemäß seinem Weltbilde, in dem übergeordneten Bezugsrahmen einer Kalkulation von Nutzen und Nachteilen, sympherein und ophelia sind dabei die Maßstäbe, die überhaupt definieren sollen, was gut und was schlecht ist. Der Liebende und der Nichtliebende werden für den umworbenen Phaidros als Objekte einer Wahl dargestellt, die auf die Waage des Eigeninteresses gelegt werden. Alles wird unter diese Kategorien subsumiert. In den stereotypen Szenarien, die Lysias entfaltet, verfehlt der Liebende ja vollends den von Lysias gesetzten Maßstab und erweist sich als üble Partie. Der Nichtliebende, von dessen Umgang man in vielen Bereichen des Lebens profitieren kann, erscheint hingegen als glanzvolle Option.

In seiner Rede richtet Sokrates sein Augenmerk allein auf den schlechten Eros, das Lob an den Nichtliebenden und dessen „Freundschaft“ wird er sich selbst und Phaidros ersparen (die Gründe dieses Schweigens werden wir weiter unten erläutern). In der Darstellung des Phänomens will er Ordnung und Notwendigkeit stiften. Dafür muss an erster Stelle das Wesen des Liebesphänomens bestimmt werden. Zu diesem Zweck wendet er sich nach innen, zur Seele des Liebenden. Darin, und nicht draußen, in irgendwelchen komischen Sze-

wertungen statt: einmal wird die Seelenverfassung des Liebenden im Hinblick auf eine verfehlt Ordnung bewertet, und dann wird aus Sicht des Geliebten der Schaden bewertet, den die Beziehung mit dem Liebenden, bei dem eine solche Unordnung der Seelenkräfte herrscht, hervorbringt. Die zwei Schritte des Verfahrens sind nicht im Sinne einer Trennung von Tatsachen und Wert, sondern im Sinne a.) einer Bewertung der Seelenverfassung des Liebhabers und b.) der Bewertung einer Beziehung. Vgl. Griswold (1996), 59.

nen, ist die Ursache des Übels ausfindig zu machen. Diese psychologische Wesensbestimmung des Liebesphänomens kann aber, gemäß dem Weltbilde und dem Ethos des Sokrates, nichts anders sein als eine moralpsychologische Diagnose. Den schlechten Eros kann man aus Sokrates Sicht nur mit psychologischen Begriffen, die zugleich ethische Kategorien sind, überführen. Der Liebende kommt bei dieser Diagnose gar nicht gut weg: er leidet, so wird Sokrates Diagnose lauten, an einer Form des „Frevels“, der *hybris*, an einer Unordnung der Seelenkräfte. In einem nächsten Schritt wendet sich Sokrates den Konsequenzen dieser kranken Disposition des Geistes für den Geliebten zu. Hier verfährt er wiederum in strikter, notwendiger Ordnung. Die Schäden, die der Liebende anrichtet, müssen nach ihrer Priorität in einer hierarchischen Stufung gegliedert und dargeboten werden. Die Konsequenzen des schlechten Eros werden dabei auch nicht mehr in dem Bezugsrahmen und durch das grobe Raster einer Erwägung über Nutzen und Nachteile präsentiert. Die Konsequenzen des Umgangs mit dem Liebenden werden stattdessen, genauso wie die Seelenverfassung des Liebhabers selbst, mit einem eindeutig moralischen und ethischen Blick identifiziert und diagnostiziert.

Wenn wir an jenen Kampf von Philosophie und Rhetorik denken, der im Dialog ausgetragen wird, so kann man in der Rede Sokrates den Versuch erkennen, Phaidros eine ethische und moralpsychologische Perspektive auf das Liebesphänomen einzuprägen. Damit soll der gesamte Bezugsrahmen, in dem Liebe gedacht wird, auf ein neues Fundament gestellt werden, nicht mehr „sympherein“ und „ophelia“ sollen Phaidros Sicht auf die Liebe beherrschen und trüben. Sokrates will sicherlich vor dem schlechten Eros warnen, aber es ist ihm gerade deshalb äußerst wichtig, dass Phaidros sich eine philosophische, und das heißt für Sokrates, eine moralpsychologische und ethische Perspektive auf das Phänomen aneignet, damit er die Schlechtigkeit des Eros in ihrer wahren Dimension erkennen kann: die Warnung wird gewissermaßen erst wirksam, wenn Phaidros den Liebenden und das Verhältnis mit ihm so betrachtet, wie Sokrates es tut, nämlich in ethischen und moralpsychologischen Kategorien. Schauen wir uns aber nun etwas genauer an, welche Form die moralpsychologische Diagnose des Eros und die Ausbuchstabierung der Konsequenzen für den Geliebten in Sokrates der Rede etwa annehmen.

Sokrates moralpsychologischer Diagnose des degenerierten Eros

Im Rahmen seiner Wesensbestimmung des Eros und der entsprechenden Hinwendung zur Seele, charakterisiert Sokrates die Liebe als eine Konstellation, als eine bestimmte „Regierung“ der geistigen Kräfte. Dabei betrachtet er zunächst ein breiteres Phänomen, das Begehren, und versucht die Liebe in dem „größeren Kreis des Begehrens“⁴⁴, als eine besonde-

⁴⁴ Friedländer (1964), 206.

re Form dieser Kraft einzugrenzen. Dabei geht er von einer Art dualistischer Konstitution der Triebkräfte des Menschen aus und unterscheidet zwischen zwei Grundformen des Begehrens, eine „eingeborene“, die zum bloß „Angenehmen“, d.h. zur Lust treibt, und eine andere, eine „erworbene Gesinnung“ (*doxa*), die zum „Besten“ strebt (237d). Diese Formen des Begehrens können harmonieren aber sie können auch auseinanderdriften und uneinig werden. Im Sinne dieser Harmonie oder Disharmonie unterscheidet Sokrates zwei konträre Dispositionen der Seelenkräfte, Besonnenheit (*sophrosyne*) und Frevel (*hybris*). Wenn die Gesinnung durch Vernunft herrscht und zum Besten führt, heißt diese Konstellation nämlich „Besonnenheit“. „Frevel“ bezeichnet dagegen das Hingerissenwerden zur Lust durch eine „vernunftlose“, eine irrationale Herrschaft des Begehrens. Die *hybris* ist vielgestaltig und hat entsprechend vielfältige Namen, die sich aus den verschiedenen Objektarten ergeben, an die sie sich jeweils zu heften pflegt. So wird z.B. „Schlemmerei“ diejenige Form der Hybris genannt, die auf Speisen gerichtet ist. Es sind allesamt Namen, bemerkt Sokrates, die weder „schön noch wünschenswert“ sind (237d-238b), man könnte sagen, dass es sich bei dieser Unordnung der Seelenkräfte um Laster handelt. Anschließend wird der Eros gerade als diejenige Form der *hybris* bestimmt, deren Objekt die Lust an der leiblichen Schönheit eines anderen ist. Damit wird zum ersten Mal im Dialog das Objekt der Liebe berührt. Die Liebe ist, so definiert sie Sokrates nun,

„die vernunftlose, jene [...] beherrschende Begierde, zur Lust an der Schönheit geführt und wiederum von den ihr verwandten Begierden auf die Schönheit der Leiber hingeführt, wenn sie sich kräftig verstärkt und den Sieg errungen hat in der Leitung, erhält von ihrem Gegenstand, dem Leibe, den Namen und wird Liebe genannt. (238b-c)“

Der unedle Eros wird hier als eine besondere „Regierung“ der Seelenkräfte bestimmt und diese Konstellation ist, wie wir sehen, in einem Gewebe ethischer und moralpsychologischer Kategorien eingebettet. Insofern die Liebe als eine Form der Hybris eingestuft wird, steht sie der „Besonnenheit“ gegenüber, d.h. der allgemeinen Disposition der Seelenkräfte, die „zum Besten“, zur Vollkommenheit führt.⁴⁵ Als eine Spielart der Hybris, des Exzesses unter vielen anderen, steht die Liebe auf der gleichen Stufe mit der „Schlemmerei“ und der Trunksucht, keine „schönen“ und „wünschenswerten“ Namen. Diese Besetzung des schlechten Eros mit moralpsychologischen und ethischen Kategorien ist aber die Folge jener tieferliegenden normativen Auffassung der Psyche, die bereits in der dualistischen und teleologischen Bestimmung der Grundformen des Begehrens, der Haupttriebe des Menschen verankert ist. Denn die Diagnose des Eros entfaltet sich auf der Grundlage einer Bestimmung zweier Tendenzen des Begehrens, die bereits in normativen Begriffen aufgefasst werden und mit denen zwei entgegengesetzte Dispositionen der Seelenkräfte, Hybris und

⁴⁵ „To achieve excellence was the goal of the serious man. Enslavement to sex or to any such pleasure would debase a person in character or in body.“ Nicholson (1999), 113.

Besonnenheit, wiederum normativ unterschieden werden. Die Bestimmung des Eros muss dann notwendigerweise den moralpsychologischen Charakter annehmen, der Sokrates Analyse der Seele von Grund auf imprägniert.

Das Liebessubjekt, bei dem dieses Missverhältnis, diese Disharmonie des Begehrens herrscht, verfehlt aber nicht nur, wie der Trinksüchtige oder der Schlemmer, seine eigenen Tendenzen zum Besten, seine Arete. Die Schmährede betrachtet in einem größeren Ausmaß die Konsequenzen, die ein solches Liebessubjekt auf den Geliebten hat, wenn sie in Beziehung sind. Ein so verfasstes Liebessubjekt fügt der anderen Person einen gravierenden Schaden zu. Es versucht mit aller Macht den Geliebten niederzuhalten und ihn zu knechten. Dabei unterdrückt das Liebessubjekt die Entfaltung der Potenzialitäten des Geliebten, seine Tendenzen zum Besten. Es ist hier, als Sokrates die Folgen des schlechten Eros im Hinblick auf die andere Person zu erläutern versucht, wo man die moralischen Züge von Sokrates Diagnose am deutlichsten erkennen kann.

Um die Natur dieses Schadens aber besser begreifen zu können, müssen wir uns in aller Kürze die Art von Beziehung in etwa vergegenwärtigen, die in der Welt des Dialogs zwar vorausgesetzt wird, die aber dem heutigen Leser nicht mehr präsent ist.⁴⁶ Ein wesentlich älterer Mann, der in der Regel bereits Frau und Kinder hatte, würde mit einem Jungen, der etwa achtzehn bis zwanzig Jahre alt war und von dem erwartet wurde, dass er ebenfalls in absehbarer Zeit eine Familie gründen würde, eine Liaison eingehen, deren Dauer maximal zwei oder drei Jahre betrug. Im Gegenzug für die sexuelle Gunst des Jungen, würde der ältere Partner den Jüngling in die soziale Welt einführen und eine Art Mentor für ihn sein. Wie wir sehen, handelte es sich dabei um eine Form von Beziehung, die in Bezug auf sozialen Status, Machtverhältnisse und nicht zuletzt auch auf das Alter der beiden involvierten Parteien sehr asymmetrisch angelegt war. Dieses bestehende Machtgefälle innerhalb einer solchen Form von Beziehung, der Einfluss des Liebenden auf den Geliebten, lassen aber gerade das ethische und moralische Profil von Sokrates Überlegungen über den Eros besser verständlich werden.

Wenn man sie vor dem Hintergrund dieser damals verbreiteten Beziehungsform betrachtet, dann bedeutet die Diagnose des Eros mehr als die Charakterisierung der Seelenverfassung einiger Liebessubjekte. Man kann die Diagnose darüber hinaus im Sinne einer Kritik eines

⁴⁶ Ich folge hier Nicholsons Darstellung dieses sozialen Kontextes in Nicholson (1999), 109-114. "What the man derived from this liaison was a *charis*, favor, a sexual favor that usually took the form of intercrural sex (*crus*, meaning thigh, leg) in which the man, embracing the boy from the front, thrust his penis between the boy's thighs and came thus to climax. The usual idea was that the boy experienced no sexual pleasure from this encounter: it was a favor bestowed. In return, the man would undertake to become a patron to the boy, introduce him to the social world and watch over his education." Ibid., 111. Vgl. hierzu auch Scullys Darstellung dieser Verhältnisse in der Einleitung seiner Übersetzung in Platon (2003), xi-xii.

weitverbreiteten sozialen Phänomens, einer kollektiven Praxis des Liebens verstehen, deren gesellschaftliche Bedingungen gerade in dieser so asymmetrischen Beziehungsform wurzeln. Sokrates diagnostiziert die Seelenverfassung eines hypothetischen Liebessubjekts, das er aber als einen weitverbreiteten *Typus* von Liebhaber behandelt, der in dem Gefüge der skizzierten Beziehungsform agierte und gravierende Schäden anrichtete. Letztendlich will aber Platon nicht nur eine Diagnose der Gefahren dieser Beziehungsform ausbuchstabieren. Er will sie, wie wir es in der Lektüre von Sokrates zweiter Liebesrede sehen werden, darüber hinaus therapieren, er will ihr eine neue Gestalt geben, er will ihr ein Gegenmodell entgegensetzen, nämlich das Modell einer „philosophischen“ Liebe. Diese Gestalt des Eros wird in der zweiten Sokrates Rede vor dem Hintergrund eines viel komplexeren Bildes der Menschenseele entworfen. Die jetzige Diagnose des schlechten Eros ist aber für Platon der erste, notwendige Schritt auf dem Weg zu einer wirksamen Therapie und Umgestaltung des Eros.⁴⁷

Die Konsequenzen einer solchen kranken Seelenkonstitution für die geliebte Person gliedert Sokrates in drei Bereichen: das Schädliche, das Unangenehme, das Unzuverlässige.⁴⁸ Von diesen Bereichen werden wir unser Augenmerk vor allem auf den ersten, auf den Aspekt des Schädlichen richten, zeigt es am deutlichsten das moralische Profil von Sokrates Diagnose dieser Ausprägung des Eros. Andererseits zeigen Sokrates Hinweise auf andere Bereiche, die man nicht der moralischen Sphäre im engeren Sinne zuordnen kann, dass die normativen Maßstäbe, die an die Liebe herangetragen werden, mannigfaltig sind, sodass eine Reduktion auf das Moralische eine normative Verkürzung wäre. Das Schädliche wird jedenfalls seinerseits dreifach gegliedert, in den Worten Paul Friedländers wird es in Bezug auf „die Erziehung der Seele, auf die Pflege des Leibes, auf den Besitz von Hab und Gut“ erörtert.⁴⁹ Die Reihenfolge, die Ordnung, in der Sokrates die Aspekte des Schädlichen behandelt, ist selbst von Bedeutung, weil sie die Rangordnung und Priorität ausdrückt, die Sokrates diesen drei Bereichen beimisst.

Insgesamt versucht das Liebessubjekt, in dessen Seele jene destruktive und aufzehrende Form des Begehrens herrscht und der innerhalb der ungleichen Machtverhältnisse im Gefüge einer solchen Beziehungsform agiert, den Jungen als widerstandsloses und passives, als dürftiges und wehrloses Subjekt niederzuhalten, als einen Knecht also, der ihm gerade aufgrund dieser Passivität und Fügsamkeit angenehm ist: „Dem Kranken ist alles nicht

⁴⁷ „Die Hauptsache ist, dass er dem Thema eine Wendung gibt, die es seiner Erotik dienstbar macht. Er warnt vor dem verliebten Bewerber, dem Verführer, den nichts als Begierde treibt, sodass diese Rede ein Komplement zu der folgenden Verherrlichung des philosophischen Liebhabers wird.“ Wilamowitz Moellendorff (1919), 471.

⁴⁸ Vgl. Friedländer (1975), 205.

⁴⁹ Ibid.

Widerstrebende angenehm, Gleiches und Stärkeres aber verhaßt“(238e). Indem er den Geliebten „aufs angenehmste zuzurichten“ beabsichtigt, (239a) macht er ihn aber insgesamt „schwächer“ und „unvollkommener“(239a).

An erster Stelle und am gravierendsten entstellt der Liebende die Seele des Geliebten (238e-239c). Der Liebende versucht nämlich zu verhindern, dass der Geliebte an Charakterstärke zunimmt. Stärke und Schwäche des Charakters werden hier sehr bündig in Verbindung mit Wissen, mit Tugenden und Lastern (Feigheit vs. Tapferkeit), mit erlernbaren (oder jedenfalls durch Übung verbesserbaren) Fähigkeiten und Fertigkeiten (schnelles Denken, rednerisches Talent) gebracht. Der Liebhaber erfreut sich an den Schwächen und Lastern des Geliebten und kultiviert sie mit viel Eifer und Energie. Er versucht ebenfalls den Geliebten von Personen und Verbindungen fernzuhalten, deren Umgang sich gut auf die Ausbildung dessen Charakters auswirken würde und „durch welche am meisten ein Mann aus ihm werden könnte“(239). Hier begegnen wir erneut dem Thema Eifersucht als Furcht vor Dritten, die dem Eifersüchtigen seinen „Besitz“, strittig machen könnten. Dabei stilisiert Sokrates die Philosophie zu der am meisten gefürchteten Rivalin des degenerierten Liebhabers. Die Philosophie, die Weisheitsliebe, die dem Jüngling, wie Sokrates sagt, „im eigentlichen Sinne weise machen würde“ (239b), also wirkliches Wissen bedeutet, ist die große Antagonistin des Liebhabers, von der er den Jungen möglichst weit entfernt zu halten versucht. Die Philosophie wird hier vor allem in ihrer praktischen Dimension, als charakter- und d.h. vor allem tugendbildendes Wissen begriffen. Ein solches philosophisches Wissen, das zur Vollkommenheit verhilft, ist aus der Sicht des Liebenden jedenfalls gefährlich. Denn daraus erwächst Stärke und Macht, die das Liebessubjekt nicht akzeptieren kann, zielt er ja nur, durch Knechtung und Niederhaltung des Geliebten, auf den Genuss des anderen. Im Besitz philosophischer Anschauung würde der Geliebte das Liebessubjekt außerdem in seiner Niederträchtigkeit durchschauen und es als „verächtlich“ erkennen können (239b). Der Getriebene versucht also mit aller Kraft den Knaben von der Philosophie und von den Philosophen zu trennen, sodass jener, „unwissend in allen Dingen“(239b), weiterhin verfügbar und fügsam bleibt. „Für die Seele also ist in keiner Hinsicht ein heilsamer Aufseher oder Gefährte der Mann, der Liebe hegt“(240c), urteilt Sokrates über die verheerenden Folgen der Bindung an das seelenkranke Liebessubjekt.

Sowie er sich der Seele des Geliebten zu bemächtigen versucht und dessen Charakter zum Schlechten umgestaltet, so treibt das Liebessubjekt aber auch am Körper des anderen, „dessen er Herr geworden ist“ (239c) sein Unwesen. Ein solches Liebessubjekt bevorzugt, dass der Knabe in körperlicher Trägheit und Inaktivität, „im dumpfigen Schatten“ vor sich hin siecht, „männliche Arbeit und anstrengender Leibesübungen“ scheut, sich mit „fremden Farben und Verzierungen“ ausschmückt, sich also mit Schmuck und Schminke, mit

künstlicher Schönheit verziert.⁵⁰ Diese wenigen Pinselstriche konturieren eine körperliche Dekadenz, die Hand in Hand mit der Verunstaltung des Charakters des Jungen durch den Liebenden geht. Das von dem schlechten Eros getriebene Liebessubjekt ruiniert also insgesamt Seele und Leib, Familienbande und Freundschaften des Geliebten.

Moralpsychologie und Redekunst

In Sokrates Rede fehlt keineswegs jene theatralische Darstellungsweise des Liebesphänomens, die wir an Lysias festgestellt haben. Ganz im Gegenteil. Sokrates hat ein noch vielfältigeres Repertoire an Bildern, mit denen er die Übel und Gefahren des schlechten Eros versinnbildlicht. Seine Rede ist schließlich durch und durch Rhetorik. In der Tat ist uns die Figur des Geliebten, dessen verhängnisvolle „Zurichtung“ durch den Liebenden, in lauter solchen Bildern begegnet: der Geliebte wird als ein verweiblichter Jüngling gezeichnet, schlapp und unsportlich, der viel Schmuck und Schminke trägt, und der, in kriegerischen Auseinandersetzungen dem Feind statt Furcht eher „Mut“ einflößen wird und die eigenen Freunde mit Besorgnis erfüllt (239d). Er faulenzte vor sich hin in dunklen Gemächern und wird von dem Umgang mit Philosophen und anderen vornehmen und weisen Leuten isoliert. In der Beziehung mit dem Liebhaber wird der Jüngling in das Gegenbild dessen verwandelt, was nach dem griechischen Vorbild den vollkommenen Mann auszeichnet – und genauso porträtiert ihn Sokrates. Die komischen Züge des Porträts, die Karikatur, ergeben sich aus der systematischen Verzerrung dieses Ideals in allen seinen Facetten. Es ergibt sich aus der Kontrastierung dieses Ideals mit dem Zerrbild, in das der Junge sich verwandelt, wenn er in die Fängen des Liebenden gerät. Als Sokrates den Eros unter den Aspekten des Unangenehmen und des Unzuverlässigen erörtert, nimmt diese komische Theatralik sogar zu:

„dem Liebling aber ist der Liebhaber außer dem Verderblichen auch noch im täglichen Umgang höchst unerfreulich [...] Dem den so viel Jüngeren will der Ältere weder Tag noch Nacht gern verlassen, so sehr wird er vom inneren Ungestüm und Stachel getrieben, welches ihm zwar immer Vergnügen gewährt, indem er den Geliebten sieht, hört, berührt und mit allen Sinnen genießt [...]“ (240d)

Der Liebhaber ist ein lästiger und unangenehmer Begleiter. Seine „nicht mehr blühende Gestalt“ folgt dem Geliebten auf Schritt und Tritt, der Knabe wird mit „argwöhnischer Wachsamkeit“ verfolgt, sodass der Junge nichts anderes kann, als ihm mit „Widerwillen“

⁵⁰ „The lover will regard the physique of his beloved as a mere sex-object, affording stimulation for him. He (or she) will be kept cozy and slack, with plenty of make-up, instead of being invigorated with exercise.” Nicholson (1999), 119.

(240d) zu begegnen. Der Junge muss stets zudem „überschwengliches“, peinliches Lob durch den Liebenden über sich ergehen lassen.

Sokrates hat, wie wir sehen, die Rhetorik keineswegs aufgegeben, er hat sie bloß auf das richtige, philosophische Fundament gestellt und von dort aus entwickelt. Denn die Theatralik, mit der Sokrates hier typische Verhaltensweisen, Situationen und Szenen darbietet, folgt einer philosophischen Einsicht und hat entsprechend Methode. Die Verhaltensweisen, die „Szenen“, die Sokrates Revue passieren lässt, stehen jedenfalls in einer engen Verbindung mit jenem Wesen des Eros, das Sokrates zuallererst in moralpsychologischen Begriffen identifiziert und charakterisiert hat. Die Szenen und Verhaltensweise lassen sich darauf zurückführen und dadurch *erklären*. Als es beispielsweise heißt, dass der Liebende den Geliebten von der Weisheitsliebe, von der Philosophie fernhält, dann ist dies direkt auf die *hybris* des Liebenden zurückzuführen. Von dieser *hybris* übermannt, versucht er den Geliebten „aufs angenehmste zuzurichten“, wie es dort heißt (238e). Weil für den „Kranken“ das Angenehme aber gerade das „nicht Widerstrebende“, also das Schwächere und Unterlegene (238e) ist, eine philosophische Bildung oder der Umgang mit Philosophen hingegen mit Stärke einhergeht, wird sie vom Liebenden konsequenterweise als Gefahr wahrgenommen und entsprechend bekämpft. Die jeweiligen Verhaltensweisen werden allesamt, wie wir sehen, aus der Einsicht in jene pathologische Disposition der Seelenkräfte, die Sokrates *Hybris* nennt, abgeleitet. Sie sind Exemplifizierungen, Ausdrücke der sonderbaren Seelenverfassung des Liebenden. Die moralpsychologische Diagnose des Sokrates bildet damit ein *Erklärungsmodell* für solche und weitere Verhaltensweisen und Situationen. Bei den sonstigen Konsequenzen für den Geliebten, der in Beziehung mit dem Liebenden geht, verhält es sich genauso: sie sind allesamt Folgen der kranken Seelenverfassung des Liebenden. Ihre Gliederung in verschiedenen Bereichen vermittelt dem Zuhörer außerdem einen Sinn ihrer Priorität. Die Theatralik, die jeweiligen dargebotenen Situationen erwachsen also aus philosophischer Anschauung, aus einer Einsicht ins Wesen des kranken Eros. Man kann sich im Rückgriff auf die Seelenverfassung des Liebenden weitere solche komischen Handlungen und Szenen ausdenken. Das Seelenmodell, mit dem Sokrates den Eros diagnostiziert, ist also gerade rhetorisch höchst produktiv. Bei Lysias finden wir hingegen zusammengewürfelte Bilder von Neid, Eifersucht, Furcht, usw. vor, ohne Ordnung und Aufbau, ohne Einsicht in ihre Ursache und in ihre Priorität, nach dem willkürlichen Regie eines verarmten normativen Denkens inszeniert, das nur Vor- und Nachteile zu unterscheiden weiß. Dem Rhetor geht es ja hauptsächlich darum, Furcht vor diesen nachteiligen Situationen zu erregen, er braucht sie aber nicht wirklich zu verstehen und entsprechend zu ordnen und zu stufen. Aber losgelöst von einem Verständnis ihrer Ursachen, sind das leb-

lose Bilder, tote Schrift.⁵¹ Sokrates hat dagegen die Ursache des Übels angeschaut, seine Facetten in ihrer Rangstufung erkannt, und kann deshalb das komische Porträt des Liebhabers und des Geliebten in den verschiedenen Situationen und Lebensbereichen lebendig durchspielen und dem Zuhörer ebenfalls sowohl ein lebhaftes Bild als auch ein lebhaftes Verständnis des Übels einprägen. Weil er tiefer in die Seele des kranken Liebessubjektes hineingeschaut hat, ist er auch der bessere Redekünstler.

Als Sokrates mit der Darbietung der drei Bereiche, des Schädlichen, des Unangenehmen und Unzuverlässigen fertig ist, betont er nochmals die Priorität des ersten Bereiches. Das an Hybris erkrankte Liebessubjekt ist „am verderblichsten für die Ausbildung der Seele“ des Geliebten (241c). Seine Rede schließt er mit mahnender Geste, mit einem letzten komischen Bild ab, in dem der Liebende als hungriges Beutetier und der Geliebte als dessen zufälliges und nur zeitweiliges Opfer porträtiert wird:

„Dieses also musst du, bedenken, o Knabe, und die Freundschaft eines Liebhabers kennenlernen, dass sie nicht wohlwollender Natur, sondern nur nach Art der Speise um der Sättigung willen, gleich wie Wölfe das Lamm, so den Knaben Liebhaber lieben.“(241c)

Eigentlich hätte Sokrates nun zu einer schmackhaften Schilderung der „Vorteile“ übergehen sollen, die sich aus der Liaison mit einem Nichtliebenden ergeben. Doch er beendet an dieser Stelle abrupt die Rede. Die Begründung, die Sokrates für dieses plötzliche Ende gibt, lautet, dass dieses Stück der Rede sich einfach erübrigt, ergibt sich dessen Gehalt bloß aus der Wendung all jener verheerenden Konsequenzen, die über die Seelenverfassung des Liebenden und dessen Folgen für den Geliebten gesagt wurde, in ihr Gegenteil: „Ich sage also nur mit einem Worte, dass, weshalb wir den einen geschmäht haben, davon dem anderen das entgegenstehende Gute beiwohne. Was bedarf es einer langen Rede?“ (241e) Doch wie Friedländer es bemerkt, ist das nicht der wahre Grund dafür, dass Sokrates das Spiel hier nicht weiter mitmacht.⁵² Als philosophischer Rhetor, ist Sokrates zur Wahrheit verpflichtet. Und in der Rede des Lysias lag sicherlich eine Wahrheit, ein wahrer Sachverhalt verborgen, nämlich das Phänomen des schlechten Eros und dessen Schädlichkeit für den Geliebten. Für Sokrates galt es, dieses Phänomen mit den Mitteln einer philosophischen Rhetorik, auf der Basis einer Moralphysikologie ans Licht zu holen und es zu demaskieren. Diese Aufgabe hat er mit seiner ersten Rede gut in den Griff bekommen. Er hat dem Thema Liebe eine neue, eine philosophische, moralphysikologische Wendung gegeben, das Wesen des schlechten Eros entblößt und dessen mannigfaltige Übel effektiv zur Schau ge-

⁵¹ Vgl. Grisowld (1996), 50. Das Thema einer toten Rede bzw. Schrift wird in dem zweiten Dialogteil erörtert, siehe 275c-e.

⁵² Friedländer (1975), 206.

stellt.⁵³ Doch wenn Sokrates die weitergehende These des Lysias unterschreiben würde, wenn er sich die Behauptung des Lysias zu eigen machen würde, dass der Junge besser beraten ist, seine Gunst lieber einem Nichtliebenden als einem Liebenden zu erweisen, dann würde er die Unwahrheit verbreiten, denn es gibt einen ganz anderen, einen edlen Eros, der „dem Liebenden wie dem Geliebten zum Heil“ und zu „ihrer größten Glückseligkeit“ (245b) gegeben ist. Dieser edle Eros ist das Thema der dritten und mit Abstand wichtigsten Liebesrede.

3. Eine trinkbare Rede

Das daimonische Zeichen

Obwohl er seinen Gegenstand, den schlechten Eros, philosophisch behandelte, hat Sokrates seine erste Rede vor Scham mit verhülltem Kopf gehalten. Während der Rede hat er Phaidros sein Gesicht nicht gezeigt. Es ist, als hätte nicht wirklich er gesprochen. Indem er Lysias demaskierte, setzte er sich selbst dessen Maske auf und sprach als ein anderer, als ein vom schlechten Eros Getriebener.⁵⁴ Diese Distanzierung von dem Gesagten kann aber nicht in erster Linie an der philosophischen Qualität seiner Diagnose liegen, weil sie ja ihren Gegenstand in seiner inneren, notwendigen Ordnung darlegte und damit den Ansprüchen einer philosophisch geleiteten Rhetorik genüge. Den hauptsächlichen Grund, dass Sokrates sich für seine Rede schämt, erfahren wir erst in dem kleinen aber sehr bedeutsamen Zwischenspiel, das auf das Ende seiner ersten Rede folgt (241d-243d). Nach dem plötzlichen Abbruch der Rede will Sokrates eigentlich „durch den Fluss gehen“ und in die Stadt zurückgehen. Es ist aber Mittagszeit, die Sonne und die Hitze stehen in ihrem Höhepunkt, Phaidros versucht Sokrates aufzuhalten, zumindest bis die Mittagshitze etwas nachgelassen hat. Sokrates bleibt am Ort, doch nicht wegen der Bitten des Phaidros, sondern weil ihm das „Daimonische“ erschienen ist, ein mahnendes Zeichen, das ihn davor gewarnt hat, den Ort zu verlassen, ohne sich vorher von dem Gesagten „gereinigt“ zu haben, „als habe ich etwas gegen die Gottheit gesündigt“ (242e), wie er zu Phaidros sagt. Schon während der vorigen Reden hatte er dieses unguete Gefühl gehabt, doch erst jetzt, durch die

⁵³ „Also eine Lebenshaltung, jene die von dem schlechten Eros bestimmt ist, wird hier – nicht etwa bekämpft, sondern zu ihrer Selbstoffenbarung geführt. Das ist der sachliche Gehalt dieser ersten Rede Sokrates.“ Ibid., 207. Ist aber die Darstellung des schlechten Eros in ethischen Kategorien nicht schon eine Kampfansage gegen diese Ausprägung der Liebe?

⁵⁴ Die Stelle, in der Sokrates Lysias Strategie enthüllt endet mit den Worten „Er redete aber also“ (237b), die seine Rede einleiten.

Vermittlung des Daimonischen ist er sich der „Versündigung“ gewiss, die er mit seiner früheren Rede begangen hat.⁵⁵

„Wenn also, wie es doch ist, Eros ein Gott und die Liebe etwas Göttliches ist, so kann sie ja nicht etwas Übles sein. Die vorigen Reden aber sprachen beide von ihr, als wäre sie dieses. Hierdurch also sündigten sie gegen den Eros;“ (242e)

Obwohl Sokrates diese These philosophisch ausbuchstabierte und richtig entwickelte, so ging er ja, wie Lysias vor ihm, von derselben Prämisse aus, nämlich dass die Liebe *als Ganzes* schlecht und insgesamt so beschaffen ist, wie er sie in seiner Schmähere Rede darstellte. Von dieser Versündigung muss er sich nun also „reinigen“. Er wird eine Gegenrede, eine Palinodie, einen „Widerruf“ einstimmen. Eine „trinkbare Rede“ muss sie sein, die wie eine Arznei das Gift der anderen Reden „hinunterspülen“ soll:

„Aus Scham [...] und aus Furcht vor dem Eros selbst will ich mit einer trinkbaren Rede gleichsam den Seegeschmack des zuvor Gehörten hinunterspülen.“(243d)

Um die bestehende Spannung zwischen den vorigen Reden und der nun folgenden, gegensätzlichen Rede zu verstehen, müssen wir jedoch einen wichtigen Aspekt hinsichtlich der theoretischen Reichweite klären, die die beiden Liebesreden sowie Sokrates Palinodie jeweils für sich beanspruchen. In der bisherigen Rekonstruktion der beiden Schmähere Reden wurde hin und wieder behauptet, dass sie uns mit einer schlechten, einer „unedlen“ Gestalt des Eros konfrontieren. Doch weder Lysias noch Sokrates haben ihre Reden eigentlich so formuliert. Sie beanspruchten vielmehr eine allgemeingültige Wahrheit über den Eros in all seinen Instanzen. Ihre Absicht war es, den Eros in seiner Gesamtgestalt, in seiner gesamten Reichweite und Umfang zu charakterisieren. Wenn Sokrates jetzt die göttliche Natur des Eros anerkennt und damit die Prämisse der vorigen Reden umkehrt – Liebe ist etwas göttliches, also ist sie auch selbst etwas Gutes – so bildet dies die Grundlage einer ihrem Anspruch nach ebenfalls allgemeingültigen Theorie des Eros.

In dem zweiten Teil des Dialogs, als Sokrates und Phaidros die drei Reden untersuchen und ihr dialektisches Verhältnis zueinander feststellen, wird diese einseitige, verabsolutierende Sichtweise aufgegeben. Die Reden werden dann ungefähr so ausgelegt, wie wir es bisher getan haben: die Reden konfrontieren uns mit zwei konträren Ausprägungen und

⁵⁵ „Was die daimonische Stimme ihm ausdrücklich eröffnet, dass es er sich von etwas Unheiligem zu reinigen hat, besagt offenbar nichts anderes als was seine Seele längst schon gehnt hatte, solange sein Bewusstsein noch dem Logos des bösen Eros hingegeben schien, und zwar so deutlich gehnt hatte, dass er diesen Logos selbst schon durch eine Reihe von Warnzeichen sichert, die darauf weisen, dass in ihm etwas nicht stimmt.“ Gundert (1977), 51.

Möglichkeiten des Liebesphänomens.⁵⁶ Eigentlich finden sich in dem Zwischenspiel bereits Spuren und Hinweise auf diese dialektische Lesart der zwei antithetischen Reden:

„Und du siehst es doch ein, mein guter Phaidros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen haben, die letzte sowohl als die aus dem Buche gelesene? Denn hätte ein edler Mann von sanftem Gemüt, der einen ebensolchen liebt oder je zuvor geliebt hat, uns zugehört, als wir sagten, dass Liebhaber über Kleinigkeiten großen Zwist erregten und den Lieblingen abgünstig wären und verderblich: meinst du nicht, er würde glauben, solche zu hören, die, unter Boots knechten aufgewachsen, nie eine anständige Liebe gesehen?“ (243c)

Diese Zeilen suggerieren, dass die Liebe, die Lysias und der erste Sokrates uns vorher dargeboten haben, die Liebe der „Knechte“ ist, der Sklaven.⁵⁷ Umgekehrt heißt dies, dass die Liebe, die in der nächsten Rede gelobt wird, die Liebe des „edlen Mannes“ ist. Die antithetischen Reden hätten demnach beide ihre Berechtigung:⁵⁸ die erste Rede wäre nämlich die Schilderung des Eros eines Menschen niederen Charakters, d.h. eines Sklaven seiner Leidenschaften, während die zweite die Liebe einer edlen Person als ihr Thema hätte. Obwohl solche Textpassagen bereits ein Vorverständnis der zwiespältigen Natur des Eros artikulieren, haben die Figuren des Dialogs, Sokrates und Phaidros, noch keine philosophische Einsicht in diese Polarität des Eros erarbeitet. Dies geschieht erst später, in der dialektischen Auslegung der drei Reden durch Sokrates. An diesem Punkt des Dialogs stehen sich die beiden Prämissen unversöhnlich gegenüber und schließen in ihrer angenommenen Allgemeingültigkeit gegenseitig aus: die Liebe ist eine Krankheit, also ist sie etwas Schlechtes – in allen Fällen. Eros ist göttlich, also ist sie gut – in allen Fällen. Nur eine der beiden Prämissen kann wahr sein, aber nicht beide zusammen. Und Sokrates will nun, so scheint es hier zumindest, die erste Prämisse widerlegen und sie durch die zweite ersetzen.

Die dialektische Aufschlüsselung der beiden Reden, die später vorgenommen wird, lehrt uns etwas Fundamentales über den Zusammenhang oder die Zusammenhänge zwischen Normativität und Liebe – auch hier hat uns Plato erhellendes zu sagen. Wenn es eine oder mehrere Verbindung(en) zwischen Normativität und Liebe gibt, zwischen Moral und Liebe, und zwischen letzterer und dem guten Leben, so sind diese Zusammenhänge nicht allgemeiner Natur. Sie halten nicht in allen Instanzen und in allen Formen der Liebe, oder zumindest nicht in all den Phänomenen, die man mit dem Wort „Liebe“ zu bezeichnen pflegt. Wenn man nach solchen allgemeinen Verbindungen und Zusammenhängen sucht, wird man vergeblich suchen. Man wird aber vor allem stets auf Exemplare, auf Instanzen

⁵⁶ „Man muss [...] die drei ersten Reden als Ganzes überblicken, um in neuer Form ein echt platonisches Spannungsmoment gegenwärtig zu finden: den Kontrast von edler und unedler Liebe.“ Friedländer (1964), 209.

⁵⁷ Zur Bedeutung der Kategorie des Sklaven in Platons Denken siehe Vlastos (1973), 147-163.

⁵⁸ Vgl. Sinaiko (1965), 24-25 u. 38.

des Liebesphänomens stoßen, die dem angenommenen allgemeingültigen Zusammenhang entschieden widersprechen. Diese Zusammenhänge bestehen vielmehr in bestimmten Instanzen des Liebesphänomens. Sie sind Möglichkeiten der Liebe, die von konkreten Menschen und in konkreten Beziehungen zur Entfaltung kommen können und die philosophisch in einem bestimmten Bezugsrahmen, d.h. mit Einbeziehung bestimmter normativer Kategorien, erörtert werden können.⁵⁹ Letztere Aufgabe, die Auslegung bestimmter Möglichkeiten und Aspekte des Liebesphänomens in normativen Kategorien, ist aber keine willkürliche Festsetzung oder Übereinstimmung über den Gebrauch des Wortes „Liebe“ in einem besonderen Kontext. Sie entspringt vielmehr dem legitimen Interesse, unsere vorphilosophischen, vorreflexiven Praktiken der Wertung und Bewertung von Aspekten und Instanzen des Liebesphänomens mit philosophischen Mitteln fortzusetzen, zu vertiefen und zu begründen. Diese verschiedenen normativen Auslegungsweisen von Aspekten und Möglichkeiten der Liebe unterliegen prinzipiell der Kritik und der Revision; sie erfordern stets einen scharfen Blick auf die Natur der ausgelegten Phänomene; die Aufgabe selbst – die normative Betrachtung der Liebe – kann selbst (wie jetzt) Gegenstand der Reflexion werden, sie kann verschiedentlich begründet oder gar kritisiert werden (aber selbst dann sind die Argumente einer solchen Kritik normativer Natur). Eine solche Aufgabe ist ein sehr wichtiger Aspekt einer Philosophie der Liebe. Für Platon war es jedenfalls selbstverständlich, dass eine philosophische Untersuchung des Liebesphänomens eine normative, nämlich eine moralpsychologische Perspektive auf die Liebe einnimmt. In diesem Sinne wird Sokrates, um eine gute von einer schlechten Ausprägung des Eros zu unterscheiden, von einer „linken“ und einer „rechten“ Liebe sprechen (265e-266a). Mit diesen Bemerkungen haben wir aber ein viel weiteres Thema berührt, das erst in einem getrennten Kapitel ausführlich behandelt werden soll. Für unser Verständnis des Phaidros und der bestehenden Spannung zwischen der ersten und der zweiten Rede müssen wir lediglich im Auge behalten, dass die Reden auf dieser vordialektischen Stufe als Bilder des Eros in seiner Gesamtgestalt präsentiert werden und eben in dieser Qualität gegeneinander ausgespielt werden.

Kehren wir zurück zu Sokrates und zu dem daimonischen Zeichen, die ihn davor bewahrt hat, den Ort vorzeitig zu verlassen und dem Eros ein hässliches Denkmal zu hinterlassen. Der Auftritt des Daimonischen sowie Sokrates insistente Forderung nach einer Reinigung haben nicht nur den Sinn, der Zurückweisung der beiden vorigen Reden und der Formulierung einer entgegengesetzten allgemeinen Theorie des Eros mehr Nachdruck zu verleihen. Das tut es sicherlich auch. Die daimonische Gewissheit ist sicherlich ein gutes Mittel, um den vorigen Reden ihren Wahrheitsanspruch schlagartig zu entziehen. Der Eintritt des

⁵⁹ In einem späteren Teil dieser Arbeit sollen verschiedene Alternativen zur normativen Konzeptualisierung der Liebe anhand einiger Autoren präsentiert werden.

Daimonischen markiert aber ebenfalls eine Zäsur, die den Ton und die Sprache der bisherigen Erörterungen über den Eros radikal ändert. Anstelle des Spiels und des rhetorischen Wettkampfs zwischen Lysias und Sokrates, dessen mehr oder weniger zufälliger Anlass das Thema Liebe war, wird nun eine Atmosphäre des Ernstes und der Ehrfurcht gegenüber dem Gegenstand eindeutig spürbar.⁶⁰ Hat Sokrates zuvor bloß ironisch eine Musenanrufung eingestimmt und scherzhaft von den „Dithyramben“ gesprochen, die er gedichtet, so spricht er jetzt allen Ernstes (so scheint es in diesem Moment zumindest) eine religiöse Sprache, beruft sich auf den mythischen Ursprung des Eros und zitiert gleich die Versen eines Dichters, die ihm als Motto seines Widerrufes, seiner *Palinodie*, dienen sollen. War er vorher nur von einer falschen Inspiration erfüllt, so wird er nun, so scheint es, vom wahren Enthusiasmus hingerissen. Beim Leser stellt sich jedenfalls das Gefühl ein, als stünde man etwa vor den Toren eines Tempels, den man durch die Rede des Sokrates betreten wird.

Dem scherzhaften und burlesken Ton der ersten beiden Reden entsprach zugleich eine Vulgarisierung der Liebesthematik und der entsprechenden Betrachtung der Seele. Diese Vulgarisierung ist letztendlich Ausdruck einer philosophisch doch irregeleiteten Analyse der Seele und des Eros. Bei Lysias war ja die Liebe bloß eine Ansammlung komischer und peinlicher Verhaltensweisen und Situationen, die sich im sozialen Raum abspielen und deren Protagonisten, den Liebenden, man aus Gründen des strategischen Kalküls lieber vermeiden sollte.⁶¹ Obwohl der Sokrates der ersten Rede eine moralpsychologische Wende vollzog, die Seele zum Schauplatz des Eros machte, Ordnung in die Komik einfuhr, so griff er bei seiner Analyse des Liebesphänomens offensichtlich trotzdem zu kurz. Methodologisch, in der Bestimmung vom Wesen des Eros, von der die ganze Rede ja abhängt, erweckte sie den Verdacht einer willkürlichen Festsetzung: „so lass uns über die Liebe, was sie ist und welche Kraft ihr zukommt, eine Erklärung einstimmig festsetzen [...]“, hieß in der ersten Rede. Folgt die Bestimmung vom Wesen des Eros hier einer willkürlichen Zustimmung zu einem beliebigen Gebrauch des Wortes „Liebe“, oder entspringt sie einer wirklichen Einsicht in die Natur des Eros? Diese Spannung wird, wie Herman Sinaiko es bemerkt, hier nicht aufgelöst.⁶² Im Einklang mit diesem Eindruck methodologischer Willkür, die die ganze Rede von Beginn an imprägniert, ist die Moralpsychologie, das Bild der Seele, durch die Sokrates den Eros zuerst betrachtete, letzten Endes auch nur

⁶⁰ Vgl. Sinaiko (1965), 37-38. Zum daimonischen Zeichen in Phaidros siehe Gundert (1977), 46-64 u. Nicholson (1999), 125-129.

⁶¹ Vgl. Ibid., 41. Lysias zählt offenbar zu einer Schule von Rhetoren, die sich von dem Mythos und den Göttern längst losgesagt haben: “This rhetoric has excluded everything that might be uncertain or cloudy. This is the mode of discourse that has shut out mythology from the start. Whereas mythology persevered into lyric and drama, there can be no trace of it in Lysian rhetoric. [...] No gods are present.” Ibid., 42.

⁶² Vgl. Sinaiko (1965), 39-45.

die Ausbuchstabierung einer konventionellen Auffassung des Menschen und seines moralischen Konflikts:⁶³ der Mensch strebt von Natur aus nach Lust; diese Kraft ist primär; die andere Triebkraft des Geistes, die uns „durch Vernunft“ zum „Besten“ führt, ist hingegen nur eine „erworbene Gesinnung“ (doxa), nachträgliches Beiwerk (237d-238a). Die Besonnenheit ist also nicht nur sekundär. Sie beruht zudem auf einer bloßen Gesinnung, einer Meinung (doxa), deren Begründung und Rechtfertigung hier gar keine Rolle zu spielen scheinen. Eine Moralpsychologie, bei der es heißt, dass der „Trieb zum Besten“ bloß eine Meinung ist und in der die Besonnenheit auf einem so dürftigen Fundament beruht, erscheint ebenfalls als Produkt des Zufalls und der Willkür. Durch die schroffe Gegenüberstellung von Lust und Vernunft und die Zuordnung der Liebe zur Lust schien es zudem, als müsste die erotische Liebe notwendigerweise ein Übel sein, und dazu noch ein Übel der niedersten und vulgärsten Stufe: ein Exzess wie die Trunksucht oder die Schlemmerei. Wenn man die erste Sokrates Rede genauer hinschaut, so rückt sie also in die Nähe der Sophistik, die bloß daran anknüpft, was die „Volksmenge“ über eine Sache denkt, und nicht daran „was wahrhaft“ ist, „sondern nur was so scheinen werde; denn hierauf gründe sich das Überreden, nicht auf der Sache wahre Beschaffenheit.“(260a), wie Phaidros später die „Kunst“ des Lysias auf den Punkt bringt. Sokrates wirkliche Moralpsychologie und sein Bild des Eros kann unmöglich auf solchen dubiösen Prämissen beruhen.

Kurzum: dieses erste Bild der Seele war vielleicht geeignet, um den korrumpierten Eros zu entlarven, aber es ist eindeutig zu eng, um die „wahre Beschaffenheit“ der Seele nachzuzeichnen und um dem edlen und guten Eros dort einen würdigen Platz einnehmen zu lassen. Dazu bedarf es einer viel weiträumigeren Untersuchung der Seele. Die philosophischen bzw. moralpsychologischen Annahmen, die Herangehensweise, die Sokrates Analyse von Eros und Psyche leiteten, bedürfen doch einer Korrektur und Erweiterung. Und es ist gerade in dem Bezugsrahmen einer mythischen Narrative, in welche uns das daimonische Zeichen effektiv einstimmt, dass jene weiträumige Untersuchung der Seele vorgenommen werden soll, in der der edle Eros auch zur Entfaltung gebracht werden kann.

Die Ausweitung der diagnostischen Perspektive im Mythos

Die diagnostische Absicht, die in der ersten Rede so zentral ist und mit der Sokrates eine bestimmte normative Perspektive auf das Liebesphänomen artikuliert hat, wird in dem neuen Bezugsrahmen keineswegs aufgegeben. Ganz im Gegenteil: sie wird aufs äußerste vertieft und erweitert. Die diagnostische Perspektive ist um ein vielfaches weitreichender, ambitiöser, aber auch, aus einer philosophischen Perspektive, wesentlich problematischer

⁶³ “Certainly the whole framework here articulates, in pseudotechnical language, a quite ordinary and common understanding of inner moral conflict. This is an understanding Socrates will want to revise.” Griswold (1986), 62.

als in der vorigen Rede. In der Lobrede auf den Eros wird nichts Geringeres als die Seele des Menschen selbst, ihre Kondition und ihre Stellung im Weltganzen in dem Rahmen eines Mythos diagnostiziert. Im Anschluss an diese sehr weitsichtige Diagnose der *conditio humana* tritt die Liebe auf die Bühne. Sie wird dabei aber nicht mehr als unselige Krankheit, als pathologischer Zustand erscheinen, der den Liebenden und den Geliebten ins Verderben stürzt. Es verhält sich genau umgekehrt: die Liebe, oder besser gesagt, eine bestimmte Form der Liebe (die „philosophische“ Liebe), die Sokrates schildern wird, wird als eine göttliche Gabe und als ein Heilmittel für eine problematische Kondition gepriesen. Nicht nur ist die Liebe keine Krankheit, sie ist gewissermaßen das Heilmittel mit dem man einer Kondition der menschlichen Existenz begegnen kann, die in dem Mythos als wesentlich problematisch und mangelhaft angesehen wird.

Im Einklang mit der Reichweite der Diagnose werden zahlreiche neue Sinnschichten herangezogen, die vor allem um die Natur der Seele kreisen. Die Seele hat in dieser Narrative jedenfalls nicht mehr nur, wie in der ersten Rede, eine moralpsychologische und praktische Konnotation. Sie ist jetzt nicht mehr nur der Sitz und das Arrangement verschiedener Kräfte und Vermögen, die zur Tugend und Weisheit ausgebildet oder zur Hybris verformt werden können.⁶⁴ Die Seele hat zudem eine metaphysische und naturphilosophische Bedeutung. In der Ordnung des Seins, die die Palinodie skizziert, nimmt sie eine Vorrangstellung ein.⁶⁵ Die Seele wird ebenfalls in einer eschatologischen und religiösen Narrative von Fall und Erlösung, die aus der Orphik geschöpft wird, charakterisiert: in ihrer leibgebundenen Kondition ist sie in einem „gefallenen“ Zustand, sie hat aber göttliche Anteile und kann, wenn sie gerecht lebt und liebt, nach einem Zyklus verschiedener Reinkarnationen wieder zu ihrem ursprünglich Ort zurückkehren. Die Seele hat demzufolge eine Vergangenheit vor ihrer leiblichen Existenz und eine Zukunft jenseits ihrer irdischen Gegenwart. Das Weltganze, in dem die Seele und Eros porträtiert werden, ist nicht mehr nur die Welt des Sozialen, in der das Wirken, ja, das Unheil der Liebe bisher dargeboten wurde. Die Palinodie entwirft eine ganze Kosmologie, in deren obersten Region der „überhimmlische Ort“ der ewigen Wesenheiten platziert wird und an deren unterem Ende sich gar „unterirdische Zuchtörter“ zur Bestrafung der ungerechten Seelen (249a) befinden. Die Natur, die Herkunft und Schicksal der menschlichen Seelen werden also in einem weitaus größeren, ja, in einem kosmischen Kontext erörtert.⁶⁶

Das sind, wie wir sehen, viele, allzu viele Bedeutungsschichten, die in dem kleinen Raum einer Rede auf sehr komplexe, unüberschaubare Weise ineinander verschachtelt sind. Der

⁶⁴ Vgl. Nicholson (1999), 149-151.

⁶⁵ Vgl. Griswold (1986), 78-79.

⁶⁶ Vgl. Friedländer (1964), 203.

Kosmos ist hier plötzlich in einer Nussschale. Viele dieser verschiedenen Dimensionen tauchen entsprechend nur flüchtig auf und werden nur mit raschen Pinselstrichen umrissen, als dass sie einzeln und im Detail entwickelt werden würden. Die Absicht der Palinodie ist offenkundig nicht in einzelne dieser Aspekte zu vertiefen. Sie bilden vielmehr eine Synthese, sie wachsen im Mythos zu einem organischen Ganzen zusammen, in dem das Liebesphänomen eine ganz andere Reichweite gewinnen und zu neuen Tiefen gelangen kann. Diese Synthese wird durch den Mythos hergestellt. Es ist also gerade die mythische Narration, die diese verschiedenen Energien, Bedeutungsschichten und Diskursformen, traditionelle Religion, orphische Mystik, Naturphilosophie, Erkenntnistheorie, Metaphysik und Moralpsychologie zusammenbindet und sie zu einer einheitlichen Gestalt werden lässt.

Warum wählt Sokrates für sein Lob des edlen Eros aber ausgerechnet einen Mythos? Verlässt er damit nicht den Boden philosophischen Diskurses, um sich in das ätherische Gebiet der Poesie, der Religion und der Mystik zu begeben? Ist eine philosophische Lektüre dieser Rede überhaupt noch möglich, oder soll man hier das philosophische Ohr, das Logos ausschalten, um sie allein auf die Phantasie einwirken zu lassen? Welche Aspekte des Mythos sollen wörtlich und welche allegorisch interpretiert werden? Warum wird die diagnostische Perspektive auf diese drastische Weise erweitert und die Seele in diesem kosmischen Kontext untersucht? Wäre es nicht besser und einfacher gewesen, wenn der Eros nicht weiterhin wie in der ersten Rede moralpsychologisch analysiert und in der sozialen Welt dargeboten wäre?

Paul Friedländer hat die Entwicklung des Mythos in Platons Werk in etwa rekonstruiert und dabei einen Hinweis gegeben, dem wir als einem ersten Schritt zur Annäherung und Beantwortung einiger dieser Fragen und als Interpretationsvorschlag folgen möchten. Friedländer unterscheidet drei Stufen des Mythos bei Platon.⁶⁷ Die Entwicklung geht insgesamt in Richtung einer immer wichtiger werdenden Rolle des Mythos in dessen Werk. Ab der mittleren Periode ist der Mythos kein Fremdkörper mehr, sondern steht hingegen in einer Kontinuität mit dem philosophischen Diskurs:

„[...] wenn jetzt ein sokratischer Mythos folgt: der irrlichtelt nicht mehr in einem leeren Raum — im günstigsten Fall ein zufälliger Hinweis auf das Wahre, im ungünstigsten ein verwirrendes Spiel — sondern er setzt genau die Linien fort, die soeben der Logos zog.“⁶⁸

Auf der dritten und letzten Stufe, in die der *Phaidros* eben einzuordnen ist, steht der Mythos gar im Mittelpunkt des Dialogs, auf dieser Entwicklungsstufe „rückt endgültig der

⁶⁷ Friedländer (1964), 186-220.

⁶⁸ Ibid., 191.

Mythos jeweils in die Mitte des betreffenden Werkes oder füllt gar komplett den ganzen Raum“.⁶⁹

Der Vorschlag zur Interpretation lautet entsprechend, dass wir es in dem großen Mythos mit einer Fortsetzung des Logos zu tun haben. Doch welche Linien des Logos werden im Mythos weitergeführt? Die hier zu vertretende These besagt, dass in dem Mythos die moralpsychologische Charakterisierung der Seele, des Eros und ihres Zusammenhangs weiter entwickelt wird. Dies wurde in der ersten Rede ansatzweise versucht. Uns sind jedoch auf einen zweiten Blick die gravierenden Unzulänglichkeiten ins Auge gefallen, mit denen diese erste Liebesrede behaftet ist. In dem Mythos steckt hingegen, wie wir sehen werden, eine viel umfassendere Moralpsychologie, eine weitreichende Diagnose der menschlichen Seele in ihren Potenzialitäten und Konflikten, in ihrer Harmonie und Disharmonie. Der Eros wird ebenfalls in seiner Verflechtung mit der Seele und ihren Konflikten beleuchtet. Wenn das so ist, stellt sich aber immer noch die Frage, warum diese Untersuchung ausgerechnet in der Gestalt des Mythos unternommen wird. Einen Teil der Antwort haben wir vorhin angedeutet: die mythopoetische Narration erlaubt eine Synthese der hinzugekommenen Sinnschichten, die zur Analyse der Seele und des Eros herangezogen werden. Diese Sinnschichten sind aber letztendlich alle dafür da, um der moralpsychologischen Betrachtung Tiefe und Gewicht zu verleihen.

Der andere Teil der Antwort lautet, dass die mythopoetische Darbietung der Seele und des philosophischen Eros wesentlich mit der *praktischen*, d.h. mit der therapeutischen Absicht zusammenhängt, die der Mythos verfolgt, nämlich die Seele zu einem profunden Sinneswandel zu bewegen. Der platonische Mythos ist in diesem Sinne ein raffiniertes Artefakt, dessen Konstruktionsweise eine Therapierung des Eros bewirken soll. Er bietet also nicht nur die Anschauung eines Gegenbilds des schlechten Eros dar. Hörer und Leser sollen auch *durch* die Rede, mit der Rede als Mittel (*pharmakon*) gewissermaßen therapiert werden. Der Mythos ist mit seiner Darbietungsweise dafür gedacht, Zuhörer und Leser zu der dargestellten, richtigen Art des Liebens zu bewegen. Schließlich hatte Sokrates von der Palinodie als einer „trinkbaren Rede“ gesprochen, die eine „Reinigung“ von dem vorher Gesagten herbeiführen sollte. Das ist ein eindeutiger Hinweis auf die therapeutische Absicht der Rede. Wenn aber die genannte praktische Absicht tatsächlich eine fundamentale

⁶⁹ Ibid., 220. Überhaupt scheint Platon sehr früh in den Mythen einen Wahrheitsgehalt, eine „Verbindung mit den Ursprüngen“ erkannt zu haben. „Jene Mythen waren „zahlreich und alt“ (Gesetze 927 A) und schienen schon dadurch einen Wahrheitsgehalt und eine Verbindung mit den Ursprüngen zu haben (Polit. 271 A). Sie boten andererseits durch ihr sehr bedenkliches Bild von den Göttern ernste Gefahren, denen nicht nur durch die Kritik zu begegnen war, sondern im Agon des Dichters gegen die Dichter. Für Platon als den Deuter der Welt war in diesen Sagen ein Stück vorgegebener Weltdeutung — ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστί —, Fragmente eines durch die Zeitenwende halbverlöschten und zersprengten großen Mythos, die es zu reinigen, zu verbinden, neu zu gestalten galt.“ Ibid., 184.

Dimension der Rede ist, und wenn diese Dimension von der besonderen kompositionellen Darstellungsweise des Mythos unzertrennlich ist, so muss eine Interpretation der Rede, wie wir sie hier anstreben, versuchen zu erklären, aufgrund welcher kompositionellen Merkmale der Mythos die genannte therapeutische Wirkung entfalten kann. Ansonsten droht dieser wesentliche Aspekt der Rede aus dem Blick zu geraten. Man versteht dann letztendlich nicht, warum Platon die Form des Mythos für seine Palinodie wählte. Man könnte diese Herangehensweise eventuell auch so umformulieren, indem man sagt, dass man die Palinodie (wie im Übrigen auch den ganzen Dialog) kunstanalog oder gar *als ein Kunstwerk* betrachten sollte (statt sie z.B. nur als ein moralpsychologisches Traktat zu lesen), dessen Wirkung auf den Rezipienten von dem besonderen Arrangement und der Präsentationsweise seiner Elemente abhängt. Im Laufe unserer Interpretation werden wir deshalb auch immer wieder versuchen zu beleuchten, an welche thematischen und strukturellen Elemente des Mythos die therapeutische Funktion der Rede gebunden ist.

Die vierte Form des göttlichen Wahnsinns. Natur und Bild der Seele

Ganz am Anfang seines Widerrufs der vorigen Rede, in einer Art Prolog (244a-245a) zu der darauffolgenden Exposition, widerspricht Sokrates der Prämisse der beiden vorigen Reden und formuliert die Hypothese, die er im Laufe der Rede „beweisen“ wird. Diesen Beweis (*apodeixis*) sollte was man allerdings nicht in einem logischen, deduktiven Sinne verstehen, sondern als eine Erläuterung oder Exposition der Hypothese verstehen.⁷⁰ Die vorigen Reden gingen nämlich beide von der Annahme aus, so lässt sich ihre Grundprämisse zusammenfassen, dass die Verliebten wahnsinnig, krank sind, und leiteten von diesem krankhaften Zustand eine Vielzahl von Nachteilen, Übeln und Schäden her, ja, die Liebesmanie selbst wurde durch Sokrates, in dem moralpsychologischen Vokabular der ersten Rede, als ein Übel, als eine Spielart der „Hybris“ bestimmt. Lysias weitergehender Gedanke lautete, dass man folglich besser beraten ist, wenn man sich von den Liebestollen fernhält und sich stattdessen auf die Besonnenen, auf die „gut bei Verstand sind“ (232d) einlässt. Sokrates korrigiert nun diese pauschale Gleichstellung von Wahnsinn und Übel. Wahnsinn käme stattdessen in zwei entgegengesetzten Grundausprägungen vor, in einer pathologischen und üblen, und in einer „göttlichen“ Form. Mantik, Wahrsagekunst, Dichtkunst sind Spielarten eines göttlichen Wahnsinns, aus dem die „größten Güter“ hervorgehen (244a).

Hat Sokrates diese Landschaft des göttlichen Wahnsinns skizziert, dann formuliert er die Hypothese, deren Exposition oder „Beweis“ den Rest der Rede einnehmen wird (245c-257b): das Liebesphänomen ist ein Wahnsinn dieser göttlichen Art, es wird „dem Lieben-

⁷⁰ Vgl. Griswold (1996), 74.

den wie dem Geliebten [...] zum Heil“ und zu „ihrer größten Glückseligkeit“ (245b) von den Göttern gesendet. Methodologisch finden wir hier eine bessere, weil philosophische Herangehensweise. Die Definition der Liebe in der ersten Rede hinterließ nämlich den Eindruck der Willkür. Die Gesprächspartner bzw. Sokrates einigten sich zunächst über die Bedeutung des Wortes „Liebe“, und es war nicht klar, ob dies auf einem wirklichen Wissen von der Natur des Eros oder eher auf einer konventionellen Meinung beruhte, von der die Rede alle weiteren Bestimmungen des Eros ableitete. Hier wird stattdessen anfangs eine Hypothese formuliert, deren Plausibilität in dem Rahmen des Mythos erläutert und untersucht werden soll.⁷¹ Die Exposition der These erfordert erneut eine Hinwendung zur Seele. Ihre „Natur“, ihr „Tun und Leiden“ (*erga, pathe*) sollen untersucht werden (245c). Die Seele steht also abermals im Mittelpunkt der Erörterung des Eros, sie wird von Anfang bis Ende die Protagonistin des kommenden Mythos bleiben.

Der erste Schritt dieser Untersuchung ist ein „Beweis“ von der Unsterblichkeit der Seele (245c-246a). Die erste, sehr kurze Betrachtung der Seele, die in ihrem Ton und Begrifflichkeit von dem weiteren Verlauf der Rede stark abweicht, wirkt zunächst wie ein Fremdkörper im Mythos. Es sind kurze Sätze, Propositionen der ionischen Physik, der „vorsokratischen“ Naturphilosophie also,⁷² die die Natur der Seele bis auf ihr innerstes Prinzip enthüllen. Man kann darin, wie Graeme Nicholson es tut, den Versuch sehen, der darauffolgenden mythopoethischen Erläuterung auf das solide Fundament einer naturphilosophischen Überlegung zu stellen.⁷³ Die Passage hat aber auch gleichzeitig, wie Anne Lebeck es zeigt, rhythmische und klangliche, also poetische Qualitäten, durch stetige Wiederholung wird ein Thema, ein Motiv wie im staccato ins Ohr „eingehämmert“, nämlich die Selbstbewegung der Seele als ihr Wesensmerkmal. Beides gehört sicherlich zusammen: der Beweis, wie der ganze Mythos überhaupt, will gleichermaßen die Vernunft und das Denken, nicht weniger als die Sinnlichkeit und die Imagination ansprechen. Anhand eines Fragmentes können wir den etwaigen Klang und Gehalt des Beweises vernehmen:⁷⁴

„Allein also das sich Bewegende, weil es nie sich selbst verlässt, wird auch nie aufhören, bewegt zu sein, sondern auch allem, was sonst bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung. Der

⁷¹ „This difference, though it is very complex, can be summed up in terms of the distinction between persuasion and inquiry. The distinction between these two activities is already implicit in the first speech in its opening statement concerning the need for definition where there is an unresolved tension between the notion of definition through mutual agreement and definition based on knowledge of the nature of things.“ Sinaiko (1965), 42.

⁷² Vgl. Friedländer (1964), 203-204, Griswold (1996), 78-87, u. Lebeck (1972), 269.

⁷³ Nicholson (1999), 155-156.

⁷⁴ Lebeck bemerkt: „The sentences are short, staccato, a string of propositions. Both the vocabulary [...] and the terseness suggest the ‘lapidary’ style of Ionian *physikoi* [...] In this short paragraph *kineo* and its derivatives are repeated thirteen times hammering home that motion is the essential property of the soul.“ Lebeck (1972), 269.

Anfang ist aber unentstanden. Denn aus dem Anfang wird muss alles Entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts ...“(245c)

Die wirkliche Absicht dieser allerersten Betrachtung der Seele dürfte aber nicht in einem „Beweis“ der Seelenunsterblichkeit bestehen.⁷⁵ Die Unsterblichkeit wird in diesem „Beweis“ als eine *abgeleitete* Eigenschaft der Seele behandelt und sie spielt vor allem auf der mythischen, eschatologischen Ebene des Mythos eine Rolle.⁷⁶ Die fundamentalere Eigenschaft der Seele, von der die Unsterblichkeit der Seele abgeleitet wird und die auf der moralpsychologischen Ebene von zentraler Bedeutung ist, ist ihre *Selbstbewegung*. Sie macht „das Wesen und den Begriff der Seele“ aus (246a). Was hat man aber hier unter „Selbstbewegung“ zu verstehen? Man kann dies zunächst negativ, anhand einer Eigenschaft der Seele explizieren, die in dem Beweis ebenfalls thematisiert wird, nämlich die Verursachung physikalischer Bewegung. In dem Beweis heißt es, dass die Seele Ursache (*arche*) physikalischer Bewegung ist, der „ganze Himmel und die gesamte Erzeugung“ werden von der Seele bewegt, ansonsten „müssten [sie] zusammenfallend stillstehen“(245d-e). Die Seele bewegt also den Kosmos und die einzelnen Lebewesen.⁷⁷ Doch die Verursachung physikalischer Bewegung hängt ihrerseits von der Selbstbewegung der Seele ab. Von diesen beiden Funktionen der Seele ist also die Selbstbewegung fundamentaler.⁷⁸ Aber das bedeutet, dass die Selbstbewegung der Seele *nicht* physikalischer Natur ist. Sie verursacht die physikalische Bewegung, aber sie gehört selbst zu einer anderen Art. Der „Beweis“ präsentiert uns also, wenn wir in ihm die allererste Stufe einer umfassenden Moralpsychologie betrachten, eine sehr allgemeine Charakterisierung der Seele als „sich selbst bewegend“ Ursache (*arche*) physikalischer Bewegung.⁷⁹ Die Erläuterung dieser Selbstbewegung der Seele (der Seele als Selbstbewegtes), die hier zunächst ganz abstrakt, allgemein und nur in Abgrenzung von der physikalischen, räumlichen Bewegung formuliert wird, ist gewissermaßen das Hauptthema des Mythos.⁸⁰

⁷⁵ “However else it may be understood, the passage cannot be taken as a serious attempt to demonstrate the immortality of the soul. Socrates is too good a logician and is too much concerned with the immortality of the soul to believe that so difficult a problem can be adequately resolved in the space of a single paragraph.” Sinaiko (1965), 46. Rekonstruktionen der Argumentation im “Beweis“ finden sich bei Griswold (1996), 82 u. Nicholson (1999), 155-163.

⁷⁶ Weiter unten werden wir aber auf eine moralpsychologische Konnotation von „Unsterblichkeit“ hinweisen, die nicht im Sinne von ewiger Fortdauer zu verstehen ist.

⁷⁷ Vgl. Sinaiko (1965), 47-48.

⁷⁸ Vgl. Ibid., 47.

⁷⁹ „The passage is not so much the logical proof of a proposition as it is the tentative expression of a generalization – soul is a self moving *arche* of motion.” Sinaiko (1965), 48.

⁸⁰ Ibid.

Wird dieses Prinzip der Seele, die Selbstbewegung, ganz allgemein und abstrakt formuliert, so nimmt sich Sokrates nun, mit Friedländer gesprochen, die berühmte „Bildkonstruktion“ der Seele als einen beflügelten Wagen vor. Das Seelenbild, das das Fundament des Mythos bildet, muss als nähere Erläuterung jener allgemeinen Charakterisierung der Seele als „sich selbst Bewegtes“ und Ursache physikalischer Bewegung verstanden werden. Mit diesem Bild (*idea*) soll also die Form, die Struktur der Selbstbewegung der Seele (der Seele als Selbstbewegtes) dargeboten werden. Das Seelenbild ist eine Zusammenfügung von zwei Elementen, der Wagen und dessen Beflügelung.⁸¹ Der Wagen wird von zwei Rossen gezogen und von einem Wagenlenker geführt. Dabei wird eine Unterscheidung eingeführt, die später wiederaufgegriffen und ausführlich entwickelt wird: die Unterscheidung zwischen göttlichen und nicht göttlichen Seelen: „Der Götter Rosse sind und Führer nun sind alle selbst gut und guter Abkunft“ (246a). Bei den nicht göttlichen Seelen sind zwar das eine Ross und der Wagenlenker, Wille oder Streben (*thymos*) und Vernunft (*nous*), göttlicher Herkunft, aber das andere Ross, ist hingegen niederen Ursprungs: „Schwierig und mühsam ist bei uns die Lenkung“ (246b).⁸² Es ist also zunächst das schwarze Ross, an welches der Unterschied zwischen den göttlichen und den nicht göttlichen Seelen festgemacht wird. Auf den ersten Blick scheint dieser Unterschied nicht besonders groß. Wenn aber in den nächsten Sektionen des Mythos die harmonische Selbstbewegung der Götter und darauffolgend die chaotische Selbstbewegung der nicht göttlichen Seelen dargestellt werden, wird das enorme Ausmaß dieses Unterschieds klar. Das andere Element in dem Bild der Seele ist die Beflügelung: das Gespann, mit dem die Seele verglichen wird, ist mit einem Gefieder ausgestattet (246a).⁸³

In diesem Bild der Seele, das Fundament des zu entfaltenden Mythos, finden wir bereits eine Fortführung sowie eine Erweiterung jener Moralphysikologie, die Sokrates in der ersten Rede ansatzweise formulierte. Die Seele wird nun nicht mehr zweifach, sondern vierfach, in verschiedenen Potentialitäten oder Fähigkeiten gegliedert:⁸⁴ der Wagenführer (die Vernunft), das gute und das schlechte Ross (der Wille und die Begierde), und schließlich das Gefieder, das nicht an nur eine dieser Fähigkeiten gebunden ist, sondern vielmehr allen drei Elementen, der ganzen Seele gleichermaßen zu entspringen scheint, „beflügelt ist das Ganze“.⁸⁵ Es ist gleichermaßen Moralphysikologie, weil eine hierarchische und rechte Ordnung der Seelenkräfte damit versinnbildlicht wird: der Wagenlenker ist über den Triebkräf-

⁸¹ Vgl. Friedländer (1964), 204-205.

⁸² Friedländer macht auf die Koinzidenz des Wagenmotivs mit der Darstellung der Seele in der Katha Upanishad aufmerksam. Siehe *ibid.*, 204.

⁸³ Vgl. *ibid.*, 204.

⁸⁴ Vgl. Griswold (1996), 92-94.

⁸⁵ Friedländer (1964), 205. Vgl. Griswold (1996), 94.

ten der Seele und seine Funktion besteht darin, diese zu zügeln und den Wagen zu führen. Der Wagenlenker ist aber andererseits, um sich überhaupt bewegen zu können, auf die Triebkräfte der Seele angewiesen, auf das Gefieder und auf die Rosse, die in ihrer bildlichen Repräsentation ja stärker als der Wagenlenker, als das menschliche Element des Bildes erscheinen.⁸⁶ Vernunft und Begierden gehören zusammen und sind diesem Bild zufolge nicht bloß entgegengesetzte, sie sind vielmehr *interdependente* Größen.⁸⁷ Wenden wir uns nun dem Gefieder, dem anderen zentralen Element im Bild der Seele zu. Sokrates erläutert dessen Natur so:

„Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Auch hat es am meisten von dem, was in Beziehung zum Körper steht, am Göttlichen Anteil. Das Göttliche aber ist schön, weise, gut und was dem ähnlich ist. Hiervon also nährt sich und wächst vornehmlich das Gefieder der Seele, durch das Mißgestaltete aber, das Böse und was sonst jenem entgegengesetzt ist, zehrt es ab und vergeht.“(246d)

Mit dem Gefieder kommt zu der horizontalen Vorwärtsbewegung des Wagens, eine vertikale, eine Aufwärtsbewegung zu den Göttern hinzu, deren Bedeutung ein Hauptthema des nächsten Abschnittes sein wird.⁸⁸ Das Gefieder wird demnach durch eine Teleologie, durch eine Zielbestimmung definiert: es strebt nach dem Göttlichen. Die Teleologie des Gefieders scheint in dessen fundamentaler Verwandtschaft mit dem Göttlichen bzw. mit dessen Attributen („schön, gut, weise“, usf.) begründet zu sein. Sein Wachstum hängt jedenfalls von diesen Attributen ab, ihre Gegensätze schwächen hingegen das Gefieder und lassen es kümmerlich werden und vergehen. Das Gefieder ist also zerbrechlich, instabil und braucht konstante Pflege. Die unspezifische Lokalisierung des Gefieders will heißen, dass es sich dabei, im Unterschied zu den anderen Seelenkräften, nicht um ein getrenntes, relativ autonomes Vermögen handelt. Diese relative Autonomie der anderen Potenzialitäten oder Fähigkeiten der Seele wird durch deren Versinnbildlichung durch vollständige, intelligente Kreaturen nahegelegt (der Wagenlenker, die Rosse), wohingegen das Gefieder für sich genommen nur ein Teil eines Lebewesens ist. Doch diese Kraft, die prinzipiell aus einem jeden Teil der Seele bzw. aus der Seele als Ganzes sprießen kann, ist fundamental zur Vollendung der Seele, denn sie ermöglicht die Bewegung zum Göttlichen überhaupt und diese Bewegung bedeutet gerade, wie wir sehen werden, die Realisierung der höchsten Bestimmung der Seele.

⁸⁶ Ibid., 94.

⁸⁷ Vgl. Ibid., 93. Während bei den nicht göttlichen Seelen Vernunft und den anderen Seelenkräften unzertrennlich sind, scheinen die Götter hingegen in der Lage zu sein, den Wagenlenker, die Vernunft, von den Rossen entkoppeln zu können. „Wenn sie [die Seele der Götter] sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück. Ist sie dort angekommen: so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und trinkt sie dazu mit Nektar.“ (247e) Vgl. Ibid., 97

⁸⁸ Vgl. Ibid., 93-95.

Von dem Gefieder heißt es andererseits explizit, dass es in „Beziehung zum Körper“ steht und es hat, allein schon als Bild, eine wichtige sexuelle Konnotation: die Spannbewegung eines Flügels spielt auf den erigierten Penis,⁸⁹ also auf den erregten, erotisierten, begehrenden Körper an. Auf diese sexuelle Konnotation wird in den späteren, phänomenologischen Teilen des Mythos immer deutlicher angespielt. Das Gefieder ist also auch durch und durch Begehren, Eros. Diese Verbindung des scheinbar Gegensätzlichen, des Sexuellen, der körperlichen Erregung mit einer Kraft, von der es zunächst heißt, dass sie dem Göttlichen und dessen Attributen am nächsten steht und welche die Vollendung der Seele, ihre Bewegung zum Göttlichen ermöglicht, ist alles andere als willkürlich. Die Deutung des sexuellen Begehrens als Kraft, die zum Göttlichen strebt, die Einfädelung des Begehrens in eine symbolische Ordnung, die Sinnstiftung mitten in den körperlichen, natürlichen Symptomen des Begehrens, ist vielmehr ein wesentlicher Aspekt der beabsichtigten Therapie des Eros, der im Laufe des Mythos weiter vertieft wird.

Worin besteht die Einheit dieses Gebildes, das sich aus diesen verschiedenen, heterogenen und teilweise gegensätzlichen Elementen zusammensetzt? Mit der etwaigen Beantwortung dieser Frage lässt sich eine erste Annäherung an die komplexe Moralphysikologie gewinnen, die im Mythos umrissen wird. Weil die Seele aus verschiedenen Elementen besteht, hängt ihre Einheit jedenfalls nicht von einer bestimmten einzelnen Potentialität ab. Sie muss vielmehr funktional, als das richtige und harmonische Arrangement und Disposition ihrer verschiedenen Teile und des ganzen Gefüges verstanden werden.⁹⁰ Das bedeutet aber auch, dass die Einheit der Seele nicht etwas Fertiges und Gegebenes ist, sondern stattdessen als das Resultat einer Anordnung und Abstimmung der Seelenkräfte aufzufassen ist. Die Bewältigung dieser Aufgabe bestünde demnach in der Kooperation und Ausrichtung der verschiedenen Seelenkräfte zur Verwirklichung der Zielbestimmung, des Telos der Seele: die „Bewegung“ zum Göttlichen. Weil das Ziel der Seele und ihre Aufwärtsbewegung vom Gefieder wesentlich bestimmt und ermöglicht werden, dem Wagenlenker die Führung des Gespanns zukommt und die Rosse ebenfalls mit dem notwendigen Impuls zur Bewegung des Gespanns beitragen, muss die Einheit der Seele gleichermaßen als rational und erotisch-begehrend aufgefasst werden.⁹¹ Die gute Lenkung der Seele bedeutet innerhalb dieses Bildes jedenfalls nicht der Ausschluss des Begehrens, es bedeutet vielmehr dessen richtige Einbindung in die Gemeinschaft der Seelenkräfte. Denn der Wagenlenker, die Vernunft alleine vermag nichts, sie muss begehrende und „befiederte“ Vernunft sein, um das ganze Gebilde in Bewegung zu bringen und ans Ziel führen zu können. Die Ver-

⁸⁹ Lebeck (1972), 273, Fußnote 15.

⁹⁰ Griswold (1996), 93-94.

⁹¹ Ibid., 94.

nunft selbst muss also stets vom Begehren bewegt sein und das Begehren muss seinerseits vernünftig sein und zum Guten steuern, ansonsten geht das Gefieder verloren, was gerade das Thema der nächsten Sektionen sein wird.

Die bildliche Repräsentation suggeriert außerdem, dass es sich bei der Einheit der Seele, ja, bei der (menschlichen) Seele insgesamt, nicht um etwas bloß Natürliches handelt. Pferde sind jedenfalls von Natur aus nicht dem Menschen unterjocht, sondern der Mensch muss ihre Natur durch Eingewöhnung und Übung zu zähmen lernen. Der Wagenlenker muss ebenfalls lernen, seine spezifische Aufgabe, die korrekte Führung der Rosse, zu meistern. Der Mensch bzw. die menschliche Seele wird demnach als etwas repräsentiert, dass zwar Naturelemente aufweist, die aber zugleich von der bloßen Natur losgelöst sind: die Rosse sind gespannt und sie müssen, damit das Gespann seine Zielbestimmung erreichen kann, erzogen, gezügelt und geführt werden. Die Einheit und Ganzheit der Seele, d.h. die richtige Kooperation aller Seelenkräfte in Bezug auf ein Ziel, das Göttliche, ist also keine angeborene Veranlagung, sondern eine stets zu bewältigende Aufgabe. Diese Aufgabe wäre diesem Bild der Seele zufolge erst durch einen Prozess der Erziehung (Bändigung des dunklen Rosses), des Zusammenseins mit dem Guten (Wachstum und Pflege des Gefieders), der seinerseits stets eine Anschauung des Guten bedarf (der Wagenlenker muss zur Kenntnis der Ideen gelangen). Eine solche Aufgabe kann auch nur in Gemeinschaft vollzogen werden – und zwar in der richtigen Gemeinschaft. Die Liebe wäre in diesem Sinne gerade eine fundamentale Art und Weise des Vollzugs dieses Prozess einer Vervollkommnung und Vereinheitlichung der Seele – oder auch der gegenteiligen Entwicklung, wie die erste Sokrates Rede zeigte. Als solches, als ein Wechselspiel von Einübung erstnatürlicher Kräfte, von Einsicht des Guten in der Gemeinschaft Zusammensein mit anderen, kann die Einheit und Ganzheit, die Vollkommenheit der Seele, die Platon vorschwebt, jedenfalls als eine „zweite Natur“ verstanden werden.⁹²

Dass die Einheit der Seele funktional ist und als eine stets zu bewältigende Aufgabe und mühsamer Prozess begriffen wird, heißt freilich auch, dass man sie verfehlen, dass man an dieser Aufgabe scheitern kann. Der Seele wohnt also ebenfalls wesentlich das Potenzial zur Disharmonie und zur Korruption inne. Dieses Potenzial wird durch die schlechte Beschaffenheit des einen Rosses, durch die Zurückbildung und das Absterben des Gefieders sowie durch eine mögliche schlechte Führung des Gespanns durch den Wagenlenker ver-

⁹² „We are permitted to observe that human nature, as represented in the image of the soul’s idea, is at one remove from brute nature; it is, as it were, a second nature and requires some use of artifice governed by an understanding of what is good for the whole soul. Still further, we should again note (without trying to put the image too far) that strictly speaking the soul is represented as being unnatural in a way that distinguishes sharply from the nature of the body. For the soul results from a seemingly impossible grafting together of the human, the equine, and the avian.” Ibid., 95.

sinnbildlich.⁹³ Die Seele ist also von Natur aus weder gut noch böse. Sie hat aber das Potenzial für beides. Und doch ist für Platons Sokrates die Menschengattung in einem Zustand der Disharmonie und der Korruption inbegriffen. Gerade dies ist das Thema des nächsten Abschnittes.

Von Göttern und Menschen

In den beiden nächsten Sektionen des Mythos wird die „Ursache von dem Verlust des Gefieders“ erläutert. Auf der mythologischen Ebene der Narration, verfolgen diese beiden Sektionen das Ziel, die Einkörperung der Seele zu erklären. Denn unmittelbar auf das Seelengleichnis wird eine weitere Unterscheidung eingeführt, nämlich die zwischen „sterblichen“ und „unsterblichen“ Tieren. Diese Unterscheidung gründet ihrerseits auf einer allgemeinen Generalisierung über die Seele, die dieses Mal jedoch nicht die Form ihrer Selbstbewegung (was durch die Unterscheidung zwischen göttlichen und nicht göttlichen Seelen versinnbildlicht wurde), sondern ihre Funktion als *arche* physikalischer Bewegung betrifft. Diese Generalisierung lautet: „Alle Seele trägt Sorge für alles Unbeseelte, durchwandelt den ganzen Weltraum, überall in wechselnden Gestalten“ (246b-c).⁹⁴ Die Sorge für das Unbeseelte kommt in zwei Formen vor, die entsprechend durch zwei Ausformungen der Seele bewerkstelligt wird:

„Die vollkommene nun und befiederte schwebt in den höheren Gegenden und waltet durch die die ganze Welt, die entfiederte aber schwebt umher bis sie auf ein starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird dann ein Tier genannt und bekommt den Beinamen sterblich.“(249c)

In ihrer vollkommenen, „befiederten“ Gestalt, bewegt die Seele den Kosmos, in ihrer eingekörperten, „entfiederten“ Art sorgt sie bloß für die Bewegung eines einzelnen Körpers.⁹⁵

⁹³ Ibid., 94.

⁹⁴ In der Übersetzung von Kurt Hildebrandt. Bei Schleiermacher kommt das Wort „Sorge“ nicht vor.

⁹⁵ Hierzu einige Bemerkungen, um diese schwierigen Unterscheidungen bzw. ihr Verhältnis zueinander besser verstehen zu können: „Alle Seele trägt Sorge für alles Unbeseelte“ drückt eine Generalisierung aus, die bereits in dem „Beweis“ auftaucht und sich auf die Seele als Ursache (*arche*) physikalischer Bewegung bezieht. Während also die Unterscheidung zwischen göttlichen und nicht göttlichen Seelen zwei Grundformen der *Selbstbewegung* der Seele herausgreift, bezieht sich die Unterscheidung zwischen sterblichen und unsterblichen Tieren auf zwei Art und Weisen, in denen die Seele für das „Unbeseelte sorgt“ bzw. auf zwei Formen der Seele insofern sie Ursache *physikalischer Bewegung* ist. In der entfiederten Form bewegt die Seele nämlich einen einzelnen Körper, einen „irdigen Leib“, in ihrer befiederten und vollkommenen Form hingegen bewegt und sorgt die Seele für den ganzen Kosmos. Bei Sinaiko findet sich eine hervorragende Erläuterung dieser Verhältnisse. Vgl. Sinaiko (1965), 56-58. Die Unterscheidung zwischen unsterblichen/sterblichen Tieren ist allerdings, trotz allem Anschein, *nicht koextensiv* mit der Unterscheidung zwischen göttlichen und nicht göttlichen Seelen: alle göttlichen Seele sind zwar „unsterbliche Tiere“, aber nicht alle nicht göttlichen Seelen sind sterbliche Tiere, denn nicht alle nicht göttlichen Seelen müssen das Gefieder

Der nächste, konsequente Schritt in dem Mythos besteht darin, die Ursache vom Verlust des Gefieders zu erklären, durch den die Klasse der „sterblichen“ Tiere, also der eingekörperten Seelen, zustande kommt: „Nun aber lasst uns die Ursache von dem Verlust des Gefieders, warum es der Seele ausfällt, betrachten.“(246d) Damit nähert sich der Mythos der konkreten menschlichen Erfahrung. In der Tat verbirgt sich hinter dieser mythischen Erklärung der Einkörperung der Seele bzw. des Verlusts vom Gefieder eine dichte aber umfassende Charakterisierung der *conditio humana*. Diese Charakterisierung ist, wie wir sehen werden, durchgehend Moralpsychologie, Untersuchung, Diagnose der Seele mit ethischen Kategorien, die dieses Mal aber an der Menschheit als Ganzes vorgenommen wird.

In diesem Bild der *conditio humana* steckt aber zugleich, eine erste, verhüllte oder implizite Darstellung der Liebe.⁹⁶ Doch letzteres, die Tatsache, dass damit eigentlich schon die Liebe charakterisiert wird, kann erst nachträglich, nach und nach, wenn der Mythos sich schrittweise entfaltet, erkannt werden.⁹⁷ Wenn der Mythos später explizit von der Liebeserfahrung auf Erden in ihren verschiedenen Facetten und Momenten handelt, werden die Phasen der kosmischen Reise zum überhimmlischen Ort wiederaufgenommen und neu aufgerollt. Diese Komposition des Mythos, mit der die Phasen und Aspekte der Liebeserfahrung sehr subtil an die Phasen und Aspekten der kosmischen Reise der Seele wiederanknüpfen, bewirkt einen seltsamen Effekt, eine Art Déjà-vu: man erkennt in der porträtierten Erfahrung der Liebe die vorige kosmische Vorgeschichte der Seele wieder, aber umgekehrt wird auch in der kosmischen Vorgeschichte der Seele ihre erotische Dimension sichtbar. Die Liebe steigert sich durch die Überlappung dieser beiden Ebenen zu einem kosmischen Drama, in dem das Schicksal der menschlichen Seele, ihre Verdammnis oder Erlösung bzw. die Vervollkommnung und Einswerden der Seele oder ihre Korruption auf dem Spiel stehen.

Die Erläuterung vom Verlust des Gefieders nimmt die Form eines Kontrastes an zwischen dem Aufstieg, der Selbstbewegung der Götter zu den Wesenheiten, die „außerhalb des Himmels“ sind, und dem pathetischen Versuch der nicht göttlichen Seelen, das gleiche Ziel zu erreichen, wodurch ja die problematische Selbstbewegung dieser letzteren Seelen charakterisiert wird. Auf einer fundamentaleren Ebene wird mit diesem Kontrast allgemein weiter erläutert, was wir unter „Selbstbewegung“ und deren Telos überhaupt zu verstehen

verlieren und eingekörpert werden. Die Erfüllung höchster menschlicher Möglichkeiten kann laut dem Mythos gerade dazu führen, dass die Seele eines solchen Menschen nicht wieder eingekörpert wird. Eine solche Seele wird dadurch nicht göttlich, sondern gelangt vielmehr in die Kategorie der nicht göttlichen Seelen, die keine sterblichen Tiere sind. Solche Seelen gehören dann weder zur Menschengattung noch zum Geschlecht der Götter sondern sind etwas dazwischen.

⁹⁶ Vgl. Sinaiko (1965), 51-55.

⁹⁷ Ein Schlüsselmoment in der Enthüllung dieser Stufe des Mythos als Charakterisierung der Liebe wäre die explizite Einführung der „vierten Art des Wahnsinns“ in 249d.

haben und wie sie in zwei grundverschiedenen Gestalten, göttlichen und nicht göttlichen, verwirklicht wird. Innerhalb dieser beiden Grundkategorien der göttlichen und nicht göttlichen Seelen wird außerdem eine Pluralität eingeführt (vorher war hingegen von „Seele“ allein in der Singularform die Rede).⁹⁸ Damit werden weitere wichtige Unterschiede eingeführt (verschiedene Götter und verschiedene Lebensweisen), die später wieder aufgegriffen und in Beziehung gebracht werden (ein bestimmter Gott korrespondiert mit einer bestimmten Lebensweise). Die Einführung dieser Pluralität ermöglicht zudem die Charakterisierung der Menschheit als Kollektiv, als zerrissene Gemeinschaft. Die Schilderung der Götter etabliert diese Gestalten zum einen als Vorbilder,⁹⁹ zum anderen wird mit ihnen das menschliche Schicksal in seiner fundamentalen Mangelhaftigkeit, in seiner schwerfälligen Selbstbewegung konturiert. Beide Aspekte kommen in der Situation zum Ausdruck, die in dem Mythos dargestellt wird: die nicht göttlichen Seelen versuchen den Göttern zu folgen, sie können dies aber nur in einer sehr beschränkten Form tun. Der hier größtenteils missglückte Begleitungsversuch der göttlichen durch die nichtgöttlichen Seelen, der als Verwirklichung der Potenzialitäten oder Lebensweisen der nicht göttlichen Seelen nach den ihnen charakteristischen Möglichkeiten zu verstehen ist, wird später in der manifesten Darstellung menschlicher Liebe wiederaufgegriffen. An diesem Verhältnis einer Begleitung eines Gottes, die in dem späteren Kontext der Liebeserfahrung auf Erden jedoch mit einem positiven Ausgang gezeichnet wird, werden dann zentrale Aspekte der Beziehung zwischen dem Liebenden und dem Geliebten ausgeführt.

Wie sieht die Selbstbewegung der göttlichen Seelen aus? Die göttlichen Seelen begeben sich „zum Fest und zum Mahle“ in einen überhimmlischen Ort. Dabei bilden sie eine Art Armee, „in elf Zügen geordnet“, von Zeus angeführt und von den anderen Göttern und Dämonen gefolgt (247a). Bei den Göttern herrscht eine perfekte Ordnung, sie bilden ein harmonisches Ganzes, eine perfekte Gemeinschaft, einen „Chor“, von dem es heißt, dass die „Missgunst“ aus dessen Reihen „verbannt“ ist (247a). Ihre Pluralität zerstört und gefährdet in keiner Weise ihre Einheit.¹⁰⁰ Sie steigen empor in die Himmelsphären und darüber hinaus, in einen „überhimmlischen Ort“:

„Denn die unsterblich Genannten, wenn sie an den äußersten Rand gekommen sind, wenden sich hinauswärts und stehen so auf dem Rücken des Himmels, und hier stehend reißt sie der Umschwung mit fort, und sie schauen, was außerhalb des Himmels ist.“(247b-c)

⁹⁸ Vgl. Sinaiko (1965), 60.

⁹⁹ Vgl. *ibid.*, 63.

¹⁰⁰ „The subtle introduction of plurality and heterogeneity into winged soul does not involve the loss of unity; for the many diverse gods and daemons seem to constitute a perfect if complex community.“ *Ibid.*, 60.

An diesem überhimmlischen Ort ist „das farblose, gestaltlose, wahrhaft seiende Wesen“ (247c), die Besonnenheit, die Gerechtigkeit, die Wissenschaft. Die Götter „nähren sich durch Beschauung des Wahren und lassen es sich wohlsein“ (247d); wenn der „Umlauf“ vollendet ist, d.h. wenn die Götter eine ganze Umkreisung der Wesenheiten vollbracht haben und das Festmahl zu Ende geht, kehren sie in die Himmelssphären zurück.

Wenn wir die Götter im Mythos als Vorbilder bzw. als Kontrast menschlichen Strebens betrachten, so können wir aus dieser sehr knappen Charakterisierung ihrer „Lebensweise“ bereits sehr wichtige Elemente über die menschliche Zielbestimmung bzw. ihre Verfehlung lernen. Zunächst fallen die anfangs erwähnte Harmonie und Ordnung auf, mit denen die Götter sich als Gemeinschaft bewegen. Sie bilden einen „Chor“, in dem Umzug nimmt jeder Gott den ihm angewiesenen Platz ein, „jeder das Seinige verrichtend“, die Missgunst ist aus ihren Reihen verbannt.¹⁰¹ Diese gemeinschaftliche Ordnung, mit der sich die Götter anschicken, den „überhimmlischen Ort“ zu betreten wird von den nicht göttlichen Seelen hingegen komplett verfehlt, und dieses Chaos gehört intrinsisch zur Lebensweise dieser anderen Seelen und zu deren sehr beschränkter Fähigkeit, den Ort „außerhalb des Himmels“ zu erreichen. Das Ziel selbst des Götterumzugs ist der „überhimmlische Ort“, in dem sich ja das „wahrhaft seiende Wesen“ findet. Dass hier von einem „überhimmlischen Ort“ die Rede ist, d.h. von einem „Ort“, der in der entworfenen Kosmologie des Mythos eigentlich außerhalb des physischen Raums lokalisiert ist, bedeutet, dass die Wesenheiten (Besonnenheit, Gerechtigkeit, Wissenschaft) und das „wahrhaft seiende Wesen“ nicht im Raum und Zeit sind. Die hier eingesetzten raumzeitlichen Metaphern beschreiben etwas, was eigentlich keine raumzeitliche Entsprechung hat bzw. sich außerhalb raumzeitlicher Dimensionen befindet.¹⁰² Die bloß negative Charakterisierung des Seienden (farblos, gestaltlos), der Wesenheiten, markiert ebenfalls die grundsätzliche Differenz zwischen den Ideen und der materiellen, wahrnehmbaren Welt. Die Selbstbewegung der nicht-göttlichen Seelen zu diesem Ort ist folglich weder räumlich noch zeitlich beschaffen, sie besteht vielmehr gerade in der Transzendierung dieser Dimensionen. Die „Reise“ der Seelen ist ziemlich paradox, weil er von keinem physikalischen Ort ausgeht und zu keinem Ort hinführt.¹⁰³ Diese negativen Bestimmungen des überhimmlischen Orts zusammen mit dessen Charakterisierung als „Ort“ der Wesenheiten und des wahrhaft Seienden ermöglicht uns jetzt auszusprechen, worin die Selbstbewegung der Seele besteht und was ihr Ziel ist: der „Umschwung“ in den überhimmlischen Ort, die „Selbstbewegung“ der Götter zu diesem Ort bedeutet nichts anderes als die Erkenntnis, die „Beschauung“ des „wahrhaft seienden

¹⁰¹ Vgl. Griswold (1996), 97.

¹⁰² Ibid., 104.

¹⁰³ Vgl. Sinaiko (1965), 64.

Wesens“,¹⁰⁴ diese Erkenntnis der Wesenheiten – der Ideen – ist das Ziel, das Telos der Selbstbewegung der Seele.

Wenn man die Selbstbewegung der Seele als raumzeitliche Transzendenz kraft der Ideen-erkenntnis versteht, lässt sich gewissermaßen auch verstehen, inwiefern die Selbstbewegung der Seele mit ihrer Unsterblichkeit einhergeht, eine Implikation nämlich, die in dem „Beweis“ auf eine äußerst abstrakte und schematische Weise formuliert wurde und obskur geblieben war. Aus der jetzt erschlossenen Perspektive bedeutet „Unsterblichkeit“ jedoch nicht nur ewige Fortdauer im Raum und Zeit, es bedeutet vielmehr die Transzendierung dieser Dimensionen durch die Teilnahme an den Ideen, die, weil sie außerhalb von Raum-Zeit existieren, in eben demselben Sinne „ewig“ sind: jenseits von Raum und Zeit. Diese Form der Transzendenz, der Unsterblichkeit, ist den göttlichen Seelen jederzeit gegeben, ja, ihre Lebensweise definiert sich gerade durch den immerwährenden Zugang zu den ewigen Ideen, während die nicht göttlichen bzw. die menschlichen Seelen das Wesen der Seele (die Selbstbewegung zu den Ideen) nur mühselig und flüchtig aktualisieren können.¹⁰⁵

Die Repräsentation der Vollzugsweise der Erkenntnis, der „Beschauung“ der Wesenheiten durch die göttlichen Seelen ist durchaus von Bedeutung. Von dieser Erkenntnis der Wesenheiten heißt es, dass sie nur von dem Wagenlenker vollzogen werden kann (247c). Zwar kann die Seele nur als Ganzes, mit all ihren verschiedenen Elementen, den überhimmlischen Ort erreichen, die Wesenheiten anschauen vermag aber allein der Wagenlenker. Letztere Bedingung wird für den Eros zentral sein, denn bei ihm, insofern es sich um ein „Wiedererinnern“, um eine Erkenntnis der Schönheit handelt, muss ebenfalls der Wagenlenker einbezogen werden. Diese vernunftmäßige Erkenntnis der Wesenheiten wird hier aber nicht diskursiv dargestellt (es ist kein Logos), sondern durch Metaphern des Sehens repräsentiert.¹⁰⁶ Diese noetische Erkenntnis, diese „Anschauung“ scheint aber interessanterweise selbst für die Götter perspektivistisch bedingt zu sein: in dem „Umlauf“, den die Götter vollziehen, zeigen sich die verschiedenen Wesenheiten, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wissenschaft, nacheinander, und erst wenn deren Umkreisung vollendet ist, kehren die Götter in die Himmelsphären zurück. Letzteres deutet auch an, dass die Erkenntnis

¹⁰⁴ Vgl. Griswold (1996), 104-107 u. Sinaiko (1965), 59, 64-69.

¹⁰⁵ “True Being is eternal, not in the sense of that it lasts forever, that it is immortal, but in the sense that it is simply “beyond” time. In transcending the physical universe in order to “behold” true Being, the soul, through the power of its wing, partakes of this second kind of eternity; for its instantaneous self-motion is precisely a motion which transcends time and space. Hence soul is immortal in the obvious sense that it lasts forever within the limits of time and space, and in the far subtler sense that it is capable of transcending the bounds of time and space altogether. It is in relation to this second sense of immortality that the difference between the divine and the humane becomes significant.” Sinaiko (1965), 66-67.

¹⁰⁶ “Socrates tells us that true Being is ‘visible to nous alone, the pilot of the soul’ (247c). That is to say, the highest form of Episteme is noetic. There is no mention of logos anywhere in this passage; ocular metaphors (accompanied by metaphors of eating) dominate.” Griswold (1996), 106

der Wesenheiten womöglich holistisch ist, insofern ihre Anschauung sie alle umfasst: die Gerechtigkeit erkennen heißt auch die Konstellation der anderen Wesenheiten und ihren Zusammenhang anzuschauen. Die Ideen können also nicht bloß einzeln, sondern erst in ihrer Verflechtung erkannt werden. Diese gegenseitige Implikation und Vernetzung der Wesenheiten spielt in der Liebeserfahrung eine zentrale Rolle, denn die Anschauung der Schönheit impliziert auch, so wird sich zeigen, ihre Verbindung mit der Besonnenheit zu gewahren. Fernerhin entscheiden die Götter in dem Mythos nicht in welcher Reihenfolge sie die Wesenheiten anschauen, dies ist vielmehr für sie vorbestimmt, das „Menü“ ist für sie bereits entschieden,¹⁰⁷ ja, in ihrer Anschauung der Wesenheiten befinden sich die Götter in einem Zustand absoluter Passivität, die vollkommene noetische Erkenntnis formt und bestimmt nichts, sondern wird umgekehrt von den Wesenheiten bestimmt und ist reine Empfänglichkeit für ihr Sein.¹⁰⁸ Die Metaphern der Nahrung und die Ausdrücke von Freude (sie „erblicken“ es, sie „nähren sich“ davon, sie „freuen sich“ über dessen Beschauung, „lassen es sich wohlsein“) versinnbildlichen die Seligkeit, mit der die Erkenntnis des Seienden einhergeht und die Kraft, die die Seele davon empfängt.

Die Erkenntnis des Seienden, die Bewegung zu den Wesenheiten (Gerechtigkeit, Besonnenheit) ist aber nicht nur das Telos der göttlichen Seelen, sondern aller Seelen, und damit auch der nicht göttlichen. Doch die Götter vollbringen diese Erkenntnis mühelos und augenblicklich. Die zyklische Art und Weise, wie sie den Umzug vollziehen, zu den Ideen gelangen, sich von ihnen ernähren, und wieder in die Himmelssphären zurückkehren, ihre Lebensweise hat etwas durchaus Mechanisches.¹⁰⁹ In ihrer Perfektion ähneln sie einem Uhrwerk, fernerhin scheinen sie sich in keiner Weise um die anderen Seelen zu sorgen.¹¹⁰ Die nicht göttlichen Seelen haben hingegen nichts von dieser Mühelosigkeit und Leichtigkeit, mit denen die Götter die transzendente Erkenntnis der Wesenheiten vollziehen. Bereits in dieser Sequenz des Götterumzugs wird ganz am Anfang ein Seitenblick auf die nicht göttlichen Seelen geworfen. Dabei wird schon Wesentliches über ihre Kondition und über die Ursache ihres Zustandes angedeutet:

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ “That is, pure theorizing is not an effort to be self-conscious but rather to receive [...] the Truth. Moreover, the mind’s perfection is not to master, shape, make, or alter what *is* but rather to be formed *by* it. The suppression of the subject (if I may use contemporary terms) is its perfection. In this sense eros is the yearning for death.” Ibid., 104.

¹⁰⁹ Ibid., 97. Sinaiko argumentiert überzeugend, dass die Götter eigentlich *immer* bei den Wesenheiten sind. Vgl. Sinaiko (1965), 66.

¹¹⁰ “These astral souls circulate through the heavens without paying any attention at all to human beings. Evidently, their caring for the cosmos does not include caring for others human souls. The myth teaches that we are on our own; we cannot beseech heaven for relief from our miseries, forgiveness for our sins answers to our questions. Is the human soul really at home in the cosmos of the Phaedrus?” Griswold (1996), 97.

„Wenn sie aber zum Fest und zum Mahle gehen und gegen die äußerste unterhimmlische Wölbung aufsteigen: dann gehen zwar der Götter Wagen immer leicht, die anderen aber nur mit Mühe. Denn das vom Schlechten etwas an sich habende Ross, wenn es nicht sehr gut erzogen ist von seinem Führer, beugt sich zum Boden hinunter und drückt mit seiner ganzen Schwere, woraus viel Beschwerde und der äußerste Kampf der Seele entsteht.“(246b)¹¹¹

„Dieses nun ist der Götter Lebensweise“, so endet die Darstellung vom Götterumzug und dessen Aufstieg und Festmahl bei den Wesenheiten. Mit diesem einzigen Satz als Übergang, wechselt der Mythos zum Schicksal, ja, zur Lebensweise der anderen, der nicht göttlichen Seelen über, als sie den Götterumzug begleiteten und auch versuchten, an den überhimmlischen Ort zu gelangen. Der Kontrast zur vorausgegangenen Schilderung der göttlichen Lebensweise könnte nicht größer sein. Der Aufstieg der Götter ist von Leichtigkeit, Ordnung und Harmonie geprägt, sie können sich mühelos aufs Feld der Wahrheit schwingen und dort die Schau sämtlicher Wesenheiten vollziehen, immer wieder. Hier begegnen wir stattdessen Schwere, Chaos, Rücksichtslosigkeit. Durch Angst und Egoismus, Verwirrung und Ungeschicklichkeit können die nicht göttlichen Seelen auch nur ganz begrenzt den „Umschwung“ zum überhimmlischen Ort vollbringen, den Zugang zu den Ideen erlangen. Diese Sequenz ist von immenser expressiver Kraft, an ihr wird die *conditio humana* in einem denkbar knappen Raum umrissen, sie verlangt entsprechend unser ganzes Augenmerk.¹¹² Diese Stelle ist auch deshalb so wichtig, weil die Verhältnisse, die hier entwickelt werden und die zunächst einmal in keiner Relation zum Liebesphänomen und zur Liebeserfahrung zu stehen scheinen, in einer späteren Phase des Mythos, die von der irdischen Erfahrung der Liebe handelt, in eine sehr enge Korrespondenz mit einem entscheidenden Aspekt der Liebe gebracht werden. Rückblickend zeigt sich in diese Sequenz also das ganze Drama der Liebeserfahrung.

Bei den nicht göttlichen Seelen ist zunächst eine Stufung eindeutig zu erkennen: sie werden nach ihrem Grad der Einsicht in den überhimmlischen Ort präsentiert und treten in dieser Reihenfolge in Erscheinung.¹¹³ So werden zuallererst die Seelen erwähnt, die dem Umzug der Götter „am besten“ folgen konnten. Diesen Seelen gelingt es,

„das Haupt des Führers hinauszustrecken in den äußeren Ort und so den Umschwung mitvollenden, geängstigt jedoch von den Rossen und kaum das Seiende erblickend; andere erhoben sich bisweilen und tauchten dann wieder unter, sodass sie einiges sahen, anderes aber nicht.“(248a)

¹¹¹ “The black horse seems to have a natural aversion to reason and a natural inclination for the earth; its nature is chthonic.” Ibid., 100.

¹¹² Das poetische Bild, das diese Sequenz dominiert, ist das eines chaotischen, rücksichtslosen Wettkampfes (*agon*), eine Art Wagenrennen, wohingegen der Götterumzug mit dem Bild einer geordneten Armee dargestellt wird. Vgl. Lebeck (1972), 270.

¹¹³ Vgl. Sinaiko (1965), 70-71.

Es gibt also Seelen, die den „Umschwung“ vollenden, obwohl sie dies nur unter großer Anstrengung tun können, verängstigt durch die Rosse. Letztendlich können aber sogar diese Seelen das Seiende kaum anschauen. Bei den unmittelbar darauf porträtierten Seelen sieht es schon wesentlich schlechter aus. Sie schaffen nicht die ganze Revolution um die Wesenheiten, sie können sich nur intermittierend aufs Feld der Wahrheit schwingen, und flüchtig nur einige Wesenheiten oder Auszüge davon erblicken. Die übrigen Seelen bilden dagegen einen chaotischen, neidischen, egoistischen, gegeneinander kämpfenden Mob:¹¹⁴

„Die übrigen allesamt folgen zwar auch dem Droben nachstrebend, sind aber unvermögend und werden unter der Oberfläche mit herumgetrieben, einander tretend und stoßend, indem jede sucht der anderen zuvorzukommen. Getümmel entsteht, Streit und Angstschweiß, wobei durch Schuld schlechter Führer viele verstümmelt werden, vielen vieles Gefieder beschädigt; alle aber gehen nach viel erlittenen Beschwerden unteilhaft der Anschauung des Seienden davon und so davongegangen halten sie sich an scheinhafte Nahrung.“ (248a-b)

Vielen Seelen gelingt also nicht einmal ansatzweise der rettende Schwung an die Oberfläche, auf das „Feld“ der Wahrheit, sie erkennen also nicht das wahre Seiende, die Ideen.¹¹⁵ Über der Oberfläche kann man die Wesenheiten sehen, wie sie sind, aber unter der Oberfläche sind sie bloß gebrochen sichtbar und erscheinen notwendigerweise verzerrt.¹¹⁶ Der Kampf und das Chaos, die sich unter dieser Oberfläche abspielen, sind also, könnte man sagen, gewissermaßen die Konsequenz der verzerrten Wahrnehmung der Wesenheiten. Doch die Ursache dieser Unfähigkeit, die Wesenheiten zu erreichen, scheint selbst von den neidischen, streitenden und egoistischen Verhaltensweisen bedingt zu sein, mit denen diese Seelen als Gemeinschaft komplett versagen. Dies mündet ja in ein kollektives Chaos („Getümmel“), in einen permanenten Kampf und Angst. Der Hinweis auf die „schlechten Führer“ kann zum einen so verstanden werden, dass aus der Perspektive der einzelnen, individuellen Seele gerade dies, ein „schlechter Führer“, also eine an ihrer Aufgabe versagende Vernunft, die gemeinen Verhaltensweisen (Neid, Streit) verursacht. Zum anderen macht

¹¹⁴ Vgl. Griswold (1996), 99.

¹¹⁵ In diesen Passagen setzt Platon, wie Anne Lebeck es zeigt, eine Wassermetaphorik ein, die das Gefühl vom „äußersten Kampf“ um einiges steigert. Es ist, als ob der überhimmlische Ort die Wasseroberfläche, die rettende Luft bildete, an welche die Wagen zu gelangen versuchten, aber mit der Schwere des schlechten Rosses aufgebürdet und im Kampf von allen gegen alle werden sie, wie schwere Körper im Wasser, unvermeidlich in die Tiefe gezogen. Die Szene des Kampfes gewinnt dadurch den Charakter eines Totekampfes, einer Agonie an der Schwelle zu jenem erlösenden „Felde der Wahrheit“: „The wing is the symbol of the soul because it can lift a heavy weight into the air [...] But souls that cannot follow the gods are burdened by heaviness in excess of a soul's power [...] They struggle with their weight as if moving under water trying to reach the air.“ Lebeck (1972), 270. Vgl. Griswold (1996), 105.

¹¹⁶ „From beneath the moving waters the Beings appear only in a distorted and refracted way. According to the myth, the motion beneath the surface of the heavens is all caused by the soul; this motion is, in effect, a primary cause for the distortion of the truth [...] It thus appears that man is his own great obstacle in his efforts to know the truth.“ Ibid., 105.

dieser Hinweis auf den Einfluss aufmerksam, den einzelne schlechte (d.h. schlecht geführter) Seelen, auf viele anderen, auf die Gemeinschaft ausüben können. Das Wort „Führer“ wird hier also mit einem doppelten Sinn aufgeladen: sie meint sowohl eine versagende Vernunft beim einzelnen als auch eine anführende Seele, deren Vernunft bei der Selbstlenkung versagt und andere Seelen bzw. die Gemeinschaft in die Tiefe reißt. Durch die „Schuld schlechter Führer“ werden ja „viele verstümmelt [...] vielen vieles Gefieder beschädigt“. Diese anführenden Seelen bringen durch ihre eigene schlechte Führung viele anderen Seelen auf die falsche Fahrt. Denn gerade dies bedeutet die Verstümmelung der anderen Seelen, die Beschädigung ihres Gefieders: Seelen, deren Gefieder beschädigt, verstümmelt ist, streben nicht mehr zum wirklich Guten (ohne Gefieder, kein Streben zu den Wesenheiten), sondern nur zum Scheinguten. Insgesamt hält sich dieser Mob von Seelen, überhaupt an solche „scheinhafte Nahrung“, an Scheinwerten. Die Lebensweise dieser verirrten Seelen zeichnet sich also dadurch aus, dass sie bloß an einer Scheingerechtigkeit, an einer Scheinbesonnenheit, an einer Scheinwissenschaft, Scheinweisheit, usf. teilnehmen.

In dem Mythos werden diese Verhältnisse so geschildert, als würden sie sich in einer Art vorleiblicher Existenzweise der Seele abspielen und eine kosmische Vorgeschichte der Seele darstellen, die erklärt, warum das Gefieder verloren geht und die Seele in Menschengestalt eingekörpert wird. Als nächstes heißt es entsprechend, dass die Seele infolge der geschilderten Verhältnisse zur Erde fällt, und bei ihrer ersten Einkörperung (der Mythos geht von einem Zyklus mehrerer Reinkarnationen aus) in den „Keim eines Mannes“ „eingepflanzt“ wird, der, je nachdem wie viel die „gefallene“ Seele von der Wahrheit gesehen hat, eine von neun möglichen verschiedenen Lebensweisen führt (248d-e). Nach der vorgeschlagenen Interpretation dürfte es aber klar sein, dass die Passage vom Aufstieg und Fall der nicht göttlichen Seelen hinter ihrer mythopoetischen Dimension als „kosmische Vorgeschichte“ der Seele, moralpsychologisch im Sinne eines Bildes unserer menschlichen Lage zu verstehen ist. Die neun menschlichen Lebensweisen, die aus dem Fall der Seele und ihrer Einkörperung hervorgehen und als nächstes skizziert werden, korrespondieren ungefähr mit den verschiedenen Klassen von Seelen, die wir vorhin in ihrer Abstufung und Verhalten beobachtet haben. Betrachten wir die oberen und die unteren Extremen der neun Lebensweisen, um diese Interpretation plausibel zu machen:

„Wenn ihr [der Seele] ein Unfall begegnet, und sie dabei von Vergessenheit und Trägheit übernommen niedergedrückt wird, und so das Gefieder verliert und zur Erde fällt; dann ist ihr gesetzt, in der ersten Zeugung noch in keine tierische Natur eingepflanzt zu werden, sondern die am meisten geschaut habende in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit oder des Schönen werden wird, oder ein den Musen und der Liebe Dienender [...] der achten ein sophistisches oder volkschmeichelndes; der neunten ein tyrannisches.“(248de)

Die Lebensweise eines „Freund[s der Weisheit oder des Schönen [...] oder ein den Musen und der Liebe Dienender“ korrespondiert mit der Klasse von Seelen, von denen es vorher hieß, dass die den Umschwung vollenden, dies aber auch nur mit viel Mühe, sehr begrenzt, intermittierend, und verwirrt durch die Rosse tun können. Die Seelen, von denen es hieß, dass sie sich bloß an „scheinhafte Nahrung“ halten und dass sie außerdem andere „verstümmeln“ und das Gefieder vieler beschädigen, korrespondieren etwa mit den Sophisten und den Tyrannen (Rang acht und Rang neun) auf der platonischen Skala der Lebensweisen.

Jetzt sind wir aber an dem Punkt gekommen, wo einige Aspekte der *conditio humana*, sowie sie uns hier in extrem dichter Form begegnet, formuliert werden können. Diese Aspekte kreisen um die prinzipiell sehr partielle und bedingte Erkenntnis der Wesenheiten und des „wahrhaft Seienden“ durch den Menschen. In dem Platz, der dem Menschen gemäß dessen sehr beschränkter Zugangsweise zu den Wesenheiten zukommt, sieht Sinaiko zu Recht eine radikale Umkehrung der hohen Position, die dem Menschen in anderen Konzeptionen zugewiesen wird, etwa als Krönung der Schöpfung.¹¹⁷ In der hiesigen Schilderung wird die Menschheit als Ganzes hingegen auf der untersten Stufe der ohnehin mangelhaft beschaffenen Klasse der nicht göttlichen Seelen eingestuft. Der Mensch hat bestenfalls die Potenzialität, die Wesenheiten nur sehr trüb und intermittierend zu erkennen. Insofern der Mensch zur Klasse der nicht göttlichen Seelen zählt, sorgt das dunkle Ross selbst bei den bestbeschaffenen Seelen immer notwendigerweise für Verwirrung. Das ist ein Merkmal *aller* nicht göttlichen Seelen. Die gute oder schlechte Erziehung des schwarzen Rosses durch den Wagenlenker sowie auch der Einfluss anführender Seelen scheinen dann über die individuellen und kollektiven Schicksale zu entscheiden. Aber gerade diesbezüglich ist der Großteil der Menschheit, ja, die Menschheit als Ganzes genommen diesem Bild zufolge in einem äußerst bedauerlichen und argen Zustand. Es ist ein Zustand des Neids und des Egoismus, des rücksichtslosen Kampfes („einander tretend und stoßend, jede sucht der anderen zuvorzukommen“) nach „Droben“, der aber nicht zu den Wesenheiten, sondern ins Chaos, zur Niedertracht und Nachstellung falscher Werte führt. Platons Bild des Menschen ist düster und beunruhigend. Die meisten Seelen verwechseln das Gute in diesen verschiedenen Facetten (z.B. die Gerechtigkeit, die Wissenschaft) mit dem, was nur dem Anschein nach gut ist. Sie leiden an einer „Vergessenheit“ des wahren Seienden, an einer „Trägheit“, die sie zur Erde hinunterdrückt, zur Nachstellung der Scheinwesenheiten. Ihr Gefieder ist verstümmelt, d.h., sie nehmen nicht mehr an den Ideen Teil und an der Le-

¹¹⁷ “Almost every serious philosophical or scientific theory of human nature, from Aristotle to modern biology and depth psychology, assumes that man is essentially physical in nature and is to be understood as one of the species, usually the highest, of the genus animal. In the sharpest contrast to this, man is seen in the myth as the lowest of all the souls who yet have some intelligible inkling of the transcendent nature of Beings.” Sinaiko (1965), 77-78.

bensweise, die mit der Ideenschau korrespondiert. Anführende Seelen, die den falschen Wesenheiten anhängen, nehmen sei es durch ihr Vorbild, durch Worte und Taten (sophistische Leute und Rhetoren), oder gar durch Unterdrückung und Gewalt (der tyrannische Typus) anderen Menschen die Möglichkeit, ein Leben nach den Ideen zu führen, sie „verstümmeln“ ihr Gefieder, sie nehmen ihnen die Orientierung und das Streben nach dem wahrhaft Guten.

Es ist hier schwer zu sagen, ob die Ideenferne die Ursache der gemeinen und niederen Verhaltensweisen und des gesellschaftlichen Durcheinanders ist, oder ob letztere Merkmale nicht eher als unüberwindbare Hindernisse bei der Anschauung der Wesenheiten angesehen werden. Vielleicht soll man die Unklarheit in diesem Verhältnis so verstehen, dass die extreme Ideenvergessenheit und die niederen Verhaltensweisen, individuell und kollektiv, eine und dieselbe Sache sind: ganz fern von den Wesenheiten und deren Schau zu sein bedeutet eine Lebensweise zu führen, in der solche rohen und niederen Verhaltens- und Sichtweisen herrschen. Das Verhalten der wenigen Seelen, die den Umschwung zum Seienden schaffen, stützt insofern diese Lesart, als sie gar nicht in Verbindung mit Neid, Egoismus und Chaos gebracht werden und dieses Betragen erst im Zusammenhang mit den Seelen der unteren Stufen in Erscheinung tritt. Die Kongruenz zwischen Ideenerkenntnis bzw. -vergessenheit und Lebensweise ist jedenfalls eine zentrale Idee des Mythos (sowie des ganzen Dialogs überhaupt), Ideenerkenntnis und Lebensweise gehören unzertrennlich zusammen: die verschiedenen Erkenntnisgrade der Wesenheiten bestimmen auf fundamentale Art die Lebensweise, die man führt.

Der wahre Philosoph ist ein Liebender, der wahre Liebende ein Philosoph

Ein „Freund der Weisheit oder des Schönen, oder ein den Musen und der Liebe Dienender“ verkörpert in dessen Lebensweise die höchste Form der Ideenerkenntnis, die die nicht göttlichen Seelen erreichen können. Der Mythos, der vorher von einer Art „Vorgeschichte der Seele“ handelte, die man aber moralpsychologisch als eine Diagnose der menschlichen Situation interpretieren kann, geht jetzt auf jene höhere Lebensweise des Menschen ein, der aber jetzt explizit als eingekörpertes, in der Erde lebendes Wesen betrachtet wird. Die Positionierung jener drei verschiedenen Berufungen auf der obersten Stufe möglicher menschlichen Lebensweise kann so verstanden werden, dass der Freund der Weisheit (*philosophos*) und der Freund des Schönen (*philokalos*) sowie jemand, der den Musen und der Liebe hingegeben ist (*musikos tis kai erotikos*) eigentlich ein und derselbe Mensch sind und diese drei Berufungen verschiedene Facetten einer und derselben Lebenshaltung dar-

stellen.¹¹⁸ Man muss dabei jedoch stets vor Augen haben, dass obwohl diese Lebensweise mit ihren drei Facetten ganz oben eingestuft wird, sie andererseits genau dasselbe fundamentale Merkmal und Bedingtheit – dasselbe Schicksal – aller nicht göttlichen Seelen teilt: das dunkle Ross und die konsequente Schwierigkeit der Seelenführung.¹¹⁹ Auch in dieser Lebensweise kann man bestenfalls einen nur sehr beschränkten, intermittierenden Zugang zu den Wesenheiten erreichen. Auch in dieser Lebensweise muss die Seele also mit sich selbst kämpfen und ihre Orientierung an den Wesenheiten und die Bewegung zu ihnen mit viel Mühe zurückgewinnen und zur Entfaltung bringen. In ihrer fundamentalen Bedingtheit sind diese Menschen genauso unendlich weit entfernt von den Göttern wie alle anderen Menschen.¹²⁰

Die privilegierte Stellung einer Lebensweise, in der Philosophie, Erotik und Musik vereinigt sind, wird als nächstes (248e-249d) in Bezug auf das Schicksal der Seele nach dem Tod, also in Bezug auf eine mythische, zukünftige Zeit erläutert. Den Rahmen hierfür bildet eine religiöse, von der Orphik inspirierte Deutung vom Schicksal der „gefallenen“ Seelen, demzufolge Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit der eigenen Lebensweise über Strafe oder Belohnung im Jenseits entscheiden.¹²¹ Die gefallenen Seelen, d.h. die eingekörperten Seelen, können, nach einem zehntausendjährigen Zyklus und nach mehreren Reinkarnationen eventuell wieder befiedert werden und so dem Körper und dem Kreis der Reinkarnationen entkommen. Der orphische Gedanke, dass die Seele, je nach der Lebensführung auf Erden, je nach Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit zur Bestrafung in „unterirdische Zuchtörter“ (249a) geschickt werden kann, zur Belohnung in einem „Ort des Himmels enthoben“ wird, oder ihre Pilgerschaft von Leben zu Leben gar beenden kann, ist auch ein ethischer Gedanke und er ist konvergent mit Platons Auszeichnung der gerechten Lebensweisen und der philosophischen Lebenshaltung als Realisierung eines gerechten Lebens.¹²²

In dem Kontext dieser Schicksalsdarstellung ist eine Formulierung besonders auffällig. Dabei heißt es, dass die, die „ohne Falsches philosophiert oder nicht unphilosophisch die Knaben geliebt“ (249a) haben, diejenigen sind, die bei dem Ausbruch aus dem Zyklus von Reinkarnationen eine beträchtliche Abkürzung nehmen und bereits nach drei tausend Jah-

¹¹⁸ Sinako vertritt ebenfalls diese Lesart. Vgl. Sinaiko (1965), 79-82. Der Dialog als Ganzes, in dem Philosophie und Mythos, Rhetorik und Dialektik, Vernunft und Phantasie verschmelzen, versucht gerade die verschiedenen Facetten dieser einheitlichen Lebensform performativ zu verkörpern.

¹¹⁹ Vgl. *ibid.*, 78.

¹²⁰ „All men from the philosopher to the tyrant share this crippling disability; metaphorically our souls lack wings; literally they are incapable of that instantaneous motion to the realm of Being where they can find their proper nourishment through the direct contemplation of the ideas.“ *Ibid.*

¹²¹ Zur Orphik siehe Guthrie (1950), 307-332 u. 351-353.

¹²² Vgl. *ibid.*, 318-326.

ren wieder befiedert werden können. Die orphische Eschatologie wird hier also zur Auszeichnung der philosophischen Lebensweise herangezogen. Aber in diesem Satz durchscheint eine viel wichtigere Idee, die im Kern der platonischen Auffassung der Liebe steht und deren Entwicklung der Mythos konsequent bis zum Schluss entfaltet. Die gleichzeitige Nennung des richtig Philosophierenden und des philosophisch Liebenden suggeriert erneut die Zusammengehörigkeit dieser beiden Haltungen, der philosophischen und der erotischen, in einer einheitlichen Lebensweise, die sich in diesen zwei Aspekten ausdrückt. In diesem Sinne bedeutet die Qualifizierung der Liebe, die belohnt wird, als „philosophisch“, dass Platon eine ganz bestimmte Art und Weise des Liebens im Blick hat. Es ist nämlich eine Liebe, die einer Lebensweise entspringt, die sich auf die Erkenntnis der Wesenheiten zubewegt und von dieser Erkenntnis bewegt wird. In der Lebensweise also, in der erotische Philosophie und philosophische Erotik verwirklicht werden, steckt also eine ausgezeichnete Möglichkeit menschlicher Existenzweise.

Die philosophische Lebenshaltung, mit ihrer Einbeziehung des Begehrens und damit der Erotik, wird weiter erörtert. Der Fokus verschiebt sich aber von der Eschatologie und der Orphik auf eine Reflexion menschlicher Potenzialitäten und deren Erfüllung und Verwirklichung in dem Rahmen einer philosophischen Lebensweise:

„Denn eine [Seele], die niemals die Wahrheit erblickt hat, kann auch niemals diese [menschliche] Gestalt annehmen; denn der Mensch muß nach Gattungen ausgedrücktes begreifen, indem er von vielen Wahrnehmungen zu einem durch Denken Zusammengebrachten fortgeht. Und dieses ist Erinnerung an jenes, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt für das wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet. Daher auch wird mit Recht nur des Philosophen Seele [*dianoia*] befiedert: denn sie ist immer mit der Erinnerung soviel möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist. Solcher Erinnerungen also sich recht gebrauchend, mit vollkommener Weihung immer geweiht, kann ein Mann allein wahrhaft vollkommen werden. Indem er nun menschlicher Bestrebungen sich enthält, und mit dem göttlichen umgeht, wird er von den Leuten wohl gescholten als ein verwirrter, daß er aber begeistert ist, merken die Leute nicht.“ (249b-d)

Vorher wurden hauptsächlich die negativen Seiten menschlicher Bedingtheit geschildert, deren sehr beschränkte Zugangsweise zu den Ideen. In dem vorherigen kosmischen Kontext wurde der Mensch in seiner Eigenschaft eines sterblichen Tieres auf einer eher niederen Stufe in der Skala der Seelen betrachtet. Doch in dem irdischen Kontext, zu dem der jetzt Mythos übergegangen ist, begegnen wir der positiven, verheißungsvollen Seite der menschlichen Kondition, nämlich die Möglichkeit einer „Erinnerung“ der Ideen.¹²³ Was den Menschen (*anthropos*) als solchen auszeichnet, ist nämlich das Potenzial, von einer Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen zu einem „durch Denken Zusammengebrachten“

¹²³ Vgl. Sinaiko (1965), 78.

fortzuschreiten und das Gesagte „gemäß der Idee“ zu verstehen.¹²⁴ Wenn die Seele in Menschengestalt eingekörpert ist, muss sie über dieses Potenzial verfügen. Die Erkenntnis der Ideen gehört also wesentlich zum Menschen, sodass die Ideenerkenntnis die Erfüllung seines Wesens darstellt. Dies bedeutet aber zugleich, dass die Kategorie „Mensch“ hier nicht bloß deskriptiv als Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies gedacht, sondern vielmehr normativ im Sinne der aktiven Ausübung seiner Fähigkeit zur Steuerung zu den Ideen konzipiert wird: durch die Ideenferne und die Ideenvergessenheit kann ein Mensch also seine Menschlichkeit verlieren. Diese diskursive, dialektische Erkenntnis wird eine „Erinnerung“ der Ideen genannt, durch welche die Seele ja ihre Vervollkommnung und Einheit wiederherstellen kann. Die philosophische Lebenshaltung ist also deshalb ausgezeichnet, weil sie dieses menschliche Potenzial schlechthin, die diskursive Erkenntnis der Ideen und die damit einhergehende Lebensweise zu aktualisieren versucht, ein Potenzial aber, das faktisch weitgehend verfehlt wird, wie wir es vorhin gesehen haben.

Die Implikation der Erotik und des Begehrens in der philosophischen Lebenshaltung wird hier durch das Bild des Aufstiegs, durch die Sprache der Mysterien, die in Begeisterung, in einen Zustand des Ganzseins, der Vollkommenheit mündet, zum Ausdruck gebracht. Das Gefieder, das eine begehrende Kraft der Seele versinnbildlicht, spielt auch in dieser Passage eine zentrale Rolle: der Verstand (*dianoia*) des Philosophen, der dem wahrhaft Seienden zugewandt ist, wird „befiedert“, er wird ganz und vollkommen.¹²⁵ Im Einklang mit der Anschauung der Ideen verzichtet der Philosoph auf manche menschliche Bestrebungen. Dessen affektive und volitionale Struktur wird von der Ideenerkenntnis von Grund auf bestimmt, sodass die Entsagung kein Zwang, sondern durchaus gewollt ist, ja, die Philosophierenden sind von dieser Lebensweise begeistert. Doch der Enthusiasmus des Philosophen für die Ideenerkenntnis und die damit einhergehenden Lebensführung, bedeutet zugleich auch seine Exzentrizität und Extravaganz in Relation mit den anderen Lebensweisen und Berufungen. Beim Philosophen kommt es infolge des Gedenkens der Ideen zu einer radikalen Umstürzung der Werte.¹²⁶ Wenn viele der anderen Lebensweisen am bloß Scheinhaften teilnehmen, wie der Mythos es beschreibt, dann ist aus deren Perspektive die Lebensweise des Philosophen gänzlich fremd, unverständlich und keineswegs attraktiv.

¹²⁴ Bei Hildebrandt heißt es: „denn zum Menschen gehört es, das gemäß der Idee Gesagte zu verstehen, das aus vielen Wahrnehmungen durch den Verstand in eins zusammengefasst wird.“

¹²⁵ Es ist in diesem Kontext wichtig zu bemerken, dass die philosophische Tätigkeit und Lebensweise mit den Bildern dargeboten wird, mit denen die Reise der Seele zu den Ideen in der vorigen Sektion geschildert wurde. Der Götterumzug wird evoziert und der Philosoph wird als derjenige porträtiert, der den „Umschwung“ mitvollendet: er hat das Haupt „dem wahrhaft Seienden [...] emporgesichtet“.

¹²⁶ “If the myth’s account of the human condition is true, then the true philosopher is quite literally the sanest and most reasonable of men, and the majority of men, by concerning exclusively with ordinary human cares, are foolish and ignorant almost to the point of madness. The myth’s account of the human condition thus requires a re-evaluation of all normal human values.” Sinaiko (1965), 80. Vgl. *ibid.*, 79-84.

Aufgrund seiner Enthaltungen wird er jedenfalls von den anderen Menschen als exzentrisch beäugt und gilt ihnen als ein „verwirrter“. Die positive Ausnahmestellung des Philosophen und dessen Exzentrizität in Relation mit den anderen Lebensweisen sind zwei Seiten einer Medaille.

Man könnte eine Kernidee des Zitats auf diesen einen Gedanken bringen: ein wahrer Philosoph ist ein Liebender. Dieser Gedanke lässt sich mit der Palinodie auch rückwärts ausbuchstabieren: ein wahrer Liebender ist ein Philosoph. Damit soll die Einheitlichkeit einer Lebenshaltung ausgedrückt werden, in der Philosophie und Erotik einander implizieren und in der die Verwirklichung beider Lebensaspekte einen Höhepunkt menschlicher Lebensführung darstellt. Eine solche gegenseitige Implikation von Philosophie und Erotik mag auf den ersten Blick und von einem bestimmten Standpunkt aus gesehen nicht einleuchten. Aus der Perspektive der Lebenshaltungen, die sich bloß von „scheinhafter Nahrung“ speisen, ist die philosophische Lebenshaltung Dingen zugewandt, die gar keine Anziehungskraft haben. Der Philosoph, in seiner Enthaltung „menschlicher Bestrebungen“ erscheint in den Augen dieser Menschen bloß als ein „verwirrter“. Er kennt (aus deren Perspektive) nicht die wahren Werte und Genüsse des Lebens, die Dinge, von denen wirkliche Lust ausgeht, Macht, Unterjochung anderer Menschen, Exzesse aller Art (Hybris), usf. In der Philosophie, bzw. in der philosophischen Lebenshaltung steckt, so denken sie, gar kein Eros. Aus so einer Tätigkeit und Lebensweise geht bestimmt gar keine Lust hervor. Aus dieser Perspektive heraus ist es aber umgekehrt auch ausgeschlossen, dass in dem Eros etwas Philosophisches stecken kann. Beim degenerierten Liebhaber lässt sich jedenfalls keine Spur einer philosophischen Lebenshaltung erkennen. Denn in der erotischen Beziehung verwirklicht er nämlich nur die Werte, die seine ideenvergessene Lebensweise bestimmen und denen er anhängt: er unterjocht den Jungen, verwandelt ihn in die Karikatur eines Menschen, benutzt ihn und am Ende kündigt er ihm die Freundschaft auf. In dieser Abart des Eros ist in der Tat nichts Philosophisches involviert.

Aber die Palinodie fordert uns gerade auf, diese Perspektive als falsch und sie lädt uns dazu ein, uns mit der exzentrischen, mit der philosophischen Perspektive zu identifizieren. Aus der internen Perspektive des Philosophen ist die philosophische Tätigkeit, das Unterwegssein zu den Ideen jedenfalls Begeisterung, Enthusiasmus. Und die erotische Haltung, von der die Palinodie jetzt ausdrücklich handeln wird und die aus einer philosophischen Lebensweise erwächst, zeigt umgekehrt durchaus philosophische Züge auf:

„Und hier ist nun die ganze Rede angekommen von jener vierten Art des Wahnsinns, in Hinsicht auf welchen derjenige, der bei dem Anblick der hiesigen Schönheit, jener wahren sich erinnernd, neubefiedert wird und mit dem wachsenden Gefieder aufzufiegen zwar versucht, aber unvernünftig ist, nur wie ein Vogel hinaufwärts schauend, was drunten ist, jedoch gering achtend, beschuldigt wird seelenkrank zu sein – dass nämlich diese unter allen Begeisterungen als die edelste und des edelsten

Ursprungs sich erweist, an dem sowohl, der sie hat, als an dem, der ihr zugesellt, und dass, wer dieses Wahnsinns teilhaftig die Schönen liebt, ein Liebhaber genannt wird.“(249d-e)

Wie der Philosoph auf seiner Suche nach der Wahrheit und den Ideen, ist der Liebende ebenfalls in einem Prozess des „Erinnerns“, der Erkenntnis involviert, der ihm das Gefieder, die Orientierung und den Zugang zum Guten zurückgibt. Die Liebe zum Schönen ist wie die Liebe zur Weisheit ebenfalls eine „Begeisterung“, sogar die edelste, als ein wahn-sinniger wird der Liebende von den anderen betrachtet, er „wird beschuldigt, seelenkrank zu sein“. Seine Position ist also privilegiert (er ist in einem Prozess der Erkenntnis enga-giert) und exzentrisch zugleich (er wird von den anderen als „seelenkrank“ wahrgenom-men). Diese erotische Begeisterung, diese „edelste“ Form des Wahnsinns ist, wie die Er-kenntnis für den Philosophen, für den Liebenden aber auch für den Geliebten ein großes Gut, weil es im Prozess des Erinnerns die Seelen des Liebenden und des Geliebten wieder ganz werden lässt.

Was ist der Unterschied zwischen Philosophie und Erotik? Das Objekt der Erotik ist die Schönheit. Das „Wiedererinnertwerden“ an die Schönheit „beim Anblick der hiesigen“ hat wichtige Unterschiede mit der Erkenntnisweise der anderen Ideen. Über die „Abbilder“ der anderen „überhimmlischen“ Wesen, wie die Besonnenheit und die Gerechtigkeit heißt es, dass sie keinen „Glanz“ auf Erden haben und nur mit viel Mühe und mit „trüben Werkzeugen“ auf ihr Urbild zurückverfolgt werden können (250b). Die anderen Wesenheiten kön-nen also nicht mit den Sinnen und durch die Wahrnehmung allein erkannt werden. Eine Menge Handlungen können gerecht sein, aber was ihnen gemeinsam ist – die Gerechtigkeit –, kann nicht mit bloßem Auge erkannt werden. Das Gedenken und Erkennen dieser We-senheiten wird hauptsächlich mit den Mitteln diskursiven Denkens vollzogen. Der Mensch muss ja, so hieß es vorher, „von vielen Wahrnehmungen zu einem durch Denken zusam-mengebrachten“ fortschreiten.

Bei der Schönheit verhält es sich aber genau umgekehrt: In ihren irdischen „Abbildern“ ist sie das „Hervorleuchtendste und das Liebreizendste“(250d). Das heißt, dass die Schönheit von sich aus die Sinnlichkeit und das Begehren anspricht. Die Schönheit ist an erster Stelle sinnlich, „durch den deutlichsten unserer Sinne“, durch den Gesichtssinn wahrnehmbar. In ihrer Sinnlichkeit ist die Schönheit das „Liebreizendste“, das Erotischste überhaupt (wenn die Weisheit sichtbar wäre, dann würde sie diesen Platz einnehmen, 250d). Aber durch die Sinne und das Begehren allein kann die Schönheit nicht wirklich erkannt werden. Der My-thos versucht gerade zu zeigen, dass die sinnliche Gegebenheit und der Reiz, die Anzie-hungskraft der Schönheit erst ein Anfang, der erste Schritt auf einer langen Reise zur Ent-deckung, Integration und Schöpfung der Schönheit in einem Menschenleben sind. Das Vorbild einer solchen prozesshaften Begegnung, Schöpfung und allmählichen Verständ-

nisses der Schönheit ist die philosophische Liebe.¹²⁷ Dieser Prozess erfordert, wie wir sehen werden, eine allmähliche Selbsterkenntnis, eine Erkenntnis des Schönen sowie das aktive Engagement des Wagenlenkers. Eros ist blind solange der Liebende sich selbst und den anderen nicht befragt und solange der Wagenlenker nicht in die Aufgabe einer Erkenntnis und Schöpfung der Schönheit einbezogen wird. In dieser Blindheit liegt, wie wir gesehen haben, eine große Gefahr für den Liebenden und für den Geliebten, und eine beständige Freundschaft kann unmöglich aus einem solchen blinden Eros erwachsen.

Diese Schwierigkeit in der Erkenntnis der Schönheit betrifft gleichermaßen die Philosophen. Sie unterliegen, wie alle anderen Menschen auch, der gleichen prinzipiellen Beschränktheit in dem Zugang zu den Ideen, das destabilisierende dunkle Ross und die schwierige Führung des ganzen Gespanns durch den Wagenlenker. Bei der Begegnung mit der Schönheit gerät er außer sich und weiß nicht, was ihm „eigentlich begegnet“:

„wenige also bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt. Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des Dortigen sehen, werden entzückt und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen.“(250a)¹²⁸

Es sind nur wenige, so die Idee, bei denen der Prozess der Wiedererinnerung der Schönheit, der wahren bzw. philosophischen Liebe, in Gang gesetzt werden kann. Bedeutet dies, dass ein solcher Prozess nur den Philosophen, also denjenigen, die bereits in der philosophischen Lebensweise sind, zugänglich ist? Keineswegs. Zum einen ist es so, dass die Art von Begegnung mit der Schönheit, aus welcher die philosophische Liebe erwachsen kann, das Verlieben ist. Das Verlieben wird als der erste Schritt der philosophischen Liebe porträtiert, wie wir sehen werden. Die Verliebtheit ist aber natürlich kein Privileg der philosophischen Lebensweise, sondern sie steht auch vielen anderen Menschen und Lebensweisen offen. Die philosophische Liebe ist also nicht (nur) die Liebe der Philosophen. Sie ist allem voran eine Liebe, die in der Art ihrer Entfaltung philosophische Züge aufweist, die aber auch anderen Lebensweisen zugänglich sind. Zum anderen wird an einer weiteren Stelle des Mythos die Möglichkeit ausgelotet, dass man erst kraft einer solchen philosophischen Liebe zu der Einsicht kommt, dass die Lebensweise, die für einen die richtige ist, die philosophische (oder auch eine andere) Lebensweise ist. In der Palinodie wird der Liebe die Kraft zugesprochen, den Liebenden eine Einsicht in die ihnen adäquate Lebensweise zu verschaffen. Es ist jedenfalls in diesem Kontext wichtig zu sehen, dass die Begegnung mit

¹²⁷ „In the Phaedrus, a philosophic friendship is the only kind of love spelled out in detail and it serves as the model for all the rest“ Sinaiko (1965), 87.

¹²⁸ In Scullys Übersetzung heißt es: „To be sure, few souls are left for whom that memory is sufficient. Whenever they behold an image of the things there, they are thoroughly startled and they are no longer themselves and they do not recognize the sensation that they are having because they cannot perceive it sufficiently.“

der Schönheit bei den angehenden philosophisch Liebenden mit einer Perplexität und einem Unwissen einhergeht. Die Menschen, bei denen der Prozess des Erinnertwerdens überhaupt ins Rollen kommt, sind zunächst einmal im Unwissen darüber, was ihnen begegnet, heißt in der zitierten Stelle. Die Begegnung der Schönheit ist bei der philosophischen Liebe auch mit einem Verlust der Selbstkontrolle, der Macht über sich selbst und mit einem Nichtwissen über die Natur dessen verbunden, was den Liebenden so erschüttert. Das ist beim Verlieben in der Regel auch der Fall, gerade dies unterstreicht die vorher formulierte These, der zufolge in dem Mythos das Phänomen der Verliebtheit als erste Stufe der philosophischen Liebe angesehen wird. Die philosophische Liebe (bzw. das Verlieben) beginnt ja, wie alles Philosophische, mit einer Perplexität, mit einem Staunen, in diesem Fall mit dem Staunen über eine Macht, die die Gewissheiten des Liebenden erschüttert. Die philosophische Liebe beginnt, wenn man es so formulieren will, mit einer impliziten, doppelten Frage des Liebenden, die sowohl an ihn selbst („Was geschieht mit mir?“), als auch an den anderen gerichtet ist: wer ist dieser andere, der meine Gewissheiten erschüttert?“ „Was hat es mit der Schönheit dieses anderen auf sich?“ Ein Mensch, der weiterhin philosophisch liebt, begegnet dieser Nichtwissen und dieser Perplexität auf eine bestimmte Art und Weise, indem er dieser erschütternden Erfahrung einen besonderen Sinn und eine besondere Richtung gibt. Der Liebende geht zusammen mit dem Geliebten diesem Unwissen nach, allmählich, im Prozess der sich entfaltenden Liebe, beginnt er zu verstehen, was ihm „wirklich begegnet“ und verhält sich entsprechend zu diesem anderen und zu sich selbst. Der Liebende, der im Laufe dieses Prozesses den anderen wirklich anzuschauen lernt, gedenkt der Schönheit in ihrer wahren Dimension:

„Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Jupiter, andere einem andern Gotte folgend des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genossen und in ein Geheimnis geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Übeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen, unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichtern vorbereitet und geweiht in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserm Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt eingekerkert wie ein Schaltier mit uns herumtragen.“ (250b-c)

Diese Zeilen sind der Schilderung der Liebeserfahrung auf Erden unmittelbar vorangestellt. Sie blicken nach vorne, sie sind die Vorschau eines wesentlichen Moments der Liebeserfahrung und ein Versprechen des kommenden Glücks. Der Moment, den sie vorwegnehmen, ist jener, in dem der Liebende in einem Kampf mit sich selbst und seinem Begehren die Schönheit des geliebten anderen in Verbindung mit der Besonnenheit anzuschauen vermag und von dieser Schau geläutert wird („Bändigung des ungezügelten Rosses“, 253e-254e). Sie führen uns aber gleichzeitig zurück, auf die erste kosmische Stufe des Mythos, auf die Szene vom Aufstieg des Seelengespanns, und zwar auf jenen Moment, als der Wagenlenker sein „Haupt“ in den „äußeren Ort“ „hinausstrecken“ konnte und sich für einen

Augenblick eine Ansicht der überhimmlischen Wesen erkämpfen konnte (248a). Das Zitat ist aber auch das erotische Spiegelbild der bereits gedeuteten Darstellung der philosophischen Tätigkeit (249b-d. „Denn der Mensch muß nach Gattungen ausgedrücktes begreifen...“), man muss beide Passagen übereinander falten und sie zusammenlesen. Das „Wir“ in der Passage, das auf die Begleiter des Jupiters (Zeus) beim göttlichen Umzug referiert, adressiert abermals die Philosophen, denn die Zeus Begleiter sind die philosophischen Charaktere. Die Schau der Schönheit in der philosophischen Liebe ist also ein Augenblick absoluter Seligkeit, eine positive Ekstase, die hier, sowie vorher das philosophische Denken der Wesenheiten, in der Sprache der Weihe und der Mysterien ausgedrückt wird.¹²⁹ Der Kontrast mit der Szene vom „äußersten Kampf der Seele“ auf der ersten, kosmischen Stufe des Mythos sowie mit der späteren Szene einer Bändigung des dunklen Rosses, Szenen, in denen die Erfahrung der Seele angesichts der Wesenheiten bzw. der Schönheit von Mühsal, Verwirrung und Agonie geprägt ist, könnte nicht größer sein. Und doch findet die Glückseligkeit, die hier geschildert wird, mitten in diesem Kampf statt, sie ist dessen Kehrseite, die Glückseligkeit der Vision der Schönheit und die Agonie des Kampfes der Seele sind Aspekte derselben Erfahrung, die in der irdischen Erfahrung der philosophischen Liebe sich genauso wiederholen wird.¹³⁰

Eine moralpsychologische Phänomenologie des Verliebense

Die vorigen Phasen des Mythos sind die notwendige Vorbereitung auf die folgende, entscheidende Stufe, in der die philosophische Liebe in dem bisher entworfenen Bezugsrahmen entfaltet werden kann. Folgende Passage, eine der schönsten im *Phaidros*, schildert die plötzliche Entstehung der Liebe beim Anblick der Schönheit eines anderen:

„Wer aber noch frische Weihung an sich hat und das Damalige vielfältig geschaut, wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas von den damaligen Ängsten, hernach aber betet er sie anschauend wie einen Gott [...] Und hat er ihn gesehen, so überfällt ihn, wie nach dem Schauer des Fiebers, Umwandlung und Schweiß und ungewohnte Hitze. Durchwärmt nämlich wird er, indem er durch die Augen den Ausfluss der Schönheit aufnimmt, durch welchen sein Gefieder gleichsam begossen wird. Ist er nun durchwärmt, so schmilzt um die Keime des Gefieders hin-

¹²⁹ „Various elements associated with initiation rites are present: the dazzling light, the sight of sacred objects, the bliss experienced by the viewer both at this moment and hereafter. The passage is replete with terms which either directly or indirectly evoke the mysteries [...] The repetition of these words creates a liturgical quality, all the more mystical since certain epithets are used to describe both the perceiving subject and the object perceived. The latter seem to infuse the initiate with their own attributes.“ Lebeck (1972), 272.

¹³⁰ In dem Kontrast zwischen diesen beiden Momenten (Vision der Schönheit und Kampf der Seele), der hier jedoch auf der kosmischen Ebene, vor der Einkörperung der Seele stattfindet, findet sich in zugespitzter Form jene „gemischte Lust“, die Giovanni Ferrari in der darauffolgenden Phänomenologie des Verliebense rekonstruiert, und die in der „Bändigung“ des dunklen Rosses erneut eine zentrale Rolle spielt. Zur „gemischten Lust“ vgl. Ferrari (1987), 150-166.

weg, was schon seit lange verhärtet sie verschloss und hinderte hervorzutreiben. Fließt aber Nahrung zu, so schwillt der Kiel des Gefieders und drängt, hervorzutreten aus der Wurzel überall an der Seele, denn sie war ehemals ganz befiedert.“(251a-b).

Aus dem Zitat geht hervor, dass es verschiedene Reaktionen auf die Schönheit gibt, und dass die Reaktion, die in der Passage geschildert wird, einer höheren Art angehört.¹³¹ Sie ist jener Klasse von Menschen zugänglich, bei denen die „Erinnerung“ der Ideen jedenfalls lebhaft ist, deren Lebensweise sich eher auf den höheren Stufen auf der platonischen Skala bewegt. Bevor wir den weiteren Verlauf des Verliebenseins bei diesen Menschen verfolgen, können wir uns die „niedere“ Reaktion auf die Schönheit anschauen, um so auch, im Kontrast mit dieser Reaktion, eine klarere Idee der keimenden philosophischen Liebe zu gewinnen.

Wer „verderbt“ ist oder nur ein sehr schwaches Andenken der ursprünglichen Schönheit besitzt, der wird, „nicht heftig von hier dorthin gezogen zu der Schönheit selbst, indem er, was hier ihren Namen trägt, erblickt.“(250e) Ein solcher Mensch erfährt die Schönheit also grundsätzlich anders. Für ihn ist die schöne Gestalt (*idea*) des Körpers bloß ein Lustobjekt,

„sodass er es auch nicht anschauend verehrt, sondern der Lust ergebend, gedenkt er sich auf tierische Art zu vermischen, und roher Weise sich ihm nahend, fürchtet er sich nicht noch scheut sich, widernatürlich der Lust nachzugehen“(250e)

Die einfache, spontane Reaktion eines solchen Rohlings ist keine Liebe bzw. Verlieben, sondern nackte Begierde. Die nackte Begierde ist demnach eine unpassende Reaktion auf die Schönheit, eine Reaktion, die zeigt, dass die Menschen, die sie haben, die Gestalt/das Wesen (*idea*) der Schönheit nicht wirklich gesehen haben.¹³² Damit sind sie auf der Stufe der Tiere,¹³³ also auf der Stufe von Lebewesen, die keinen Zugang zu den Wesenheiten haben, da der Mensch, im Einklang mit einer vorigen Passage, sich gerade durch die Ideenerkenntnis auszeichnet. Die Rohlinge sind also in einem buchstäblichen Sinne degeneriert, „entartet“: sie verfehlen das menschliche Potential zur Erkenntnis der Schönheit. Das ist zugegebenermaßen ein sehr strenges Urteil über eine allzu menschliche Reaktion.

¹³¹ “Socrates allows that people will see beauty in different ways, but he does not infer that beauty is in the eye of the beholder (or at least, not just there); some eyes are keener than others.” Griswold (1996), 125. Vgl. *ibid.*, 123-124.

¹³² “The choice of Beauty is fortunate in that it anchors a connection between the literal and metaphorical senses of *eidos/idea* (‘look’ and ‘essence’ being the two senses), and between these senses and the faculty of sight (*eidos* and *idea* being derived from the verb meaning ‘to see’).” Griswold (1996), 125.

¹³³ “It is in these ways, that the true lover differs from the forgetful lover. The latter immediately objectifies the beautiful beloved by responding in simply sexual terms; devoid of a sense of “shame” he wants to “mount” the beloved like a four-footed beast so as to get pleasure [...] For him, the beloved is not godlike.” *Ibid.*, 125.

Man kann diese Differenzierung aber so verstehen, dass sie lediglich der Unterscheidung zwischen nackter Begierde und Verliebtheit dient, die in der Palinodie als eine erste Stufe in Richtung philosophischer Liebe angesehen wird, wohingegen die nackte sexuelle Begierde in diese Richtung kaum entwicklungsfähig ist. Mit dieser Unterscheidung im Blick könnte man behaupten, dass eine und dieselbe Person in Bezug auf manche Menschen als Rohling reagieren, und in Bezug auf andere – in welche sie sich verliebt – als ein Frischgeweihter antworten kann. Doch bei aller Distanz zwischen Rohlingen und Frischgeweihten, haben sie beide gemeinsame Merkmale. Zum einen ist es natürlich nicht so, dass die Frischgeweihten keine Lust verspüren würden. Ganz im Gegenteil. Die Palinodie ist überaus reich an Beschreibungen, in denen die Lust der philosophisch Liebenden thematisiert und in vielen ihrer Facetten dargestellt werden, wie wir sehen werden. Ihre Lust ist aber einer anderen Art, sie hat eine andere Struktur und ein anderes Objekt. Die Erfahrung von beiden angesichts der Schönheit hat aber auch ein weiteres gemeinsames Merkmal: für sie beide erschöpft sich die Erfahrung der Schönheit nicht in dem Augenblick, in dem man ihr begegnet. Denn selbst bei den Rohlingen hat die Schönheit einen Zukunftsbezug („der Lust ergebend, gedenkt er sich auf tierische Art zu vermischen...“), ein Ziel, ein Telos. Die Schönheit wird von ihnen beiden, wie Ferrari es formuliert, in die Struktur ihrer künftigen Sorge integriert.¹³⁴ Darin ähneln sich also Rohlinge und Frischgeweihte. Die Sorge der Rohlinge um die Schönheit ist aber eher kurzfristig und zielt auf einen sehr einfachen Entwurf: sie wollen sich nämlich bloß auf „tierische Art vermischen“, deshalb haben wir oben behauptet, dass die Entfaltungsmöglichkeiten der nackten Begierde beschränkt sind, insofern sie ja nicht weiter über diesen schlichten Entwurf hinausschaut.¹³⁵ Die Lust der Rohlinge hat diesen Entwurf zum Gegenstand und erschöpft sich darin. Man könnte diesen Unterschied auch in Bezug auf das Unwissen der philosophisch Liebenden erläutern: beim Anblick des Schönen verspüren letztere eine Perplexität gegenüber sich selbst und dem anderen. Bei den Rohlingen findet sich keine solche Perplexität: sie glauben ganz genau zu wissen, was ihnen begegnet, sie erkennen das Objekt ihrer Begierde auf eine deutliche Art und Weise und wissen entsprechend, was sie damit anstellen wollen. Ihre Wahrnehmung der Schönheit ist aber, aus der ethischen Perspektive der Palinodie, eine falsche, weil verzerrte Wahrnehmung der Schönheit.

Die Art und Weise, wie die Frischgeweihten die Schönheit bzw. den Schönen in ihre Sorgestruktur, in ihre Zukunft, ja, in ihr Leben einbeziehen, ist eine ganz andere. Die Reaktion der Frischgeweihten auf den Anblick der Schönheit – das Verlieben – ist einer anderen Na-

¹³⁴ „The visual experience points the beholder beyond the immediate pleasures he takes in the spectacle of beauty, prompting him to situate the beautiful person in the structure of his future concerns.“ Ferrari (1987), 147.

¹³⁵ Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die nackte Begierde sich nicht eventuell in Verliebtheit verwandeln kann. Wenn dies geschieht, was ja durchaus möglich ist, ändert sich aber gerade (unter anderem) die Reichweite und Struktur des Zukunftsentwurfs auf dramatische Weise.

tur. Dass Platon hier das Verlieben phänomenologisch beschreibt, ist unübersehbar. Das Verlieben sowie es sich seit eh und je abspielt (und zwar nicht nur unter den Philosophen!) wird in dieser Sektion trefflich geschildert. In der zitierten Passage werden die Plötzlichkeit, die Heftigkeit und die Leiblichkeit, sowie die Sprache und Metaphern, die der Verliebtheit eigentümlich sind, sehr eindrucksvoll porträtiert.¹³⁶ Der Geliebte hat ein „gottähnliches“ Antlitz, der Liebende betet ihn wie „einen Gott an“. Dieser Vergleich des Geliebten mit einem Gott, findet heute noch in manche einer Redeweise Eingang: man liebt jemanden „abgöttisch“, man „betet sie/ihn an“, die/der Geliebte ist „anbetungswürdig“, man „vergöttert“ die/den Geliebten (was eine eher negative Konnotation hat), usf. Das scheint eine elementare Metapher der Liebe zu sein.¹³⁷ Wie bei einem Fieber, spürt der Liebende zudem „ungewohnte Hitze“, beim Anblick des anderen wird er „durchwärmt“, usw. Etwas „schmilzt“. Kurzum: die Sprache Platons ist hier eine universale Sprache, die einer jeden Person, die sich schon einmal verliebt hat, ziemlich vertraut sein dürfte.

Die Nähe der geliebten Person, ihr Anblick, verschafft dem Liebenden „Linderung der Schmerzen“ (251c). Das Getrenntsein von dem Geliebten lässt hingegen die Poren, aus denen das Gefieder wieder wächst, trocken werden. Die so aufgestauten, eingeschlossenen Schönheitsreize, stechen dann überall, „sodass die ganze Seele von allen Seiten gestachelt umherwütet und abängstet aber auch wieder in Erinnerung an den Schönen frohlockt“ (251d). Der Liebende vergisst dabei Familie, Freunde und Besitz, und will nichts anderes tun, als bei dem Geliebten zu „dienen und bei ihm zu ruhen“ (252a). Gegenwart und Abwesenheit des Geliebten lassen Schmerzen und Lust dicht beieinander auftreten, die verliebte Seele befindet sich durch dieses Hin und Her in einem „widersinnigen Zustand“, in einer „Unruhe“, in „Geistesverwirrung“,

„und bei diesem Wahnsinn, kann sie weder des Nachts schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo sie den, der die Schönheit besitzt, zu erblicken hofft. Hat sie ihn gesehen und sich neuen Reiz zugeführt: so löst sich wieder auf, was vorher verstopft

¹³⁶ Kövecses (2003) zählt dreiundzwanzig Metaphern, mit denen Liebe in der englischen Alltagssprache konzeptualisiert wird. In der Palinodie werden viele dieser metaphorischen Dimensionen (insgesamt vierzehn) in den Mythos aufgenommen, gebündelt und als organisches Ganzes artikuliert. Die metaphorischen Konzeptualisierungen der Liebe, die Kövecses verzeichnet und die die Palinodie aufnimmt, wären folgende: „Love is a Nutrient [...] The object of love is appetizing food [...] Love is a Journey [...] Love is a fluid in a container [...] Love is Fire [...] Love is a Natural force [...] Love is a captive animal [...] Love is war [...] Love is a disease [...] Love is magic [...] Love is insanity [...] Love is rapture/ a high ” [...] The object of love is a deity [...] The object of love is a valuable object [...]“ Kövecses (2003), 26-27.

¹³⁷ Für uns und für Platon haben diese Ausdrücke eine rein metaphorische Bedeutung. In älteren, vorplatonischen Zeiten war jedoch die Erfahrung einer göttlichen Erscheinung im Menschen durchaus möglich: „Bereits haben die Götter Menschengestalt; daher kann in einem unbekanntem Menschen, der plötzlich bemerkt und angestaunt wird, ein Gott vermutet werden [...] der Mensch verträgt diesen Anblick schwer. Daher nehmen sie meist die Gestalt eines demjenigen bekannten, mit dem sie in Verbindung treten wollen.“ Wilamowitz-Moellendorff (1959), 22-23. Schöpft Platon mit seinem Mythos vielleicht aus dieser im kollektiven Unbewussten verankerten Idee einer Gotterscheinung im Menschen und will er ans sie anschließen?

war, und sie erholt sich, indem Stiche und Schmerzen aufhören, und kostet für den Augenblick jene süßeste Lust.“(251d-e)

Bei einer solchen Charakterisierung der Liebe, in der jede Zeile, ja, beinahe jedes Wort vor Begehren, Sehnsucht und Verlangen bebt, ist es irritierend, dass eine Liebe umgangssprachlich dann „platonisch“ genannt wird, wenn sie von jeglicher Leidenschaft und „Fleischeslust“ entleert ist. Mit Recht klagt Wilamowitz über diese gängige Bedeutung der „platonischen“ Liebe:

„Dies ist Platons Eros. Leidenschaft, Fleischeslust hat er wahrlich nicht verkannt, in ihrer Kraft nicht unterschätzt [...] was für eine Fratze hat man aus der platonischen Liebe gemacht, und ‚platonisch‘ hat die Bedeutung dessen, was nur so tut, als wäre es etwas, angenommen, ganz wie die Idee, das allein Wirkliche, zum leeren Gedanken, zum Minimum, geworden ist.“¹³⁸

Ein auffälliges Merkmal dieser Phänomenologie des Verliebenseins ist, dass sie durchgehend von einer „gemischten Lust“ („mixed pleasure“), von einer stetigen Spannung zwischen konträren Gefühlen gegenüber demselben Objekt – dem Liebling – geprägt ist.¹³⁹ Der Frischgeweihte empfindet bereits am Anfang „Schauer“ und „Ängste“ (sowie die Rosse in der Gefolgschaft des Götterumzugs). Später wird das Wachstum des Gefieders als ein „Jucken und Reiz im Zahnfleisch“ des „Zahnenden“ versinnbildlicht. Die Seele wird vom Reiz der Schönheit „gestachelt“, sodass sie „umherwütet, sich abängstet“, sie empfindet „Stiche und Schmerzen“, „Unruhe“, usf. Diese Ambivalenz durchzieht, wie wir sehen, die Phänomenologie des Verliebenseins von Anfang bis Ende. Was hat das zu bedeuten? Beim Verliebten ereignet sich jedenfalls etwas Gewaltiges und Außerordentliches, er wird aus der Bahn geworfen. Der Verliebte ist außer sich, ist nicht mehr Herr seiner selbst und weiß nicht, was ihm begegnet. Und vor allem: sein Körper, sein Begehren erwachen. Aber gerade letzteres ist aus der Perspektive des philosophischen Lebens problematisch: in der Begegnung der Schönheit wird der Verliebte auf eine drastische Weise mit der eigenen Unkontrollierbarkeit der Leiblichkeit und der eigenen Kontingenz konfrontiert, wie Ferrari es formuliert.¹⁴⁰

Eine derart drastische Konfrontation mit der eigenen Leiblichkeit, mit dem Verlust an Selbstkontrolle und Selbstbestimmung, muss von dem Standpunkt des philosophischen Lebens aus betrachtet problematisch sein. Die Leiblichkeit negieren ist aber keine Alternative, denn das würde ja gerade die Natur der menschlichen Seele verkennen, die Platon be-

¹³⁸ Wilamowitz-Moellendorff (1919), 464.

¹³⁹ Hierzu siehe Ferrari (1987), 150-166.

¹⁴⁰ „The allegorised irritation felt by the philosophic lover on the surface of his soul would therefore represent a confrontation with his embodiment. Which is to say, a confrontation with contingency.“ Ibid., 160.

reits am Anfang des Mythos und als ihr spezifisches Merkmal mit dem dunklen Ross einbezogen hat. Die philosophische Liebe füllt aber diese körperlichen Symptome der Lust und des Begehrens *mit bestimmten Bedeutungen, mit Sinn* an. Und es ist gerade anhand dieser in den Körper des Liebenden einzuschreibenden Bedeutungen, dass der therapeutische Sinn der platonischen Phänomenologie erkennbar ist. Denn der Mythos hat zuvor, mit der „Bildkonstruktion“ der Seele und der Schilderung ihrer problematischen Selbstbewegung zu den Wesenheiten einen Bezugsrahmen erschaffen, innerhalb dessen die Phänomenologie, die leiblichen Symptome, die universelle Sprache und die typischen Metaphern des Verliebens artikuliert werden können. Aber sie werden zugleich mit einem ganz anderen, mit einem moralpsychologischen Sinn aufgeladen. Die platonische Phänomenologie ist also keineswegs bloß deskriptiv: indem sie die Symptome der Lust mit moralpsychologischen Bedeutungen besetzt, ist sie eine Therapie des Begehrens: sie lädt den Hörer und Leser dazu ein, die Symptome *seines* Begehrens auf diese Art und Weise zu interpretieren, als hätten sie eine bestimmte Richtung, ein Telos, das in dem Mythos schrittweise enthüllt wird.

Wie hat man sich diese Therapie vorzustellen? Wie bei einer jeden Therapie gibt es bei dieser auch einen Therapeuten und einen Therapierten, einen Patienten, nur dass hier Therapeut und Patient zwei Instanzen eines und desselben Menschen sind: Sokrates. Der Therapeut ist hier nämlich *Sokrates als philosophischer Redner*, bzw. die moralpsychologische Phänomenologie, die er mit Rückgriff auf die vorher angelegten Stufen des Mythos ausbuchstabiert. Der Patient ist ebenfalls Sokrates, und zwar *Sokrates als Liebender*. Denn die Palinodie zielt, wie es Sokrates selbst im Vorfeld ankündigt, allem voran auf *seine* Reinigung. Sie ist also eine Selbstanalyse und eine Selbsttherapie. In einem weiteren Sinn adressiert der Mythos aber, insofern er die Entwicklung der Liebe beim Liebenden schildert, jeden Zuhörer oder Leser, der den Platz eines *Erastes* einnehmen kann. Sokrates steht hier also als Beispiel eines Liebenden, der aber im Prinzip ein jeder Liebender sein kann. In diesem erweiterten Sinne, ist die therapeutische Instanz Sokrates, während die Zuhörer oder Leser der Palinodie, auf welche die psychagogische Rede einwirken soll, als Therapierte stehen. Die Palinodie adressiert also einen jeden potenziellen Liebenden in dem Maß, dass der Leser oder Zuhörer der Palinodie sich aufgrund der eindrucksvollen Phänomenologie mit dem Liebenden identifiziert, über den erzählt wird und dessen Verliebtheitssymptome, ja, die Symptome seines Begehrens so imponierend porträtiert werden, sodass er sich darin wie in einem Spiegel wiedererkennen kann. Dieser geschilderte Liebende begegnet der Schönheit, wird von ihr überwältigt, weiß nicht, was in ihm vorgeht, erlebt die heftigen Symptome des Verliebens: eine Mischung aus Lust, Angst und Schmerz, „Schauer“, „ungewohnte Hitze“, „Umwandlung und Schweiß“, usf. Diese Symptome werden aber zugleich, im Prozess ihrer Schilderung zugleich auf eine bestimmte Art und Weise *gedeutet*, und es ist die besondere Deutung des Phänomens, die durch den

vorher abgesteckten Bezugsrahmen ermöglicht wird, die einen erheblichen Teil der therapeutischen Wirkung ausmacht, wie vorher bereits behauptet wurde. Denn diese leiblichen Symptome der Verliebtheit, die so plastisch und anschaulich dargestellt werden, „Fieber“ und „ungewohnte Hitze“, „Durchwärmen“, usf., werden durchgehend auf ein Ziel hin, *als Symptome des Wachstums vom Seelengefieder* gedeutet.¹⁴¹ Und über das Gefieder der Seele hieß es ja, dass es von allen Teilen der Seele derjenige ist, der am meisten „am Göttlichen Anteil“ hat, sich von göttlichen Eigenschaften (was „schön, weise, gut und was dem ähnlich ist“) nährt und zu ihnen, zu den ewigen Formen hinstrebt. Das Gefieder ermöglicht überhaupt die Bewegung der Seele zu den überhimmlischen Wesenheiten, aus deren Anschauung die rechten Lebensweisen hervorgehen. Das bedeutet, dass die natürlichen, leiblichen Symptome des Verliebens als ein wesentlicher Aspekt vom Prozess einer Annäherung an und einer Anschauung der Ideen gedeutet werden, was seinerseits mit der Erreichung der höheren, ethisch wertvollen Lebensweisen korrespondiert: das Erwachen des Begehrens nach dem Schönen wird demnach als eine Stufe auf dem Weg zur Verwirklichung einer ethisch vornehmlichen Lebensweise betrachtet. Macht sich der Zuhörer bzw. der Leser diese Deutungsweise zu Eigen, wozu er aufgrund der fesselnden narrativen, bildlichen Kraft des Mythos und der plastischen Phänomenologie des Verliebens gerade bewegt wird, so ist damit schon ein Stück Therapie geleistet. Denn durch die Infusion der somatischen, natürlichen Symptomen des Verliebens und des Begehrens mit diesen ethischen Bedeutungen – mit dieser moralischen Semantik – hören sie auf, bloß Natur, bloß Soma zu sein: sie werden zu gedeuteten Zeichen. Das ist bereits eine erhebliche Transformation. Das so gedeutete Begehren wird in eine Narrative der ethischen Vervollkommnung eingebettet, deren weiterer Verlauf folgerichtig verlangen wird, dass der Liebende sein Begehren auf eine bestimmte Art und Weise in den Griff bekommt, sodass die Vervollkommnung seiner Seele und damit auch die Beziehung zum anderen überhaupt gelingen können.¹⁴²

Erkenntnis, Selbsterkenntnis und gegenseitige Ausbildung

Wurde die Phänomenologie eines Verliebten zuvor in Verbindung mit dem Wachstum des Seelengefieders dargestellt, so werden in der nächsten Sektion zentrale Aspekte der *Beziehung* zwischen dem Liebenden und dem Geliebten thematisiert. Diese Aspekte werden mit Rückgriff auf das Motiv des Umzugs der göttlichen und nicht-göttlichen Seelen erläutert. Auf dem Weg zu den überhimmlischen Wesen folgte eine jede der nicht göttlichen Seelen

¹⁴¹ Als zuvor in diesem Text behauptet wurde, dass das „Gefieder durch und durch Begierde ist“, war die jetzt beobachtete Verflechtung einer Phänomenologie des Verliebens mit einer moralpsychologischen Deutung des Phänomens gemeint.

¹⁴² Gemeint ist hier der Abschnitt zur Bändigung des dunklen Rosses, 253e-254e.

einem der zwölf Götter, wie wir bereits auf der ersten Stufe des Mythos gesehen haben. In der Beziehung des Liebenden zum Geliebten wiederholt sich dieses Verhältnis:

„Wer nun des Zeus Begleitern davon [von der Liebe, S.P.] ergriffen wird, kann stärker die Schmerzen des Flügelbenannten ertragen. Wenn aber, die der Ares Diener waren und mit diesem wandelten, von der Liebe gefangen werden und in etwas glauben beleidigt zu sein von dem Geliebten, dann sind sie blutdürstig und bereit, sich selbst und den Liebling hinzuopfern. Und ebenso nach Art eines jeden anderen Gottes, zu dessen Zuge jemand gehörte, diesen nämlich nach Vermögen ehrend und nachahmend lebt jeder [...] und in diesem Sinne geht er auch mit seinen Geliebten und den übrigen und verhält sich gegen sie. So erwählt auch jeder sich nach seiner Gemütsart eine Liebe zu einem Schönen, und als wäre nun jener sein Gott selbst, bildet er ihn aus und schmückt ihn wie ein heiliges Bild [...] Die also dem Zeus angehören, erstreben, dass ihr Geliebter ein der Seele nach dem Zeus ähnlicher sei. Daher sehen sie zu, wo einer philosophisch und anführend ist von Natur; und wenn sie einen gefunden und liebgewonnen, so tun sie alle, damit er ein solcher auch wirklich werde.“ (252c-e)

Der Kontrast zwischen den Zeus Begleitern, die die Schmerzen der Liebe „stärker ertragen“ können, mit den Ares Dienern, profiliert erneut die philosophische Liebe als die höchste Form und als Vorbild des Liebesphänomens. Der Gegenpol davon, die Ares Diener, die im Liebeswahn gar den Geliebten morden oder Selbstmord begehen, deutet andererseits eine durchaus beunruhigende Facette der Liebe an. Diese Anspielung auf eine entfesselte Gewalt, mit der die düstere Konnotation des göttlichen Liebeswahns unvermittelt zum Vorschein kommt, müssen wir im Auge behalten und sie vor allem im Kontext jener „Bändigung“ des dunklen Rosses ernst nehmen, die in der nächsten Sektion des Mythos thematisiert wird und einen (wenn nicht sogar den) Höhepunkt des Mythos bildet.

An dieser Stelle wird die Liebe zu einem partikulären Schönen jedenfalls im Rückgriff auf das Motiv der Begleitung eines der zwölf Götter durch die nicht göttlichen Seelen erläutert. Das Bild der Gefolgschaft zu einem bestimmten Gott steht aber auch, auf einer noch allgemeineren Stufe, für eine Art Grundverhältnis des Menschen, das sich sowohl in einem Selbstverhältnis als auch in einem Verhältnis zu anderen Menschen (darunter auch der Geliebte) ausdrückt: „Und ebenso nach Art eines jeden anderen Gottes [...] lebt jeder und in diesem Sinne geht er auch mit seinen Geliebten und den übrigen und verhält sich gegen sie.“ Die Liebe zu einem Knaben stellt dabei einen speziellen Fall innerhalb dieses allgemeinen Grundverhältnisses dar.

Die zwölf Götter stünden ihrerseits, so der Vorschlag zur Interpretation, für zwölf ideale Charaktertypen, für eine bestimmte, vollends ausgebildete Konstellation von Eigenschaf-

ten.¹⁴³ In diesem Sinne kann man in der Zugehörigkeit zu einem Gott, als Selbstverhältnis gedacht, wiederum zwei eng zusammenhängende Aspekte unterscheiden: i. die Selbsterkenntnis der eigenen natürlichen Anlagen und des eigenen Charakters und ii. das kontinuierliche Streben nach einer Verwirklichung dieser Anlagen, ihre Pflege und Ausbildung. Diese Selbsterkenntnis ist aber offenbar nicht etwas Evidentes, sondern es kann etwas sein, das man sich erarbeiten, das man „nachforschen“ und „nachspüren“ muss (252e). Man könnte sagen, dass in diesem Grundverhältnis zu sich selbst eine Form der Selbstliebe gemeint ist, insofern das Streben nach einer Erkenntnis der eigenen charakterlichen Veranlagung und deren konsequente Ausbildung eine basale Form der Selbstsorge, der Sorge um die eigene Seele sind. Der Grund aber, dass dieses Selbstverhältnis oder Selbstliebe ausgerechnet in dem Kontext der Beziehung zwischen Liebendem und Geliebte thematisiert wird, ist, dass diese Selbstbeziehung mit der Beziehung zum anderen eng verwoben zu sein scheint. Die Palinodie suggeriert nämlich, dass in der Beziehung zwischen dem Liebenden und dem Geliebten sich ein Szenario findet, in dem diese Art von Selbstverhältnis – die Erkenntnis der eigenen charakterlichen Veranlagung und deren Ausbildung – sich vorzüglich entfalten kann.

In dem Verhältnis zu dem Geliebten, d.h. insofern man die Gefolgschaft zum Gott als allgemeine Verhältnisweise eines Menschen zu seinen Mitmenschen auffasst und dabei die Liebe als speziellen Fall innerhalb dieses Verhältnis zu anderen versteht, zeigt die Gefolgschaft zum Gott auch zwei Facetten: sie bedeutet – erstens –, dass der Liebende jemand liebt, dessen Charaktertyp mit seinem eigenen übereinstimmt: mit dem es also eine charakterliche Affinität gibt. Die Erwählung des Geliebten erfolgt nach der „Gemütsart“ des Liebenden, also nach der Beschaffenheit seines Charaktertypus und dessen Verwandtschaft mit dem Charakter des Geliebten. Der andere Aspekt der Gefolgschaft zum Gott im Sinne eines Verhältnis zum anderen wäre – zweitens – die „Ausbildung“ des Geliebten nach der Art des ihm eigentümlichen „Gottes“, d.h. der ihm innewohnenden potenziellen Eigenschaften, die ein kohärentes Ganzes bilden.

Sehr wichtig in diesem Kontext ist, dass der Charakter, die „Seelen“ vom Liebenden und Geliebten nicht bloß als die Menge gegebener faktischer Eigenschaften oder Veranlagungen repräsentiert, sondern vielmehr als ein einheitliches Ganzes (ein Gott) und als Potenzi-

¹⁴³ Wilamowitz schreibt, dass „Gott“ in der Antike ein Prädikatsbegriff war: „Prädiziert wird eine dem Menschen überlegene Macht.“ Wilamowitz-Moellendorff (1959), 18. Diese Mächte können aber auch im Inneren des Menschen sein. Ibid., 25. In Bezug auf Menschen hat „Gott“ Anwendung in Verbindung mit Begabungen, überragenden Personen oder, was in unserem Kontext noch wichtiger ist, im Sinne einer vollkommenen Ausbildung der Tugend: „Wichtig ist nur, dass ein Mensch θεῖος heißen kann, wenn er eine göttliche Begabung hat wie der αἰδοῦς, dann auf einzelne überragende Personen übertragen, also wie διος, bei den Spartanern die Bezeichnung dessen, der geworden ist, was der vollkommene Spartiat werden soll.“ Ibid., 21. Zum prädikativen Begriff von Gott siehe *ibid.*, 17-28.

elles und Auszubildendes gedacht werden. Es handelt sich also um eine Konstellation potenzieller Qualitäten, die verwirklicht und entfaltet, ja, gegenseitig „ausgebildet“ werden können und ein einheitliches Ganzes bilden.¹⁴⁴ Der Gott versinnbildlicht also die ideale Form, die bestmögliche Entwicklung einer Konstellation bestimmter Anlagen und Qualitäten, die sowohl dem Liebenden als auch dem Geliebten innewohnen. Weil der Liebende imstande ist, die spezifische Gottähnlichkeit des Schönen anzuschauen und sie zu erkennen, versucht er dem Geliebten gemäß dem ihm ähnlichen „Gott“ auszubilden. Der Liebende erkennt diese natürlichen Dispositionen in dem anderen und „bildet“ ihn entsprechend aus.

Doch aus der Gefolgschaft zum Gott, verstanden als Verhältnis zu einem konkreten anderen, erwächst zugleich jene Art von Selbstverhältnis, die wir zuvor in seinen zwei Facetten ausgemacht und als eine Form von Selbstliebe bezeichnet haben. Denn in der Liebe zum konkreten anderen kann der Liebende sich selbst zu erkennen lernen, und diese Selbsterkenntnis ist ja überhaupt die Bedingung jener anderen Facette der Selbstsorge, nämlich die Pflege und Ausbildung der eigenen erkannten Potenzialitäten. Die Liebe, die Anziehung zu einem bestimmten anderen kann dem Liebenden seine eigene Wahrheit offenbaren, wer er ist (welchem „Gott er folgt“) und wer er auch sein könnte:

„Wenn sie also sich nie zuvor dieser Sache befließigt: so werden sie nun kräftig darin arbeitend lernen, woher sie nur können, und auch selbst nachforschen. Und indem sie bei sich selbst nachspüren, gelingt es ihnen [den Liebenden, S.P.], die Natur ihres Gottes aufzufinden, weil sie unablässig genötigt sind, auf den Gott zu schauen, und indem sie ihn in der Erinnerung auffassen, nehmen sie begeistert von ihm Sitten und Bestrebungen an [...].“ (252e-253a)

In der Liebe zum anderen kann sich der Liebende der Natur des eigenen „Gottes“ bewusst werden, an der Liebe zum anderen kann sich dem Liebenden wie in einem Spiegel zeigen, was er, wen er eigentlich begehrt und wonach er strebt. Die spontane, unreflektierte, „gegebene“ Anziehung zu einem bestimmten anderen kann so eine Antwort darauf geben, wer man eigentlich ist, welchen Charaktertypus man hat und zu welcher Lebensweise man folglich bestimmt ist.¹⁴⁵

¹⁴⁴ „The soul’s original character type (represented by a god), is really a potentiality for being a certain character; a soul does not become its character type until it lives out the character and acts accordingly.“ Griswold (1996), 122.

¹⁴⁵ “You can learn who you are by considering your unconsidered reaction to an encounter with someone beautiful, and thus gain the opportunity to foster and justify the life appropriate to the kind of character you take yourself to be. You discover then, then, what you have been *given* [...] The reaction of the philosophic type to the boy’s beauty allows him to *recognise* (or confirms him in his recognition) that the life he wants to lead is the philosophic life.“ Ferrari (1987), 148.

Äußere Schönheit oder Charakter?

Wir können bei dieser Skizze der Beziehung zwischen dem Liebenden und dem Geliebten verweilen und uns einigen Fragen und Problemen zuwenden, bevor wir zur nächsten Sektion des Mythos übergehen. Als erstes können wir auf die Frage eingehen, wie man diese Wahl oder „Erwählung“ des Geliebten durch den Liebenden zu verstehen hat. Die Idee einer „Erwählung“, mit der uns der Mythos hier konfrontiert, können wir zunächst im Kontrast mit Lysias Konzeption der „Freundschaft“ zwischen dem Nichtliebenden und dem Nichtgeliebten erläutern. Der Nichtgeliebte wählt auch den Nichtliebenden. Aber seine Wahl ist bloß das Ergebnis einer Erwägung der Vor- und Nachteile, die der Nichtliebende ihm einbringt. Der Nichtliebende ist „all things considered“ die bessere Wahl, die bessere Partie für den Knaben. Eine solche Wahl folgt einer kühlen, lediglich am Eigeninteresse orientierten Rationalität.

Eine derartige rationale Wahl legt uns der Mythos definitiv nicht nahe. Es ist aber auch keine willkürliche Wahl, eine Wahl, die dem blinden Zufall folgt. Die Erwählung gründet stattdessen auf der Übereinstimmung in der Charakterart vom Liebenden und Geliebten: wer Zeus „folgt“, d.h. jemand mit einem Charakter, dessen Typus zu Zeus-ähnlichen Eigenschaften neigt, verliebt sich in einen mit Zeus-ähnlichen Eigenschaften. Das erfordert aber eine Kenntnis sowohl der eigenen Natur als auch der Natur des anderen. Diese These steht wiederum in einem markanten Kontrast mit Lysias Schilderung des degenerierten Liebhabers. Letzterer, so hieß es in seiner Rede, ist lediglich auf den „körperlich Genuss“ fixiert und interessiert sich kaum für die „Gemütsart“ des Geliebten (232e). Auf der Basis dieser Unkenntnis vom Charakter des Geliebten ist eine Freundschaft zwischen Liebendem und Geliebtem sehr unwahrscheinlich, was sich gerade als ein „Nachteil“ dieser Beziehung herausstellte. Im Umkehrschluss lautet diese Idee, dass eine Beziehung mit dem Geliebten nur unter der Bedingung einer Kenntnis seines Charakters und einer bestehenden charakterlichen Affinität gelingen kann.

Der Gedanke, dass das Gelingen der Liebesbeziehung eine Kenntnis vom Charakter der anderen Person erfordert, dürfte nicht besonders umstritten sein. Mit der charakterlichen Affinität als Bedingung des Gelingens verhält es sich natürlich weniger unproblematisch. So spannend aber auch die Frage danach ist, in welchem Maß und in welcher Hinsicht die Liebenden sich ähneln sollten,¹⁴⁶ damit ihre Liebe gedeihen kann, so werden wir auf diese Frage hier jedoch nicht eingehen. Wahrscheinlich hat die in der Palinodie geforderte charakterliche Verwandtschaft mit dem erzieherischen Aspekt der Beziehung zu tun, die Pla-

¹⁴⁶ Hier (wie fast überall), spricht der Volksmund konträre Ansichten: „Gegensätze ziehen sich an“ „Gleich und gleich gesellt sich gern“

ton hier vorschwebt. Das Problem, auf das wir hier hinweisen möchten, ist jedenfalls ein anderes. An dieser Stelle des Mythos sieht es auf einmal nämlich so aus, als wäre es die Übereinstimmung des Liebenden und des Geliebten in ihrer Charakterart gewesen, die die *faktische* „Erwählung“ des Geliebten durch den Liebenden begründete. Doch zuvor, in der phänomenologischen Darstellung des Verliebens schien es nur eine „körperliche“ Schönheit zu sein, die den angehenden Liebenden in seinen Bann zieht. Dort sind es nämlich ein „gottähnlicher Antlitz“ und eine „Gestalt des Körpers“, welche „die Schönheit vollkommen darstellen“, die den Liebenden gefangen nehmen. Widerspricht sich Platons Sokrates nicht damit? Und entspringt dieser plötzliche Übergang von der leiblichen Schönheit zur charakterlichen Affinität als Grund des Verliebens nicht letztendlich Platons Versuch, sein *normatives* Bild einer gelungenen Liebe einzuschmuggeln und es nachträglich geltend zu machen? Geht aber dieser Tausch des eigenen gegen das andere, der Schönheit gegen die charakterliche Affinität, nicht aber auf Kosten der phänomenologischen Plausibilität des Mythos?

In Bezug auf die normative Idee einer gegenseitigen Ausbildung des Charakters des Liebenden und des Geliebten, die Platon in diesem Kontext als ein zentraler Aspekt der philosophischen Liebe vorzuschweben scheint, ist es zwar durchaus sinnvoll zu verlangen, dass sowohl der Liebende als auch der Geliebte nicht nur einander in ihrer Charakterart kennen, sondern darüber hinaus eine gemeinsame Veranlagung bzw. eine charakterliche Affinität haben sollen, oder zumindest eine Veranlagung, die in wichtigen Punkten übereinstimmt. Ein „Zeus Begleiter“ wird Schwierigkeiten haben, einen „Ares Diener“ philosophisch auszubilden. Diese beiden Charaktere haben kaum Aussichten auf eine beständige Freundschaft und auf ein Zusammenleben, in welche der philosophische Eros am Ende mündet. Doch als eine These über das *faktische* Zustandekommen des Verliebens verstanden, ist die behauptete Seelen- oder Charakterverwandtschaft überaus problematisch, zumal Platon, wie bereits erwähnt, zunächst den Anblick einer leiblichen Schönheit als faktischen Grund des Verliebens darstellte. Die Rolle der Schönheit, das unvermittelte, sinnliche Getroffenwerden von ihr, die der Mythos zuvor so eindrucksvoll geschildert hat, scheint hier plötzlich aus dem Bild zu fallen zugunsten einer Art kognitiven Erfassung von der Gemütsart des anderen.

Was ist dann also nach dem Mythos das Entscheidende in der Erwählung des Geliebten: die sichtbare Schönheit des Leibs oder die erkannte Beschaffenheit des Charakters? Verliebt sich der Liebende aufgrund der Wahrnehmung der leiblichen Schönheit oder aufgrund des Charakters, wie es nun behauptet wird? Oder beides zugleich? Trägt sich bei den philosophisch Liebenden etwa der glückliche Zufall zu, dass hinter der sichtbaren Schönheit, aufgrund derer sie sich verlieben, auch der mit ihnen passende, vereinbare Charakter ver-

birgt? Und welches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden Dimensionen im Phänomen des Verliebens überhaupt?

In seiner hervorragenden Interpretation des *Phaidros* hat Charles Griswold das angesprochene Problem erkannt. Die Lösung, die er vorschlägt, hat aber gravierende Konsequenzen: „The lover is struck by beauty and *then* he divinizes the beloved [...] It is the beloved's beauty, and not his character that attracts the lover.“¹⁴⁷ Primär ist also die Wahrnehmung der äußeren Schönheit, die Erkenntnis des Charakters kommt später. In dieser Form ist diese Idee noch nicht problematisch, und wie wir sehen werden, könnte Platons Konzeption diesem Deutungsvorschlag nahe stehen. Aber auf der Basis dieser Idee vertritt Griswold die weitergehende und gravierende These, dass der Liebende seinen eigenen Charakter auf den Geliebten bloß *projiziert*. Die Charakterähnlichkeit wäre demzufolge bloß eine Projektion des Liebenden:

„The lover unconsciously transfers his own character-ideal to the beloved and to whom he has taken a fancy, and then sees himself in the beloved. The role of the imagination is crucial here; the lover in effect fantasizes about the beloved and imposes the fantasy on the beloved, so externalizing his own self and thereby creating for himself a route to self-knowledge.“¹⁴⁸

Diese Stendhalsche Lesart Platons sollten wir jedoch zurückweisen.¹⁴⁹ In der zitierten langen Passage heißt es immerhin: „Daher sehen sie zu, wo einer philosophisch und anführend ist von Natur; und wenn sie einen gefunden und liebgewonnen, so tun sie alle, damit er ein solcher auch wirklich werde.“ Der Text suggeriert, dass die Übereinstimmung des Charakters keine Einbildung, sondern vielmehr eine Entdeckung des Liebenden ist. Zum anderen beziehen sich diese Zeilen auf die Zeus Begleiter, also auf die philosophischen und „anführenden“ Naturen, deren Liebe als Muster, als Vorbild und als höchste Form der erotischen Liebe angesehen wird. Die Charakterähnlichkeit ist, wenn Platon hier also das bestmögliche Szenario schildert, keine Projektion, sondern eine wirkliche Entdeckung. Eigentlich verhält es sich bei den Begleitern der anderen Götter genauso, das ist also kein Privileg der Zeus Diener: „So auch die Verehrer des Apollon und jedes Gottes suchen sich den Knaben ihrem Gotte ähnlich geartet...“^{253b}.

¹⁴⁷ Griswold (1996), 125. „While Beauty strikes the lover with great force, character does not. Character does not stream into the lover as beauty does. Although not a word is said about the lover's being beautiful [...] it seems that he is the source of character for the beloved.“ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid., 126.

¹⁴⁹ Wie wir im nächsten Teil der Arbeit sehen werden, hat Stendhal mit seiner „Kristallisationstheorie“ eine Projektionstheorie (oder auch: eine konstruktivistische Theorie) der Liebe entwickelt, der zufolge die Liebenden auf die geliebte Person ein eigenes Trugbild projizieren, das das eigentliche Objekt ihrer Liebe ist. Die Liebenden le

Es gibt aber außer diesen textimmanenten Gründen, ebenfalls starke philosophische Gründe, die gegen Griswolds projektivistische Lesart sprechen. Denn wenn der Liebende bloß seinen Charakter auf den Geliebten projizieren und ihn danach formen, „ausbilden“ würde, dann würde er die Natur des Jungen missachten. Indem er dem Jungen entgegen seinen charakterlichen Dispositionen „ausbildete“, täte er ihm Gewalt an.¹⁵⁰ Eine Liebe, die auf einer solchen Projektion beruht und die nicht einer Erkenntnis, sondern einer Missachtung des anderen entspringt, darf sich aber kaum „philosophisch“ nennen, wenn man letzteres mit Wahrheits- und Erkenntnissuche in Verbindung bringt, was eben ein zentrales Thema des Phaidros ist. Eine solche Liebe wäre bloß Selbstbetrug. Der Liebhaber wäre darüber hinaus, indem er die Potenzialitäten des anderen in eine Richtung forciert, die der charakterlichen Natur des Geliebten widersprechen, auf der gleichen Stufe des Liebenden der ersten Sokrates Rede, der die Potenzialitäten des Geliebten verformt und zu ersticken versucht.

Wenn wir Griswolds Vorschlag zurückweisen, bleibt uns aber die Schwierigkeit, die beiden suggerierten Grundlagen des Verliebenseins, die körperliche Schönheit und die Charakterähnlichkeit, auf eine plausible Weise miteinander zu vermitteln. Wir müssen beides jedenfalls ernst nehmen, die *Palinodie* spricht diesen zwei Elementen unmissverständlich eine zentrale Rolle zu. Eine Möglichkeit, das Verhältnis zwischen diesen Dimensionen zu denken besteht darin, die schönheits- und die charakterorientierte Erwählung des Geliebten nicht im Sinne zwei verschiedene und ihrer Priorität nach auch unterschiedliche Kriterien zu verstehen, die zudem auch zwei zeitlich unterschiedliche Momente einnehmen: zuerst und primär verliebt sich die Figur des Mythos aufgrund der Wahrnehmung der sichtbaren Schönheit des Knaben, die „Erkenntnis“ dessen Charakters ist dann entweder etwas Nachträgliches oder bloß eine Projektion des Liebenden auf den Geliebten (Griswolds Lesart), eine Projektion, die sich infolge des Verliebenseins vollzieht. Man könnte stattdessen versuchen, beide Elemente als zwei verschiedene Aspekte oder Beschreibungen eines und desselben Phänomens, einer und derselben Erfahrung aufzufassen, nämlich der Erfahrung des Verliebenseins. Denn im Verliebensein wird die Schönheit nie nur als etwas Äußeres wahrgenommen, sondern immer auch als Ausdruck eines ganzen Weltbezugs, einer ganzen Person erfahren.

Versuchen wir letzteren Gedanken zu entwickeln. Phänomenologisch ist es treffend, das Verliebensein als die Erfahrung einer Schönheit zu beschreiben, von der der Liebende wie aus heiterem Himmel getroffen wird. Das spiegelt gerade die Tatsache der Kontingenz, der plötzlichen Gegebenheit des Verliebenseins wider. In diesem Sinne „wählt“ der Liebende

¹⁵⁰ Griswold berührt diese Möglichkeit, aber er nimmt ihre Implikationen nicht in Betracht. Vgl. *ibid.*, 130.

nicht. Auch nehmen die Verliebten ihre Angebeteten immer als schön wahr.¹⁵¹ Die Liebesphänomenologie des *Phaidros* zeigt gerade diesen Aspekt des Verliebenseins, die Kontingenz, die Unkontrollierbarkeit, mit denen wir plötzlich von der konkreten Schönheit eines anderen ergriffen werden:

“What every man loves is simply beyond his control; for love begins with the perception of something beautiful and this perception for each person is a given, a *donnée*, to which he responds but which he cannot deliberately choose to see as beautiful.”¹⁵²

Diese Schönheit, von der man getroffen wird, ist natürlich körperlich und sichtbar, der Schöne ist leiblich da – vor dem Liebenden. Gerade diese Sichtbarkeit und Körperlichkeit der Schönheit, ihre unmittelbare Gegebenheit, kommen in der ersten Begegnung des Frischgeweihten zur Sprache: „wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen ...“ (251a). Doch die Wahrnehmung *dieser* Schönheit, der Schönheit, die *der Verliebte* wahrnimmt, erschöpft sich nicht in dieser ihrer Sichtbarkeit, bzw. an ihrer Sichtbarkeit ist immer mehr als nur ein schöner Körper und ein schönes Gesicht zu sehen. Um dies verständlich zu machen, empfiehlt es sich hier wiederum an die Erfahrung der Rohlinge als eine Art Kontrastmittel anzuknüpfen. Die nackte Begierde der Rohlinge und die Erfahrung der Frischgeweihten bzw. der Verliebten unterscheiden sich, so wurde behauptet, in ihrer jeweils verschiedenen Sorgestruktur, in der Art und Weise also, wie beide, Rohlinge und Frischgeweihte, die Schönheit in ihren Lebenshorizont zu integrieren versuchen, wie sie die Schönheit begehren.

Ein anderer Unterschied zwischen ihren Erfahrungen könnte in dem jeweiligen *Wahrnehmungsgehalt* der Schönheit liegen. Wer wie die Rohlinge die Schönheit eines anderen nur als das Objekt sexueller Lust empfindet, das in der Befriedigung dieser Lust aufgeht, der *sieht* sie anders als die Verliebten. Zwar mögen beide, der Rohling und der Frischgeweihte, eine und dieselbe Schönheit anschauen. *Was* und *wie* sie diese Schönheit sehen, das ist in beiden Fällen also grundverschieden. Worin unterscheiden sich dann ihre beiden Wahrnehmungen der Schönheit? Im Verliebensein durchscheint die „Gemütsart“ der anderen Person an ihrer leiblichen Erscheinung mit Macht und fasziniert die Verliebten – darin liegt der spezifische Unterschied zwischen der Schönheitswahrnehmung der Verliebten und anderen

¹⁵¹ „Der Leser versuche, sich einen Liebeszustand zu vorzustellen, bei dem der Gegenstand in den Augen des Liebenden nicht irgendeine ausgezeichnete Eigenschaft besitzt, und er wird sehen, dass es unmöglich ist.“ Ortega y Gasset (1951), 135. Hierzu siehe auch Jollimore (2011), 67-72.

¹⁵² Sinaiko (1965), 88. “The question overtly debated by all three speeches – whether a youth should choose a lover or a non-lover – has been completely undercut. Love, according to Socrates’ second speech, does not begin with a choice at all, it begins with the perception of beauty. The lover does not choose his beloved nor does the beloved choose his lover. Choice only enters a love affair after the lover has found his beloved.” Ibid., 297.

Formen (darunter die der Rohlinge), die menschliche Schönheit zu gewahren. Die Art, wie die andere Person geht und wie sie sich bewegt, wie sie spricht und wie sie schweigt, ihre Mimik, ihr Stil, das alles sind für den Verliebten bedeutsame Expressionen, Ausdrücke eines anderen Charakters, einer „Gemütsart“, die man als unwiderstehlich schön empfindet, zu der man sich hingezogen fühlt. Die metaphorische Wendung eines „Durchscheinens der der Gemütsart“ oder der „Seele“ an der leiblichen Erscheinung wird verständlich, sobald man bemerkt, dass die sogenannte „innere“ Schönheit immer äußerlich, körperlich ist. Humor, Leichtsinn, Ironie Klugheit, Natürlichkeit und die unüberschaubare Menge an Zügen, die die Konturen eines Charakters – einer Seele – ausmachen, sie haben immer eine leibliche, eine äußere Ausführung.¹⁵³ Die Expressionen des Körpers sind, um einen Ausdruck Ortega y Gasset aufzugreifen, stets „Kapseln des Geistes“. Die Schönheit, die die Verliebten wahrnehmen, ist also die Schönheit einer leibgebundenen Seele, eines leibgebundenen Charakters, der die Verliebten gefangen nimmt. Ortega y Gasset hat den Gedanken einer solchen Zusammengehörigkeit von Seele und Leib, von Charakter und äußerer Erscheinung, von „innerer“ und „äußerer“ Schönheit immer wieder betont und sie ebenfalls auf die Erfahrung der Liebe bezogen:

„Liebe ist etwas Ernsteres und Bedeutungsvolleres als das Entzücken über die Linien eines Gesichts und die Farbe einer Wange; sie ist Entscheidung für eine gewisse Ausprägung des Menschlichen, die sich symbolisch in den Einzelheiten des Gesichts, der Stimme, der Gebärde ankündigt.“¹⁵⁴

An einer anderen Stelle schreibt er auch:

„Der Leib ist nicht, wie ein Mineral, bloße Materie. Der Leib ist Fleisch, und Fleisch ist Empfindung und Ausdruck. Eine Hand, eine Wange, eine Lippe ‚sagen‘ immer etwas – sind ursprüngliche Gebärden, Kapseln des Geistes, Darstellungen jener inneren Kraft, die wir Psyche nennen.“¹⁵⁵

Diese besondere Wahrnehmung der Schönheit durch die Verliebten ist durchaus kohärent mit der Art und Weise, wie ihre Sorgestruktur angesichts der Schönheit geprägt wird, eine Kohärenz nämlich, die man erneut in ihrem Kontrast mit der Erfahrung der Rohlinge erläutern kann. Der Entwurf der Rohlinge in Anbetracht der Schönheit ist schlicht: sie wollen sich nur mit dem Schönen auf „tierische Art vermischen“, also die von der Schönheit erweckte Lust und Begierde im Vollzug des sexuellen Aktes stillen. Im Einklang damit, achtet ihre Wahrnehmung der Schönheit nicht darauf, was die äußere Schönheit ausdrückt, die „Gemütsart“, denn dies ist weitgehend irrelevant für ihren kurzfristigen Entwurf. Das bedeutet aber gerade, dass sie die Schönheit eines anderen anders sehen, nämlich abgetrennt

¹⁵³ Zur Vielfalt menschlicher Tugenden bzw. Laster und ihrer Verkörperung siehe Seel (2011).

¹⁵⁴ Ortega y Gasset (1951), 202.

¹⁵⁵ Ibid., 41.

von ihrer expressiven Kraft, von ihrer Fähigkeit, „Inneres“ zu verkörpern. Die gleiche Kohärenz zwischen Sorgestruktur und Schönheitswahrnehmung beobachtet man im Fall der Verliebten. Die Sorge der Verliebten umspannt aber einen viel weiteren Horizont als der schlichte und kurzfristige Entwurf der Rohlinge.¹⁵⁶ Die Verliebten wollen nämlich ihr Leben mit der geliebten Person teilen. Der Mythos entwickelt sich genau in diese Richtung und mündet in das Zusammenleben von Liebendem und Geliebtem. Dieses *Telos* der Verliebtheit, der Wunsch und die Sehnsucht der Liebenden nach einem Zusammenleben mit der anderen Person, steht in einer Linie mit ihrer Schönheitswahrnehmung, die immer auch eine „innere Schönheit“, die sich äußerlich ausdrückt, mitintendiert. Denn der Wunsch nach einem Zusammenleben ist nur vor dem Hintergrund einer Anziehung zur anderen Person in ihrer Gesamtheit verständlich, und nicht nur insofern sie eine momentane sexuelle Vergnügung verspricht. Die Schönheit der anderen Person verspricht also Verliebten und Rohlingen jeweils ein anderes Glück: eine momentane sexuelle Vergnügung oder das viel umfassendere Glück eines gemeinsamen Lebens.¹⁵⁷ Aber sie verspricht ihnen jeweils ein anderes Glück, weil sie in dieser äußeren Schönheit anderes anzuschauen vermögen: entweder einen attraktiven Prospekt kurzfristiger Vergnügungen, oder eine sie fesselnde Person, eine bestimmte „Ausprägung des Menschlichen, die sich symbolisch in den Einzelheiten des Gesichts, der Stimme, der Gebärde ankündigt“, in den Worten Ortega y Gasset, eine leibgebundene Seele, mit der sie eine unbestimmt lange Zeit ihres Lebens zu verbringen wünschen.

Von dort aus ist nur ein Schritt zum weitergehenden Gedanken, dass Verliebte in der Schönheit des anderen nicht nur die Schönheit einer leibgebundenen Seele, sondern dazu noch die Schönheit einer *verwandten* Seele wahrnehmen können, d.h. eine charakterliche Verbindung oder Affinität gewahren, wie in dem besprochenen Abschnitt suggeriert wird. Diese Idee – Verliebte sehen in der anderen Person eine charakterliche Affinität – ist weniger mysteriös, als sie sich zunächst anhört. Und man muss die damit gemeinte Erfahrung jedenfalls nicht als eine Projektion der Verliebten auffassen. Wenn man bedenkt, dass die charakterliche Verfassung eines Menschen stets eine äußere, körperliche Ausführung hat, und wenn man es fernerhin für plausibel hält, dass Menschen eine gesteigerte Wahrnehmung und Gefühlbarkeit genau gegenüber den Personen an den Tag legen, mit denen sie eine affine Art haben,¹⁵⁸ dann ist der Gedanke, dass Verliebte in der anderen Person eine „verwandte Seele“ wahrnehmen, von der sie gefesselt werden, keineswegs abwegig. Wenn

¹⁵⁶ „The visual experience points the beholder beyond the immediate pleasures he takes in the spectacle of beauty, prompting him to situate the beautiful person in the structure of his future concerns.” Ferrari (1987), 147.

¹⁵⁷ Zur Schönheit als Glücksversprechen siehe Stendhal (1977). Im nächsten Teil der Arbeit werden wir auf Stendhals Auffassung der Schönheit eingehen.

¹⁵⁸ Vgl. Ortega y Gasset (1951), 187-235 u. Scheler (2000).

es also jetzt heißt, dass jeder „sich nach seiner Gemütsart“ eine Liebe zu einem Schönen „erwählt“, dessen Seinsweise mit der eigenen übereinstimmt, so lässt sich aus dieser Perspektive sagen, dass damit bloß explizit gemacht wird, was in der Erfahrung eines Getroffenwerdens von der Schönheit des anderen, des sich Verliebens in Anbetracht dessen Erscheinungsweise, bereits enthalten war.

Das Getroffenwerden von der Schönheit des anderen stellt sich für die sich verliebende Figur des Mythos also zugleich als die Erfahrung einer tieferen Verbindung mit ihm dar, als „Entscheidung für eine gewisse Ausprägung des Menschen“, als Erwählung eines anderen, dessen Seele mit seiner eigenen verwandt ist. Aus dieser Perspektive hat die Projektionsthese Griswolds natürlich eine Berechtigung, dies jedoch nicht in einem absoluten Sinn, verstanden als eine Täuschung oder Projektion, der *alle* Verliebten prinzipiell erliegen. Es ist eher so, dass diese wahrgenommene und gefühlte Verbindung entweder bestehen oder nicht bestehen kann. Die Liebe auf den ersten Blick kann auf einer tatsächlich wahrgenommenen und verspürten Affinität beruhen, oder aber dieser Blick kann ihren Gegenstand verfehlen: nach und nach entpuppt sich der verehrte Zeus-Begleiter beispielsweise als ein „blutdürstiger“ Ares Diener. Es besteht hier also die Möglichkeit einer richtigen Anschauung aber auch die Möglichkeit eines Irrtums. Eine Projektion muss es aber nicht immer sein.

Auf Antrieb lässt sich jedoch nicht sagen, was der Fall ist: ob Projektion oder richtige Anschauung.¹⁵⁹ Wahrscheinlich ist das gerade der Grund dafür, dass Platon hier auf ein „Nachforschen“ insistiert: „so werden sie nun [...] selbst nachforschen...“(252d-253a) Wenn in diesem Kontext von einem intensiven „Lernen“ und „Nachforschen“ seitens des Verliebten die Rede ist, so kann man dies folglich als eine Aufforderung an den Liebenden verstehen, der „Gottähnlichkeit“ des anderen, der Kompatibilität im Charaktertypus auf den Grund zu gehen und sie zu beleuchten und zu überprüfen, denn es ist erst auf dem Boden einer solchen Kompatibilität, dass die gegenseitige „Ausbildung“ und die philosophische Freundschaft sich dem Mythos zufolge entfalten können. Eine weitere und nicht minder wesentliche Bedingung für das Gedeihen der philosophischen Liebe ist aber eine besondere Art und Weise der „Eroberung“ des Geliebten durch den Liebenden:

„Eifer also der wahrhaft Liebenden und Weihung, wenn sie erlangt haben, wonach sie sich beeifern, wie ich es beschrieben, wird so schön und beglückend durch den aus Liebe wahnsinnigen Freund dem Geliebten zuteil, wenn er ihn erobert hat. Erobert aber wird er, wenn er gefunden ist, auf diese Art“ (253c)

¹⁵⁹ Dieses Thema einer „Seelenverwandtschaft“, die Verliebte miteinander spüren, wird in dem Text über den Film *Blue Valentine* aus einer anderen Perspektive behandelt.

Eroberung. Die philosophische Freundschaft

Das Glücksversprechen der geschilderten Beziehung wird also mit einer bestimmten Art der Eroberung des Geliebten durch den Liebende verknüpft. Die „Art“ der Eroberung ist auch deshalb so entscheidend, weil die Palinodie hier bildlich und thematisch an jenen verhängnisvollen Moment in der vorleiblichen Existenz der Seelen wiederanknüpft, wo letztere den überhimmlischen Ort erreichen wollten, ihn aber durch „schlechte Führung“ nicht erreichen konnten, stattdessen zur Erde fielen und Menschengestalt annahmen. Die Stelle ist weiterhin eine Phänomenologie der widersprüchlichen Erfahrung des philosophisch Liebenden, der sich zwischen Lust und Ehrfurcht, Hingabe und Zurückhaltung bewegt:

„Wenn nun der Führer beim Anblick der liebreizenden Gestalt, die ganze Seele durch die Wahrnehmung erwärmed, bald überall den Stachel des Kitzels und Verlangens spürt: so hält das dem Führer leicht gehorchenden Ross, der Scham, wie immer so auch nachgebend, sich selbst zurück, den Geliebten nicht anzuspringen.“(253d-254a)

Das dunkle Ross ist aber unbändig und unnachgiebig. Es drängt mit aller Kraft zum Geliebten. Der Wagenlenker und das weiße Ross zieren sich am Anfang und „widerstreben unwillig“ der Absicht des dunklen Rosses, zu dem Geliebten zu gelangen „und der Gaben der Lust zu gedenken.“ (254a) Doch schließlich setzt sich das dunkle Ross durch und führt seine beherrschten Gefährten vor den Geliebten:

„und so kommen sie hin und schauen des Lieblings Gestalt. Indem nun der Führer sie erblickt, wird seine Erinnerung hingetragen zum Wesen der Schönheit, und wiederum sieht er sie mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehen. Dies erblickend fürchtet er sich, und von Ehrfurcht durchdrungen beugt er sich zurück und kann sogleich nicht anders, als so gewaltig die Zügel rückwärts ziehen, dass beide sich auf die Hüfte setzen, das eine gutwillig, weil es nie widerstrebt, das wilde aber höchst ungern.“ (254b-c)

Genau hier nimmt der Mythos jene Passage wieder auf, in der der Wagenlenker derjenigen Seelen, die den Göttern „am besten folgen“ konnten, sich in den überhimmlischen Ort emporhebt und sich einen Anblick der Wesenheiten verschafft. Der Wagenlenker sieht nun die Schönheit auf einer gleichen Ebene, auf dem gleichen „heiligen Boden“ der Besonnenheit. Diese Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Besonnenheit und Schönheit hat zur Folge, dass der Wagenlenker sich zurückzieht. Das unbändige dunkle Ross versucht aber immer wieder mit aller Gewalt an den Geliebten heranzukommen. Doch trotz dieser Insistenz des dunklen Rosses, gründet jener Einblick des Wagenlenkers in die Schönheit-Besonnenheit eine feste Antwort – „die Zügel rückwärts ziehen“ – die den Anläufen des dunklen Rosses, so gewaltig und wuchtig sie ausfallen mögen, in der Folge zu widerstehen vermag. Dieser Prozess eines heftigen Impulses des dunklen Rosses zum Schönen und der

entsprechenden Bändigung durch den Wagenlenker wiederholt sich, bis das dunkle Ross gezähmt wird:

„Hat nun das böse Ross mehrmals dasselbe erlitten und die Wildheit abgelegt, so folgt es gedemütigt des Führers Überlegung und ist beim Anblick des Schönen von Furcht übermannt. Daher es dann endlich dahin kommt, dass des Liebhabers Seele dem Liebling verschämt und schüchtern nachgeht.“(254e)

Was nun folgt, ist das Zusammenkommen von beiden, dem Liebenden und dem Geliebten, auf der Basis dieser „Eroberung“, die eigentlich eine Selbsteroberung des Liebenden war, eine Beherrschung seiner Begierde. Die Palinodie schildert anschließenden den bestmöglichen Ausgang: der Geliebte empfindet auch Gegenliebe. Er durchlebt auch den Prozess, den der Liebende machte, aber in einer schwächeren Form:

„und wenn nun jener gegenwärtig ist, so hat er auch wie jener Befreiung von den Schmerzen, ist er aber abwesend, so schmachtet er, wie nach ihm geschmachtet wird, mit der Liebe Schattenbilde, der Gegenliebe.“(255d)

Beide ergeben sich der Lust, wenngleich nur für kurze Momente: „bei diesem Zusammenliegen nun hat das unbändige Ross des Liebhabers vieles dem Führer zu sagen.“(255e) Die Leidenschaft geht aber in Freundschaft über, eine Freundschaft, von der es am Ende heißt, dass sie in ihr die „besseren Teile der Seele“ entfalten konnten, und das „Schlechte“ besiegt haben. Die Schwierigkeit der erotischen Einstellung, ihre Herausforderung, besteht also demzufolge nicht in der Negation der Begierden, sondern in ihre richtige und balancierte Einbindung in die Gemeinschaft der Seelenkräfte.

II. Stendhals „Über die Liebe“

1. „Ich tadle weder, noch lobe ich, ich stelle fest“

Bei Stendhal fehlt jede Spur eines ausdrücklichen Kontrastes zwischen „guten“ und „schlechten“ Arten der Liebe wie wir ihn bei Platon klarerweise finden. Seine Theorie der Liebe hat auch gar nicht die Absicht einer Apologie, einer Würdigung, oder umgekehrt, einer Kritik oder Tadel jener Form der Liebe, die er mit dem Begriff der „Kristallisation“ zusammenfasst. Mag er ja immer wieder das Unglück des Liebenden, die Wonnen und das anhaltende Glücksversprechen, die der Kristallisation entspringen, zum Thema machen. Dies ist aber, im Unterschied zu Platon, weder als Lob noch als Tadel der Liebe gemeint, sondern lediglich die Feststellung dieser beiden Momente im Liebesphänomen bzw. in der Kristallisationsliebe. Diese Enthaltung von Lob oder Tadel dürfte nicht zuletzt durch sein quasi naturalistisches Verständnis der eigenen Untersuchung bedingt sein. In seinem Buch gibt er ja den nüchternen Forscher vor, der, wie es in dem Vorwort seines Werkes heißt, „Tatsachen so nackt hinstellt, wie sie sind“.¹ An einer anderen Stelle, als Stendhal über die Eigenarten der Liebe in England schreibt, findet man eine Formulierung, die man als Motto für seinen durchgehenden Verzicht auf eine normative Auffassung der Liebe betrachten könnte: „Ich tadle weder, noch lobe ich; ich stelle fest.“² Ebenfalls im Vorwort beschreibt er seinen Versuch als eine „*Physiologie der Liebe*“,³ deren Material er, in einer Art Feldforschung, zunächst in den Salons Mailands und Venedigs sorgfältig sammelte, um aus diesem empirischen Material seine Kristallisationstheorie ausformulieren zu können:

„Diese Notizen einzelner Beobachtungen über die Liebe schrieb ich fortlaufend in der nämlichen Weise mit Blei auf Papierfetzen aus den Salons nieder, wo ich die Geschichten erzählen hörte. Sogleich suchte ich nach einem allgemeinen Gesetz, nach welchem sich die verschiedenen Zustände der Liebe bestimmen ließen.“⁴

Es mag sein, dass dieses Bild eines eifrigen Liebesforschers auch eine weitere Fiktion des Dichters Stendhals ist. Die mit diesem Bild verbundene Absicht bleibt aber davon unberührt: Stendhal will uns Gesetzmäßigkeiten schildern, Tatsachen, nackte Wahrheiten und

¹ Stendhal (1977), 31.

² Ibid., 196. „Aber schließlich entdeckt jeder Mensch, wenn er sich der Mühe der Selbstprüfung unterzieht, sein *hohes Ideal*; nur der Versuch, unseren Nächsten dazu zu bekehren, will mir immer ein wenig lächerlich vorkommen.“ Ibid., 288.

³ Ibid., 31.

⁴ Ibid., 33.

keine Wertungen des von ihm untersuchten Gegenstandes. Er will uns nicht wie Sokrates in der großen Liebesrede den ethischen Wert des edlen Eros offenbaren und die Korruption der Seele des Liebenden und des Geliebten durch einen schlechten Eros dartun. Nichts dergleichen. Er beabsichtigt lediglich eine wertfreie Darstellung der Liebe, wie sie ist.⁵ Seine Arbeit wäre, zumindest nach seinen eigenen Bekundungen und Selbstverständnis, rein deskriptiver Art und keinesfalls also die Würdigung oder der Tadel bestimmter Konstellationen der Liebe und eines hypothetischen Liebessubjekts.

Die Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten, die er an der Liebe registriert, entziehen sich einer normativen Perspektive jedoch nicht ganz. Denn Stendhal betrachtet die Liebe als eine Krankheit, als ein Leiden. So gesehen ist die Kristallisationsliebe etwas Schlechtes. Stendhal beobachtet eine Konstellation von Symptomen, lauscht in die Seele des leidenden Liebessubjekts und stellt den genauen Befund fest. In dieser Hinsicht sind sich Sokrates und Stendhal ähnlich. Als Sokrates den schlechten Eros betrachtet, betrachtet er die Seele des Liebenden und erstellt eine Diagnose. Doch Sokrates untersucht den Eros stets mit den Mitteln einer Moralphysikologie, mit psychologischen Begriffen, die zugleich ethische und moralische Kategorien sind. Stendhal hingegen durchleuchtet die Kristallisation mit einer Psychologie, die auf ethische und moralische Bedeutungen verzichtet. Die Kristallisation ist eine Krankheit, ein Leiden, ein kognitiver Defekt vielleicht, aber keine ethisch oder moralisch korrumpierte Veranlagung der Seele, wie bei Sokrates. In dieser Hinsicht steht Stendhal eher Lysias nahe, der im Zusammenhang mit der Liebe von einer Krankheit, einem „Unfall“ spricht, dies dennoch in einem ethisch neutralen Sinne tut.

Dass es um die Liebe, psychologisch gesehen, schlecht bestellt ist, wird bereits im Vorwort seines Buches deutlich, als Stendhal die Absicht seines Projekts ausbuchstabiert und die Kristallisation gleich in die Ordnung des Pathologischen einstuft. Die Absicht seiner Untersuchung besteht darin, schreibt Stendhal, „eine peinlich genaue Beschreibung der stufenweisen Entwicklung jener allgemein Liebe genannten Krankheit“ zu liefern.⁶ Stendhal seziiert die Seele des Liebenden und was er dort entdeckt, sind krankhafte Zustände. Diese Pathologie des Liebessubjektes resümiert er mit der Idee der „Kristallisation“, einem Begriff nämlich, wie Stendhal ihn ebenfalls im Vorwort erläutert,

⁵ Mit der Behauptung, dass Liebe immer „Kristallisation“ ist, macht sich Stendhal in Bezug auf die „Tatsachen“ angreifbar, denn es ist schlicht und einfach nicht plausibel, dass Liebe immer – oder zumindest in den paradigmatischen Fällen –, mit einer derartigen Substitution der geliebten Person durch ein Wunschbild einhergeht. Viel plausibler ist es anzunehmen, dass seine Theorie auf einige misslungene Fälle der Liebe zutrifft. In dem vierten Teil dieser Arbeit werden wir diese in ihrer Reichweite eingeschränkte Variante von Stendhals Theorie zu entwickeln versuchen.

⁶ Ibid., 37.

„der jene Ganzheit seltsamer Wahnvorstellungen anschaulich bezeichnen will, welche man in der geliebten Person als wirklich und ganz unzweifelhaft begründet sich einbildet“.⁷

Wenn man solche Wendungen Stendhals ernst nimmt, dann ist die Kristallisation also ein Leiden im medizinischen bzw. psychologischen Sinne, etwa ein kognitiver Defekt des Liebessubjektes. Dann wäre aber der Verzicht auf eine normative Perspektive auf die Kristallisation im Sinne einer ethischen oder moralischen Kritik durchaus berechtigt. Denn wenn man eine bestimmte psychische Kondition als eine Krankheit, als ein Leiden oder einen Defekt im medizinischen bzw. psychologischen Sinne einstuft, so bedeutet dies, dass das Vorliegen dieser Kondition sich einer direkten willentlichen Kontrolle des Leidenden entzieht. Die Kondition ist nicht etwas, das die Person tut, sondern etwas, das sie bloß erleidet. Wir können aber nur für das verantwortlich gemacht werden, was unserer willentlichen Kontrolle unterliegt – nämlich für Handlungen und Unterlassungen, so die gängige Meinung.⁸ Die Kristallisation ist zwar schlecht, aber „schlecht“ bedeutet hier nicht ethisch oder moralisch schlecht, sondern bedeutet bloß der Ausfall einer kognitiven Funktion, für den man nichts kann. Das Liebessubjekt ist bloß, so könnte man es in den Worten des Rhetors Lysias formulieren, einem „Unfall unterworfen“ (231d), mit dem wichtigen Unterschied aber, dass der „Kristallisationskranke“ im Kontrast zu dem Liebenden, den Lysias beschreibt,⁹ sich seiner Kondition keineswegs bewusst ist, wie wir sehen werden. Ein solcher Liebende hat zwar Pech (oder auch Glück, denn Stendhal zeigt ja auch immer wieder die Kehrseite dieser Krankheit: ihre Wonnen), ihn aber für seinen Zustand verantwortlich zu machen, ihn zu monieren und vorzuführen, wäre aber fehl am Platz. Und außerdem: ein solcher Liebende à la Stendhal schadet, im Unterschied zu dem degenerierten Liebhaber in *Phaidros*, hauptsächlich nur sich selbst und nicht dem anderen. Warum sollte man hier dann überhaupt eine normative Perspektive einnehmen?

Wie verhält es sich dann mit der „Kristallisation“? Ist sie wirklich ein Leiden im psychologischen Sinne, der Ausfall einer epistemischen Funktion, ein „Unfall“? Soll man Stendhals diesbezüglich ernst nehmen, oder ist dies bloß eine *Façon de parler* des Romanciers? Sind die Kristallisationsliebenden für ihre „Wahnvorstellungen“ vielleicht doch verantwortlich zu machen? Und gibt es (falls man den Kristallisationsliebenden in irgendeiner Weise für seinen Zustand verantwortlich machen kann, oder auch nicht) Merkmale der Kristallisation, aufgrund derer sie sich vielleicht doch als etwas ethisch oder gar moralisch Schlechtes erweisen kann? Stendhals Verzicht auf eine normative Perspektive ist jedenfalls an und für

⁷ Ibid., 35.

⁸ Zur dieser Auffassung und deren Kritik siehe Merrihew Adams (1985) 3-31.

⁹ „Denn auch selbst bekennen sie, dass sie mehr krank sind als bei voller Besinnung und dass sie zwar wissen, wie schlecht sie bei Verstande sind, aber nicht vermögen, sich selbst zu überwinden.“231d

sich genommen kein Grund, dass wir auch auf eine solche Perspektive verzichten. Schließlich war Stendhal hauptsächlich ein Romancier, und Romanciers sind bekannt für ihre Ausblendung ethischer oder moralischen Perspektiven.

Damit wir die vorher aufgeworfenen Fragen beantworten können, müssen wir uns jedenfalls Stendhals Schilderung des Liebesphänomens, den konkreten „Krankheitsbefund“ anschauen. Wir müssen zuerst sehen, was in der Kristallisationsliebe vor sich geht und um was für eine „Kondition“ es sich dabei handelt, um sagen zu können, was daran schlecht ist und wie wir letzteres zu verstehen haben.

2. Die Kristallisationsliebe

Beginnen wir also mit Stendhals Analyse des Liebesphänomens. Der vielleicht prominenteste Aspekt in Stendhals Diagnose der Liebe besteht in der Behauptung, dass der Liebende nicht eine reale Person, sondern letztendlich ein Phantasiekonstrukt, ein Hirngespinnst liebt: „Wenn sie [...] diesen Dingen gegenüberstehen, sehen solche Menschen sie nicht, wie sie wirklich sind, sondern so, wie man sie sich zurechtgemacht, und meinen, eine Sache zu genießen, indes sie nur deren Trugbild genießen.“¹⁰ Die reale Person, ihre empirische Erscheinung, reale Verhaltensweisen, Gesten und Worte, fungieren immer nur als Anlass, als Material und Projektionsfläche für Vorzüge und „Vollkommenheiten“, die es in Wahrheit nicht gibt, die das Liebessubjekt aber für real hält und innig liebt. Diesen Vorgang, kraft dessen der Liebende sich aus einer realen Person ein Wunschbild zurechtmacht, nennt Stendhal „Kristallisation“. Wir können hier wieder jene berühmte Passage zitieren, in der Stendhal die Transformation der anderen Person durch die überreizten Seelenkräfte des Liebenden mit der Metapher der Kristallisation erläutert:

„Im Hirn eines Liebenden, das vierundzwanzigstunden hindurch in Aufruhr ist, geht vergleichsweise folgendes vor:

In den Salzburger Salzgruben wirft man in die Tiefe eines verlassenen Schachtes einen entblätterten Zweig; zwei oder drei Monate später zieht man ihn über und über mit funkelnden Kristallen bedeckt wieder heraus; selbst die kleinsten Zweiglein, nicht größer als die Krallen einer Meise, sind überzogen mit zahllosen schillernden, blitzenden Diamanten; man erkennt den einfältigen Zweig gar nicht wieder.

Ich bezeichne als Kristallisation die Tätigkeit des Geistes, in einem jeden Wesenszuge eines geliebten Menschen neue Vorzüge zu entdecken.“¹¹

¹⁰ Ibid., 86.

¹¹ Ibid., 45.

Die Stelle ist auf eine durchaus produktive Weise zweideutig. Sie lässt eine Deutung der Kristallisation zu, die den Gegenpol zu der Auffassung bildet, dass die Kristallisation nur die Projektion und Erfindung eines Phantoms ist. Denn am Ende der Passage, in der Definition der Kristallisation, ist immerhin von „entdecken“ und nicht von „erfinden“ die Rede. Man könnte denken, dass diese Vorzüge tatsächlich existieren (sie sind außerdem Aspekte der „Wesenszüge“ der anderen Person), und dass das Liebessubjekt gleichsam die Fähigkeit besitzt, diese Wesenszüge in ihrer wahren Natur, in ihrer wahren Schönheit und Glanz zu gewahren. In dieser alternativen Interpretation der Passage steckt der Ansatz einer *realistischen* Theorie der Liebe. Einer solchen Theorie zufolge wäre ein zentraler Aspekt der Liebe nämlich die Tätigkeit des Geistes, Vorzüge im Wesen einer Person zu entdecken, Vorzüge und Werte, die einem indifferenten und distanzierten, einem „neutralen“ Blick, oder jedenfalls dem Auge der nicht verliebten und liebenden Personen entgehen. Andere Stellen sowie die weitere Erläuterung der Kristallisation in Stendhals Buch beseitigen jedoch die Zweideutigkeit und bestätigen den Verdacht: bei der Kristallisation handelt es sich Stendhal zufolge hauptsächlich um das Hineinprojizieren, um das Erfinden von Vorzügen und „Vollkommenheiten“.¹² Die Kristallisationstheorie ist also eine *konstruktivistische* Theorie der Liebe (oder eine *Fehlertheorie*) und des Verliebenseins. Dieser zentrale Aspekt der Kristallisationsliebe, das Hineinprojizieren von Qualitäten in die andere Person, ist sicherlich eine der prominentesten und schrillsten Erscheinungen dieses Phänomens. Doch diese stetige Erfindung von „Vorzügen“ durch die Einbildungskraft ist der *Effekt* eines noch tieferliegenden Mechanismus. Der kognitive Defekt ist das Ergebnis einer anderen Triebkraft des Geistes. Die Ursache dieser Konstruktion, dieser „Kristallbildungen“ liegt nicht in der Einbildungskraft, sondern in einem anderen Vermögen oder Fähigkeit des Geistes: im Begehren, in dem „Verlangen nach Lust“:

„Diese Erscheinung, die ich also *Kristallisation* nennen möchte, entspringt unserer Natur, die das Verlangen nach Lust in uns gelegt hat und unser Blut mit dem Gefühl zum Kopfe treibt, dass die Vollkommenheit der Geliebten unsere Lust erhöhen wird.“¹³

Mit dem Begehren beginnt und endet die Kristallisationsliebe, die durch Stendhal als ein komplexes, prozessuales Gefühlsphänomen mit insgesamt sieben Stufen oder Phasen aufgefasst wird:

„Folgendes geht in der Seele vor:

1. Bewunderung.
2. Man sagt sich: „Welche Lust sie zu küssen, von ihr geküsst zu werden! usw.“

¹² Siehe z.B. *ibid.*, 46.

¹³ *Ibid.*, 46.

3. Hoffnung [...]
4. Die Liebe erwacht. [...]
5. Die erste Kristallisation beginnt. [...]
6. Es erhebt sich der Zweifel.[...] Zweifel tauchen auf
7. Zweite Kristallisation.¹⁴

Eine jede dieser Phasen oder Stufen bildet nämlich eine Entstehungsbedingung für die nächste Stufe, eine jede dieser Stufen setzt die anderen gewissermaßen voraus und insgesamt bilden diese verschiedenen „Liebesstufen“ eine Konstellation von „Maximierungsbedingungen“, wie wir sie nennen könnten. Es handelt sich um Bedingungen nämlich, die, wenn sie alle nach und nach zusammenkommen, die (einseitige) Verliebtheit zu ihrer maximalen Intensität entfalten lassen.

Der erste Schritt der Liebesprogression ist nicht, wie man denken könnte, die anfängliche Bewunderung – über die Stendhal am wenigsten sagt –, sondern vielmehr der Übergang von 1. zu 2. Der erste Schritt beginnt damit, schreibt Stendhal, „die einfache Bewunderung (Nr.1) in Sehnsucht (Nr.2) zu verwandeln.“ Dass Stendhal die „einfache Bewunderung“ nicht beschreibt und sie nicht als wirklicher Schritt in der Liebesprogression zählt, mag daran liegen, dass sie an und für sich genommen noch zu vage und unspezifisch ausfällt (Bewunderung können wir gegenüber vielen Menschen empfinden, die wir nicht lieben). Der Übergang von der Bewunderung zur Sehnsucht ist aber klarerweise ein sehr bedeutender Schritt. Es bringt die Sehnsüchtigen ein gutes Stück näher an die Liebe: mit der Sehnsucht nach Nähe mit einer anderen Person beginnen wir, obwohl zunächst nur in der Empfindung und in der Phantasie, die Distanz zwischen uns und einem anderen Menschen zu überbrücken. In der Sehnsucht beginnt sich der zunächst bewunderte Mensch aus dem Kreis aller anderen Person als diejenige Person herauszuschallen, deren geistige und leibliche Präsenz – deren „Besitz“, wie Stendhal in seiner symptomatischen Eigentumssprache immer wieder behauptet – dieses Verlangen nach Nähe stillen kann. Doch wirklich in Gang kommt die Verliebtheit erst durch das Aufkommen der Hoffnung. Obwohl Stendhal es nicht ausdrücklich ausbuchstabiert, kann man seinem Text trotzdem entnehmen, dass der Gegenstand dieser Hoffnung der Gedanke an eine Entsprechung, an eine Erwidering der Liebe durch die oder den Angebetete(n) ist.¹⁵ Wenn die Hoffnung auf eine Entsprechung aufkeimt, so entfacht dies die Liebe meistens unmittelbar:¹⁶ „schon ein kleiner Hoffnungsschimmer kann die Liebe erwecken.“¹⁷ Bleibt hingegen diese Hoffnung aus, dann verschwindet tendenziell allmählich die Sehnsucht nach der anderen Person: „wenn

¹⁴ Stendhal (1977), 44-47.

¹⁵ „er träumt [...] von der ganz ungewissen Aussicht, ihr eines Tages doch zu gefallen, als dass er selbst die restlose Hingabe irgendeiner anderen Frau annähme“, schreibt Stendhal über einen hypothetischen Verliebten

¹⁶ „3 und 4 sind nur durch die Zeitspanne eines Augenblicks entfernt“, *ibid.*, 52.

¹⁷ *Ibid.*, 48.

die Hoffnung nicht bald auftaucht, verzichtet man nach und nach auf 2., weil es nur unglücklich macht.¹⁸ Es muss also nach Stendhal eine Aussicht darauf geben, dass die andere Person uns korrespondieren kann, die Gegenliebe der anderen Person muss für die Imagination der Verliebten in Reichweite sein, damit die Verliebtheit gedeihen kann. Glaubt die sehnsüchtige Person hingegen, dass eine Erwidern ihrer Gefühle unmöglich ist, dass die Distanz zwischen ihr und der anderen Person unüberbrückbar ist, rückt für sie die Möglichkeit einer Erwidern in eine unerreichbare Ferne, dann verliert die Sehnsucht unter dieser fehlenden Perspektive einer Entsprechung gewissermaßen ihren Sinn: die Entstehung der Liebe wird dadurch gehemmt, die Sehnsucht tendiert dann zu vergehen, weil sie „nur unglücklich macht“. Nehmen wir aber an, um Stendhals Liebesprogression weiter zu durchschreiten, dass im Horizont einer oder eines Sehnsüchtigen die Hoffnung schimmert. Sie oder er sieht die Möglichkeit, von der anderen Person geliebt zu werden. Auf dem Boden dieser Hoffnungen verwandelt sich die sehnsüchtige Person in eine Verliebte. Mit der Entstehung der Liebe (4.), jener „Wonne, ein liebenswertes und uns selbst liebendes Wesen mit allen Sinnen und so innig als möglich zu betrachten, zu berühren, zu fühlen“¹⁹, setzt unvermittelt die erste „Kristallisation“ (5) ein.²⁰ Die Kristallisation (5 u. 7) bildet, wie schon gesagt, eins der Hauptmotive, wenn nicht *das* Grundmotiv überhaupt, im Stendhals Essay.

Über all diese verschiedenen „Liebesstufen“ hat Stendhal wichtiges zu sagen. Hier werden wir aber unser Augenmerk auf die Entwicklungen ab der Stufe 4. bzw. 5. richten, mit denen die Liebe und das Kristallisationsphänomen zusammenfallen. Zuvor haben wir behauptet, dass die epistemischen Fehlfunktionen, die Stendhal als Kernaspekt der Liebe als Krankheit identifiziert, ihre eigentliche Ursache im Wünschen und Begehren haben. Jetzt müssen wir diese These weiterverfolgen und sie näher entwickeln. Ab den Stufen 4 bzw. 5 arbeiten sämtliche geistige Vermögen, die Imagination, das Denken und die Wahrnehmung in die Hervorbringung und Aufrechterhaltung eines Wunschbilds, das mit der realen Person identifiziert und für real gehalten wird. Das Phantasiebild, die Schönheit der anderen Person, ihre „Vollkommenheit“, die mit der imaginativen Verarbeitung von Fragmenten der Realität, der realen Person erzeugt wird,²¹ ist ein Kind des Wunsches und des Begehrens. Weil aber das schöne Phantasma sämtliche Wünsche des Liebessubjekts erfüllt, ist es zugleich eine mächtige Quelle von Lust:

¹⁸ Ibid., 52.

¹⁹ Ibid., 44.

²⁰ 4. und 5. sind, wie Stendhal schreibt, durch „überhaupt keine“ Zeitspanne getrennt, *ibid.*, 52. Mit der Entstehung der Liebe beginnt also auch die „Kristallisation“.

²¹ Nicht alles muss phantasiert sein. Manchmal spricht Stendhal auch von „Überschätzung“. Mehr über das Verhältnis von Realität und Imagination werden wir weiter unten ausführen. Die reale Person, die die Kristallisation veranlasst, beschreibt Stendhal jedenfalls als ein „meistenteils durchschnittliches Geschöpf“, das in „etwas ganz anderes, in ein Wesen anderer Art verwandelt“ wird. *Ibid.*, 73, Fußnote 1.

„Warum bereitet jede neue Schönheit, die man in seiner Geliebten entdeckt, soviel Wonne? Weil jede neue Schönheit einen unserer Wünsche befriedigt. Wünschen wir sie uns zärtlich, so ist sie zärtlich; wünschen wir sie uns danach stolz wie Corneilles Emilie, so hat sie bereits die Seele einer Römerin, obwohl beide Eigenschaften sich gar nicht miteinander vereinbaren lassen [...] hier beugt sich die Wirklichkeit den Wünschen.“²²

Die verschiedenen Wünsche nach konkreten Eigenschaften sind aber letztendlich auf einen einzigen Wunsch zurückzuführen, den man als Quelle der Kristallisation bezeichnen könnte: was das Liebessubjekt begehrt, was es als die Schönheit der anderen Person mit intensivster Lust empfindet, ist die „Verheißung eines meiner Seele gemäßen Charakters“.²³ Die konkreten Eigenschaften (Zärtlichkeit, Stolz, usw.), die das Liebessubjekt erdichtet, konturieren insgesamt einen (phantasierten) Charakter, die Seele der anderen Person,²⁴ die die „heftigsten Wünsche“ des Liebhabers zu befriedigen vermag.²⁵ Die spezifische Ausfüllung des Wunsches nach einer Person, die die heftigsten Wünsche des Liebenden befriedigt, variiert offenkundig von Person zu Person und von Kultur zu Kultur.²⁶ Diese „innere“ Schönheit, die in die reale Person hineinprojiziert wird – man kann sie „Kristallisations-schönheit“ nennen – übertrumpft um ein Hundertfaches eine „äußere“ Schönheit und verleiht der angebeteten Person ihre besondere Aura. Die empirische, die reale Person, die die Imagination des Liebhabers beflügelt hat und die mit jener Totalität an Charaktereigenschaften phantasiert wird, mit denen sich das Glück auf Erden erreichen ließe, die reale Person, die ein Symbol eines kommenden, vollkommenen Glücks ist, ist über einer jedweder äußeren, „öffentlichen“, einer Standardschönheit erhaben. Selbst die Schönheitsfehler der Geliebten strahlen für den Liebenden mit der Aura der Kristallisation, mit dem Versprechen eines vollkommenen Glücks aus:

„Alberich lernt in der Loge eine Frau kennen, die seine Geliebte an Schönheit weit übertrifft; das heißt, eine Frau, deren Äußeres, wenn ich die Sprache der Mathematik gebrauchen darf, drei Einheiten Glück verspricht anstatt zweien [...] Wundert es uns, wenn er den Anblick seiner Geliebten vorzieht, der ihm hundert Einheiten von Glück verheißt? Selbst ihre kleinen Schönheitsfehler, eine Blatternarbe etwa, entzücken unseren Liebenden und versetzen ihn in tiefe Träumereien [...] Denn

²² Ibid., 66.

²³ Ibid., 65.

²⁴ Dass es sich hauptsächlich um Charaktereigenschaften (und nicht um physische Eigenschaften) handelt, ist ein wichtiger Punkt. Die Liebende bildet sich ja nicht ein, dass der Geliebte eine Mähne und einen Athletenkörper hat, obwohl er eigentlich kahlköpfig und ein sehr kleiner Mann ist (sie halluziniert nicht).

²⁵ Vgl. hierzu Richard Wollheims Kommentar zu Stendhals Kristallisationstheorie in Wollheim (2001), 105-106.

²⁶ Der zweite Teil von Stendhals *Über die Liebe* ist solchen kulturellen Variationen gewidmet.

diese Blatternarbe hat bereits tausend Empfindungen in ihm hervorgerufen, und diese Empfindungen waren überaus köstlich, waren immer höchst bedeutsam [...] „²⁷

Die Bedingung dafür, dass das Begehren des Liebhabers gestillt wird, ist allerdings die Gegenliebe der anderen Person. Ihre Hingabe, die unser Stendhalsches Liebessubjekt häufig als „Besitz“ repräsentiert, die Gegenliebe der anderen Person ist so das ersehnte Ziel, das Schlaraffenland des Liebessubjekts. Die „entdeckte“ Schönheit nennt Stendhal eine „Verheißung von Glück“, weil die Kristallisationsschönheit, das Entflammen der Phantasie an einer realen Person, das Liebessubjekt immer in Beziehung zu einer möglichen schönen Zukunft setzt. In dieser neuen schönen Welt, die das Liebessubjekt imaginiert, wird die Gegenliebe, der „Besitz“ vom Objekt des Begehrens endlich erreicht und sein ganzes Verlangen gestillt. Die Liebe der Geliebten zu besitzen, von dieser einen Wunscherfüllung hängt die Erfüllung sämtlicher seiner weiteren Wünsche ab, damit gingen (zumindest in seiner Phantasie) alle seiner sonstigen, spezifischen Wünsche in Erfüllung. Die Phantasien des Liebenden kreisen deshalb nicht nur um die lustbringenden imaginierten Eigenschaften der anderen Person, sondern gleichermaßen um die Gegenliebe, um den „Besitz“ der anderen Person, mit denen das Verlangen des Liebessubjekts, „eines meiner Seele gemäßen Charakters“, endlich gestillt und das Glücksversprechen endlich eingelöst werden könnten. Davon, von der Gegenliebe, dem „Besitz“ der anderen Person hängt in der Phantasie des Liebenden sein Glück oder sein Unglück ab. In der Liebesprogression, die Stendhal nachzeichnet, kostet der Liebende diesen „Besitz“ in der Realität jedoch nur ganz flüchtig, nämlich in den Stufen (4) und (5). Die geliebte Person korrespondiert, sie gibt „Liebesbeweise“, sie gibt sich dem Liebenden hin. Mit der Gewissheit der Gegenliebe wird die Kristallisation noch weiter intensiviert:

„Wir gefallen uns darin, eine Frau, deren Liebe wir gewiss sind, mit tausend Vorzügen zu schmücken, wir malen uns unser großes Glück bis in die letzte Einzelheit aus. Das geht so weit dass wir

²⁷ Stendhal (1977), 75-76. Stendhal macht einen zweifachen Gebrauch des Schönheitsbegriffs und spielt diese zwei Bedeutungsebenen häufig gegeneinander aus, ohne dass er diese konträren Verwendungsweisen selbst expliziert, was zu Verwirrungen führen kann. Zum einen bezeichnet er mit „Schönheit“ eine äußere, normgebundene und manifeste Schönheit (die Schönheit der Werbespots und der Make-up Konzerne). Zum anderen, und im Kontrast zu dieser ersten Bedeutung von Schönheit, bezeichnet er damit aber auch die Kristallisationsschönheit, die Schönheit als Objekt des Verliebten, die teilweise individuell geprägt ist aber auch allgemein durch soziale Artefakte mitgeprägt wird. Die Kristallisationsschönheit bedeutet meistens eine „innere“ Schönheit, (Charakterzüge wie z.B. Zärtlichkeit oder Stolz), die (fälschlicherweise) an einer realen Person imaginiert wird. Diese Vorzüge befriedigen ja die „heftigsten Wünsche“ des jeweiligen Liebenden in der Phantasie, sie verheißten ihm insgesamt eines seiner „Seele gemäßen Charakters. Die Blatternarbe, verstanden als „Schönheitsfehler“, ist offenbar in die erste Bedeutung des Schönheitsbegriffes einzuordnen als etwas, das einen Mangel an oder einen Gegensatz von Schönheit signalisiert. Doch die Blatternarbe, ein differenzierender Aspekt der anderen Person, an der das Liebessubjekt Züge und Vorzüge imaginiert hat, ist ebenfalls ein Teil der Kristallisationsschönheit, weil sie ein Teil der Projektionsfläche ist, an der die Kristallisationsschönheit entsteht. In dieser Qualität überstrahlt die Blatternarbe vollkommen den Schönheitsfehler. Vgl. vor allem Ibid., Kap 10-11 u. 17 („Liebe entthront die Schönheit“) -20.

das köstliche Geschenk überschätzen, das uns der Himmel in den Schoß wirft, das wir noch nicht kennen und dessen Besitzes wir schon gewiss sind.“²⁸

Als nächste und vorletzte Stufe in der Liebesprogression (6) tauchen jedoch die Zweifel auf, damit fällt die zweite, stärkere Kristallisation zusammen (7). Die andere Person hält sich zurück und die Gegenliebe wird problematisch, aber gerade dadurch erreicht die Kristallisation ihren Höhepunkt. Die Welt des Liebenden, sämtliche seiner geistigen Energien sind in dieser Phase vollends auf die Ungewissheit der Gegenliebe und deren Konsequenzen reduziert.²⁹ In dieser Phase wird er also von Zweifeln geplagt, er „verlangt [...] zwingende Beweise“.³⁰ Düstere Aussichten überschwemmen das Bewusstsein des Liebessubjekts: „‘Dieses zauberhafte Glück wird mir nun *nie wieder* zuteil“.³¹ Die Eifersucht gesellt sich zum Zweifel und verwandelt die Kristallisationsschönheit, ehemals eine Quelle von Lust, in einen argen Spektakel:

„Ein Vorzug, den du in die Krone des geliebten Wesens flichtst, das vielleicht schon einen anderen liebt, gewährt dir nun durchaus keine himmlische Erfreunisse mehr, sondern stößt dir den Dolch ins Herz. Eine innere Stimme sagt dir: diese herrlichen Wonnen genießt nun dein Nebenbuhler.“³²

Edvard Munch hat die Qualen der Eifersucht eindrucksvoll porträtiert:



²⁸ Ibid., 45-46

²⁹ „Er möchte sich wieder den anderen Erfreunissen des Lebens zuwenden, *aber er findet sie nichtig*. Das Bewusstsein eines entsetzlichen Jammers ergreift ihn und damit ein tiefes Verlangen.“ Ibid., 47.

³⁰ Ibid., 47.

³¹ Ibid., 54.

³² Ibid., 141.

Der verfinsterte, grün angelaufener Kavalier im Vordergrund wäre ein typisches Stendhalsches Liebessubjekt in der Phase 6 der Liebesprogression, ein Sterbepatient („mit entgeisterten Augen“, wie es beim Stendhal an einer Stelle heißt), gequält von Zweifeln und Eifersucht. Der Zweifel des Liebenden wechselt dabei aber immer wieder mit der Gewissheit und der Hoffnung, dass der Liebende von der anderen Person am Ende doch geliebt wird, oder zumindest geliebt werden könnte.³³ Das hält ihn am Leben. Mit den Zweifeln wird die andere Person jedenfalls umso stärker begehrt, sie erscheint in den Augen des Liebenden umso wertvoller,³⁴ umso schöner (7. „Hält sich die Geliebte von dir zurück, so beginnt die Kristallisation von neuem“)³⁵ und in den Augenblicken der Gewissheit taucht die so köstlich Gewordene erneut in dem Möglichkeitskreis, in dem Horizont des Liebessubjektes auf. Die erneute Phantasie der Gegenliebe, die auf den Zweifel folgt, fügt der Geliebten neue, noch glänzendere „Kristalle“ hinzu. Aber kaum ist die Ungewissheit beruhigt und das größte Glück in der Einbildung wieder nahe und greifbar, stellt sich der Zweifel mit ihren bedrückenden Gedanken und Phantasien erneut ein, um aber im nächsten Moment wieder der Hoffnung und ihren Attraktionen zu weichen:

„In den auf neugeborene Zweifel folgenden nächtlichen Stunden, nach Augenblicken tiefster Niedergeschlagenheit, sagt sich der Liebende: „Dennoch! Sie liebt mich!“ und die Kristallisation bringt neue Reize hervor; danach naht wieder der Zweifel mit entgeisterten Augen, bemächtigt sich des Liebenden und lässt ihn aus dem Schlafe aufschrecken. Der Atem stockt in seiner Brust; er fragt sich: „Liebt sie mich wirklich?“ und in einem freud- und leidvollen Wechselspiel fühlt der arme Liebhaber deutlich: Sie könnte mir Freuden gewähren, wie auf der ganzen Welt allein sie welche zu gewähren hat. Die offenbare Tatsache dieses Wandeln am Rande eines schrecklichen Abgrundes, während das vollkommene Glück greifbar vor einem schwebt, verleiht der zweiten Kristallisation ihren großen Vorrang vor der ersten.“³⁶

³³ Ibid., 67.

³⁴ „Man verschmäht *billige* Erfolge. In der Liebe kränkt der gar zu leichte Sieg unseren Stolz; überhaupt schlägt der Mensch den Preis dessen, das sich ihm von selbst anbietet, nicht sehr hoch an.“ Ibid., 64. Beim Stendhalschen Liebessubjekt vernichtet eine allzu schnelle Hingabe den Wert der Geliebten und hat eventuell zur Konsequenz, dass die zweite Kristallisation ausfällt: „Diese zweite Kristallisation fehlt fast gänzlich bei Frauen, die sich leicht erobern lassen.“ Ibid., 49.

³⁵ Ibid., 54.

³⁶ Ibid., 48. „Das Kind hatte eine Holzspule, die mit einem Bindfaden umwickelt war [...] es warf die am Faden gehaltene Spule mit großem Geschick über den Rand seines verhängten Bettchens, sodass sie darin verschwand, sagte dazu sein bedeutungsvolles *o-o-o-o* und zog dann die Spule am Faden wieder aus dem Bett heraus, begrüßte aber deren Erscheinung jetzt mit einem freudigen ‚Da‘. Das war also das komplette Spiel, Verschwinden und Wiederkommen, wovon man zumeist nur den ersten Akt zu sehen bekam, und dieser wurde für sich allein unermüdlich als Spiel wiederholt, obwohl die größere Lust unzweifelhaft dem zweiten Akt anhing.“ Freud (1992), 200. Während aber das Kind mit dem Fort-Da Kontrolle über ein unkontrollierbares Geschehen (das Gehen und Wiederkommen der Mutter) simuliert, ist das Stendhalsche Liebessubjekt einem unkontrollierbaren, grausigen Spiel seiner Imagination ausgeliefert, seine Imagination spielt mit ihm, mal wirft sie ihn weg („*o-o-o-o*“), mal zieht sie ihn wieder aus dem dunklen Winkel des Nichtgeliebterwerdens heraus („Da!“).

In der alles entscheidenden Frage des „Besitzes“ zeigt sich die Realität jedoch viel widerspenstiger als bei der Konstruktion des Wunschbildes, wo das Reale kraft der Phantasie des Liebessubjekts und aufgrund eines Abstandes von der realen Person im hohen Maß formbar ist. In der Frage des Besitzes entzieht sich die Realität hingegen der imaginativen Kontrolle des Liebessubjekts. Das Liebessubjekt wird vielmehr zum Spielball einer mal günstigen, mal grausamen imaginierten Realität: an Gesten und Worten, an unbedeutenden, unzusammenhängenden und fernen Ereignissen glaubt der Liebende Zeichen der Gegenliebe oder der Zurückweisung zu sehen, „er lässt den Zufall nicht mehr gelten“.³⁷ Die ganze Welt zeigt sich dem Liebenden, je nachdem ob er Entgegenkommen oder Zurückweisung der Geliebten zu begegnen glaubt, mit einem ganz anderen Gesicht: „Einer trübseligen, mutlosen Niedergeschlagenheit folgt eine unzweifelhafte Erregung, die uns nun die ganze Welt in einem neuen, leidenschaftlichen bedeutungsvollen Licht zeigt.“³⁸ Mit diesem auf unbestimmte Zeit anhaltenden Hin- und Hergerissensein zwischen Zweifeln und Gewissheit, mit diesem stetigen „Wandeln am Rande eines schrecklichen Abgrundes“ kulminiert das Phänomen der Kristallisationsliebe.³⁹

3. Die Kristallisation als eine Form von Selbstbetrug

Zwei rivalisierende Auffassungen des Selbstbetrugs: Intentionalismus und Anti-Intentionalismus

Jetzt, dass wir uns den Fall des Stendhalschen Liebessubjektes angeschaut haben, können wir uns um eine präzisere Diagnose seiner „Kondition“ bemühen. Zunächst gilt es, das Krankheitsbild einer Spezies von Pathologie zuzuordnen. Wir verfügen hier über eine recht plausible Arbeitshypothese: die Kristallisationsliebe ist eine Form von Selbstbetrug. Das Liebessubjekt macht sich aus einem „einfältigen Zweig“ ein schillerndes Juwel zurecht, er

³⁷Ibid., 67. „Die kleinsten Dinge genügen, denn in der Liebe nimmt alles *Bedeutung* an; zum Beispiel, wenn sie in ihre Loge geht und dir nicht den Arm reicht.“ Ibid., 170.

³⁸ Ibid., 73. „Noch nie war ich glücklicher, noch nie meine Empfindung an der Natur bis auf's Steingen, auf's Gräsgen herunter, voller und inniger“ schreibt Werther im Brief vom 24. Juni. Am 18. August heißt es in der Stimmung des Liebesentzugs: „Das volle, warme Gefühl meines Herzens an der lebendigen Natur, das mich mit so viel Wonne überströmte, das rings umher die Welt mir zu einem Paradies schuf, wird mir jetzt zu einem unerträglichen Peiniger, zu einem quälenden Geist, der mich auf allen Wegen verfolgt.“

³⁹ Stendhal zeichnet auch hin und wieder ein Ende der Liebe, nämlich die Desillusion: „Bevor die Empfindung, die selbständig aus dem Wesen eines Dinges fließt, sie erreicht hat, noch ehe sie es richtig sehen, stattdessen sie es von vorneherein mit eingebildeten Reizen aus, deren unerschöpflicher Born in ihnen selbst liegt. Wenn sie dann diesen Dingen gegenüberstehen, sehen solche Menschen sie nicht, wie sie wirklich sind, sondern so, wie man sie sich zurechtgemacht hat, und meinen, eine Sache zu genießen, indes sie nur deren selbst erzeugtes Trugbild genießen. Aber eines Tages kann man es müde werden, alle Kosten selbst zu tragen; man entdeckt, dass das angebetete Wesen *den Ball nicht zurückspielt*: die Voreingenommenheit vergeht, und die eine Schlappe erleidende Eigenliebe wird nun ungerecht gegen das überschätzte Objekt.“ Ibid., 86

macht sich selber vor, dass die andere Person „Vorzüge und Vollkommenheiten“ hat, die sie aber gar nicht (oder nur zufällig)⁴⁰ besitzt. Das scheint zunächst ein klarer Fall von Selbstbetrug zu sein. Was versteht man aber allgemein unter einem Selbstbetrug? Und wie sollen wir die Spezies des Selbstbetrugs vom Stendhalschen Liebessubjekt rekonstruieren? Gehen wir diesen Fragen einer nach der anderen nach.

Was versteht man denn unter einem Selbstbetrug? In ganz groben Zügen könnte man einen Selbstbetrug als den Erwerb und die Aufrechterhaltung einer Überzeugung trotz gegenteiliger oder mangelhafter Evidenz definieren, welche durch Wünsche oder Emotionen motiviert werden.⁴¹ Wie gewöhnlich in philosophischen Diskussionen, gibt es in Bezug darauf, wie man solche Fälle verstehen und konzeptualisieren soll, zwei unterschiedliche, miteinander rivalisierende Lager. Das Verständnis dieser zwei Auffassungen kann uns dabei helfen, die Kristallisationsliebe als Selbstbetrug auf die richtige Art und Weise zu verstehen und zu konzeptualisieren. Ob wir die Kristallisationsliebe auf die eine oder andere Weise verstehen, kann außerdem ernsthafte Konsequenzen darauf haben, ob wir die Kristallisation als etwas passives oder aktives, als *erga* oder *pathe*, als Leiden oder als Tun auffassen. Und dies scheint seinerseits entscheidend für die Frage zu sein, ob wir unser Stendhalsches Liebessubjekt als armes „Opfer“ oder als „Täter“ betrachten, ob wir ihn für seine Kondition verantwortlich machen, oder ihn in seiner Qualität eines passiven Opfers eines psychischen Defekts, eines „Unfalls“ eher bemitleiden.

Intentionalistische Auffassungen des Selbstbetrugs modellieren das Phänomen analog zum interpersonalen Betrug, etwa mit der Lüge als Paradigma, schließlich lädt das Wort „Selbstbetrug“ zu einer solchen Interpretation des Phänomens ein: X weiß (oder glaubt zu wissen), dass p und *versucht absichtlich* Y dazu zu bringen, dass er $\neg p$ glaubt. Auf das Phänomen des Selbstbetrugs übertragen, erzeugt das interpersonale Modell jedoch seltsame Paradoxien: da es keinen unabsichtlichen Betrug oder Lüge gibt, muss man der sich selbst betrügenden Person auch eine Täuschungsabsicht unterstellen; damit der Betrug funktioniert, damit die Täuschung gelingen kann, muss sie aber zugleich, in ihrer Qualität als Betrogene, ihre Täuschungsabsicht ignorieren, denn eine durchschaute Täuschungsabsicht ist bekanntlich zum Scheitern verurteilt. Wie soll dies aber gehen? Wie kann eine und dieselbe Person wissen und zugleich ignorieren, dass sie eine Täuschungsabsicht verfolgt, dass sie sich selbst zu täuschen versucht?⁴² Eine weitere Paradoxie liegt auf der Hand: der Selbstbetrüger versucht dem interpersonalen Modell zufolge, sich selbst eine Überzeugung

⁴⁰ „Wenn das geliebte Wesen wirklich gute Eigenschaften besitzt so verdankt man es bloß einem glücklichen Zufall.“ Ibid., 53. Das wäre ein Fall epistemischer Zufall.

⁴¹ Vgl. Deweese-Boyd (2012).

⁴² Diese Paradoxie wird die „dynamische“ Paradoxie genannt. Vgl. Mele (2001), 5-10.

inzureden, von der er aber weiß (oder zu wissen glaubt), dass sie falsch ist. Personen, die eine Selbsttäuschung aufdecken, sagen sich ja schließlich nicht selten rückblickend „ich wusste es die ganze Zeit“.⁴³ In ihrer Eigenschaft als Betrüger, weiß die Person also, dass p . In ihrer Eigenschaft als Betrogene muss die Person aber gleichzeitig glauben, dass $\neg p$. Wie kann aber eine und dieselbe Person gleichzeitig an zwei widersprüchliche Überzeugungen festzuhalten, $\neg p$ und p ?

Angesichts solcher Paradoxien hat es nicht an Theoretikern gefehlt, die behaupten, dass es eigentlich kein Phänomen des Selbstbetrugs gibt. Solch ein verzweifertes, ja, womöglich selbstbetrügerisches Manöver, wollen die Intentionalisten aber nicht gelten lassen. An diesem Punkt greifen sie zu einer naheliegenden Strategie, mit der sie diese Paradoxien aufzulösen hoffen: sie berufen sich nämlich auf mehr oder weniger autonom agierender Bereiche des Geistes, auf unbewusste „Subsysteme“ der Psyche, die das bewusste Selbst zu hintergehen versuchen.⁴⁴ Der Selbstbetrüger beabsichtigt natürlich nicht *bewusst*, sich selbst zu täuschen, sowie er auch nicht über ein bewusstes Wissen darüber verfügt, wie es um die Dinge wirklich bestellt ist. Die Täuschungsabsichten sowie das Wissen um die wahren Verhältnisse sind stattdessen in einem jener „Subsysteme“ der Psyche verankert, das dem bewussten Selbst nicht zugänglich ist und das dieses eben zu täuschen versucht. Ein unbewusstes „Subsystem“ in der Psyche der Mutter weiß oder ahnt, dass die Tochter den Drogen verfallen ist und versucht ihr bewusstes Selbst von dieser schmerzlichen Wahrheit abzuschirmen und sie zu „verdrängen“, wie die Psychoanalytiker sagen. Das Verhalten der Mutter, das stets darauf abzielt, diese unschöne Wahrheit auszublenden, ist durch und durch intentional, aber die Absicht ist gleichsam eine verborgene, eine unbewusste.

Diese abtrünnigen, verborgenen Subsysteme der Psyche werden von den Intentionalisten mehr oder weniger robust konstruiert, mit eigenen Wünschen, Absichten und Überzeugungen.⁴⁵ Einige Intentionalisten leugnen zudem, dass man dem Selbstbetrüger ein gleichzeitiges Festhalten an widersprüchlichen Überzeugungen unterstellen muss. Der Selbstbetrüger braucht nicht gleichzeitig zu glauben, dass $\neg p$ und p . Eventuell hat er einfach gar keine Ahnung von p . Entscheidend für eine Selbsttäuschung ist, sagen sie, dass der Selbstbetrü-

⁴³ Vgl. Fingarette (2000), 16-21.

⁴⁴ Der bekannteste Vertreter einer solchen Theorie ist Sigmund Freud. Siehe z.B. Freud (1992), 251-296.

⁴⁵ Der Grad an Komplexität, Autonomie und Robustheit dieser Subsysteme variiert von Autor zu Autor. Während ein Autor wie David Pears an dem robusten Ende der Skala steht, konstruiert Donald Davidson die Subsysteme schlanke Weise (es handelt sich um konfligierende Einstellungen). Siehe Pears (1986), 59-77 u. Davidson (1986), 79-91.

ger unbewusst und gegen die vorhandene Evidenz versucht, die falsche Überzeugung zu formen, dass $\neg p$.⁴⁶

Nicht-Intentionalisten weisen das interpersonale Modell des Selbstbetrugs zurück. Denn sobald man den Selbstbetrug am Modell des interpersonalen Betrugs bzw. der Lüge konstruiert, muss man zwangsläufig dem Selbstbetrüger eine Täuschungsabsicht unterstellen (keine Lüge ohne Täuschungsabsicht) bzw. sagen, dass der Selbstbetrüger in irgendeiner Weise versucht, sich selbst in die Irre zu führen, und dass er in einem Sinne weiß, dass die Überzeugung, die er sich einzureden versucht, falsch ist und über eine Kenntnis der Wahrheit verfügt. Aber gerade daraus ergeben sich die genannten Paradoxien. Die Strategien ihrer intentionalistischen Kollegen zur Auflösung ihrer eigenen erzeugten Paradoxien, nämlich die Einführung von verborgenen Subsystemen des Geistes, von „Homunculi“, von „Personen in der Person“, die mit eigenen Absichten, Überzeugungen, und Motiven ausgestattet sind, halten sie für ziemlich abenteuerlich und abwegig.⁴⁷ Sie werfen psychologische Rätsel auf und bereiten mehr Probleme als Lösungen.⁴⁸ Wenn es ein Modell des Selbstbetrugs gibt, das ohne solche seltsame „Subsysteme“ und Teilungen der Psyche auskommt, so ist ein solches Modell zu bevorzugen.

Nicht-Intentionalisten, indem sie auf das interpersonale Modell und auf die damit einhergehende, starke Annahme von Täuschungsabsichten bzw. Täuschungsversuchen seitens des Selbstbetrügers verzichten, vertreten eine „deflationäre“ Auffassung des Selbstbetrugs. Man muss dem Selbstbetrüger also keine verkappten Täuschungsabsichten in verkappten und dunklen Departementen des Geistes unterstellen, um Fälle von Selbstbetrug beschreiben zu können. Man muss dem Selbstbetrüger überhaupt keine Täuschungsabsichten und kein gleichzeitiges Festhalten an widersprüchlichen Überzeugungen unterstellen, um gewöhnliche Fälle von Selbstbetrug angemessen beschreiben zu können.⁴⁹ Sich selbst betrügen heißt etwa nur, eine irrtümliche Überzeugung zu bilden und an ihr hartnäckig festzuhalten, obwohl die vorhandene Evidenz alles in allem dagegen spricht. Dabei muss der Selbstbetrüger also weder wissen (oder zu wissen glauben), wie es um die Dinge wirklich bestellt ist, noch muss er in irgendeiner Weise versuchen, sich selbst einen falschen Glauben darüber einzureden. Beim Selbstbetrug handelt es sich aber nicht um ein zufälliges Festhalten an irgendeiner falschen Überzeugung, was ja ein Ergebnis eines unschuldigen

⁴⁶ Ein anderes Argument gegen die statische Paradoxie lautet, dass man die getrennten Überzeugungen p und $\neg p$ haben kann, ohne die konjunktive Überzeugung, dass p und $\neg p$ zu haben. Vgl. Bermúdez (2000), 313.

⁴⁷ Johnston (1988), 63-64.

⁴⁸ *Ibid.*, 64-65.

⁴⁹ In seinem hervorragenden Buch vertritt Mele eine solche deflationäre Auffassung des Selbstbetrugs. Siehe Mele (2001), vor allem die Einleitung und Kap. 2 u. 3. Weitere prominente Vertreter des Anti-Intentionalismus sind Johnston (1988) u. Barnes (1997).

Fehlers sein könnte oder einer einfach nur schlampigen Art und Weise, Überzeugungen zu bilden. In den gewöhnlichen Fällen von Selbstbetrug ist die Überzeugung, die man sich trotz gegenteiliger Evidenz aneignet, eine, von der man sich wünscht, dass sie wahr wäre. Es handelt sich um einen *motivierten*, falschen Glauben. Der Selbstbetrüger ist jemand, sagen die Anti-Intentionalisten, der unter dem Einfluss und dem Druck bestimmter Wünsche, dass etwas der Fall ist, die entsprechenden falschen Überzeugungen bildet und diese, manchmal über eine recht lange Zeit, aufrechterhält. Bestimmte Mechanismen, die von diesen Wünschen oder Begehren ausgelöst werden, wie z.B. eine besondere Fokussierung der Aufmerksamkeit, eine einseitige Selektion und eine verzerrende Interpretation der vorhandenen Evidenz, spielen dabei so zusammen, dass die so fokussierte, selektierte und interpretierte Evidenz für (oder zumindest nicht gegen) ihre falschen Wunschglauben spricht.⁵⁰ Diese kognitiven Aktivitäten sind direkt dafür verantwortlich, dass die Person eine falsche Überzeugung bildet und sie aufrechterhält. Der entscheidende Punkt aus nicht-intentionalistischer lautet, dass wenn man sich diese diversen, von Wünschen, Begehren oder Gefühlen ausgelösten Mechanismen anschaut, keinerlei Absichten des Selbstbetrügers festzustellen sind, sich selbst in die Irre zu führen. Das was, der Selbstbetrüger tut (z.B. Evidenz auf eine bestimmte Art und Weise zu fokussieren, selektieren und interpretieren), tut er nicht, *weil* er sich selbstbetrügen will (oder *um* zu versuchen, sich selbst zu einer falschen Überzeugung zu verleiten). Wer sich selbst täuscht, tut es nicht „unter der Beschreibung“ eines Selbstbetrugs.⁵¹ Bei den falschen Überzeugungen, die auf diese motivierte Weise gebildet und aufrechterhalten werden, handelt es sich vielmehr um *unbeabsichtigte* Effekte dieser Handlungen.⁵²

Die Anti-Intentionalisten richten folglich ihr Augenmerk darauf, wie solche motivierte und epistemisch defizitäre Prozesse oder Mechanismen bewirken können,⁵³ dass Personen die Evidenz verzerren, falsche Überzeugungen bilden und sie aufrechterhalten, ohne dabei dies weder bewusst noch unbewusst zu beabsichtigen. Sie verlagern das Gewicht auf die Funktionsweisen diese Mechanismen. Ein Kind, das nach dem Tod des Vaters diese Beziehung idealisiert, könnte einer dieser Mechanismen (um einen relativ einfachen, aber sicherlich sehr wirksamen Prozess) sich etwa so verhalten: das Kind, inmitten seiner Trauer, ruft sich immer wieder die schönen Erinnerungen ins Gedächtnis; sie geben ihm einen Trost, sind angenehm zu erinnern und wirken den negativen Affekten entgegen. Die natürliche Folge davon ist aber, dass das Kind die unschönen Aspekte der Beziehung und seines Vaters

⁵⁰ Vgl. Mele (2001), Kap. 2.

⁵¹ Vgl. Levy (2004), 299.

⁵² Vgl. Mele (2001), 11-24.

⁵³ Mark Johnston nennt sie „mentale Tropismen“. Johnston (1988), 66.

nach und nach vergessen wird.⁵⁴ Eine solche Tätigkeit des Gedächtnisses mündet also in falsche Überzeugungen, aber das Kind beabsichtigt dabei keine Selbsttäuschung. Man könnte ihm dabei eine unbewusste Absicht unterstellen, aber dies wäre theoretisch überflüssig, da eine Erklärung vom Zustandekommen der falschen Überzeugungen ohne sie auskommen kann.

Wir können uns jetzt, mit diesen beiden theoretischen Alternativen im Hintergrund, erneut Stendhal zuwenden. Wie können sich die Stendhalschen Liebenden so selbsttäuschen, dass sie ihre Geliebten nicht so sehen, wie sie sind, sondern so, wie sie sich diese wünschen? Eine naheliegende Alternative, diese Selbsttäuschung zu verstehen, besteht darin, die erfundenen Eigenschaften als ein Produkt der Imagination, der „Träumereien“ des Liebenden zu verstehen. Die Liebenden *phantasieren* diese Vorzüge und glauben, dass die reale Person so ist, wie sie sich zurechtphantasieren. Phantasien lassen sich tatsächlich nach unserem Willen und Wünschen gestalten.⁵⁵ Selbstbetrügerische Formen der Imagination haben sicherlich einen zentralen Stellenwert im Repertoire der Kristallisation. Wenn man die Kristallisation mit Rekurs auf die Imagination rekonstruieren will, muss man jedoch erklären, wie es zustande kommen kann, dass die Liebenden an die Realität dessen glauben, was sie *bloß* imaginieren.⁵⁶ Anders als bei Kindern, laden Imaginationen bei erwachsenen Subjekten nicht zu Überzeugungen ein, es sei denn, man hält sie aufgrund einer kausalen Verbindung mit der Wahrnehmung (wie im Fall ikonischer Erinnerung) für wahrheitsgemäß.⁵⁷ Die Liebenden müssen sich auf eine Weise so in ihren „Imaginationen verlieren“, dass sie am Ende auch an die Realität dessen glauben, was sie nur imaginieren („sie/er ist soundso“ „er/sie liebt mich“).⁵⁸

Man kann aber auch versuchen zu zeigen, wie bereits bestimmte Formen der Aufmerksamkeit und der Wahrnehmung einer *realen* Person einen beachtlichen Beitrag zur Bildung falscher Überzeugungen über diese Person, ja, zur Erzeugung eines falschen Bildes ihrer leisten können, ein Bild, das in seiner Schlussfassung, von der Imagination stark retuschiert und überarbeitet, kaum oder sehr wenig mit der Realität zu tun hat. Wir werden diese Untersuchung auf diesen Bereich beschränken und dabei festzustellen versuchen, ob die selbstbetrügerischen Formen der Aufmerksamkeit, die beim Kristallisationsliebenden

⁵⁴ Das Beispiel ist Meles, siehe Mele (2001), 18, 26-27.

⁵⁵ Vgl. McGinn (2006), 12-17 u. Sartre (2004), 14.

⁵⁶ In meiner Dissertation versuche ich auch diesen Prozess zu zeigen.

⁵⁷ Vgl. Mc Ginn (2006), 21.

⁵⁸ Mark Johnston gibt wertvolle Hinweise, wie dieser Prozess zustande kommen kann. Vgl. Johnston (1988), 71-74.

wirksam sind, in einem intentionalistischen oder nicht-intentionalistischen Sinne zu verstehen sind.

Einseitige Aufmerksamkeit

Stendhal zeigt uns hier wiederum, wie diese trügerischen Formen der Aufmerksamkeit etwa funktionieren könnten:

„Sie entdecken *einen* Vorzug an einem Manne, sind begeistert von *einer* Eigenart, die großen Eindruck auf sie macht, und haben für nichts anderes mehr Augen. Mit jedem Nerv saugen sie diese Eigenschaft in sich ein und verlieren darüber die Fähigkeit seine anderen zu erkennen.

Ich war zugegen, wie sehr bedeutende Männer mit geistreichen Frauen bekannt wurden; jedes Mal bestimmte ein Gran Vorurteil die Wirkung des ersten Eindruckes.“⁵⁹

Die Stendhalschen Liebhaberinnen, die hier porträtiert werden, werden von einer einzigen Eigenart des Mannes gefangen genommen. Von diesem Moment an fixieren sie ihre Aufmerksamkeit und ihre Gefühle allein auf dieses eine Merkmal, wodurch sie viele anderen ausblenden, ja, sie verlieren dadurch überhaupt die Fähigkeit, andere Merkmale zur Kenntnis zu nehmen. Diese Eigenart bildet das Grundthema ihres Bildes. Hier ist es wichtig zu erkennen, dass das Ergebnis dieser Fixierung der Aufmerksamkeit und der Gefühle, selbst wenn die eine Eigenart nicht phantasiert, sondern durchaus real ist, trotzdem in ein falsches und verzerrtes, weil einseitiges Bild des Angebeteten mündet. Personen bestehen nicht nur aus einer Eigenschaft, so wichtig diese auch immer in dem Gesamtrepertoire an Zügen einer Person sein kann.

Konzentrieren wir uns aber zuerst auf das Bemerkten dieser Eigenart, auf seine Dynamik sowie auf dessen Konsequenzen. Was kann das für eine Eigenart sein, die dabei bemerkt wird? Und wie kommt es, dass sie von dieser Eigenart derart gefesselt sind? Im Herzen der Kristallisation steht der Wunsch „eines meiner Seele gemäßen Charakters“, wie Stendhal schreibt. Dieser latente, „schlummernde“ Wunsch kann, unter den passenden Bedingungen, erweckt und zur Entfaltung gebracht werden. Die Qualität ist folglich eine, die einem Aspekt dieses Wunsches entspricht und ihn ins Leben ruft. Die besagte Eigenart erscheint in dem Aufmerksamkeitsfokus deshalb besonders lebhaft, weil sie gerade mit dem Wunsch korrespondiert. Andere Qualitäten sind für die angehenden Liebenden dagegen blass, nicht bedeutsam, oder gar vollends unsichtbar.⁶⁰ Die angehenden Liebhaberinnen sind aufgrund

⁵⁹ Ibid., 97. Vgl. *ibid.*, 45.

⁶⁰ „A datum's vividness for an individual often is a function of individual interests, the concreteness of the datum, its "imagery-provoking" power, or its sensory, temporal, or spatial proximity [...] Vivid data are more

ihres Wunsches für solche Eigenarten besonders sensibilisiert. Ihr Wunsch und ihr Begehren verleihen solchen Merkmalen von vorneherein einen besonderen Status, einen besonderen Glanz und Ausstrahlungskraft, die sie aus den anderen Qualitäten hervortreten lässt.

Wenn sie etwas bemerkt haben, das ihrem Wunsch entspricht, fokussieren sich die Stendhalschen Liebenden von diesem Moment an einzig auf die Anzeichen, d.h. die Verhaltensweisen, die Worte, die Körpersprache, die Erscheinungen des Mannes, die ihren Eindruck zu bestätigen scheinen. Dadurch, dass diese Erscheinungen ihren wunscherfüllenden Eindruck bestätigen, sind sie für sie besonders sichtbar, hervorstechend und lebhaft.⁶¹ Unter Umständen kann es geschehen, dass sie die Erscheinung der anderen Person allein unter diesem einen Aspekt, der ihren Wunsch erfüllt, betrachten.

Dieses selektive Bemerkens einer Eigenart, die einem Wunsch entspricht, ist für sich genommen epistemisch unproblematisch. Zur Natur der Aufmerksamkeit und des Begehrens gehört ein gutes Maß an Selektivität. Wir bemerken natürlich nicht alles Bemerkenswertes und begehren nicht alles Begehrenswertes. Wir gewahren und begehren tendenziell Aspekte, für die wir auf irgendeine Weise sensibilisiert sind, und in der „Liebeswahl“ folgen wir diesen (häufig vor uns selbst verborgenen und von uns zu entdeckenden) Gesetzmäßigkeiten unseres Herzens.⁶² Sein „Ziehen und Stoßen“ bestimmt im hohen Maß, was wir überhaupt bemerken und beachten *können*, wie Max Scheler es martialisch klangvoll formuliert:

„Nicht nur, *was* er bemerkt, was er beachtet und unbemerkt und unbeachtet lässt, bestimmt dieses [...] Ziehen und Stoßen, sondern es bestimmt schon das Material *möglichen* Bemerkens und Beachtens selber. Mit einem gleichsam ganz primären, der Wahrnehmungseinheit noch voranschreitenden Trompetenton eines Wertsignals, das kündigt ‚hier was los!‘ – einem Signal, das von den *Dingen*, nicht von uns im Erlebnis ausgeht, pflegen sich die wirklichen Dinge an der Schwelle unserer Umwelt anzumelden und im ferneren Verlaufe aus den Weiten der Welt her als Glieder in sie einzutreten.“⁶³

likely to be recognized, attended to, and recalled than pallid data. Consequently, vivid data tend to have a disproportional influence on the formation and retention of beliefs.” Mele (2001), 28.

⁶¹ “Motivation can increase the vividness or salience of certain data. Data that count in favor of the truth of a hypothesis that one would like to be true might be rendered more vivid or salient given one's recognition that they so count. and vivid or salient data, given that they are more likely to be recognized and recalled, tend to be more "available" than pallid counterparts. Similarly, motivation can influence which hypotheses occur to one and affect the salience of available.” Ibid., 29.

⁶² “Das Herz, die Maschine, die vorzieht und verwirft, ist der Träger unserer Persönlichkeit. Bevor wir die Welt kennen, die uns umgibt, treibt es uns in diese oder jene Richtung, zu diesen oder jenen Werten. Wir sind dank dieses Umstands sehr scharfsichtig für die Gegenstände, in denen die von uns bevorzugten Werte verwirklicht sind und blind für jene, die andere gleich hohe oder höhere, aber unserer Gefühlbarkeit fremde Werte besitzen.“ Ortega y Gasset (1951), 187. Vgl. *ibid.*, 187-234.

⁶³ Scheler (2000), 72.

Problematisch beim Stendhalschen Liebenden ist die extreme Vereinseitigung des Blicks und der Aufmerksamkeit, die auf eine einzige Eigenart fixiert sind,⁶⁴ was ja notwendigerweise zu einem einseitigen, verzerrten Bild eines Menschen führt. Wenn man allein bestimmte Trompetentöne heraus- und alle anderen Klänge oder auch Missklänge des Orchesters überhört, so hört man am Ende nicht das Stück, sondern nur Fetzen seiner. „Verzerrung“ heißt hier Reduktion, Einengung des Blicks und der Aufmerksamkeit auf ein Merkmal und Ausblendung aller anderen Aspekte.

Was ist aber, kann man sich hier fragen, wenn diese Eigenart nicht nur nicht phantasiert ist, sondern ferner noch konstitutiv, zentral für den Charakter, für das gesamte Selbst dieses Mannes ist. Es ist z.B. der Sinn für Humor bzw. ein ganz bestimmter Sinn für Humor, der den besagten Kavalier auszeichnet. Die Eigenart ist nicht einfach „eine unter vielen anderen“, eine gar irrelevante, die allein deshalb hervortritt, weil die Liebhaberinnen sie besonders begehren, sondern sie ist eine ganz besondere Qualität dieses Mannes, die auf die anderen ausstrahlt. Die Ausstrahlungskraft der Eigenart geht von den „Dingen aus“, wie es bei Scheler heißt. Der Mann hat einfach einen umwerfenden Sinn für Humor, darin drückt sich Sicht auf Welt zum Ausdruck, es ist fernerhin sein Humor, ein ganz spezieller.

Was lässt sich in einem solchen Fall sagen? In diesem Fall lieben diese Frauen nicht so ganz stendhalisch, denn sie haben einen zentralen Zug dieses Mannes entdeckt. Ihre begehrende affektive Aufmerksamkeit verbindet sie mit der Welt und mit zentralen Aspekten der Personen, in die sie sich verlieben, und nicht bloß mit den Schatten und Projektionen ihres eigenen Begehrens. Doch selbst dann werden sie, wenn sie wirklich auf dieses eine Merkmal fixiert bleiben, teilweise stendhalisch lieben. Denn wenn sie nicht stendhalisch liebten, dann wäre dieser erste Eindruck der Ausgangspunkt einer Begegnung, in der sie für viele anderen Qualitäten des Mannes, ja, für sein ganzes Selbst offen stünden, und zwar nicht nur für die guten. Die Offenheit oder Geschlossenheit der Affekte, des Begehrens und der von ihnen geleitete Aufmerksamkeit gegenüber anderen Menschen ist ein graduelles Phänomen, von dem die Kristallisationsliebe, auf die wir uns jetzt fokussieren, ein Extrem, den „Worst Case“ bildet.

Wir haben hier also das Phänomen einer Aufmerksamkeit, die systematisch in eine bestimmte Richtung, auf bestimmte Aspekte „abgefälscht“ wird, zur lustvollen Bestätigung von etwas, das man begehrt und das an erster Stelle auch aufgrund dieses Begehrens leb-

⁶⁴ “When someone systematically deflects the natural direction of her gaze, ignoring phenomena that she would normally find salient, her ignorance can be an instance of self-deception as well as an instrument designed to achieve it.” Rorty (1994), 216. Rorty ist eine Intentionalistin der freudschen Art, obwohl sie ab und an auch (wie hier) von „subintentionalen“ Tätigkeiten spricht.

haft und glanzvoll in Erscheinung tritt und ins Auge der potenziellen Kristallisationsliebenden fällt. Die Konsequenz ist die Ausblendung anderer Aspekte der begehrten Person und die Entstehung eines einseitigen Bildes ihrer. Ist das schon eine Form von Selbstbetrug, und wenn schon, sollen wir diesen Selbstbetrug intentionalistisch oder nicht-intentionalistisch interpretieren? Ist eine solche stets „abgefälschte“ Aufmerksamkeit eine Instanz absichtlichen Handelns, ist das ein Tun seitens der Liebenden? Und wenn ja, ist das fernerhin ein absichtliches Handeln, das man betätigt, *um* zu versuchen, sich selbst zu einem falschen Glauben zu bringen, wie ein Intentionalist es behaupten müsste?

Wir können mit der Frage beginnen, ob dieses Phänomen eine Instanz absichtlichen Tuns ist oder nicht. Das ist keine einfache Frage, weil die Aufmerksamkeit ein Phänomen ist, das sowohl aktive als auch passive Anteile und Instanzen hat, und das sich nicht ohne weiteres in die eine oder in die andere Kategorie einordnen lässt. Was sagt aber die spezifische Phänomenologie jener Fälle, die Stendhal vorschwebten? Der erste Eindruck dürfte einen eher passiven Charakter haben, wie das Wort es schon nahelegt: die Eigenart macht großen Eindruck auf sie. Nicht sie suchen den Eindruck, sondern der Eindruck „trifft“ sie (man denke hier an Platons Schilderung der Begegnung mit der Schönheit in 251a-b). Mit den weiteren Akten, mit denen der Eindruck bestätigt wird, dürfte es sich jedoch etwas anders verhalten. Hier ist die Aufmerksamkeit zwar weiterhin auf eine passive Art und Weise von ihrem Objekt gebannt, „gefangen genommen“, aber sie ist nicht mehr nur Eindruck, punktueller Einstich. Sie hat mehr den Charakter einer andauernden Fokussierung auf bestimmte Aspekte der anderen Person. Darin, in dieser Dauer, sind schon Züge eines Tuns erkennbar, zumindest in dem minimalen Sinne, dass die Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Weise und zur Absonderung eines besonderen Aspekts aufrechterhalten werden muss. Man könnte sie eventuell unterbrechen. Man könnte sich anderen Aspekten der anderen Person zuwenden. „Schau genau hin!“ ist in dem Kontext einer solchen Aufmerksamkeit zwar eine sehr unromantische Aufforderung, aber im Unterschied zum ersten Eindruck, von dem man unangekündigt getroffen wird, ergibt sie doch Sinn.

Die Frage danach, ob diese Personen, deren Aufmerksamkeit von einer einzigen Eigenart so gefesselt sind, eine Täuschungsabsicht verfolgen, lässt sich aber leichter beantworten, und sie ist vielleicht auch wichtiger, um den hiesigen Selbstbetrug auf die richtige Art und Weise zu rekonstruieren. Denn selbst wenn man annimmt, dass diese Aufmerksamkeit durchaus aktive Komponenten aufweist, so würde man sicherlich der Erfahrung dieser Liebhaberinnen nicht gerecht werden, wenn man behaupten würde, dass sie ihre Aufmerksamkeit in jener sonderbaren Weise auf den Mann richten, um zu versuchen, sich selbst ein falsches Bild des Mannes einzuprägen. Wenn sie, gebannt von der Erscheinung des Kavaliere, in dessen Gesten und Worten unablässig auf jene so faszinierende Eigenart achten, so tun sie dies einfach um ihres Begehrens willen, das sich daran entbrannt hat, und das sie

mit fasziniertem Blick stillen und weiter anspornen. Es ist für sie einfach lustvoll, sich dieser Eigenart zu vergewissern, sie anzuschauen, sie in jeder Geste und in jedem seiner Worte erneut zu entdecken und bestätigt zu finden. Diese, von der eigenen Kraft des Begehrens und vom Streben nach Lust motivierte Tätigkeit ihrer Aufmerksamkeit, trägt zwar auf direkte Art und Weise zur Entstehung des einseitigen Bildes bei, aber sie ist keineswegs von der Absicht getragen, sich selbst zu einem falschen, einseitigen Bild zu verleiten.⁶⁵ Die plausiblere Interpretation dieser ersten, in einer wahrnehmenden Aufmerksamkeit verankerten Form des Selbstbetrugs, ist also nicht-intentionalistisch.

Es gibt einen weiteren, wichtigen Aspekt des hier dargestellten Phänomens, der sich einer klassischen intentionalistischen Konzeptualisierung entzieht. Manchen Intentionalisten zufolge glaubt der Selbstbetrüger gleichzeitig an zwei widersprüchliche Überzeugungen: er weiß, dass $\neg p$ der Fall ist, aber in seiner Eigenschaft als Betrogener glaubt er zugleich, dass p . Aber die geblendeten Verehrer wissen sicherlich nicht, wie die/der Geliebte über diesen einen blendenden Aspekt hinaus wirklich ist. Sie ignorieren eine Menge weitere Aspekte, deren Kenntnis zu einem ausbalancierten Bild der anderen Person führen würde. Die Selbsttäuschung setzt hier also kein Wissen darüber, wie es um die Verhältnisse, über die man sich selber täuscht, wirklich bestellt ist. Aber nicht nur das: die Überzeugung, die die angehenden Liebenden auf den ersten Eindruck bilden („Sie/Er ist so x!“), ist zunächst einmal nicht falsch. Zu diesem Zeitpunkt lässt sich noch gar nicht von einem Selbstbetrug sprechen. Die Überzeugung (oder das Stück affektive Wissen, dass die Liebenden von dem Merkmal x haben) *wird* aber mit der Zeit falsch, und zwar in dem Maß, dass sie isoliert da steht, wo sie eigentlich mit anderen Überzeugungen (oder mit anderen Stücken affektiven Wissens) hätte bereichert und verknüpft werden sollen. Denn die andere Person ist ganz da, vor ihren Augen, mit ihren anderen (vielleicht unschönen) Eigenschaften, in unzähligen Situationen bemerkbar. Aber sie, geblendet von der einen Eigenart, nehmen sie nicht zur Kenntnis. Es ist also das hartnäckige, immerwährende Festhalten an nur diesem einen Aspekt bzw. das Festhalten an den Formen der Aufmerksamkeit, der Imagination und des Denkens, die nur einen Aspekt der Person herausgreifen, was den Selbstbetrug hier aus-

⁶⁵ Mele unterscheidet zwischen drei kognitiven Aktivitäten, die zum Selbstbetrug beitragen können: “(1) unintentional activities (e.g., unintentionally focusing on data of a certain kind), (2) intentional activities (e.g., intentionally focusing on data of a certain kind), and (3) intentional activities engaged in as part of an *attempt* to deceive oneself, or to cause oneself to believe something, or to make it easier for oneself to believe something.” Mele (2001), 18. Theoretiker, die die Existenz des Phänomens des Selbstbetrugs bezweifeln, konzentrieren sich auf die kognitiven Aktivitäten der dritten Art und ignorieren die zwei anderen Aktivitäten. Meles Punkt für seine anti-intentionalistische Konzeption vom Selbstbetrug lautet, dass es Aktivitäten vom Typ 1 und 2 sind, die einen Selbstbetrug veranlassen. Dabei verfolgen aber Personen, die sich in solche Aktivitäten engagieren, keineswegs die Absicht, sich selbst in die Irre zu führen. Das ist vielmehr eine unbeabsichtigte Konsequenz dieser Aktivitäten: “Intentional cognitive activities that contribute even in a relatively straightforward way to motivationally biased, false, unwarranted belief need not be guided by an intention [...] nor need they involve associated attempts to manipulate what one believes.” Ibid., 18-19.

macht. Sie verunmöglichen ein Wissen von der Person, die vor ihnen ist, mit all ihren Macken und Vorzügen.

Man könnte jedoch bezweifeln, dass man es hier mit einem Fall von Selbstbetrug zu tun hat. So schreibt z.B. Stephen Darwall:

“It is of course, true, and quite unparadoxical, if disconcerting, that attention, beliefs, and thoughts can be a function of desire in such a way that we simply fail to notice or ignore what we know to be the case. And even more obviously, a desire that something be the case can lead to miscalculating evidence, and consequently to the belief that it is the case. But these phenomena seem, as it were, ‘too unparadoxical’ to be self-deception, at least of the sort that has the greatest interest for ethics.”⁶⁶

Darwall scheint hier davon auszugehen, dass damit etwas sich als Selbsttäuschung ausweisen kann, es auch mit den Paradoxien, die mit der intentionalistischen Modellierung des Phänomens einhergehen, behaftet sein muss.⁶⁷ Aber das scheint zum einen dogmatisch und zum anderen scheint es zu übersehen, dass die Paradoxien in diesem Fall etwas sind, worauf man eigentlich gerne verzichten will, weil sie im Grunde genommen nur zeigen, dass das Phänomen, wenn man es in diesen konzeptuellen Rahmen einzwängt, unmöglich ist („wie kann eine Person wissen und zugleich nicht wissen, dass sie sich selbst zu täuschen versucht? Wie kann eine Person gleichzeitig an $\neg p$ und p glauben?“). Die Paradoxien sprechen also gegen die theoretischen Annahmen, aus denen sie hervorgehen. Wenn es hingegen Beschreibungen des Phänomens gibt, die es ohne Paradoxien offenlegen können, die das Phänomen transparent machen können, und wenn das Phänomen durch diese Beschreibungen für uns weiterhin als Selbsttäuschung erkennbar bleibt, umso besser. Die Hoffnung ist, dass letztere und die nächsten Ausführungen diese beiden Desiderata erfüllen können.

Mimetisches Begehren

Schauen wir uns die männliche bzw. Stendhalsche Formulierung des zuvor beschriebenen Phänomens an:

„Eine aufschlussreiche Antwort, die mir tiefe Einblicke in eine zärtliche, edle, feurige oder, wie man gemeinhin sagt, *romantische* Seele gewährt, welcher das harmlose Vergnügen, mit ihrem Geliebten

⁶⁶ Darwall (1988), 411.

⁶⁷ „The crucial element which is necessary [...] is the element of purposefulness. If our subject persuades himself to belief contrary to the evidence in order to evade, somehow, the unpleasant truth to which he has already seen that the evidence points, then and only then is he clearly a self-deceiver.“ Fingarette (2000), 28.

allein zur Mitternacht durch den Park zu wandeln, mehr bedeutet als die Herrlichkeit eines Königs, liefert mir gleicherweise Stoff zu den Träumereien einer ganzen Nacht.“⁶⁸

Wie immer, ist ja die Zärtlichkeit jene Eigenart, auf die Stendhal seine Aufmerksamkeit unablässig fixiert, sie ist die Eigenschaft, die er in sich mit „jedem Nerv einsaugt“, unter deren Aspekt er die Geliebte stets betrachtet. Das ist eins der dominierenden Themen seines Trugbildes. Die Zeilen vermitteln uns außerdem einen guten Eindruck von dem Verhältnis, oder besser gesagt, von dem Missverhältnis zwischen der Realität und deren verzerrter Interpretation durch das Liebessubjekt: das Stendhalsche Liebessubjekt interpretiert die aufschlussreiche Antwort als Ausdruck einer zärtlichen, feurigen, romantischen Seele, usf. Die Worte der Geliebten sind zudem der Anlass nächtlicher „Träumereien“, in denen das falsche Bild weiter ergänzt, weiter ausgesponnen wird. Doch hier werden wir einer anderen Spur nachgehen: die *romantische* Seele (die Kursivschrift ist Stendhals), die das Liebessubjekt in der „aufschlussreichen Antwort“ zu erkennen glaubt. Das Wort „romantisch“ macht eine wichtige Spezies von Vorurteilen sichtbar („jedesmal bestimmte ein Gran Vorurteil die Wirkung des ersten Eindruckes“), vermittelt derer der Blick, die begehrende Aufmerksamkeit und Affekte eines (angehenden) Liebessubjekts in eine bestimmte Richtung gelenkt werden.

Eine „romantische Seele“: dies verkörpert ein bestimmtes Ideal, das zu Zeiten Stendhals sowohl das Lieben vieler Menschen als auch das Objekt, das von diesen Menschen geliebt wurde, in verschiedenen Graden prägte und bestimmte. Man liebte nicht einfach so, sondern man liebte nach romantischer Art. Und man liebte nicht irgendjemanden, sondern am liebsten einen romantisch angehauchten Menschen. Man könnte dies vielleicht auch so ausdrücken: damals war „romantisch“ für einige Menschen, was heutzutage etwa „sexy“ für einige Menschen bedeutet.⁶⁹ Dabei braucht der Begriff „romantisch“ nicht in dem Verständnis dessen, was diese Menschen begehren, explizit vorzukommen (das Liebessubjekt muss die andere Person nicht explizit als „romantisch“ begreifen), aber ihr Begehren haftet faktisch jener Konstellation von Eigenschaften (zärtlich, edel, feurig, usf.) oder Verhaltensweisen („zur-Mitternacht-durch-den-Park-wandeln“) des Liebesobjektes an, die unter den Begriff des Romantischen fallen. Das Begehren des Stendhalschen Liebenden ist, insofern es Eigenschaften gilt, die hauptsächlich von sozialen Artefakten bestimmt werden, die diese Eigenschaften paradigmatisch exemplifizieren, in sehr hohem Maß ein „mimetisches

⁶⁸ Ibid., 51. Sinnliche Naturen werden sich eher auf körperliche Attribute richten. Aber dann wird es ein wenig schwieriger, sich darin selbst zu täuschen.

⁶⁹ Zur „Sexyness“ als Kriterium der Partnerwahl und Auslöser des Begehrens in der Moderne siehe Illouz (2011), 82-101. „In der Sexyness kommt die Tatsache zum Ausdruck, dass die Geschlechtsidentität von Männern und vor allem von Frauen in der Moderne in eine sexuelle Identität verwandelt worden ist, sprich in eine Reihe bewusst gehandhabter körperlicher, sprachlicher und kleidungsbezogener Codes, die darauf ausgerichtet sind, sexuelles Begehren auszulösen.“ Ibid., 83.

Begehren“.⁷⁰ Die Stendhalschen Liebenden begehren ein Liebesobjekt, das „romantische“ Züge trägt oder solche Züge zu tragen scheint.⁷¹ Die sozialen Artefakte, die diese Eigenschaften exemplifizierten und die möglichen Liebesobjekte definierten, waren zu Zeiten Stendhals Werke der Literatur oder der bildenden Kunst.⁷² (Zu Zeiten Emma Bovarys kommen andere Artefakte wie illustrierte Zeitschriften hinzu, und in unserer Epoche gesellt sich eine Unzahl anderer Artefakte der Massenkultur.)⁷³ Der Wunsch und das Begehren, ein solches romantisches Wesen zu besitzen und selber romantisch zu sein, haben die Stendhalschen Liebessubjekte von diesen Artefakten übernommen. Die Nachahmer ignorieren aber den kopierten Charakter ihrer Wünsche, sie denken, dass ihr Begehren und ihre Wünsche durch und durch originell und nobel sind.⁷⁴ Wenn man sich ihre Wünsche anschaut, so ist der kopierte Charakter ihrer Wünsche und Sehnsüchte ziemlich evident („mitternachts durch den Park wandeln“) In diesem falschen Glauben liegt offenbar eine weitere Täuschung oder gar Selbsttäuschung vor,⁷⁵ eine Selbsttäuschung, die wir hier allerdings nicht beleuchten können, aber doch als ein weiteres Merkmal des Stendhalschen Liebessubjekts annehmen werden.

⁷⁰ Vgl. hierzu René Girard (1965).

⁷¹ „Je erhabener die Seele einer Frau veranlagt ist, desto himmlischere, dem Alltagsschmutz unerreichbare Freuden genießt ein romantisches Herz in ihren Armen. Die meisten jungen Franzosen sind mit achtzehn Jahren Jünger J.-J. Rousseaus, ein sehr bedeutungsvoller Umstand.“ Stendhal (1977), 66. Vgl. *ibid.*, 67 u. 82. In einer anderen Passage ist als Gegensatz von Zärtlichkeit von einem „Stolz“ nach Art von „Cornilles Emilie“ die Rede. Cornilles Emilie mag zwar keine romantische Figur sein, aber die Zeile bekräftigt den Verdacht, dass das Begehren des Stendhalschen Liebenden mimetisch ist: es ist kein „originelles“ „spontanes“, „autonomes“ Begehren, sondern es ist ein Begehren, das in einem sehr hohen Maß von bestimmten Vorbildern determiniert ist. Stendhal reflektiert dieses Phänomen immer wieder. Von den vier Arten der Liebe, die Stendhal am Anfang seines Buches unterscheidet („1. Die leidenschaftliche Liebe [...] 2. Die gepflegte oder galante Liebe [...] 3. Die rein sinnliche Liebe [...] 4. Die Liebe aus Eitelkeit.“) charakterisiert er 1. 2. und 4. stets in Bezug auf ihren mimetischen Charakter. Vgl. *ibid.*, 41-42.

⁷² Roland Barthes bezieht sich ebenfalls auf diesen Aspekt des Begehrens: „Diese ‚Gefühlsansteckung‘, diese Induktion, geht von den anderen, der Sprache, Büchern, Freunden aus: keine Liebe ist originell. (Die Massenkultur ist eine Wunschvorzeigemaschine: hier ist das, was Sie interessieren wird, sagt sie, so als ob sie erriete, dass die Menschen unfähig sind, von allein darauf zu kommen, wen sie begehren.)“ Barthes (1988). Als Inspirationsquelle zu diesen Zeilen gibt Barthes keinen anderen als Stendhal an.

⁷³ Vgl. Illouz (2007), Kap. 1.

⁷⁴ „The great novelists reveal the imitative nature of desire. In our days its nature is hard to perceive because the most fervent imitation is the most vigorously denied. Don Quixote proclaimed himself the disciple of Amadis and the writers of his time proclaimed themselves the disciple of the Ancients. The romantic *vanteux* does not want to be anyone's disciple. He convinces himself that he is thoroughly *original* [...] Stendhal warns us at every step that we must not be fooled by these individualisms professed with fanfare, for they merely hide a new form of imitation.“ Girard, 15.

⁷⁵ René Girard spricht in diesem Zusammenhang häufig von der Illusion des spontanen, autonomen Begehrens. Vgl. beispielsweise *ibid.*, 14-16 u. 28-29. In Flauberts *Madame Bovary* wird dieses Phänomen des mimetischen Begehrens eindrucksvoll thematisiert. „Desire according to the Other and the ‘seminal’ function of literature are also found in the novels of Flaubert. Emma Bovary desires through the romantic heroines who fill their imagination. The second-rate books which she devoured in her youth have destroyed all her spontaneity.“ Girard (1965), 5.

Inwiefern hängt aber dieser nachgeahmte Charakter des Begehrens mit jener selbstbetrügerischen Funktionsweise der Aufmerksamkeit zusammen, die wir zuvor zu charakterisieren versucht haben und von der behauptet wurde, dass sie einen entscheidenden Beitrag zur Entstehung eines falschen Bildes leistet? Sind das nicht zwei verschiedene Eigenschaften des Begehrens vom Stendhalschen Liebenden? Es sind tatsächlich zwei verschiedene Merkmale, aber das eine Merkmal, nämlich das mimetische Begehren, verstärkt tendenziell das andere, d.h. es steigert jene Vereinseitigung und Fixierung der Aufmerksamkeit auf einen Punkt. Denn bei Menschen, deren Begehren auf diese drastische Weise mimetisch geprägt ist, sind die z.B. romantisch erscheinenden Züge anderer Personen sehr mächtige Attraktoren der Aufmerksamkeit. Verführer wissen dies und machen sich den Schein zunutze; sie spielen bloß „romantisch“, wie beispielsweise Rodolphe Boulanger in *Madame Bovary*.⁷⁶ Als solche, bewirken diese Eigenschaften bei solchen Menschen ohnehin einen beachtlichen blinden Fleck: das, was romantisch erscheint, rückt besonders lebhaft in den Blick, und das, was nicht zu diesem Feld romantischer Eigenschaften gehört, wird kaum beachtet. In ihrem mimetischen Begehren „filtriert“ die Person nur die romantischen Eigenschaften und lässt alle anderen außen vor. Ein solches, sehr stark mimetisches Begehren, ist also für sich genommen eine mögliche Quelle für eine einseitige Aufmerksamkeit, die sich etwa so verhält, wie wir es zuvor zu zeigen versucht haben.

Wahrnehmen als, schätzen-als

Swanns Liebe zu Odette in Marcel Prousts *Eine Liebe Swanns* ist eine wahre Fundgrube in puncto Selbstbetrug. In dieser Liebesgeschichte sind all die vorigen Elemente vereinigt. Diesem Mosaik des Selbstbetrugs setzt Proust aber noch einen weiteren Stein hinzu.

Für Swann ist Odette zunächst gar nicht schön, zumindest nicht in einer Weise, die ihn anspricht. Sie besitzt eine „gewisse Schönheit, doch eine Art von Schönheit, die ihm nichts sagte, die in ihm kein sinnliches Verlangen weckte“, wie der Erzähler sagt.⁷⁷ Man könnte mit Scheler sagen, dass Odette bei Swann kein „Wertsignal“, keinen „Trompetenton“ („hier was los!“), sondern ein stumpfes Geräusch oder gar keins auslöst. Aber eines Tages glaubt er plötzlich, als er sie sieht, frappante Ähnlichkeiten zwischen ihr und einem Werk der Kunst zu entdecken. Erst dadurch, durch diese imaginative Angleichung von Odettes leiblicher Erscheinung an ein Kunstwerk, das Swanns „raffiniertesten Kunstansprüchen“ entgegenkommt,⁷⁸ gewinnt sie für ihn einen völlig anderen Status als bisher:

⁷⁶ Flaubert (2011), 181-201.

⁷⁷ Proust (2004) 285.

⁷⁸ Ibid., 326.

„Als er an diesem Tag zu ihr ging, versuchte er wie jedesmal im voraus sie sich vorzustellen, und der Zwang, in dem er sich befand, ihr Gesicht hübsch zu finden, ihre Wangen, die so oft gelblich, schlaff und sogar mit kleinen roten Flecken übersät waren [...] stimmte ihn traurig ein als ein Beweis dafür, dass das Ideal unerreichbar und das Glück mittelmäßig sei. [...] Wie sie so neben ihm stand, ihr gelöstes Haar offen über ihrer Wange gleiten ließ, das eine Knie in beinahe tänzerischer Pose leicht anhob, um sich bequemer über den Strich beugen zu können, auf den sie mit geneigtem Kopf ihren, wenn er sich nicht belebte, so müden und verdrossenen Blick richtete, da fiel es Swann plötzlich auf, dass sie auf frappante Weise der Gestalt Sefhoras, der Tochter Jethros auf einer der Fresken in der Sixtinischen Kapelle glich [...] Er schätzte jetzt Odettes Gesicht [...] als ein meisterhaft geführtes, schönes Linienwerk, dem seine Blicke folgten [...] wie in einem Porträt von ihr, das ihren Typus erst klar und verständlich herausgestellt hätte.“

Er betrachtete sie; ein Freskenfragment bot sich in ihrem Antlitz und ihrem Körper dar, das er von da an immer wieder darin wiederzuerkennen suchte, [einseitige Aufmerksamkeit] wenn er bei Odette war oder wenn er auch nur an sie dachte, und obwohl er auf das florentinische Meisterwerk zweifellos nur solchen Wert legte, weil er es in ihr widerfand, so übertrug doch diese Ähnlichkeit auch auf sie eine besondere Schönheit und ließ sie noch kostbarer erscheinen. Swann machte sich Vorwürfe, den Rang eines Wesens verkannt zu haben, das dem großen Sandro anbetungswürdig erscheinen wäre, und er beglückwünschte sich, dass das Vergnügen, das er bei Odettes Anblick empfand, in seiner eigenen ästhetischen Bildung eine Rechtfertigung fand.⁷⁹

Liebe und Snobismus gehen hier Hand in Hand.⁸⁰ Swann kann Odette erst lieben, als er sie als ein „florentinisches Meisterwerk“ betrachtet. Dies beglaubigt seinen ausgezeichneten ästhetischen Geschmack (deshalb „beglückwünscht“ er sich). Der Glanz des köstlichen, „entdeckten“ Objekts strahlt so auf dessen Entdecker zurück und gibt dessen Eitelkeit Nahrung. Im Unterschied zu dem Stendhalschen *Vaniteux*, ist sich Swann des nachgeahmten Charakters seines Begehrens aber teilweise bewusst. Denn der ästhetische Standpunkt, unter dem Swann Odette nun begehrt, wird von Swann ausdrücklich auf einen anderen, auf den „großen Sandro“, zurückgeführt.⁸¹ Es sind jedenfalls erst die imaginierten Ähnlichkeiten mit einem Objekt, das in den Augen eines bewunderten, nachgeahmten Dritten „anbetungswürdig“ erscheinen würde und welches damit den „raffiniertesten Kunstansprüche“ Swanns genügen kann,⁸² die Odette jene besondere Schönheit verleihen kann, die für Swann zum Lieben notwendig ist. Sein Begehren ist also durch und durch mimetisch. Odette kann von diesem Moment an, dank dieser imaginativen Transformation, das Objekt von Swanns weiteren Phantasien und „Kristallisationen“ werden:

⁷⁹ Ibid., 323-326.

⁸⁰ Vgl. Ibid., 24-25 u. 34-35

⁸¹ Der Anspruch auf Individualität Originalität gründet hier mehr auf der Entdeckung der Ähnlichkeiten.

⁸² Es sind aber letztendlich nicht seine Kunstansprüche, sondern die des „großen Sandro“.

„Die Bezeichnung ‚florentinisches Meisterwerk‘ erwies Swann einen überaus großen Dienst. Sie erlaubte ihm, Odettes Bild in eine Welt der Träume hineinzunehmen, zu der es bislang keinen Zugang gehabt hatte und in der es eine Veredelung erfuhr.“⁸³

Es ist aber nicht Odette, die in diese Welt der Träume hineingenommen wird, es ist ihr „Bild“, wie der Erzähler so passend schreibt. „Odettes Bild“ ist die Quasi-Wahrnehmung von Odette-als-ein-florentinisches-Meisterwerk. Das ist offenbar bereits eine entscheidende Transformation, eine Veredelung, eine „Kristallisation“. „Odettes Bild“ wird sogar, wie es in dem Zitat heißt, mit der entsprechenden Aufschrift versehen, mit der Swann von nun an das Objekt seines Begehrens handlich bezeichnen kann: „florentinisches Meisterwerk“. Für Swann hat das Objekt, das er durch diese Wahrnehmung-als „wahrzunehmen“ glaubt, durchaus Realität, ja, *dieses* Konstrukt ist das eigentliche Objekt seines Verlangens. Denn aus diesem Wahrnehmen-als erwächst ein Schätzen-als oder Begehren-als („Er schätzte jetzt Odettes Gesicht [...] als ein meisterhaft geführtes, schönes Linienwerk [...]“), deren Objekt Odettes Bild ist. Es ist aber klar, dass indem Swann Odette so sieht und so bezeichnet, indem er sie so schätzt und begehrt, er sie auf eine verzerrte Weise sieht und bezeichnet, und dass seine Aufmerksamkeit und seine Begierde eigentlich nicht mehr Odette, sondern von nun an stattdessen einem sonderbaren *Artefakt* seiner (mimetischen) Imagination, nämlich Odette-als-florentinisches-Meisterwerk („Odette – dieses florentinische Meisterwerk!“) gelten.

Der Selbstbetrug besteht hier zum einen in Swanns Verwechslung von Odettes leiblicher Erscheinung mit „Odettes Bild“ (aber natürlich nicht mit dem Kunstwerk), in der Verwechslung der realen Odette mit dem Artefakt, das er sich hier zurechtgemacht hat. In dieser Selbsttäuschung gefangen und von ihr fasziniert, stellt er sogar eine Abbildung des florentinischen Kunstwerks auf seinen Arbeitstisch. Als er das Bildnis betrachtet vertieft er den Eindruck von Ähnlichkeiten, er „überträgt“ aus dem Kunstwerk „körperliche Vorzüge“ auf Odettes Bild (auf sein Artefakt), und feiert sich selbst abermals als den raffinierten Entdecker einer solchen Kunstschönheit:

„Wie eine Photographie von Odette stellte er auf seinem Arbeitstisch eine Reproduktion der Tochter Jethros auf [...] und indem er das, was er bislang im rein ästhetischen Sinne schön gefunden hatte, auf die Vorstellung von einer lebenden Frau übertrug, machte er körperliche Vorzüge daraus, die in einem Wesen vereinigt zu finden, er sich beglückwünschte.“⁸⁴

In einem weiteren Sinn, besteht Swanns Selbsttäuschung in dem falschen Glauben, dass er das reale Gesicht, den realen Körper Odettes, Odettes leibliche Erscheinung (und damit

⁸³ Ibid., 326.

⁸⁴ Ibid., 327.

natürlich auch ein Aspekt von Odette selbst) schön und begehrenswert findet. Kurzum, er täuscht sich selbst darin, dass er Odette begehrt. Denn vor jenem entscheidenden Tag muss Swann immer wieder mit Ernüchterung feststellen, dass Odettes Schönheit nicht die Art von Schönheit ist, die ihn wirklich anzieht. Er ist gewissermaßen blind für die Schönheit, die sie verkörpert:

„er bedauerte, während sie mit ihm plauderte, dass die große Schönheit, die sie besaß, nicht eine Schönheit von der Art war, die er spontan bevorzugt hätte [...] was ihren Körper betrifft, der bewundernswert wohlgestaltet war, so war es [...] schwierig, ihn als Einheit zu erfassen; das Mieder nämlich wölbte sich [...] so stark vor, dass die Frau aussah, als bestünde sie aus verschiedenen, schlecht miteinander verbundenen Teilen.“⁸⁵

Mit der Wahrnehmung von Odettes Gesicht und Odettes Körper als florentinisches Meisterwerk ist diese Enttäuschung auf einmal vom Tisch. Odettes Körper wird eingerahmt, er gewinnt auf einmal definierte Konturen, eine Einheit, die sie vorher in seinen Augen gar nicht besaß:

„Und während der rein körperliche Aspekt, unter dem ihm diese Frau erschienen war, seine Zweifel hinsichtlich der Vorzüge ihres Gesichts, ihres Körpers, ihre Schönheit schlechthin unaufhörlich von neuem genährt und seine Liebe abgeschwächt hatte, wurden diese Zweifel hinfällig und seine Liebe befestigt, als sie sich durch die Gegebenheiten einer gesicherten Ästhetik stützen konnte, ganz zu schweigen davon, dass Kuss und Umarmung, die nur als etwas Natürliches und Mittelmäßiges erscheinen [...], nun, wo sie zur Krönung der anbetenden Bewunderung für ein Museumsstück wurden, für ihn etwas Übernatürliches und Köstliches bekamen.“⁸⁶

Was im ersten Teil dieses Zitats geäußert wird, ist uns bereits bekannt: die imaginierte Ähnlichkeit mit dem Kunstwerk macht Odette zu einem geeigneten Objekt von Swanns Begierde. Aber der zweite Teil („ganz zu schweigen davon...“) fügt dem ganzen einen neuen, etwas perversen Aspekt hinzu. Swann kann nämlich Odette küssen, berühren, umarmen, usf. (oder er kann imaginieren, dass er sie küsst, umarmt, berührt, usw.), und durch die Wahrnehmung von Odette-als-florentinisches-Meisterwerk, „betritt“ er selbst Odettes Bild. All diese Akte, berühren, küssen, umarmen (oder all dies imaginieren), gewinnen in Swanns reflexivem Bewusstsein nun den Status von „Museumsstücken“, sie erschaffen stets neue Bilder („Odette, dieses florentinisches Meisterwerk, umarmt Swann hingebungsvoll“), die in ihrer „gesicherten Ästhetik“ sein mimetisches Begehren zu stillen vermögen.

⁸⁵ Ibid., 288.

⁸⁶ Ibid. Am Ende dieses Romans im Roman sagt sich Swann: „Wenn ich denke, dass ich mir Jahre meines Lebens verdorben habe, dass ich sterben wollte, dass meine größte Liebe einer Frau galt, die mir nicht gefiel, die nicht mein Genre war!“ Ibid., 552. Der Leser erfährt aber in einem späteren Romanteil, dass Swann Odette geheiratet hat.

Versucht Swann mit dieser imaginativen Wahrnehmung, sich selbst zu täuschen? Ist es so, dass er sich während dieses Prozesses absichtlich vornimmt, Odette als florentinisches Meisterwerk zu sehen, um sich dann endlich in sie verlieben zu können, um sie in die „Welt der Träume“ hineinnehmen zu können? Durchaus nicht. Zunächst versucht er tatsächlich, Odette hübsch zu finden, sie sich als schön vorzustellen, aber diese bewussten Selbsttäuschungsversuche scheitern allesamt. Ihm fällt dagegen ganz „plötzlich“ auf, dass Odette auf „frappante“ Weise der „Gestalt Sephoras“ ähnelt. Dieser Moment hat für ihn mehr den Charakter einer Entdeckung, er erfährt es als die plötzliche Offenbarung einer *Wahrnehmung* bestimmter Aspekte, die ihm bisher entgangen waren, die er aber nun auf einmal zu gewahren glaubt. Dieser Moment hat eine Passivität, die der Passivität des „ersten Eindrucks“, über den Stendhal schreibt, sehr ähnlich ist. Für Swann geht diese „Wahrnehmung“ von der Welt, von „den Dingen aus“. Swann erfährt dies so etwa wie jemand, der auf Wittgensteins Hase-Ente blickend bisher nur den Hasen sehen konnte, und auf einmal die Ente *sehen* kann. Die Selbsttäuschung funktioniert gerade deshalb, weil das, was eigentlich eine Form des Imaginierens (Wahrnehmen-als) und eine Leistung der Imagination ist, von Swann als eine reine Wahrnehmung, als ein Erfassen realer Aspekte von Odette erlebt wird, was Swann zu der entsprechenden, falschen Überzeugung verleitet. Diese falsche Überzeugung bildet ihrerseits die Grundlage seines Begehrens: „Odette ist einem florentinischen Meisterwerk auf frappante Weise ähnlich!“ „Ich begehre Odette (da sie, so betrachtet, dem „großen Sandro“ als „anbetungswürdig“ erscheinen würde)“, usw.

Man könnte Swanns Selbsttäuschungsmechanismus aus der Distanz, als eine literarische Exzentrizität eines exzentrischen Autors betrachten. Eine bizarre, perverse und snobistische Konstruktion à la Swann, so der beruhigende Gedanke, hat kaum etwas damit zu tun, wie reale Personen sich verhalten. Dies wäre aber eine voreilige, bequeme und vor allem eine falsche Haltung. Denn wenn man von dem spezifischen Snobismus Swanns und von der partikulären inhaltlichen Bestimmung seines Phantasie-Artefakts absieht, bleibt trotzdem ein Phänomen, das vermutlich häufiger vorkommt, als man es wahrhaben will und als man es, wegen seiner intrinsisch täuschenden Natur, wahrhaben kann. Es ist nämlich das Phänomen des Wahrnehmen-als, das von dem Begehren unterwandert, gefärbt ist, das aber von den Personen, die in diesem Modus die Erscheinung, das Verhalten einer anderen Person imaginativ um einen gewünschten, begehrten Aspekt ergänzen oder Aspekte der Realität als etwas anderes (für sie begehrenswertes oder auch sie begehrendes)⁸⁷ konstruieren, als eine reine, als eine reine und *transparente* Wahrnehmung erlebt und entsprechend be-

⁸⁷ Die imaginative Verzerrung besteht häufig also darin, dass wir bestimmte Verhaltensweisen so interpretieren und wahrnehmen, dass wir denken, sie seien vielleicht ein Zeichen von Interesse oder gar Liebe einer anderen Person uns gegenüber. Verlieben, das wussten Stendhal und Proust allzu gut, entzündet sich häufig beim Gedanken, dass wir begehrt oder geliebt werden.

handelt wird. Die Imagination vermischt sich dabei mit der Wahrnehmung auf eine Weise, die der Person gar nicht bewusst ist. Stendhal gibt uns ein einfacheres Beispiel desselben Phänomens, dem wir bereits begegnet sind: er hört die „aufschlussreiche Antwort“ als Ausdruck einer „romantischen Seele“. Sein Bewusstsein, von einem Begehren nach romantischen Qualitäten durchtränkt, nimmt ein Stück Verhalten als etwas anderes wahr, es konstruiert etwas anderes damit. Diese gefälschte Wahrnehmung ist, ähnlich wie Odettes Bild, die Grundlage, das Objekt von Stendhals Begierde, um welches weitere Akte des Begehrens kreisen werden („die Träumereien einer ganzen Nacht“, von denen der Autor schreibt) Die Kristallisation, oder in Prousts Vokabular, die „Veredelung“, und damit die Blindheit und der Selbstbetrug, haben mit dieser unbemerkten Fälschung der Wahrnehmung durch die spontane, begehrende Imagination schon begonnen.

An diesem Phänomen ist aber nichts Extravagantes, bzw. diese Extravaganz ist ziemlich gewöhnlich, gewöhnlicher als man denkt. Unterschwellig schleichen sich diese Konstrukte zwischen uns und die Menschen, die wir so wie sie sind wahrzunehmen glauben. In dem Moment aber, wo wir die Erscheinung und das Verhalten einer anderen Person nach unserem Wunsch wahrzunehmen beginnen – dies wäre eine weitere Lehre Prousts – sind wir (unbemerkt) mehr mit Artefakten unserer Imagination in Beziehung, mit „Museumsstücken“, als mit den Personen, deren Verhalten wir soundso konstruieren und soundso wahrzunehmen glauben. Denn unsere Wahrnehmung referiert nicht mehr wirklich auf einen Aspekt der anderen Person, sondern hauptsächlich auf das imaginäre Konstrukt, das wir uns begehend eingebildet haben.

4. Selbstbetrug, Verantwortungszuschreibung und die Kristallisationsliebe

Selbstbetrug und Verantwortungszuschreibung: einige Zusammenhänge

Jetzt, dass wir einige mögliche selbstbetrügerische Aspekte (Formen der Aufmerksamkeit und der Wahrnehmung) der Kristallisationsliebe gesehen haben, können wir zu unseren ursprünglichen Fragen zurückkehren. Eine zentrale Frage lautete, ob wir den Kristallisationsliebenden für seine Kondition verantwortlich machen können. Bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, sollen wir jedoch einen kleinen Rundgang durch einige mögliche Zusammenhänge zwischen Auffassungen des Selbstbetrugs einerseits und Verantwortungszuschreibung andererseits unternehmen.

Würden sich Selbstbetrüger bewusst, durch verschiedenen Strategien gegen ihr besseres Wissen einzureden versuchen, dass dies und/oder jenes der Fall ist, und am Ende (irgend-

wie) an diese falschen Überzeugungen glauben, so würde man sie, genauso wie Lügner und Betrüger, für ihre absichtliche Täuschungen verantwortlich machen können. In diesem Fall wäre die Verantwortungszuschreibung sehr leicht zu handhaben:

“If the traditional conception was correct, and self-deception the intentional activity which some have suggested; if self-deceivers *decided* to believe that *p*, all the while knowing that $\sim p$, then the attribution of responsibility would be easy.”⁸⁸

Stephen Darwall, ein Intentionalist, drückt genau diese traditionelle Konzeption aus:

„There is an element of apparent choice in the self-deceiver’s benighted state, or at least in his thoughts [...] self-deception is something a person apparently *does*. Moreover, self-deception is at least like other deception in this respect: a person can be charged with and held responsible for it.“⁸⁹

Selbstbetrüger versuchen oder entscheiden absichtlich, wie es bei Darwall und Levy heißt, sich das oder jenes einzureden, sie lügen sich selbst an, und genauso, als Lügner und Manipulierer, sind sie zur Verantwortung zu ziehen. Wir wissen aber schon, mit welchen Paradoxien diese intentionalistische Auffassung des Selbstbetrugs behaftet ist. Aber abgesehen von den theoretischen Perplexitäten, die in einer solchen Konzeptualisierung des Selbstbetrugs auflauern, gibt es andere Gründe, diese Auffassung abzulehnen, die mit der Schwere und Last der Verantwortung zusammenhängen, mit denen man dem Selbstbetrüger hier aufbürdet: wir halten Selbsttäuscher tendenziell nicht in dem gleichen Maß für schuldig für ihre Selbsttäuschungen wie Betrüger für ihre Lügen und Manipulationen von anderen Menschen. Der Selbstbetrüger steht, wie die Philosophin Marcia Baron schreibt, auf einer etwas höheren Stufe der moralischen Skala als Personen, die andere Menschen hinters Licht führen, sie betrügen und manipulieren. Und dieser Unterschied in unserer Bewertung von Betrügern und Selbstbetrügern könnte wiederum damit zu tun haben, dass der Selbstbetrüger, im Unterschied zum Betrüger, nicht direkt, durch den Einsatz einer bewussten Täuschungsstrategie seine falschen Überzeugungen herbeiführt und sie aufrechterhält, sondern dies nur auf eine indirekte Weise tut.⁹⁰

Die andere intentionalistische Variante, der zufolge beim Selbstbetrüger unbewusste Absichten, Wissen, Wünsche und dergleichen am Werk sind, hat womöglich den genauen entgegengesetzten Effekt. Weil die Person bzw. ihr bewusstes Selbst von einem „Subsys-

⁸⁸ Levy (2004), 302. “[...] self-deception is a peculiar kind of mistake, for which the victim must bear much of the responsibility. Perhaps she is the innocent victim of deception, but by the same token, she is also the guilty perpetrator of falsehoods.” Ibid., 294.

⁸⁹ Darwall (1988), 411.

⁹⁰ Baron (1988), 431. Marcia Baron hat die Disanalogien zwischen Betrug und Selbstbetrug in Bezug auf sehr schön und hervorgehoben. Vgl., 431-449. Vgl. Linehan (1982), 103-104.

tem“ ihrer Psyche in die Irre geführt wird, steht sie als unschuldiges Opfer, als Belogene da:

„On the humuncularist account, the deceived and noncolluding main system, a system that has good claim to be the analogue of the Freudian ego, the active controller of the person's conscious thought, speech, and bodily action, is an innocent victim of deception. It is simply lied to.“⁹¹

In diesem Fall verschwindet dann die Verantwortung. Man kennt ja wie manche Freudianer die Tücken des Unbewussten als Ausrede für Verfehlungen aller Art (und nicht nur für Selbstbetrüge) zu gebrauchen pflegen: „Ich war es nicht, Es war.“ Dieser Missbrauch der Theorie entspricht sicherlich nicht dem Geist der Psychoanalyse. Aber Tatsache ist, dass die Psychoanalyse und die Theorien des Selbstbetrugs, die sich auf sie berufen, aufgrund ihrer Teilung der Psyche in naiven unwissenden einerseits und andererseits hinterlistigen, wissenden Departementen des Geistes, zunächst einmal ein Problem damit haben, unsere Praktiken der Verantwortungszuschreibung in ihre Theorien zu integrieren. „Wo Es war soll Ich werden“ besagt, dass man die Einheit der Person nur nachträglich, in der Therapie, wiederherstellen kann. Wenn aber vorher nur Es war, lässt sich schlecht sagen, dass *ich* das war, der das gedacht, gewünscht, gefühlt, oder wie in diesem Fall, dass ich es war, der mich selbst getäuscht habe. Aber ist es nicht gerade das, was wir sagen möchten?

Der Intentionalismus lässt uns folglich in Bezug auf die Verbindung von Selbsttäuschung und Verantwortung, mit zwei unbefriedigenden Alternativen: die einen sagen, dass Selbstbetrüger sich buchstäblich selber lügen und gehen mit ihnen entsprechend hart ins Gericht. Die direkte Verantwortungszuschreibung durch die Unterstellung von Täuschungsabsichten und einem Wissen um die Verhältnisse entspricht aber nicht unserer Intuition, dass bei einer ungefähr gleich schwerwiegenden Verfehlung Selbstbetrügern tendenziell milder zu bewerten sind als Betrüger. Die anderen Theoretiker, insofern sie die Selbstbetrüger als unschuldige Opfer ihres Unbewussten betrachten, exkulpieren sie von ihren Verirrungen und tun ebenfalls unserer Intuition Abbruch, dass der Selbstbetrüger doch in irgendeiner Weise für ihre Selbsttäuschungen verantwortlich und als solcher auch tadelnswürdig ist.

Wie sehen Anti-Intentionalisten das Verhältnis zwischen Selbstbetrug und Verantwortungszuschreibung? Wenn in der Selbsttäuschung keine Absichten und keine Versuche festzustellen sind, sich selbst zu betrügen, und wenn Selbstbetrügern zudem womöglich Mechanismen von Wünschen oder Gefühlen unterliegen, die sie, wenn sie diesen Mechanismen unterliegen, nicht oder kaum durchschauen und die sie nicht willentlich kontrollie-

⁹¹ Johnston (1988), 85.

ren können, dann kann man die Verantwortung der Selbstbetrüger in Zweifel ziehen oder sie gar komplett zurückweisen. Neil Levy beschreitet diesen drastischen Weg:

“The actions which lead to or sustain self-deception must be intentional, at least counterfactually, if we are to be responsible for our self-deception. Responsibility requires *control* [...] Now, we can control only what we can intend.”⁹²

Levys These lautet, dass wir letztendlich keine Kontrolle über die verzerrenden Mechanismen haben, die von Wünschen oder Gefühlen ausgelöst werden.[Zitat] Deshalb täten wir besser, wenn wir Selbsttäuschungen als Formen unschuldigen Irrtums behandelten und Selbstbetrüger von der Last der Verantwortung befreien würden:

“Self-deception is simply a kind of mistake, and has no more necessary connection to culpability than have other intellectual errors.”⁹³

Der Vorschlag Levys ist (wie die mancher Freudianer) revisionistischer Art. Mit unserer alltäglichen Intuition, dass Selbstbetrüger in irgendeiner Weise für ihre Selbsttäuschungen verantwortlich sind und der entsprechenden „Schuldzuweisung“, liegen wir falsch. Andere Anti-Intentionalisten halten jedoch an dieser Intuition fest. So schreibt beispielsweise Mark Johnston über St. Augustins Vorwürfe gegen sich selbst:

“Here the self-directed accusation of self-deception is an accusation of mental cowardice, of flight from anxiety, a lack of courage from matters epistemics.”⁹⁴

Anti-Intentionalisten dieser Sorte behaupten, dass Personen die verzerrenden Mechanismen, z.B. kognitive Aktivitäten, die von Wünschen ausgelöst werden, doch willentlich kontrollieren und korrigieren können. Doch sie stimmen mit Levy insofern überein, als sie die willentliche Kontrolle – und das heißt vor allem: die kritische, überwachende Intervention der Vernunft – über diese Mechanismen als Kriterium der Verantwortungszuschreibung von Selbstbetrüger überhaupt anerkennen. Wenn Personen für ihre Selbsttäuschungen verantwortlich sind, dann weil sie ihre Vernunft zur Kontrolle dieser Mechanismen hätten heranziehen können und dies unterlassen haben.

Theoretiker des Selbstbetrugs, Intentionalisten sowie Nicht-Intentionalisten, die den Selbstbetrüger Verantwortung zuschreiben, beschuldigen diese generell aufgrund ihres Versäumnisses, die Vernunft und Reflexionsvermögen heranzuziehen, um auf diese Weise

⁹² Levy (2004), 303.

⁹³ Ibid., 294.

⁹⁴ Darwall (1988), 85.

ihre selbstbetrügerischen Wünsche im Zaum zu halten. So schreibt beispielsweise Mark Johnston:

“Though mental flight [...] is typically subintentional, one can still be held responsible for lacking the ability to contain one’s anxiety and face the anxiety-provoking or the terrible. The accusation of self-deception is a familiar case of being held responsible for an episode that evidences a defect of character, in this case a lack of the negative power that is reason, i.e., the capacity to inhibit changes in beliefs when those changes are not well grounded in reasons.”⁹⁵

Die Anschuldigung gegen den Selbstbetrüger lautet also hauptsächlich, aus welcher theoretischen Position sie auch immer erfolgt, dass er im Gebrauch seiner Vernunft und der Kontrolle, die er mit ihr über seine Wünsche und Gefühle ausüben kann und ausüben soll, kläglich versagt. Der Selbstbetrüger verhindert die Vernunft in ihrer polizeilichen Aufgabe. Er unterlässt die Betätigung der nötigen, willentlichen Kontrollen und Anstrengungen, um seinen Wünschen und Gefühlen Einhalt zu gebieten. Vernunft und Reflexion sollen stets auf der Hut sein, um potenziell täuschende Wünsche oder Gefühle zu überwachen und zu überführen, gegebenenfalls soll sie einschreiten und das Haus wieder in Ordnung bringen.⁹⁶

Kristallisation und Verantwortung

Kann man aber die Personen, die in der Liebe sich so selbsttäuschen, dafür verantwortlich machen? Der einfache, direkte Weg der Verantwortungszuschreibung auf der Grundlage von Täuschungsabsichten, steht hier, nach der vorgeschlagenen anti-intentionalistischen Interpretation der Mechanismen der Selbsttäuschung, nicht offen. Das Liebessubjekt versucht in keinem Moment, sich selbst in die Irre zu führen. Das ist vielmehr ein unbeabsichtigter, von ihm nicht bemerkter Effekt partikulärer Formen der Aufmerksamkeit und der Wahrnehmung, die von Wünschen und Begierden ausgelöst werden. Man könnte hier wie Levy sagen, dass die Liebenden bloß im Irrtum sind – „Self-deception is simply a kind of mistake“ – aber das verfehlt andererseits die Intuition, dass die Kristallisationsliebenden, insofern sie sich selbsttäuschen, in einer bestimmten Weise für ihre Selbsttäuschungen doch verantwortlich sind.

Eine Möglichkeit, dieser Intuition gerecht zu werden, besteht vielleicht darin, auf die Tätigkeiten hinzuweisen, in denen die Liebenden engagiert sind und mit denen sie sich unbe-

⁹⁵ Johnston (1988), 85-86.

⁹⁶ „Sie [die sich selbst täuschende Person; S.P.] ist nämlich in dem Sinne unwahrhaftig, dass sie nicht gewissenhaft genug mit Hinweisen und Informationen umgeht, über die sie verfügt. Sie ist, um es mit Bernard Williams zu sagen, ‚inaccurate‘.“ Beier (2010), 160. Beier spricht ferner von einem „Mangel an Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit“, und dem Versagen bei der Ausbildung „epistemischer Tugenden“. Ibid., 160-161.

absichtigt, auf indirekte Weise, selbsttäuschen. Die Personen achten stets nur auf ganz wenige Aspekte der andren Person; die Stendhalschen Liebenden begeben sich fernerhin in „Träumereien“, mit denen sie die nur einseitig Beachtete mit weiteren Vorzüge veredeln oder jene vergrößern, auf die sie fixiert sind.⁹⁷ Über Swann heißt es, dass er seit seiner „Entdeckung“ in Odettes Gesicht und Körper jenes „Freskenfragment“ stets „wiederzuerkennen suchte, wenn er bei Odette war oder wenn er auch nur an sie dachte“; Swann stellt die Reproduktion des „florentinischen Meisterwerk“ auf seinen Arbeitstisch und verweilt bei ihr; er nimmt Odettes Bild in die „Welt der Träume“, usw. Der unerwünschte Effekt (sich selbst täuschen) mag zwar unbeabsichtigt sein, aber es ist immerhin ein direktes Ergebnis *ihrer* Verhaltens und ihrer Einstellungen.

Letztere Alternative hat aber ihre Schwierigkeiten. Diese werden vor allem dann sichtbar, wenn man diese verschiedenen Verhaltensweisen und Episoden als Oberflächenphänomene, oder besser gesagt, als Ausdrücke einer tieferliegenden Problematik des Liebessubjekts betrachtet. Diese Verhaltensweisen und diese Einstellungen sind nämlich Ausdrücke einer Art *affektiven Solipsismus* des Liebenden. Swanns Affekte gelten nicht wirklich Odette, sie sind nicht auf sie, sondern hauptsächlich auf dessen eigenen inneren, imaginären Objekte gerichtet. Die Person, deren Affekte nur auf einen oder auf nur ganz wenige Aspekte der anderen Person fixiert sind, sieht und fühlt ebenfalls nicht wirklich die andere Person als Ganzes, sondern nur Ausschnitte dieser Person, und zwar diejenigen, die zu ihren Wünschen passen.

Als Sartre in seiner bemerkenswerten Abhandlung über das Imaginäre die Rolle der Affekte im Imaginären erörtert, attestiert er Proust und anderen Literaten des 19. Jahrhunderts (unter denen sicherlich auch Stendhal gemeint war) eine fundamentale Trennung vom Affekt und Objekt, die er an den damals gängigen Theorien des Gefühls ebenfalls bemängelt [...], und der er, auf Proust bezogen, gerade den Titel eines „Solipsismus der Affektivität“ gibt:

“Literature is no more advanced [...] the writers of the nineteenth century have made of feelings an ensemble of capricious appearances that are sometimes fortuitously united with representations but which at bottom have no real relation with their objects [...] the link between my love and the loved person is for Proust and for his disciples at bottom just a link of contiguity. There arises from there,

⁹⁷ „Einer unserer Freunde bricht auf der Jagd den Arm: Welche Seligkeit, von der geliebten Frau gepflegt zu werden! Immer mit ihr zusammen zu sein, sich ununterbrochen von ihrer Zuneigung zu überzeugen; und so kommst du über den gebrochenen Arm deines Freundes zu dem festen Glauben an die engelhaftige Güte deiner Geliebten.“ Stendhal (1977), 45.

with the psychologists and the novelists, a sort of solipsism of affectivity. The reason is that the feeling has been isolated from its signification.”⁹⁸

Doch Proust und Stendhal, im Unterschied zu den Theoretikern, die Sartre kritisiert, entwerfen nicht bloß eine Theorie des Gefühls; sie zeigen uns vielmehr aufgrund welcher Verhaltensweisen und Einstellungen jemand ein *praktischer*, ein effektiver Liebessolipsist sein kann. Swann ist nicht der Anhänger einer falschen Theorie der Affekte, in der die Intentionalität des Gefühls, dessen Gerichtetheit auf reale Objekte der Welt, nicht oder falsch gedacht wird, Swann ist ein eingefleischter Liebessolipsist. Sein Snobismus und seine Eitelkeit – sein Egozentrismus – bewirken, dass er Odettes körperlicher Erscheinung als ein Kunstwerk wahrzunehmen glaubt, dessen Entdecker er ist. Dies mobilisiert eine Reihe solipsistischer Verhaltensweisen, Gedanken und Einstellungen. Bei Stendhal ist es ähnlich. Eine exzessive Fixierung der Affekte auf bestimmte Eigenarten („Sie entdecken *einen* Vorzug an einem Manne [...] und haben für nichts anderes mehr Augen.“) bewirkt eine sonderbare Form der Aufmerksamkeit, ruft bestimmte Phantasien und Gedanken hervor in denen sich diese Fixierung ausdrückt und von denen sie zugleich verstärkt wird.

Stendhal und Proust zeigen uns weitere affektive Dynamiken, die sich in solipsistischen Einstellungen, Gedanken und praktischen Strategien ausdrücken. Die jeweiligen Einstellungen, Gedanken, praktische Strategien, usf., die wir aufzeigen möchten, sind bei Stendhal und Proust jedoch verschieden. Während wir bei Stendhal gelegentlich einem *eskapistischen Solipsismus* begegnen, finden wir bei Proust hingegen hauptsächlich einen *possessiven Solipsismus*. Beide sind aber Formen des affektiven Solipsismus, der Trennung von Affekt und realem Objekt, an dessen Stelle sich ein imaginäres aber für real gehaltenes Objekt aufdrängt. Statt mit einer realen Person in Beziehung zu sein, ist der affektive Solipsist mit einem phantasierten Objekt in Beziehung. Beide Spielformen des affektiven Solipsismus führen uns aber nochmals vor Augen, warum es schwierig ist, eine Verantwortung der Liebenden für ihre Selbsttäuschungen an die Betätigung dieser Strategien, Gedanken, Einstellungen, usw. festzumachen. Diese Formen des affektiven Solipsismus zeigen uns zugleich, dass sie, trotz dieser Schwierigkeiten der Verantwortungszuschreibungen, ethische und moralische Komponenten haben. Sie stellen offenkundig misslungene Formen des Selbstverhältnisses und des Verhältnisses zu anderen Menschen dar. Nachdem wir diese Formen des affektiven Solipsismus nachgezeichnet haben werden, werden wir abschließend einige Bemerkungen über den Zusammenhang zwischen Verantwortung und Selbstbetrug machen, die jedoch rein exploratorischen Charakter haben.

⁹⁸ Sartre (2004), 68. Zu Liebe und Solipsismus siehe die spannenden Aufsätze von Rae Langton, in Langton (2009).

Die eskapistische Variante hat Stendhal am schönsten in der komischen Situation des Rendezvous mit der Geliebten versinnbildlicht. Der Liebende, dessen Begegnungen so verliefen, wie Stendhal sie schildert, ist ein gewisser Salviati (der, wie man liest, kein anderer als Stendhal war). Über ihn heißt es: „Er wurde augenblicks dazu verurteilt, sie nur noch zweimal im Monat besuchen zu dürfen.“⁹⁹ Und weiter noch: „Für Salviati war das Leben in vierzehntägige Abschnitte eingeteilt, welche jeweils die Stimmung der letzten ihm gegönnten Begegnung annahmen.“¹⁰⁰

Kurz vor der Begegnung mit der Geliebten, brennt Salviati vor Erwartung, aber schon vor ihrer Tür wünscht er sich, dass sie bloß nicht da wäre:

„Wenn man am Abend der geliebten Frau begegnen soll, wird uns vor lauter Spannung auf dieses große Glück die Wartezeit unerträglich [...] Endlich schlägt die ersehnte Stunde. Doch wenn man schließlich im Begriff ist, an die Tür zu klopfen, wünscht man auf einmal, die geliebte Person sei nicht zu Hause.“¹⁰¹

Es war überaus schön, vierzehn Tage lang von ihr zu träumen, an sie heftig zu denken, aber schon vor ihrer Tür, wenn die reale Frau zu erscheinen droht, packt ihn die Furcht. Die Einbildungskraft ist geschmeidig und stets eine Quelle imaginärer Freuden, sie kann ihn gar nicht enttäuschen (aber sie kann ihn andererseits auch nicht wirklich befriedigen), die Realität ist hingegen rau, widerspenstig, unvorhersehbar und ziemlich anstrengend:

„Mit einem Wort, die Spannung auf die Begegnung versetzt uns in einen misslichen Zustand [...] weil nämlich eines Tages die Einbildungskraft aus ihren wonnigen Träumen, wo jedes Bild Glück spendet, jäh aufgestört wird und wir in die raue Wirklichkeit gestoßen werden.“¹⁰²

Schon in der Gegenwart der Geliebten, ist der Liebende hauptsächlich mit sich selbst beschäftigt: beim „Anblick der Geliebten“ beginnt ja ein „Kampf“, alles richtig sagen und tun zu müssen.¹⁰³ Das geht aber schief für Salviati:

„Das Restchen Verstand, das man mit Mühe aus den Träumen der Kristallisation gerettet hat, reicht eben hin, um beim ersten Gespräch mit der geliebten Frau eine Menge Sachen zu stottern, die keinen Sinn haben oder das Gegenteil dessen besagen, was man meint; oder, was noch schlimmer ist, man übertreibt die eigenen Gefühlsäußerungen und macht sich in ihren Augen lächerlich. Irgendwie fühlt

⁹⁹ Stendhal (1977), 94.

¹⁰⁰ Ibid., 125.

¹⁰¹ Ibid., 91.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

man, dass man nicht recht Herr seiner Zunge ist, und drückt sich deshalb unwillkürlich gewählter und gespreizter aus. Indessen wagt man auch nicht zu schweigen, weil in der eintretenden Verlegenheit seine Träume erst recht nicht um die Geliebte zu spinnen vermag [...].“¹⁰⁴

Obwohl ihm dies nicht so erscheint, ist der Liebende in Anwesenheit der Geliebten, hauptsächlich mit sich selbst beschäftigt, und zwar auf eine unangenehme Weise. Als der Liebende in dem Gespräch mit der Geliebten sich etwas entspannen und „die Gegenwart der Geliebten ganz natürlich“ genießen kann,¹⁰⁵ ist die Zeit des Abschieds schon gekommen.¹⁰⁶ Hinterher bleiben kaum deutliche Erinnerungen an diese Momente zurück. Durch den dichten Dunst der Aufregung und der Beschäftigung mit sich selbst, haben ihn ja die Worte und die Erscheinung der Geliebten kaum erreichen können:

„Es gehört zu den Schmerzlichkeiten des Lebens, dass jenes glückliche Anschauen der Geliebten und die Unterhaltung mit ihr keine deutlichen Erinnerungsbilder in uns zurücklässt. Unsere Seele wird offenbar zu sehr aufgewühlt, als dass sie beachten könnte, wodurch und wie sie es wird.“¹⁰⁷

An der Wurzel dieser Unfähigkeit zur Entspannung, zur „Natürlichkeit“ in der Gegenwart der Geliebten, wie Stendhal das konträre, positive Selbstverhältnis des Liebenden beschreibt,¹⁰⁸ liegt offenbar eine tiefe Angst vor dem Verlust durch das eigene Versagen: „Von vorneherein beklemmt der Gedanke an den Ausgang des Besuchs so sehr, dass eine rechte Freude nicht aufkommen kann.“¹⁰⁹

In der Phantasie läuft hingegen alles nach Wunsch. Mit genug Abstand von der Geliebten, kann er sie sich auf angenehme Weise imaginieren. Da ist er aber ebenfalls nur mit sich selbst beschäftigt (obwohl ihm dies auch nicht so erscheint):

„Mit der entfernten Geliebten dagegen führt die Phantasie die herrlichsten Gespräche; jetzt findet man den zärtlichsten, treffendsten Ausdruck für sein Gefühl. Zehn oder zwölf Tage lang traut man sich zu, so mit ihr zu sprechen; doch am Vorabend des Glückstages überfällt einen wieder das Fieber, und es nimmt zu, je näher der gefürchtete Augenblick heranrückt.“¹¹⁰

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid., 94.

¹⁰⁶ Ibid., 94.

¹⁰⁷ Ibid., 70.

¹⁰⁸ Siehe *ibid.*, Kap. 32 „Vom Sichfinden“.

¹⁰⁹ Ibid., 94.

¹¹⁰ Ibid., 92 u. 95.

Der Rahmen, in dem sich diese einstündigen Begegnungen abspielen, ist die Stufe 6 der Liebe, wo die Zweifel auftauchen und die Geliebte sich zurückhält („Er wurde augenblicks dazu verurteilt, sie nur noch zweimal im Monat besuchen zu dürfen.“) Doch hinter dem Aufkommen des Zweifels steckt ja womöglich ein Widerwille gegen eine reale Beziehung. Auf die Dauer war es ja langweilig, mit der Geliebten einfach glücklich zu sein; man geht zum Zweifel über (also von 5 zu 6 u 7), so Stendhal, weil man „alles Gleichförmigen leicht überdrüssig wird, selbst eines vollkommenen Glücks“.¹¹¹ Wenn man dieses Prinzip auf eine hypothetische Auflösung des Zweifels zugunsten des Liebenden anwendet, auf eine hypothetische Stufe 8, müssten aber darauf erneut Zweifel aufkommen. Und wenn diese sich wiederum annullierten, müssten neue entstehen, usf... Kurzum: In Beziehung zu sein ist für das Stendhalsche Liebessubjekt aus Prinzip nicht wirklich eine Option.

Der eskapistische Solipsist bevorzugt eigentlich den Traum vor der Realität, aber er braucht letztere, um überhaupt träumen zu können. Das ist seine Paradoxie. Wenn er das Reale ergreift, schwindet der Traum. Überdross stellt sich ein, also müssen die Zweifel aufkommen. Aber die Zweifel lösen bei ihm zugleich eine große Angst aus, denn wenn das Reale schwindet, stirbt auch der Traum. Er muss eine prekäre Balance herstellen. Er muss die Geliebte auf Distanz halten, um von ihr träumen zu können, aber diese Distanz darf auch nicht so groß sein, dass die Geliebte aus dem Horizont schwindet. Er macht ein Zugeständnis an das Reale: zwei Stunden qualvolle Realität und achtundzwanzig Tage, sehnsüchtige, lustvolle Träumereien. Aber manchmal sind selbst diese Gespräche einfach zu anstrengend oder beängstigend, als dass man sich auf sie einlassen will. Dann ist es besser, die Geliebte bloß aus der Ferne anzuschauen, ihr Bild einzufangen, und sich davon zu machen:

„Beim Eintritt in den Salon klammert man sich, um keine unverantwortlichen Torheiten zu sagen oder zu begehen, an den Vorsatz, stumm zu bleiben und die geliebte bloß anzuschauen, um wenigstens ihr Bild mit heimzunehmen.“¹¹²

Bei Swann finden wir die possessive Variante des Solipsismus, die gar nicht witzig, sondern überaus hässlich ist. Swann ist mit Odette in Beziehung. Sie sehen sich jeden Tag und „spielen Catleya“, ihr Codewort für den Sex. Aber Swann bleibt in dieser Beziehung durchgehend ein Liebessolipsist. Sein Solipsismus entwickelt sich einfach weiter, er wechselt nur seine Gestalt. Anfangs ist es ja, wie wir gesehen haben, Odettes leibliche Erscheinung, die Swann nicht so, wie sie ist, zu begehren und wahrzunehmen vermag, sondern so, wie es seiner Eitelkeit und Snobismus am besten passt. Aber Swanns Liebe bleibt nicht

¹¹¹ Ibid., 46.

¹¹² Stendhal (1977), 95. „Das Bild der fernen Stadt, in der wir sie [die Geliebte, S.P] ein einziges Mal sahen, versetzt uns in einen tieferen und holderen Traum als ihre persönliche Gegenwart.“ Ibid., 71.

bloß auf Odettes leibliche Erscheinung beschränkt. Er begehrt eigentlich ihre ganze Seele, ja, ihr ganzes Wesen.

Die ganze Seele, das Wesen eines Menschen begehren, ist das nicht aber schon ein eindeutiger Schritt aus dem Solipsismus heraus? Swann ist jedenfalls nicht ein eskapistischer Solipsist, er scheut Odettes Gegenwart nicht und er bleibt außerdem nicht auf einen Aspekt von Odette fixiert. Aber das bedeutet für Swann keineswegs einen Ausbruch aus dem Solipsismus. Denn Swanns Begehren nimmt die Form eines Bedürfnisses an, Odette zu besitzen, ihren Körper und ihre Seele. Es ist, wie der Erzähler schreibt, „ein absurdes Bedürfnis, dessen Erfüllung die Gesetze dieser Welt unmöglich [...] machen“.¹¹³ Die Absurdität liegt natürlich daran, dass Odette nicht „etwas“, sondern jemand, eine Person ist, und damit nicht zu der Kategorie von Wesen gehört, die man besitzen kann. Aber Swann tut so, als ob, und das hat ernsthafte Konsequenzen.

Swanns solipsistische Liebe richtet sich also zwar auf Odettes gesamtes Wesen, aber er will Odette besitzen, und darum verfehlt und verkennt er sie wiederum prinzipiell als das, was sie ist: als Person. Das imaginäre Objekt, mit dem er nun in Beziehung tritt und mit der Person Odette verwechselt, ist Odette-als-ein-Besitztum. Dieses Bedürfnis, Odette zu besitzen, schlägt sich wiederum in bestimmte praktische, solipsistische Einstellungen zu Odette nieder. Diese Einstellungen repräsentieren aber Odette nicht nur falsch. Sie haben teilweise einen viel aktiveren, in die Welt eingreifenden Charakter: ihre implizite Absicht ist es, Odette in den Besitztum zu verwandeln, als den er sie sich (fälschlicherweise) repräsentiert. Swann versucht z.B. Odette mit Geld an sich zu binden, sie zu erkaufen und verfügbar zu machen (was ihm offenbar teilweise gelingt). Mit seinen Geldgaben und seinen Geschenken gibt er ihr seine Macht, seinen Einfluss zu spüren:

„Er war darüber glücklich wie über alles, was Odette eine gewichtige Vorstellung von seiner Liebe, oder auch nur von seinem Einfluss, seiner Nützlichkeit für sie geben konnte [...] Der Eigennutz, gerade der Eigennutz würde vielleicht am ehesten dafür sorgen, dass niemals der Tag käme, an dem sie versucht sein könnte, den Verkehr mit ihm abzubrechen.“¹¹⁴

Swann kann man nicht vorwerfen, dass er kein Interesse an Odettes Weltbezug zeigt. Ganz im Gegenteil, ihn bewegt stets ein „Drang nach Wahrheit“¹¹⁵ über sie. Er will „ihre Bezie-

¹¹³ Proust (2004), 336. In Bezug auf diese Art des Begehrens, die Rae Langton im Zusammenhang mit Marcells Liebe zu Albertine analysiert, schreibt die Autorin folgendes: “This is not a reductive desire to enjoy a person’s body, as one may enjoy a fruit, but a desire to swallow up a human life. Inspired by an apparent yearning to escape the prison of the self, it is nonetheless quite as solipsistic in its way as a reductive sexual desire which ignores the person altogether.” Langton (2009), 372.

¹¹⁴ Proust (2004), 388.

¹¹⁵ Ibid., 397.

hungen, Pläne, ihre Vergangenheit“¹¹⁶ ausleuchten, Swann ist alles, was Odette will und tut, was sie sagt, denkt und fühlt, ihre ganze Realität, äußerst gewichtig:

„Seitdem er aber bemerkt hatte, wie vielen Männern Odette eine entzückende und begehrenswerte Frau erschien, hatte der Zauber, den für jene ihr Körper besaß, in ihm ein quälendes Bedürfnis geweckt, sie bis in die letzten Winkel ihres Herzens hinein sich völlig zu unterwerfen. So hatte er begonnen, den am Abend bei ihr verbrachten Minuten einen unschätzbaren Wert beizumessen, jenen Augenblicken, da er sie auf seine Knie nahm, sie sagen ließ, was sie über diese oder jene Sache denke, und wo er im Geist die Dinge an sich vorbeiziehen ließ, die die einzigen auf Erden waren, deren Besitz er noch wichtig nahm.“¹¹⁷

Aber Swanns Drang nach Wahrheit ist, wie die Passage es offenbart, überhaupt nicht unschuldig. Dieser „Durst nach Erkenntnis“, um ein Wort der Philosophin Rae Langtons aufzugreifen, ist bloß eine Facette von Swanns Bedürfnis, Odette zu besitzen.¹¹⁸ Odette erkennen heißt auch Odette besitzen. Selbst wenn diese Erkenntnis ihm eine unschöne Wahrheit bereithalten könnte (nämlich dass Odette ihn betrügt, alsodass er Odette *nicht* „besitzt“; die Findung der Wahrheit wird teilweise von der Eifersucht motiviert),¹¹⁹ vermag sie ihm stets ein Gefühl der Überlegenheit über sie zu vermitteln.¹²⁰ Es ist die Überlegenheit von jemandem, der einen Gegenstand unter das Mikroskop nimmt und ihm seine Geheimnisse entlockt, wie folgende Passage es eindrucksvoll versinnbildlicht:

„Er verspürte eine brennende Lust, die erregende Wahrheit aus diesem einzigartigen, vergänglichem, kostbaren Exemplar zu erfahren, das aus einem so warm schimmernden, köstlichen Stoff bestand.“¹²¹

Die affektive Grundlage von Swanns possessiven Solipsismus ist aber dieselbe (oder eine ähnliche) wie die von Stendhals eskapistischem Solipsisten, nämlich Angst und auch Schmerz. Anfangs begegnete Swann Odette tagtäglich in dem Salon der Verdurins. Er begann, sie zu lieben, auf seine snobistisch solipsistische Art nämlich, als er ihre leibliche Erscheinung als „florentinisches Meisterwerk“ sieht und als solche auch schätzt. Aber diese Liebe war noch gar nicht ganz reif, ihr fehlte noch eine entscheidende Zutat. Der Wendepunkt zum possessiven Solipsismus, mit dem zugleich die Liebe Swanns eine neue Stufe

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Nach wie vor steht Swanns Begehren für Odette in einer engen Beziehung mit dem Begehren Dritter).

¹¹⁸ Langton (2009).

¹¹⁹ Vgl. Ibid. 397-398.

¹²⁰ Vgl. Ibid., 398.

¹²¹ Ibid., 398.

und Qualität bekommt, tritt ein, als Swann eines Tages den Salon betritt und feststellt, dass Odette nicht da ist. Dann packt ihn der blanke Horror:

„Als Swann sah, dass sie nicht mehr im Salon war, ging ihm ein Stich durchs Herz; er zitterte beim Gedanken, um ein Vergnügen gebracht zu werden, dessen Umfang er richtig ermaß, da er immer die Gewissheit gehabt hatte, es wann er wollte finden zu können. [...] »Hast du gesehen, was für ein Gesicht er gemacht hat, als er merkte, sie ist nicht mehr da?« sagte Verdurin zu seiner Frau. »Ich glaube, den hat es gepackt!«¹²²

Verdurin hat gut beobachtet. An jenem Abend begibt sich Swann „wie ein Fieberkran-ker“¹²³ auf die Suche nach Odette, er sucht verzweifelt ganz Paris nach ihr ab. Seit dieser Episode fährt er immer, jeden Abend, egal um welche Stunde, zu Odette. Mit seinen abendlichen Besuchen versucht er nämlich jene Angst zu bannen, die stets auf der Lauer liegt:

„Dann trat ein Zustand ein, in dem [...] die Gewissheit, sie erwarte ihn, sie sei nicht anderswo mit anderen [...] jene bereits vergessene, aber immer zum Wiederaufflackern bereite Angst neutralisier-te, die er an jenem Abend verspürt hatte, als er Odette nicht mehr bei den Verdurins fand [...] Viel-leicht lag es nur an dieser Angst, dass Odette für ihn so wichtig hatte werden können.“¹²⁴

Die Angst, Odette zu verlieren, und der Schmerz dieses Verlustes, den Swann an jenem Abend zu spüren bekommt, verwandeln ihn in einen possessiven Solipsisten. Sein Drang nach Odettes Besitz ist aber vor allem ein Symptom seiner schmerzhaft empfundenen Be-dürftigkeit: er fühlt, dass er jederzeit von Odette verlassen, von ihr getrennt werden kann. Und diesen Verlust und der Schmerz, den er hervorruft, muss er mit allen Mitteln abzu-wenden versuchen. Mit dem Geld und den Geschenken soll sie ihm allein gehören. Sein Drang nach Wahrheit soll sie für ihn transparent machen, ihr Leben soll keine Geheimnisse für ihn bergen. Aber das alles ist zum Scheitern verurteilt. Kein Stück Erkenntnis wird sie ihm jemals in ein transparentes Objekt verwandeln und die endgültige Wahrheit über sie offenbaren, keine Gabe vermag Odette ihm gefügig zu machen und in den Besitz zu ver-wandeln, als den er sie sich wünscht. Odette bleibt für ihn, den Solipsisten, hinter all die-sen Selbsttäuschungen, ein Rätsel. Denn er verkennt sie damit grundsätzlich als das, was sie ist: eine Person.

¹²² Ibid., 342-343.

¹²³ Ibid., 332.

¹²⁴ „Stets einen leisen Zweifel beruhigen, darin liegt das allzeit durstige Verlangen, darin liegt das Glück des Lebens in der Liebe. Weil diese Furcht nie aufhört, können ihre Freuden nie abstumpfen. Tiefer Ernst ist ein Grundzug dieses Glücks.“ An so einer Passage erkennt man die tiefe Verbundenheit von Stendhal und Proust. Stendhal (1977), 136.

Die Solipsisten, samt ihrer Selbsttäuschungen, engagieren sich in bestimmten Tätigkeiten. Ihre Aufmerksamkeit kreist einen einzigen Aspekt, zum Beispiel. Oder sie verwechseln ihre Imaginationen mit Wahrnehmungen und denken Gedanken und tun Dinge, die diese Verwechslungen festigen. Manchmal geben sie ihren Geliebten den Namen von (schönen) Dingen (in der Zärtlichkeit sind wir alle bis zu einem gewissen Punkt Solipsisten). Sie verhalten sich seltsam. Auf einer Party gehen sie der/dem Angebeteten lieber aus dem Weg statt ein Gespräch mit ihr/ihm zu suchen. Und wenn sie mit diesen reden, dann sagen sie Unfug. Sie erinnern sich hinterher an gar nichts, als wäre alles im Traum geschehen. Manche denken, dass die geliebte Person eine Art Besitz ist und verhalten sich entsprechend. Sie überschütten sie dann mit Geschenken. Und so weiter. Sie tun diese Dinge in verschiedenen Variationen, unzählige Male, immer wieder.

Es gibt also viele, viele Sachen, die die Selbstbetrüger/Solipsisten tun, die in der Summe eine Selbsttäuschung bewirken. Kann man dann die Selbstbetrüger aufgrund dieser Verhaltensweisen für ihre Selbsttäuschungen verantwortlich machen? Wohl kaum. Denn es sind einfach zu viele und beinahe unmerkliche Verhaltensweisen, die man hier vor Gericht ziehen müsste. Man kann das Ergebnis ihrer intentionalen oder „subintentionalen“ Verhaltensweisen (z.B. soundso aufmerksam sein), die Selbsttäuschung, kaum an einzelne, gut bestimmbare Akte festmachen. Die Schwierigkeit, Selbsttäuschungen und Verantwortung in eine positive Beziehung zu bringen, hat sicherlich auch teilweise damit zu tun, dass die einzelnen Episoden, die einen Selbstbetrug voranbringen und ihn aufrechterhalten, einen jeweils eher diskreten Beitrag zur Selbsttäuschung leisten und sie erst kumulativ, in der Summe ihre Kraft entfalten. Verantwortungszuschreibungen erfordern hingegen eher den Hinweis auf eine *punktueller* Handlung oder Unterlassung, auf ein begrenztes bzw. begrenzbares Stück Verhalten.

Und was hieße denn überhaupt, dass die Personen für solche Verhaltensweisen verantwortlich sind? Es würde vielleicht heißen, dass man durch die Intervention der Vernunft und durch willentliche Kontrolle sich hätte anders verhalten können. Aber bei dieser Schar von Mini-Handlungen und „subintentionalen“ Handlungen scheint dies nicht praktikabel und letztendlich auch nicht vernünftig zu sein. Sollen Personen etwa stets kontrollieren und überwachen, welche Gedanken sie denken, was sie fühlen, wovon sie phantasieren und wie sie das tun? Die polizeiliche Auffassung der Vernunft, der zufolge dieses Vermögen das Begehren und die Affekte immer im Zaum halten und sie kontrollieren soll, ist grundverkehrt. Wenn man sich andererseits die affektiven Grundlagen anschaut, auf denen diese Verhaltensweisen sich entfalten, so hat dann der Solipsismus dieser Figuren etwas Schicksalhaftes. Verlustangst, Fixierung auf irgendwelche Qualitäten, Snobismus, Eitelkeit, eine

Präferenz des Imaginären über das Reale vielleicht, das sind doch allesamt feste Dispositionen oder Grundzüge des Charakters, oder, wenn man mit Platon spricht, der Seele. Es handelt sich jedenfalls um psychologische Eigenschaften, die man nicht nach Belieben kontrollieren oder ändern kann.

Keine dieser Alternativen ist wirklich befriedigend. Die Affekte und das Begehren sind sicherlich bis zu einem bestimmten Maß erziehbar und wandlungsfähig, aber ihre Erziehung, Wandel und Neuausrichtung erfolgt nicht oder nicht hauptsächlich durch die Intervention der Vernunft oder durch willentliche Kontrolle. Die Affekte und das Begehren eines Menschen werden durch Erfahrungen mit anderen Menschen und durch andere, entgegenwirkende Gefühle korrigiert, erweitert und vertieft. Die Gefühle selbst (und darunter vor allem: der Schmerz) sind die besseren Erzieher der Gefühle. Diese verschiedenen Solipsismen und die Selbsttäuschungen, die mit ihnen einhergehen, haben jedenfalls eines gemeinsam: sie sind instabile Gefüge, die jederzeit kollabieren können, und das tun sie früher oder später. Sie scheitern an der Realität, und das heißt in diesem Fall: sie scheitern an dem anderen Menschen (die andere Person „spielt den Ball nicht zurück“, wie es ja bei Stendhal heißt). Wer nur wenige Aspekte einer anderen Person bemerkt und darauf fixiert bleibt, wird früher oder später eines Besseren belehrt. Wer wie Swann versucht, eine andere Person zu besitzen, wird früher oder später enttäuscht. Die affektiven Grundlagen, auf denen diese Solipsismen gedeihen, müssen langfristig aufgegeben werden, oder die Personen müssen mit den Konsequenzen solcher Affekte leben, für Proust und Stendhal hieß das: mit stetiger Angst. Vermutlich geschieht meistens eher ersteres als letzteres. Das Herz hat also nicht nur seine Gründe, sondern er zieht auch seine Schlussfolgerungen. Aber das ist ein langsamer Prozess, weil die Affekte ganz andere Lernzeiten haben.

Nach dem Kollaps dieser Illusionen kann die Person aber das Reichtum des Realen, die Fülle eines realen Menschen wiedergewinnen, angesichts dessen jedoch ganz andere Formen des Affekts notwendig sind. Denn die Affekte gegenüber imaginären Objekten sind selbst, wie Sartre bemerkt, fundamental verschieden, sie haben eben die Armutmerkmale irrealer, imaginerter Objekte und sind in diesem Sinne selbst imaginär. Sie sind „arm, schematisch, spasmodisch, ruckartig“:

“The feelings of the [...] dreamer are solemn and fixed; they always returned with the same form and the same etiquette; the [...] person has had all the time to construct them; nothing has been left to chance, they will not put up with the least deviation. Correlatively the features of irreal objects that correspond to them are frozen forever.”¹²⁵

¹²⁵ Sartre (2004), 147. „The very fact of the extraordinary difference that separates the object as imagined from the real object, two irreducible classes of feelings can be distinguished: genuine feelings and *imaginary* feelings. By this latter adjective I do not mean that the feelings are themselves irreal, but that they never ap-

pear except in the face of irreal objects [...] These feelings, whose essence is to be *degraded*, poor, jerky, spasmodic, schematic, need not-being in order to exist." Ibid., 145.

III. Platon und Stendhal über das Liebesphänomen

In der Philosophie wie in anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen ist es oft naheliegend, bestimmte Autoren miteinander zu vergleichen, etwa Hegel und Marx, Platon und Aristoteles, Hume und Kant, Wittgenstein und Frege. Es gibt auch weniger naheliegende Philosophenpaare wie Wittgenstein und Adorno, Nietzsche und Kant, Platon und Berkeley, Heidegger und Marx, usf. Ein Vergleich zwischen Platons und Stendhals Konzeptionen der Liebe gehört aber definitiv nicht in die Kategorie der mehr oder weniger naheliegenden Paare.¹ Denn der griechische Philosoph des 5. Jahrhunderts v.Chr. und der französische Romancier des 19. Jahrhunderts sind ja nicht einmal Figuren eine und derselben Geschichte, der Geschichte der Philosophie oder der Literatur.² Selbst für die recht bunte Unterdisziplin der vergleichenden Philosophie fällt das Duo Platon-Stendhal zugebenermaßen aus dem Rahmen.

Die Wahl dieser beiden Autoren, die den ersten und den zweiten Teil dieser Arbeit ausfüllen, verdankt sich sicherlich größtenteils dem Zufall: der spontanen Anziehung zu ihren beiden spannenden und in einer Spannung stehenden Liebesbildern. Als ein nachträglicher Versuch, die Unterbringung solcher disparaten Geister samt ihrer Liebesbilder in dem Rahmen der vorliegenden Arbeit zu rechtfertigen und als eine Art Überleitung zum nächsten und letzten Teil dieser Arbeit, werden wir nochmals ganz kurz einige Aspekte ihrer Liebeskonzeptionen Revue passieren lassen, vor allem aber einige grundlegende Differenzen zwischen ihnen hervorheben, die gerade im Zusammenhang mit dem Themenkomplex „Liebe und Normativität“ von großer Bedeutung zu sein scheinen. Vielleicht sind diese

¹ In seinem *Only a Promise of Happiness*, dessen Titel die Abwandlung einer von Stendhals Charakterisierungen der Schönheit in *Über die Liebe* ist („Doch was ist Schönheit? Sie ist eine Verheißung, dass neue Freuden unsrer warten.“), bringt Alexander Nehamas Platon und Stendhal zusammen. Stendhals prägnante Definition der Schönheit, auf welche Nehamas in dem Titel seines Buchs anspielt, findet sich bei Stendhal (1977), Kap. 11. In *Über die Liebe* befasst sich Stendhal über mehrere Kapitel mit dem Phänomen der menschlichen Schönheit und unterscheidet dabei (unter anderem) drei unterschiedliche Arten von Schönheit: was man eine „offizielle Schönheit“ (die Schönheit der „Malerei und der Plastik“, wie Stendhal einmal schreibt) nennen kann, die Kristallisationschönheit und die (von Stendhal am wenigsten untersuchte) „Schönheit des Ausdrucks“. Zu diesen drei Formen der Schönheit und ihr Verhältnis zueinander, siehe *ibid.*, Kap. 10-12 u. Kap. 17-20.

² Das heißt natürlich nicht, dass es solche Vergleiche nicht gäbe. Freud und Platon bzw. Sokrates sind beispielsweise ein beliebtes Paar für disziplinübergreifende Vergleiche. Hierzu siehe z.B. Sinaiko (1998), 3-18 sowie z.B. die umfangreiche Monographie von Marco Solinas, Solinas (2012). Ein noch ausgefallener Vergleich ist der zwischen Kant und Sade, den zuerst Adorno und Horkheimer in ihrer *Dialektik der Aufklärung* andeuteten („Die eigene architektonische Struktur des kantischen Systems kündigt wie die Turnerpyramiden der Sadeschen Orgien und das Prinzipienwesen der frühen bürgerlichen Logen [...] die vom inhaltlichen Ziel verlassene Organisation des Lebens an“), später durch Jacques Lacan anders formuliert, und in neuerer Zeit durch Slavoj Žižek (in der postmodernen Variante Lacans) wiederaufgenommen wurde. Adorno u. Horkheimer (1988), 95-96, Lacan (1966), Žižek (1996).

beiden Autoren und ihre Liebeskonzeptionen, gerade aufgrund ihrer in wesentlichen Aspekten unterschiedlichen Bilder der Liebe und nicht zuletzt in ihrer Qualität als herausragende Vertreter eines philosophischen bzw. eines literarischen Verständnisses menschlicher Konstellationen, also doch geeignete Figuren zur Vermessung einer theoretischen Landschaft. An ihnen lassen sich jedenfalls zwei Extreme des Denkens über die Liebe erkennen, anhand ihrer sehr unterschiedlichen Auffassungen der Liebe kann man einen sehr weiträumigen theoretischen Rahmen abstecken.³

Platon

Obwohl Platon und Stendhal mit ihren beiden Werken die Grenzen ihrer jeweiligen Disziplinen überschreiten, sind ihre Betrachtungsweisen des Liebesphänomens in manchen As-

³ Damit ist nicht gesagt, dass es zwischen Platon und Stendhal nicht doch überaus relevante Ähnlichkeiten gäbe. Diese kreisen um die Schönheit als das Objekt der Liebe, allerdings sind ihre jeweiligen Schönheitskonzeptionen in wichtigen Aspekten divergent. Einer der größten Unterschiede diesbezüglich betrifft den irrealen, nur imaginierten Charakter, den die Schönheit in der Kristallisation hat, wohingegen die Schönheit, auf welche Platon aufmerksam macht, durchaus real ist. Ein weiterer Unterschied hat mit dem stark subjektivistischen Begriff der Kristallisationsschönheit, den Stendhal vertritt: „Wenn wir also feststellen, dass die Schönheit eine Verheißung ist, uns neue Freuden zu schenken, und dass die Empfindungen so verschieden sind wie die Menschen sind, muss die Kristallisation bei einem jeden die Färbung seines Begehrens annehmen.“ Stendhal (1977), 65, siehe *ibid.*, 64. Für Stendhal besteht also eine gewaltige Kluft zwischen den offiziellen Schönheiten (die Schönheit der „Plastik und der Malerei“), gegenüber denen man nur durchschnittliche Lusteffekte empfindet, und der Kristallisationsschönheit, für die man Liebe empfindet. Für Platon hingegen scheint eine solche Kluft gar nicht zu bestehen: der Schöne, dessen Anblick den anderen zum Verlieben bewegt, ist offenbar einer, der die offizielle Schönheit hervorragend verkörpert „Wenn der ein gottähnliches Gesicht erblickt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen, so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas an von den damaligen Ängsten...“ (251a). Und doch ergeben sich gerade in Bezug auf die Schönheit als Objekt der Liebe überaus spannende Ähnlichkeiten zwischen ihnen beiden. Wie Nehamas schreibt, wohnt der Erfahrung der Schönheit beiden Autoren zufolge ein weitreichender Zukunftsbezug inne: „Beauty points to the future“. Der Anblick der Schönheit erweckt bei Platons angehenden Liebenden am Anfang Ängste, Leidenschaft und Lust („Und hat er ihn gesehen [den Schönen, S.P.], so überfällt ihn, wie nach dem Schauer des Fiebers, Umwandlung und Schweiß und ungewohnte Hitze.“ *Phaidros*, 251a-b), beim Stendhalschen Liebessubjekt ist es Bewunderung, Sehnsucht und Verlangen: Stendhal: „Man sagt sich: »welche Lust sie zu küssen, von ihr geküsst zu werden! usw.«“, Stendhal (1977), 44. Aber der Zukunftsbezug erstreckt sich sowohl für Platon als auch für Stendhal weit über die Aussicht auf die Wonnen am körperlichen Zusammensein mit der geliebten Person und an den Freuden ihrer Gegenwart. Für Stendhal ist die Schönheit der Geliebten – die weitestgehend phantasiert ist – das Versprechen eines vollkommenen Glücks, das erst mit der Gegenliebe eingelöst werden kann –, eine Bedingung jedoch, die bei Stendhal nur flüchtig eintritt, um bald und für immer zu verschwinden und unerreichbar zu werden. Die Idee eines zukünftigen, vollkommenen und unerreichbaren Glücks ist für Stendhal also mit der Erfahrung der Kristallisationsschönheit unzertrennlich verbunden: „vollkommen glücklich sein“ – diese Vorstellung hat man nur, wenn man liebt und die Kristallisationsschönheit anbetet, ohne sie jedoch jemals erreichen zu können. Was das Stendhalsche Liebessubjekt nicht (oder nur ganz flüchtig) erreicht, nämlich die Gegenliebe, erreicht Platons Liebende in der Palinodie doch. Und auf dieser Grundlage erfolgt ein Prozess des gegenseitigen Erkennens und der Selbsterkenntnis, eines gegenseitigen Sich-Ausbildens, nach dem „Gott“, dem Liebende und Geliebte folgen und der für die potenziellen, zu entfaltenden Charaktereigenschaften von beiden steht. Die erotische Anziehung geht, in einem Prozess der Läuterung der sexuellen Begierde, des „dunklen Rosses“, in Freundschaft über und in ein Zusammenleben, bei dem beide Liebende/Freunde, vereinigt in der Hinwendung zur Philosophie, die besseren Teile der Seele zur Entfaltung bringen können. Die Verwirklichung des guten Lebens, und damit also das menschliche Glück, ist für Platon also unzertrennlich mit dem Prozess der Erfahrung der Schönheit verbunden.

pekten paradigmatisch für das philosophische bzw. für das literarische Verständnis menschlicher Phänomene. Platons Liebesdiskurs in *Phaidros* ist zwar durchgehend literarisch und poetisch komponiert. Die Altphilologin Anne Lebeck analysiert z.B. in einem für das *philosophische* Verständnis der Palinodie äußerst aufschlussreichen Aufsatz den großen Liebes-Mythos „as if it were poetry, more specifically, as if it were a choral lyric in a tragedy“.⁴ Die positive Einbeziehung der Rhetorik in Form der beiden Sokrates Liebesreden, die im Dialog vorgetragen werden;⁵ die malerischen, sehr schönen und anspielungsreichen Beschreibungen des Weges, der Phaidros und Sokrates von der Stadt hinaus in die Natur, entlang des Ilissos bis an den Ort an der „höchsten Platane“ führt,⁶ wo beide sich niederlegen, die Liebesreden vortragen und sie anschließend erörtern; die Symbolik der Mythen, die in entscheidende Momente des Dialogs eingebettet werden; die unüberschaubaren, durch Assoziationen und Wortbilder vermittelten Korrespondenzen zwischen den verschiedenen Dialogteilen und zwischen den verschiedenen Abschnitten der Palinodie, Sokrates große Liebesrede; die scherzhaften, anspielungsreichen Intermezzi, die auf den Vortrag einer jeden Liebesrede folgen; der Übergang in Ton und Stimmung an entscheidenden Textstellen: von der Komik in den ersten Schmähreden auf den Eros zum heiligen Ernst als Sokrates seine Palinodie, die Lobrede auf den Eros, ein- und anstimmt,⁷ und danach die Atmosphäre der Nüchternheit in der Erörterung der Redekunst, der Dialektik und der Schrift. Dieses Arsenal an literarischen, an künstlerischen Elementen – von denen wir nur einige erwähnt haben – sind alle wesentliche, gar nicht wegzudenkende Aspekte des *Phaidros*⁸(und nicht nur des *Phaidros*).⁹

Dieses Arsenal literarischer Mittel steht aber stets im Dienste einer normativen Betrachtung des Liebesphänomens, und dies ist gerade ein wesentlicher Aspekt von Platons philosophischer Betrachtungsweise der Liebe. In der Tat begegnet uns bei Platon nicht nur eine, sondern gleich dreiunterschiedliche normative Perspektiven auf das Phänomen der erotischen Liebe,¹⁰ wie es sich innerhalb einer bestimmten sozial anerkannten Praxis und Be-

⁴ Lebeck (1972), 267.

⁵ Siehe Nicholson (1999), Kap. 2. Wie Nicholson bemerkt, steht Platons Haltung zur Rhetorik in *Phaidros* in einer klaren Spannung zur Verurteilung der Redekunst, wie sie z.B. in *Gorgias* artikuliert wird.

⁶ Zur Bedeutung der Landschaft und der verschiedenen Stationen auf dem gemeinsamen Weg zum Ort an der Platane siehe Ferrari (1990), Kap 1.

⁷ Siehe Nicholson (1999), 125-129.

⁸ Hierzu siehe z.B. die sehr schönen Texte von Griswold (1996), Kap. 4 u. Ferrari (1990), Kap. 5.

⁹ Der Mythos, der von Beginn an in Platons Werk eine Rolle spielt, zuerst jedoch am Rand und teilweise in scharfer Abgrenzung von der Philosophie, nimmt ab der mittleren Schaffensphase einen immer wichtigeren Stellenwert in den platonischen Dialogen ein und steht gar im Mittelpunkt des Dialogs (wie in *Phaidros*). Zu diesem Thema siehe das Kapitel über den Mythos in Paul Friedländers *Platon Werk*. Friedländer (1964), Kap. 9.

¹⁰ Wenn man Lysias „utilitaristische“ Perspektive auf den Eros hinzu zählt.

ziehungsform – der „Knabenliebe“ – entfaltet. In der Perspektive auf den Eros, die Platon aus dem Mund des Sokrates in seiner ersten, der Schmähere, ansatzweise ausbuchstabiert, und die in der Lobrede zu ihrer vollen Entfaltung kommt, kann das Liebesphänomen nämlich nur mit normativen bzw. moralpsychologischen Kategorien richtig erkannt werden. Der Eros kann demnach nur im Zusammenhang einer Bestimmung der Potenzialitäten der Seele und ihrer richtigen Harmonie erkannt werden. In seiner schlechten, degenerierten Form, ist der Eros eine gravierende Störung dieser Harmonie, eine Form der *hybris* („Frevel“), die im Kontrast zur *sophrosyne*, zur Besonnenheit steht. Der degenerierte Eros wird dabei karikiert, er wird als eine Verzerrung der Seele des Liebenden und seiner Tugend dargeboten, die entsprechend eine Zerrgestalt der menschlichen Lebensform und des Zusammenlebens zur Folge hat, und den Geliebten ebenfalls in eine Art Witzfigur verwandelt: „gewöhnnt an eine zärtliche und unmännliche Lebensart, mit fremden Farben und Verzerrungen aus Mangel an eigenen geziert, und was sonst hier zusammenhängt, alles dessen sich befließigend.“ (239c-d)

Der Höhepunkt des Liebesdiskurses in *Phaidros*, nämlich Sokrates Palinodie, seine zweite Liebesrede, besteht aus einem wunderbaren Mythos. Der Mythos handelt vom Absturz der Seelen aus einem „überhimmlischen Ort“ wo die ewigen Wesenheiten bestehen, an den die Seelen, die allegorisch als ein befiedertes Gespann dargeboten werden, den Götterseelen nacheifernd, gelangen wollten, ihn aber durch „schlechte Führung“ nicht erreichen konnten. Die gefallenen, in Menschengestalt eingekörperten Seelen, deren Gefieder beschädigt und verstümmelt ist, haben aber in der „philosophischen Liebe“ die Möglichkeit, das Gefieder der Seele wieder entfalten zu können, sodass die Liebenden im Entfaltungsprozess der Liebe sich wieder dem Göttlichen und Guten anzunähern vermögen. Der sehr poetische und schöne Mythos folgt dabei jedoch einer überaus streng und raffinierten dialektischen Komposition von „Einteilungen und Zusammenfassungen“ (266b u. Kontext), die, parallel zu ihrer philosophischen Bedeutung, auch mehrere rhetorische Effekte erzielt.¹¹ Die Mo-

¹¹ Hermann Sinaikos „simplified outline of Socrates’ second speech“ veranschaulicht die Raffinesse und Komplexität der platonischen Komposition hervorragend, seine *Phaidros* Lektüre folgt als Ganzes mit großer Sorgfalt der dialektischen Machart und Bewegung der Palinodie. Siehe Sinaiko (1965), 40-41 („simplified outline“), seine Erläuterungen hierzu sind auch sehr erhellend, 39-45, u. 49-55, z.B.: „Whatever uncertainties there may be about the literal validity of the myth, there can be none about its rhetorical effectiveness. A sensitive reader can hardly avoid feeling its organic flowing quality; each topic seems to emerge naturally from its predecessor and to lead just as naturally to its own successor. This effect is undoubtedly reinforced by the language and the imagery of the piece; but it is not achieved primarily by the linguistic power of Socrates or his fictitious speaker; it is due largely to the structural principles of the myth and is an intrinsic consequence of those principles. Every subject discussed is an aspect or subdivision of some previous topic, and thus each part of the myth is essentially an elaboration of a portion of a previous part which had not been fully developed [...] The result is that at every point the reader feels (though he may not consciously understand why) that the particular subject under discussion is intimately connected with what has already been said [...] that everything in the myth, including all of the mythical details, is a necessary and indispensable element of the whole.“ Ibid., 50. Zur Erläuterung der literarischen oder rhetorischen Effekte dieser dialektischen Komposition, siehe *ibid.*, 49-55.

ralpsychologische Perspektive auf den Eros wird dabei weiter verfolgt und dramatisch vertieft. Auf diese Weise ist der Mythos ein rhetorisches, ein poetisches Meisterwerk und zugleich eine stringente moralphilosophische Untersuchung der Seele. Die Seele wird in ihrem allgemeinen Prinzip (ihrer „Selbstbewegung“) bestimmt; sie wird durch ihre allegorische Darstellung als befiedertes aber beschädigtes Gespann in der Disharmonie ihrer Potenzialitäten, in ihrem Abgetrenntsein von den ewigen Ideen betrachtet; die Seele wird aber in der Freisetzung ihrer Energien angesichts der Schönheit dargestellt und in der Möglichkeit, in der durch die Schönheit entbrannten Liebe ihre Ganzheit wiederzuerlangen und damit sich wieder zum Göttlichen und Guten hinzuwenden; wenn die Seele des Liebenden das „dunkle Ross“, d.h. eines niederen, zerstörerischen Begehrens zu „bändigen“ vermag, so kann sie ihre besten Möglichkeiten entfalten, und wenn der Geliebte die Liebe auch erwidert, so können beide zusammen die besseren Teile der Seele zur Entfaltung bringen. Die „Botschaft“, die in mythopoetischer Gestalt dargeboten wird, ist also unverkennbar philosophisch, was für Platon vor allem eines heißt: sie ist eine moralpsychologische Botschaft.¹² In der Palinodie zeichnet Platon ein Bild der Liebe, in dessen Rahmen das Liebesphänomen in „Bestform“, in der Realisierung ihrer besten Möglichkeiten, in einer Konvergenz mit und als ein unentbehrlicher Aspekt der Verwirklichung eines guten und glücklichen (Zusammen-)Lebens dargeboten wird. Mit dieser Verschmelzung von Moralphilosophie und Rhetorik, Dialektik und Mythos und Dichtung hat Platon ein *philosophisches Kunstwerk* geschaffen, das einmalig in der Geschichte der Philosophie sein dürfte. Dabei verfolgt die beeindruckende Komposition eine Absicht: die Palinodie ist „Psychagogia“, Seelenführung, wie die Redekunst in dem zweiten Dialogteil positiv bestimmt wird (261a u. Kontext, 271c) Platon will mit seiner Rede also zum guten Eros bewegen, die Schönheit dieses philosophischen Kunstwerkes soll den Zuhörer (in der Fiktion des Dialogs: Phaidros und den Redner selbst, Sokrates) zum guten Eros bekehren, oder zumindest dazu beitragen. Nicht nur wird *in* der Rede eine Therapie des Eros dargestellt – im Mythos bändigt der Liebende das dunkle Ross – sondern *durch* die Rede selbst, insofern sie Seelenführung ist, soll auch eine Therapie, eine „Reinigung“ erzielt werden (243a u. Kontext), wie Sokrates selbst in dem Vorspiel seine Palinodie, seinen „Widerruf“ ankündigt: „Aus Scham also [...] und aus Furcht vor dem Eros will ich mit einer trinkbaren Rede gleichsam den Seegeschmack des zuvor Gehörten hinunterspülen.“(243d)

Stendhal

¹² Diese These versuchten wir im ersten Teil der Arbeit, im Rahmen unserer Deutung der Palinodie darzulegen und zu verteidigen. Zur philosophischen Aufschlüsselung der Palinodie siehe die hervorragenden Beiträge von Ferrari (1990), Kap. 6, Friedländer (1964), 201-223, Griswold (1996), Kap. 3. Sinaiko (1965), Wilamowitz-Moelendorff (1919), 445-483. Anne Lebecks poetologische Analyse in Lebeck (1972) ist, wie bereits gesagt, für das philosophische Verständnis der Palinodie auch sehr aufschlussreich.

Auf der anderen Seite hat Stendhal in seinem *Über die Liebe* eine umfassende und sehr subtile Theorie und Phänomenologie der Liebe verfasst. Nichtsdestotrotz bleibt er in seiner Betrachtungsweise des Liebesphänomens durch und durch Schriftsteller und Romancier, und das aus mehreren Gründen:¹³ allein schon der zentrale Begriff der „Kristallisation“ („Ich bezeichne als Kristallisation die Tätigkeit des Geistes in einem jeden Wesenszuge eines geliebten Menschen neue Vorzüge zu entdecken.“),¹⁴ mit dem er seine Liebestheorie zusammenfasst, ist eine wunderbare Metapher, ein Artefakt des Schriftstellers Stendhals, dessen Komposition gerade die Kraft der Phantasie versinnbildlicht, von der die Kristallisationstheorie der Liebe ja auch handelt. An einem solchen, gar nicht unwichtigen Aspekt, erkennt man schon die Signatur des Dichters. *Über die Liebe* selbst mag zwar keine Romanform haben, aber das Phänomen der Liebe hat in der Theorie, die Stendhal dort entwickelt, eine dynamische und prozessuale Struktur, die gerade in narrativer Form bestens reflektiert werden kann.¹⁵ Seine Theorie bietet eine Art prozessuales Schema der Liebe, sie schildert und analysiert die Struktur und die Elemente einer Ausprägung der Liebe als ein komplexes Gefühlsphänomen, das sich entlang verschiedener Stufen durch die Zeit hindurch entfaltet.¹⁶ Man könnte sagen, dass die ideale Darstellungsform der Kristallisationstheorie ein Roman sein könnte, die Kristallisationstheorie lädt dazu ein, sich in Romanform konkret zu präsentieren. Stendhal will ein Phänomen darbieten, es verstehen, es in allen seinen Einzelheiten minutiös analysieren. Es ist aber gerade im Dienste dieses Zwecks, dass er eine bestimmte Sorte normativer Überlegungen aus seinem Forschungshorizont weitgehend ausklammert. So heißt es an einer Stelle: „ich tadle weder noch lobe ich, ich stelle fest“.¹⁷ Wahrscheinlich dachte Stendhal, dass diese Art normativer Überlegungen, „Lob und Tadel“, also genau das, was Sokrates in seinen zwei Liebesreden in „psychagogischer“ Absicht gerade unternimmt, seinen Blick auf manche Aspekte des Phänomens trüben und verstellen würde. Die psychologischen Kategorien, mit denen Stendhal die Lie-

¹³ Stendhal verfasste sein *Über die Liebe* zwar 1822, bevor er zur Romanform fand. 1827, als Mittvierziger, verfasste er *Armance*, seinen ersten Roman. Drei Jahre später folgte sein erstes Hauptwerk *Le Rouge et le noir*. Es war aber gerade in den 20er Jahren, dass er sich immer mehr der Romanform zuwandte. Für einen guten Überblick von Stendhals Schaffen im Kontext des europäischen Romans, siehe Jefferson (2012). Es wäre sicherlich eine sehr spannende Aufgabe zu erforschen, inwiefern die Figuren in Stendhals Hauptwerken nach der Kristallisationstheorie oder anders lieben, so z.B., dass man an ihnen eventuell ein theoretisches Gegenstück zur Kristallisation erkennen kann. Diese Aufgabe steht uns noch bevor.

¹⁴ Stendhal (1977), 45.

¹⁵ 1825 hat Stendhal eine kurze Erzählung (*Ernestine oder die Entstehung einer Liebe*) verfasst, die das Kristallisationsphänomen illustrieren soll und die der in der vorliegenden Arbeit benutzten deutschen Ausgabe von 1977 als Ergänzung beigelegt wird. Die Einsicht in die Prozesshaftigkeit der Liebe teilt Stendhal übrigens mit Platon. Denn Platons Darbietung der Liebe in mythopoetischer Gestalt, in Form einer Narration, einer Diegesis, erlaubt ihm gerade den Entfaltungsprozess des guten Eros aufzuzeigen.

¹⁶ Prousts *Eine Liebe Swanns* scheint Stendhals Theorie der Kristallisation in mehr als einer Hinsicht zu folgen. In den späteren Kapiteln über die Gefühle und den Blick von Liebenden werden einige dieser Bezüge thematisiert.

¹⁷ Stendhal (1977), 196.

be seziert, sind auch keine moralpsychologischen Kategorien. Letzteres ist aber nichts spezifisch Stendhalianisches, sondern es ist das Produkt einer Epoche, die sich längst von einer Auffassung des Geistes losgelöst hat, welche die psychischen Kräfte in Kategorien beschreibt, die zugleich moralische, tugendethische Kategorien sind. Das psychisch „Gesunde“ oder „Pathologische“ ist nun moralisch neutral (man kontrastiere dies mit Sokrates Definition des schlechten Eros in 237d-238d). Stendhal nähert sich dem Geistigen also teilweise mit einem naturalistischen Blick, sein Buch bezeichnet er demonstrativ (und auch ganz übertrieben) als eine „*Physiologie der Liebe*“.¹⁸ Doch auf der anderen Seite ist sich Stendhal eines *Liebesideals* durchwegs bewusst, nämlich des Ideals der *romantischen Liebe*. Aber durch die besondere Optik Stendhals, wird dieses Ideal gebrochen, es als unerreichbar porträtiert: die Liebe kulminiert für ihn in Verzweiflung oder in Desillusion (oder in beide: auf die Verzweiflung folgt irgendwann die Desillusion). Doch das Ideal ist nicht nur unerreichbar: es ist eine (Selbst-)Lüge, ein (Selbst-)Betrug, eine Fata Morgana der Phantasie, die aber immer wieder, unerbittlich wiederholt wird. Stendhal versucht das romantische Liebesideal mit den Mitteln einer scharfen phänomenologischen und psychologischen Beobachtung als Illusion und als Selbstbetrug zu entlarven. Im Herzen des Liebesideals, das er als Selbstbetrug aufdeckt, steht die egozentrische Phantasie, dass es ein Wesen gibt – nämlich die geliebte Person – das alle innigsten Wünsche des Liebenden zu befriedigen vermag: „Wünschen wir sie uns zärtlich, so ist sie zärtlich, wünschen wir sie uns danach stolz wie Corneilles Emilie, so hat sie die Seele einer Römerin [...] hier beugt sich die Wirklichkeit den Wünschen.“¹⁹ Mit diesem (Phantasie-)Wesen ließe sich aus der Sicht des Liebenden einen Zustand vollkommenen Glücks erreichen, doch dabei handelt es sich bloß um die Projektion des Liebenden: „Die Kristallisation an der Geliebten oder IHRE SCHÖNHEIT ist nichts anderes als die VÖLLIGE BEFRIEDIGUNG aller Wünsche, die ihr Anblick nach und nach in dem Manne hervorgerufen hat.“²⁰

¹⁸ Ibid., 32

¹⁹ Ibid., 66.

²⁰ Ibid., 65. Stendhals Begriff der Kristallisationsschönheit, ja, die Erfahrung der Kristallisationsliebe, die mit seiner Glückskonzeption so eng zusammenhängt, scheint im Grunde genommen unter den Begriff zu fallen, den Kant an manchen Stellen seines Werkes als die „Idee“ oder den „Begriff“ der „Glückseligkeit“ behandelt. So heißt es in der Kritik der reinen Vernunft: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen.“ (KdrV, B 834), andernorts schreibt Kant: „*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*.“ (KdpV A224) Die Wünsche und Neigungen des Kristallisationsliebenden kreisen ab einem Punkt nur um zweierlei: um die Vorstellung der Geliebten, deren Vorzüge „seine heftigsten Wünsche“ befriedigt („wir malen uns unser großes Glück bis in die letzte Einzelheit aus“) und um ihre Gegenliebe, mit der er diesen Zustand der Glückseligkeit (des „vollkommenen Glücks“, wie Stendhal schreibt) vermeintlich erreichen würde („Liebt sie mich wirklich?“ [...] Sie könnte mir Freuden gewähren, wie auf der ganzen Welt allein sie zu vergeben hat.“) Stendhal (1977), 44-45, 48. An einer anderen Stelle meint Kant (vollkommen zu Recht), dass eine solche Glückseligkeit prinzipiell unmöglich ist, denn sie ist bloß eine irrtümliche *Idee*, eine Fata Morgana: „Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instinkten abstrahiert und so aus der Tierheit in ihm selbst hernimmt, sondern ist eine bloße *Idee* eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand,

Ein Aufprall von Liebesbildern: Platon oder Stendhal?

Wie nicht anders zu erwarten war, präsentieren uns Platon und Stendhal Auffassungen der Liebe, die in wesentlichen Aspekten nicht unterschiedlicher sein könnten. Während für Platon der Eros nur moralpsychologisch analysiert, verstanden werden kann, blendet Stendhal bei seiner Schilderung der Kristallisation bewusst eine solche Betrachtungsweise aus, er legt der Kristallisationsliebe auch nicht das Adjektiv „schlecht“ oder „gut“ bei (er will nur „nackte Sachen“ hinstellen, wie er an einer Stelle schreibt).²¹ Während der Eros bei Platon in einer Polarität zwischen guten und schlechten Ausprägungen existiert, sucht man bei Stendhal vergeblich nach einem positiven Gegenstück zur Kristallisation: das Liebesphänomen erschöpft sich ihm zufolge in der Pathologie, in der Krankheit der Kristallisation. Eng verbunden mit der Idee einer Polarität des Eros, finden wir bei Platon den Gedanken einer Therapeutik der Liebe und des Begehrens, zu der die Philosophie mit der entsprechenden „Psychagogia“, mit Seelenführung beisteuern kann. Das sexuelle Begehren kann und muss demnach in der Liebe transformiert, „gebändigt“ werden,²² Liebe und Be-

er ändert sogar diesen so oft, daß die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicherweise vorsetzt, übereinzustimmen. Aber selbst, wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfnis, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigern wollten: so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der Tat sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genüsse aufzuhören und befriedigt zu werden.“ (KdU, B 388) Kants Verweis auf den Entwurf dieser Idee der Glückseligkeit mit der „Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand“ passt gut zum zentralen Gedanken der Kristallisationstheorie der Liebe Stendhals: die Liebende ist phantasiert, sie ist nur eine Vorstellung, ein Trugbild, eine bloße Idee, die *Idee des vollkommenen Glücks* (im Sinne Kants). Als Stendhal den Übergang von der Stufe 5 (in der die Liebe erwidert wird und Glück eintritt) zur Stufe 6 begründet („es erhebt sich der Zweifel“), scheint er auf seine Art und Weise den letzteren Gedanken Kants aus dem Zitat zu äußern („denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genüsse aufzuhören...“: „indessen kann die Anziehungskraft wieder nachlassen, weil nämlich die Seele alles Gleichförmigen leicht überdrüssig wird, selbst eines vollkommenen Glücks.“ Stendhal (1977), 46. Die Willkür und die Schwankungen in der inhaltlichen Bestimmung der „Idee der Glückseligkeit“, auf welche Kant im Zitat hinweist, hat Stendhal auch zu Genüge thematisiert: „wünschen wir sie uns zärtlich, so ist sie zärtlich wünschen wir sie uns danach stolz wie Corneilles Emilie, so hat sie bereits die Seele einer Römerin, obwohl beide Eigenschaften sich gar nicht miteinander vereinen lassen.“ Und noch eine Perle: „es genügt an eine Vollkommenheit zu denken, und alsbald entdeckt man sie an dem geliebten Geschöpf.“ Ibid., 66, 45. Man könnte vielleicht sagen, dass Stendhal, ähnlich wie Kant, eine Kritik an ungefähr demselben Begriff der Glückseligkeit artikuliert hat, dies aber nicht von außen oder von oben, sondern von innen heraus tut: bei ihm trägt der irr tümliche „Begriff der Glückseligkeit“ einen Namen, den Namen der (phantasierten) Geliebten, er lebt und liebt nach der Idee der Glückseligkeit, die Kant bloß denkend als unmöglich zu realisieren versteht.

²¹ Ibid., 31.

²² Die sexuelle Begierde ist eine Kraft, der Platon offenbar eine essentielle Rolle in der Liebe zuerkennt. Zum einen scheint das Seelengefieder, dessen Wachstum beim Anblick und in der Anwesenheit des Geliebten gefördert wird und das in dem Mythos ja eine zentrale Rolle spielt, als sie die Kraft ist, die die Seele zum Göttlichen und zur Ideenerkenntnis emporhebt, selbst eine Form des sexuellen Begehrens zu sein oder mit ihm jedenfalls zusammenzuhängen. „Eros is sexual energy as spiritual energy“, schreibt Iris Murdoch gerade im Zusammenhang mit *Phaidros*. Murdoch (1993), 24. Sie hierzu 251b u. Kontext, wo das Wachstum des Gefieders klarerweise eine sexuelle Konnotation gewinnt. Zum anderen ermöglicht das dunkle Ross, welches

gehren sind innerhalb bestimmter Grenzen formbar und können auch mit der Kraft philosophisch-rhetorischer, d.h. „psychagogischer“ Wortkunst auch geleitet werden. Stendhals Konzeption der Kristallisation ist hauptsächlich deterministisch. Die verschiedenen Stufen der Liebe, die Stendhal nachzeichnet, entfalten sich gesetzmäßig. Die Entwicklung der Liebe bis zur letzten, der 7. Stufe, kann zwar durch bestimmte Umstände gehemmt oder gefördert werden („Nichts begünstigt das Entstehen einer Liebe mehr, als wenn ein eintöniges Leben durch einige selten stattfindende und lang ersehnte Bälle unterbrochen wird“),²³ einige der verschiedenen Liebesstufen lassen sich zeitlich dehnen oder verkürzen, die Liebesprogression kann, wenn bestimmte Bedingungen nicht erfüllt werden, abgebrochen werden und zu einem Ende kommen. Aber die Liebesstufen bleiben dabei immer dieselben: 1. („Bewunderung“) bis 6. („Es erhebt sich der Zweifel“) bzw. 7. („zweite Kristallisation“) umspannen das Schicksal eines jeden Liebenden. Wenn man liebt, gibt es kein Entrinnen aus der Kristallisation, sie ist unvermeidlich wie die Schwerkraft. Oder um es mit Stendhals eigener Metapher auszudrücken: wirft man den Salzburger Zweig in den Schacht, so bildet er unvermeidlich Kristalle. Einer solchen naturalistisch-deterministischen Sicht auf die Liebe – die in seinen Romanen offenbar auf die Gefühle im Allgemeinen übertragen wird, was später die Kritik Émile Zolas veranlasste²⁴ – steht Platons therapeutischer Gedanke, der ja eine „Bändigung des dunklen Rosses“ eine Erziehung des Begehrens durch die Vernunft, vorsieht, natürlich sehr fern. Stendhal scheint dementsprechend keine Therapie der Kristallisation zu verfolgen. Die Kristallisation ist in ihrem Verlauf eine Leidenschaft, der man weitgehend passiv ausgeliefert ist und die sich immer wieder mehr oder weniger gleichförmig wiederholt. Die „Kristallisation“ ist für ihn, wie der Ausdruck selbst es nahelegt, zwar ein sehr subtiles Phänomen der Seele – ein komplexes Gefühlsphänomen – das aber ihm zufolge ja (wie „Zucker oder Vitriol“, in den Worten Zolas) naturähnlichen Gesetzen gehorcht. Die Liebe ist undurchlässig für Wandel und Transformationen, die nicht durch ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten (die Regeln der Kristallisation) von vorneherein festgelegt und ermöglicht werden. Nicht nur hat die Liebe für Stendhal, insofern es sich um eine Leidenschaft handelt, gar nichts mit dem Willen zu tun („die Liebe gleicht einem Fieber; sie überfällt uns und schwindet, ohne dass der Wille im

viel expliziter als Allegorie der sexuellen Begierde auftaucht, dass der Liebende sich überhaupt auf den Geliebten zubewegt: der Wagenlenker und das weiße Ross sind zu schamhaft und zurückhaltend dafür. Zu dieser positiven Rolle des dunklen Rosses siehe 253e-254b.

²³ Stendhal (1977), 68. Gerade auf diese Weise entzündet sich Emmas Sehnsucht auf unumkehrbare Weise in Flauberts *Madame Bovary*. Nach dem Ball erinnert sich Emma immer wieder an das außergewöhnliche Ereignis in dem Schloss vom Marquis d'Andervilliers, „einige Einzelheiten blieben, aber ihre Sehnsucht blieb“, heißt es am Ende dieses Kapitels. Flaubert (2011), 78. Auch Werther ist nach einem solchen Ball erst recht in Lotte verliebt. Siehe den Brief vom 16 Juni.

²⁴ „Émile Zola saw in Stendhal a great observer of human psychology but he too bent his portrait of the novelist and presents him as a precursor of the naturalists' ambition to describe the human passions as if they were 'sugar or vitriol'." Jefferson (2012), 161.

geringsten beteiligt ist.“),²⁵ noch ist sie, wie bei Platon, durch die Zügel der Vernunft, durch den Wagenlenker der Seele, zu bändigen, zu zähmen und zu erziehen. Was die Liebe angeht, ist die Situation des Menschen ziemlich trostlos: das Herz eines Menschen ist überhaupt nicht wandelbar oder lernfähig. Es liefert im Laufe eines Lebens lediglich Variationen der immer gleichen Melodie, der Kristallisationsprogression: es gibt keine Liebe jenseits der Kristallisationsliebe. Stendhals Bild der Liebe ist also, sowohl was das Wesen der romantischen Liebe angeht – sie ist ein Selbstbetrug – als auch in Bezug auf die Wandelbarkeit und Lernfähigkeit der Gefühle (sie ist gleich null), äußerst pessimistisch. Die Motivation hinter Stendhals Untersuchung ist folglich gar nicht moralpsychologisch, denn die Kristallisation ist ja gar nicht zu ändern oder mit schönen Reden zu therapieren.²⁶ Ihn bewegt die Neugier des Natur- und Sozialforschers;²⁷ ihn treibt offenbar auch der ästhetische Reiz an, der von dem Phänomen der Kristallisation ausgeht („Ich suche Klarheit über diese Leidenschaft zu gewinnen, deren echte Entfaltung stets eine gewisse Schönheit hat“)²⁸ und sicherlich auch die existenziellen, ja, beinahe metaphysischen Implikationen, die die Kristallisation aufwirft. Nach der Kristallisationstheorie scheint z.B. der Mensch zu einer Art von „Liebessolipsismus“ verurteilt zu sein: Menschen kommen nicht aus sich selbst heraus, wenn sie einen anderen Menschen lieben, sie begegnen nur ihren eigenen Phantasien; sie sehen nicht einen anderen Menschen, sie sehen nur ihr eigenes Trugbild.

²⁵ Ibid., 52.

²⁶ Oder vielleicht ist die Liebe für Stendhal doch therapierbar? In seinem Vorwort aus dem Jahr 1842 zur geplanten zweiten Ausgabe macht Stendhal dahingehend eine (allerdings kryptische) Bemerkung, die offenbar auf eine eigene Lebenserfahrung anspielt: „denn um jene Leidenschaft begreiflich zu machen, die aus Furcht vor der Lächerlichkeit bei uns seit dreißig Jahren so sorglich verborgen gehalten wird, muss man über sie wie über eine Krankheit sprechen; nur auf diesem Wege lässt sich manchmal ihre Heilung erreichen.“ Stendhal (1977), 36.

²⁷ “His *De l’amour*, while advancing a theory of love and a notion of what he called ‘crystallization’, nevertheless makes much of the fact that loves takes different forms in different cultures, and claimed that the nature of the passion is largely determined by the historical moment and the national culture in which it is experienced. Stendhal was in this sense one of the first cultural relativists, and the irony which characterizes so much of his work is rooted in his conviction that even our most personal and intimate experiences are molded by the place and time in which they occur.” Jefferson (2012), 160. Stendhal einen „Kulturrelativisten“ zu nennen scheint – zumindest was seine Liebestheorie angeht – irrtümlich. Zwar meint Stendhal, dass das Kristallisationsphänomen je nach Epoche und Kultur im verschiedenen Gewand auftritt. Er meint zudem, dass bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen der Kristallisation entgegenwirken und sie untergraben können. So sieht er in der Abschaffung des Hofs infolge der revolutionären Umwälzungen eine Verminderung des gesellschaftlichen Werts der Frau und damit auch der Liebe: „Man muss zugeben: die Frauen gelten nicht mehr viel. In unseren Salons drängt es die jungen Leute durchaus nicht, mit ihnen ein Gespräch zu führen; sie gesellen sich lieber zu einem Großsprecher, der [...] die Streitfrage über *Kapazitäten* vorträgt [...] Die reichen jungen Leute aber [...] ziehen ein Gespräch über *Pferde* oder ein hohes Spiel in *Klubs* vor, wo keine Frauen zugelassen sind.“ Stendhal (1977), 36. Die Kristallisation bedarf also gewisser sozialer Bedingungen, um sich bei den Teilnehmern einer Gesellschaft zur vollen Blüte zu entfalten. Für ihn folgt das Kristallisationsphänomen aber immer den gleichen Gesetzmäßigkeiten: „jede Liebe, die man hienieden entstehen, leben, sterben oder zur Unsterblichkeit sich erheben sieht, folgt den gleichen Gesetzen.“ Stendhal (1977), 44. Stendhal ist also genaugenommen das klare Gegenteil eines Kulturrelativisten: er ist in Sachen Liebe definitiv ein Universalist, der aber ein feines Gespür für die Variationen hat, die die Epochen und Kulturen mit sich bringen.

²⁸ Ibid., 41.

Das vollkommene Glück, von dem der Liebende träumt, ist prinzipiell unerreichbar, seine Glücksvorstellung gründet auf einem Irrtum, auf den etwa Kant in seinen Kritiken immer wieder hingewiesen hat.²⁹ Doch der wichtigste Grund zur Erforschung der Kristallisation dürfte etwas sein, das Stendhal wiederum mit Platon versöhnt, und das auch in *Phaidros* eine zentrale Rolle spielt: das Streben nach Selbsterkenntnis.³⁰ Verband aber am Anfang Stendhal das Streben nach Selbsterkenntnis mit einer Selbstgestaltung, mit einer Veränderung des Selbst, so hat er aber später offenbar diesen Anspruch aufgegeben, wie Jon Elster es bemerkt – der Notwendigkeit der Selbsterkenntnis für das Leben ist er trotzdem treu geblieben, wie er es in sein Tagebuch einträgt: „On se connaît et on ne se change pas, mais il faut se connaître“³¹ Stendhals Abschied von der Idee einer transformativen Kraft der Selbsterkenntnis reißt aber wiederum einen tiefen Graben zwischen ihm und Platon auf, denn für letzteren zieht die Selbsterkenntnis, die ja eine Erkenntnis, eine Wiedererinnerung, eine Anamnese der Ideen ist, *notwendig* eine Transformation der Lebensweise nach sich, Ideenerkenntnis und Lebensführung sind für ihn unzertrennlich und zwei Seiten einer Medaille: wenn man die Ideen erkannt hat (Gerechtigkeit, Wissenschaft, Besonnenheit, Schönheit) dann lebt man gemäß dieser Ideenerkenntnis.

Zwischen den Liebesauffassungen von Platon und Stendhal liegen Welten. Mit ihren Bildern der Liebe konfrontiert, möchten wir nun eine Frage aufwerfen, von deren Beantwortung eventuell viele der dargestellten Merkmale ihrer jeweiligen Liebeskonzeptionen abhängen: ist es sinnvoll, eine normative Sicht auf die Liebe einzunehmen – ähnlich wie Platon – und dementsprechend von „guten“ und „schlechten“ Formen oder Aspekten des Liebesphänomens zu sprechen, oder sollte man eher wie Stendhal auf eine solche Betrachtungsweise verzichten?

²⁹ Siehe Fußnote 20.

³⁰ Eine entscheidende Stelle in *Phaidros*, die recht bald das Thema der Selbsterkenntnis anspricht, ist 229c-230a). Die beiden Sokrates Reden, und vor allem die Palinodie ist eine Übung in Selbsterkenntnis: es ist eine Untersuchung der Seele. In seiner sehr schönen *Phaidros* Interpretation vertritt Charles Griswold die These, dass die Einheit des Dialogs gerade das Thema der Selbsterkenntnis ist. Siehe Griswold (1996).

³¹ Zitiert in Elster (1986), 93. „Henri Bayle, known as Stendhal, was obsessed with the problem of the self. His obsessions can be summed up in four maxims [...] They are: ‘know yourself’, ‘be yourself’, ‘shape yourself’ and ‘hide yourself’.” Ibid. Die Maximen 1, 2 und 3 finden alle Eingang in *Über die Liebe: Die Theorie* Stendhal verhüllt sich und seine Liebesgeschichten hinter dem Namen Salviati, er präsentiert sie als Berichte eines Freundes. Im Kapitel „Vom Sichfinden“ wird die Natürlichkeit gepriesen: „die ganze Kunst der Liebe beruht, wie mir scheint, darauf, dass man ausspricht, was der Zauber des Augenblicks fordert: in anderen Worten: dass man seinem Herzen folgt“, Stendhal (1997), 132.) steht die Maxime 3 offenbar im Widerspruch zur Kristallisationstheorie. Stendhal hat aber, wie Jon Elster mit Verweis auf dessen Tagebücher zeigt, diese Maxime offenbar irgendwann verworfen: „‘Know yourself’, ‘Nosce te ipsum’, is a recurring phrase in Stendhal’s diary [...] In the diary, self-knowledge is at first harnessed to the goal of self-transformation. ‘Faire incessamment ... l’examen de ma conscience: comme homme qui cherche à se former le caractère.’ Later on he abandoned this idea, yet continued to believe in the need of self-knowledge. ‘On se connaît et on ne se change pas, mais il faut se connaître’.” Ibid.

Die Antwort auf diese Frage, die in dem nächsten Teil der Arbeit artikuliert werden soll, können wir bereits vorwegnehmen: es ist durchaus sinnvoll, über gute und schlechte Formen und Aspekte der Liebe zu sprechen. Das Liebesphänomen existiert in einer Polarität von solchen guten und schlechten Aspekten und gerade die Philosophie, die seit Platons Zeiten eine Reflexion über das gute Leben ist, ist dazu berufen, solche Unterscheidungen zu explizieren und dabei die guten und die schlechten Möglichkeiten der Liebe zu erkunden. Bei der Bewältigung dieser Aufgabe werden wir Platons Spuren folgen und einige – aber nicht alle – seiner Einsichten in das Liebesphänomen systematisch zu aktualisieren versuchen. Damit wir dies machen können, müssen wir uns jedoch einen größeren Bezugsrahmen verschaffen. Diesen Bezugsrahmen werden wir anhand einer überblickartigen Analyse der zentralen Frage der Philosophie der Liebe abstecken, nämlich der Frage *Was ist Liebe?* Dabei wird sich herausstellen, dass die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Formen oder Aspekten der Liebe auf einen Sinn der allgemeinen Frage *Was ist Liebe?* antwortet (auf ihren normativen Sinn), der aber durch *alle* die aufzuzeigenden Dimensionen der Liebe prinzipiell durchlaufen kann.

Mit unserer Rückerinnerung an Platon, um die Grundzüge einer normativen Theorie der Liebe in dem explizierten Sinn zu formulieren, werden wir aber die Literatur keineswegs aus den Augen verlieren. Denn bei diesem Projekt spielen die unterschiedlichen Verständnisse der Liebe, in denen zwei unterschiedliche Arten des Verstehens menschlicher Phänomene artikuliert werden, eine literarische und eine philosophische, eine eher einander ergänzende Rolle. Während der Entwicklung dieses Projekts werden sich jedenfalls verschiedene Möglichkeiten zeigen, wie Literatur und Philosophie zum Verständnis des Liebesphänomens beitragen können, wie sie bei dieser Aufgabe einander ergänzen, miteinander in einer Spannung stehen und wie sie eventuell in einen gemeinsamen Dialog gebracht werden können.³²

³² Martha Nussbaum hat in neuerer Zeit hervorragende Beiträge verfasst, in denen ein solcher Dialog zwischen der Philosophie der Liebe und der Liebesliteratur artikuliert wird und die darüber hinaus über das Verhältnis eines literarischen bzw. philosophischen Verständnisses der Liebe reflektieren. Siehe vor allem Nussbaum (1990) u. Nussbaum (2001). Siehe auch Julia Annas Lektüre von Fontanes *Effi Briest* als einen Liebesroman, in dem die Figuren nach kantischen Moralvorstellungen leben („Fontanes Figuren unterscheiden sich von uns in der Hinsicht, dass sie im Geist Kantischer Ideen erzogen worden sind und ihnen gemäß leben.“), Annas (2000). Im deutschsprachigen Raum verspricht Angelika Krebs angekündigtes Buch *Zwischen Ich und Du* einen sehr spannenden Dialog zwischen Literatur, Philosophie und Phänomenologie der Liebe anhand der Werke von Henry James, der Phänomenologie Max Schelers und der neueren Beiträge (vorwiegend aus dem angelsächsischen Raum) der Philosophie der Liebe.

IV. Grundzüge einer normativen Theorie der romantischen Liebe

1. Zur Frage *Was ist Liebe?* – Dimensionen des Liebesphänomens

Ein zentraler Aspekt von Platons Philosophie der Liebe sowie er sie aus dem Mund des Sokrates in der Palinodie des *Phaidros* artikuliert, betrifft die Weite und Tiefe, die Bedeutsamkeit des Liebesphänomens im Menschenleben. Zwar hat Platon die Weiten der Liebe in dem knappen Raum eines Mythos kondensiert, dort lässt er aber das Liebesphänomen einen äußerst wichtigen, einen zentralen Platz in der Verwirklichung eines guten und glücklichen Lebens einnehmen. Und der Mythos ist ja, wie wir es im ersten Teil der Arbeit zu zeigen versucht haben, mit einer imposanten rhetorischen (oder „psychagogischen“), dialektischen, mythopoethischen, moralpsychologischen Sorgfalt komponiert, die es Platon erlaubt, die Wichtigkeit des Liebesphänomens in dieser Dichte zu konzentrieren.

Die Bedeutsamkeit, die Platon dem Eros zuerkennt, lässt sich mit Rückgriff auf die Dimensionen des Liebesphänomens betrachten, die er in seiner Palinodie erforscht sowie im Zusammenhang mit der Wichtigkeit und dem Wert, die er einer jeden dieser Dimensionen zukommen lässt. In der Palinodie untersucht Platon nämlich drei Grunddimensionen der Liebe mit ihren Elementen, in ihren jeweiligen Beziehungen zueinander, in ihrer Entfaltung, in ihrem organischen Zusammenhang. Er schildert 1.) *die Seele des Liebenden*. Er charakterisiert zudem 2.) *das Objekt der Liebe*, das ihm zufolge die Schönheit des Geliebten ist. Und schließlich thematisiert er 3.) die *Liebesbeziehung* (oder auch: *das Liebespaar*), d.h. er betrachtet die Liebe nicht nur aus der Perspektive eines Liebenden oder Verliebten: gegen Ende seiner Palinodie wirft er zudem, wenn der Geliebte auch Gegenliebe empfindet, einen Blick auf die Situation der Liebesbeziehung, ihres Glücksversprechens an beide Liebende.

Eine jede dieser Dimensionen, in denen das Liebesphänomen sich entfaltet sowie das Liebesphänomen als das organische Gefüge dieser drei Grunddimensionen, bekommen in der Palinodie ihrerseits eine immense Bedeutung für das Schicksal des Menschen. Die Seele der Liebenden wird durch die Liebe tiefgehend transformiert und umgestaltet. Für Platon ist Liebe eine Umwälzung der *ganzen* Seele: durch das Wachstums des Seelengefieders, werden sämtliche Potenzialitäten der Seele, die allegorisch als ein befiederter Wagen ge-

schildert wird, umgestaltet und ihre Kräfte neu konfiguriert. Wenn alles gut geht, wie es in der Palinodie dargestellt wird, vermögen die Liebenden am Ende als Paar durch die transformative Kraft der Liebe gemeinsam die verlorene Orientierung am Guten zurückzuerlangen. Als das Objekt der Liebe, setzt die Schönheit diese Umwälzung und Transformation in Bewegung, ja, diese Umgestaltung der Seele des Liebenden – die vierte Art des „göttlichen Wahnsinns“ (249d u. Kontext) – wird als der Prozess bestimmt, durch welche einige Menschen vermögen, in Anbetracht der irdischen Schönheit, sich der „wahren“ Schönheit zu erinnern (249e), und dadurch das verkümmerte und vertrocknete Gefieder der Seele neu zu sprießen beginnt. Die Schönheit wird dabei in ihrer transformativen Wirkung auf die Seele des Liebenden charakterisiert, sie wird auch im Kontrast mit den anderen Wesenheiten, mit der Gerechtigkeit, der Wissenschaft, der Besonnenheit, und in ihren spezifischen Eigenarten beschrieben („nur der Schönheit ist dies zuteil geworden, dass sie uns das Hervorleuchtendste ist und das Liebreizendste ist“ 250d-e, die Schönheit ist als einzige Wesenheit durch den Gesichtssinn, „den deutlichsten unserer Sinne“ wahrnehmbar, 250d), in dem Prozess ihres Erscheinens im Menschenleben: von dem Getroffenwerden auf den ersten Blick durch die Schönheit des anderen, die sich zunächst nur als „eine Gestalt des Körpers“, als ein „gottähnliches Gesicht“ andeutet, und die Seele des angehenden Liebenden „durchwärmt“, bis zur Strömung und Gegenströmung der Schönheit von Liebenden zum Geliebten wenn sie beide in Beziehung sind: „und wie ein Wind oder ein Schall von glatten Felsen und starrend Körpern abprallend wieder dahin, woher er kam, zurückgetrieben wird, so geht die Ausströmung der Schönheit wieder in den Schönen zurück...“ (255c). Auf diese Weise konturiert Platon einen komplexen Begriff der Schönheit als Objekt der Liebe, die in Beziehung mit dem Schicksal des Liebenden und des Geliebten gebracht wird. Wenn Platons Sokrates gegen Ende des Mythos die neue Konstellation darbietet, die mit Liebe und Gegenliebe („mit der Liebe Schattenbild, der Gegenliebe“, 255d) entsteht, nämlich die Liebesbeziehung, so bekommt sie in dem Mythos einen überaus großen Stellenwert beigemessen. Die Liebesbeziehung ist die Kulmination jenes Prozesses einer Begegnung, einer Annäherung, einer Erkenntnis der Schönheit, ein Prozess, der mit der Verliebtheit anfang und der mit der Liebesbeziehung sich zu voller Blüte entfalten kann. Die Liebesbeziehung erscheint so als letzte Stufe der Integration der Schönheit ins Menschenleben. In der Palinodie wird die Liebesbeziehung als einen Übergang zu einer Art lebenslanger Freundschaft – mit gewissen Rechten¹ – und als ein Zusammenleben dargestellt, bei

¹ Am Ende des großen Mythos werden zwei mögliche Arten der Freundschaft zwischen den Liebenden skizziert, eine „philosophische“ und keusche, die in der Liebesrede als die beste dargestellt wird. Die andere Art von Freunden führen zwar ein „minder edles und nicht philosophisches, doch aber ehrliebendes Leben“, in ihrer Freundschaft lockern sie ab und an, in Momenten der Ablenkung des Wagenlenkers die Zügel des „unbändigen“ Rosses: „so finden wohl leicht einmal beim Trunk oder in einem anderen unbesorgten Augenblick die beiden unbändigen Rosse die Seelen unbewacht und führen sie zusammen [...] und haben sie es einmal vollbracht, so werden sie es nun in der Folge genießen, aber selten, weil nicht des ganzen Gemütes Zustimmung hat, was sie tun.“ *Phaidros*, 256c.

dem beide Freunde die „besseren Teile der Seele“ entfalten können (256a) und sich gemeinsam dem philosophischen Leben hingeben.

Die Arbeitshypothese, die hier zur Untersuchung und Konzeptualisierung des Liebesphänomens vorgeschlagen wird, lautet, dass das Phänomen der personalen Liebe die drei Grunddimensionen umfasst, die Platon in der *Palinodie* ausgekundschaftet hat: die Liebenden, die Geliebten, das Liebespaar. Die Frage *Was ist Liebe?* kann entsprechend mit einer etwaigen Erläuterung und Charakterisierung dieser drei Kategorien, ihrer jeweiligen Elemente, ihrer Verwobenheit miteinander in Umrissen beantwortet werden. Aber die Frage *Was ist Liebe?* hat darüber hinaus zwei weitere Sinnschichten, die Platon in seinem *Phaidros* mit unvergleichlicher Schärfe und Tiefsinn erkundet hat.

Die Frage hat, wie wir es bereits angedeutet haben, eine *normative* Konnotation. Wenn man die Frage *Was ist Liebe?* stellt (oder sie beantwortet), will man häufig nicht bloß wissen oder erläutern, was Menschen alles (personale) „Liebe“ nennen, sondern man verlangt nach einer Auskunft darüber, was „echte“ oder „wahre“ Liebe ist. Letztere landläufigen Redeweisen implizieren normative Kriterien, Ansprüche und Erwartungen von Personen in ihrer Qualität als Liebende oder als (potenzielle) Geliebte: als potenzielle Objekte der Liebe einer anderen Person, wollen Menschen nicht nur geliebt, sondern sie wünschen sich auf eine Weise geliebt bzw. sie wollen *nicht* auf bestimmte Weisen geliebt werden. Dies bedeutet umgekehrt, dass Personen bestimmte Instanzen oder Ausprägungen der Liebe als nicht wünschenswert, als schädlich und defizitär oder gar als pathologisch einstufen.

Die Frage *Was ist Liebe?* hat außerdem eine Sinnebene, die von einer Art „Fernblick“ auf das Liebesphänomen herrührt: wenn man die Frage *Was ist Liebe?* in diesem Sinne, mit diesem Fernblick zu beantworten versucht, gibt man Auskunft darüber, wie das Phänomen Liebe in solchen Grundbegriffen wie „Person“, „Selbst“, „Mensch“, „Subjektivität“, „Glück“, „Lebensführung“, „Wohlergehen“, usf. eingebettet ist und mit ihnen zusammenhängt. Der Grund, dass die Frage *Was ist Liebe?* sich auf diese Weise auch beantwortet lässt, hat damit zu tun, dass Liebe mit Grunddimensionen der menschlichen Erfahrung verwoben ist, die gerade mit einigen der erwähnten praktischen Grundbegriffe charakterisiert werden.

Bereichert wird diese Vielschichtigkeit und Komplexität des Liebesphänomens dadurch, dass es bestimmte Formen der personalen Liebe gibt: z.B. die erotisch-romantische Liebe, die Freundschaft, die Elternliebe, die Liebe von Kindern zu ihren Eltern, die Selbstliebe. Die Existenz dieser verschiedenen Liebesformen bedeutet, dass die jeweiligen Konturen, die Gestalt der drei erwähnten Grunddimensionen – die Liebenden, das Objekt der Liebe und die Liebesbeziehung – sowie die normativen Ansprüche an sie, für jede dieser Formen

der Liebe womöglich in wichtigen Aspekten unterschiedlich sein werden. *Liebende Eltern* z.B. unterscheiden sich natürlich von romantisch Liebenden: ihre Gefühle z.B. sind anders, ihr Blick auf das geliebte Wesen ist anders, ihre Wünsche im Hinblick auf die geliebte Person sind andere. *Das Objekt*, der Fokus ihrer Liebe ist sicherlich auch unterschiedlich. Zwar sind es in beiden Liebesformen Personen, die geliebt werden – das Liebesobjekt ist in dieser allgemeinen Hinsicht gleicher Art – und diese partielle Gemeinsamkeit des Liebesobjekts stiftet auch eine partielle Gemeinsamkeit des Gefühls: eine Person zu lieben, ob es die eigenen Kinder sind oder die eigene Partnerin/Partner ist, heißt unter anderem, sie z.B. als ein Ganzes zu lieben. Aber man liebt in beiden Fällen natürlich anders. Eltern lieben ihre Kinder *als Kinder*, romantisch Liebende lieben die andere Person *als Frau* oder *als Mann*, und darin, in diesem „jemanden als Frau/Mann“ oder „jemanden als (das eigene) Kind“ lieben – man liebt eine Person jeweils „unter einer anderen Beschreibung“, könnte man sagen² – liegt schon ein großer Unterschied. Die Art der *Liebesbeziehung*, in der romantisch Liebende oder Kinder und Eltern stehen, ist auch eine andere. Die Beziehungsart antwortet auf jeweils andere Bedürfnisse des menschlichen Lebens, und doch sind sie beide dazu bestimmt, insofern es sich um zwei Grundformen der Liebe handelt, wesentliche Aspekte unseres Personseins, unserer Identität zur Entfaltung zu bringen sowie die Lebensführung von Personen in bestimmten Art und Weisen grundlegend mit zu prägen. Die Eltern-Kind Beziehung ist von Beginn an durch eine ausgeprägte Asymmetrie gekennzeichnet. Aufgrund dieser Asymmetrie ist das Geflecht von Einstellungen, Gefühlen, Wünschen und anderen Elementen, die die Liebesbeziehung ausmachen, anders strukturiert als z.B. in der Freundschaft oder in der romantischen Liebe. Die Beziehung zwischen romantisch Liebenden ist anders: hier stehen idealerweise zwei Menschen auf Augenhöhe in Beziehung, und sie *wollen* (idealerweise) auch als gleichberechtigte Partner einander begegnen. Die Dimensionen und Bedürfnisse des Personseins, die hier zum Ausdruck kommen, sowie die Möglichkeiten des Glücks (und des Unglücks), die hier entfaltet werden können, sind gerade mit dieser Art der Begegnung zwischen zwei autonomen und gleichberechtigten Personen verbunden. Die Gefühle, die die Liebenden füreinander haben, sind sich teilweise ähnlich, hier spielt z.B. eine *gegenseitige* Freude an der anderen, autonomen Person in ihren wesentlichen, leibgebundenen Qualitäten, in den Aspekten ihrer Schönheit eine vordergründige Rolle; die romantisch Liebenden suchen auch *als Paar* ihr eigenes Gedeihen und Wohlergehen, und sie suchen es eben als gleichberechtigte Partner. Unterschiede solcher und ähnlicher Art ergeben also bei den verschiedenen Liebesformen unterschiedliche Konstellationen.

In dem ersten Abschnitt dieses Kapitels werden wir die drei angesprochenen Grunddimensionen der Liebe umreißen, und zwar vorwiegend mit Blick auf deren Beschaffenheit im

² Siehe Badhwar (2003), 50.

Rahmen der Paarliebe, der romantischen Liebe, die im Brennpunkt dieser Arbeit steht, obwohl einige dieser Aspekte und Themen sicherlich auch bei anderen Liebesformen vorkommen. Im zweiten Abschnitt werden wir die Verflechtung des Liebesphänomens mit den praktischen Grundbegriffen kurz thematisieren. Zum Abschluss des Kapitels werden wir auf die angesprochene normative Dimension der Liebe eingehen.

Die Skizze dieser Aspekte der Liebe soll einerseits einen etwaigen Kontext, einen Rahmen und einen Überblick für die Ideen und Überlegungen schaffen, die in den darauffolgenden Kapiteln näher dargestellt werden. Obwohl diese grundlegenden Aspekte der Liebe hier sehr schematisch umrissen werden, erheben sie aber andererseits den Anspruch, ein Modell zur Konzeptualisierung und Untersuchung der Liebe darzustellen, das gegenüber anderen Versuchen dieser Art insgesamt angemessener ist.³ Das vorgeschlagene Modell ist zum einen umfangreicher, d.h. es lässt die Möglichkeit zu, mehr Aspekte der Liebe in den Blick zu nehmen, z.B. durch die Einbeziehung „schlechter“ Ausprägungen der Liebe. Und es ist differenzierter, d.h. es bietet mehrere Unterscheidungen, die es ermöglichen, die Diskussion um den Aufbau der Liebe in Beziehung mit den verschiedenen aufgezeigten Kategorien des Phänomens zu bringen. Auf diese Weise können kategoriale Verwechslungen vermieden werden. Man beobachtet z.B. häufig, dass Autoren, die das Phänomen der personalen Liebe in Bezug auf die möglichen Elemente zu beleuchten versuchen, welche die Liebe von einer Person zu einer anderen ausmachen – d.h. im Zusammenhang mit der Dimension der *Liebenden* – die Kritik von Autoren nach sich ziehen, deren Überlegungen aber hauptsächlich einer Charakterisierung der *Liebesbeziehung* gelten.

Wenn diese begrifflichen Vorzüge und Vorteile tatsächlich bestehen, dann hängt dies hoffentlich damit zusammen, dass das vorgeschlagene Konzeptualisierungsmodell das Phänomen der personalen Liebe besser an dessen eigenen Konturen und Rändern analysiert. Andererseits knüpft der vorgeschlagene Bezugsrahmen sowohl inhaltlich als auch in Bezug auf die Fragen und Problemstellungen an die neuere Philosophie der Liebe, sowie sie sich etwa in den letzten fünfundzwanzig Jahren vor allem im Kontext der angelsächsischen Philosophie entwickelt hat.⁴ In diesem Maß ist der folgende Versuch einer Orientierung im

³ Damit ist vor allem Bennett Helms sehr nützliche und wertvolle begriffliche „Kartographie“ der Liebe gemeint, sowie sie in Helm (2010), vor allem Kap. 1 und in Helm (2013) formuliert wird. Im deutschsprachigen Raum übernimmt Angelika Krebs teilweise Helms Konzeptualisierung der Liebe zur Einordnung und Positionierung ihres eigenen Ansatzes. Siehe Krebs (2006) u. (2009).

⁴ Die meisten Aufsätze aus dem von Alan Soble herausgegebenen Sammelband *Eros, Agape, and Philia* (1989), den man zur Datierung dieses erneuten philosophischen Interesses für das Thema Liebe im angelsächsischen Raum heranziehen könnte, gehen eigentlich auf die siebziger Jahre zurück. Um die Zeit von Sobles Anthologie stammt das heute noch relevante Buch *Sexual Desire* (1986) von Roger Scruton, Robert Browns *Analyzing Love* (1987), oder auch Alan Sobles Buch *The Structure of Love* (1990). Der qualitative Sprung, den man zwischen den meisten dieser frühen Arbeiten und den neueren Beiträgen der Philosophie der Liebe beobachten kann, ist erheblich. Eine „begriffliche Analyse“ von Liebe sah 1989 etwa so aus: „1. A knows B (or at least knows something of B) 2. A cares (is concerned) about B. A likes B 3. A respects B. A

Liebesphänomen allem voran ein Vorschlag zur Neuordnung von Aspekten der Liebe und den mit ihnen zusammenhängenden philosophischen Problemen und Fragestellungen, die in der neueren philosophischen Literatur auf die eine oder andere Weise bereits thematisiert worden sind.

Drei Grunddimensionen der personalen Liebe: die Liebenden, die Geliebten, die Liebesbeziehung

1. *Die Liebenden oder das Liebessubjekt.* Im Zusammenhang mit der Erläuterung dieser Kategorie gibt es eine Vielzahl an Elementen, die eine ziemlich heterogene, aber zusammenhängende Klasse bilden. Man kann sie mit dem Begriff der *Vollzugsweise der Liebe* zusammenfassen. Mit der Vollzugsweise der Liebe ist das gemeint, was man zu klären versucht, wenn man die Frage aufwirft, ob es sich bei der Liebe einer Person zu einer anderen z.B. um eine Struktur des Willens (bei Harry Frankfurt: eine Form der „interessefreien Sorge“),⁵ um bestimmte Wünsche,⁶ um ein Gefühl,⁷ um einen Trieb,⁸ um eine Form der Aufmerksamkeit, der Wahrnehmung,⁹ der Imagination,¹⁰ oder um eine bestimmte Kombination und Zusammenspiel dieser oder/und anderer Elemente handelt.¹¹ Wenn man diese Frage zu klären versucht, will man diese Elemente, die man als konstitutiv für die Voll-

is attracted to B. A feels affection for B 4. A is committed to B. A wishes to see B's welfare promoted.“ Newton Smith (1989), 204. Ein solcher Versuch zur Begriffsbestimmung ist nützlich, aber auch sehr schemenhaft. Wenn man hingegen die heutigen Beiträge von Harry Frankfurt (2005), Bennett Helm (2010), Troy Jollimore (2011), Martha Nussbaum (2001), David Velleman (2008) oder Angelika Krebs (2006) u. (2009) im deutschsprachigen Raum liest, um nur einige Autoren zu nennen, so stechen die begriffliche Differenziertheit, die Anknüpfungspunkte an zentrale Aspekte der praktischen Philosophie sowie die Einbeziehung eng verwandter Forschungsfelder (wie z.B. die Theorien der Emotionen) hervor. Die gegenwärtige Philosophie der Liebe hat sich zu einem sehr belebten und spannenden Feld philosophischer Forschung entwickelt.

⁵ Siehe Frankfurt (1999), Aufsätze 11 u. 12 sowie vor allem Frankfurt (2005).

⁶ Siehe z.B. Nozick (1991). „Liebe, romantische Liebe, ist der *Wunsch*, mit dieser besonderen Person ein *Wir* zu bilden, das Gefühl, oder vielleicht der Wunsch, dass dieser Mensch der Richtige ist, um mit ihm ein *Wir* zu bilden, und auch der Wunsch, der andere möge im Hinblick auf einen selbst ebenso empfinden.“ Ibid., 76. Siehe Sartre (1991), 638-663. Delaney sieht auch einen solchen Wunsch im Herzen der romantisch Liebenden: „Die Menschen möchten mit einer anderen Person eine unverwechselbare Art von *Wir* bilden.“ Delaney (2008), 107. Ein Großteil von Nozicks Überlegungen – sowie auch Delaneys – sind aber der Charakterisierung dieses „Wir“ gewidmet, was aber hier, nach der vorgeschlagenen Systematik, in die Betrachtung des Liebespaars gehört.

⁷ Siehe z.B. Badhwar (2003), Demmerling und Landwehr (2007), Nussbaum (2001), Ortega y Gasset (1951), Scheler (1974), Velleman (2008).

⁸ Siehe z.B. Freud (1992).

⁹ Siehe Murdoch (2001), Jollimore (2011).

¹⁰ Siehe auch Murdoch (2001).

¹¹ Stendhal wäre ein hervorragendes Beispiel für eine Auffassung der Liebe als ein komplexes Phänomen, das Gefühle, Wünsche, eine Form der Wahrnehmung und der Imagination umfasst und diese Elemente in einem organischen Zusammenhang und in einem Entfaltungsprozess beschreibt und analysiert. Newton-Smith (1973) und Taylor (2000) bieten (allerdings in einer sehr schemenhaften Form) Analysen der Liebe als ein Komplex von mehreren Elementen.

zugsweise der Liebe ansieht, beschreiben und analysieren. Man will ihre Unterschiede zu und ihr Zusammenspiel mit anderen Elementen, ihre spezifischen Merkmale ausmachen und die Bedeutung ausbuchstabieren, die sie aus der personalen Perspektive haben. Man will erläutern, was es für eine Person heißt, eine soundso verfasste Form des Affekts, des Willens, des Begehrens, usf. zu haben, die im Zusammenhang mit oder gar als wesentlich und definierend für die Liebe betrachtet wird.

In dem Hauptkapitel dieses Teils der Arbeit werden wir uns vor allem darauf konzentrieren, Aspekte der Vollzugsweise der Liebe, also einige der oben aufgezählten Elemente, auszukundschaften. Bei der Bewältigung dieser Aufgabe werden wir einer zentralen Einsicht Platons folgen: die Liebe umfasst sämtliche Potenzialitäten des Geistes und gibt ihnen einen besonderen Akzent. Sie ist weder auf den Willen, noch auf die Affekte, noch auf die Aufmerksamkeit, oder auf die Imagination zu reduzieren. Sie involviert *alle* diese Aspekte der Seele eines Liebenden. Und diese Aspekte tauchen nicht unverbunden auf, sondern sie hängen eng miteinander zusammen. Sie bilden ein komplexes, ein in seinen möglichen Konfigurationen unüberschaubares Gewebe, von dem wir nur einige seiner Aspekte darstellen werden.

2. Die Geliebten oder das Liebesobjekt. Das Objekt der romantischen Liebe ist die geliebte Person. Es ist aber nicht klar, ob bestimmte Aspekte der geliebten Person im Brennpunkt der Liebe stehen, und wenn ja, um welche Aspekte es sich handeln könnte. Es ist auch nicht klar, ob diese Aspekte als eine bildende oder gründende Bedingung der Liebe zu verstehen sind, Aspekte also, die man eventuell zur *Begründung* oder *Rechtfertigung* der liebenden Einstellung einer Person zu einer anderen heranziehen könnte. Für Platon z.B. steht am Anfang der Erfahrung des Liebenden die Wahrnehmung der Schönheit des Geliebten im Brennpunkt der Liebe. In dem Mythos ist die Schönheit des Geliebten also eine gründende Bedingung der Liebe. Die Schönheit als das Objekt der Liebe ist aber ein sehr komplexer Begriff bei Platon. Es meint auch, aber nicht nur, die körperliche Schönheit und (aus der Sicht des Liebenden), die Freuden und die Lust an der Gegenwart des Schönen. Der Anblick der Schönheit hat aber bei Platon darüber hinaus einen Zukunftsbezug, sie inspiriert den Liebenden zur Liebesbeziehung. Außer ihrer körperlichen Komponente, hat die Schönheit aber auch einen anderen, einen charakterlichen Aspekt bei Platon. Denn im späteren Verlauf des Mythos wird auf einmal nahegelegt, dass der Liebende den Geliebten aufgrund einer charakterlichen Affinität „erwählt“ hat. Die Anziehung zum Schönen ist zugleich eine Anziehung zu einer besonderen, verwandten Ausprägung des Charakters („so erwählt auch jeder sich ein nach seiner Gemütsart eine Liebe zu einem Schönen...“ 252d. Siehe 252c-253c), aufgrund derer sie beide auch später in einer Liebesbeziehung sein können.

Die Frage, ob bestimmte Aspekte der Geliebten im Fokus der liebevollen Einstellung von Liebenden stehen, und wenn ja welche, sowie die Frage danach, ob diese Aspekte eine bildende oder gründende Bedingung der Liebe darstellen, betreffen die mögliche Relation zwischen der *Vollzugsweise der Liebe* einerseits und *dem Objekt der Liebe* andererseits. Die Erkundung dieser möglichen Relationen erlaubt es also, wie wir es bereits erwähnt haben, eine für die Philosophie der Liebe zentrale Frage anzugehen, nämlich ob es *Gründe für die Liebe* gibt bzw., ob die Liebe auf eine bestimmte Weise gerechtfertigt werden kann, und wenn ja, um welche Art von Gründen und um welche Art von Rechtfertigung es sich dabei handeln könnte. Diese Fragestellung ist Gegenstand heftiger philosophischer Kontroverse.

Man kann sich letzteren Fragen zunächst mit einer allgemeinen Unterscheidung annähern, die die Relation zwischen der Vollzugsweise der Liebe und dem Objekt der Liebe betrifft, und die theoretisch in Form einer Dichotomie, einer „Entweder-Oder“ Alternative auftaucht. Das Faktum, das man mit Rekurs auf diese Unterscheidung zu erklären versucht, ist folgendes: *Liebende nehmen ihre Geliebten als wichtig und als wertvoll war*. Die geliebte Person hat also einen ganz besonderen Wert und eine Wichtigkeit für den Liebenden. Doch wie man den Status der Wichtigkeit und des Wertes, die die Liebenden in den Geliebten sehen, sowie man die Relation zwischen dem (wahrgenommenen) Wert des Geliebten und der Vollzugsweise der Liebe zu verstehen hat, darüber gibt es zwei konträre Auffassungen. Auf der einen Seite gibt es Autoren, die behaupten, dass Liebe eine *Verleihung* von Wert und Wichtigkeit an die Geliebten durch die Liebenden ist („bestowal of value“). Das bedeutet ungefähr, dass der Wert, den die Geliebten für die Liebenden haben, erst durch die Liebe des Liebenden zustande kommt. Die liebende Einstellung „schöpft“ Wert und verleiht diesen Wert an die Geliebten. Auf der anderen Seite gibt es Autoren, die das genaue Gegenteil behaupten: ihnen zufolge ist Liebe (oder zur Liebe gehört wesentlich) eine spezielle Form der *Wahrnehmung*, der *Würdigung*, der *Anerkennung* des Wertes des Geliebten („appraisal of value“).¹² Die Unterscheidung zwischen Liebe als „bestowal“ oder als „appraisal“, als Verleihung oder als Würdigung vom Wert ist insofern sehr generisch, als sie zunächst noch gar nichts darüber sagt, um welchen Wert oder Werte es sich handeln könnte (z.B. charakterliche Eigenschaften oder körperliche Eigenschaften) und durch welche Vollzüge der Liebe (z.B. durch eine Form des Gefühls, des Wollens, der Aufmerksamkeit, usf.) eine dieser Wert oder diese Werte wahrgenommen und gewürdigt oder verliehen und geschöpft werden.

Ein Autor wie Harry Frankfurt vertritt die erst genannte Auffassung, der zufolge Liebe eine Verleihung von Wert ist:

¹² Die Unterscheidung appraisal/bestowal of value wurde durch Irving Singer bekannt. Siehe Singer (1972).

„Was den Liebenden zur Liebe bringt, muss nicht der wahrgenommene Wert dessen sein, was er liebt. Die wirklich wesentliche Beziehung zwischen Liebe und dem Wert des Geliebten liegt in der entgegengesetzten Richtung. Wir lieben die Dinge nicht zwangsläufig deshalb, *weil* wir ihren Wert erkennen und uns von ihnen fesseln lassen. Vielmehr *gewinnt* das, was wir lieben, notwendig an Wert für uns, *weil* wir es lieben.“¹³

Damit behauptet Harry Frankfurt natürlich nicht, dass das geliebte Wesen keinen von der Liebe des Liebenden unabhängigen Wert besitzen würde. Aber er impliziert damit doch, dass der Wert, den die Liebenden im Geliebten wahrnehmen, nicht der Wert *der Geliebten* ist, sondern vielmehr ein Wert ist, den die Liebenden den Geliebten „verleihen“ und allein aufgrund ihrer Liebe zu ihnen zustande kommt. Harry Frankfurt zufolge gibt es also keine Gründe für die Liebe, die Liebe ist nicht begründbar oder rechtfertigbar, wenn man hier unter „Gründen für die Liebe“ der Wert oder die Werteigenschaften versteht, die den Liebenden zur Liebe bewegen würden und unter „Rechtfertigung“ den Hinweis auf diesen Wert oder Werteigenschaften auffasst. Wenn man Liebe als „bestowal of value“, als Verleihung vom Wert im Sinne Harry Frankfurts auffasst, dann gibt es keine Gründe für die Liebe.

Man könnte hier kritisch darauf hinweisen, dass nach der Frankfurtschen Konzeption die Liebe letztendlich als eine Form von Projektion aufgefasst wird, die mit anderen Arten der Projektion aus Liebe, sowie sie etwa von Stendhal in *Über die Liebe* oder von Proust in *À la Recherche* beschrieben und analysiert werden, eng verwandt ist. Schließlich sagt uns Stendhal auch, dass die ganzen Vollkommenheiten der Geliebten, ja, ihr wahrgenommener Wert, einzig und allein vom Liebenden herrühren: „Jedesmal, wenn sie [eine Liebende, S.P.] ihrem Geliebten begegnet, entzündet sie sich, nicht an seinem eigentlichen Wert, sondern an jenem herrlichen Bild, das sie sich selbst schuf.“¹⁴ Zu sagen, dass der wahrgenommene Wert des Geliebten von dem Liebenden herrührt, allein von ihm, von seiner Liebe „fließt“, oder noch allgemeiner und prägnanter formuliert, „die Liebe ist der Ursprung äußerster Werte“¹⁵, ist lediglich die attraktive und schmackhafte Formulierung der nicht so attraktiven Idee, dass Liebende einen Wert in die Geliebten hineinprojizieren bzw. dass die Liebe überhaupt nicht Wert anerkennt, ihn wirklich entdeckt, sondern ihn in die Dinge die-

¹³ Ibid., 43. „Der Liebende nimmt das geliebte Wesen ausnahmslos und notwendig als wertvoll wahr, aber der Wert, der ihm in seinen Augen zukommt, ist ein Wert, der aus seiner Liebe fließt und von ihr abhängt.“ Ibid. Siehe auch Irving (1972): „Whatever her personality, he [der Liebende, S.P.] gives it a value it would not have apart from his loving attitude [...] In the love of persons, then, people bestow value upon one another over and above their individual or objective value.“ Ibid., 217.

¹⁴ Stendhal (1977), 58.

¹⁵ Frankfurt (2005), 61.

ser Welt lediglich hineinträgt.¹⁶ Wert „verleihen“ heißt ja letztendlich nichts anderes, als Wert projizieren.

Autoren, für welche die Liebe hingegen eine Wahrnehmung, eine Würdigung oder Anerkennung vom Wert des Geliebten ist, oder für welche die Liebe jedenfalls wesentlich mit diesen Elementen einhergeht, bringen dies häufig mit der emotionalen Natur der Liebe, oder auch mit der besonderen Aufmerksamkeit, mit der besonderen Wahrnehmung, mit dem besonderen Blick in Verbindung, die für Liebe charakteristisch sind, Aspekte nämlich, die von diesen Autoren als konstitutive Elemente der Vollzugsweise der Liebe angesehen werden. Die Autoren, die Liebe als eine spezielle Form der Würdigung vom Wert der geliebten Person auffassen, geben uns für gewöhnlich auch Auskunft über die Frage, welche Aspekte der geliebten Person im Brennpunkt der Liebe stehen könnten, sie sagen uns also nicht nur, dass Liebe eine Form von „appraisal of value“ ist, sondern sie erläutern auch, welche Elemente, welche wertvollen Aspekte (z.B. Werteigenschaften) im Fokus der Liebe stehen mögen.

Der Modus also, in dem diese Würdigung oder Wahrnehmung vom Wert oder von den Werteigenschaften der geliebten Person sich vollzieht, ist für manche Autoren einer des *Fühlens und des Gefühls*. Max Scheler z.B. schreibt über Liebe und Hass: „sie sind ganz *ursprüngliche* und *unmittelbare* Weisen des emotionalen Verhaltens zum Wertgehalt selbst.“¹⁷ Liebe, als emotionales Verhalten, bewegt sich auf „den individuellen Kern der Dinge“, einen *Wertkern*“.¹⁸ Dem Liebenden „erscheint“ der „höhere Wert“ des Geliebten.¹⁹ Der „höhere Wert“ ist eine „Gestaltstruktur“, ein „*ideales* Wertbild“, das aber kein „Hineintragen“, also keine Projektion ist, sondern in den „empirisch im Fühlen schon gegebenen Werten «angelegt» ist.“²⁰ Was Liebende in ihren Geliebten zu sehen vermögen ist

¹⁶ Ein Unterschied zu Frankfurt wäre vielleicht, dass Prousts Figuren sowie der Stendhalsche Liebende den Wert, die Vollkommenheiten der Geliebten für real halten und sich damit selbstbetrügen. Frankfurt dagegen ist sich dessen bewusst, dass der Wert und die Wichtigkeit, die er in seinen Kindern sieht (eins seiner beliebten Beispiele), bloß von seiner Liebe zu ihnen abhängen. Aber Frankfurt steht mit dieser Meinung womöglich allein. Denn die meisten Eltern glauben vermutlich eher, dass der Wert, den sie in ihren Kindern sehen, der Wert ihrer Kinder ist. Frankfurt müsste also sagen, dass sie sich dabei selbsttäuschen. Eine historische Wurzel dieser „bestowal“-Konzeption vom Wertstatus des Geliebten ist das *Agapemotiv* der christlichen Tradition, das der protestantische Theologe Anders Nygren in einem klassischen Werk, *Eros und Agape*, sehr schön und klar formuliert hat. Siehe Nygren (1954), 45-49.

¹⁷ Scheler (1974), 152. „Ursprünglich“ und „unmittelbar“, weil ihnen (Scheler zufolge), im Unterschied z.B. zur Achtung, kein Urteil vom Wert des Objekts vorausgeht.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 156. Max Scheler würde bestreiten, dass Liebe nur eine Antwort auf den gegebenen Wert des Geliebten ist. Siehe *ibid.* Scheler spricht von einer „intentionalen Bewegung“, bei der noch nicht gegebene, aber „mögliche, höhere Werte“ der Geliebten erscheinen. Siehe *ibid.*, 156-157.

²⁰ Scheler (1974), 156-157. Scheler weist zu Recht auf Platon als Entdecker dieses Aspekts der Liebe. Siehe *Ibid.* Badhwar beschreibt ähnliche Verhältnisse und schreibt sie dem „schöpferischen“ Charakter der (so wie ebenfalls Scheler) Liebe und im Sinne eines „bestowals“ von Wert. Siehe Badhwar (2003), 54-55.

also eine Ganzheit *potenzieller* Wertqualitäten, die ein gesamtes „Wertbild“ ergeben, das Gegebensein dieses Wertbilds lässt sich als „idealische Forderung“ auffassen, „ein noch schöneres und besseres Ganzes zu werden“.²¹

Für Ortega y Gasset ist Liebe ebenfalls ein Gefühl, und dieses Gefühl ist „Liebkosung, Lob, Bestätigung“ des geliebten Wesens.²² Das Gefühl der Liebe hat ihm zufolge eine wertende Natur. In der Liebe kommen aus dem Kern der liebenden Person die „innersten und geheimsten Wertungen, die unseren Charakter formen“²³ zum Ausdruck, in der Wahl der Geliebten durch das wertende Gefühl der Liebe zeigt sich der „wesentliche Seelengrund“ des Liebenden.²⁴ Die „innersten und geheimsten Wertungen“, die in der liebevollen Hinwendung zum anderen zum Vorschein kommen, sind Ortega y Gasset zufolge „die Entscheidung für eine gewisse Ausprägung des Menschlichen, die sich symbolisch in den Einzelheiten des Gesichts, der Stimme, der Gebärde ausdrücken“.²⁵

David Velleman betrachtet auch Liebe als ein Gefühl. Dieses Gefühl hat die geliebte Person als ihr Objekt und ist ein „Bewusstsein von einem Wert“, nämlich vom Wert der geliebten Person.²⁶ Diese emotionale Reaktion auf die andere Person „wird [...] wie ein Zustand aufmerksamen Innehaltens empfunden, gleichsam wie Verwunderung, Staunen oder Ehrfurcht“.²⁷ David Velleman entwickelt seine Konzeption von der Person als Objekt der Liebe und des Liebesgefühls als eine Art von Wertschätzung der geliebten Person, innerhalb einer auf Kant zurückgehenden Theorie über den Wert von Personen und ihrer angemessenen Wertschätzungsform. Den radikalen Unterschied zwischen dem Wert von Personen und dem Wert anderer Objekte veranschaulicht Velleman mit Kants Opposition zwischen Preis und Würde. Was einen Preis hat, erlaubt Äquivalente und Vergleiche, es ist ein Objekt der Wahl, der Präferenz. Die Würde einer Person hingegen hat keinen Preis, sie ge-

²¹ Ibid., 157. Aus der Sicht der Geliebten könnten die transformativen Möglichkeiten der Liebe eng mit diesem von Scheler umrissenen Blick der Liebenden zusammenhängen. Denn die Geliebten können sich selbst an dem Blick der Liebenden auf eine Weise anschauen, die ihnen verborgene, vergessene oder auch übersehene Aspekte und Möglichkeiten ihres Selbst widerspiegeln, die sie sonst nicht durch sich selbst oder durch andere, nicht liebende Menschen hätten (wieder-)entdecken, sich ihrer wiedererinnern können. Die „Forderung“, von der Scheler schreibt, ist eigentlich eine Einladung, sich im Blick der liebenden Person wiederzufinden und aus sich selbst heraus jene von der liebenden Person angeschaute Schönheit zur Entfaltung zu bringen. An diesem Punkt bewegen wir uns aber schon im Bereich der Liebesbeziehung und der Möglichkeiten, die sie den Liebenden bereitet.

²² Ortega y Gasset (1951), 115.

²³ Ibid., 199.

²⁴ Ibid., 190. Diese Idee steht Schelers Gedanken einer „Ordnung der Liebe“ (*ordo amoris*) sehr nah. Siehe Scheler (2006).

²⁵ Ortega y Gasset (1951), 202.

²⁶ Velleman (2008), 85.

²⁷ Ibid., 86.

stattet keine Vergleiche.²⁸ Die Würde der Person, verstanden als ihr unvergleichbarer, inkommensurabler und absoluter Wert, gründet auf der vernünftigen Natur von Personen, in der Fähigkeit nämlich, „uns den Dingen in jener nachdenklichen Weise zuzuwenden, die selbstbewusste Wesen wie uns auszeichnet“, und so von „Gründen motiviert zu werden“.²⁹ Velleman behauptet dann, dass das Gefühl der Liebe, wie das Gefühl der kantischen Achtung, auf das Personsein in diesem Kantischen Sinne gerichtet ist d.h. auf die Person als ein von Gründen motiviertes Wesen. Damit ist die Liebe auf einen Wert gerichtet, der keinen Preis hat und keine Vergleiche zulässt.

Mit dieser Bestimmung des Liebesobjekts als die kantische Personalität will Velleman allem voran der Auffassung widersprechen, der zufolge Liebe dieser oder jener Eigenschaft oder einem Bündel von Eigenschaften der geliebten Person gilt. Denn bestünde das Objekt der Liebe in den Eigenschaften der geliebten Person, so einzigartig die jeweilige Konstellation von Qualitäten der/des „Erwählten“ auch sein mag, würde es dann notwendigerweise „Kriterien der Äquivalenz“ zulassen, so Vellemans Idee. Die Person würde dann in die Kategorie der Objekte fallen, die einen „Preis“ haben und durch andere Güter ersetzbar und austauschbar sind. Doch mit seiner Theorie will Velleman nicht leugnen, dass die empirischen Qualitäten der Person eine entscheidende Rolle in der Liebe spielen. Denn zwar ist das Objekt der Liebe, wie bei der Achtung, das Personsein, aber bei dem Objekt der Liebe handelt sich nicht – im Unterschied zur Achtung – um die abstrakt und „intelligible“ Person. Das Objekt der Liebe ist, hier liegt der entscheidende Unterschied zur Achtung, vielmehr „die konkrete, in Fleisch und Blut verkörperte und den Sinnen zugängliche Person“³⁰, also die Person samt ihr ganzes Repertoire an konkreten Qualitäten. Diese Qualitäten sind aber nicht das Objekt und die Basis der Liebe, man muss sie stattdessen als „Leitungsbahnen“ des Personseins und nicht als die eigentlichen Träger, als die „Quellen vom Wert“ verstehen. Sie sind „Ausdruck oder Symbol oder Erinnerung für ihren Wert als Person“, d.h. als vernünftiges, zur Achtung und zur Liebe fähiges Wesen, so Vellemans Idee.³¹ Die Selektivität der Liebe, die Tatsache nämlich, dass wir nur einige Personen lieben und andere nicht, ist dann keineswegs im Sinne der Bevorzugung von oder der Anziehung zu bestimmten Qualitäten aufzufassen. Nach Velleman ist die Selektivität der Liebe so zu verstehen, dass wir „nur in einige unserer beobachtbaren Mitgeschöpfe hineinsehen“

²⁸ „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“ Kant (GMS), 434, zitiert in Velleman (2008), 91.

²⁹ Ibid., 92.

³⁰ Velleman (2008), 100. „Ich betrachte Achtung und Liebe jeweils als das erforderliche Minimum und das optionale Maximum von Reaktionen auf einen und denselben Wert.“ Ibid., 93.

³¹ Ibid., 100-101.

können.³² Wenn die empirischen Qualitäten Ausdruck oder Symbol der kantischen Personalität sind, so gibt es für jede Person nur wenige andere Personen, an deren Qualitäten sie ihr Personsein wirklich gewahren können, und genau letztere sind die Menschen, die man liebt. Denn Personen sind nämlich „unvollkommene Interpreten“, und Verhalten und Erscheinung, also die empirischen Qualitäten der Person, sind andererseits „unvollkommene Ausdrücke der Personalität“.³³ Personen sind also nur auf bestimmte Qualitäten eines Menschen ansprechbar, z.B. „die Art wie er seinen Hut trägt und seinen Tee trinkt (in der Lyrik der Jazz Ära)“, durch welche sie dessen Personalität (d.h. dessen vernünftige und wertschätzende Natur) erkennen können.

Neera Badhwar betrachtet Liebe ebenfalls als ein Gefühlsphänomen, oder genauer, als eine emotionale Disposition. Und sie folgt Velleman in dessen Behauptung, dass Liebe ein Bewusstsein oder eine Würdigung von einem Wert ist.³⁴ Aber sowohl die phänomenologische Bestimmung des Liebesgefühls als auch die Bestimmung des Gefühlsubjekts – die Person – sehen bei ihr anders aus. Ihr zufolge wohnt diesem affektiven Bewusstsein vom Wert der anderen Person inne, dass es mit emotionalen Lust- und Schmerzgefühlen einhergeht. Liebende freuen sich über die Existenz und über das Gedeihen der geliebten Person, sie leiden hingegen, wenn der geliebten Person Schlimmes zustößt.³⁵ Das Objekt der Liebe bestimmt sie teilweise anders als Velleman. Liebe gilt der Person als Akteur, insofern sie ein Mittelpunkt des Wertens („center of valuation“), eine evaluative Perspektive auf Welt und bestimmte Interessen hat. Das Gefühl der Liebe ist aber (im Unterschied zu Velleman) eine Wertschätzungsform des Individuums, definiert durch dessen besondere, zentrale Charakter- und Persönlichkeitszüge: „the object of love is the individual as defined by her central character and personality traits, traits that make her, in a significant sense, ‘another self’.“³⁶

Iris Murdoch sieht in einer gerechten und genauen Aufmerksamkeit („careful and just attention“) ein zentraler Aspekt der Vollzugsweise der Liebe. Diese Form der Aufmerksamkeit befähigt die Liebenden, die Geliebten in einem Licht zu betrachten, in dem die wertvollsten Aspekte des Geliebten zum Vorschein kommen.³⁷ Liebe ist also hier auch eine Erkenntnis vom Wert der geliebten Person, die aber nicht primär durch Gefühle, sondern durch eine Spezies der Aufmerksamkeit vollzogen wird. Für Iris Murdoch ist das Objekt

³² Ibid.

³³ Ibid., 101.

³⁴ Badhwar (2003), 44.

³⁵ Siehe *ibid.*, u. 48. Neera Badhwar versucht aber auch in der Liebe einen „bestowal“ Aspekt ausfindig zu machen. Siehe *ibid.*, 54-55.

³⁶ *Ibid.*, 50.

³⁷ Siehe Murdoch (2001).

der Liebe das partikuläre Individuum in seinem Gutsein. Menschen fassen die Gutheit in Akten der Aufmerksamkeit auf, durch die Wahrnehmung der Tugend in ihren verschiedenen Gestalten.³⁸ Was der Liebesblick sieht ist also die Person in den verschiedenen Aspekten ihrer Gutheit, die immer individuell ist, weshalb der Blick der Liebe stets unsere begriffliche Fähigkeiten, mit deren Ausübung wir die Tugend (d.h. die Gutheit eines Menschen) wahrnehmen, vertieft und ausweitet, um so dem realen, partikulären und einmaligen Menschen mit den ihm spezifischen Nuancen des Guten begegnen, anschauen zu können.³⁹

Bei diesem kurzen Überblick wird klar, dass die Konzeption, der zufolge der wahrgenommene Wert des Geliebten durch die Liebenden als eine Würdigung, als ein Gewährwerden des inhärenten Werts des Geliebten zu verstehen ist, bei diesen verschiedenen Autoren sehr eng damit zusammenhängt, dass sie eher *rezeptive* Fähigkeiten des Geistes im Zentrum der Vollzugsweise der Liebe betrachten, Fähigkeiten nämlich, wie die Emotionalität, die Aufmerksamkeit und die Wahrnehmung, denen man einen *kognitiven* Aspekt zuerkennt. Es wäre sicherlich interessant herauszufinden, inwiefern Harry Frankfurts Konzeption des wahrgenommenen Werts des Geliebten als ein „verliehener“ Wert umgekehrt mit seiner Auffassung der Liebe als ausschließliches Phänomen des Willens zusammenhängt, der schlechthin als ein Vermögen unseres *aktiven* Lebens zählt und sozusagen die Energie des Handelns liefert.⁴⁰ Jedenfalls scheint die Tatsache, dass Frankfurt das Affektive und das Kognitive als wesentliche Aspekte der Liebe ausschließt,⁴¹ zugleich die Möglichkeit auszuklammern, dass er Liebe als „appraisal“ vom Wert auffasst. Wird der Wille nicht länger als definierendes Merkmal der Vollzugsweise der Liebe angesehen und verschiebt sich der Fokus stattdessen auf solche Vollzüge wie Formen des Sehens, der affektiven Sensibilität

³⁸ Die Wertwörter, die sie im Zusammenhang mit einem konkreten Beispiel benutzt sind z.B. „refreshingly simple“, „spontaneous“, „gay“, „delightfully youthful“, „just“, „intelligent“. Murdoch (2001), 17. Murdoch nennt diese Wertbegriffe „specialized normative words“, „secondary moral words“, „secondary specialized words“. Ibid., 23, 40. In der philosophischen Literatur spricht man von „dichten Begriffen“ („thick concepts“) im Unterschied zu „dünnen Begriffen“ („thin concepts“: „richtig“, „gut“). Siehe z.B. Williams (2011), 143-145.

³⁹ Siehe Murdoch (2001).

⁴⁰ In ihrem „The Idea of Perfection“ meint Iris Murdoch z.B., dass die Ausblendung der Aufmerksamkeit und des Sehens als moralisch relevante Kategorien zugunsten des Willens und der Vernunft unter anderem zur Folge hat, dass der Ursprung des Werts im Willen und im rationalen Entscheiden lokalisiert wird und unsere Wertbegrifflichkeit (und damit unser Bild der moralischen Realität) verarmt wird: „the moral agent so envisaged could get along, was indeed forced to get along, with only the most empty and general moral words such as ‘good’ and ‘right’.“ Murdoch (2001), 40. In ihrem Bild vom (moralisch) Handelnden hat der Wille eine der Aufmerksamkeit und dem Sehens gewissermaßen untergeordnete Rolle. Nicht der Wille bestimmt uns zum Handeln – wie bei Harry Frankfurt –, sondern das, was wir liebend aufmerksam sehen, bestimmt unseren Willen und unser Handeln auf die richtige Art und Weise: „The idea of a patient, loving regard, directed upon a person, a thing, a situation, presents the will as unimpeded movement but as something very much more like ‘obedience’ [...] Man is not a combination of an impersonal rational thinker and a personal will. He is a unified being who sees, and who desires in accordance with what he sees, and who has some continual slight control over the direction and focus of his vision.“ Murdoch (2001), 39.

⁴¹ Frankfurt (2005), 47.

und der Aufmerksamkeit, so findet dann auch ein Wandel bei der Beantwortung der Frage, ob die Liebe als „bestowal“ oder als „appraisal“ vom Wert zu verstehen ist.

In seinem *Gründe der Liebe* scheint Frankfurt aber nur zwei Möglichkeiten gesehen zu haben, wie der wahrgenommene Wert des Geliebten und die Liebe sich zueinander verhalten können: entweder ist dieser Wert durch die Liebe „kreiert“ (Frankfurts Auffassung), oder die Liebe ist eine *Reaktion* auf den wahrgenommenen Wert des Geliebten, eine Auffassung, die Frankfurt ablehnt und die er selbst sehr klar formuliert:

„Die Liebe wird häufig auf einer grundlegenden Ebene als Antwort auf den wahrgenommenen Wert des Geliebten gedeutet [...] Der Reiz dieses Werts nimmt uns gefangen und verwandelt uns in Liebende. Wir fangen an, die Dinge zu lieben, die wir lieben, weil uns ihr Wert bewegt, um dieses Werts willen setzen wir diese Liebe fort.“⁴²

Es gibt jedoch eine weitere Alternative. Denn dass man die Würdigung oder Wahrnehmung vom Wert der geliebten Person als einen wesentlichen Aspekt der Liebe betrachtet, bedeutet nicht zwangsläufig, dass Liebe in ihrer *Entstehung* eine Reaktion oder eine Antwort auf diese Wahrnehmung, auf dieses Fühlen oder Beachten des Werts der Person ist. Wir verwandeln uns in Liebende nicht, weil der Reiz des Wertes der Geliebten uns gefangen nimmt (um den Satz von Harry Frankfurt zu variieren), sondern die Liebe ermöglicht uns erst, dass wir die geliebte Person als Träger wertvoller Qualitäten sehen, fühlen oder beachten können. Muss man nach dieser Auffassung behaupten, dass es keine Gründe für die Liebe gibt? Die Entstehung der Liebe, nämlich der spontane Akt einer emotionalen Öffnung gegenüber einer anderen Person („die Liebe entwaffnet unsere emotionale Abwehr“, wie es bei David Velleman heißt),⁴³ könnte demnach unbegründet sein. Aber andererseits wären der Wert oder die Werteigenschaften der geliebten Person, die man fühlt, sieht und beachtet, insofern Gründe für die Liebe, als sie bei der *Aufrechterhaltung* und *Fortsetzung* der Einstellung, in der die Liebe besteht, wie auch immer sie bestimmt wird (als Gefühl, als Aufmerksamkeit, als Begehren, usf.), eine wichtige Rolle spielen. Oder um es auch mit Frankfurt zu sagen: „um dieses Werts willen setzen wir diese Liebe fort.“

Diese etwas andere Auffassung hat in Bezug auf die Entstehung der Liebe eine Affinität mit Frankfurts Konzeption, insofern sie den Wert oder die Werteigenschaften des Geliebten nicht als bildende oder gründende Bedingungen der Liebe ansieht, sondern der spontane Akt einer emotionalen Öffnung zur geliebten Person vielmehr als die Bedingung dafür angesehen wird, dass man ihren Wert wahrnimmt. Aber innerhalb dieser Konzeption ist

⁴² Ibid., 42.

⁴³ Velleman (2008), 86.

der Wert, den die Liebenden in ihren Geliebten (z.B.) gefühlsmäßig gewahren, doch der Wert *der Geliebten*, und nicht bloß eine Projektion, eine Schöpfung des Liebenden: es sind Aspekte der Tugend (Murdoch), ihre definierenden Charakterzüge (Badhwar), potenzielle Werteigenschaften (Scheler), ein ideales Wertbild, usf., welche die Liebenden kraft der Liebe in ihren Geliebten sehen, fühlen, beachten, oder begehren können. Und diese auf eine spezielle Weise gewürdigten Aspekte fungieren als Gründe für das Weiterbestehen, für die Aufrechterhaltung der Liebe eines Liebenden.⁴⁴ Ortega y Gasset hat etwa diese Idee sehr anschaulich ausgedrückt:

„Denn ohne Zweifel nährt die Liebe sich beständig; sie saugt sich voll von Liebesursachen und –gründen, indem sie, wirklich oder in der Einbildung, die Schönheit des Geliebten anschaut.“⁴⁵

Martin Seel scheint auch ungefähr eine solche Auffassung zu vertreten:

„Die Wahl der geliebten Person basiert nicht auf Gründen. Sie beruht auf meiner unwillkürlichen Affinität zu ihr: darauf, wie ich mich von ihr vor aller Überlegung angesprochen und angezogen fühle [...] Sobald und solange ich aber liebe, habe ich tausend Gründe, an der Geliebten Gefallen zu finden: an ihrer Schönheit, ihrem Charme, ihrer Klugheit, ihrem Witz, ihrem Ernst ihrer Melancholie, dem ganzen undurchsichtigen Bündel ihres leibgebundenen Charakters, selbst an ihren kleinen körperlichen und sonstigen Mängeln [...] Was ich an ihr liebe, ist eine Kombination von Eigenschaften, die so nur ich wahrnehme, und die selbst die anderen, die diese Person ebenfalls begehrenswert finden, so nicht wahrnehmen und schätzen können.“⁴⁶

Scheler, Murdoch und Velleman illustrieren auch eher diese letztere Auffassung. Wenn man liebt, kann das höhere Wertbild bzw. die Aspekte der Gutheit des Geliebten erscheinen bzw. erkannt werden, so in Schelers und Murdochs Konzeption. Die Liebe kommt aber nicht durch diese Elemente zustande. Man liebt die Person nicht *aufgrund* ihrer Tugend oder *aufgrund* ihres idealen Wertbildes. Die Liebe ist keine Reaktion auf einen Wert, Scheler schließt dies ausdrücklich und kategorisch aus:

„Wer da sagen würde, Liebe sei nur nachträgliche «Reaktion» auf einen gefühlten Wert, der verkennt ihre *Bewegungsnatur*, die bereits Platon so scharf erfasste! Liebe ist nicht emotional bejahendes Anstarren gleichsam eines Wertes, der da steht und vor uns ist.“⁴⁷

⁴⁴ Bennett Helm führt eine ähnliche Unterscheidung zwischen den möglichen Gründen für die Entstehung der Liebe und den möglichen Gründen für deren Aufrechterhaltung. Siehe Helm (2010), 20.

⁴⁵ Ortega y Gasset (1951), 202.

⁴⁶ Seel (2011), 153-154

⁴⁷ Scheler (1974), 156.

Wenn man die Person liebt, dann sehen und spüren die Liebenden diese Werte, aber die Liebe selbst kommt nicht durch ihre Wahrnehmung zustande. Bei Velleman heißt es ähnlich, dass Liebe „unsere Tendenz zum emotionalen Selbstschutz eindämmt [...] mit dem Ergebnis, dass wir die Person vielleicht zu ersten Mal wirklich anschauen und auf eine Weise reagieren, die zeigt, dass wir sie wirklich gesehen haben“⁴⁸

Ortega y Gasset vertritt hingegen die Variante, der zufolge die Liebe bereits in ihrer Entstehung eine Reaktion auf den Wert der anderen Person ist und die Werte der anderen Person, auf welche der Liebende reagiert, eine bildende und gründende Bedingung in der Entstehung der Liebe darstellen. Insbesondere wenn er die Liebe als Wahl, als Entscheidung, als ein Phänomen des Vor- und Nachziehens („Das Herz, die Maschine die vorzieht und verwirft“)⁴⁹ steht er diesem Gedanken sehr nah:

„So ist die Liebe ihrem eigenen Wesen nach Wahl. Und da sie aus dem Kern der Person, aus der Seelentiefe aufsteigt, so sind die Auswahlprinzipien, die über sie entscheiden, zugleich die innersten und geheimsten Wertungen, die unseren individuellen Charakter formen.“⁵⁰

Die Liebe ist demnach eine Wahl. Es ist aber natürlich keine Wahl der Vernunft, sondern eine Wahl des Herzens.⁵¹ Das Herz, die Gefühle, sehen in allen „Einzelheiten der Physiognomie und der Gebärde“ eine „innere Seinsweise äußerlich“.⁵²

Liebe ist demzufolge die

„Entscheidung für eine gewisse Ausprägung des Menschlichen, die sich symbolisch in den Einzelheiten des Gesichts, der Stimme, der Gebärde ankündigt [...] Liebe schließt die Verbundenheit mit einem bestimmten Typus des menschlichen Lebens ein, der uns als der beste erscheint und den wir in einem anderen Wesen vorgebildet, angedeutet finden.“⁵³

⁴⁸ Velleman (2008), 86.

⁴⁹ Ortega y Gasset (1951), 187.

⁵⁰ Ibid., 198-199.

⁵¹ Scheler lehnt kategorisch eine solche Auffassung der Liebe als Wahl ab, insofern dies einen Vergleich zwischen Werten impliziert, was impliziert, dass Liebe als eine Form der Präferenz, des Vorziehens wäre: „Das Vorziehen setzt aber immer den Tatbestand zweier Werte A und B voraus, zwischen denen ein Vorzug erfolgt. Nicht so Liebe und Hass. Liebe ist vielmehr die intentionale Bewegung, in der sich von einem gegebenen Wert A eines Gegenstandes her die Erscheinung seines höheren Wertes realisiert.“ Scheler (1974), 156.

⁵² Ortega y Gasset (1951), 200.

⁵³ Ibid., 202.

Doch die theoretische Bestimmung der Dimension des Liebesobjekts bzw. der Geliebten erschöpft sich nicht in der Erläuterung derjenigen Aspekte, die im Fokus der verschiedenen Elemente der Vollzugsweise der Liebe stehen mögen und in der Beantwortung der Frage, ob diese Aspekte bildende oder gründende Bedingungen für die Liebe sind oder nicht. Eine weitere theoretische Möglichkeit besteht darin, das *Selbstverständnis von Personen in ihrer Eigenschaft als (potenzielle) Geliebte* explizit zu machen, d.h. ihre Ansprüche, ihre Erwartungen, ihre Hoffnungen und Forderungen an die Liebe bzw. an die Liebenden oder an die Liebesbeziehung explizit zu machen.⁵⁴ Ein weiterer Aspekt der Geliebten betrifft die *Erfahrung des Geliebtwerdens*. Wie ist es und was heißt es geliebt zu werden? Warum spielt das Geliebtwerden und das Verlangen danach eine so wichtige Rolle in unserem Leben? Wie ist es, Objekt der Liebesgefühle, der Liebesblicke, der Liebeswünsche, der Liebeskosungen und des Begehrens der Person zu sein, die man liebt?⁵⁵

Die Aspekte der geliebten Person, die im Brennpunkt der liebevollen Einstellung stehen, werden wir im nächsten Kapitel, hauptsächlich in dem Abschnitt über den *Blick der Liebe* betrachten, also innerhalb der Charakterisierung der Liebenden bzw. eines Aspekts der Vollzugsweise der Liebe. Denn insofern man diese Aspekte der Geliebten als fokale Aspekte *der liebenden Einstellung* untersucht, ist es angemessen, sie im Zusammenhang mit den Elementen in Betracht zu ziehen, die die liebende Einstellung ausmachen (z.B. mit Gefühlen, mit Formen der Aufmerksamkeit oder der Wahrnehmung). In dem Kapitel über die Geliebten werden wir uns ausschließlich einigen Aspekten des Selbstverständnisses von Personen in ihrer Eigenschaft als potenzielle Objekte der Liebe zuwenden, ihren Ansprüchen, Wünschen und Erwartungen.

Im Zusammenhang mit den Fragen, ob (die Vollzugsweise der) Liebe als „appraisal“ oder als „bestowal“ zu verstehen ist, ob es Gründe für die Liebe gibt, und noch spezifischer, um welche Gründe es sich dabei handeln könnte, werden wir eine „appraisal“ Auffassung der Liebe darlegen und sie in Verbindung mit der Affektivität, mit der Aufmerksamkeit und dem Blick von Liebenden nach und nach entwickeln. Diese Fragen sollten ohnehin erst angegangen werden, wenn man sich Klarheit über die Vollzugsweise der Liebe und ihre Relation zum Objekt der Liebe verschafft hat. Man muss dabei jedoch beachten, dass die Thematik über die „Gründe für die Liebe“ sich nicht in der Perspektive *eines* Liebenden auf die geliebte Person erschöpft. Eine Beantwortung dieser Frage sollte gleichermaßen die *Liebesbeziehung* in Betracht ziehen, denn die Liebesbeziehung ist offenkundig ein weiter Raum von möglichen Gründen für die Liebe bzw. für das Weiterbestehen und das Gedei-

⁵⁴ Hierzu siehe Delaney (2008). Niklas Luhmann (1994), allem voran aber Eva Illouz geben hervorragende Einblicke in diese Perspektive. Siehe Illouz (2008) u. vor allem (2011).

⁵⁵ Hierzu siehe wiederum Illouz (2011), vor allem Kap. 3.

hen der Liebe (oder umgekehrt auch: für ihr Ende): eine gemeinsame Geschichte, gemeinsame Pläne und Absichten, geteilte Gefühle und Praktiken, Elemente also, die zur Dimension der Liebesbeziehung gehören lassen sich auch als Gründe für die Liebe auffassen. Man kann in diesem Zusammenhang von relationalen, beziehungsspezifischen Elementen reden, die sich nicht auf die Perspektive der einzelnen Liebenden reduzieren lassen, sondern erst in Bezug auf das neue Gebilde eines „Wir“ verstehen lässt.

3. *Die Liebesbeziehung.* Die Charakterisierung der Vollzugsweise der Liebe zusammen mit einer Erörterung der Kategorie der Geliebten, gibt zwar Aufschluss über wichtige Aspekte der Frage *Was ist Liebe?* Aber eine Klärung dieser beiden Dimensionen erschöpft keineswegs den Umfang der Grundfrage der Philosophie der Liebe. Denn auf die Frage *Was ist Liebe?* kann, gemäß unserer Unterscheidung dreier fundamentaler Kategorien, eine Antwort gegeben werden, indem man die Liebesbeziehung (oder: das Liebespaar) bzw. bestimmte Aspekte der Liebesbeziehung charakterisiert.

In seinem *Kampf um Anerkennung* rekonstruiert Axel Honneth z.B. die Liebesbeziehung als eine Form „reziproker Anerkennung“.⁵⁶ Eine solche Form der reziproken Anerkennung charakterisiert Honneth als eine „zerbrochene Symbiose“, in der beide Partner einander als selbständige Personen wahrnehmen, allein sein können und so eine produktive Balance zwischen „Entgrenzung und Abgrenzung“ erreichen können.⁵⁷ In verschiedenen Aufsätzen charakterisiert Angelika Krebs die Liebesbeziehung als eine Beziehungsform, die durch „Miteinanderhandeln“ und „Miteinanderfühlen“, als „geteilte Praxis“ gekennzeichnet ist.⁵⁸ Andere Autoren sehen in der Liebesbeziehung vor allem die Bildung eines „Wir“. So heißt es z.B. bei Neil Delaney: „Die Menschen möchten mit einer anderen Person eine unverwechselbare Art von *Wir* bilden.“⁵⁹ In seinem Text versucht Delaney dieses „Wir“ zu charakterisieren, das ihm zufolge konstitutiv für die romantische Liebe ist. Francesco Alberoni sieht auch die Bildung und Aufrechterhaltung eines solchen *Wir* im Vordergrund der Liebesbeziehung: „Die Ineinander Verliebten fühlen den Drang, sich zu vereinen [...] eine Gemeinschaft, ein solidarisches *Wir*“ zu bilden.“⁶⁰ Ähnlich sieht es auch Robert Nozick. Dieses „Wir“ betrachtet er als ein „neues Wesen“, das von einem „Netz an Beziehungen“ zwischen den Liebenden geschaffen ist.⁶¹ In ihrer Bestimmung dieses „Wir“ setzen diese Autoren aber jeweils verschiedene Akzente.

⁵⁶ Hierzu siehe Honneth (1994), 151-174.

⁵⁷ *Ibid.*, 169.

⁵⁸ Siehe hierzu Krebs (2006) u. Krebs (2009).

⁵⁹ Delaney (2008), 107.

⁶⁰ Alberoni (1998), 76.

⁶¹ Nozick (1991), 76.

Statt auf diese verschiedenen Theorien über die Liebesbeziehung und ihre entscheidenden Merkmale einzugehen, werden wir zum Abschluss unserer Arbeit einen Film, *Blue Valentine*, analysieren. Der Film veranschaulicht wichtige Aspekte und mögliche Widersprüche des gegenwärtigen Ideals der romantischen Liebe bzw. der Liebesbeziehung, die wir philosophisch zu erörtern versuchen werden.

Die Verwobenheit des Liebesphänomens mit fundamentalen Dimensionen unserer Erfahrung

4. *Das Liebesphänomen und die fundamentalen Dimensionen menschlicher Erfahrung.* Die Frage *Was ist Liebe?* hat aber auch einen weiteren Sinn. Dieser Sinn der Frage betrifft den Stellenwert des Phänomens der personalen Liebe⁶² im Zusammenhang mit zentralen Kategorien unserer Erfahrung und unseres praktischen Selbstverständnisses, z.B. im Zusammenhang mit dem Begriff der *Person* oder des *Selbst*. Erich Fromm z.B. eröffnet das zweite Kapitel („Die Theorie der Liebe“) seines sehr populären *Die Kunst des Lebens* mit dem prägnanten Satz: „Jede Theorie der Liebe muss mit einer Theorie des Menschen, der menschlichen Existenz beginnen.“⁶³ Mit dieser Formulierung drückt Fromm geradewegs den Gedanken aus, dass das Liebesphänomen mit bestimmten fundamentalen Aspekten der menschlichen Lebensform wie „Menschsein“, „Person“, „Selbst“, „Subjektivität“, „Intersubjektivität“, „Glück“, usf. sehr eng miteinander zusammenhängt, sodass eine Untersuchung eines dieser Begriffe eine Untersuchung des Liebesphänomens eventuell nach sich zieht und eine Analyse der Liebe umgekehrt die Erörterung dieser Begriffe verlangt.

Es war wiederum Platon, der als erster in dem großen Mythos des *Phaidros*⁶⁴ diese Tiefenstruktur der Liebe, ihre Vernetzung mit elementaren Dimensionen unseres Selbst und unserer Welterfahrung sowie mit den entsprechenden praktischen Begriffen unseres Selbstverständnisses aufs schönste artikuliert hat: um über den Stellenwert des Liebesphänomens im Menschenleben zu sprechen, um der Erfahrung des Liebenden gerecht zu werden, zeichnet Platons Sokrates in der Palinodie ein Bild der menschlichen Seele in ihrem fundamentalen Prinzip, in ihren Potentialitäten und Konflikten, in ihrem Verhältnis zu den Göttern, ja, er schildert an einer Stelle die *conditio humana* als Ganzes, wie wir es in dem ersten Teil dieser Arbeit zu zeigen versucht haben. Um die menschliche Seele zu verstehen, muss man sie als liebende Seele verstanden haben, um den Stellenwert des Menschen im Kosmos zu be-

⁶² Damit können Aspekte von der ersten, von der zweiten, von der dritten, oder all die drei bisher skizzierten Kategorien gemeint sein.

⁶³ Fromm (1995), 19.

⁶⁴ In *Symposion* kommt diese Sicht auf die Liebe auch zum Tragen.

greifen, muss man den Stellenwert der Liebe im Menschenleben erkannt haben, so die Botschaft des *Phaidros*.

In der modernen und neueren Literatur ist diese Verwobenheit des Liebesphänomens mit Grundaspekten unserer Erfahrung aber auch keineswegs aus den Augen verloren worden. Für einen zeitgenössischen Philosophen wie beispielsweise Axel Honneth ist die Liebe, verstanden als eine Beziehung der reziproken Anerkennung, die sich volitional und affektiv vollzieht und in der die Liebenden ihre „konkrete Bedürfnisnatur“ gegenseitig bestätigen,⁶⁵ ausschlaggebend für die Herausbildung einer fundamentalen „Selbstbeziehung“ oder „Selbstverhältnisses“ von Personen. Diese in der Liebesbeziehung geformte und verhandelte Art von „Selbstbeziehung“, die als ein Selbst- und Weltvertrauen zu verstehen ist,⁶⁶ bildet eine zentrale Dimension des Personseins, insofern es nicht nur zur erfolgreichen Bildung und Aufrechterhaltung von Nahbeziehungen befähigt, sondern überhaupt eine Bedingung zur Teilnahme am öffentlichen Leben darstellt.⁶⁷ Aber Axel Honneths Charakterisierung der Liebe als ein zentrales für unser Personsein ist nur einer von mehreren Versuchen, Liebe in ihrer Verwobenheit mit solchen grundlegenden praktischen Kategorien menschlicher Erfahrung zu erörtern.⁶⁸

In dieser Arbeit werden wir nicht diesen überaus zentralen Aspekt der Frage *Was ist Liebe?* angehen, da wir uns vor allem auf die Vollzugsweise der Liebe konzentrieren werden.

⁶⁵ Ibid., 153.

⁶⁶ In Anlehnung an die Arbeiten Donald Winnicotts über die Mutter-Kind Beziehung, anhand derer Honneth eine etwaige Charakterisierung des „Interaktionsmusters“ von geglückten Bindungen aus Liebe gewinnt, weist der Autor ebenfalls auf die „Fähigkeit zum Alleinsein“ als einen Aspekt des in der Liebe gestifteten Selbstvertrauens: „das Kleinkind gelangt dadurch, dass es sich der mütterlichen Liebe sicher wird, zu einem Vertrauen in sich selber, das es ihm ermöglicht, sorglos mit sich allein zu sein.“ Ibid., 168. Diese „Fähigkeit zum Alleinsein“ ist jedoch nicht etwas, das in der Mutter-Kind Beziehung ein für alle Mal erworben oder verfehlt wird, sondern es wird gewissermaßen kontinuierlich im Laufe eines Lebens und im Rahmen der Paarbeziehungen neu verhandelt.

⁶⁷ Siehe *ibid.*, 151 -174 u. 19-66.

⁶⁸ Einige Autoren, die Liebe ebenfalls im Kontext dieser praktischen Grundbegriffe stellen, wären beispielsweise Sartre (1991). Sartre unternimmt dies in einer sehr pessimistischen Form: Liebe ist für Sartre der vergebliche Versuch, der fundamentalen Situation der „Entfremdung“ und „Verdinglichung“ zu begegnen, die durch die Intersubjektivität notwendigerweise entsteht. Liebende wollen das Bewusstsein des Geliebten „gefangen nehmen“, sich seine Freiheit als Freiheit aneignen, sie wollen dem Geliebten „alles auf der Welt sein“, ein absoluter Zweck und absoluter Wert sein, für den der Liebende die traditionelle Moral opfern soll, für ihn töten, lügen, usf. soll. Sartres sehr beeindruckende Theorie der Intersubjektivität findet sich vor allem in dem Kapitel über den Blick in *Das Sein und das Nichts*. Siehe Sartre (1991), 437-538. Zu seiner Auffassung der Liebe als gescheiterter Lösungsversuch des Problems der Intersubjektivität siehe *ibid.*, 638-663. Harry Frankfurt (2005) erörtert Liebe (ihre Vollzugsweise und ihre Beziehungsform) als einen zentralen Aspekt des Personenbegriffs. In seinem *Gründe der Liebe* versucht Frankfurt die Liebe als die zentrale Kategorie einer Theorie der praktischen Vernunft zu erörtern. David Velleman (2008) betrachtet Liebe ebenfalls in Bezug auf die Kategorie des Personseins, aber ganz anders – und wiederum: konträr – als Harry Frankfurt. In dem erwähnten Buch von Erich Fromm wird die Liebe vor dem Hintergrund einer Art psychoanalytischer Anthropologie erläutert. „Das Problem der menschlichen Existenz“ ist nämlich die Erfahrung des „Abgetrenntseins“, und Liebe ist eine Art und Weise, dieses Problem anzugehen. Siehe Fromm (1995), Kap 2.

„Wie aus unserm Leibe, als Einem, zweifache und gleichnamige Teile herauswachsen...“ Normativität und Liebe: die zentralen Fragen und Aufgaben

5. *Die normative Dimension der Frage Was ist Liebe?* Eine mögliche Art und Weise, die zentrale Frage der Philosophie der Liebe anzugehen, gibt sich nicht mit einer Charakterisierung von all dem (oder von einigen Aspekten dessen) zufrieden, was man „Liebe“ nennt, unabhängig davon, wie egoistisch und blind, wie destruktiv oder herrschsüchtig die Arten und Aspekte der Liebe sein mögen, die mit dem Wort „Liebe“ bisweilen bezeichnet werden. Eine normative Herangehensweise an die Frage versucht stattdessen die Liebe oder Aspekte der Liebe in „Bestform“ zu zeigen. Sie versucht zu zeigen, wozu Liebe fähig ist, wenn sie ihre besten Möglichkeiten auslebt. In seiner Auseinandersetzung mit Stendhal meint Ortega y Gasset, dass eine Philosophie der Liebe eben mit der Darstellung dieser geglückten Formen bzw. Aspekte der Liebe beginnen sollte:

„Eine Theorie der Erotik muss mit der Erklärung ihrer vollkommensten Formen beginnen, anstatt sich von vorneherein an der Pathologie des zu untersuchenden Gegenstandes zu orientieren.“⁶⁹

Eine Mehrheit der Autoren, die wir angeführt haben und im weiteren Verlauf immer wieder heranziehen werden, gibt uns in der Tat hauptsächlich Auskunft über diese gelungenen Ausprägungen der Liebe. Indem sie das tun, versuchen sie außerdem häufig zu zeigen, dass die von ihnen auf eine bestimmte Weise, unter einer bestimmten Beschreibung dargestellten Phänomene, wichtige Aspekte eines guten Lebens sind, oder, noch spezifischer, dass sie gar auf einer Linie, im Einklang mit bestimmten Intuitionen und Aspekten unseres moralischen Lebens stehen oder mit ihnen wenigstens nicht kollidieren. Wir können uns nun kurz einige der Beschreibungen der gelungenen Aspekte der Liebe anschauen, die einige Philosophinnen und Philosophen ins Zentrum ihrer Konzeptionen der Liebe stellen. Beginnen wir mit einem Beispiel aus einem Aufsatz von Angelika Krebs, der so beginnt:

„Wenn wir einen anderen Menschen lieben, dann *teilen* wir unser empfindendes und tätiges Leben mit ihm in seiner *Besonderheit* oder möchten dies zumindest tun. Wir teilen Freud’ und Leid, wir verfolgen zusammen Projekte: eine große Reise, den Garten, die Musik, Kinder. Das Teilen des Lebens steht in der Liebe nicht im Dienste anderer Güter, der eigenen Lust oder Charakterentwicklung zum Beispiel, sondern ist ein Gut um seiner selbst willen. Liebe gehört *intrinsisch* zu einem guten menschlichen Leben.“

⁶⁹ Ortega y Gasset (1951), 141.

Eine Beziehung, in welcher die Partner einander nur benutzen, und sei es in aller moralisch gebotenen Fairness und Freundlichkeit, verdient so wenig den Titel „Liebe“ wie eine Beziehung, in welcher die Partner einander nur als austauschbare Platzhalter attraktiver Eigenschaften, der Schönheit, Klugheit oder Wärme etwa, betrachten. Liebe ist nur da gegeben, wo die Partner ihren Egoismus zumindest ein Stück weit überwinden und sich dem anderen auch in seiner Partikularität zuwenden.“⁷⁰

In seinem *Kampf um Anerkennung* schreibt Axel Honneth:

„Ausgehen ist von der Hypothese, dass alle Liebesbeziehungen von der unbewussten Rückerinnerungen an jenes ursprüngliche Verschmelzungserlebnis angetrieben werden, dass die ersten Lebensmonate von Mutter und Kind geprägt hatte; der innere Zustand symbiotischen Einsseins formt das Erfahrungsschema vollständigen Zufriedenseins auf so einschneidende Weise, dass er zeitlebens hinter dem Rücken der Subjekte den Wunsch wachhält, mit einer anderen Person verschmolzen zu sein. Zum Gefühl der Liebe wird dieser Verschmelzungswunsch allerdings erst, wenn er durch das unvermeidliche Erlebnis der Trennung soweit enttäuscht worden ist, dass, dass in ihn von nun an die Anerkennung des anderen als eine unabhängige Person konstitutiv miteinbezogen ist. Nur die zerbrochene Symbiose lässt jene produktive Balance zwischen Abgrenzung und Entgrenzung entstehen, die für Winnicott zur Struktur einer durch wechselseitige Desillusionierung gereiften Liebesbeziehung gehört.“⁷¹

Zur Abwechslung eine ganz kurze Bestimmung der Liebe:

„Love is knowledge of the individual.“⁷²

Auch kurz und bündig beschreibt Ortega y Gasset eines der Merkmale des Liebesgefühls (dessen „Intention“, wie er diesen Aspekt nennt):

„ob nah oder fern, die Liebe hüllt ihren Gegenstand in eine günstige Atmosphäre, sie ist Liebkosung, Lob, Bestätigung.“⁷³

Ortega stellt dies der Intention des Hassgefühls gegenüber:

„Der Hass hüllt den seinen, mit nicht weniger Feuer, in eine ungünstige Atmosphäre; er frisst ihn an, er dörft ihn aus wie ein glühender Schirokko“⁷⁴

⁷⁰ Krebs (2009), 729.

⁷¹ Honneth (1994), 169-170.

⁷² Murdoch (2001), 27.

⁷³ Ortega y Gasset (1951), 115.

⁷⁴ Ibid.

Man könnte mehrere Seiten mit Zitaten dieser und ähnlicher Art ausfüllen, für unsere Darlegung reichen die angeführten Stellen vollkommen aus. Für Angelika Krebs ist Liebe also *nur dann gegeben*, wenn beide Partner den Egoismus überwinden, Gefühle teilen, sich in gemeinsame Praktiken engagieren und die andere Person nicht als „austauschbaren“ Platzhalter betrachten; Liebe ist für sie ein Gut um seiner selbst willen und gehört insofern intrinsisch zu einem guten Leben; für Axel Honneth ist das Gefühl der Liebe *nur dann gegeben*, wenn zum „Verschmelzungswunsch“ das „Erlebnis der Trennung“ und damit die „Anerkennung“ der anderen Person hinzukommt, worin ja, wie Honneth schreibt, für beide Partner die Chance zu einer positiven Balance von „Abgrenzung und Entgrenzung“ liegt; für Iris Murdoch ist Liebe (an der zitierten Stelle) eine Erkenntnis des Individuums, was ja stillschweigend bedeuten könnte, dass eine Liebe, die das Individuum verkennt – wie Stendhals Kristallisationsliebe – ihr zufolge *keine* Liebe ist; für Ortega y Gasset ist das Liebesgefühl eine Bestätigung und Liebkosung des geliebten Wesens, und als solches ist es der „Intention“ des Hassgefühls diametral entgegengesetzt; was ihrer Intention angeht, *schließen* Liebe und Hass demnach einander *aus*.

Wenn man sich diese unterschiedlichen Definitionen anschaut, so könnte man meinen, dass es sich bei der Diskussion darüber, ob es eine bestimmte Verbindung (oder einen Widerstreit und Konflikt) zwischen Liebe und dem guten Leben, oder noch spezifischer, zwischen Liebe und Moral gibt – und wenn dann welche – oder ob Liebe in irgendeiner Hinsicht gut ist, um einen Scheinstreit und um eine Scheindiskussion handelt. Es handelt sich nämlich bloß um eine Diskussion um den Gebrauch von Worten, nicht aber um eine Diskussion um eine Sache. Denn diese Autoren definieren lediglich „Liebe“ jeweils unterschiedlich, und dann ist es klar, dass ihre jeweiligen unterschiedlichen Definitionen eventuell nicht miteinander vereinbar sein werden, wenn man sie miteinander konfrontiert. Wenn sie in einen Dialog treten und einander widersprechen, so versuchen sie bloß den Gesprächspartner zu der Übernahme, zu der Aneignung ihres eigenen, eigentümlichen Sprachgebrauchs zu überreden.

Eine solche skeptische Sicht auf diese unterschiedlichen Beschreibungen dessen, was an der Liebe gut oder schlecht ist und darauf, inwiefern Liebe ein wesentlicher Aspekt eines guten Lebens ist, ist allerdings zurückzuweisen. Die Zurückweisung dieser skeptischen Ansicht birgt aber die Chance, die Aufgaben einer normativen Herangehensweise an die Liebe zu klären und zu explizieren, sodass der Eindruck eines „Scheinstreits“ und einer „Scheindiskussion“ sich auflöst und darin stattdessen ein sinnvolles und wertvolles Projekt erkannt werden kann.

Zuerst soll man sich darüber klar werden, dass Liebe, oder etwas mit der Liebe eng Verwandtes, die etwaige *gegenläufige* Form dessen präsentieren kann, was die zitierten Auto-

ren in ihren jeweiligen Texten als definierend für die Liebe hinstellen. Das ist etwas, dass all die zitierten Autoren erkennen. Es gibt lediglich einen Unterschied in Bezug auf die Art und Weise, wie man mit diesen Phänomenen theoretisch umgeht. Während einige Autoren diese Phänomene als Fälle von Liebe betrachten, verweigern ihnen andere Autoren die Bezeichnung Liebe, wie etwa Angelika Krebs und auch Ortega y Gasset. Axel Honneth gehört eigentlich (trotz des ersten Zitats) zur ersten Gruppe:

„Als der Vorteil eines anerkennungstheoretischen Konzepts der Liebe erweist sich dann die Möglichkeit, solche Formen des Misslingens systematisch als Vereinseitigungen in die Richtung von einem der beiden Pole der Anerkennungsverhältnisse zu begreifen.“⁷⁵

An einer anderen Stelle in seinem Text heißt es noch klarer in diese Richtung, dass

„die Liebesbeziehung idealerweise eine durch Anerkennung gebrochene Symbiose darstellt; jedes auffällige Muster einer instrumentell vereinseitigten Beziehungskonstellation [...] kann dementsprechend als eine psychoanalytisch erklärbare Abweichung von einem Interaktionsideal gelten, an dem wir mit guten Gründen festhalten können.“⁷⁶

Zwischen dem allerersten Honneth Zitat dieses Abschnitts (dabei vor allem: „Zum Gefühl der Liebe wird dieser Verschmelzungswunsch allerdings erst, wenn...“) und dem letzten Zitat gibt es einen wichtigen *terminologischen* Unterschied. Denn nach dem ersten Zitat klingt es so, als würden Personen, die in einer Beziehung noch an dem symbiotischen Einssein mit dem anderen festhalten, nicht wirklich lieben, da sie nicht die von Honneth definierte Bedingung für das Vorhandensein des Liebesgefühls erfüllen, während nach dem zweiten Zitat solche Fälle eher als „Abweichungen“ von einem „Interaktionsideal“ interpretiert werden. Nach dem ersten Zitat sind solche Fälle also *keine* Instanzen der Liebe, nach dem anderen Zitat zu urteilen handelt es sich um *misslungene* Formen der Liebe. Honneth scheint aber, wenn man sein ganzes Liebeskapitel liest, letztere Variante zu vertreten: Liebe existiert in einer Polarität, in einem Kontinuum, an dessen einem, „guten“ Ende das von ihm anvisierte „Interaktionsideal“ steht und an dessen anderem, „schlechten“ pathologischen Ende, „Formen des Misslingens“ der Liebe zu finden sind.

Iris Murdoch sieht Liebe eigentlich auch in einer solchen Polarität, und zwar in einer inhaltlichen Nähe zu Honneth; sie bezieht sich im folgenden Zitat auf die Liebesbeziehung in Verbindung mit den Transformationen, die sie bei den Liebenden hervorrufen können und die ihrerseits die Liebesbeziehung zum Guten oder zum Schlechten prägen können:

⁷⁵ Honneth (1994), 171.

⁷⁶ Ibid., 172.

„A love relationship can occasion extreme selfishness and possessive violence, the attempt to dominate that other place so that it be no longer separate; or it can prompt a process of unselfing wherein the lover learns to see, and cherish and respect, what is not himself.“⁷⁷

Als Iris Murdoch „Love is knowledge of the individual“ schreibt, so muss man diesen Satz im Lichte dieses zweiten Zitats lesen und ihn so verstehen, dass sie ähnlich wie Honneth meint, Liebe sei idealerweise, d.h. in „Bestform“, Erkenntnis des Individuums. Sie kann demnach aber auch eine destruktive Form annehmen, in der Gewalt, Besitzdrang und Herrschsucht eine vordergründige Rolle spielen.

Angelika Krebs sieht hingegen die Phänomene, die ihre Definition nicht erfüllen, als unwürdige Träger des Titels „Liebe“. Und Ortega y Gasset scheint bisweilen auch sehr entschlossen (trotz des ersten Zitats, wo er über die „Pathologie“ *der Liebe* schreibt), das Phänomen, das Stendhal in seinem *Über die Liebe* analysiert, als unechte Liebe, also als keinen Fall oder Phänomen von Liebe zu betrachten. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von „Pseudo-Liebe“ und von „Pseudo-Erlebnissen“.⁷⁸

„Das Scharfsinnigste an Stendhals Traktat war ist nach meiner Meinung die Vermutung, dass es Lieben gibt, die keine sind [...] Ist eine Liebe als Liebe von Anfang an unecht, so ist es kein Wunder, wenn alles um sie her, und insbesondere das Objekt, auf das sie sich richtet, gefälscht ist.“⁷⁹

Wie soll man hier vorgehen? Soll man sich für die Variante Honneth-Murdoch entscheiden und solche Fälle als pathologische Formen der Liebe nennen, Liebe also in einer Polarität begreifen, oder soll man hingegen die Variante Krebs-Ortega y Gasset übernehmen und nur solche Phänomene als „Liebe“ bezeichnen, die bestimmte normative Kriterien erfüllen? Nun, *das* ist in der Tat hauptsächlich eine terminologische Entscheidung. Äußerst wichtig ist aber die Sache, um die es geht: *es gibt* die Phänomene, auf welche Stendhal aufmerksam macht, es gibt die Phänomene, auf die Murdoch aufmerksam macht („selfishness and possessive violence“), es gibt die instrumentell vereinseitigte Beziehungen, über welche Honneth und Krebs schreiben, es gibt auch Personen, die andere als „Platzhalter attraktiver Eigenschaften“ betrachten, usf. Ob man diese Phänomene „pathologische“, oder „mislungene“ Formen der Liebe, „Abweichungen vom Ideal“, oder sie stattdessen „falsche“, „unechte“ Liebe, „Pseudo-Liebe“, Quasi-Liebe, nennt, ihnen also den Titel Liebe entzieht oder ihnen ein „Unechtheitszeugnis“ in Form eines Zusatzes beilegt („Quasi-“, „Pseudo-“), ist eher unwichtig.

⁷⁷ Murdoch (1993), 17.

⁷⁸ Ortega y Gasset (1951), 129.

⁷⁹ *Ibid.*, 123. Ortega vertritt einen Disjunktivismus der Liebesaffekte, wie wir es andernorts dargelegt haben.

Wenn man sich aber für letztere Variante entscheidet, so muss man aber zugleich anerkennen, dass diese Phänomene mit den „echten“ oder „wahren“ Instanzen der Liebe sehr eng zusammenhängen und auf mannigfaltige Art und Weise in Verbindung stehen: manchmal gehen diese Phänomene aus den „wahren“ Instanzen kausal hervor, wenn bestimmte Umstände und Bedingungen vorliegen. In einem späteren Kapitel werden wir z.B. sehen, wie der Liebesaffekt sich von jener „Bestätigung und Liebkosung“ des Geliebten allmählich in ein „Ausdörren“ des anderen, in einen „Schirokko“ verwandeln kann, wie Ortega y Gasset die „Intention“ des Hassgefühls mit seinen meteorologischen Metaphern beschreibt. Manchmal treten sie intermittierend, abwechselnd mit dem „echten“ Phänomen auf, in diesem Fall hat die Liebe ambivalente Züge. Manchmal sehen sie auch der „echten“ Liebe sehr ähnlich und weisen die gleichen Erscheinungen auf, wie z.B. in der „Kristallisationsliebe“. So schreibt Ortega y Gasset z.B. in Bezug auf Stendhals Kristallisationsliebe: „Die echte und die falsche Liebe haben, von weitem gesehen, die gleichen Gesten.“⁸⁰ In der vorliegenden Arbeit werden wir diese Phänomene jedenfalls als „schlechte“ oder „misslungene“ Aspekte der Liebe behandeln. Ein Grund für diese Entscheidung liegt darin, dass hier Liebe als ein Kontinuum betrachtet wird. Der „echten“ Liebe wohnt stets das Potenzial des Misslingens. Die Unterschiede zwischen den schlechten und den guten Formen der Liebe sind letztendlich gradueller Art. Bei den gelungenen Fällen kommt es jedenfalls auf eine Balance an, die aber auch stets schwer zu halten ist und verloren gehen kann.

Jetzt sind wir in der Lage, etwas näher und differenzierter auszubuchstabieren, was mit einer normativen Herangehensweise an die Liebe gemeint ist. Eine normative Sicht auf die Liebe greift bestimmte Aspekte des Liebesphänomens heraus (dabei handelt es sich um Aspekte der drei Dimensionen, die wir zuvor unterschieden haben) und qualifiziert sie eventuell aus einer bestimmten normativen Perspektive als „gut“ oder als „schlecht“. Zur Veranschaulichung dieser Vorgehensweise nehmen wir als Beispiel den Anfang des Aufsatzes von Angelika Krebs. Sie zieht dort offenbar die Dimension der *Liebesbeziehung* in Betracht. Davon greift sie einen bestimmten Aspekt heraus, nämlich das *Teilen* des „empfindenden und aktiven Lebens“ und die gegenseitige *Betrachtung* der geliebten Person durch die Liebenden in ihrer „Besonderheit“. Bei dieser Form des Teilens handelt es sich der Autorin zufolge um ein Gut, das man um seiner selbst willen verfolgt. Dies, zusammen mit dem Hinweis, dass diese Art des Teilens und der Hinwendung zum Partikulären eine „Überwindung des Egoismus“ darstellt, im Unterschied zu Beziehungsarten, in denen die Partner einander benutzen oder als Platzhalter für attraktiver Eigenschaften sehen, bildet den normativen Bezugsrahmen, innerhalb dessen die von ihr herausgegriffenen Aspekte der Liebe als gut und wünschenswert erscheinen.

⁸⁰ Ibid., 190.

An einem solchen kleinen Fragment normativen Denkens über die Liebe kann man erkennen, dass eine Reflexion dieser Art sowohl *deskriptive* bzw. phänomenologische Aspekte als auch *evaluative* Elemente beinhaltet. Die Autorin bezieht sich auf *ein Phänomen*: z.B. auf eine bestimmte Form des Teilens in der Liebesbeziehung – von Gefühlen und Praktiken – die womöglich in vielen Liebesbeziehungen vorzufinden ist. Wenn die Analyse und die Charakterisierung dieses Phänomens phänomenologisch triftig sind, dann eignen sie sich als Beschreibung und Analyse eines Stücks Realität: es ist eine wahre oder angemessene phänomenologische Beschreibung/Analyse, weil sie auf konkrete Instanzen der Liebe zutrifft. Hinzu kommt eine normative Begründung, warum dieses Phänomen gut und wünschenswert ist: „weil Personen damit ihren Egoismus überwinden“, „weil dieses Teilen ein Gut um seiner selbst willen ist“. Dabei können aber sowohl die phänomenologische Charakterisierung (teilweise) irrtümlich als auch die normative Begründung (teilweise) strittig oder ergänzungsbedürftig sein, was in der Philosophie üblicherweise die Regel ist.

Doch selbst wenn beides, der deskriptive und der evaluative Teil der Reflexion, annehmbar wären, so muss man sich dabei zweierlei Grenzen bewusst sein: eine solche normative Charakterisierung, wie sie Krebs formuliert, umfasst erstens (nur) *einen* oder *einige* Aspekte der personalen bzw. der romantischen Liebe, sodass man dies auf keinen Fall zum *alleinigen Merkmal* weder der romantischen Liebesbeziehung noch der romantischen Liebe geschweige denn der Liebe in all ihren Formen erklären sollte. Eine solche Charakterisierung sollte sich zweitens der Tatsache bewusst sein, dass es Formen der Liebe gibt (oder Phänomene, die mit Liebe verwandt sind, wenn man ihnen den „Titel“ Liebe nicht verleihen möchte), die eine nahezu konträre Gestalt aufweisen. Die Verabsolutierung eines Aspekts der Liebe verleitet jedenfalls zur phänomenologischen und begrifflichen Blindheit gegenüber Instanzen und Arten des Liebesphänomens, die das ausgezeichnete Merkmal nicht aufweisen. Krebs gibt uns ein gutes Beispiel für die Gefahren einer solchen Einseitigkeit:

„man sollte wohl nicht [...] jede *einseitige* Liebe, die heimliche Liebe, die unerwiderte Liebe, die Liebe zu Toten, als Liebe (wenn auch unerfüllte) verstehen. Man sollte die sogenannte „einseitige Liebe“ vielmehr als bloßen Wunsch, als Sehnsucht nach Liebe begreifen.“⁸¹

„Die heimliche Liebe, die unerwiderte Liebe, die Liebe zu Toten“ als „bloßen Wunsch, als Sehnsucht nach Liebe“ zu begreifen, ist phänomenologisch irreführend. Denn in die einseitige Liebe spielen nicht nur Wünsche eine Rolle. Es ist auch ein ganzes Netzwerk an Gefühlen involviert. Für die einseitig Liebenden ragen die Geliebten auch unter allen anderen Menschen hervor, d.h., dass sie die Geliebten anders anschauen, anders *betrachten*, um

⁸¹ Krebs (2009), 741.

Krebs eigene Formulierung zu gebrauchen: mit einem Blick der Liebe.⁸² Doch selbst wenn man nur die romantischen Paarbeziehungen in Betracht zieht, auf welche Krebs Analyse zugeschnitten ist, so ist es sicherlich auch wahr, dass die guten Aspekte solcher Beziehungen sich nicht im Teilen von Praktiken und Gefühlen erschöpfen, auch wenn dies sicherlich ein überaus wichtiger Aspekt der romantischen Paarbeziehung ist, ein Aspekt nämlich, der auch bisher selten in der philosophischen Literatur erörtert worden ist. Dass Krebs Verabsolutierung des Teilens jedoch eine theoretische Vereinseitigung ist, lässt sich auch *normativ* im Sinne einer etwaigen These über das praktische Gelingen von Liebesbeziehungen formulieren: eine Liebesbeziehung, in der beide Partner alles miteinander teilen, ist letztendlich keine wünschenswerte Liebesbeziehung. Mindestens genauso wichtig dürfte die Schaffung und die Kultivierung eines Raums sein, wo jeder Partner allein für sich und mit sich selbst oder mit anderen Menschen ohne die/den geliebte andere(n) sein kann. Diese gegenseitige Angewiesenheit bestimmter Aspekte der Liebe für ihr Gelingen geben auch dem Gedanken, Liebe bestehe in einer Balance, eine etwas konkretere Gestalt. Wo die Theorie einseitige Bilder der Liebe schafft, schafft sie jedenfalls auch Modelle, an denen man sich aus guten Gründen praktisch nicht zu orientieren wünscht.

Wenn man sich dieser zwei aufgezeigten Grenzen bewusst ist, dann gibt es jedenfalls Raum für eine sinnvolle und gehaltvolle Diskussion. Sie betrifft die *Angemessenheit der phänomenologischen Charakterisierung* dieser Aspekte, ihre Verknüpfung und ihr Verhältnis zu anderen Aspekten, z.B. der Liebesbeziehung, und sie betrifft die *normative Begründung ihrer „Güte“ bzw. „Schlechtheit“*, oder ihre Auslegung als gute bzw. schlechte Aspekte der Liebe. Was sicherlich zu Scheindiskussionen und zu Missverständnissen führt ist – erstens – der Glaube, dass die jeweils herausgegriffenen Aspekte (z.B. das Teilen) das Ganze der romantischen Liebesbeziehung oder gar der romantischen Liebe erschöpfen, und – zweitens – die Ausblendung der Tatsache, dass Liebe in einer Polarität vorkommt, die sowohl „gute“ als auch „schlechte“ Aspekte umfasst. Stendhal machte offenbar beide Fehler, indem er die Kristallisationstheorie der Liebe verabsolutierte, sie zur „Alltheorie“ der romantischen Liebe erklärte, eine Theorie, die in allen Fällen gelten soll. Als eine Konsequenz davon, blendete er auch die Möglichkeit eines Gegenstücks zur Kristallisation oder etwas Dazwischenliegendes aus. Man kann also auch eine begriffliche Vereinseitigung „nach unten“ betreiben; nicht, indem man die Liebe idealisiert, sondern indem man sie als Ganzes in einer üblen Verfassung sieht. Sartres Liebeskapitel in *Das Sein und das Nichts* bietet auch ein gutes Beispiel für eine solche Einseitigkeit „nach unten“. Diese beiden Fehler, die offenbar einander bedingen können (wie im Fall von Stendhal oder Angelika Krebs), sind Ausdruck einer phänomenologischen und begrifflichen Blindheit und

⁸² Personen, die einseitig lieben, darunter aber vor allem Eltern, deren Kinder verstorben sind, würden aber nicht nur vehement bestreiten, dass sie nicht lieben, sie würden sich vermutlich auch darüber *empören*.

Einseitigkeit, oder münden jedenfalls in diese. Sie verkennen die Weite der Liebe, die sich in den drei skizzierten Dimensionen erstreckt, die jede für sich eine Vielzahl an Aspekten umfasst, oder sie verkennen auch die Tatsache, dass Liebe sich entlang eines Kontinuums bewegt, an dessen einem Ende schädliche und destruktive, und an dessen anderem Ende schöpferische und gute Ausprägungen befinden.

Sucht man nach Verbindungen und Zusammenhängen zwischen Moral und Liebe, und zwischen letzterer und dem guten Leben, die in allen Instanzen und Ausprägungen der Liebe halten, so wird man vergeblich suchen. Man wird stets auf Exemplare, auf Instanzen des Liebesphänomens stoßen, die dem angenommenen allgemeingültigen Zusammenhang entschieden widersprechen. Diese Zusammenhänge bestehen vielmehr in bestimmten Instanzen und Aspekte des Liebesphänomens. Sie halten natürlich nicht in allen Instanzen und in allen Formen der Liebe, oder zumindest nicht in all den Phänomenen, die man mit dem Wort „Liebe“ zu bezeichnen pflegt. Sie sind *Möglichkeiten* der Liebe, die von konkreten Menschen, in konkreten Beziehungen und unter spezifischen kulturellen Bedingungen zur Entfaltung kommen können und die philosophisch in einem bestimmten Bezugsrahmen, unter anderem mit Einbeziehung bestimmter normativer Kategorien und Unterscheidungen, erörtert werden können.

Letztere Aufgabe entspringt dem legitimen Interesse, unsere vorphilosophischen, vorreflexiven Praktiken der Wertung und Bewertung von Aspekten und Instanzen des Liebesphänomens mit philosophischen Mitteln fortzusetzen, zu vertiefen und zu begründen. Eine normative Betrachtungsweise sollte man sich deshalb keineswegs als die Laune einer lebensfernen philosophischen Theorie vorstellen. Sie knüpft vielmehr an unsere gängigen Denk- und Orientierungsweisen in Bezug auf die Liebe an. Normative Unterscheidungen durchziehen unser Fühlen und Denken über die Liebe, unsere Erwartungen und Ansprüche an die Liebe. Die bereits kommentierten Adjektive „wahre“, „echte“ und „falsche“ „unechte“ Liebe sind ein sprachliches Zeugnis dieser normativen Orientierung in Sachen Liebe. Das Wort „Liebe“ funktioniert zudem nicht nur deskriptiv. Es wird zugleich oft als ein Wertwort verwendet. Angelika Krebs Behauptung, dass Beziehungen, in denen die Partner einander benutzen, den *Titel* „Liebe“ nicht *verdienen*, vergegenwärtigt gerade diesen Gebrauch des Wortes „Liebe“ als Wertwort. Dies bedeutet, dass wir uns häufig in unserem Reden und Denken über die Liebe an deren gelungenen Formen orientieren, an den Formen, die in unseren Augen gut sind, und dies deshalb tun, weil Liebe einen so wichtigen Aspekt des guten und glücklichen Lebens ausmacht.

Diese verschiedenen normativen Auslegungsweisen von möglichen Aspekten der Liebe unterliegen prinzipiell der Kritik und der Revision; sie erfordern stets einen scharfen phänomenologischen Blick auf die Natur der charakterisierten Phänomene; die Aufgabe selbst

– die normative Betrachtung der Liebe – kann selbst (wie jetzt) Gegenstand der Reflexion werden, sie kann verschiedentlich begründet oder gar kritisiert werden. Eine solche Aufgabe ist jedenfalls ein sehr wichtiger Aspekt einer Philosophie der Liebe. Was die Thematik „Liebe und Normativität“ angeht, ist die normative Charakterisierung von Aspekten der Liebe, die Beschreibung ihrer Verflechtung mit dem guten Leben, jedenfalls eine, wenn nicht sogar *die* zentrale Aufgabe überhaupt, so zumindest die hier vertretene These.

In diesem Kontext muss man erneut an Platon zurückerinnern, denn er hat als erster eine solche umfassende, immer komplexer werdende normative Charakterisierung der Liebe unternommen und dabei auf die Polarität des Liebesphänomens meisterhaft hingewiesen. Als wäre dies nicht genug, hat er die Möglichkeit einer theoretischen Vereinseitigung, die in einen scheinbaren Widerspruch mündet, inszeniert und sie metatheoretisch, auf einer höheren Ebene der Reflexion, aufgelöst. In der Rede des Lysias und in Sokrates erster Liebesrede wird nämlich ein schlechter Eros dargestellt. Aus Lysias Mund wird dieser Eros allerdings aus rein „utilitaristischen“ Gründen bewertet, aus Gründen des Eigennutzes wird von der Hinwendung zu einem solchen Liebenden abgeraten. Wenn Sokrates sich in seiner ersten Rede auf den schlechten Eros einlässt, dann entlarvt er ihn auch, aber er tut es mit *moralpsychologischen* Mitteln: der schlechte Eros ist eine Disharmonie der Seelenkräfte in Bezug auf die richtige „Regierung“ der Seelenkräfte – die Besonnenheit – als solche ruiniert sie sowohl die Seele des Liebenden als auch die Seele und den Leib des Geliebten. Beide verkommen, gemessen an dem Standard der Tugend, zu schlechten, zu degenerierten und lächerlichen Menschen. Hier ist der normative Rahmen, in dem Liebe beleuchtet wird, ein ganz anderer. Zu Beginn der Palinodie (und auch davor, in dem Vorspiel), der zweiten Sokrates Rede, erweckt Sokrates dann teilweise den Eindruck, als wäre die vorangegangene Rede vollends falsch und er sich nun anschicken würde, das letzte und wahre Wort über den Eros zu sprechen:

„Unwahr ist jene Rede, welche behauptet, dass wenn ein Liebhaber da sei, man vielmehr dem Nichtliebenden willfahren müsse, weil nämlich jener wahnsinnig sei, dieser aber bei Sinnen.“(244a)

In der Palinodie wird dann der Eros, wiederum mit moralpsychologischen Mitteln, in „Bestform“ gezeigt, aber die Darstellung ist um Welten komplexer, tiefgründiger und schöner als die Charakterisierung vom schlechten Eros in der ersten Sokrates Rede. Platon inszeniert damit deshalb eine theoretische Vereinseitigung, weil man nach der Palinodie als Leser den Eindruck hat, als gäbe es den Eros doch nur in seiner guten und göttlichen Gestalt, als eine Spezies des „göttlichen Wahnsinns“. In dem zweiten Dialogteil des *Phaidros* wird dann aber auf diese Einseitigkeit aufmerksam gemacht, das dialektische Verhältnis der zwei Sokrates Reden zueinander wird erläutert, sodass der Widerspruch zwischen den beiden Auffassungen des Eros aufgelöst wird. Als Sokrates nach dem Vortrag der Palino-

die zur Erörterung der richtigen Komposition von Reden übergeht, vergleicht er sie nämlich mit einem „lebenden Wesen“, mit einem balanciert gebauten und gut gegliederten Körper.⁸³ Dieser Metapher folgend, expliziert Sokrates dann die begriffliche Komposition und das Verhältnis der beiden Reden zueinander auf folgende Art und Weise: er ist von einem Begriff ausgegangen, nämlich vom „Unverständigen“ der Seele, d.h. vom „Wahnsinn“, der entweder als „menschliche Krankheit“ oder „als göttliche Umwechslung des gewöhnlichen ordentlichen Zustandes vorkommt“ (265a). Diesen Begriff spaltete er zunächst immer nach „links“, d.h. entlang seiner pathologischen Seiten, bis er in der ersten Rede, eine „linke Liebe“ fand, die eine Art des Wahnsinns im Sinne einer menschlichen Krankheit zu verstehen ist. Auf der anderen Seite entdeckte er durch Teilen des Begriffs eine „rechte“ Liebe, die eine Spezies (die vierte) des göttlichen Wahnsinns ist, der als „die Ursache unserer größten Güter“ porträtiert wurde. Da wir Platons Redeweise von einer „linken“ und rechten „Liebe“ immer wieder gebrauchen werden, können wir die Stelle zitieren, in der sie vorkommt:

„und so wie aus unserm Leibe, als Einem, zweifache und gleichnamige Teile herauswachsen, welche als rechte und linke bezeichnet werden, eben so den Aberwitz in uns gleichsam gewachsen glaubend nahmen die Reden, die eine sich den links abgeschnittenen Teil und ließ nicht nach ihn weiter zu zerschneiden, bis sie, daß ich so sage, eine linke Liebe darin auffand, welche sie sehr mit Recht schmähen konnte; die andere führte uns zu dem Wahnsinn rechts, und eine jener zwar gleichnamige aber göttliche Liebe darin auffindend und vorzeigend, lobte sie diese als Ursache unserer größten Güter.“(265e-266b)

Platon überschaute die Polarität des Liebesphänomens. Er versuchte zu zeigen, wie die Liebe zum guten Leben beitragen oder wie sie die menschliche Seele verzerren kann. Was Platon unternahm, die normative Charakterisierung der Liebe, ist immer noch heute eine zentrale Aufgabe einer Philosophie der Liebe.

Demgegenüber kreist die gegenwärtige philosophische Diskussion um das Thema Liebe und Normativität immer wieder um eine ziemlich spezielle Frage, um eine Thematik nämlich, der im Vergleich mit der platonischen Herausforderung ein geringerer Wert beigegeben werden sollte. Das effektvolle Beispiel, mit dem man diese Thematik einführt, hat in der gegenwärtigen Philosophie der Liebe Karriere gemacht: ein Mann sieht, dass zwei Personen ertrinken. Bei der einen Person handelt es sich um seine geliebte Frau, während der andere Mensch ein Unbekannter ist. Er kann nur eine der zwei Personen in Sicherheit bringen und selbstverständlich rettet er seine geliebte Frau. Das Beispiel ist benutzt wor-

⁸³ „Sokrates: aber dieses, glaube ich, wirst du doch auch behaupten, dass eine Rede wie ein lebendes Wesen müsse gebaut sein und ihren eigentümlichen Körper haben, sodass sie weder ohne Kopf noch ohne Fuß, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegen einander und gegen das Ganze in einem schicklichen Verhältnis gearbeitet sind.“(264c)

den, um zu zeigen, dass eine Moral der Unparteilichkeit nicht uneingeschränkt gilt, und dass es in manchen Fällen – wie im Fall der Liebe – Präferenzen durchaus berechtigt und legitim sind, ja, dass es Absurd wäre von dem Mann zu verlangen, nach einem Prinzip zu suchen, das die Rettung seiner Frau rechtfertigen würde. Die Pointe dieses Beispiels unterstreicht man dann mit einer dramatischen Phrase hervor, die mittlerweile zu dem expressiven Repertoire der praktischen analytischen Philosophie gehört. Würde der Mann nämlich derartige Überlegungen hinsichtlich der moralischen Richtigkeit seiner Handlung anstellen, oder einfach denken, dass sein Vorgehen in einem Fall wie diesem erlaubt sei, so hätte er dann „einen Gedanken zu viel“.⁸⁴ Im Zusammenhang mit diesem Beispiel sind noch allgemeiner Zweifel daran geäußert worden, dass Liebe und eine Moral der Unparteilichkeit vereinbar sind, weil Liebe in bestimmten Situationen von uns verlangt, die Regeln und Prinzipien der Unparteilichkeit über Bord zu werfen.

Gewiss, in seiner Dramatik und zur Veranschaulichung eines möglichen Konflikts zwischen einer Moral der Unparteilichkeit und den Forderungen der Liebe taugt das Beispiel sehr gut. Aber der Leser soll sich bitte überlegen, wie häufig er oder sie im Leben in einer – hoffentlich nicht so dramatischen – Situation stand, in der sie/er die Prinzipien der Unparteilichkeit zugunsten der „Gründe der Liebe“ ohne einen „Gedanken zu viel“ aufgeopfert hat. Richtig: es fallen einem bestimmt nicht allzu viele solcher Situationen ein. Und nun möge der Leser darüber nachdenken, wie häufig sie/er, oder ihre/seine Angehörigen mit Formen der Liebe konfrontiert war (sei es mit der eigenen oder mit der der geliebten Person), die auf bestimmte Art und Weisen schädlich und destruktiv, oder umgekehrt erfüllend und schöpferisch waren, und zwar nicht nur im Rahmen der romantischen Liebe, sondern auch innerhalb der anderen Formen der personalen Liebe. Gute und schlechte Formen der Liebe, und was dazwischen liegt, begleiten uns offenbar unser ganzes Leben. Wie wir andere Menschen lieben (und ob wir überhaupt andere Menschen lieben können oder uns dieser Möglichkeit verschließen), wie wir von anderen Menschen geliebt werden (und ob wir es überhaupt zulassen, von anderen Menschen geliebt zu werden), das bestimmt auf entscheidende Weise wer wir waren, wer wir sind und wer wir im Laufe eines Lebens ge-

⁸⁴ Die Phrase stammt von Bernard Williams. Siehe Williams (1984). „Wir neigen [...] stark zu der Annahme, dass es wesentlich angemessener wäre, in einer solchen Situation sämtliche Erwägungen der Unparteilichkeit und Fairness beiseite zu legen. Der Mann sollte zweifellos seine Frau retten.“ Frankfurt (2005), 40. Das Beispiel selbst scheint William Newton-Smith in einem durchaus interessanten Aufsatz über personale Liebe eingeführt zu haben. Er weist damit sowohl auf den Konflikt zwischen der Unparteilichkeit und Liebe, aber er benutzt es auch als Beispiel für die praktische Sorge als ein wesentliches Element der Paarliebe. Später wurde das Beispiel von Bernard Williams aufgegriffen, Harry Frankfurt behandelt es seinerseits in seinem *Gründe der Liebe*. Siehe Newton-Smith (1989), Williams (1984), Frankfurt (2005), Kap. II. In neuerer Zeit hat David Velleman das Szenario nochmals (gegen Harry Frankfurt) erörtert, und in Troy Jollimores hervorragendem Buch *Love's Vision* wird es aus einer überaus interessanten Perspektive abermals interpretiert. Siehe Velleman (2008), 102-104 u. Jollimore (2011), 30-34.

wesen sein werden. Es entscheidet auch in einem nicht unerheblichen Maß, ob wir ein eher glückliches oder ein eher unglückliches und gutes Leben geführt haben.⁸⁵

Was kann und was will, was beabsichtigt eine solche Philosophie der Liebe mit der Charakterisierung dieser Aspekte des Liebesphänomens? Und welcher Beitrag kann die Literatur, auf die wir im vorigen Teil eingegangen sind, zu diesem Projekt leisten? Eine Philosophie der Liebe will damit vor allem das Phänomen Liebe verstehen. Denn zu einem ganzheitlichen Verständnis der Liebe gehört intrinsisch, wie wir es anhand unserer Analyse der Frage *Was ist Liebe?* und ihrer normativen Dimension nahegelegt haben, eine Orientierung innerhalb ihrer guten und schlechten Ausprägungen. Eine Klärung der Formen des Gelingens oder Misslingens der Liebe kann darüber hinaus auch Licht darauf werfen, inwiefern die personale Liebe unser Leben und das Leben unserer geliebten Menschen bereichert, es zum Guten oder zum Schlechten prägt, und warum Liebe einen so wichtigen Platz im Menschenleben einnimmt. In dem Rahmen eines solchen Projekts können Werke der Kunst, z.B. Romane und Filme, aus mehreren Gründen einen sehr wertvollen Beitrag leisten. Romanciers sind hervorragende Phänomenologen der Liebe. Gute Literatur hat meistens etwas, woran es sogar sehr guten Philosophen oft mangelt: einen aufmerksamen Blick auf menschliche Phänomene. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ lautet ein berühmter Satz von Kant aus der *Kritik der reinen Vernunft*.⁸⁶ Überträgt man diesen Satz auf die Philosophie der Liebe und versteht man ihn als eine Einladung, so könnte man sie etwa so formulieren: die Philosophie der Liebe hat in den Werken der Kunst eine hervorragende Möglichkeit, wertvolles phänomenologisches Material, Anschauungen der Liebe zu schöpfen, um sie dann auf den Begriff zu bringen. Werke der Kunst artikulieren aber auch immer ein implizites oder auch explizites Verständnis der Phänomene, die sie darstellen. Filme und Romane haben eine narrative Dimension, die es ihnen erlaubt, die Prozesshaftigkeit der Liebe sinnlich zu präsentieren und über sie zu reflektieren. Philosophische Theorien tendieren hingegen häufig dazu, eher *statische*, wie eingefrorene Bilder der Liebe zu entwerfen. (Platons Mythos ist wiederum eine hervorragende Ausnahme. Nicht nur wird die Selbstbewegung als Prinzip der Seele thematisiert, sondern der Aufbau des Mythos bewirkt durchgehend den Eindruck einer Bewegung). Die Kunst kann uns auch die Sinnlichkeit der Liebe zeigen und sie auf ihre Art und Weise verstehen, während die Philosophie sie im besten Fall nur ansatzweise verstehen kann (Platon ist hier wiederum eine Ausnahme: seine Philosophie der Liebe, weil sie auch Dichtung ist,

⁸⁵ Wenn ein Leben in Sachen Liebe eine Summe unglücklicher Lieben war, so muss dies nicht unbedingt als Beitrag zu einem unglücklichen Leben gelten: Menschen suchen manchmal das Glück im Unglück, und sie finden es auch dort. Der Eindruck eines Paradoxes verschwindet sobald man sieht, dass unglückliche Lieben nie nur unglücklich sind, sondern häufig – insbesondere für diese Menschen – mit den größten Glücksmomenten und Glücksversprechen verbunden sind.

⁸⁶ Kant (1968), 98.

zeigt auch die Sinnlichkeit der Liebe). Während die Philosophie tendenziell die Liebe in Bestform, und manchmal zu rosig sieht, beleuchtet die Literatur eher die „dunklen Seiten“ der Liebe. Romanautoren wenden sich für gewöhnlich eher den misslungenen, schädlichen oder gar pathologischen Formen der Liebe sowie dem Scheitern von Liebesidealen zu, bzw. sie beleuchten solche Liebesideale von ihrer negativen Seite. In dieser Hinsicht ist Literatur auch Kritik an normativen Kriterien: eine Kritik der Ideale, die unsere Erwartungen, Ansprüche an und Hoffnungen in die Liebe prägen. Zu der ersten Gruppe könnte man solche unterschiedliche Autoren und Werke wie Goethes *Werther* oder auch Prousts *À la recherche* zählen, zur zweiten paradigmatisch Flauberts *Madame Bovary* aber auch eben Stendhals *Über die Liebe*.

Es ist spannend zu sehen, wie Platon diese Tendenz der Literatur einerseits erkannte und verdamnte, sich aber andererseits für seine Zwecke Mittel der Dichtung bediente. In seiner *Politeia* weist Platon auf die Neigung der Dichtkunst, die Schattenseiten der menschlichen Seele zu beleuchten und die edleren Teile der Seele hingegen im Dunkeln zu lassen. Er scheint dort diese Tendenz nicht als eine zufällige Eigenschaft der Dichtkunst aufzufassen, sondern sie vielmehr als einen Aspekt zu sehen, der zu ihr intrinsisch gehört: „Die vernünftige und ruhige Gemütsfassung aber, welche ziemlich immer sich selbst bleibt, diese ist weder leicht nachzubilden noch auch die Nachbildung leicht zu verstehen“ (*Politeia*, 604e). Die Dichtung hingegen eignet sich bestens „für die gereizte und wechselreiche Gemütsstimmung“ (605a) Der Dichter wendet sich nicht an „das Beste“ der Seele (605b), sondern an ihre niederen, wandelbaren und instabilen Anteile. Platon will aber nicht die Dichter aufgrund ihrer Einsicht in die Abgründe der menschlichen Seele loben. Er verachtet sie dafür. Denn er denkt, dass die Dichter mit der Nachbildung des Niederen gerade diesen Neigungen in der Seele ihrer Rezipienten, des Publikums Nahrung bieten und sie damit verderben:

„Und auch mit dem Geschlechtstrieb und dem Unwillen und allem, was es der Begierde Angehöriges oder der Lust und Unlust in der Seele gibt, wie wir denn zugeben, dass dieses uns durch alle Verhältnisse begleitet, ist es dann so, dass uns die dichterische Nachbildung dergleichen antut. Denn sie nährt und begießt alles dieses, was doch sollte ausgetrocknet werden, und macht es in uns herrschen, obwohl es doch müßte beherrscht werden wenn wir Bessere und Glückseligere statt Schlechtere und Elendere werden sollten.“(606d)⁸⁷

Doch bei aller Verachtung für die Dichtkunst, tut Platon in seinem *Phaidros* etwas der Dichtkunst Ähnliches: er schildert auch den niederen Eros; in der Palinodie versinnbildlicht er mit dem „dunklen Ross“ der Seele die Gefahren der sexuellen Begierde. Er ver-

⁸⁷ Iris Murdochs Bemerkungen über diese und andere Stellen der Republik sind sehr erhellend. Siehe Murdoch (1993), 11-14.

bannt also nicht diese Aspekte aus seiner Darstellung der Liebe, und das aus guten Gründen. Denn ohne die erste Rede und vor allem ohne das dunkle Ross der Palinodie, dessen Macht auf den ganzen Mythos ausstrahlt, wäre der Mythos bloß eine Karikatur, eine Verzerrung, ein Märchen. Was Platon tut, ist aber diese Aspekte in ihrem destruktiven Potenzial zu zeigen, sie auch entsprechend, d.h. als potenziell destruktiv, zu porträtieren und zugleich eine Therapie für diese Kräfte der Seele darzulegen. Was Platon den Dichtern vorwirft, dürfte vor allem sein, dass sie Schlechtes als Gutes präsentieren. Er kehrt diese Missverhältnisse um. Der schlechte Eros wird in der ersten Rede karikiert, das dunkle Ross wird in seiner ganzen Macht gezeigt, Platon schildert den seiner philosophischen Überzeugung nach richtigen Umgang damit: das dunkle Ross muss „gebändigt“ werden. Platon sieht also in der sinnlichen Macht der Kunst auch ein Potenzial zum Guten, vorausgesetzt, dass sie von philosophischer Einsicht getragen wird.

Für unser Projekt werden wir jedenfalls von der Tendenz der Dichter profitieren, die „ge reizte und wechselreiche Gemütsstimmung“ darzubieten. Dichter werden uns immer wieder begleiten, vor allem wenn es darum geht, die „Schattenseiten“ der Liebe zu charakterisieren und zu analysieren. Dabei werden wir aber an der platonischen Orientierung am Guten festhalten und solche Aspekte der Liebe, mit denen die Dichter uns konfrontieren, in ihrem defizitären Charakter darstellen. Wir werden jetzt aber mit dieser Aufgabe beginnen.

2. Die Liebenden

Wir beginnen eine Erkundung der Kategorie des Liebessubjekts, der Liebenden, und wenden uns hierfür der Vollzugsweise der Liebe zu. Wenn man die Vollzugsweise der Liebe in Verbindung mit den Liebenden spezifizieren will, werden diejenigen Elemente und Aspekte der Subjektivität, oder mit Platon gesprochen, die Kräfte und Potenzialitäten der Seele identifiziert und charakterisiert, aufgrund deren Aktivität sich sagen lässt, dass eine Person eine andere liebt. Wenn man die Elemente, die die Vollzugsweise der Liebe umfassen, etwa einkreist und sie zu bestimmen versucht, kommt dies einer Skizze der Seele der Liebenden gleich. Was zeichnet also eine Liebende als Liebende aus? Welche Elemente der Liebe bzw. der Vollzugsweise der Liebe spielen eine zentrale Rolle? Die platonische Einsicht, der wir folgen wollen besagt, dass *alle* Seelenkräfte des Liebenden in der Liebe eine besondere Konfiguration annehmen. Wir können mit dem Willen beginnen, und damit an einen prominenten Vertreter der neueren Philosophie der Liebe anknüpfen, nämlich an Harry Frankfurt.

Der Wille der Liebenden

Harry Frankfurt: Liebe als interessefreie Sorge um das geliebte Wesen und die Ausklammerung des Affektiven und Kognitiven als unwesentliche Elemente der Sorge

In seinem hervorragenden Buch *Gründe der Liebe* sowie in anderen Aufsätzen⁸⁸ hat Harry Frankfurt die Vollzugsweise der Liebe im Zusammenhang mit dem Willen von Liebenden auf äußerst produktive Weise ausgekundschaftet. Für Frankfurt sind die Liebenden nämlich allein durch eine besondere „Konfiguration ihres Willens“ gekennzeichnet. Liebe ist ihm zufolge eine Form „interessefreier Sorge“. „Die Liebe“, schreibt Frankfurt,

„ist vor allem eine *interessefreie* Sorge um die Existenz dessen, was geliebt wird, um das, was gut für es ist. Der Liebende wünscht, dass das geliebte Wesen aufblüht und ohne Schaden bleibt, und zwar nicht, um damit einen anderen Zweck zu unterstützen.“⁸⁹

Anders als bei Dingen, um die wir uns sorgen, weil sie einen instrumentellen Wert für uns besitzen – z.B. um unsere Gesundheit – wird die Sorge um das Wohlergehen des geliebten Wesen einzig und allein um des Geliebten willen vollzogen. Das Aufblühen und Wohlergehen des Geliebten ist also ein Selbstzweck für den Liebenden. Die Liebe als eine Form interessefreier Sorge prägt die „Dispositionen“ und das „Verhalten“, sie gestaltet das „Handlungsvermögen“ der Liebenden, ordnet und koordiniert deren Vorsätze, Wünsche und Prioritäten mit Blick auf das Wohlergehen des Geliebten.⁹⁰ Deshalb bezeichnet Frankfurt die Liebe als eine besondere „Konfiguration des Willens“:

„Wie bei anderen Modi der Sorge geht es im Wesentlichen nicht um Affektives oder Kognitives. Es geht um Volitionales. Etwas zu lieben hat weniger mit dem zu tun, was eine Person glaubt oder fühlt, als mit einer Konfiguration des Willens, der es um die praktische Sorge geht, die für das geliebte Wesen gut ist.“⁹¹

Frankfurt schließt mit seiner Definition des Liebesphänomens als praktische Sorge und Konfiguration des Willens alle anderen Elemente des Geistes aus, die nicht im Willen verankert sind. Zwar heißt es im Zitat, dass Liebe „weniger“ mit Überzeugungen oder Gefühlen zu tun hat als mit einer Struktur des Willens, aber im Laufe von Frankfurts weiterer Charakterisierung der Liebe wird klar, dass in seinen Augen diese Elemente vollends irrelevant für die liebevolle Sorge sind. Etwas oder jemanden zu lieben hat laut Frankfurt mit

⁸⁸ Siehe insbesondere die Aufsätze 11 u. 14 in Frankfurt (1999). Ich werde mich aber ausschließlich auf *Gründe der Liebe* konzentrieren, da der Autor in diesem Buch die Ideen der anderen Aufsätze trefflich synthetisiert und weiterentwickelt.

⁸⁹ Frankfurt (2005), 47.

⁹⁰ *Ibid.*, 47.

⁹¹ *Ibid.*

Erkenntnissen oder mit Gefühlen gar nichts zu tun.⁹² So heißt es beispielsweise, dass die „emotionale Farbe“ und die „Dringlichkeit“, mit denen die Liebe für den Liebenden für gewöhnlich einhergeht, eine nebensächliche und unwesentliche Rolle in der Konfiguration des Willens spielt, mit der Frankfurt das Liebesphänomen gleichsetzt: „Jedenfalls gehört es nicht zu den definierenden Eigenschaften der Liebe, dass sie eher »heiß« als »kalt« sein muss.“⁹³ Die Freuden des Zusammenseins, an der Gegenwart oder am „intimen Kontakt“ mit den Geliebten, der Wunsch „nach Reziprozität“, „starke Gefühle der Anziehung“ – all dieser „Enthusiasmus“ ist laut Frankfurt unbedeutendes Beiwerk. Aber auch die besondere Anschauung des Geliebten durch den Liebenden, werden von Frankfurt abschätzig, im Sinne von „schmeichelhaften Beschreibungen“, als „Rationalisierungen“ der Liebenden gedeutet; als solche, sind das Elemente, die „nicht wesentlich“ für die Liebe sind.⁹⁴

Frankfurts Ausklammerung von affektiven und kognitiven Elementen, die ihm zufolge dem Wesenskern der Liebe fremd sind, scheint offenbar mit dem Paradigma zusammenzuhängen, das er zur Formulierung seiner Konzeption des Liebenden vor Augen hat, nämlich die Liebe von Eltern zu ihren Säuglingen oder Kleinkindern:

„Mit Blick auf Beziehungen zwischen Menschen ist die Liebe von Eltern zu ihren Säuglingen oder kleinen Kindern die Sorge, die einem erkennbar reinen Fall von Liebe am nächsten kommt.“⁹⁵

Denn die ausgeklammerten Phänomene (Gefühle der Anziehung, der Wunsch nach Reziprozität, der intime Kontakt mit dem geliebten Wesen, die besondere Wertschätzung der geliebten Person, usf.) sind ja charakteristisch für und besonders prominent in anderen Formen der Liebe, insbesondere in der erotisch-romantischen Liebe. Von dieser Art von Beziehungen, Beziehungen, die „im Wesentlichen romantisch oder sexuell“ geprägt sind, meint Frankfurt umgekehrt, dass sie mit einer „Reihe extrem irritierender Elemente verbunden“ sind, „die nicht zur wesentlichen Natur der Liebe als interessefreier Sorge gehören.“ Sie taugen also demnach nicht als Paradigmen der Liebe im Sinne Harry Frankfurts.⁹⁶ Diese Beziehungen sind außerdem so „verwirrend“ und unübersichtlich, dass man

⁹² Diese Bestimmung der Liebe als ein ausschließlich volitionales Phänomen ist ein zentrales Motiv in Frankfurts Konzeption der Liebe. Andernorts heißt es auch: „Wie andere Arten der Sorge ist diese Sorge nicht gleichbedeutend mit einem Gefühl oder einer Erkenntnis, und auch nicht davon verursacht [...] Vielmehr ist die Liebe wesentlich eine irgendwie unfreiwillige und komplexe *willentliche* Struktur“. Frankfurt (2000), 207. Siehe auch *ibid.*, 202.

⁹³ *Ibid.*, 46.

⁹⁴ *Ibid.*, 47.

⁹⁵ *Ibid.*, 48.

⁹⁶ *Ibid.*

gar nicht wissen kann, „was genau hier passiert“.⁹⁷ Zu den „verwirrenden“ Phänomenen, die aus seinem Bild der Liebe fallen, zählt Frankfurt auch „Vernarrtheit, Lust, Besessenheit, Besitzdrang“, also alle Elemente – außer der Lust – die unserer platonischen Gliederung zufolge unter die „linke“ Seite der Liebe fallen.⁹⁸

Viele Autoren, wie z.B. Stendhal und Proust aufseiten der Literaten, sowie Sartre,⁹⁹ Roger Scruton¹⁰⁰ und Thomas Nagel¹⁰¹ aufseiten der Philosophen, würden der angeblichen Unerkennbarkeit und Verworrenheit letzterer Phänomene – Vernarrtheit, Lust, Besessenheit, Besitzdrang – entschieden widersprechen. Und die Liste der Autoren, die sehr treffende Charakterisierungen über die erotisch-romantische Liebe geliefert haben, würde wesentlich länger ausfallen. Es ist aber vor allem – erstens – sehr zweifelhaft, dass selbst in den paradigmatischen Fällen einer liebevollen Sorge, die Frankfurt vor Augen hat, also in Instanzen der Liebe von Eltern zu ihren Kleinkindern, Affektives und Kognitives keine fundamentale Rolle spielen. Im Gegensatz zu Harry Frankfurt werden wir versuchen zu zeigen, dass Affektives und Kognitives doch wesentlich zur Sorge gehören. Wir werden zudem – zweitens – Frankfurts Behauptung, dass romantische Liebesbeziehungen kein Paradigma einer liebevollen Sorge bieten können, stark relativieren und einschränken, denn in dem Rahmen dieser Form der Liebe kann die Sorge von Liebenden durchaus eine zentrale Rolle spielen. Gerade die Instanzen der romantischen Liebe, die unseren normativen Ansprüchen und Erwartungen an diese Form der Liebe genügen, bieten durchaus gute Paradigmen für eine interessefreie Sorge. Zwar spielt die aktive Sorge um die geliebte Person in der Paarliebe nicht unbedingt eine vordergründige Rolle, aber die Sorge wohnt dieser Spezies der Liebe in Form einer latenten Disposition inne, die, wenn die Umstände es erfordern, immer wieder zum Ausdruck kommen kann und ein zentraler Vollzug sowie eine Prüfung der Liebe werden kann.

Um diese zwei Gegenthesen zu Harry Frankfurts Konzeption der Liebe zu entwickeln, werden wir uns im Folgenden zunächst einigen Aspekten der Sorge von Eltern zu ihren Kleinkindern zuwenden. Wir werden also diejenigen Fälle in Betracht ziehen, die Harry Frankfurt als paradigmatisch für seine These erachtet, der zufolge die Sorge ausschließlich ein Phänomen des Willens ist. Die empirischen Befunde anderer Autoren, die das Phänomen der Sorge und Hinwendung von Eltern zu ihren Kleinkindern detailliert beobachtet und rekonstruiert haben und die wir hier nur sehr skizzenhaft darbieten werden, sprechen

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Siehe Sartre (1991), 669-696.

¹⁰⁰ Siehe Scruton (2006).

¹⁰¹ Siehe Nagel (1999), 39-52.

ziemlich eindeutig gegen Frankfurts Ausgrenzung affektiver und kognitiver Phänomene als nicht wesentliche Elemente der liebevollen Sorge von Eltern. Die Überlegungen in diesem Zusammenhang sind zwar auf den Aspekt einer Liebesform bezogen – der Elternliebe – die nicht den Schwerpunkt unserer Arbeit bildet, aber sie vermitteln uns andererseits einen wichtigen ersten Einblick in das Geflecht und in den Zusammenhang des Affektiven, des Kognitiven und des Volitionalen, das für die romantische Liebe und für das Liebesphänomen als Ganzes charakteristisch sind, wenngleich dieses Geflecht je nach Liebesform jeweils in einer anderen Gestalt auftritt. Im Anschluss an diese Überlegungen werden wir Frankfurts interessefreie Sorge im Rahmen der Paarliebe betrachten und sie als eine latente Disposition von Liebenden darstellen, die zwar über weite Strecken einer Beziehung im Hintergrund bleibt, die aber in entscheidenden Situationen der Liebesbeziehung und des Zusammenlebens auch ein essentieller und entscheidender Vollzug der Liebe werden kann. Hierfür werden wir verschiedene Szenarien in Betracht ziehen – eins davon werden wir anhand Michael Hanekes Film *Liebe* ausarbeiten – die uns erlauben werden, die liebevolle Sorge als einen durchaus wichtigen und legitimen, wünschenswerten und nicht wegzudenkenden Aspekt im Rahmen der partnerschaftliche Liebe auszuweisen. Die von Frankfurt unterschiedliche Charakterisierung der Sorge, die wir sowohl im Rahmen der Elternliebe als auch in romantischen Beziehungen präsentieren werden, lässt auch einen weiteren zentralen Zug der Sorge zum Vorschein kommen: die Sorge hat ihren eigenen *dialogischen* Charakter. Wenn die Sorge von Liebenden nicht blind ist, vollzieht sie sich in einer Interaktion, in einem Wechselspiel, in einem Dialog der Liebenden, und diese Interaktion ist wesentlich für das Gelingen der Sorge.

Die Sorge liebender Eltern in ihrer Verwobenheit mit dem Affektiven und dem Kognitiven: Donald Winnicott, Suzanne Zeedyk, Daniel Stern

In seinen Studien über die Mutter-Kind-Beziehung hebt Donald Winnicott die zentrale Rolle hervor, die die Einfühlung der Mutter in ihr Kind bei der fürsorglichen Hinwendung zeigt, die sich ganz am Anfang in der Periode einer „absoluten Abhängigkeit“¹⁰² des Säuglings abspielt und die Winnicott mit dem Begriff des „Haltens“ und der „Halte-Phase“ zusammenfasst.¹⁰³ In dieser allerersten Form der Fürsorge, die sich kraft einer gefühlsmäßigen Identifizierung mit dem Kleinkind vollzieht und die die Mutter ebenfalls in einen Zustand der Abhängigkeit von ihrem Säugling versetzt,¹⁰⁴ hält sie störende Einflüsse fern und fördert auf diese Weise die gesunde psychische Entwicklung des Säuglings:

¹⁰² Winnicott (2006), 56-58. Winnicott unterscheidet drei Phasen in der Entwicklung des Kindes: „totale Abhängigkeit“, „relative Abhängigkeit“ und „Annäherung an Unabhängigkeit“. Siehe Ibid., 106-119.

¹⁰³ Ibid., 62.

¹⁰⁴ Ibid. 109. Der Zustand absoluter Abhängigkeit des Babys korrespondiert mit einem Zustand „primärer Mütterlichkeit“ (*primary maternal preoccupation*). Ibid.

„Alle Lebensprozesse des Säuglings sind ein *fortwährendes Sein* [...] Die Mutter, die sich eine begrenzte Zeitlang dieser ihrer natürlichen Aufgabe hingeben kann, ist fähig, das fortwährende Sein ihres Säuglings zu beschützen.“¹⁰⁵

Schon vor der Geburt „verschiebt [die Mutter, S.P.] einen Teil des Gefühls für ihr Selbst auf das Kind, das in ihr wächst“.¹⁰⁶ Diese gefühlsmäßige Identifizierung und Anpassung der Mutter an die Bedürfnisse des Kindes, die „die ganze Pflegeroutine während des Tages und der Nacht“ umfasst, und die „bei jedem Säugling anders“ ist,¹⁰⁷ ist nicht „mechanisch verlässlich“, schreibt Winnicott, „sie ist in einer Weise verlässlich, die die Einfühlung der Mutter voraussetzt.“¹⁰⁸ Das physische Halten, dem in der Fürsorge und in der Entwicklung des Säuglings eine fundamentale Rolle zukommt, nimmt offenbar je nach der Fähigkeit oder Unfähigkeit, sich in das Kind einfühlend identifizieren zu können, eine ganz andere Qualität an und wird vom Säugling entsprechend anders erlebt:

„Niemand kann ein Baby halten, wenn er nicht in der Lage ist, sich mit dem Baby zu identifizieren.“¹⁰⁹

Andernorts heißt es ähnlich:

„Zum Halten gehört besonders das physische Halten und Tragen des Säuglings, das eine Form der Liebe ist. Es gibt Frauen, die einen Säugling halten können, und andere, die es nicht können; die letzteren rufen in dem Säugling ein Gefühl der Unsicherheit hervor, und er beginnt jämmerlich zu schreien.“¹¹⁰

Beim Übergang zur Phase der „relativen Abhängigkeit“, in der der Zustand der „Verschmelzung“ und der gegenseitigen, totalen Abhängigkeit von Mutter und Kind zu Ende geht, geschieht von einem affektiven Standpunkt her auch eine äußerst bemerkenswerte Umstellung: die Mutter reagiert auf das Baby nicht mehr unmittelbar aus Einfühlung. Stattdessen wartet sie auf ein Signal ihres Kleinkindes und kommt erst dann dem Bedürfnis des Säuglings entgegen. Dabei findet ein Übergang von einem Verstehen „auf Einfühlung

¹⁰⁵ „Wenn das Reagieren auf störende Einflüsse das Lebensmuster eines Säuglings ist, dann besteht eine ernsthafte Störung der natürlichen Tendenz des Säuglings, zu einer integrierten Einheit zu werden, die fähig ist, kontinuierlich ein Selbst mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu haben.“ Ibid., 111.

¹⁰⁶ Ibid., 68.

¹⁰⁷ Ibid., 62.

¹⁰⁸ Ibid., 62.

¹⁰⁹ Ibid., 110.

¹¹⁰ Ibid., 63. Siehe *ibid.* 65-66.

beruhender Art“ zu einem „Verstehen, das auf dem Bemerken von Anzeichen beim Säugling und Kleinkind beruht“ statt:¹¹¹

„Die Mutter scheint zu wissen, dass der Säugling eine neue Fähigkeit hat, nämlich die, ein Signal zu geben, sodass sie dahin gelenkt wird, die Bedürfnisse des Säuglings zu befriedigen.“¹¹²

In dieser Übergangsphase schwankt das Kleinkind aber stets vom Zustand der Verschmelzung zum Zustand des Getrenntseins, d.h., es erwartet manchmal die unmittelbare Reaktion aus Einfühlung, manchmal will es aber erst ein Signal von sich geben, sodass dieser Anpassungsprozess für die „Mütter besonders schwierig“ ist, „weil die Kinder zwischen dem einen und dem anderen Zustand hin und her schwanken.“¹¹³ Trotz dieses Hin und Herschwankens schaffen es die allermeisten Mütter, für diese Schwankungen sensibel zu bleiben und auf eine angemessene Art und Weise zu reagieren:

„Es ist sehr merkwürdig, dass Mütter, die ganz unbelehrt sind, sich diesen Veränderungen bei ihren [...] Säuglingen befriedigend und ohne irgendeine Kenntnis der Theorie anpassen.“¹¹⁴

In dieser neu entstandenen Konstellation der Beziehung ist es von einem bestimmten Moment an auch entscheidend, dass die Mutter in der Bedürfnisbefriedigung manchmal „versagt“. Denn es muss zu einem Bruch vom Zustand der Verschmelzung, zu einer „Ent-Anpassung“ kommen, bei der das Kind seiner Abhängigkeit von der Mutter gewahr werden muss, sodass es sie – und damit auch sich selbst – allmählich als eine getrennte Person anerkennen kann, was ja nicht zuletzt gerade infolge der gelegentlichen Erfahrung des Versagens der mütterlichen Zuwendung geschieht.¹¹⁵ Über diesen Prozess der „Ent-Anpassung“ schreibt Winnicott, dass er in aller Regel stufenweise geschieht, synchron zur Entwicklung und zum Reifungsprozess des Babys: „Es gehört zur Mitgift der allermeisten Mütter, dass sie eine abgestufte Ent-Anpassung fertigbringen.“¹¹⁶ Dabei stellt Winnicott der Vorstellung einer „perfekten Technik“ des Bemutterns eine unverstellte Sensibilität

¹¹¹ Ibid., 66.

¹¹² Ibid., 64. Der Übergang zu dieser durch Signale vermittelten Interaktionsweise ist für die Entwicklung des Kindes von großer Bedeutung, denn damit vermag es „all die guten Dinge unter seine Lenkung zu bringen.“ Ibid., 66. Wenn die Mutter hingegen weiterhin unmittelbar aus Einfühlung oder bloß „mechanisch verlässlich“ reagiert, verweigert sie dem Kleinkind die Möglichkeit, kreative Gesten zu tätigen, um auf sich selbst und auf seine Bedürfnisse aufmerksam zu machen: „Die kreative Geste, der Schrei, der Protest, all die kleinen Zeichen, die das hervorrufen sollen, was die Mutter tut, all diese Dinge fehlen [...] Auf diese Weise tut die Mutter, indem sie scheinbar eine gute Mutter ist, etwas Schlimmeres als den Säugling zu kastrieren.“ Ibid.

¹¹³ Ibid. 66.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid., 111-113.

¹¹⁶ Ibid., 112.

und Hingabe, eine Aufmerksamkeit auf das Kind als Bedingungen einer gelungenen Fürsorge entgegen:

“Hier geht es nicht um Perfektion. Perfektion gehört zu Maschinen; was der Säugling braucht, ist genau das, was er für gewöhnlich bekommt – die Fürsorge und Aufmerksamkeit eines Menschen, der beständig er selbst bleibt. Dies gilt natürlich auch für Väter.“¹¹⁷

Entlang des Interaktionsprozesses, den Winnicott beschreibt, und der von der absoluten zur relativen Abhängigkeit führt,¹¹⁸ lässt sich das enge Geflecht des Affektiven, Kognitiven und des Volitionalen in der liebevollen Sorge durchgehend beobachten, auf das wir hier aufmerksam machen möchten. Zunächst ist die Einfühlung der Mutter die adäquate Form von Erkenntnis, von Einsicht in die Bedürfnisse des Kleinkindes: Kraft ihrer Einfühlung spürt sie unmittelbar die Bedürfnisse des Säuglings, sodass sie ihnen praktisch entgegenkommen kann und umgekehrt jegliche „störenden Einflüsse“ abwendet, die die „fortwährende Kontinuität des Seins“ unterbrechen, deren Aufrechterhaltung in dieser Phase der absoluten Abhängigkeit so wichtig für die Entwicklung einer psychischen Einheit des Kleinkindes ist. Was für das geliebte Wesen in dieser Phase gut ist, kann die Mutter also ohne dieses einfühlende Bewusstsein einfach nicht wissen. Das Handlungsvermögen der Mutter wird also durchgehend von dieser Einfühlung in ihr Kind geformt. Oder anders ausgedrückt: die Einsicht des Affektiven geht dem Volitionalen voraus und bestimmt es. Die praktischen Vollzüge des Haltens und der Pflegeroutine sind von der Einfühlung der Mutter also überhaupt nicht zu trennen, sodass eine gelungene mütterliche Fürsorge in dieser Phase erst auf der Grundlage einer solchen Einfühlung möglich ist, wie Winnicott es in seinen Schriften immer wieder betont.¹¹⁹

Den Übergang zur Phase einer „relativen Abhängigkeit“ muss man sich andererseits natürlich nicht als den Wandel von einem auf Einfühlung basierenden Verstehen hin zu einem gefühlslosen, kalten „intellektuellen“ oder mechanisch-routinierten Verstehen von Anzeichen vorstellen. Denn zum einen insistiert Winnicott immer wieder darauf, dass eine „perfekte“, mechanische „Technik des Bemutterns“ gerade verfehlt ist, zum anderen staunt er über die Fähigkeit, über die „Mitgift“ der meisten Mütter sich den Schwankungen des Kindes „ohne irgendeine Kenntnis der Theorie“ anzupassen. Das Staunen Winnicotts gilt of-

¹¹⁷ Ibid., 112. „Mütter, die schon mehrere Kinder aufgezogen haben, sind schon so perfekt in der Technik des Bemutterns, dass sie all die richtigen Dinge in den richtigen Augenblicken tun, und dann hat der Säugling, der begonnen hat, sich von der Mutter zu trennen, keine Möglichkeit, all die guten Dinge unter seine Lenkung zu bringen.“ Ibid., 66

¹¹⁸ Axel Honneth rekonstruiert diesen Prozess, sowie mit Rückgriff auf Donald Winnicotts Arbeiten aus anerkennungstheoretischer Perspektive. Siehe Honneth (2003), 148-174.

¹¹⁹ Zu dieser Zentralität der Einfühlung insbesondere in der Phase der absoluten Abhängigkeit, siehe insbesondere die Beiträge 1. und 7. in Winnicott (2006).

fenbar der Kraft des Affekts – der Kraft einer Aufmerksamkeit der Liebe –, ohne „Kenntnis der Theorie“ ein praktisches Wissen hervorzubringen, in diesem Fall: mal aus Einfühlung unmittelbar reagieren, mal aufmerksam auf die Anzeichen des Kindes warten und erst daraufhin entsprechend handeln. Der Übergang von dem Verstehen durch Einfühlung zum Verstehen von Anzeichen bedeutet also vielmehr einen Einstellungswechsel im affektiven Bewusstsein, in der Form der Aufmerksamkeit der Mutter auf ihr Kind. Ja, Winnicott selbst weist auf die Aufmerksamkeit und auf die Hingabe als das, was „der Säugling braucht“ (und was er „für gewöhnlich bekommt“) im Unterschied zu der kalten routinieren Perfektion, die nur „zu Maschinen gehört“. Die affektiv engagierte Mutter vermag also sich mit ihren Gefühlen und Aufmerksamkeit an die subtilen Übergänge, an die Schwankungen des Kindes anzuschmiegen, das praktische Wissen ist ein Ergebnis dieser affektiven Aufmerksamkeit auf ihr Kind. Das gelegentliche „Versagen“ sowie den abgestuften Prozess der „Ent-Anpassung“, der sich parallel zu „den raschen Entwicklungsschritten, die man den Säugling tun sieht“ vollzieht, kann man sich auch auf diese Art und Weise vorstellen.¹²⁰ Der Prozess der Ent-Anpassung kann sich demnach nur dann synchron zu dem Reifungsprozess des Kleinkindes vollziehen, weil die Pflegeperson stets sensibel und achtsam auf die Entwicklungen des Kindes, auf seine aufkeimenden Fähigkeiten, auf die neu entstehenden Bedürfnisse reagiert. Eltern können diese Veränderungen nachvollziehen, weil sie ihrem Kind mit einem aufmerksamen Blick der Liebe begegnen.

Mit Winnicott lässt sich zusammenfassend sagen: eine gefühllose Sorge, eine Sorge, die nicht aus der gefühlsmäßigen Identifizierung mit dem Kleinkind und aus einer engagierten Aufmerksamkeit auf es erwächst, ist bloß „mechanisch-verlässlich“. Es ist eine Sorge, die blind ist und ihr Ziel geradewegs verfehlt, nämlich eine „fördernde Umwelt“ für den Säugling zu schaffen, in der das Kind sein „ererbtes Potenzial“ entfalten kann.¹²¹ Oder um es in Frankfurts Begrifflichkeit und gegen Frankfurt auszudrücken: die Sorge von liebenden Eltern, in deren Mittelpunkt das Aufblühen des geliebten Wesens steht, kann nur auf der Basis der richtigen Affekte und eines liebevollen, erkennenden Blicks auf das geliebte Wesen gelingen und ihr Ziel erreichen.

Neuere Beiträge in der Entwicklungspsychologie, die in ihrer Schwerpunktsetzung auf das intersubjektive Geschehen in der Eltern-Kind Beziehung eine Affinität mit der Theorie der Objektbeziehungen aufweisen,¹²² heben ebenfalls den emotionalen Charakter der Beziehung zwischen Mutter und Säugling hervor, der sogar als eine besondere Form von Intimität aufgefasst wird. So schreibt Suzanne Zeedyk in einem Aufsatz: „Adult-infants interac-

¹²⁰ Ibid., 112.

¹²¹ Ibid., 108-109. Siehe *ibid.*, 106-119.

¹²² Siehe z.B. Zeedyk (2006) u. Reddy (2003).

tions, specially those with mothers are undeniably intimate.“¹²³ „Intim“ bedeutet hier natürlich nicht „sexuell“, aber es impliziert wohl einen äußerst intensiven emotionalen Austausch, der durch den körperlichen Kontakt, durch Blicke, ja, durch alle Sinnesmodalitäten vermittelt ist, und bei dem der Aufbau eines Spannungsbogens von Lust offenbar eine zentrale Rolle spielt. Die Struktur solcher intimen Austausche wird von vielen Autoren, wie Zeedyk es bemerkt, mit der Analogie eines Tanzes, der Abstimmung eines Orchesters oder gar eines musikalischen (Jazz-) Duetts charakterisiert:

„Mothers and infants engage in intense periods of face-to face, reciprocal exchange. These are orchestrated via a corporal choir of visual, auditory, tactile, and kinetic modalities. Exchanges follow a reliable pattern of ascending and then descending levels of pleasures, in which the building excitement reaches an interim climax that is followed by a brief period of repose, during which time each partner can regain control over their arousal level.“¹²⁴

In ihrer Arbeit vertritt die Autorin die weitreichende These, dass gerade diese Art von emotionaler Intimität („emotional intimacy“), in der alle Sinnesmodalitäten involviert sind und die offenbar von Lust moduliert wird, eine sehr wichtige transformative Rolle in der Entwicklung des Kleinkinds spielt und essentiell für die Herausbildung eines Selbstgefühls und von zentralen Dimensionen der Subjektivität sind, also gerade für das Aufblühen des Kleinkindes wesentlich sind. Dieser Hypothese zufolge kann das Kleinkind ohne diese emotionale Intimität wesentliche Aspekte der Subjektivität kaum entfalten.

Angesichts solcher phänomenologisch präziseren Charakterisierungen der Sorge und Hinwendung von Eltern zu ihren Kleinkindern ist Frankfurts These der Irrelevanz des Affektiven und Kognitiven für die liebevolle Sorge von Eltern schlicht und einfach unhaltbar. Diese empirischen Befunde und Beobachtungen stützen – erstens – den Gedanken, dass das Affektive eine zentrale Rolle spielt und – zweitens – dass diese Affektivität der Liebenden mit einer besonderen Form von Erkenntnis einhergeht, mit einer Aufmerksamkeit auf das geliebte Wesen, mit einer gefühlsmäßigen Einsicht, ohne welche die praktischen Vollzüge aus Liebe kaum denkbar sind. Das Gefühl ist eine Form von Erkenntnis und diese Erkenntnis bestimmt erst die praktischen Vollzüge der Liebenden als Sorge. Für die affektiv involvierten Eltern rückt das Kleinkind in die Mitte ihrer Welt, durch die wahrheitsgetreue und affektiv engagierte Wahrnehmung ihrer Kleinkinder vermögen sie auch auf die passende Art und Weise auf dessen Bedürfnisse und Veränderungen zu reagieren und eventuell auch in dem richtigen Moment zu „versagen“. Die motivationale Kraft praktischer Vollzüge, die Wünsche von Liebenden sowie die konsequente Bildung von Absich-

¹²³ Zeedyk (2006), 322.

¹²⁴ Ibid. Daniel Stern liefert sehr eindrucksvolle und detaillierte Charakterisierungen solcher Interaktionen zwischen Mutter und Kind. Siehe Stern (1979).

ten, Prioritäten, Vorsätze sowie die einsichtsvolle Entfaltung dieser praktischen Sorge – das alles ist ohne das emotionale Engagement von Liebenden gegenüber ihren Geliebten kaum vorstellbar. Damit die Sorge ihr *Telos* erfüllt, nämlich das Aufblühen des geliebten Wesens zu fördern, muss sie aus der richtigen *Arché* erwachsen: die praktischen Vollzüge müssen aus der liebevollen Einsicht des Herzens kommen.

Ein weiterer, wichtiger Aspekt, den diese und andere detaillierten Charakterisierungen der Sorge und Fürsorge von Eltern verdeutlichen,¹²⁵ ist – drittens – dass die Sorge, die aus der Liebe erwächst, keineswegs „monologisch“ und einseitig ist. Angelika Krebs kritisiert in ihrem Aufsatz, in dem sie ein Plädoyer für ein „dialogisches Modell“ der Liebe präsentiert und es gegen andere „Liebesmodelle“ verteidigt, das „Care-Modell der Liebe“, bei dem sie vor allem an Harry Frankfurt denkt. Sie schreibt Folgendes: „Liebe als „care“ ist nicht nur zu anspruchsvoll und verlangt zu viel Selbstaufgabe. Liebe als „care“ ist auch zu anspruchslos und verlangt *zu wenig Dialog*.“¹²⁶ Als eine Kritik an Harry Frankfurts Auffassung der Sorge, ist dies ein durchaus berechtigter Einwand: denn bei Harry Frankfurt steht die Sorge gar nicht mit einer Interaktion, mit einem Dialog in Verbindung, sie vollzieht sich nicht als „Dialog“ zwischen den Liebenden und den Geliebten. Aber es ist andererseits offensichtlich, dass das Phänomen, das solche Autoren wie Winnicott und Zeedyk beschreiben, durch und durch „dialogisch“ beschaffen ist: zwischen Mutter und Kleinkind spielt sich ein sehr reicher und komplexer Austausch ab. Und dieser „Dialog“, diese Interaktion ist zentral für den Vollzug der Sorge. Sie ist zentral sowohl für das Verstehen der Bedürfnisse des Kindes als auch um zentrale Dimensionen der Subjektivität des Kleinkindes überhaupt fördern zu können und sie gedeihen zu lassen. So schreibt Daniel Stern über die Fähigkeiten, die das Kind, wenn alles gut geht, bereits nach seinen ersten sechs Lebensmonaten infolge der Interaktion mit der Mutter keimhaft beherrscht:

„Das Kind hat nun Schemata des menschlichen Gesichts, der menschlichen Stimme und der menschlichen Berührungsreize entwickelt, und innerhalb dieser Kategorien kennt es Gesicht, Berührung und Bewegungen seiner primären Betreuungsperson [...] Es hat jetzt Schemata ihrer mannigfaltigen Veränderungen erworben, durch die verschiedene menschliche Gefühlsausdrücke und Signale zustande kommen. Es hat die zeitliche Strukturierung menschlichen Verhaltens und die Bedeutung verschiedener Veränderungen und Abstufungen in Tempo und Rhythmus „kapiert“. Es hat die wechselseitig wirksamen sozialen Schlüsselhinweise und Konventionen erlernt, mit denen sich Interaktionen mit seiner Mutter einleiten, aufrechterhalten, beenden und umgehen lassen. Es kennt nun die verschiedenen diskursiven oder dialogischen Verhaltensformen, beispielsweise das Einanderabwechseln. Nunmehr verfügt es über die Grundlage eines zusammengesetzten inneren Bildes seiner Mutter, und daher können wir ein paar Monate nach Beendigung dieser Phase sagen: Das Kleinkind

¹²⁵ Hierzu siehe Stern (1979).

¹²⁶ Krebs (2009), 740.

hat zur Objektpermanenz gefunden, zu einer beständigen Repräsentation der Mutter, die es in sich trägt, wenn die Mutter anwesend ist und auch, wenn sie abwesend ist.“¹²⁷

Gewiss ist der Dialog, der in dieser Form der Liebe stattfindet, ein Dialog zwischen zwei ziemlich ungleichen Partnern, sodass dessen Form natürlich wichtige Unterschiede zu der Art von Dialog und Interaktion aufweist, die sich in Instanzen der Sorge innerhalb der romantischen Liebe abspielen mögen, und auch zu dem sonstigen dialogischen Verhältnis von Liebenden, auf welches Angelika Krebs aufmerksam macht. Aber beide Partner, Mutter und Kind, kommunizieren miteinander auf eine subtile Weise und setzen dabei ein weites Repertoire an Emotionen, expressiven und kommunikativen Mitteln: „Babysprache“, Blicke, Gesichtsausdrücke, die bestimmte Muster und Abläufe bilden.¹²⁸ Mutter und Kind treten also in einen Dialog, bei dem das Kind allmählich seine Bedürfnisse artikulieren lernt, mit der zwischenmenschlichen Welt und mit sich selbst vertraut werden kann. Die Idee also, dass die liebevolle Sorge von Eltern „monologisch“ ist, ist also grundsätzlich falsch bzw. wenn die Sorge monologisch ist, dann ist sie blind, und wenn sie blind ist, dann verfehlt sie ihr Ziel auf ganzer Linie.

Die Sorge von Liebenden um die Geliebten als latente Disposition in dem Rahmen romantischer Liebesbeziehungen und in Freundschaften. Michael Hanekes Film Liebe

Letztere Ideen gelten aber nicht nur im Rahmen der Elternliebe, sondern sie gelten generell für alle Formen der Liebe – auch für die romantischen Liebe –, in denen die Sorge um das geliebte Wesen eventuell ein Ausdruck und eine Vollzugsweise der Liebe sein kann, wie wir sehen werden. Weitaus allgemeiner, deuten diese Ideen auf einen engen Zusammenhang zwischen dem Affektiven, dem Kognitiven und dem Volitionalen hin: Frankfurts einseitiges Bild der Liebe gründet letztendlich auf einer Konzeption des Geistes, die insofern irreführend ist, als sie eine Fähigkeit des Geistes von ihrer Verwobenheit mit anderen Potenzialitäten des Geistes löst und sie als eine isolierte Parzelle behandelt, statt sie in ihrer Einbettung in der weiten Landschaft des Geistes von Liebenden zu betrachten. Man könnte auch den Gedanken eines Zusammenhangs vom Willen und Affekt schließlich in der Gestalt eines begrifflichen Einwands gegen Frankfurts Definition der „interessefreien Sorge“ als ein ausschließliches Willensphänomen formulieren: wie wäre denn sonst eine praktische Sorge, die z.B. allein aus Gewissenhaftigkeit und Pflicht erfolgt und den Willen, das

¹²⁷ Stern (1979), 14-15. Aus der letzten Formulierung im Zitat, die um die innere Repräsentation der Mutter durch das Kind kreist, wird klar, dass der Autor sich in die Tradition der Theorie der Objektbeziehungen einreicht. Über die innere Repräsentation der Mutter im Zusammenhang mit der „Fähigkeit zum Alleinsein“ des Kindes, siehe den Aufsatz 2. („Die Fähigkeit zum Alleinsein“) in Winnicott (2006), sowie auch den ersten Aufsatz („Übergangsobjekte und Übergangsphänomene“), in Winnicott (2010).

¹²⁸ Zu dem Repertoire an Verhaltensweisen sowohl der Pflegeperson als auch des Kleinkinds und deren Funktion in der Entwicklung, siehe Stern (1979).

Handlungsvermögen, die Prioritäten, Vorsätze, Absichten, usf. des Sorgenden ebenfalls formt, von einer praktischen Hinwendung aus Liebe zu unterscheiden, wenn nicht gerade in Bezug auf das Vorhandensein von Formen des Affekts und der Aufmerksamkeit der genannten oder einer ähnlich Art?¹²⁹

Wir wenden uns jetzt der Rolle der Sorge in romantischen Paarbeziehungen oder auch in Freundschaften zu, von denen Frankfurt meint, dass sie keine guten Paradigmen für dieses Phänomen bieten. Eine interessefreie Sorge ist diesen anderen Formen der Liebe selbstverständlich nicht fremd. Aber Harry Frankfurt hat insofern teilweise Recht, als im Kontext der partnerschaftlichen Liebe oder in Freundschaften eine interessefreie Sorge nicht stets vordergründig ist: sie bildet nicht das Leitmotiv dieser Form der Liebe, und sie *sollte* es auch nicht bilden. Warum denn nicht? Ein offensichtlicher Grund dafür (vermutlich der wichtigste) lautet, dass die Beziehung des sorgenden Liebenden zum Geliebten eine Beziehungsform voraussetzt, deren einer Pol jemand ist – z.B. das Kind –, der eben auf die praktische Sorge des anderen – z.B. die Eltern – angewiesen ist. Die Beziehungsform ist also asymmetrisch in Bezug auf die Fähigkeiten und Handlungsspielraum, auf die Reife und Selbstbestimmungsmöglichkeiten der beiden Partner. Und es ist gerade aufgrund dieser über eine längere Zeit bestehenden Asymmetrie zwischen Eltern und Kindern, dass die Sorge ein Leitmotiv der Elternliebe bleibt, obwohl ihr Ziel ja in aller Regel darin besteht (oder bestehen sollte, wenn die Sorge gut ist), sich überflüssig zu machen und nicht mehr in Anspruch genommen zu werden. Man könnte sagen, dass die menschliche Lebensform, gekennzeichnet durch eine verlängerte Kindheit und Adoleszenz und dadurch auch durch eine Hilflosigkeit und Abhängigkeit von den Eltern, dieser Spezies selbstloser und bedingungsloser und asymmetrischer Liebe bedarf.

Freundschaften und romantische Liebesbeziehungen haben (oder sollten idealerweise) andererseits grundsätzlich andere Ausgangsbedingungen. Freunde und Liebende begegnen, um das auf eine Formel zu bringen, auf Augenhöhe, ja, sie *wollen* in aller Regel auf Augenhöhe begegnen: der Sinn solcher Beziehungen besteht ja größtenteils in den Möglichkeiten, die eine solche Begegnung auf Augenhöhe den Liebenden und Freunden bereithält. Angelika Krebs drückt etwa dies aus als sie über das „Care-Modell“ von Frankfurt, wie wir gesehen haben, kritisch bemerkt, dass es einerseits zu „wenig Dialog“ verlangt und „monologisch“ ist, und andererseits „die der romantischen Liebe innewohnenden *Reziprozität*“ verkennt.¹³⁰ Gegen eine solche Kritik müsste man jedoch Frankfurt teilweise in Schutz nehmen, denn er hat seine Konzeption der Liebe gerade nicht für die romantische Liebe, sondern für eine andere Liebesform formuliert. Andererseits trifft Krebs Einwand auf eine

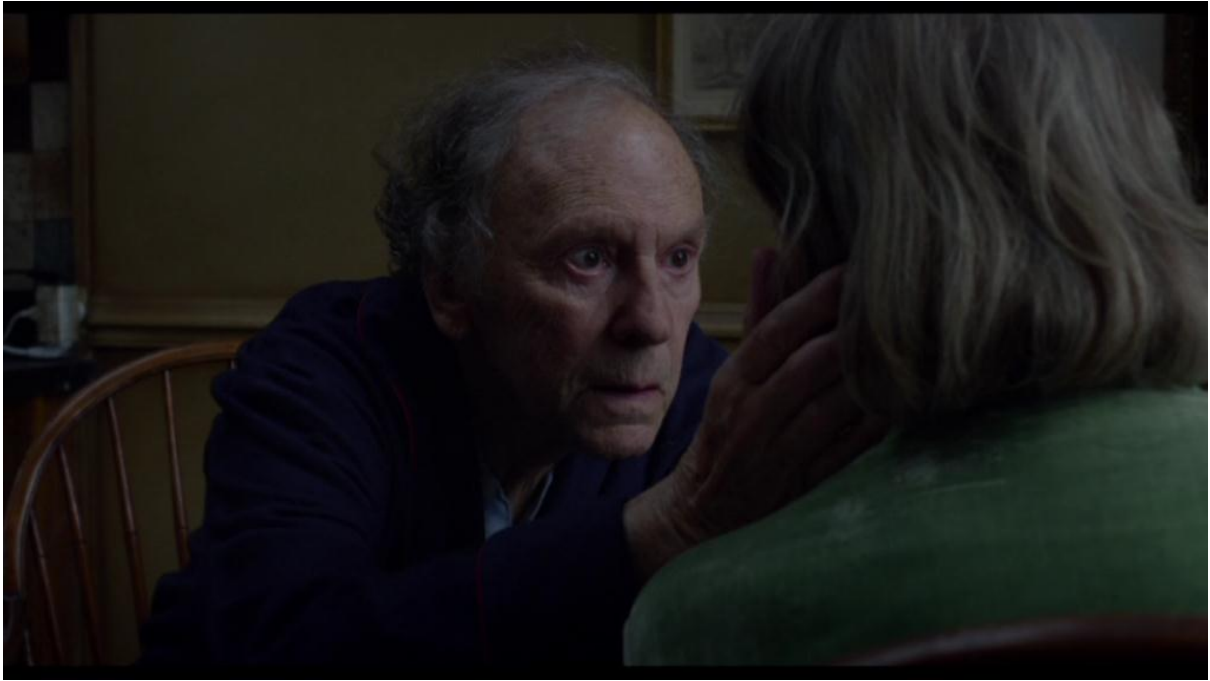
¹²⁹ Neera Badhwar formuliert eben diesen Einwand. Siehe Badhwar (2003), 45.

¹³⁰ Krebs (2009), 739-740.

unerwartete Weise zu: die liebevolle Sorge von Eltern ist auch „dialogisch“, wie wir gesehen haben, sodass Frankfurts Charakterisierung der Sorge, in der die Interaktion und das Miteinander von Liebenden ausgeblendet werden, ihrer dialogischen Form nicht gerecht wird.

Auf der anderen Seite gibt es aber natürlich Fälle, in denen eine solche Sorge um den Partner oder um den Freund ein sehr wichtiger, ja, sogar der *primäre* Ausdruck und die primäre Vollzugsweise der Liebe in einer Paarbeziehung oder in einer Freundschaft werden kann. Man denke hier an einen extremen – aber doch gewöhnlichen – Fall, nämlich an die Gebrechlichkeit des Alters und wie in einer solchen Konstellation einer der Liebenden sich um die Geliebte liebevoll kümmern kann, weil dem Partner ein Teil seiner Autonomie und seines Handlungsspielraums verloren gegangen ist. Der Fall ist deshalb extrem, weil hier die liebevolle Sorge wahrscheinlich beständig eine vordergründige Rolle spielt, und weil der Verlust von Selbstbestimmung eventuell endgültig und auch umfassend sein kann.

Michael Hanekes Film *Liebe* (Deutschland, Frankreich, Österreich: 2012) versinnbildlicht etwa eine solche Konstellation. Georges und Anne, beide pensionierte Musikprofessoren, sind um die achtzig Jahre alt und seit sehr langer Zeit ein Paar. Der Film beginnt mit einer Szene aus ihrem gewohnten Eheleben: sie besuchen das Konzert eines Pianisten, eines ehemaligen Schülers von Anne. Schon am nächsten Morgen ereignet sich aber ein Vorfall, dessen Folgen ihre Beziehung und ihre Liebe transformieren und auf die Probe stellen wird. Am Frühstückstisch, als Georges über den baldigen Besuch des Pianisten erzählt, bleibt Anna plötzlich ins Leere starrend und reagiert gar nicht auf Georges Worte. Bei Georges vollzieht sich augenblicklich ein Einstellungswechsel. Filmisch wird dies sehr schön mit dem Blick dargeboten, mit dem Georg Anne anschaut, ihr Antlitz zwischen den beiden Händen haltend: sein Blick der Liebe ist nun auch ein Blick der Sorge geworden. Sein Blick, sein Tun folgt seiner sorgenvollen Wahrnehmung der Situation: er holt ein Tuch, durchnässt es und befeuchtet damit Annes Stirn und Nacken. Es ist eine kleine Geste, aber gerade solche kleinen Gesten, die aus der Einsicht einer affektiv engagierten Wahrnehmung hervorgehen, bilden einen zentralen Aspekt der liebevollen Hinwendung zur geliebten Person.



Wie es sich herausstellt, hat Anne einen Anfall erlitten. Von nun an ist sie bei der Bewältigung vieler ihrer alltäglichen Aufgaben auf Georges Hilfe angewiesen, sie ist halbseitig gelähmt und sitzt meistens im Rollstuhl. Nach ihrer Entlassung aus dem Krankenhaus bittet sie aber Georges ihr zu versprechen, sie nicht wieder ins Krankenhaus einweisen zu lassen. Anfangs halten sich die Folgen ihres Zustands in Grenzen, und doch gibt es in dieser Anfangsphase ihres Verfalls eine Szene, die die gewaltige Herausforderung, die die neue Situation an Anne und Georges stellt, klar macht. In dieser Szene artikuliert Anne ihren Anspruch an Georges Sorge, indem sie ihr eigenes, zu bewahrendes aber nun gefährdetes Selbstbild zum Ausdruck bringt. Als Georges Anne vom Rollstuhl in ihr Bett hebt und er

sie, die schon im Bett liegt, sorgenvoll und zugleich unbeholfen anschaut, als müsste er noch was für sie tun, wüsste aber nicht genau was, dann sagt sie zu ihm:

„Anne: Danke dir. Ich danke dir Liebling.

Georges: Alles in Ordnung?

Anne: Alles in Ordnung. Du musst mich jetzt nicht andauernd mein Händchen halten. Ich kann mich sehr gut selber beschäftigen. Und hab kein schlechtes Gewissen, das wäre absurd und belastend. Für mich auch.

Georges: Ich habe kein schlechtes Gewissen.

Anne: Das ist gut. So, jetzt geh schon rüber. Ich bin doch kein Krüppel! Du kannst mich für zwei Minuten allein lassen, ohne dass ich zusammenbreche.

Georges: In Ordnung.“

Was Anne mit diesen wenigen aber entschlossenen Worten äußert, ist dass sie, trotz der veränderten Situation, weiterhin als autonome Person anerkannt und behandelt werden will: trotz ihrer körperlichen Einschränkung will sie um jeden Preis, dass ihr Selbstbild und ihre Würde bewahrt bleiben und sie nicht bloß als ein „Krüppel“ behandelt wird. Sie nimmt Georges Sorge an und ist ihm dankbar dafür, aber sie legt dieser Sorge zugleich klare Grenzen auf. Von nun an müssen Georges und Anne einen schwierigen, ja, einen eigentlich kaum zu schaffenden Balanceakt zwischen den Anforderungen ihres faktischen Zustands und dem Anspruch auf Aufrechterhaltung ihres Selbstbildes meistern: einerseits ist Anne faktisch auf Georges Sorge angewiesen, andererseits soll mitten in dieser Situation Annes Selbstbild bewahrt werden, das aber gerade an ihre Selbstständigkeit, an ihre Handlungs- und Bewegungsfreiheit gebunden ist.

Annes Zustand beeinträchtigt aber doch bereits in dieser Anfangsphase weite Bereiche und Handlungsvollzüge des Alltags, die sie nun nicht mehr selbstständig ausführen kann: den Toilettengang, beim Essen das Fleisch selbst zu schneiden (während Georges eine Geschichte erzählt), sich waschen, ins Bett gehen. Georges vollzieht diese Dinge für sie mit einer Natürlichkeit und Spontaneität, die ihre sonstige Interaktion, ihre Gespräche, die gemeinsamen Tätigkeiten des Zusammenlebens nicht unterbricht, sodass mitten in dieser veränderten Konstellation für sie beide der Eindruck von Normalität behalten und Annes Selbstbild auf diese Weise auch bewahrt werden kann – was ihnen vorübergehend sehr gut gelingt.



Aber der Eindruck von Normalität hält erwartungsgemäß nur für kurze Zeit, Annes Selbstbild ist nicht mehr unter diesen Bedingungen unbeschädigt aufrechtzuerhalten. Als Anne eines Morgens aufwacht und beide feststellen, dass Anne nass ist, reagiert Georges nach der anfänglichen Überraschung wie immer, gelassen und natürlich: „Georges: aber...du bist ja ganz nass – Anne: aber ... wieso denn? Georges: Es ist ja kein Drama“. Er holt dann einfach ein frisches Tuch aus dem Schrank und legt es auf den Rollstuhl, dann hebt er Anne in den Rollstuhl, um wie immer einen neuen Tag gemeinsam mit ihr anzugehen. Doch in diesem Augenblick und trotz Georges liebevoller Geste, die ansonsten den Effekt gehabt hätte, Annes Angewiesenheit auf Georges und die Bedeutung der Situation zu kaschieren,¹³¹ wird Anne ihre existenzielle Situation von Hilflosigkeit und Bedürftigkeit schlag-

¹³¹ Weder intendiert Georges noch versucht er mit seinen Handlungen z.B. die Bedeutung dieser (und anderer) Situationen herunterzuspielen. Seine Handlung vollzieht er nicht „unter dieser Beschreibung“ („die Situation herunterzuspielen“, Annes Selbstbild zu bewahren, usf.) Er handelt einfach aus Liebe, aus einem Gefühl und mit einem Blick für Anne und für die Situation, in der sie beide miteinander interagieren. Dies hat einen Effekt (z.B. Annes Zustand zu kaschieren, den Anschein von Normalität zu wahren, usf.), den er aber nicht direkt beabsichtigt und steuert. Neben ihrer primär intendierten Zweckmäßigkeit und den Handlungsschritten, die dieser Zweckmäßigkeit dienlich sind (Georges schneidet das Fleisch, damit Anne es essen kann; dies muss man soundso machen) hat die Handlung jedenfalls eine *Ausführungsform* und es ist gerade diese Ausführungsform, die vom Gefühl maßgeblich geprägt wird. In dem Umgang mit unseren Nächsten hat die Ausführungsform von Handlungen häufig einen genauso wichtigen Wert wie das Handlungsergebnis selbst. Nicht nur was man tut, sondern wie man es tut – darauf kommt es sehr häufig auch an. Eine Handlung, die aus Liebe vollzogen wird und eine Handlung, die ohne Liebe vollzogen wird werden sich in ihrer Ausführungsweise maßgeblich unterscheiden. Man denke hier an Winnicotts Worte: „Es gibt Frauen, die einen Säugling halten können, und andere, die es nicht können“ oder auch: „niemand kann ein Baby halten, wenn er nicht in der Lage ist, sich mit dem Baby zu identifizieren.“ Winnicott (2006), 63, 110. Winnicott meint damit sicherlich nicht, dass die Einfühlung oder ihr Mangel nur „im Kopf“ der Mütter oder der Pflegeperson sind und sich auf mysteriöse Art und Weise auf das Kind übertragen mit dem Ergebnis, dass das Baby sich wohl oder unwohl fühlt. Vielmehr sollte man Winnicotts Hinweis so verstehen, dass die einführende Identifikation oder deren Ausfall die Ausführungsweise des Haltens/Tragens auf wesentlich unterschiedliche Art bestimmen.

tig bewusst. Trotz Georges liebevollen Umgangs mit ihr ist dies ein Moment der absoluten Einsamkeit für Anne, der Konfrontation mit ihrer eigenen trostlosen, unumkehrbaren Situation:



Anne wird klar, dass sie langsam aufhört, ja, dass sie bereits aufgehört hat, eine autonome Person zu sein, denn sie hat ja nicht einmal eine Kontrolle über ihre elementaren körperlichen Funktionen. Nass aufzuwachen bedeutet eine Regression in den Kindheitszustand. Ihr Selbstbild, um dessen Aufrechterhaltung sie und Georges so bemüht waren und das sie bisher einigermaßen bewahren konnten, ist nun an einer entscheidenden Stelle zerbrochen. Obwohl Georges bei dieser Situation auf die bestmögliche Art und Weise reagiert hat, erfährt sie diese Episode trotzdem als eine Demütigung. Denn Georges Sorge anzunehmen bedeutet für sie in diesem Augenblick nichts anderes, als ihre eigene Hilflosigkeit und Bedürftigkeit anzuerkennen, die zusehends weitere Bereiche ihrer Autonomie untergraben. Als Georges sie dann in den Rollstuhl hebt, fährt sie von ihm weg, er folgt ihr und umarmt sie. Aber in diesem Moment vermag er sie mit dieser Umarmung kaum zu trösten, denn sie ist ganz allein mit ihrer Situation konfrontiert.

Der Verfall nimmt seinen unerbittlichen Gang. Anne erleidet einen zweiten Anfall, ihr Zustand verschlechtert sich dadurch dramatisch. Jetzt ist sie bettlägerig und vor allem geistig äußerst beeinträchtigt. Georges hält aber sein Versprechen und bleibt mit Anne zu Hause, weder Krankenhaus noch Altersheim kommen für ihn in Frage, stattdessen stellt er eine Krankenschwester ein, die drei Mal pro Woche zu ihnen kommt. Anne ist mit ihrem Verstand nur intermittierend präsent. Wie Georges selbst zur Tochter erklärt, regrediert Anne immer mehr:

„Sie wird mehr und mehr zu einem völlig hilflosen Kind. Das ist traurig und demütigend für sie und für mich auch. Und sie möchte nicht in diesem Zustand gesehen werden.“

Georges macht sich Annes Wunsch, ihre Würde, ihr Selbstbild zu wahren, ganz zu eigen, deshalb – aber nicht nur deshalb – versucht er, die Tochter möglichst auf Abstand zu halten: um zu verhindern, dass diese ihre Mutter in diesem hilflosen, demütigenden Zustand sieht. Dass Anne mit ihrem Verstand nicht mehr präsent ist, heißt aber natürlich nicht, dass sie geistig abwesend ist. Sie bleibt weiterhin fühlfähig und hat auch immer wieder luzide Momente; sie ist aber auch einwärts gekehrt, in ein Innenleben, das zwischen extremen Gefühlen schwankt und aus dem immer wieder Kindheitserinnerungen durchschimmern. Immer wieder bricht aus ihr ein insistierender, ein beklemmender Hilferuf hervor, den sie stundenlang wiederholt und den Georges manchmal mit Zärtlichkeiten und Liebkosungen zu besänftigen vermag. Doch selbst in diesen Momenten interagiert Georges mit Anne, kommuniziert mit ihr, tritt mit ihr stets in einen sanften Dialog, denn die Liebkosungen und Zärtlichkeiten, die leisen Worte sind gerade die gemeinsame Sprache, die ihnen in dieser Situation verblieben ist.

Die Tochter hingegen, die gewissermaßen als ein affektiver Gegenpol zu Georges dargestellt wird, ist vollends unfähig zu einer solchen einfühlsamen, dialogischen Beziehung mit der Mutter: in einer Szene sitzt sie neben der bettlägerigen Anne und erzählt ihr in einer stupiden und stumpfen, beinahe autistischen Weise, lang von ihren Wohn- und Investitionsplänen, sodass man sich als Zuschauer fragt, wer von ihnen beiden eigentlich mehr von der Welt abgeschottet ist. Oder die Tochter reagiert auf den Zustand der Mutter so, dass sie in Tränen ausbricht und das Zimmer verlässt. Beides unterbindet von Grund auf die Möglichkeit, auf ihre Mutter einzugehen, die heftigen Gefühlsausbrüche sind lediglich eine andere Art und Weise, der Mutter den Rücken zuzukehren und sich allein um sich selbst, um ihren eigenen Schmerz zu kümmern. Die Unfähigkeit zu einem empathischen und liebevollen Miteinandersein verbirgt sich hier hinter der kindischen Dramatik von Gefühlsausbrüchen.

Georges dagegen spricht zärtlich zu Anne, er berührt sie, sie blicken einander an. Die Kommunikation zwischen ihnen beiden ist auf das elementare reduziert: es ist eine Kommunikation der Berührungen, der Blicke, der zärtlichen und leisen Worte, bei denen es ja nicht unbedingt und nicht primär auf das Gesagte ankommt, sondern auf das Sagen selbst: es ist ein Dialog des Herzens. Aber gerade darum ist es auch und vor allem ein Zusammen- und Miteinandersein der Liebe. Georges hat jedenfalls stets die Bereitschaft, auf Anne einzugehen, und zwar auf die Art und Weise, die die veränderte Konstellation jeweils erfordert. Als die Tochter einmal zu Besuch kommt, erzählt er ihr aus ihrer täglichen Routine:

„Wir machen jeden Tag zusammen unsere Sprachübungen oder wir singen zusammen. Normalerweise wache ich gegen fünf Uhr morgens auf, zu diesem Zeitpunkt schläft sie noch nicht, wir wechseln die Windel, ich creme sie ein, um zu verhindern, dass sie wunde Stellen kriegt, dann gegen sieben versuche ich sie zum Essen und Trinken zu bewegen, manchmal gelingt das, manchmal nicht [...]“

Was in jener Formulierung Georges zum Ausdruck kommt („wir machen ... zusammen“) und filmisch stets dargeboten wird, ist dass er solche Handlungen und auch die Vorgänge der Pflegeroutine als ein gemeinsames, als ein geteiltes Tun, als Vollzüge eines „Wir“ auffasst: es sind also Momente des Zusammen- und Miteinanderseins und es sind auch Momente einer körperlichen Intimität, auch wenn diese Intimität durch Annas körperlichen Verfall bedingt ist. Als Georges an einem Punkt überlegt, ob er eine andere Krankenschwester einstellen soll, fragt er auch Anne, im Einklang mit seiner stetigen Bereitschaft zur Kommunikation und Interaktion, ob sie mit dieser Maßnahme einverstanden ist. Er fasst ihre Hand zärtlich. Jener monotone und doch verzweifelte Hilferuf hört für einen Augenblick auf. Aber auf seine Frage hin, beginnt sie von neuem an, und man ahnt als Zuschauer, dass dies keine gute Entscheidung Georges war.

Die zweite Krankenschwester erweist sich als ein Musterbeispiel eines herzlosen, entwürdigenden Umgangs mit einer pflegebedürftigen Person. In einer Szene bürstet sie Annes Haare auf ziemlich brutale Weise und ignoriert vollends Annes Ausdrücke von Angst und vom Schmerz. Ihr grausames Vorgehen ähnelt in seiner Gestik, in den Worten und dem Ton, mit denen sie es begleitet, nicht wirklich der Behandlung eines anderen Menschen. Es ist stattdessen, als würde sie mit einer Art Puppe umgehen: „Na also. Jetzt werden wir wieder sehr schön aussehen, dass alle uns bewundern. Na bitte.“ Diese Handlung ist aber gewissermaßen nicht so beabsichtigt; denn die Krankenschwester bemerkt offenbar gar nicht, was sie mit Anne wirklich tut, dass sie ihr Gewalt antut; sie denkt, sie macht dies genau richtig; „unter ihrer Beschreibung“ der Handlung, ist sie keineswegs brutal oder grausam. Letzteres ist einfach das natürliche Ergebnis einer gefühllosen, und deshalb blinden Einstellung einem anderen Menschen gegenüber. Oder anders ausgedrückt: sie sieht Anne nicht mehr wirklich als Mensch, und aus dieser deformen Sicht erwächst spontan gerade die Rohheit und Gewalt ihrer Handlungen. Georges entlässt: „ich wünsche Ihnen aus tiefstem Herzen, dass man einmal mit ihnen so umgeht wie sie mit ihren Patienten, und dass sie kein Mittel haben, sich dagegen zu wehren“.



In einer entscheidenden Szene versucht Georges Anne zum Wassertrinken zu bewegen. Doch Anne weigert sich. Georges insistiert und bittet sie, das Wasser doch zu trinken. Anna trotz Georges Bemühungen mit Entschlossenheit. Sie gibt ihm dabei klare Signale, dies überhaupt nicht zu wollen, Georges schilt sie: „Lass das doch, wenn du nicht trinkst dann stirbst du. Willst du das etwa?“ Sie schaut ihm lang in die Augen mit einem Ausdruck, dessen expressive Kraft man mit Worten nicht annähernd beschreiben kann und der sicherlich zu den schönsten und schrecklichsten Momenten des Films gezählt werden darf:



Georges weigert sich seinerseits zunächst die Wahrheit ihres Gesichtsausdrucks anzuschauen. Stattdessen beginnt er sie zu schelten, ihr mit einer Krankenhauseinweisung, mit künstlicher Ernährung zu drohen, um sie zum Trinken zu bewegen:

„Oh, mein Gott. Du willst wohl nicht mich dazu zwingen, dich verdursten zu lassen. Wenn du dich weiter weigerst, muss ich Doktor Betier anrufen und er wird dich einweisen. Denn im Krankenhaus wirst du künstlich ernährt. Willst du das? Ich will es dir ersparen aber du musst mitmachen... Ich bin überfordert... Na los, Anne...“

Anne bleibt unbeugsam und verweigert weiterhin und noch entschlossener das Trinken. Dann stopft Georges ihr die Trinkflasche mit Gewalt in den Mund und zwingt sie auf brutale Weise zu trinken: „Du trinkst das jetzt! Na also, prima. Und schluckt doch!“ Anna speit das Wasser aus, Georges verpasst ihr eine heftige Ohrfeige. Gleich ist er sich seiner Rohheit, seiner Wut bewusst, beschämt senkt er den Kopf, schweigt, und bittet Anne um Verzeihung. Georges wird also selbst grausam zu Anne, er bricht sein Versprechen Annas Würde zu wahren. Er wird aber aus Liebe grausam zu ihr, denn er hält verständlicherweise noch mit aller Kraft an Anne fest: er will sie – gegen ihren Willen – am Leben halten.

Es gibt ein Bild, das im Film immer wieder, in verschiedenen Variationen und Sequenzen vorkommt. Man kann es vielleicht dazu gebrauchen, um den Wandel der Liebe zu veranschaulichen, der in dieser letzten Phase von Annes und Georges Leben stattfindet. Es ist das Bild der Umarmung. Die Umarmung ist, in all ihren Variationen, ein fürsorgliches Halten von Anne durch Georges, weil sie bei vielen alltäglichen Aufgaben nicht alleine stehen oder aufstehen kann. (Denkt man an Georges Worte – „sie wird mehr und mehr zu einem völlig hilflosen Kind“, so könnte man sagen, dass Anne allmählich zur „Halte-Phase“ zurückkehrt). Aber in dieser Umarmung, die zugleich eine Umarmung der Not, eine Umarmung der Sorge und eine Umarmung der Liebe ist, wird nicht nur Anne von Georges gehalten. Dabei hält George aber gleichermaßen an Anne fest. Denn in seiner Hingabe und Liebe zu Anne ist er gleichermaßen von Anne abhängig. Er ist nicht weniger auf sie angewiesen als sie auf ihn.



Doch schließlich erkennt Georges, was die Liebe in letzter Konsequenz von ihm verlangt, was Annes Anspruch auf einen würdevollen Umgang mit ihr von vorneherein bedeutete, was ihr Gesichtsausdruck ihm sagen wollte und er nicht wahrhaben wollte und nicht wahrhaben konnte. Eines Morgens, als Georges sich im Bad rasiert, vernimmt er plötzlich Annes Hilferufe aus dem Schlafzimmer. Er eilt zu ihr ans Bett, fragt sie was sie für Schmerzen hat, überprüft die Bettlaken, die Windel. Die Hilferufe lassen aber nicht nach. Sie sind aber nur noch ein klägliches, ein trauriges und doch eindringliches Gewimmer. Er nimmt ihre Hand in seine, streichelt sie zärtlich und beginnt ihr eine Geschichte aus seiner Kindheit zu erzählen. Seine Eltern schickten ihn in ein Ferienlager, dort erkrankte er an Diphterie, kam ins Krankenhaus. Als die Mutter ihn besuchen kam, konnte sie ihn nur durch eine Glasscheibe sehen und ihm aus der Ferne zuwinken. Es ist also eine Geschichte über Krankheit, über Hilflosigkeit (*Georges* Hilflosigkeit), und über das Getrenntsein zweier Menschen, die einander lieben. Der tiefe Klang seiner Stimme, die Intonation, der Fluss und Rhythmus seiner Worte haben dabei aber eine sanfte, eine ruhige, eine besänftigende Melodie, *Georges* Geschichte wirkt fast wie ein Wiegenlied oder wie ein Gedicht (diese klanglichen und expressiven Qualitäten der Stimme sind allerdings in der französischen Originalversion richtig vernehmbar), während *Georges* seine Geschichte erzählt kommt Anne zur Ruhe. Als er die Geschichte zu Ende erzählt und *Georges* Annes Hand sanft streichelt, nimmt er ein Kopfkissen, legt es auf Annes Gesicht, beugt sich mit seinem ganzen Oberkörper darüber und drückt sich mit aller Kraft gegen sie. Diese letzte Szene ist wiederum eine Umarmung. Aber diese Umarmung ist kein Festhalten an Annes Leben mehr, das nur noch ein Schatten ihres selbst ist. Die Hilferufe waren stets Rufe nach Erlösung von einem Leben, das Anne nicht länger leben wollte. Diese letzte, feste Umarmung

ist ein Loslassen von Anne und damit zugleich und vor allem: ein letzter Akt der Liebe zu ihr.



Hanekes Film porträtiert zweifelsohne eine extreme Situation. Aber gerade in dieser extremen Situation treten die Umrisse einer liebevollen Sorge besonders klar und deutlich zutage. Ein Leitmotiv dieser Sorge ist eine gefühlsmäßige Aufmerksamkeit, eine affektiv engagierte und wahrheitsgetreue Wahrnehmung der anderen Person und der Situation, infolge derer der Liebende auf die richtige Art und Weise zu handeln vermag, was man im Film bereits beim Vorfall am Frühstückstisch und dem konsequenten Einstellungswechsel Georges in dieser Situation bemerken kann: er schaut Anne an und weiß die passende Geste zu finden. Diese Handlungsvollzüge und diese Aufmerksamkeit, dies zeigt der Film sehr eindrucksvoll, spielen sich stets dialogisch ab, in einer Interaktion der beiden Liebenden, in der zunächst Anne Georges die Grenzen der Sorge klar macht und ihre Forderung ausspricht – Georges soll Annes Selbstbild und ihre Würde wahren, sie nicht als „Krüppel“ behandeln; eine Forderung, der Georges bis zum letzten Akt der Liebe entgegenkommen kann, gerade weil er stets im Dialog mit Anne steht, auch wenn dieser Dialog auf ihre elementarste Form reduziert ist und es auf den Klang einer Stimme, auf eine zarte Liebkosung ankommt.

Man kann sich im Rahmen der Paarliebe aber gleichermaßen eine Fülle von weniger extremen Situationen des Zusammenlebens vorstellen, die zeigen würden, dass eine solche liebevolle Sorge durchaus einen positiven und wünschenswerten Platz in der Paarliebe einnehmen kann. Wenn die geliebte Person z.B. krank im Bett liegt, so wird ein Liebender

z.B. die Sachen des Alltags für sie erledigen, sich um sie kümmern, usf. Oder ihr Vater oder ihre Mutter ist gestorben, sie ist in tiefer Trauer und braucht eine Schulter zum Weinen.

Die Sorge um die geliebte Person muss man sich außerdem nicht als einen reinen Aktivismus vorstellen. Sie kann auch die Form eines *Denkens an* die andere Person annehmen. Der Wunsch, dass die Geliebte aufblüht und ohne Schaden bleibt (um Harry Frankfurts Formulierung vom Wunsch der Sorge aufzugreifen), muss sich also nicht in irgendwelchen Taten, in einem Handlungsdrang äußern, sondern es kann – und zwischen erwachsenen Personen sollte es in vielen Situationen nur dabei bleiben – sich in emotional gefärbten Gedanken an die geliebte Person äußern: man hofft innig, dass die Geliebte diese schwierige Situation meistert, man wünscht ihr viel Erfolg bei der bevorstehenden Situation, man denkt an sie durch den ganzen Tag hindurch, usf. Dass eine solche „gedankliche“ Form der Sorge überaus wichtig ist, zeigt sich unter anderem in dem Wert, den Liebende den Äußerungen einer aufrichtig empfundenen Sorge beimessen: „Du bist in meinen Gedanken“. Auch kleine Gesten oder Liebkosungen können in diesem Sinne, als Ausdruck einer liebevollen Sorge vollzogen werden. Die Kraft solcher Worte oder Geste, die ein Ausdruck und ein Vollzug der Liebe sind, ist manchmal stärker als irgendwelche überstürzte Taten.

Schließlich kann man auch jenes dramatische Beispiel von der ertrinkenden Frau und ihrem liebenden Retter anführen, das in der angelsächsischen Philosophie immer wieder angeführt wird und ein weiteres Szenario der liebevollen Sorge veranschaulicht. Sieht man hier von dem Konflikt zwischen der Handlung aus Liebe und einer Moral der Unparteilichkeit ab, was normalerweise im Brennpunkt der Diskussion des Beispiels steht, so bietet das Beispiel ein Szenario, das insofern verschieden ist, als ein jeglicher „Dialog“ selbstverständlich überflüssig sind und allein die praktische Sorge des Liebenden gefragt ist: ins Wasser springen und die Geliebte retten.

Was all diese Szenarien veranschaulichen, könnte man im Sinne einer normativen These formulieren, die eins der Kriterien ausdrücken dürfte, mit denen Menschen in Sachen Liebe Spreu vom Weizen trennen: wenn Liebende (oder Freunde) nicht die *Bereitschaft* mitbringen, unter bestimmten Bedingungen sich um den Partner/Freund praktisch zu sorgen, bzw. wenn die Sorge in bestimmten Situationen ausfällt, so ist dies ein guter Grund, an der Qualität, an der „Echtheit“ dieser Liebe oder Freundschaft zu zweifeln. Wenn man sich ja nicht einmal in Gedanken um das Wohl und Wehe der geliebten Person schert oder unter bestimmten Bedingungen solcher Gesten oder Äußerungen der Sorge durch ihre Abwesenheit glänzen, dann ist das ein guter Grund an der eigenen Liebe oder an der Liebe der geliebten Person zu zweifeln.

Eine theoretische Schwierigkeit liegt hier in der Spezifizierung der Bedingungen, unter denen eine solche aktive oder „gedankliche“ und/oder expressive Sorge wirklich angemessen ist, der Anspruch darauf als eine Zumutung an den Liebenden ist, eine Selbstausbeutung, oder die Sorge selbst aufdringlich und eventuell eine Entmündigung, ein Übergriff auf die Autonomie und Selbstständigkeit der geliebten Person ist. Dafür lässt sich ganz bestimmt keine Regel formulieren. Es gibt zudem sicherlich eine Grauzone und einen Raum authentischer Konflikte. Wann eine solche liebevolle Sorge angemessen ist, das kann ja letztendlich allein die Liebe praktisch entscheiden, und zwar die *rechte* Liebe. Mit dem Wort „Liebe“ hier ist aber wiederum jene Einsicht des Gefühls, jener Blick der Liebe gemeint, mit dem Liebende in solchen Situationen wissen, was zu tun richtig ist. Das Herz, das recht sieht, sieht auch die richtigen Handlungsgründe.

Liebende suchen andererseits *als Paar* sicherlich auch ihr gemeinsames Aufblühen und Wohlergehen, sodass viele ihrer Absichten, Pläne und Handlungen gerade vor dem Hintergrund dieser praktischen Sorge um ihr gemeinsames Wohlergehen als Paar verständlich sind.¹³² Aber gerade weil es sich dabei um ein gemeinsames Projekt des Liebespaars, weil es sich um einen Entwurf im Rahmen einer Beziehungsform handelt, die, wie Angelika Krebs schreibt, Dialog und Reziprozität als einige ihrer zentralen Merkmale hat (oder um es nochmals in dem normativen Register auszudrücken: idealerweise haben sollte), weil also die beiden Pole der Beziehung in Bezug auf mehrere Aspekte gleiche oder ähnliche Selbstbedingungen mitbringen, ist diese praktische Sorge aus einem anderen volitionalen, affektiven und kognitiven Stoff gemacht als die fürsorgende Liebe von Eltern zu ihren Kindern. Das Aufblühen des Liebespaars ist jedenfalls ein gemeinsames Werk beider Liebenden. Zunächst einmal handelt es sich hier um den *geteilten* Wunsch beider Liebenden, dass man als Liebespaar gedeiht, dass das Band der Liebe über die Zeit hinweg stärker und tiefer wird. Eine stetige Quelle dieses Wunsches sind auch wiederum Gefühle, z.B. die geteilten Freuden des Zusammenseins, an der Gegenwart der jeweils anderen Person, oder an dem Vollzug gemeinsamer Praktiken oder Aktivitäten. Was hier „konfiguriert“ wird ist also, wenn man es mit der Frankfurtschen Begrifflichkeit ausdrücken will, eine Art geteilter Wille, der aber stets in der Gegenseitigkeit des Affekts beider Liebenden verwurzelt ist.

Liebe als eine Konfiguration des Willens und die „praktischen Notwendigkeiten“ der Liebe

Nach diesen kritischen Bemerkungen können wir weitere Aspekte von Harry Frankfurts Theorie der Liebe würdigen. Die Sorge ums Wohlergehen des Geliebten ist nicht etwas,

¹³² „Love seeks companionship, in which mutual well-being will be the common purpose“ Scruton (2006), 216.

dass man nach Belieben steuern kann, sie untersteht nicht der „willentlichen Kontrolle“ der Liebenden. Dies ist ein sehr wichtiger Aspekt der Frankfurtschen Konzeption der Liebe.¹³³ Liebende können nicht einfach durch Überlegungen und Entschlüsse die Sorge und den Wunsch nach dem Wohlergehen des anderen aufgeben: „Man hat die Sache nicht in der Hand.“¹³⁴ Dies ist für die Liebenden vielmehr etwas Gegebenes, das ihren Willen Grenzen hinsichtlich dessen auferlegt, was sie wollen können und was sie nicht wollen können, ihre Handlungszwecke definiert, ihre Absichten und Pläne formt. Gerade deshalb, weil das Objekt der Sorge und die Sorge selbst etwas dem Liebenden Gegebenes, ein Faktum ist, das nicht einfach nach Belieben ein- und ausgeschaltet werden kann und zudem Wollen und Beabsichtigen, Handlungszwecke und -Gründe über längere Zeit mitbedingt, ist der unwillentliche Charakter der Liebe das Gegenteil bloßer subjektiver Willkür und darf nicht damit verwechselt werden.¹³⁵

Es ist eben im Zusammenhang mit dieser Unverfügbarkeit der Liebe und mit der Formung und Bestimmung des Willens, und damit der eigenen praktischen Identität durch die Liebe, dass Frankfurt die sehr schöne Idee einer „Notwendigkeit der Liebe“ einführt.¹³⁶ Wenn logische oder kognitive Notwendigkeiten uns Grenzen in den Bereichen des Folgerichtigen und des Denkbaren auferlegen, bestimmen die praktischen Notwendigkeiten der Liebe ihrerseits die praktischen Vollzüge, das „Handlungsvermögen“ der Liebenden.¹³⁷ Sie begrenzen ihre Wünsche, Absichten und Pläne, sie definieren für sie den Raum faktischer und möglicher Handlungsgründe: „sie bestimmen, was sie tun willens ist, was sie glaubt, tun zu müssen, und was zu tun sie nicht über sich bringt“.¹³⁸ Diese Art von praktischer Notwendigkeit und des unwillentlichen Bestimmtheits durch die Liebe ist andererseits von Formen der Fremdbestimmung wie Zwänge (z.B. wie sie im Suchtverhalten vorkommen) verschieden. Denn der Getriebene ist in aller Regel nicht eins mit sich selbst, sondern zutiefst gespalten. Sein Wille wird von „Impulsen“ überwältigt, von dem Einwirken „fremder Kräfte“ übermannt, deren Fremdcharakter die Integrität seines Selbst und seines Willens stets entzweien und bedrohen. Die Notwendigkeit der Liebe kommt hingegen aus der „Mitte unseres eigenen Willens. Wir werden durch unseren eigenen Willen und nicht durch eine externe oder fremde Kraft genötigt“.¹³⁹ Damit berührt Frankfurt auch einen wesentlichen Unterschied zwischen der praktischer Notwendigkeit der Liebe und den logischen oder

¹³³ Siehe hierzu Frankfurt (2005), insbesondere 49-56.

¹³⁴ Ibid., 49.

¹³⁵ Vgl. Ibid., 54.

¹³⁶ Ibid., 53.

¹³⁷ Ibid., 55.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid., 51.

kognitiven Notwendigkeiten. Denn letztere gehören zwar zu unserer Natur als rationale Lebewesen, aber sie nötigen Personen kraft einer unpersönlichen, einer allgemeingültigen Vernunft. Die praktische Notwendigkeit der Liebe kommt hingegen aus der Mitte unseres Selbst, und indem sie unsere Absichten und Wünsche, unser Handlungsvermögen, ja, die Form unseres Lebens über längere Zeit individuell formt, bestimmte sie im Ganzen auch unsere persönliche Identität und die Form unseres Lebens.¹⁴⁰

Die Idee einer „Konfiguration des Willens“ und der Gedanke einer praktischen „Notwendigkeit der Liebe“ sind zwei sehr brauchbare und schöne Gedanken. Abgesehen von ihrer phänomenologischen Triftigkeit, liegt ihre Stärke nicht zuletzt darin, dass sie Harry Frankfurt ermöglichen, die Vollzugsweise der Liebe, d.h. für Frankfurt eine besondere Struktur der Volition, in dem größeren Kontext ihrer Rolle in der Lebensführung von Personen zu erläutern. Ja, Harry Frankfurt versucht letztendlich mithilfe dieser beiden Begriffe zu zeigen, dass das, was es heißt, eine Person zu sein und ein Leben zu führen, mit den „praktischen Notwendigkeiten“ der Liebe und der mit ihnen einhergehenden Konfiguration des Willens eng zusammenhängt. Mit diesen beiden Begriffen gelingt es Frankfurt also einen wichtigen Aspekt der Frage *Was ist Liebe?* anzusprechen, der darauf abzielt, die Bedeutung von Liebe, ihrer Vollzugsweise und der für sie typischen Beziehungsform, in dem größeren Kontext solcher grundlegender Kategorien wie Person, Selbst und Identität zu erläutern.

Diese beiden Ideen Harry Frankfurts lassen sich aber womöglich, wie wir sehen werden, weitaus allgemeiner als bei Harry Frankfurt fassen. Man kann – erstens – beide Gedanken nämlich von der Idee einer interessefreien Sorge trennen („Der Liebende wünscht, dass das geliebte Wesen aufblüht und ohne Schaden bleibt, und zwar nicht, um damit einen anderen Zweck zu unterstützen“). Obwohl wir auch stets im Auge behalten sollen, dass die Sorge um die geliebte Person auch eine zentrale und überaus wichtige Vollzugsweise der Liebe in der Paarliebe sein kann und dass die Liebenden unter bestimmten Bedingungen vom anderen eine Sorgebereitschaft erwarten, ist die Heimat einer aktiven interessefreien Sorge, wie Frankfurt es erkannt hat, hauptsächlich die Beziehungsform der Liebe von Eltern zu ihren Kleinkindern. Das Augenmerk unseres Versuchs gilt aber vorwiegend der erotisch-romantischen Liebe, sodass man diese beiden Ideen Harry Frankfurts übernehmen und sie auch im Zusammenhang mit anderen Wünschen denken kann, die aber im Herzen der romantischen oder erotischen Liebe stehen. Frankfurt selbst erwähnt einige Kandidaten, die er aber aus seiner Liebesdefinition der Sorge ausklammert, wie z.B. der Wunsch nach Gegenseitigkeit oder der Wunsch nach dem Zusammensein mit der geliebten Person.

¹⁴⁰ Vgl. *Ibid.*, 55.

Beide Ideen Harry Frankfurts lassen sich – zweitens, und entgegen seiner Ausklammerung der Gefühle – auch auf *affektive* Phänomene erweitern, sodass man hier von einer „Konfiguration der Affekte und des Willens“ sprechen könnte. Die Liebesaffekte haben ebenfalls eine Kohärenz, eine Beständigkeit über die Zeit und prägen unser Verhalten und Dispositionen. Sie sind genauso wenig wie die volitionale und praktische Sorge um die geliebte Person, bloß „subjektive Willkür“ oder „fremde Kräfte“. Gefühle, und insbesondere die Liebesaffekte, kommen ebenfalls aus der Mitte unseres Selbst: was wir liebend fühlen und wie wir es fühlen ist ein zentraler Bestandteil unserer persönlichen Identität, der uns also zu den Individuen macht, die wir sind.

In *Die Leiden des jungen Werthers* gibt es eine Stelle, wo Werther sich über die Art von Wertschätzung beklagt, die ihm einer seiner vermögenden Gastgeber entgegenbringt. Sie gilt allein seinem „Verstand und Talente“, wohingegen er sich einen anderen Aspekt seines Selbst als Objekt der Wertschätzung wünscht. Dabei bringt er mit seinem charakteristischen Pathos diese Zentralität der Gefühle für unser Selbst und Selbstverständnis zum Ausdruck:

„Auch er schätzt meinen Verstand und Talente mehr als dies Herz, das doch mein einziger Stolz ist, das ganz allein die Quelle von allem ist, aller Kraft, aller Seligkeit und alles Elends. Ach was ich weiß, kann jeder wissen. – Mein Herz habe ich allein.“ (Im Brief vom 9. Mai)

Mit seiner Klage gibt Werther zugleich einen wichtigen Hinweis darauf, was Personen von der Wertschätzung, ja, von der Liebe eines anderen Menschen erwarten: dass sie insbesondere den Anteilen ihres Selbst und persönlicher Identität gilt, die sie für ihre eigensten und definierenden halten. Im Fall Werthers sind das seine Gefühle, seine emotionale Perspektive auf die Welt.

Einige Spielarten vom „linken“ Willen der Liebenden: Platon, Sartre und Harry Frankfurt

Die beiden angesprochenen Erweiterungen der Ideen Harry Frankfurts auf das Affektive und auf die Wünsche, die der erotisch-romantischen Liebe innewohnen, werden wir in den nächsten Kapiteln über die Gefühle und über den Blick der Liebenden in Angriff nehmen. Für den Rest dieses Kapitels werden wir weiterhin beim Willen des Liebenden verweilen und dabei kurz einen Blick auf das andere, negative Ende des Spektrums werfen. Es ist also jetzt, um Platons Redeweise von einer „rechten“ (guten) und „linken“ (schlechten) Liebe in *Phaidros* aufzugreifen, die „linke Seite“ des Willens von Liebenden, die wir in Betracht ziehen werden. Platon selbst, mit seiner Charakterisierung des degenerierten Eros sowie Sartres Darstellung des Liebenden geben uns hervorragende Beispiele solcher nega-

tiven Konfigurationen des Willens. Hier wie dort ist die Sorge des Liebenden keineswegs interessefrei. Hier wie dort zielt sie auch überhaupt nicht auf das „Aufblühen“ und auf das Wohlergehen des Geliebten. Bei der Sorte von Liebenden, die diese Autoren porträtieren, verhält es sich in beiden Aspekten genau umgekehrt. Solchen Liebenden ist zwar die geliebte Person überaus wichtig. Aber ihre Sorge zielt ja nicht auf das Gedeihen des geliebten Wesens, sondern auf eine Art Negation der geliebten Person, auf ihre Niederhaltung. Diese Art von „giftiger“ Sorge gilt aber andererseits nicht der geliebten Person um ihrer selbst willen. Letztendlich verfolgen sie die Liebenden als ein Mittel für etwas anderes. Die giftige Sorge ist nämlich entweder ein Instrument zur Befriedigung einer korrumpierten Lust, wie beim degenerierten Erastes, oder sie dient als Zuflucht und Schutz von einer ansonsten prinzipiell bedrückenden Intersubjektivität, wie im Fall von Sartres Liebenden. In beiden Fällen ist die Sorge tatsächlich das Gegenteil einer Überwindung des Egoismus.

In seiner ersten Liebesrede im Dialog *Phaidros* schildert Sokrates den degenerierten Liebhaber und wie er den Knaben niederzuhalten versucht: „Dem Kranken ist alles nicht Widerstrebende angenehm, Gleiches und Stärkeres aber verhaßt“ (238e). Der Liebende versucht den Geliebten folglich „aufs angenehmste zuzurichten“ (239a) Er macht ihn dabei insgesamt „schwächer“ und „unvollkommener“ (239a). Sein Wunsch, den Knaben zum „nicht Widerstrebenden“ zu machen, prägt seine Dispositionen, seine Absichten und Pläne. Dies lässt sich am Beispiel jener üblen „Erziehung der Seele“ des Geliebten durch den Liebenden gut beobachten.¹⁴¹ Der „Erastes“ versucht dabei die Tugenden des Knaben zu ersticken, kultiviert eifrig die Laster des Geliebten und nimmt Freude daran. Er verhindert seinen Umgang mit vornehmen Personen, „durch welche am meisten ein Mann aus ihm werden könnte“ (239). Er ist bestrebt, den Knaben vom Wissen (Erzfeindin des degenerierten Erastes ist die Philosophie, 239b) fernzuhalten. Der Liebende will den Geliebten „unwissend in allen Dingen“ (239b) halten, damit er für ihn weiterhin widerstandslos bleibt. Mit dieser üblen Sorge deformiert er also nach seinen Möglichkeiten die Seele des Geliebten. Der Erastes wünscht sich also nicht das Aufblühen des Geliebten, sondern er will ihn als Kümmerling haben, um auf diese Weise nach Belieben in den Genuss des Angenehmen zu kommen. Dieser Wunsch prägt, wie wir es skizziert haben, seine Verhaltensweisen, Absichten und Pläne, und zwar so lange, bis er des Jungen überdrüssig wird und beim nächsten Knaben denselben Schaden anrichtet.

Sartres Charakterisierung des Liebenden ist ebenfalls ein negatives Spiegelbild von Frankfurts interessefreier Sorge. Im Kern der Liebe eines sartreanischen Liebessubjekts steht ja folgender Wunsch: „Er will eine Freiheit als Freiheit besitzen“, das „Bewusstsein“ des Ge-

¹⁴¹ Friedländer (1975), 205.

liebten „gefangen nehmen“.¹⁴² Damit will der Liebende einen intersubjektiven Raum schaffen, der ihn nicht verdinglicht, entfremdet und knechtet. Denn das konstitutive Faktum der Intersubjektivität, das Faktum, kraft dessen man laut Sartre mit absoluter Gewissheit die Existenz eines anderen Subjekts anerkennt, nämlich das Erblicktwerden durch andere Menschen, ist eine äußerst beklemmende Angelegenheit.¹⁴³ Mit dem Wunsch, das Bewusstsein des anderen „gefangen zu nehmen“, will der Liebende seine Objektivität auf eine Weise bestätigt sehen, die im Gegensatz zur jenen prinzipiellen Schmähung seines Selbst infolge des Erblicktwerdens steht. Das Interesse des Liebenden, das Bewusstsein des anderen gefangen nehmen zu wollen, gilt also einer Umkehrung der negativen Erfahrung des Erblicktwerdens ins Positive. Der Liebende wäre dann in „Sicherheit“,¹⁴⁴ seine Faktizität wäre „gerettet“.¹⁴⁵ Dieser Wunsch ist vielgestaltig und geht in einer Reihe „Omnipotenzwünschen“ auf: der Liebende will absolutes Objekt, absoluter, Wert, absoluter Zweck, absolute Wahl für den anderen sein, „Grenzobjekt seiner Freiheit“ sein. Diese Wünsche haben eine durchaus praktische Dimension und prägen das Verhalten und die Absichten eines solchen Liebenden: der Liebende versucht durch Verführung diesen Wunsch in Erfüllung zu bringen. In der Verführung bietet sich der Liebende als „*faszinierendes Objekt* [...] durch die Verführung will ich mich als eine Seinsfülle konstituieren und als *solche anerkennen lassen*. Dazu konstituiere ich mich als bedeutendes Objekt“.¹⁴⁶ Bei Sartres Liebenden beobachten wir eine Sorge, deren Ziel nicht das Wohlergehen der anderen Person, sondern die Knechtung ihres Bewusstseins bzw. die Aneignung deren

¹⁴² Sartre (1991), 643.

¹⁴³ Sartre entwickelt seine Theorie der Intersubjektivität als Lösung des philosophischen Problems der „Fremdexistenz“. Unsere eigenen Bewusstseinsleistungen und –zustände, unsere Subjektivität, sind uns zwar unmittelbar gegenwärtig, doch die geistigen Zustände anderer Subjekte sind uns nicht auf die gleiche Art und Weise zugänglich. Sie sind für uns, wie es scheint, allenfalls vermittelt ihrer Verhaltensweisen ableitbar. Wie können wir uns dann sicher sein, dass es außer uns tatsächlich andere Subjekte wirklich existieren, dass die anderen Menschen um uns herum also nicht, wie in einem Traum, bloß Projektionen, Schatten unseres eigenen Bewusstseins sind? Sartres überraschender wie origineller Lösungsvorschlag dieses Problems lautet, dass Menschen in der Erfahrung des Erblicktwerdens, wie sie im Schamgefühl paradigmatisch artikuliert wird, sich der Existenz anderer Subjekte mit absoluter Gewissheit sicher werden. Die Kehrseite dieser Erfahrung einer „evidente[n] Anwesenheit“, einer fundamentalen Gewissheit eines Anderen ist aber, dass Menschen in dem Erleben des Blicks anderer auf sie – und erst durch diese einschneidende Erfahrung – ein unreflektiertes („nicht-thetisches“) affektives Bewusstsein ihres eigenen Objektseins, ihres „Objekt-Ichs“ erlangen: „Wenn man mich anblickt, habe ich ja das Bewusstsein, Objekt *zu sein*.“ Der Erblickte erfährt unmittelbar, dass er für den Erblickenden auf der „Ebene der Objekt der Welt“ existiert, dass er für die anderen in einer objektiven Seinsweise existiert: „Als raum-zeitliches Objekt der Welt, als Wesensstruktur einer raum-zeitlichen Situation in der Welt setze ich mich den Beurteilungen des Anderen aus [...] Ein Urteil ist der transzendente Akt eines freien Seins. So konstituiert mich das Gesehenwerden als ein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist.“ Ibid., 488, 481-482. Das ist nur eine der vielen Transformationen, die das Subjekt erleidet, wenn er erblickt wird und sich seiner Objektivität, seines „Seins für Andere“ bewusst wird. Die Schritte von Sartres subtiler Argumentation zur Lösung des Problems der Fremdexistenz hat Axel Honneth sehr schön rekonstruiert. Siehe Honneth (2003).

¹⁴⁴ Sartre (1991), 645.

¹⁴⁵ Ibid., 649.

¹⁴⁶ Ibid., 649 u. 651.

Freiheit ist. Dieser Wunsch des Liebenden schlägt sich in anderen Wünschen und Verhaltensweisen nieder (die Verführung). Die geliebte Person soll sich angesichts dieses absoluten Objekts, Werts, Zwecks, usf., der der Liebende für den Geliebten sein will, selbst negieren, ihre Freiheit aufgeben. Und dieser Entwurf des Liebenden steht im Dienst einer Beschwichtigung jener laut Sartre so beklemmenden Erfahrung des Erblicktwerdens.

Zu guter Letzt lässt sich eine Abart von Frankfurts interessefreier Sorge im Kontext eines romantisch oder erotisch Liebenden als ein weiteres Beispiel für die negative Sparte unserer Betrachtung vom Willen eines Liebenden anführen. Über die interessefreie Sorge haben wir zuvor behauptet, dass sie ein durchaus positives und wünschenswertes Element der partnerschaftlichen Liebe sein kann, dessen Ausfall gerade bedeuten kann, dass mit einer Liebe etwas nicht stimmt: Liebende haben eine latente Disposition, unter bestimmten Umständen für ihre Geliebte selbstlos zu sorgen. Aber im Rahmen der Paarliebe kann eine zwanghafte, blinde Form der Sorge, sich z.B. von einer guten Form von Selbstlosigkeit, von einer Überwindung des Egoismus, wie es bei Angelika Krebs heißt, in eine Form von Selbstverleugnung verwandeln. Wenn jemand stets sein eigenes Wohlergehen dem Wohlergehen des Partners opfert, dann ist er nicht selbstlos, sondern verleugnet sich selbst und belegt damit einen Mangel an Selbstachtung und Selbstliebe. Auch kann eine zwanghafte und bevormundende, manipulierende Haltung gegenüber dem/der Partner(in) sich in Form der Sorge verkleiden. In einem solchen Fall ist der Wille eines solchen Liebenden ein Wille zur Macht, zur Verfügung des Geliebten und damit ein Übergriff auf dessen Selbstbestimmung, auf seine Person, der aber im Namen der Liebe begangen wird („Du musst dies und jenes tun. Wie kannst Du es denn nicht begreifen? Sieh es doch ein! Ich will ja nur das Beste für Dich...“ usf.). Eine solche Konstellation ist ja letztendlich gar nicht so verschieden von der Konfiguration des Willens des degenerierten Erastes aus der ersten Sokrates Rede in *Phaidros*. Umgekehrt kann eine solche Sorge um die geliebte Person aber auch eine Form der Ausbeutung und Knechtung des Sorgenden ermöglichen: „Du kochst und putzt und machst alles und ich sitz‘ im Sessel und finde es gut“, zitiert Angelika Krebs aus Helge Schneiders Song *Es gibt Reis Baby*, in Anspielung auf eine solche Konstellation der Ausbeutung.¹⁴⁷ Manchmal gehen beide Phänomene Hand in Hand: es gibt auch eine Tyrannei der „Selbstlosigkeit“, eine emotionale Erpressung und eine Niederhaltung des anderen, die sich hinter der Maske des Opfers und der selbstvergessenen Sorge verbergen kann.¹⁴⁸

¹⁴⁷ „Das Care-Modell [...] insbesondere in der Frankfurtschen Variante purer Selbstlosigkeit“ eröffnet „der Unterdrückung und Ausbeutung der schwächeren Partei Tür und Tor.“ Krebs (2009), 739.

¹⁴⁸ Als eine perverse Form dessen, was er „Affection as a Gift-Love“ nennt (im Unterschied zur „Affection as a Need-Love“), gibt C.S. Lewis ein prägnantes Beispiel für diese letzte Konstellation. Siehe Lewis (2002), 59-62.

Die Gefühle der Liebenden

David Velleman: Liebe als emotionale Öffnung gegenüber dem Geliebten und die Ausklammerung des Volitionalen

In seinem Aufsatz „Liebe als ein moralisches Gefühl“ betrachtet David Velleman die Liebe als ein ausschließliches Gefühlsphänomen. Die Besonderheit der Liebe als Gefühl besteht in ihrer Fähigkeit, die Liebenden für die geliebte Person verwundbar zu machen. Denn Liebe bewirkt nämlich, dass Personen einen „emotionalen Selbstschutz“, aus dem sie heraus anderen Personen ansonsten begegnen, aufgeben und überwinden. Deshalb bezeichnet Velleman die Liebe als ein „hemmendes Bewusstsein“. ¹⁴⁹ Was dabei gehemmt, was von der Liebe in Grenzen gehalten wird, ist nämlich unsere eingefleischte Disposition zur „emotionalen Abwehr“ gegenüber unseren Mitmenschen. „Ich vermute“, schreibt Velleman,

„dass sie [die Liebe, S.P.] unsere Tendenz zum emotionalen Selbstschutz eindämmt, die Tendenz, uns vor anderen Personen auf uns selbst zurückzuziehen und uns davor zu verschließen, von der Person ergriffen zu werden. Die Liebe entwapfnet unsere emotionale Abwehr, sie macht uns für andere verwundbar.“ ¹⁵⁰

Wenn der emotionale Selbstschutz einer Person durch die Liebe aufgehoben wird, reagiert sie auf die andere Person auf eine Weise, „die zeigt, dass wir sie [die andere Person, S.P.] wirklich gesehen haben“. ¹⁵¹ Diese Reaktion, mit der Liebende die andere Person „vielleicht zum ersten Mal wirklich anschauen“, ¹⁵² ist das eigentliche Gefühl der Liebe. Dieses Gefühl wird, laut Velleman, „wie ein Zustand aufmerksamen Innehaltens empfunden, gleichsam wie Verwunderung, Staunen oder Ehrfurcht“. ¹⁵³

Für Velleman besteht die Liebe aber allerdings einzig und allein in der Aufhebung des „emotionalen Selbstschutzes“ von Personen und in dem dadurch ermöglichten affektiven Bewusstsein, in dem Gefühl des „aufmerksamen Innehaltens“, des „Stauens“, der „Ehrfurcht“ und der „Verwunderung“ gegenüber der geliebten Person. Sowie Harry Frankfurt das Affektive als ein unwesentlicher Aspekt der Liebe sieht, so betrachtet Velleman umgekehrt all die volitionalen („konativen“) Elemente des Geistes, die für gewöhnlich in einen

¹⁴⁹ Velleman (2008), 85.

¹⁵⁰ Ibid., 86.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid.

Zusammenhang mit der Liebe gebracht werden, als „unabhängige Reaktionen“, die nicht wirklich zum Kern der Liebe gehören. Diese Ausklammerung des Volitionalen findet bei Velleman im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit den von ihm genannten „konativen“ Analysen der Liebe statt, die von einer Vielzahl analytischer Philosophen formuliert werden – darunter Harry Frankfurt –, und welche dem Liebesphänomen eine positive motivationale Kraft zuschreiben, z.B. in Form von Wünschen und praktischen Handlungsdispositionen. Im Herzen von Harry Frankfurts Konzeption der interessefreien Sorge steht beispielsweise der Wunsch des Liebenden, dass das Geliebte Wesen „aufblüht“ und „ohne Schaden“ bleibt ja, die Liebe besteht für Frankfurt in der umfassenden Konfiguration des Willens und des Handlungsvermögens des Liebenden zur praktischen Umsetzung dieses Wunsches. Andere analytische Philosophen, deren Überlegungen eher der Paarliebe gelten, sehen andere Wünsche als konstitutive Elemente der Liebe. Die Philosophin Gabriele Taylor bringt beispielsweise Liebe mit folgenden Wünschen in Verbindung:

„Wenn x y liebt, dann wünscht x, y nützlich zu sein und mit y zusammenzusein usw. und x hat diese Wünsche (oder zumindest einige davon), weil er glaubt, y habe einige ausschlaggebende Eigenschaften, derentwegen er es für lohnend hält, y nützlich zu sein und mit y zusammenzusein.“¹⁵⁴

Trotz der inhaltlichen Differenz in Taylors und in Frankfurts Bestimmung der Wünsche von Liebenden, definieren sie beide die Liebe im Hinblick auf Wünsche, die ein Ziel oder ein Ergebnis anstreben: die Liebenden wollen entweder das Aufblühen und die Unversehrtheit des Geliebten hervorbringen (wie bei Frankfurt), oder sie wollen mit dem Geliebten zusammen sein und ihm irgendwie nützlich sein (wie bei Taylor). Eine weitere Theorie, in der Velleman dieselbe Logik am Werk sieht, nämlich die Liebe in Bezug auf ein Ziel oder ein Handlungsergebnis zu analysieren, ist die Psychoanalyse Freuds. Nach Freuds Auffassung ist Liebe ein Trieb. In seiner Abhandlung „Triebe und Triebchicksale“ definiert er den Trieb als eine „innere Reizquelle“. Triebe haben ein Ziel und ein Objekt.¹⁵⁵ Das Ziel eines Triebes, schreibt Freud, „ist allemal die Befriedigung, die nur durch Aufhebung des Reizzustandes [...] erreicht werden kann“.¹⁵⁶ Außer einem Ziel haben Triebe auch ein Objekt. Das Objekt ist Freud zufolge allerdings „das Variabelste am Trieb, nicht ursprünglich mit ihm verknüpft, sondern ihm nur infolge seiner Eignung zur Ermöglichung der Befriedigung zugeordnet“.¹⁵⁷ Das Objekt des Triebes ist eine bloß kontingente Größe

¹⁵⁴ Taylor (2000), 144, zitiert (in einer leicht geänderten Übersetzung) in Velleman (2008), 76. Taylor betrachtet die Liebe aber primär als Gefühl und bringt es zudem in Verbindung mit Wünschen, mit denen das Liebesgefühl einhergeht. Siehe Taylor (2000).

¹⁵⁵ Triebe haben in Freuds Theorie eigentlich insgesamt vier Merkmale, aber relevant hier sind nur das Ziel und das Objekt des Triebes. Vgl. Freud (1992), 85-86

¹⁵⁶ *Ibid.*, 85.

¹⁵⁷ *Ibid.*

und ist dem Ziel, d.h. der Triebbefriedigung, untergeordnet. Wenn eine Person eine andere Person liebt, gilt die Liebe demzufolge nicht in erster Instanz der geliebten Person (dem Triebobjekt), sondern die Liebe gilt primär der Triebbefriedigung bzw. der Herabsetzung einer Reizquelle. In diesem Fall ließe sich sagen, dass die geliebte Person bloß ein Instrument der Triebbefriedigung ist.

Bei aller Verschiedenheit ist beiden Ansätzen gemeinsam – Freuds Theorie der Liebe als Trieb und den Auffassungen der analytischen Philosophen, die Velleman zitiert –, dass sie die Liebe als etwas bestimmen, das auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist: im Fall der analytischen Philosophen ist es die Erfüllung der jeweils postulierten Wünsche und Motive, bei Freud ist das Ziel die Triebbefriedigung, nämlich die Herabsetzung einer „Reizquelle“.¹⁵⁸ Man kann auch über Wünsche oder über Freudianische Triebe sagen, dass sie eine „Welt-auf-Geist-Passungsrichtung“ (*world-to-mind-direction of fit*) haben. Wahrnehmungen und Überzeugungen haben umgekehrt eine Geist-auf-Welt-Passungsrichtung. Überzeugungen sind wahr, wenn es in der Welt sich so verhält, wie die Überzeugung es hinstellt, Wahrnehmungen sind richtig, wenn sie uns tatsächliche Aspekte der Welt zeigen. Damit sie wahr oder richtig sind, sollen sich Überzeugungen oder Wahrnehmungen nach der Welt richten. Wünsche hingegen zielen nicht auf Gegebenes, ihre Objekte sind z.B. Konstellationen, die erst zu verwirklichen und hervorzubringen sind (z.B. das Aufblühen des geliebten Wesens). Wünsche werden erst erfüllt, wenn die Sachverhalte, die sie zunächst als nicht gegeben oder noch nicht realisiert repräsentieren, eintreten oder vom Handelnden oder jemand anders praktisch hervorgebracht werden. Wünsche gehen also erst in Erfüllung, wenn die Welt sich dahin ändert bzw. dahin geändert wird, dass der Sachverhalt, der im Wunsch gewünscht wird, tatsächlich eintritt. Wenn wir uns also etwas wünschen, dann soll sich die Welt gewissermaßen nach uns richten, die Welt muss den Wünschen „angepasst“ werden, was man für gewöhnlich durchs Handeln zu erreichen versucht.

Was stört Velleman so sehr an diesen unterschiedlichen Analysen der Liebe, die er alle auf einen gemeinsamen Nenner bringt? Warum lehnt er so kategorisch diese Bestimmungen der Liebe ab, obwohl sie unter anderen Aspekten betrachtet so verschieden sind? Ein ausschlaggebender Grund, den Velleman für seine kategorische Zurückweisung der konativen Analysen anführt, lautet, dass Liebe ein *Objekt* hat. Im Mittelpunkt der Liebe einer Person zu einer anderen Person steht gar kein Ziel, das zu erreichen oder zu verwirklichen wäre. Im Mittelpunkt der personalen Liebe steht vielmehr die geliebte Person als Wirklichkeit, die schon da ist, vor uns – auf sie richten wir uns als Liebende: „Ich wage zu behaupten, dass Liebe ihrem Wesen nach eine Einstellung gegenüber der geliebten Person selbst ist,

¹⁵⁸ „Sie [die analytischen Philosophen] wahren Freuds Verpflichtung auf eine konative Analyse, in welcher die Liebe den Liebenden zu einem bestimmten Ziel drängt; sie ersetzen lediglich das von Freud identifizierte sexuelle Ziel durch die Ziele desexualisierter Hingabe und Zuneigung“, Velleman (2008), 79.

aber keinesfalls irgendein Ergebnis anstrebt.“¹⁵⁹ Aber gerade diese Intuition gerät in teleologischen, „konativen“ Auffassungen der Liebe in den Hintergrund, denn sie setzen den Akzent auf Ziele oder Handlungsergebnisse (z.B. das Aufblühen des Geliebten verwirklichen, eine „Reizquelle“ aufheben, mit der Geliebten zusammen sein, usf.), auf Sachverhalte, die der Liebende irgendwie hervorbringen soll.¹⁶⁰

Das Gefühl der Liebe, das „aufmerksame Innehalten“, das „Staunen“, die „Verwunderung“, das durch die Aufhebung unseres „emotionalen Selbstschutzes“ ermöglicht wird, ist hingegen auf die Person gerichtet und über diese besonderen affektiven Qualitäten meint Velleman, dass sie als ein gesteigertes Bewusstsein vom Wert der anderen Person zu verstehen sind. Wir können diese beiden Eigenschaften des Liebesgefühls, seine Gerichtetheit auf die Person sowie Vellemans These, dass es sich dabei um ein besonderes Bewusstsein vom Wert der Person handelt, ganz kurz klären, indem wir diese beiden Aspekte in den Kontext zweier allgemeiner Thesen über die Natur affektiver Phänomene stellen. Die Gerichtetheit des Liebesgefühls auf die Person könnte man eventuell mit Rückgriff auf die Idee der „Passungsrichtung“ erläutern: im Kontrast zu Wünschen oder Trieben, haben affektive Phänomene allgemein auch eine „Geist-auf-Welt-Passungsrichtung“.¹⁶¹ Unsere affektive Sensibilität kann also, ähnlich wie unsere Wahrnehmung, mit der sie eng zusammenspielt, von gegebenen Objekten, von Aspekten der Welt oder von Sachverhalten bestimmt und affiziert werden. In der Furcht spüren wir Gefährliches, im Zorn reagieren wir z.B. auf Ungerechtes, die Empörung ist eine Antwort auch Menschen und Situationen, die unsere moralischen Erwartungen und Ansprüche auf verschiedene Weisen mit Füßen treten, Bewunderung fühlen wir gegenüber Personen, die in unseren Augen Hervorragendes geleistet haben, usw. Etwa wegen dieser und ähnlicher Objekte von Gefühlen (das Gefährliche, das Unrechte, Unmoralisches, das Bewundernswerte usw.), werden Werte bzw. Wertigenschaften immer wieder als die spezifischen Objekte von Gefühlen angesehen. Unser

¹⁵⁹ Ibid., 79.

¹⁶⁰ Für eine verwandte Kritik an teleologischen Auffassungen der Liebe (am Beispiel der „Sorge“ Harry Frankfurt) siehe Badwhar (2003), 45- 47. Ein wichtiger Beitrag zur Kritik teleologischer Auffassungen des Handelns, die der Autor am Beispiel der Handlungen aus Freundschaft artikuliert, ist Michael Stocker (1981). Um viele Handlungen zu verstehen, muss man nicht ihr *Telos* identifizieren, sondern man muss ihre *Arche*, ihr Prinzip ausfindig machen. Ibid.

¹⁶¹ Das ist aber, wie wir sehen werden, jedoch nur die eine Seite der Medaille: denn die Art und Weise, wie Gefühle uns ihre Objekte präsentieren hat häufig intrinsische motivationale Elemente. Ortega y Gasset lehnt ebenfalls entschieden Wunschkonzeptionen der Liebe ab. Begründet wird dies aber (umgekehrt wie bei Velleman) mit Verweis auf Passivität von Wünschen im Unterschied zum Liebesgefühl, dem Ortega eine fundamentale Form von Aktivität zuschreibt, ein aus-sich-selbst-heraus-und-zu-dem-Objekt-gehen: „Der Wunsch hat einen passiven Charakter und genau besehen, wünsche ich im Wunsch, dass der Gegenstand zu mir kommt. Ich bin das Gravitationszentrum und erwarte, dass die Dinge mir zufallen [...] Der Liebende geht aus sich heraus zu dem Objekt und ist in ihm. Im Wunsch suche ich, den Gegenstand zu mir zu ziehen, in der Liebe werde ich zu ihm hingezogen.“ Ortega y Gasset (1951), 108.

affektives Bewusstsein kann uns demnach Zugang zu einer Mannigfaltigkeit von Werten bzw. Werteigenschaften verschaffen.¹⁶²

Ungefähr vor diesem skizzierten theoretischen Hintergrund ist also Vellemans These zu verstehen, dass das Gefühl der Liebe auf die geliebte Person gerichtet ist (statt auf irgendwelche Handlungsergebnisse), und dass dessen spezifische affektive Qualitäten – ein aufmerksames Innehalten, Verwunderung und Staunen – eine spezielle Art und Weise sind, wie Personen des Werts einer anderen Person gewahr werden können. Für Velleman ist die Liebe das „optionale Maximum“, mit dem Personen auf den Wert einer anderen Person antworten können. Das „erforderliche Minimum“, mit dem wir für gewöhnlich andere Personen als solche anerkennen, ist das Gefühl der Achtung. Das Gefühl der Achtung, das auch ein Bewusstsein vom Wert anderer Personen ist, hemmt unsere eigennützigen Motive, die uns eventuell dazu bewegen können, Personen zu instrumentalisieren, zu verletzen und sie in irgendeiner Weise als selbständige Zwecke zu missachten.¹⁶³ Während wir uns mit der Achtung eine Schranke auferlegen, um andere vor uns zu schützen, hebt die Liebe unseren emotionalen Selbstschutz auf und macht uns für einen anderen verwundbar: „Ich betrachte Achtung und Liebe jeweils als das erforderliche Minimum und das optionale Maximum von Reaktionen auf ein und denselben Wert.“¹⁶⁴

Aber Velleman schließt den Kreis um das Liebesgefühl weitaus enger als Harry Frankfurt es mit seiner Einkreisung der Liebe im Willen tut. Denn Frankfurt stößt zwar das Affektive (und das Kognitive) aus seiner Betrachtung der Liebe aus, aber in demjenigen Bereich, wo er die Liebe verankert sieht – nämlich im Willen – lässt er sie doch einen sehr weiträumigen Platz einnehmen. Die Weiträumigkeit, die Harry Frankfurt dem Liebesphänomen zuerkennt, äußert sich am deutlichsten in den beiden schönen und produktiven Begriffen, die wir bereits in der vorigen Sektion hervorgehoben haben: in der Idee einer „Konfiguration des Willens“ und in der eng verwandten Idee über die „praktischen Notwendigkeiten der Liebe“. Die Liebe verstanden als interessefreie Sorge um das Wohlergehen des geliebten Wesens formt den Willen der Liebenden. Sie bestimmt ihr Handlungsvermögen, ordnet ihre Prioritäten, prägt ihr Absichten, definiert was für sie als Handlungsgrund zählt und

¹⁶² In Bezug auf die Verbindung zwischen Gefühlen und Werten kann man hier etwa zwischen Projektivisten, Dispositionalisten (oder auch „moderate Realisten“) und starke Realisten unterscheiden. Eine klassische Version des Projektivismus ist Humes „Of the Standard of Taste“. Siehe Hume (1998). McDowell (2009) und Wiggins (1998) vertreten eine dispositionalistische Auffassung der Beziehung von Werten und Gefühlen. Schließlich findet man z.B. bei Mark Johnston (2001) einen Vertreter eines starken Realismus („Detektivismus“), Max Scheler (2000) ist in der deutschsprachigen Tradition ebenfalls ein Vertreter eines starken Realismus von Werten und ihrer Zugänglichkeit durch ein „intentionales Fühlen“: „Hier besteht ein ursprüngliches Sichbeziehen, ein Sichrichten des Fühlens auf ein Gegenständliches, auf *Werte*.“ Scheler (2006), 35-36.

¹⁶³ Vgl. Velleman (2008a), 84.

¹⁶⁴ Velleman (2008), 93.

was nicht usw. Diese Weiträumigkeit, die Frankfurt in der Liebe sieht sowie die Art und Weise, wie sie die menschliche Lebensform insgesamt prägt, führt letztens bei ihm dazu, dass der Personenbegriff und der Begriff der Liebe miteinander verwoben sind: eine Person zu sein hängt intrinsisch mit der für die Liebe konstitutiven „Konfiguration des Willens“ und den „praktischen Notwendigkeiten der Liebe“ zusammen.

David Velleman verbannt hingegen nicht nur die „konativen“ Elemente aus der Landschaft der Liebe. Aus seinem Bild der Liebe fallen zudem sämtliche weitere *affektive* Phänomene heraus, die man normalerweise im Zusammenhang mit der Liebe sieht:

„Dieser Hypothese zufolge sind die verschiedenen Motive, die häufig mit der Liebe gleichgesetzt werden, im Grunde genommen, unabhängige Reaktionen, welche die Liebe lediglich freisetzt. Zu diesen Reaktionen gehören Sympathie, Empathie Faszination, und Anziehung, die wir für eine Person empfinden, wenn unsere emotionalen Schutzmaßnahmen gegen sie gefallen sind [...] Mit der Aufhebung unserer emotionalen Abwehr macht die Liebe unser Mitgefühl für die Gefühle des anderen leicht ansprechbar, und wir reagieren daher rasch, sobald Hilfe benötigt wird [...] Die Reaktionen, die von der Liebe zu einer Person freigesetzt werden, sind zumeist positiver Art, weil sie von dem Bewusstsein eines der Person innewohnende Werts ausgelöst wurden [...] Doch diese Reaktionen müssen nicht ausschließlich positiv ausfallen. Die Liebe macht uns auch anfällig für Gefühle wie Kränkung, Wut, Verärgerung und sogar Hass.“¹⁶⁵

Obwohl er diesem Gedanken, wie wir sehen werden, nicht konsequent bleibt, vertritt Ortega y Gasset diesbezüglich eine ähnliche Position wie David Velleman:

„Von ihrem inneren Erlebnissen, ist die Liebe das Fruchtbare [...] Aus der Liebe entspringen viele Regungen der Seele: Wünsche, Gedanken, Willensakte, Handlungen; aber dies alles, was aus der Liebe wächst, wie die Ernte aus der Saat, ist nicht die Liebe selbst; es setzt sie vielmehr voraus.“¹⁶⁶

Vellemans Bemerkung, dass Liebe sowohl positive als auch negative affektive Reaktionen auslösen kann, ist treffend und sehr wichtig im Kontext der hier vorgeschlagenen platonischen Deutung des Liebesphänomens. Aber statt diese ganzen Phänomene als „unabhängige Reaktionen“ zu betrachten, die nicht zum affektiven Wesen der Liebe gehören, statt eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen einerseits dem „Zustand aufmerksamen Innehaltens“ und andererseits den restlichen, von der Liebe freigesetzten „unabhängige Reaktionen“, könnte man diese und andere Elemente wohl als weitere Aspekte der Liebe als affektives Phänomen einbeziehen. Wenn Liebe, wie Velleman schreibt – und in dieser Einsicht werden wir ihm durchaus folgen – unsere „emotionale Abwehr“ außer Kraft setzt und die Liebenden für die geliebte Person „verwundbar“ macht, warum soll dann einzig und allein je-

¹⁶⁵ Ibid. 87.

¹⁶⁶ Ortega (1951), 107.

nen „Zustand aufmerksamen Innehaltens“ als die eigentliche, wesenhafte affektive Reaktion der Liebe angesehen werden, während man die anderen affektiven Elemente bloß als Nebenprodukte und Begleiterscheinungen betrachtet? Velleman selbst gibt zu, dass das Gewahrsein der Person im Liebesgefühl volitionale, praktische Konsequenzen nach sich zieht („wir reagieren daher rasch, sobald Hilfe benötigt wird“), aber er will diese Elemente allesamt von der Liebe im eigentlichen Sinne ausschließen. Ist das nicht eine willkürliche Grenzziehung? Ist das nicht eine phänomenologisch und theoretisch sehr unglückliche Entscheidung? Damit reduziert Velleman die Affektivität der Liebe auf einen einzigen, punktuellen Zustand. Für gewöhnlich fasst man aber viele weiteren affektiven und volitionalen Phänomene – wie z.B. die Sorge, oder auch einige der von Velleman aufgezählten Reaktionen –, als Aspekte *der Liebe* auf und nicht bloß als unverbundene, „unabhängige“ Reaktionen.

Im Folgenden soll an Vellemans Grundgedanken einer Aufhebung unserer „emotionalen Abwehr“, an einer Verwundbarkeit des Liebenden gegenüber der geliebten Person also festgehalten werden. Wir werden aber den Umfang der affektiven Reaktionen der Liebe um viele weitere Aspekte erweitern. Dieser Vorschlag steht, was den affektiven Umfang der Liebe angeht, im Gegensatz zu Vellemans Gedanken, dass Liebe nur in einem einzigen Gefühlszustand besteht. Liebe ist (auch) ein affektives Phänomen; Liebe kann ein Bewusstsein vom Wert der geliebten Person sein; aber Liebe ist, so die Hypothese, „das Fruchtbare“, wie Ortega y Gasset es ausdrückt: sie setzt eine ganze Palette anderer affektiver Reaktionen, ein „Kino der Gefühle“ in Gang, wie Landweer und Demmerling schreiben.¹⁶⁷ Was wir im Einklang damit skizzenhaft entwickeln möchten, ist die affektive Version von Harry Frankfurt's Idee einer „Konfiguration des Willens“ von Liebenden: Liebende zeichnen sich auch durch eine bestimmte Konfiguration ihrer Affekte aus, durch ein „Kino der Gefühle“, um die geglückte Metapher von Demmerling und Landweer aufzugreifen, die sich infolge jener für die Liebe konstitutiven emotionalen Öffnung zum anderen hin abspielt. Dabei ist es durchaus wichtig, diese affektiven Reaktionen als zusammenhängende Phänomene zu begreifen, denn sie sind keineswegs unverbundene Reaktionen, sondern folgen stattdessen einer Logik, die teilweise in einer Polarität der Liebesaffekte verankert ist.

Liebe setzt aber nicht nur Gefühle, sondern ebenfalls Wünsche und praktische Vollzüge in Gang, wie wir sehen werden und im vorigen Kapitel es auch teilweise in Bezug auf die Sorge aus Liebe gesehen haben. Vellemans Ausschluss des „Konativen“, des Volitionalen,

¹⁶⁷ „Herausgehoben aus dem Spektrum der Gefühle ist die Liebe insofern als sie ein ganzes ‚Kino der Gefühle‘ in Gang setzt. Man denke an die gesamte Bandbreite von Emotionen wie Hoffnung, Enttäuschung, Verzweiflung und mitunter auch Erfüllung, welche mit Liebe verbunden sein können.“ Demmerling u. Landweer (2007), 127.

ist genauso verkehrt wie Harry Frankfurts Ausklammerung des Affektiven und er ist phänomenologisch nicht haltbar. „Entweder Gefühle oder Wünsche“ – das ist ein falscher, reduktionistischer Gegensatz, der die Reichweite des Liebesphänomens verzerrt. Die Trennung des Liebesgefühls von allem, was den Liebenden in irgendeiner Form zum / für / um/ mit oder gar gegen den Geliebten bewegt (was bei Velleman unter den Begriff des „Konativen“ fällt), scheidet allein schon deshalb, weil die Liebe durch eine Polarität von emotionalen *Lust- bzw. Schmerzgefühlen* gekennzeichnet ist und dieser Polarität eine potenzielle positive motivationale Kraft innewohnt. Wir werden entsprechend Konstellationen beobachten, in denen Wünsche und Gefühle sehr eng miteinander zusammenhängen, und zwar so, dass entweder Wünsche auf dem Rücken von Gefühlen entstehen oder umgekehrt aus Wünschen, die in Erfüllung gehen oder enttäuscht werden, bestimmte affektive Reaktionen hervorgehen.

In der folgenden Erläuterung einer Konfiguration des Liebesaffekts und der Wünsche von Liebenden sollen ebenfalls, ähnlich wie im Kapitel über den Willen der Liebenden, eine „rechte“ und eine „linke“ Seite dieser Phänomene zur Darstellung kommen. Wir werden also sowohl einige der möglichen positiven als auch einige der möglichen negativen affektive und volitionale Reaktionen charakterisieren, sie aber als zusammenhängende Phänomene auffassen. Das Augenmerk dabei liegt aber auf Gefühlen, Wünschen und praktischen Vollzügen, die insbesondere im Rahmen der romantischen Liebe eine wichtige Rolle spielen.

Die affektive Grundeinstellung von Liebenden zu ihren Geliebten und die Janusköpfigkeit des Liebesaffekts

Es ist hier also von der Idee auszugehen, dass Personen kraft der Liebe einen emotionalen „Selbstschutz“, eine „Verschließung des Herzens“¹⁶⁸ aufgeben, ein „Schutzorgan“¹⁶⁹ außer

¹⁶⁸ „Wenn die Spiele der frühen Jugend vorüber, verschließt sich das Herz in sich selbst. Der Tod oder Trennung nimmt uns unseren Jugendgefährten, man ist darauf angewiesen, mit fühllosen Genossen durch das Leben zu schreiten, den Ellbogen zu gebrauchen und stets seinem Vorteil oder der Eitelkeit zu folgen. Nach und nach verkümmert der edle Teil unserer Seele, weil ihm die Pflege fehlt, und mit kaum dreißig Jahren sieht sich der Mensch allen feineren, reineren Empfindungen abgestorben. Inmitten dieser unfruchtbaren Wüste lässt Liebe die Quelle des Gefühls wieder aufbrechen, reicher erquickender als selbst die unserer Jugend.“ Stendhal (1997), 127.

¹⁶⁹ In seinem brillanten Aufsatz „Die Großstädte und das Geistesleben“, schreibt Georg Simmel über einen „Schutzorgan“, mit dem Personen den Anforderungen des modernen Lebens in der Großstadt begegnen. Konfrontiert mit dem „Wechsel und Gegensatz der Erscheinungen“, mit der „Entwurzelung“, die für die Großstadt typisch sind, reagiert der Mensch „statt mit dem Gemüt [...] mit dem Verstande.“ Diese „Verstandesherrschaft“ sieht Simmel fernerhin als die subjektive Seite vom Siegeszug einer umgreifenden Ökonomisierung des Lebens. Was dieser Schutzorgan verhindert und im Menschen „abstumpft“, ist Simmel zufolge die Fähigkeit, die Dinge in ihrer Partikularität, in ihrem distinktiven und besonderen Wert zu sehen und sie auf eine ihnen „angemessene“ Weise zu empfinden: „Die so entstehende Unfähigkeit, auf neue Reize mit der ihnen angemessenen Energie zu reagieren, ist eben jene Blasiertheit, die eigentlich schon jedes Kind der

Kraft setzen, ihren Egoismus überwinden:¹⁷⁰ „Die Liebe ist vielleicht der höchste Versuch, den die Natur macht, um das Individuum aus sich heraus und zu dem anderen hinzuführen.“¹⁷¹ Ortega y Gasset drückt damit positiv aus, was Velleman zunächst negativ formuliert, indem er schreibt, dass Liebe ein „hemmendes Bewusstsein“ ist, das unsere Tendenz uns auf uns „selbst zurückzuziehen“ eindämmt.

Wie soll man diese emotionale Öffnung verstehen, die die Liebenden auszeichnet? Man könnte sie im Sinne des Liebesgefühls verstehen, von dem Velleman meint, dass wir mit ihm die Person „zum ersten Mal anschauen“. Liebe fühlt sich „wie ein Zustand aufmerksamen Innehaltens, gleichsam wie Verwunderung, Staunen oder Ehrfurcht“ an. Das ist sicherlich eine mögliche affektive Reaktion gegenüber der geliebten Person. Aber in diesem Gefühl, das Velleman schildert, ist die Abwesenheit von zwei Elementen besonders auffällig, ohne die man die Idee einer Konfiguration der Affekte und Volition des Liebenden, ohne die das von der Liebe freigesetzte Kino der Gefühle und der Wünsche kaum verständlich machen kann. Zum einen fehlt hier ein jeglicher Bezug auf die Freude, auf die Glückseligkeit, ja, auf diese und andere, verwandte Formen einer affektiven Lust, die in Verbindung mit der geliebten Person auftreten. Zum anderen, und als die Kehrseite dieser letzteren positiven Affekte, fehlen die Traurigkeit, der Kummer, die Besorgnis, die Verzweiflung, also diese und andere Formen eines emotionalen Schmerzes, die Liebende in Verbindung mit der geliebten Person entfalten.¹⁷²

Großstadt [...] zeigt. Das Wesen der Blasiertheit ist die Abstumpfung gegen die Unterschiede der Dinge, nicht in dem Sinne, dass sie nicht wahrgenommen würden, wie von dem Stumpfsinnigen, sondern so, dass die Bedeutung und der Wert der Unterschiede der Dinge und damit der Dinge selbst als nichtig empfunden wird. Sie erscheinen dem Blasierten in einer gleichmäßig matten und grauen Tönung, keines wert, dem anderen vorgezogen zu werden. Diese Seelenstimmung ist der getreue subjektive Reflex der völlig durchgedrungenen Geldwirtschaft; indem das Geld alle Mannigfaltigkeiten der Dinge gleichmäßig aufwiegt, alle qualitativen Unterschiede zwischen ihnen durch Unterschiede des Wieviel ausdrückt, indem das Geld mit seiner Farblosigkeit und Indifferenz, sich zum Generalnenner aller Werte aufwirft, wird es der fürchterlichste Nivellierer, es höhlt den Kern der Dinge, ihre Eigenart, ihren spezifischen Wert, ihre Unvergleichbarkeit rettungslos aus.“ Simmel (1995), 117-118 u. 121-122. Was Simmel an der Wende des vergangenen Jahrhunderts bedauert, nämlich die Verflachung aller Wahrnehmung von Werten, ihre Angleichung an ökonomischen Standards, wird in der Philosophie heutzutage im Zusammenhang einer lebhaften Debatte über die Kommensurabilität oder Inkommensurabilität von Werten erörtert. Vgl. hierzu z.B. Anderson (1993).

¹⁷⁰ Vgl. Krebs (2009), 729.

¹⁷¹ Ortega y Gasset (1951), 108. Dies steht dem Gedanken sehr nah, dass Liebe eine Spezies der „Erfahrung der Selbsttranszendenz“ ist. Siehe Joas (2004), 12-31.

¹⁷² Vellemans Ausklammerung dieser Elemente aus dem Liebesgefühl, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass das Liebesgefühl durch diese Aspekte in die Nähe des „Konativen“ rücken würde: durch die affektiven Formen der Lust und des Schmerzes gewinnen die Liebesgefühle eine positive motivationale Kraft, die seine Theorie der Liebe aber prinzipiell nicht zulassen will. Velleman schreibt Liebe zwar eine motivationale Kraft zu, die aber einen nur negativen Charakter hat. Liebe ist demnach „ein negatives Motiv zweiter Ordnung“, d.h. ein Motiv, das ein anderes Motiv oder eine Neigung hemmt, nämlich die Neigung zum „emotionalen Selbstschutz“. Velleman (2008), 85-86.

Die Philosophin Neera Badhwar schlägt eine Umformulierung von Vellemans Phänomenologie des Liebesgefühls vor, die diese fehlenden Elemente beinhaltet und eine sehr fruchtbare Dynamik einführt, auf deren Grundlagen man die Idee einer Konfiguration der Affektivität und Volition des Liebenden phänomenologisch weitentwickeln kann.¹⁷³ Wie Velleman, beschreibt sie die Liebe auch als ein „fesselndes Bewusstsein“ („arresting awareness“) vom Wert der anderen Person.¹⁷⁴ Aber diesem Bewusstsein ist wesentlich, dass ihm die Lust, Glückseligkeit, Freude an der Existenz und an dem Wohlergehen bzw. Schmerz, Kummer, und Traurigkeit bei ihrer Nicht-Existenz bzw. ihrem Schaden innewohnt:

„I propose [...] that pleasure in (the thought of) the existence and well-being of the loved individual, whether the pleasure take the intense form of joy or delight or the quieter form of gladness, and pain (in the thought of) his non-existence or ill-being, is central to the emotion of love.“¹⁷⁵

Wenn die Liebe beim Liebenden ein „Kino der Gefühle“ und Wünsche in Gang setzt, so bildet die Dualität von emotionaler Lust und Schmerz, auf die Badhwar hier hinweist, den Plot, aus dem sich das Gefühls- und Wunschleben von Liebenden entfalten. Zwar müssen noch die Objekte dieser Affekte erweitert werden. Denn Liebende spüren affektive Formen der Lust oder des Schmerzes nicht nur an der Existenz bzw. Nichtexistenz, an dem Wohlergehen bzw. an dem Schaden der geliebten Person. Wir können aber vorerst von Badhwars Vorschlag ausgehen und ihn nach und nach um weitere Elemente bereichern. Die Elemente, die Badhwar als zentral für das Gefühl der Liebe hält, kann man fernerhin als Dispositionen, als affektive Veranlagungen des Liebenden begreifen, die sich in den entsprechenden Gefühlsepisoden ausdrücken, die diese Dispositionen ihrerseits befestigen können. Diese psychologischen Dispositionen sind aber lebendig, sie können sich auf mannigfaltige Weise ändern und sogar in ihr Gegenteil umschlagen, wie wir es in der Betrachtung der „linken“ Seite des Phänomens sehen werden. Als psychologische Dispositionen haben diese Elemente jedenfalls eine zeitliche Dimension, eine Beständigkeit aber auch eine Wandelbarkeit und Plastizität durch die Zeit hindurch.

Was bedeutet dieses affektive Bewusstsein von dem Geliebten, das sich als Glückseligkeit, als Freude an dessen Existenz, bzw. sich in Affekten des Kummers und der Trauer ange-

¹⁷³ Über Vellemans Phänomenologie der emotionalen Öffnung von Liebenden, bemerkt Badhwar, dass man sie als einen Ausdruck von Ehrfurcht oder gar von Angst und nicht unbedingt als das liebevolle Bewusstsein von der anderen Person auffassen könnte: „An arresting awareness of value that strikes down our emotional defences and makes us responsive to another’s subjectivity can be awesome or fearful rather than loving awareness.“ Badhwar (2003), 48.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Badhwar (2003), 44. „Ich liebe den Anderen nicht im Sinne seiner (verbuchten) Eigenschaften, sondern im Sinne seiner Existenz; in einer Regung, die Sie durchaus mystisch nennen mögen, liebe ich nicht, was er ist, sondern, *dass er ist*.“ Barthes (1984), 202.

sichts dessen Nicht-Existenz vollzieht? Was „tun“ diese Gefühle mit ihrem Objekt? Sie bestätigen, sie bejahen die andere Person – einer anderen Person, ihrer Existenz mit Gefühlen der Freude und Glückseligkeit entgegenzubringen, deren Nicht-Existenz hingegen schmerzvoll zu fühlen, mit diesen affektiven Reaktionen bejahen Liebende die Existenz eines anderen Menschen mit ganzem Herzen. David Velleman drückt ungefähr dies aus, als er sagt, dass das Liebesgefühl eine Reaktion ist, die zeigt, dass wir die Person gesehen haben. Axel Honneth begreift die Liebe als eine von drei verschiedenen fundamentalen Formen der Anerkennung von Personen, eins ihrer distinktiven Merkmale besteht darin, dass sie sich affektiv vollzieht; Liebe ist demnach eine affektive Anerkennung der geliebten Person.¹⁷⁶ Ähnlich äußert sich Ortega y Gasset, wenn er das beschreibt, was er im übertragenen Sinne die „Intention“ des Liebesgefühls nennt: „Die Liebe hüllt ihren Gegenstand in eine günstige Atmosphäre, sie ist Liebkosung, Lob, Bestätigung“.¹⁷⁷ Über den Eros schreibt C.S. Lewis auch: „It becomes almost a mode of perception [...] It feels objective, something outside us, in the real world“¹⁷⁸ und über diese Form der lustvollen Wahrnehmung, sagt er, dass sie die „most Appreciative of all pleasures“ ist.¹⁷⁹

Diese Bejahung und affektive „Liebkosung“ der Geliebten ist natürlich nicht etwas, das die Liebenden mit dem Gefühl intendieren oder bewusst beabsichtigen, wie man etwa im Seminarraum die Hand hebt, um sich zu Wort zu melden. Ortega y Gasset spricht deshalb von der „Intention“ *des Gefühls*, und das will heißen, dass es das „Herz“, also unser emotionales Selbst ist, das hier seine Bejahung der anderen Person ausspricht. Zu dieser Form affektiver Bejahung gehört also intrinsisch ihre Spontaneität, ihr nicht-willentlicher Charakter. Ihr spezifischer Wert ist also damit verbunden, dass sie sich als Gefühl vollzieht, deshalb sind die vielfältigen expressiven Vollzüge und Äußerungen, die aus dem Liebesaffekt erwachsen, eine Quelle von Wonnen für die Liebenden. Diese „Intention“ des Liebesgefühls, die Bejahung der anderen Person, die sich als Freude an ihrem Dasein vollzieht, können wir bereits zu der guten, zur „rechten“ Seite der Affektivität der Liebe zählen. Liebe ist vermutlich unter allen Gefühlen dasjenige, mit dem Menschen aufs äußerste die Existenz eines anderen Menschen würdigen können. Diese Möglichkeit einer intensiven freudigen Bestätigung vom Dasein eines anderen Menschen ist in der Liebe, und nur in der Liebe gegeben.

Die Freude am Wohlergehen und an der Unversehrtheit der anderen Person, sowie das Traurigsein angesichts ihres Leids und ihrer Not, die Badhwar als konstitutive Elemente

¹⁷⁶ Vgl. Honneth (2003), 153-154.

¹⁷⁷ Ortega y Gasset (1951), 115.

¹⁷⁸ Lewis (2002), 116.

¹⁷⁹ Ibid.

der Liebesaffekte sieht, könnte man als Aspekte dieser gefühlsmäßigen Bestätigung des Geliebten verstehen (es sind also nicht zwei getrennte Gefühle, sondern es sind Aspekte ein und derselben affektiven Grundeinstellung von Liebenden zu ihren Geliebten.) Die Existenz eines anderen affektiv zu bejahen, impliziert auch eine Freude an seinem Wohlergehen und Aufblühen. Das ist eine Verlängerung jener grundsätzlichen Bestätigung, die Liebende dem geliebten anderen entgegenbringen. Die Sorge aus Liebe, die wir in der vorangegangenen Sektion charakterisiert haben, hat in ihrem Kern die Polarität von Affekten, die Badhwar beschreibt: die affektiv engagierte Aufmerksamkeit der Sorge erwächst aus dieser Bejahung der Existenz des Geliebten. Der Wunsch, den Frankfurt im Kern der Sorge sieht, nämlich dass das geliebte Wesen „aufblüht und ohne Schaden bleibt“, hängt auch sehr eng mit den positiven bzw. negativen Affekten zusammen, mit denen der Liebende mit der Geliebten verbunden ist.

Das Liebesgefühl ist also unter dem Aspekt seiner „Intention“ betrachtet, „schenkend“, wie man es mit Rückgriff auf die christliche Tradition nennen könnte. Liebe „tut“ Gutes mit ihrem Objekt, es ist eine „jasagende Teilnahme an seinem Sein“, wie Ortega y Gasset schreibt, die Liebenden spenden im Gefühl der Liebe der geliebten Person Bejahung, das Liebesgefühl ist „Lob“, „Liebkosung“, „Bestätigung“, oder in Vellemans und Badhwars Vokabular: das Liebesgefühl ist ein „ergreifendes Gewahrsein vom Wert der anderen Person“, das Liebesgefühl ist eine „affektive Anerkennung“ des anderen, um es mit Honneth zu formulieren.

Aber die Gefühle von Glückseligkeit und Freude, von Kummer, Schmerz sowie ihren verwandten Affekten haben andererseits einen anderen, gewissermaßen entgegengesetzten Aspekt. Ihre Kehrseite ist, dass sie gleichzeitig eine Form von *Bedürftigkeit und Angewiesenheit* der Liebenden auf die geliebte Person bedeuten. Denn in dem Maß, in dem Freude, Glückseligkeit, bzw. Schmerz, Kummer und Trauer in Verbindung mit der geliebten Person stehen, ist der Liebende von dem Geliebten emotional abhängig, der Liebende erfährt sich dabei als bedürftig:

„Love involves dependence. It is not a commodity that can be received, now from this provider, now from that. To love is to acquire a need for another individual, and to wish for one's solace there, with him. Hence, where love is, there too is the certainty of grief.”¹⁸⁰

¹⁸⁰ Scruton (2006), 216. C.S. Lewis äußert einen ähnlichen Gedanken und warnt vor den Folgen einer dauerhaften „Verschließung des Herzens“ (Stendhal): “To love at all is to be vulnerable. Love anything and your heart will be certainly be wrung and possibly be broken. If you want to make sure of keeping it intact, you must give your heart to no one, not even to an animal. Wrap it carefully round with hobbies and little luxuries; avoid all entanglements; lock it up safe in the casket or coffin of your selfishness. But in that casket – safe, dark, motionless airless – it will change. It will not be broken; it will become unbreakable, impenetrable, irredeemable [...] The only place outside Heaven where you can be perfectly safe from all the dangers and perturbations of love is Hell.” Lewis (2002), 147.

Die Art und Weise also, wie Liebende die andere Person in der Liebe bestätigen, das „fesselnde Bewusstsein“ von ihrem Wert, dem Gefühle der Glückseligkeit und der Freude, des Kummers und des Schmerzes innewohnen, konstituiert die Liebenden zugleich als bedürftige Wesen. Sie sind affektiv nicht selbstgenügsam, sie sind mit ihren Geliebten existenziell verbunden. Was Martha Nussbaum generell über Emotionen schreibt, ist in Bezug auf die Liebe besonders zutreffend: „Emotions are thus [...] acknowledgements of neediness and lack of self-sufficiency.“¹⁸¹ Nimmt man ferner an, dass die Gefühle, die Liebende angesichts des Geliebten entfachen bzw. die Dispositionen zu solchen emotionalen Gefühlen konstitutiv für das Aufblühen, ja für das Glück und für das Unglück einer Person sind, so kann man die Angewiesenheit der Liebenden auf die geliebte Person umso klarer in den Blick bekommen.¹⁸²

Man könnte das Faktum einer Angewiesenheit des Liebenden auf das geliebte Wesen auch damit ausdrücken, indem man sagt, dass die geliebte Person eine besondere existenzielle *Bedeutsamkeit* für den Liebenden hat. Die Lust bzw. der Schmerz, auf die Badhwar hinweist, sind natürlich grundverschieden von bloßen körperlichen Lust- und Schmerzempfindungen. Diese emotionalen Lust- und Schmerzgefühle sind zunächst einmal, so haben es wir vorher festgehalten, intentional, sie sind auf Objekte gerichtet. Liebende freuen sich *über* die Existenz des Geliebten, sie sind traurig *über* den Gedanken an ihre Nicht-Existenz, es sind *emotionale* Lust- und Schmerzgefühle.¹⁸³ (Wittgenstein schreibt: „Wo spürst du den Kummer?“ – in der Seele.“)¹⁸⁴ Aber die Bedeutsamkeit der Liebesaffekte geht über ihre Intentionalität, über ihre Gerichtetheit auf die andere Person hinaus, und meint auch die existenziellen Bedeutungen, die Liebende in den Objekten dieser Gefühle – in ihren Geliebten – wahrnehmen und in der Erfüllung oder Nicht-Erfüllung der Wünsche, die auf der Grundlage dieser Gefühle zu ihren Geliebten entstehen. In Stendhals Kristallisationstheorie ist für den Liebenden beispielsweise die geliebte – leider bloß phantasierte – Person eine Art verwandte Seele, „eine meiner Seele gemäßen Charakters“, wie Stendhal schreibt, und der Wunsch, ja, das Verlangen nach Gegenliebe bedeutet für ihn die Verwirklichung eines vollkommenen Glücks, die Transformation seines ganzen Lebens. Diese Bedeutungen sind sicherlich teilweise individuell und biographisch geprägt, aber sie haben

¹⁸¹ Nussbaum (2004), 185.

¹⁸² So Badhwar auch: „If I am right that loving someone implies taking pleasure in her existence and well-being, and pleasure is an element of happiness, then love is not only a *source* of happiness, but itself one of the emotions and activities *constitutive* of happiness.“ Badhwar (2003), 52.

¹⁸³ Vgl. Helm (2009), 398-430.

¹⁸⁴ Und er fügt gleich hinzu: „– Und wenn ich hier einen Ort angeben müsste, würde ich in die Magengegend zeigen. Bei der Liebe auf die Brust und bei einem Einfall auf den Kopf.“ Wittgenstein (1994), §497.

natürlich auch eine soziale Dimension, deren Medien, ihre Produktion und Reproduktion ist vielfach untersucht worden.¹⁸⁵

Wenn Roger Scruton schreibt, dass Liebende ein *Bedürfnis* nach der anderen Person haben, so drückt er eben diese objektive Angewiesenheit des Liebenden auf das geliebte Wesen aus, denn ein Bedürfnis ist etwas, laut einer plausiblen Definition dieses Begriffes, das eine objektive Bedingung für das Aufblühen und Wohlergehen einer Person ist.¹⁸⁶ Die emotionalen Lust- und Schmerzgefühle sind also nicht bloß in dem „Nervensystem“, in dem „Kopf“ oder dem „Magen“ der Liebenden. Sie sind draußen, auf die Welt gerichtet, sie entfalten sich z.B. in der Anwesenheit der geliebten Person, in den Momenten des Zusammenseins und des Teilens, in der nicht erwiderten Liebe, in der Distanz, die beide Liebende voneinander trennt, usf.

Diese Angewiesenheit und Bedürftigkeit der Liebenden ist die andere Seite der Medaille. Es ist das, was man das dürftige Gesicht der Liebe nennen könnte. Im Einklang mit dieser bedürftigen Facette der Liebe, bezeichnet die christliche Tradition die erotische Liebe als „aufsteigend“ und „begehrend“.¹⁸⁷ Schon Plato hat diese janusköpfige Natur des Eros thematisiert, nämlich in *Symposion*, als Sokrates dort den Mythos von der Geburt des Eros aus Poros und Penia referiert. Penia kam auf einem Festmahl der Götter, um sich dort etwas zu erbetteln; als sie den vom Nektar berauschten Poros, Sohn von Metis (die erste Geliebte von Zeus), schlafend sah, legte sie sich zu ihm und erzeugte den Eros, der gemäß seiner zwiespältigen Herkunft auch gemischte Züge in sich trägt:

“als des Poros Sohn und der Penia Sohn aber befindet sich Eros in solcherlei Umständen: Zuerst ist er immer arm und bei weitem nicht fein und schön, wie die meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschult, ohne Behausung [...] und ist der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophierend“ (*Symposion*, 203c-e)¹⁸⁸

Die Liebe schaut also nach außen und zum Geliebten hin, sie ist „Lob“, „Bestätigung“, „Liebkosung“ des Geliebten, eine affektive Anerkennung seines Werts. Aber sie zeigt auch nach innen, auf das bedürftige und begehrende Selbst des Liebenden, darauf, dass sein Schicksal mit dem Schicksal der anderen Person verbunden ist.

¹⁸⁵ Siehe Luhmann (1994) u. Illouz (2007) u. (2011).

¹⁸⁶ Zum Begriff des Bedürfnisses siehe Wiggins (1998), 1-59.

¹⁸⁷ Papst Benedikt XVI (2005), 13-14.

¹⁸⁸ Friedländer bemerkt, dass diese Charakterisierung des Eros wie auf Sokrates zugeschnitten ist. Siehe Friedländer (1964), 185-186.

Weiteres zur Phänomenologie des Liebesaffekts. Das Zusammenspiel von Gefühlen und Wünschen

Jetzt, dass wir die Polarität des Liebesgefühls und das Doppelgesicht der Liebe in etwa umrissen haben, können wir dazu übergehen, Badhwars Phänomenologie der Liebesaffekte auszuweiten. Damit lässt sich auch die Entstehung einiger Wünsche auf der Grundlage der Liebesaffekte sowie umgekehrt die Entfaltung von Gefühlen auf der Basis erfüllter oder enttäuschter Wünsche schildern. Im Kontext der romantisch-erotischen Liebe können wir Badhwars Phänomenologie der Liebesaffekte auf die folgenden Verhältnisse ausweiten: Liebende freuen sich an der Gegenwart und an dem Zusammensein mit der geliebten Person, das Getrenntsein vom Geliebten empfindet man hingegen als Mangel. Wenn Scruton schreibt, dass Liebende ein Bedürfnis nach der geliebten Person haben und deshalb den Wunsch haben, mit ihr zusammen zu sein („To love is to acquire a need for another individual, and to wish for one’s solace there, with him...“), so ist dieser Wunsch ein Produkt der affektiven Polarität, auf die wir jetzt aufmerksam machen. Dieser Wunsch ist Ausdruck eines Bedürfnisses und der Bedürftigkeit des Liebenden, er ist Ausdruck der Tatsache, dass das affektive Leben des Liebenden eng mit der An- und Abwesenheit der geliebten Person, mit dem Zusammensein mit ihr zusammenhängt, dass das Zusammensein mit der geliebten Person für ihn auf bestimmte Art und Weisen existenziell bedeutsam ist.

Platon hat diese Dynamik der verliebten Seele thematisiert und sie sehr treffend geschildert:¹⁸⁹

„Wenn sie also nun, die Schönheit des Knaben sehend [...]: so hat sie Linderung der Schmerzen und ist froh [...] Und bei diesem Wahnsinn kann sie weder des Nachts schlafen noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie dahin, wo sie den, der die Schönheit besitzt, zu erblicken hofft. Hat sie ihn nun gesehen [...]: so löst sich wieder auf, was vorher verstopft war, und sie erholt sich, indem Stiche und Schmerzen aufhören, und kosten wieder für den Augenblick jene süßeste Lust. Daher sie auch gutwillig den Schönen nicht verlässt. Denn außer ihrer Verehrung hat sie auch in dem Besitzer der Schönheit den einzigen Arzt gefunden für die unerträglichen Schmerzen“
(*Phaidros*, 251c-e)

Aus der Freude und der Lust an der Gegenwart und an dem Zusammensein mit dem Geliebten, deren Kehrseite ja jene „unerträglichen Schmerzen“ des Getrenntseins von ihm und bei seiner Anwesenheit sind, von denen der Verliebte in Platons Mythos geplagt wird, entsteht also jener Wunsch nach der Anwesenheit, nach dem Zusammensein mit dem Geliebten.

¹⁸⁹ Das soll nicht so verstanden werden, dass diese Dynamik nur auf die Verliebtheit beschränkt ist. In der Verliebtheit ist sie besonders intensiv ausgeprägt, aber sie bleibt auch über diese Phase der Liebe hinaus bestehen.

Aus dem Geflecht dieser Gefühle der Freude und Lust, des Mangels und des Schmerzes und dem daraus hervorgegangenen Wunsch und Verlangen nach der Gegenwart und dem Zusammensein mit der geliebten Person, erwachsen andere Gefühle, die mit der (Aussicht auf) Erfüllung bzw. (Aussicht auf) Nicht-Erfüllung dieses Wunsches zusammenhängen. Platon spricht im Zitat z.B. die Hoffnung an, den „Schönen“ zu sehen. Für Werther ist z.B. die Aussicht, die Erwartung, Lotte zu sehen, eine Quelle von Freuden, die ihn alles andere vergessen lassen. In der Erwartung, Lotte zu sehen, wird ein Wunsch in der Imagination erfüllt bzw. die Wunscherfüllung (das Zusammensein mit ihr) wird antizipiert, und daraus geht wiederum eine Freude hervor, die alles andere in den Schatten stellt:

„Ich werde sie sehen: ruf ich morgens aus, wenn ich mich ermuntere, und mit aller Heiterkeit der schönen Sonne entgegen blicke. Ich werde sie sehen! Und da habe ich für den ganzen Tag keinen Wunsch weiter. Alles, alles verschlingt sich in dieser Aussicht.“ (Im Brief vom 19. Juli)

Aber das Zusammensein, nach dem sich Liebende sehnen, ist nicht nur physischer und körperlicher Natur, oder anders ausgedrückt: die körperliche Vereinigung, die Intimität der Liebenden, ihr Zusammen- und Miteinandersein im Rahmen des Liebespaars, dies alles ist nur auf der Basis einer Gegenseitigkeit des Gefühls möglich. Liebende wünschen sich also eine Reziprozität des Gefühls. Viele Autoren zählen den Wunsch nach Gegenliebe als einen zentralen Aspekt der romantischen Liebe: „Wer liebt, will wiedergeliebt werden“, heißt es z.B. bei Angelika Krebs.¹⁹⁰ Aber welcher Art ist der Zusammenhang zwischen dem Gefühl der Liebe und dem Wunsch nach Gegenliebe? Handelt es sich um zwei Elemente, die zwar immer gemeinsam auftreten, also bloß durch Kontiguität miteinander zusammenhängen? Oder ist der Zusammenhang etwa kausal, sodass der Wunsch nach Gegenliebe aus dem Liebesgefühl hervorgeht? Oder ist der Wunsch nach Gegenliebe etwa ein weiterer Aspekt des Liebesgefühls?

In gewisser Weise scheint das Verlangen nach Reziprozität intrinsisch mit dem Gefühl der Liebe zusammenzuhängen. Als Ortega y Gasset die „Intention“ des Liebesgefühls, nämlich jene günstige Atmosphäre, die „Bestätigung“, „die Liebkosung“ des Geliebten beschreibt, macht er anschließend auf eine andere Facette des Liebesgefühls aufmerksam:

„in der Liebe fühlen wir uns mit unserem Gegenstand vereinigt. Was bedeutet eine solche Vereinigung? Sie ist an sich keine körperliche Vereinigung, nicht einmal körperliche Nähe [...] Dennoch sind wir bei ihm [dem Geliebten, S.P.], in einem symbolischen Zusammensein; unsere Seele scheint

¹⁹⁰ Krebs (2009), 739. Siehe auch Seel (2011), 154.

sich wunderbar auszudehnen, Entfernungen zu überspannen, und wir fühlen uns, sei er wo immer, in einer wesenhaften Einheit mit ihm“.¹⁹¹

So betrachtet, ist das Gefühl der Liebe zugleich eine Art Präfiguration, ein gefühltes Bild, ein Entwurf des Liebespaars, der gegenseitigen Liebe: im Gefühl der Liebe sind Liebende in einem „symbolischen Zusammensein“ mit dem Geliebten, „wir fühlen uns in einer wesenhaften Einheit mit ihm“. Eine natürliche Konsequenz dieses Gefühls einer Vereinigung mit der Geliebten ist der Wunsch (in vielen Fällen auch: die *Projektion*), dass die geliebte Person Gleiches empfindet, dass das nämlich, was der Liebende im Gefühl *empfindet* (die Vereinigung mit dem geliebten Wesen), durch die Liebe der anderen Person, durch ihre gefühlte Vereinigung auch *bestätigt* und dadurch wahr wird. Liebende wünschen sich jedenfalls die Gegenliebe der anderen Person innig.¹⁹² Das Gefühl der Liebe kann also erst ganz werden, wenn es geteilt ist. Die Bedürftigkeit der Liebenden ist folglich vor allem eine Bedürftigkeit und Angewiesenheit auf die Gegenliebe der anderen Person, die ja die Bedingung für die Entstehung, für die Aufrechterhaltung und den Fortbestand des Liebespaars ist. Auf der Grundlage dieses Wunsches und dieses Bedürfnisses nach Gegenliebe, entsteht wiederum eine weitere affektive Dynamik. Die Erfüllung dieses Wunsches oder dessen Enttäuschung gehen für die Liebenden wiederum mit Formen emotionaler Lust oder Schmerzes einher, wie Stendhal es immer wieder in seinem *Über die Liebe* thematisiert hat:

„»Dennoch! Sie liebt mich!« [...] danach naht wieder der Zweifel mit entgeisterten Augen [...] Und in einem freud- und leid-vollen Wechselspiel fühlt der arme Liebhaber deutlich: Sie könnte mir Freuden gewähren, wie auf der ganzen Welt sie zu vergeben hat.“¹⁹³

Die bisher aufgezeigten Bewegungen der Liebesaffekte und -wünsche sind zunächst einmal weder gut noch schlecht, sie lassen sich weder in die „linke“ noch in die „rechte“ Affektivität des Liebenden einordnen. Das Gefühl des Mangels angesichts der Abwesenheit der geliebten Person, der Kummer, der auf eine definitive Zurückweisung folgt, die Enttäuschung, dass die geliebte Person einen anderen liebt, sie sind weder gut noch schlecht: sie sind einfach Aspekte dessen, was es heißt, jemanden romantisch zu lieben oder in je-

¹⁹¹ Ortega y Gasset (1951), 115.

¹⁹² Sartre formuliert die reduktionistische These, dass lieben letztendlich nichts anderes ist als geliebt werden zu wollen und dies auch praktisch umzusetzen versuchen: „So scheint uns, dass lieben in seinem Wesen der Entwurf ist, zu machen, dass man geliebt wird.“. Deshalb nennt Sartre die Liebe, mit einer der vielen drastischen Formulierungen seines Liebeskapitels, einen „Betrug“. Sartre (1991), 656 u. 659.

¹⁹³ Stendhal (1977), 47-48. Für Stendhal ist die Erfahrung der Gegenliebe nur eine Zwischenstufe auf dem Weg zu einer unglücklichen Liebe. Denn in der Gegenliebe verklärt der Liebende die andere Person: „wir gefallen uns darin, eine Frau, deren Liebe wir gewiss sind, mit tausend Vorzügen zu schmücken; wir malen uns unser größtes Glück bis in die letzte Einzelheit aus. Das geht so weit, dass wir das köstliche Geschenk überschätzen, das uns der Himmel in den Schoß wirft [...]“. Stendhal (1977), 44-45.

manden verliebt zu sein. Aber jetzt können wir uns einige der guten und schlechten Formen anschauen, die die Affektivität und die Volition der Liebenden annehmen können. Der Angelpunkt dieser Konfigurationen der Affekte und der Volition von Liebenden bleibt die skizzierte dynamische Phänomenologie der Liebesaffekte. Die Hauptthese, die wir im Zusammenhang mit der Entfaltung einer „linken“ oder einer „rechten“ Affektivität und Volition von Liebenden entwickeln möchten, lautet, dass der gute oder schlechte Entfaltungsprozess der Gefühle und Wünsche von Liebenden auf entscheidende Art und Weise dadurch geprägt wird, wie Liebende mit ihrer Erfahrung als bedürftige, verletzte und verwundbare Wesen umgehen, als Wesen, deren Affektivität und Wünsche mit der geliebten Person und deren Gefühlen verwoben ist. Die Art und Weise also, wie Liebende auf die Erfahrung ihrer Angewiesenheit auf die andere Person reagieren und wie sie damit umgehen, ist ausschlaggebend dafür, dass ihr Gefühls- und Wunschleben als Liebende entweder eine eher gute oder eine schlechte Form annehmen.

In der Angst lieben: Proust, Roland Barthes

Dieses Mal beginnen wir mit der „linken“ Seite der Affektivität und Volition von Liebenden und ziehen einen Fall in Betracht, der in seiner Struktur sicherlich verallgemeinerungsfähig ist und die aufgestellte Hypothese auch anschaulich zu machen vermag. Unser Beispielfall stammt von Proust. Vergegenwärtigen wir uns nochmals Swanns Liebe zu Odette, die wir in dem vorigen Teil dieser Arbeit in einigen ihrer Aspekte rekonstruiert haben. Swann trifft Odette jeden Abend im Salon der Verdurins. Er hat angefangen, Odette zu lieben (allerdings erst auf der Grundlage einer Selbsttäuschung: er bildet sich ein, dass Odette gewisse Ähnlichkeiten mit einem Kunstwerk hat), sie führen eine Beziehung. Aber seine Liebe zu ihr nimmt eine radikale Wende, als er eines Tages den Salon betritt und entgegen seiner Gewohnheit feststellt, dass Odette nicht da ist:

„Als Swann sah, dass sie nicht mehr im Salon war, ging ihm ein Stich durchs Herz; er zitterte beim Gedanken, um ein Vergnügen gebracht zu werden, dessen Umfang er zum ersten Mal richtig ermaß, da er immer die Gewissheit gehabt hatte, es wann er wollte finden zu können. Ein Zustand, der bei allen Vergnügungen verhindert, dass wie sie in ihrer wahren Bedeutung erkennen.“¹⁹⁴

Schlagartig wird sich hier Swann aufgrund einer schmerzvollen Erfahrung, nämlich die Feststellung von Odettes Abwesenheit im Salon, seines Bedürfnisses nach ihr, ja seiner Bedürftigkeit als Liebender bewusst. Aus lauter Gewohnheit, Odette immer wieder bei den Verdurins anzutreffen, hatte er noch gar nicht die Erfahrung des Getrenntseins von ihr wirklich gemacht, ja, die Möglichkeit eines solchen Entzugs von Odette tauchte gar nicht

¹⁹⁴ Proust (2004), 329.

in dem Horizont seines Bewusstseins auf: eine solche Erfahrung gehörte für ihn einfach noch gar nicht in dem Raum des Möglichen. Offenbar lebte Swann bis zu diesem Zeitpunkt in einer Art Verschmelzungsphantasie, in der Phantasie nämlich, Odette könne ihm nie versagen, sie sei immer für ihn verfügbar, ihre Liebe sei eine unerschütterliche, eine felsenfeste Tatsache. Swanns schmerzvolle Erfahrung angesichts Odettes Abwesenheit ist aber allem voran mit einem Gefühl der *Angst* verbunden: mit der Angst, „sie sei anderswo mit anderen“,¹⁹⁵ mit der Angst also vor dem Betrug, vor dem Entzug der Liebe, vor dem Verlassenwerden.¹⁹⁶ In jener Nacht sucht er wie ein „Fieberkranker“ ganz Paris nach ihr ab. Von nun an ist seine Liebe zu Odette von einer latenten und immer wieder aufflackern- den Angst geprägt, die im Laufe ihrer Liebesgeschichte sich immer weiter steigert und ausbreitet, verschiedene Gestalten annimmt, bis sie sämtliche seiner Affekte gegenüber Odette auf die eine oder andere Art und Weise unterwandert. Seit dieser Erfahrung besucht Swann Odette täglich und mit diesen abendlichen Besuchen tritt

„ein Zustand ein, in dem [...], die Gewissheit, sie erwarte ihn, sie sei nicht anderswo mit anderen [...] jene bereits vergessene, aber immer zum Wiederaufflackern bereitete Angst neutralisierte.“¹⁹⁷

Der Erzähler spekuliert, dass es womöglich gerade diese Angst war, die Swann an Odette so mächtig gebunden hat:

„Vielleicht lag es an dieser Angst, dass Odette für ihn so wichtig hatte werden können. Die menschlichen Wesen sind für uns gewöhnlich so gleichgültig, dass, wenn wir in eins von ihnen solche Möglichkeiten des Leidens und der Freude hineingelegt haben, es uns einer anderen Welt anzugehören scheint.“¹⁹⁸

Swanns Angst und dessen Ohnmachtsgefühle, die das Leitmotiv seiner Selbsterfahrung als emotional bedürftig ausmachen, setzen eine ganze Reihe weiterer affektiver und volitionaler Reaktionen in Bewegung, die eine „linke“ Konfiguration der Affekte und des Willens allmählich gestalten. Im Laufe dieser tiefgreifenden Umgestaltung von Swanns Liebe durch die Angst, ereignet sich eine gewaltige Transformation, in ihrer letzten Konsequenz die charakteristische Affektivität eines Liebenden gegenüber der anderen Person, die Velleman, Badhwar, Ortega y Gasset beschreiben („joy or delight or the quieter form of gladness“, „Lob, Liebkosung und usf.“), sowie auch die Sorge um die Geliebten, sich beinahe

¹⁹⁵ Proust (2004), 342.

¹⁹⁶ Mit dem Begriff der „Bindung durch Verlust“ erörtert Francesco Alberoni ähnliche affektive Konstellationen, bei denen auch die Angst eine wichtige Rolle spielt. Siehe Alberoni (1998), 62-67.

¹⁹⁷ Proust (2004), 342-343 .

¹⁹⁸ Ibid., 343.

in das Gegenteil verwandeln. Aber betrachten wir die Entfaltung dieser Reaktionen der Reihe nach.

Aufgrund jener Erfahrung seiner Bedürftigkeit, „in dem Augenblick, da diese Person uns fehlt, entsteht ein qualvolles Bedürfnis [...] sie zu besitzen.“¹⁹⁹ Auf dem Rücken von Swanns Angst, er könnte sie verlieren, entsteht also der Wunsch, ja, das *Bedürfnis*, wie der Erzähler so treffend schreibt, Odette zu besitzen. Dieser *Besitzdrang* und die damit verknüpften Besitzphantasien sind ein (vergeblicher) Versuch, die Angst zu beschwichtigen und sie zu beruhigen. Eine weitere, eng damit verwandte gravierende affektive Konsequenz von Swanns Angst, ist eine extreme Form der *Eifersucht*. Diese Art von Eifersucht ist auch deshalb ein Kind der Angst, weil ihr Leitmotiv die Angst davor ist, dass die andere Person sich einem anderen hingibt. Die Eifersucht setzt der Kontinuität der Gegenliebe der anderen Person also stets ein Fragezeichen, oder genauer: sie streicht sie und versetzt einen anderen als Objekt und Empfänger der Liebe der geliebten Person. In Swanns extremer Form der Eifersucht zerbrechen das Vertrauen und die Zuversicht in die Gegenliebe der anderen Person komplett.²⁰⁰

Swanns Eifersucht zusammen mit seinem Besitzdrang haben ihrerseits mehrere affektive und volitionale Implikationen, die sich insgesamt zu einer *objektivierenden Einstellung* gegenüber Odette verdichten. Ein Aspekt dieser objektivierenden Einstellung ist Swanns Erkenntnisdurst. Swann ist nämlich von einem „Drang nach Wahrheit“ besessen, er will Odettes Leben durchleuchten, „ihre Beziehungen, ihre Pläne, ihre Vergangenheit“.²⁰¹ Im Zuge dieser zwanghaften „Wahrheitsfindung“ wird Odette für ihn zu einer Art Objekt, zu einem Erkenntnisgegenstand:

„Er verspürte eine brennende Lust, die erregende Wahrheit aus diesem einzigartigen, vergänglichen, kostbaren Exemplar zu erfahren, das aus einem so warmen schimmernden Stoff bestand.“²⁰²

Wir sind hier schon ein gutes Stück weit entfernt von dem Gefühl, das Velleman, Badhwar und Ortega beschreiben, von jener affektiven Anerkennung, die das Gefühl der Liebe in ihrer guten Form annehmen kann. Eine Erkenntnis der Art, wie der Erzähler sie hier beschreibt einerseits, und die affektive Anerkennung, die uns die anderen Autoren andererseits schildern, sind eigentlich gegensätzlich. Odette als Person wird hier im Gefühl nicht „liebkost“, wie Ortega schreibt, stattdessen spürt Swann eine „brennende Lust“ daran,

¹⁹⁹ Ibid., 335-336.

²⁰⁰ Vgl. Honneth (1994), 167-169.

²⁰¹ Ibid., 397.

²⁰² Ibid., 398.

Odette wie unter die Lupe zu nehmen und sie in allen Einzelheiten ihres Lebens auseinanderzunehmen, sie zu zerlegen. Er nimmt Odette teilweise als ein (Erkenntnis-)Objekt wahr, der Durst nach Erkenntnis gehorcht seinem Besitzdrang: Odette auf diese objektivierende Art und Weise zu erkennen, ist eine symbolische Besitznahme. Dies verschafft Swann wiederum ein Gefühl der Überlegenheit („es war ihm überaus wichtig [...] im Vorteil zu sein“),²⁰³ mit dem er seine Angst- und Ohnmachtsgefühle ausgleichen kann. Der andere Aspekt seiner objektivierenden Einstellung gegenüber Odette, die aus der Eifersucht und des Besitzwunsches hervorgeht, ist mehr praktischer und materieller Art. Swann „überschüttete“ Odette „mit Geschenken“,²⁰⁴ er vermisst keine Gelegenheit, ihr seinen Reichtum und seine hohe gesellschaftliche Position vor Augen zu führen, und zwar mit der Absicht, sie damit von ihm abhängig zu machen, sie zu erkaufen: „Der Eigennutz, gerade der Eigennutz würde [...] dafür sorgen, dass niemals der Tag käme, an dem sie versucht sein könnte, den Verkehr mit ihm abzubrechen.“²⁰⁵ Bei Swann begegnen wir also einer jener perversen Formen der „Sorge“, die auf die Unterwerfung der anderen Person abzielt, nämlich Odette kleinzumachen und sich selbst umgekehrt ein Gefühl der Macht über sie zu verschaffen. Diese praktische Sorge erwächst aus Gefühlen und Wünschen – Eifersucht und Besitzdrang –, die eine deforme, eine objektivierende Sicht auf Odette hervorbringen, die sich in die entsprechenden praktischen Vollzüge niederschlägt (Odette erkaufen, sie wie ein Insekt unter die Erkenntnislupe nehmen)

Aber Swanns Eifersucht und dessen Besitzbedürfnis bringen nicht nur eine objektivierende Sicht auf Odette hervor und eine konsequente Zerrgestalt der Sorge: Sie transformieren die Qualität seines Liebesgefühls zu Odette auf dramatische Weise. Der Erzähler nennt Swanns Eifersucht an einer Stelle ganz passend den „Schatten seiner Liebe“, ein Schatten nämlich, der Swann ein dunkles „Spiegelbild“ Odettes immer wieder vorhält.²⁰⁶ Denn im Griff seiner Eifersucht beginnt er Odette und alles, was ihm an ihr sonst Freude bereitete – ihre Blicke, ihre Küsse, ihre Vorzüge und Reize – so wahrzunehmen und zu imaginieren, als würde dies alles zugleich einem anderen gelten:

„Im selben Augenblick aber zeigte ihm seine Eifersucht, als wäre sie der Schatten seiner Liebe, das Spiegelbild jenes neuartigen Lächelns, das sie ihm an diesem Abend zugeworfen hatte – und das, gleichsam seitenverkehrt, Swann jetzt verhöhnte und sich mit Liebe für einen anderen füllte [...] Schließlich kränkte er sich um jeden Genuss, den er bei ihr fand, um jede Liebkosung, die sie erdacht und auf deren Süße er sie unvorsichtigerweise ausdrücklich hingewiesen hatte, jeden besonde-

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid., 388.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid., 400.

ren anmutigen Reiz, den er an ihr entdeckt hatte, denn er war sich bewusst, dass diese alle gleich darauf nur ebenso viele neue Werkzeuge für seine Folterqualen abgeben würden.“²⁰⁷

Ein Lächeln Odettes verwandelt sich im Schatten der Eifersucht in Hohn, die Liebkosungen kränken Swann, dies alles sind „Werkzeuge für seine Folterqualen“, denn im Griff der Eifersucht hat jede Liebkosung und jeder Ausdruck der Liebe und Hingabe eine schmerzhaft, eine dunkle Kehrseite: dass all dieser Ausdrücke von Liebe und Hingabe einem anderen zuteilwerden.²⁰⁸ Dieser Schatten erstreckt sich auf die Erinnerungen vergangener Momente, er überschattet ebenfalls Odettes Umgebung. Wenn Swanns Liebe zu Odette anfänglich ein günstiges und überaus freundliches Licht auf ihre Umgebung und auf die Dinge, die ihr wichtig sind, ausstrahlte, so erscheint ihm Odettes Welt, zu der ja der Salon der Verdurins gehört, durch die Zerrbrille der Eifersucht in einem schmähhlichen und schäbigen Licht:

„Doch wie die Reden, das Lächeln, die Küsse Odettes ihm, wenn sie anderen galten, verhasst wurden, wie sie ihm früher beglückend erschienen waren, so zeigte sich ihm der Salon der Verdurins, der ihm bislang amüsant vorgekommen war, von wahren Kunstverständnis getragen und einem hohen geistigen Niveau bestimmt, nun, da Odette einen anderen als ihn treffen und unbehindert mit einer Liebe bedenken würde, in seiner Lächerlichkeit, seiner Dummheit, seiner Niederträchtigkeit.“²⁰⁹

Und schließlich gibt es Momente, in der diese verhängnisvolle Alchemie der Affekte das ursprüngliche Liebesgefühl, die von dem unsere Autoren sagen, dass es die andere Person „liebkost“, „bejaht“ usf., in sein Gegenteil verkehrt wird:

„Er sah Odette in einer etwas zu eleganten Toilette bei dieser Landpartie, »denn sie ist ja so gewöhnlich, diese arme Kleine, und vor allem so dumm!!!«“²¹⁰

In solchen Augenblicken ist Swann vom Hass eigentlich nur ein Schritt weit entfernt, dessen „Intention“ Ortega y Gasset mit einer seiner meteorologischen Metaphern wiederum so treffend charakterisiert: „Der Hass hüllt den seinen [Gegenstand, S.P.], nicht weniger Feuer, in eine ungünstige Atmosphäre; er frisst ihn an, er dörrt ihn aus wie ein glühender Schi-

²⁰⁷ Ibid., 400- 401.

²⁰⁸ Stendhal hat im Übrigen die Alchemie der Eifersucht, die Proust hier schildert, sehr prägnant formuliert, und zwar an einer Stelle, die im vorigen Teil der Arbeit zitiert wurde, die wir hier aber nochmals wiedergeben: „Ein Vorzug, den du in die Krone des geliebten Wesens flichtst, das vielleicht schon einen anderen liebt, gewährt dir nun durchaus keine himmlische Erfreunis mehr, sondern stößt dir den Dolch ins Herz. Eine innere Stimme sagt dir: diese herrlichen Wonnen genießt nun dein Nebenbuhler.“ Stendhal (1977), 141.

²⁰⁹ Proust (2004), 414.

²¹⁰ Proust (2004), 415.

rokko, er hebt ihn virtuell auf und zerstört ihn.“²¹¹ Als eine Art affektive, symbolische Rache gegen das Liebesobjekt, das sich ihm energisch widersetzt, das er prinzipiell nicht „besitzen“ kann, das ihm „Folterqualen“ bereitet, ja, das ihn mit einer übermächtigen Angst erfüllt hat, beginnt er Odette „virtuell aufzuheben“ und sie in Gehässigkeit „auszudörren“ und zu „zerstören“. Hass ist hier tatsächlich die letzte Konsequenz, die Blüte einer mit Angst vergifteten Liebe.

Was Proust hier am Beispiel von Swann schildert ist eine Konstellation, die sicherlich weitverbreitet ist. Besitzdrang, Eifersucht, und sogar Hass oder etwas dem sehr Ähnliches, mit all ihren volitionalen und praktischen Implikationen (z.B. die Unterwerfung der anderen Person), können durch jene Angst entfacht werden, mit der Liebenden auf die Erfahrung ihrer eigenen emotionalen Bedürftigkeit reagieren können, auf die Tatsache, dass ihr Selbstgefühl von der Gegenliebe der geliebten Person, von der Kontinuität und Verlässlichkeit ihrer Hinwendung abhängig ist. In dieser extremen Form, tendiert die Angst dazu, sich zu verzweigen, unterschiedliche Gestalten anzunehmen und das gesamte Gefühls- und Wunschleben von Liebenden zu unterwandern.

Ein weiteres, kurzes Beispiel zeigt uns diese Angstreaktion von einer etwas anderen Seite. Im Unterschied zum vorigen Szenario einer Affektentwicklung, die einen relativ langen Zeitraum umspannt – Swann liebt Odette auf diese Weise mehrere Jahre – kann man in diesem anderen Beispiel beobachten, wie in einer einzigen, relativ kurz dauernden Episode, eine ganze Reihe von Gefühlen, Gedanken und Imaginationen dicht beieinander auftreten. Deren tragendes und strukturierendes Motiv ist aber, genauso wie Swanns Liebe zu Odette, die Angst vor dem Versagen der Zuwendung der geliebten Person, vor dem „Verlassenwerden“. Der Autor ist dieses Mal Roland Barthes und der Titel des Textes, eines Eintrages aus seinem lexikonartigen *Fragmente einer Sprache der Liebe*, lautet „Erwartung“ (aber sie könnte genauso gut „Erwartungsangst“ betitelt sein). Wie geben eine lange Passage wieder, in der die Phänomenologie und Struktur der „Erwartungsangst“ sehr eindrucksvoll präsentiert wird:

„Es gibt eine Szenographie der Erwartung: ich lege sie fest, manipulierte sie, ich löse ein Stück Zeit ab, in der ich den Verlust des Liebesobjekts schauspielerisch darstelle und alle Effekte einer kleinen Trauer heraufbeschwöre. Das spielt sich ab, wie ein Theaterstück.“

Die Bühne stellt das Innere eines Cafés dar; wir sind verabredet, ich warte. Als einziger Schauspieler des Stückes [...] konstatiere ich, registriere ich im Prolog die Verspätung des Andern [...] der Prolog endet mit einer Kopflosigkeit: ich beschließe, mir jetzt »ernstlich Sorgen zu machen«, ich löse die Erwartungsangst aus. Dann beginnt der erste Akt; er steht im Banne von Mutmaßungen: wenn es nur ein Missverständnis in Bezug auf Ort und oder Uhrzeit gegeben hätte? Ich versuche mir den

²¹¹ Ortega y Gasset (1951), 115.

Zeitpunkt, zu dem die Verabredung getroffen wurde, und die genaueren Einzelheiten wieder in Erinnerung zu rufen, die vereinbart worden sind [...] Der zweite Akt ist der des Zorns; ich mache dem Abwesenden heftige Vorwürfe [...] Im dritten Akt überkommt mich (gelingt mir?) die ganz reine Angst: die Angst vor dem Verlassenwerden; in einem Augenblick bin ich von der Abwesenheit zum Tode übergegangen; der Andere ist gleichsam tot: Ausbruch von Trauer: ich bin innerlich *leichenblass*. Das ist das Ganze Stück.“²¹²

Statt mit ein wenig Entspannung und Gelassenheit auf den anderen zu warten, inszeniert der Liebende „ein Theaterstück“, dessen Anfang und Ende von Angst durchsetzt ist, eine Angst, die sich Akt für Akt steigert und letztendlich in die Angst vor dem Verlassenwerden kulminiert: „ich bin innerlich *leichenblass*“. Neu und verblüffend, und gewissermaßen konträr zu Prousts Phänomenologie der Liebesangst, ist aber die Wendung des affektiven Geschehens vom Passiven ins Aktive, die den Text insgesamt prägt und strukturiert. Denn wie es scheint, entfaltet sich das ganze „Theaterstück“ keineswegs bloß passiv, sondern es untersteht umgekehrt stets der aktiven Regie des Liebenden. Der Liebende „manipuliert“ die Szenographie, er „legt sie fest“, er „löst die Erwartungsangst aus“. Bei der „reinen Angst“ vor dem Verlassenwerden fragt sich der Liebende, ob ihm diese Angst nicht doch „gelingen ist“ (im Gegensatz zu einem passiven „Überkommenwerden“ von der Angst), ja, die ganze Dynamik der Erwartungsangst und ihres „Theaters“ scheint von vorneherein von einer Intention, von einer Absicht getragen zu sein, nämlich den „Effekt einer kleinen Trauer heraufzubeschwören“. Bei der Erwartungsangst, die hier beschrieben wird, so scheint es der Autor sagen zu wollen, handelt es sich also um alles andere als eine spontane und bloß passive affektive Reaktion des Liebenden. Vielmehr ist es eine gut eingeübte, immer wieder neu aufgerollte Handlungssequenz des Liebenden, die darauf abzielt, ihn in einen bestimmten affektiven Zustand zu versetzen, nämlich den Zustand einer „kleinen Trauer“. Ein Affekt, oder genauer gesagt eine Affektsequenz wird hier also performativ, durch bestimmte praktische Vollzüge des Liebenden gewohnheitsmäßig produziert und immer wieder reproduziert. Dass der Autor diesen gesamten Vorgang ein „Theaterstück“ nennt, deutet daraufhin, dass die Handlungsvollzüge einer *Phantasie* gehorchen, es wäre nämlich die immer wieder durchgespielte Phantasie des Verlassenwerdens.

Das Gefühl der Angst kann bereits mit der Entstehung des Liebesgefühls mit dem Vollzug jener emotionalen Öffnung gegenüber einer anderen Person ausbrechen, sowie sie vor allem für die Verliebtheit typisch ist. Platon hat dieses Phänomen sehr prägnant im Kontext der ersten, folgenreichen Begegnung eines angehenden Liebenden mit einem Schönen geschildert:

²¹² Roland Barthes (1984), 97-98.

„Wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas von den damaligen Ängsten, hernach aber betet er sie anschauend wie einen Gott [...]“ (251a)

Die ganze Phänomenologie des Verliebten ist bei Platon von einer Ambivalenz, von „gemischten Gefühlen“ (*mixed feelings*) durchdrungen, wie Giovanni Ferrari es in seinem schönen Kommentar zum *Phaidros* detailliert aufzeigt.²¹³ Dabei bilden nicht nur die Schmerzen der Abwesenheit den einen, negativen Pol in der affektiven Erfahrung des Liebenden. Angst und Furcht sind gleichermaßen strukturierende Motive in der Phänomenologie des Liebenden. Die Erfahrung, sich einem anderen Menschen emotional zu öffnen, die Erfahrung der eigenen Entgrenzung kann auch also zugleich mit einem Moment der Angst einhergehen. Das Objekt dieser Angst ist aber in diesem Fall nicht primär der Entzug der Liebe (wie bei Swann), der Verlust der anderen Person. Das Objekt dieser Angst ist stattdessen der *eigene* Selbstverlust (Verliebte „sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht“, heißt es in *Phaidros* über den Kontrollverlust von Liebenden angesichts der Schönheit, 250a-b).²¹⁴

In Zuversicht und Vertrauen lieben

Was wäre dann ein mögliches positives Pendant zu der Konstellation, die wir am Beispiel von Swann und Roland Barthes geschildert haben? Wie würde etwa die „rechte“ Affektivität von Liebenden aussehen? Liebende können auf das Gewährsein ihrer emotionalen Verwobenheit mit der geliebten Person auch mit Vertrauen in die Verlässlichkeit und Kontinuität ihrer Liebe reagieren. Etwa in diesem Sinn schreibt Honneth, in Anlehnung an die Theorie der Objektbeziehungen, dass das wirkliche Gefühl der Liebe erst aus der Erfahrung einer „zerbrochenen Symbiose“ hervorgehen kann.²¹⁵ Ein zentrales Element der Liebe ist zwar der „Verschmelzungswunsch“ mit einer anderen Person.²¹⁶ Das deckt sich ungefähr mit dem, was wir über die affektive und volitionale Dynamik von Liebenden bzw. Verliebten ausgeführt haben: Liebende erfahren die Existenz, ja, die Anwesenheit der anderen Person mit Lust und Glückseligkeit, sie fühlen sich mit ihr vereinigt und wünschen sich, dass die andere Person dieses Gefühl auch erwidert. Ist diese Bedingung erfüllt und

²¹³ Ferrari (1987), 150-159.

²¹⁴ Diese Angst kann aber auch auf die Kontinuität der Verliebtheit der anderen Person gerichtet sein, wie Alberoni es beschreibt: „Verliebtheit wird von einem unverwechselbaren Gefühl der Sehnsucht begleitet, denn wir wissen, dass das Glück, das wir jetzt in den Händen halten, genauso wieder zerrinnen kann. Auch haben wir das Gefühl, das wir die Liebe des anderen gar nicht verdienen. Diese Liebe erscheint uns als ein Geschenk, eine grundlose Gnade, und so fürchten wir, dass der andere seine Meinung ändern könnte und wieder zu dem wird, der er war, bevor wir ihn kennenlernten.“ Alberoni (1998), 147.

²¹⁵ Honneth (1994), 169.

²¹⁶ Ibid.

begeben sich die Liebenden in eine Beziehung, folgen Momente der „Verschmelzung“, seelisch und körperlich. Und dennoch:

„Zum Gefühl der Liebe wird dieser Verschmelzungswunsch allerdings erst, wenn er durch das unvermeidliche Erlebnis der Trennung soweit enttäuscht worden ist, dass, dass in ihn von nun an die Anerkennung des anderen als eine unabhängige Person konstitutiv miteinbezogen ist.“²¹⁷

Was bei Swann das „unvermeidlichen Erlebnis der Trennung“ etwa markiert, nämlich der einschneidende Augenblick, in dem er durch Odettes Abwesenheit das Getrenntsein schmerzhaft verspürt und ihm die Möglichkeit des Liebesentzugs und des Verlassenwerdens bewusst wird, führt aber gar nicht dazu, dass er Odette als „unabhängige Person“ anerkennt. Stattdessen löst dies bei ihm Angst, Besitzdrang und Eifersucht aus, die sich immer weiter steigern, verzweigen und über mehrere Jahre zwanghaft entfalten werden.²¹⁸ Damit aus der „Enttäuschung“ jenes „Verschmelzungswunsches“ die affektive Anerkennung des anderen als unabhängige Person entstehen kann (was ja laut Honneth das eigentliche Gefühl der Liebe ausmacht), bedarf es jedoch einer „Fähigkeit zum Alleinsein“ und eines „Selbstvertrauens“, wie der Autor es wiederum in Anlehnung an die Theorie der Objektbeziehungen (und dabei vor allem gestützt auf Donald Winnicotts Studien über die Mutter-Kind-Beziehung in den ersten Jahren) formuliert.²¹⁹ Aber woher kommen bzw. wie werden diese „Fähigkeit zum Alleinsein“ und jenes „Selbstvertrauen“ erworben, aus denen das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Gegenliebe der anderen Person erwachsen kann? Die Antwort Honneths, die hier auch eng der Theorie der Objektbeziehungen folgt, lautet, dass diese Fähigkeiten, diese Formen einer „Selbstbeziehung“ oder „Selbstverhältnisses“,²²⁰ selbst in dem Geschehen der Liebesbeziehung erworben und befestigt, oder eben auch verlernt werden und verloren gehen können.

Eine erste Herausbildung dieser „Fähigkeit zum Alleinsein“ sowie das erste Muster einer Beziehung, in der aus dem enttäuschten Erlebnis einer „Verschmelzung“ oder „Symbiose“ mit der anderen Person eine Anerkennung des anderen als unabhängige Person resultiert, rekonstruiert Honneth in der Beziehung zwischen Mutter und Kleinkind, sowie sie Winnicott in seiner langjährigen Arbeit als Psychoanalytiker und Kinderarzt beschrieben hat.²²¹ Am Anfang finden sich Mutter und Kind tatsächlich in einem symbiotischen Verhältnis

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ „Seitdem er Odette liebte, war es jedoch für ihn etwas so Beglückendes, mit ihr zu harmonieren, seine Seele mit ihrer zu vereinen, dass er an den Dingen, die sie liebte Gefallen zu finden suchte.“ Proust (2004), 358.

²¹⁹ Honneth (1994), 168-170.

²²⁰ Siehe z.B. Ibid., 168.

²²¹ Siehe hierzu Winnicott (2006) u. (2010).

und sie vermögen im jeweils anderen noch keine selbständige Existenz wahrzunehmen. Das Kind wird aber, durch seine physische und psychische Reifung sowie durch die entsprechende Erweiterung des Handlungsraums der Mutter, auf schmerzvolle Weise mit der eigenständigen, getrennten Existenz der Mutter sowie mit seiner eigenen Abhängigkeit von ihr konfrontiert. Aus Sicht des Kindes kommt es zu einer „Desillusionierung“ – zu einer Enttäuschung der anfänglichen Verschmelzung. Wenn das Kind im Laufe dieses Prozesses, inmitten dieser Desillusionierung die Wiederkehr des mütterlichen Affekts, ihrer Fürsorge und Liebesbereitschaft immer wieder erfährt, so vermag es aber nach und nach ein fundamentales Vertrauen in sich selbst zu entwickeln. Mit diesem Selbstvertrauen ausgestattet, kann es die fundamentale Fähigkeit zum Alleinsein herausbilden und damit ist das Kleinkind ebenfalls in der Lage, die Mutter auch als unabhängige Person anzuerkennen und zu lieben.²²²

Die „Fähigkeit zum Alleinsein“, das Grundvertrauen in sich selbst und in die Zuwendung des Geliebten, das alles ist also gewissermaßen ein Ergebnis der Liebe, es wird in der Liebesbeziehung ausgetragen, erlernt, erworben oder auch versäumt und verlernt. Die erste, keimhafte Prägung dieser Fähigkeit ereignet sich demzufolge im affektiven Geschehen der Mutter-Kind-Beziehung. Wie entscheidend ist aber eine solche erste Prägung für den weiteren Verlauf von Liebesbeziehungen, oder „Primärbeziehungen“ (Freundschaft, erotische Liebe, Elternliebe), wie es bei Honneth heißt? Und wie groß ist der Spielraum für eine Person, um auf die Erfahrung des Getrenntseins und der emotionalen Abhängigkeit entweder mit einer ungebändigten Angst und den damit verwandten Gefühlen, Wünschen und praktischen Vollzügen, oder mit Zuversicht, Vertrauen und Selbstvertrauen umzugehen? Man kann diese Fragen etwas allgemeiner formulieren: inwiefern sind unsere emotionalen Reaktionen der Angst, oder des Selbstvertrauens und des Vertrauens hinsichtlich der Gegenliebe rückwärtsgewandt, d.h. eine Reaktion, die nicht unbedingt auf die Objekte, Situationen, Menschen und Beziehungen gerichtet sind, die uns aktuell begegnen, sondern auf vergangene Objekte und Situationen? Diese Frage zu beantworten würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen.²²³ Und letztendlich kann es darauf keine allgemeingültige Antwort geben. Auf der einen Seite scheint Honneth (oder zumindest seine Interpreten)²²⁴ jedenfalls

²²² Honneth (1994), 166 – 167.

²²³ In ihrem *Upheavals of Thought* versucht Martha Nussbaum zu zeigen, auch mit Verweis auf Proust, auch mit Verweis auf die psychoanalytische Theorie der Objektbeziehungen, dass unsere emotionale Reaktionen auf neue Objekte und Situationen im hohen Maß von diesen ersten affektiven Erfahrungen bestimmt sind. Siehe Nussbaum (2001), 174-237.

²²⁴ „It is important to note here, that while the mother-child relationship is ‘conceptually and genetically prior to every other form of recognition’ and prepares the ground for basic self-confidence as a practical relation-to-self, Honneth’s argument is that the production of basic self-confidence is an ongoing activity in which the loving subject’s relations to parents, friends, and lovers involves a continual exchange of ego relatedness and boundary dissolution.” van den Brink u. Owen (2007), 12.

zu sagen, dass diese erste Beziehung und deren positiver Ausgang ein „Muster“ für reife Beziehungen darstellt, das zwar kausal mit den späteren Liebesverhältnissen einer Person zusammenhängt, aber nicht determinierend dafür ist: wie Menschen auf ihre Erfahrung des Getrenntseins reagieren ist etwas, das jedes Mal neu entschieden und anders gelöst werden kann. Das wäre eine eher optimistische Antwort auf diese Fragen. Auf der anderen Seite gibt es eine eher pessimistische, weil deterministische Antwort, der zufolge unsere gegenwärtigen emotionalen Reaktionen sehr stark rückwärtsgewandt sind und auf vergangene Objekte fixiert sind. (Proust scheint ein Vertreter dieser letzten deterministischen These zu sein.) Die Vermittlung dieser zwei Positionen, die Findung eines moderaten Optimismus bzw. eines moderaten Pessimismus, der sowohl die Prägung der Gefühle durch unsere vergangene Erfahrungen als auch deren Fähigkeit zur spontanen, erneuerten Begegnung mit neuen Objekten und Situationen anerkennt, wäre ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis unseres Gefühlslebens.

In Bezug auf die Entfaltung einer „linken“ oder „rechten“ Affektivität von Liebenden sind wir von der These ausgegangen, dass diese Entwicklungen davon abhängig sind, wie man als Liebende mit der Erfahrung der eigenen affektiven Bedürftigkeit und Angewiesenheit auf die Liebe und Hinwendung der anderen Person umgeht. Im Großen und Ganzen sind uns dabei zwei Reaktionen begegnet: eine der Angst vor dem Entzug der Liebe und dem Verlassenwerden, und eine der Zuversicht in die Verlässlichkeit der Liebe der anderen Person, die auch eine Form vom Selbstvertrauen impliziert. Wie groß der Spielraum der Liebenden in Bezug auf diese Reaktionen ist, darauf gibt es eine optimistische und eine pessimistische Antwort. Die Optimisten sagen, dass die Art und Weise vielmehr jedes Mal neu verhandelt und im Geflecht der Liebesbeziehungen anders gelöst werden können, für die Pessimisten sind unsere affektiven Reaktionen hingegen unabänderlich „rückwärtsgewandt“ und auf die Vergangenheit fixiert, mehr oder weniger undurchlässig für die neuen Situationen, Personen und Objekte, die uns auf unserem Lebensweg begegnen.

Selbstverständlich gibt es eine Menge weiterer Faktoren, die einen Einfluss auf das Gefühlsleben, auf die Wünsche und praktischen Vollzüge eines Liebenden ausüben, allem voran natürlich die Form der Interaktion mit der anderen Person, ihr Verhalten dem Liebenden gegenüber sowie die besondere Qualität und Dynamik der Liebesbeziehung selbst, zu der z.B. ein weites Spektrum expressiver und kommunikativer Möglichkeiten gehören, mit denen Liebende einander die Kontinuität des Affekts – oder das Gegenteil davon – vermitteln können. Odette z.B. geht tatsächlich fremd und ist zudem eine „Kokotte“. Das besänftigt ja nicht gerade Swanns Angst und Eifersucht, die, um ihm nicht ganz ungerecht zu werden, zwar durchaus pathologische Züge tragen, aber keineswegs bodenlos sind. Wenn die Verabredung im Pariser Café – um Roland Barthes Erwartungsangst aufzugreifen – mitten in der Beziehungskrise stattfindet, und dem Liebenden die Worte der Gelieb-

ten noch im Ohr nachhallen („Wenn ich dort nicht so gegen... erscheine, so weißt Du ja, was das bedeutet ...“), so ist dann das „Theaterstück“ der Erwartungsangst eine durchaus verständliche Reaktion. Da wir in diesem Kapitel aber den Fokus der Untersuchung auf die Liebenden gerichtet haben, die immer auch ihre eigenen Wünsche und ein eigenes Gefühlsleben gegenüber ihren Geliebten haben (und dies auch, wenn sie in einer Liebesbeziehung mit diesen sind), haben wir die Aspekte, die eher in dem Rahmen einer Betrachtung des Liebespaars ausgedundschaftet werden sollten, ausgeblendet.

Der Blick der Liebenden

Die vorige Charakterisierung einiger Grundaspekte des Gefühlslebens, der Wünsche und der praktischen Vollzüge von Liebenden erschöpft natürlich nicht das ausgedehnte und komplexe affektive und volitionale Gewebe, das Liebende als Liebende kennzeichnet. Wir werden uns jetzt diese Aspekte von Liebenden aus einer etwas anderen Perspektive anschauen, indem wir nämlich den Blick von Liebenden auskundschaften. Der Blick, oder genauer gesagt, die verschiedenen Blickarten von Liebenden, sind ein zentraler Aspekt der Vollzugsweise der Liebe: Liebende sehen ihre Geliebten offenbar anders als Menschen, die ihnen aus einer psychologischen und emotionalen Distanz begegnen.²²⁵ Aber aufgrund welcher Aspekte des Geistes ist der Blick von Liebenden anders strukturiert? Und inwiefern ist der Blick von Liebenden „anders strukturiert“, wie Sartre an einer Stelle seines Liebeskapitels in *Das Sein und das Nichts* schreibt?²²⁶

Aufgrund welcher Aspekte des Geistes ist der Blick von Liebenden „anders strukturiert“? Der hiesige Vorschlag zur Beantwortung dieser Frage lautet, im Einklang mit den Merkmalen, die wir vorher als distinktiv für die Liebenden identifiziert und teilweise charakterisiert haben, dass es die besonderen Liebesaffekte sowie die Wünsche und Sehnsüchte der Liebenden sind, die den Unterschied zu anderen Formen des Blicks und der Aufmerksamkeit auf Menschen markieren. In diesem Sinne ist dieses Kapitel auch eine erneute Betrachtung der Wünsche und Gefühle von Liebenden, insofern sie den Blick, die Wahrnehmung von Liebenden prägen und von der Wahrnehmung selbst geprägt werden.

Der Gedanke, dass der Blick von Liebenden durch bestimmte Formen des Affekts und des Begehrens gegenüber der geliebten Person bestimmt wird, kann man als die spezielle Anwendung einer allgemeineren These auffassen. Diese allgemeine These besagt, dass Affektivität und Wahrnehmung sich sehr ähneln und auch eng miteinander interagieren, sodass bestimmte Formen der Affektivität (z.B. Gefühle) im Zusammenspiel mit unserer Wahr-

²²⁵ Vgl. Jollimore (2011).

²²⁶ Sartre (1991), 647.

nehmung (aber auch mit unserer Imagination) uns einen Zugang, eine Art Wahrnehmung bestimmter Aspekte der Welt ermöglichen. In der philosophischen Literatur wird für gewöhnlich angenommen, dass Gefühle aufgrund ihrer besonderen Intentionalität und Phänomenologie uns in Beziehung mit dem Bereich der Werte, mit Werteigenschaften der Welt zu setzen vermögen:²²⁷ eine Landschaft bewegt uns in ihrer Majestät, wir sind von der Zärtlichkeit eines Neugeborenen berührt, der Schaffner irritiert uns mit seinem ruppigen Benehmen, wir sind entsetzt und angewidert über die Grausamkeit eines Mörders. Gefühle können uns also die konkreten Formen der Werte spüren lassen, die wir mit solchen allgemeinen Begriffen wie „Majestät“, „Zärtlichkeit“, „Ruppigkeit“, „Grausamkeit“ benennen.²²⁸ Wenn man dieser allgemeinen These zustimmt, so heißt dies aber natürlich nicht, dass Gefühle immer „richtig“ liegen, dass sie stets „angemessen“ sind und uns in einer adäquaten Beziehung mit den werthaltigen Aspekten der Welt setzen. Ähnlich wie der Wahrnehmung, mit der die Gefühle ja kooperieren, wohnt unserer affektiven Sensibilität eine epistemische Dualität inne: Gefühle können zwar angemessen sein und uns die werthaftern Aspekte der Welt präsentieren, wie sie sind, aber sie können uns gleichermaßen in die Irre führen. Jemand, der unter einer Phobie vor Bürsten leidet, spürt eine Gefahr, wo (meistens) keine ist; jemand, der trotz bester Vorbereitung und wohlgesonnener Prüfer von einer ungeheuren Prüfungsangst überwältigt wird, fühlt eine Bedrohung, wo keine ist; ein anderer, der an einem Minderwertigkeitskomplex leidet, fühlt sich selbst und seine Leistungen stets „kleiner“ als sie in Wirklichkeit sind.

Ein Unterschied zwischen Wahrnehmungen und Gefühlen dürfte gerade darin bestehen, dass unsere emotionale Sensibilität von einer weitaus größeren Menge von Faktoren beeinflusst werden kann, die die adäquate Fühlbarkeit der werthaltigen Aspekten der Welt trüben und die so gefühlten Objekte und Verhältnisse mannigfaltig verzerren können.²²⁹ Bestimmte Wünsche und Begierden, von denen wir im vorigen Kapitel gesehen haben, dass sie mit Gefühlen zusammenspielen können, zählen eventuell zu den Faktoren, die Gefühle

²²⁷ Außer der tendenziell ethischen bzw. metaethischen Theorien, die eine epistemische Verbindung zwischen Werten und Gefühlen formulieren und in diesem Zusammenhang eine Ontologie der Werte voraussetzen – gemeint sind der Realismus bzw. „Detektivismus“, der Dispositionalismus und der Projektivismus – gibt es Gefühlstheorien, denen zufolge Gefühle sich sehr ähnlich wie Wahrnehmungen verhalten, oder in deren Rahmen Gefühle sogar als eine Spezies der Wahrnehmung aufgefasst werden. Siehe z.B. de Sousa (1987), Prinz (2004) u. Deona (2006). Unter letzteren Theoretikern gibt es solche (wie z.B. de Sousa und Deona), die ebenfalls Werte, axiologische Eigenschaften, als die Objekte betrachten, die von den Gefühlen aufgespiert werden, ohne jedoch eine Ontologie der Werte zu explizieren oder auszuarbeiten. Deona z.B. entwickelt eine solche Auffassung von Gefühlen. Seiner Theorie zufolge sind Gefühle wahrnehmungsanaloge Phänomene: das Haben von bestimmten Gefühlen ist abhängig von bestimmten Merkmalen unserer Welt, die im Gefühl mit einer bestimmten Phänomenologie präsentiert werden, und die Merkmale, die im Gefühl präsentiert werden, sind axiologische Merkmale: Werte. Aber Deona zufolge verhält sich seine Theorie neutral zu den verschiedenen Auffassungen vom ontologischen Status der Werte.

²²⁸ Siehe Johnston (2001).

²²⁹ Hierzu siehe z.B. de Sousa (1987), vor allem Kap. 8 u. 9, Pugmire (2005), Kap. 5 u. 6.

verfälschen können. Unsere Fähigkeit, Gefühle, die auf der Basis dieser verzerrenden Faktoren zustande kommen, als solche zu erkennen und sie von den angemessenen Gefühlen auseinanderzuhalten, scheint sich außerdem in Grenzen zu halten und nicht besonders gut ausgeprägt zu sein.²³⁰

Gefühle sind also, so die hier vorausgesetzten Prämissen, ähnlich wie Wahrnehmungen und spielen mit diesen zusammen; sie können uns in einer adäquaten Beziehung mit Aspekten der Welt bringen, z.B. mit Werteigenschaften, uns also diese Aspekte so präsentieren, wie sie sind; aber Gefühle können aufgrund verschiedener Faktoren, wie z.B. bestimmter Wünsche, uns gleichermaßen täuschen und Selbst- und Weltverhältnisse auf mannigfaltige Art und Weise verzerren. Die folgende Betrachtung einiger Spielarten vom Blick der Liebenden baut auf vorigen Annahmen auf und erkundet verschiedene Formen, in denen die besondere Affektivität und die Wünsche von Liebenden entweder eine wirkliche Begegnung mit der geliebten Person ermöglichen oder eine solche Begegnung eher verhindern kann.

Inwiefern ist der Blick von Liebenden „anders strukturiert“? Bei der Beantwortung dieser Frage fallen zwei Konzeptionen ins Auge, die diametral entgegengesetzt sind und deren Wurzeln bis in unseren alltäglichen Denk- und Redeweisen über die Liebe reichen. Auf der einen Seite heißt es, Liebe mache blind. Dieser Gedanke ist sehr weit verbreitet und wird von Künstlern und Dichtern immer wieder betont:²³¹ „Love is blind and lovers cannot see“. „Love is blindness / I don't want to see / Won't you wrap the night / Around me“. Die erste Zeile stammt aus Shakespeares *The Merchant from Venice* (zweiter Akt, sechste Szene) die anderen Zeilen singt Bono von der irischen Band U2 in seinem Song „Love is Blindness“ aus dem Album *Achtung Baby!* Zwischen Shakespeares Komödie und dem Song von U2 liegen etwa vierhundert Jahre. Der Gedanke aber, den beide Künstler zum Ausdruck bringen, ist ungefähr derselbe: liebende Personen täuschen sich prinzipiell in Bezug auf die Wahrnehmung, auf die Realität, auf das „Bild“, das sie von der geliebten Person haben. Sobald man zu lieben beginnt und solange die Liebe hält, setzt man sich diesen Dichtern zufolge eine Rosabrille auf und trägt sie andauernd. Man sieht dann die Geliebte ganz oder in wesentlichen Aspekten verzerrt und jedenfalls ganz anders, als sie in Wirklichkeit ist. Wenn man mit nüchternem, mit objektivem Auge die geliebte Person sieht, was ja alle an-

²³⁰ Siehe Deona (2006). Menschen haben aber natürlich die Möglichkeit, sie auseinanderzuhalten. Der Bürsten-Phobiker kann urteilen, dass Bürsten (in aller Regel) ungefährlich sind. Die Phobie bleibt trotzdem bestehen: beim nächsten Anblick einer Zahnbürste schaudert er. Dies hat in der Wahrnehmung ein Parallel, z.B. in den optischen Illusionen. Die Müller-Lyer Illusion verschwindet nicht, wenn man erkennt, dass beide Linien dieselbe Länge haben. Siehe *ibid.*

²³¹ Man denke hier nochmals an Platons Verdikt über die Dichter im *Symposion* zurück, nämlich dass sie sich „für die gereizte und wechselreiche Gemütsstimmung“ (605a) interessieren und sich nicht an „das Beste“ der Seele (605b) wenden.

deren außer den Liebenden tun können, so ist sie grundsätzlich anders als die Person, die die Liebenden zu „sehen“ glauben. Im Zusammenhang mit dieser Auffassung vom Blick der Liebe könnte man von einer *Fehlertheorie* der Liebe bzw. des Liebesblicks sprechen, oder sie auch eine *konstruktivistische* Theorie der Liebe nennen. Denn diesen Theoretikern zufolge ist die geliebte Person weitgehend und gerade in wesentlichen Aspekten, „unter der (etwaigen) Beschreibung“ der Liebenden, ein „Konstrukt“ ihrer Phantasie und ihres Begehrens. Ortega y Gasset, der sich mit Stendhals Kristallisationstheorie der Liebe scharf und produktiv auseinandergesetzt hat,²³² hat die Reichweite einer radikal konstruktivistischen Konzeption der Liebe wie diejenige Stendhals auf den Punkt gebracht: eine Fehlertheorie der Liebe bzw. des Liebesblicks handelt nämlich nicht von gelegentlichen und vereinzelten Täuschungen der Liebenden in Bezug auf die geliebte Person. Vielmehr unterstellt sie der Liebe prinzipiell eine grundsätzliche, eine radikale Verkennung der anderen Person: „Man vergegenwärtige sich doch, im Grunde ist für diese Theorie die Liebe ihrem Wesen nach eine Täuschung. Nicht das sie manchmal irrte, sondern sie ist an sich [ihrem Wesen nach, S.P.] ein Irrtum.“²³³

Zwar mit weniger Rekurrenz und Insistenz als dessen Widerpart, aber sicherlich auch in unserem Denken über die Liebe und vor allem in unseren Erwartungen und Ansprüchen an die Liebe verankert, heißt es auf der anderen Seite, dass Liebe den Liebenden die Augen für die geliebte Person öffnet. Ein Beispiel für die Popularität dieser These findet sich in James Camerons sehr populärem Film *Avatar - Aufbruch nach Pandora* (USA 2009). In einer Schlüsselszene, in der der Held, der zunächst als Spion und dann als Überläufer auf der Seite des naturverbundenen, außerirdischen Volks der Na`vi kämpft, bringt die Geliebte ihm bei, wie man in ihrer Sprache „ich liebe dich“ ausdrückt: „Ich sehe dich“, sagt die Geliebte. Das Songthema zum Film (von Leona Lewis) heißt auch *I See You*. Dieser gegensätzlichen Intuition zufolge ist es, als würde die Liebe den Blick der Liebenden so verwandeln, dass Liebende durchaus reale Dimensionen und Aspekte der anderen Person entdecken. Es ist demzufolge natürlich nicht trotz ihrer Liebe, dass die Liebenden die andere Person deutlicher zu sehen vermögen, sondern es ist genau aufgrund ihrer Liebe, dass ihnen die Augen für die geliebte Person geöffnet werden. In ihrer zugespitzten Variante besagt diese Auffassung, dass wir *erst* durch die Sehkraft der Liebe imstande sind, einander zu sehen, wie wir wirklich sind. Im Umkehrschluss heißt dies, dass die nicht liebenden Personen eine gewissermaßen diffuse, eine verschwommene Sicht der Nichtgeliebten haben.²³⁴ „Well people don't see what I see / Even when they're right there / Standing next to

²³² Siehe Ortega y Gasset (1951), 118-161.

²³³ Ibid., 121. Im spanischen Original heißt es: „Nótese que, en resumen, esta teoría califica al amor de constitutiva ficción. No es que el amor yerra a veces, sino que es por esencia [Unterstreichung S.P.] un error.“ Ortega y Gasset (1995), 69.

²³⁴ David Velleman z.B. vertritt diese zugespitzte Version. Siehe Velleman (2008), 86-87.

me / And all of my friends think I'm crazy for loving you", singt Alicia Keys.²³⁵ Wenn die Nichtliebenden neben den Liebenden stehen und die Vorzüge der Geliebten trotzdem nicht sehen können, so liegt das aber nicht darin, dass diese Vorzüge nicht existieren, sondern darin – so diese entgegengesetzte Auffassung des Liebesblicks –, dass sie sie nicht anschauen können. Nicht also ein „nüchterner“, ein emotional kalter Blick sollte zum epistemischen Maßstab einer objektiven Wahrnehmung eines Menschen erklärt werden. Warum, fragen sich die Vertreter dieser gegenläufigen Konzeption, sollte man ausgerechnet die relative emotionale Indifferenz und die verminderte Aufmerksamkeit, mit denen wir den meisten Menschen begegnen, mit dem „objektiven Standpunkt“ überhaupt identifizieren?²³⁶ Eine solche Einstellung ist eher erkenntnisarm als erkenntnisreich, vor allem wenn man annimmt – wie es hier der Fall ist – dass Affektivität und Aufmerksamkeit uns wichtige Dimensionen der Welt erschließen.²³⁷ Es verhält sich dieser anderen Auffassung zufolge genau umgekehrt: es ist also gerade der emotional engagierte und aufmerksame Blick der Liebe, der die Person in zentralen Aspekten und Dimensionen ihrer Realität und ihrer persönlichen Identität anzuschauen vermag, Aspekte und Dimensionen nämlich, die dem emotional distanzierten Blick nicht oder nur schattenhaft zugänglich sind. Die epistemische Befangenheit, die der Liebe innewohnt – Liebende sind emotional engagiert mit ihren Geliebten und sie begegnen ihnen mit einer intensiven Aufmerksamkeit – muss also nicht ein Mangel sein, sie kann eine Tugend, ein epistemisch privilegierter Standpunkt sein, den wir allerdings, aufgrund unserer menschlichen Grenzen, nur gegenüber ganz wenigen Menschen einnehmen können, den Personen nämlich, die wir lieben.²³⁸ In dem Maß, wie nach dieser Konzeption den Liebenden die Augen für Aspekte der geliebten Person geöffnet werden, Aspekte, die durchaus real sind aber von anderen Person nicht oder nicht auf dieselbe Weise erkannt werden können, kann man im Zusammenhang mit dieser Theorie von einem *Realismus* des Liebesblicks sprechen.

Im Folgenden werden wir versuchen, diese konträre Einschätzung über den Blick der Liebenden in einigen ihrer Aspekte phänomenologisch und philosophisch zu erläutern. Dabei werden wir uns zuerst auf einige Mechanismen konzentrieren, die dazu führen können,

²³⁵ Der Song heißt „Love is blind“ und reiht sich also in die konstruktivistische Auffassung der Liebe ein.

²³⁶ Vgl. hierzu Jollimore (2011), 52-73.

²³⁷ Ibid., 64.

²³⁸ Vgl. hierzu wiederum Jollimores hervorragende Diskussion der epistemischen Tugenden einer liebevoll engagierten Wahrnehmung in *ibid.*, 52-73. Die Moralphilosophie Iris Murdochs geht von der Idee eines offenen und nie abzuschließenden „Perfektionierungsprozesses“ von unserem Blick auf die Welt und auf andere Menschen aus, bei dem wir idealerweise (an dem utopischen Endpunkt dieses Prozesses) nicht nur ganz wenige, sondern alle Menschen mit einem liebevollen Blick anschauen können. Sie sieht Liebe in „Bestform“ gerade als die gerechteste Form von Erkenntnis eines Menschen. Ein solcher Blick offenbart das Gute am Menschen, das sich unter dem Aspekt verschiedener Tugenden zeigt. Liebe in Bestform ist also eine Tugend, ja, Murdoch scheint die Gerechtigkeit des Liebesblicks als die *zentralste Tugend* überhaupt aufzufassen und stellt sie deshalb in die Mitte ihrer Moralkonzeption: „the central concept of morality is ‘the individual’ thought of as knowable by love.“ Murdoch (2001), 29.

dass Liebende in Bezug auf die Realität der anderen Person sich täuschen und die geliebte Person radikal verkennen. Als nächstes werden wir uns Fällen eines Realismus des Liebesblicks zuwenden und die möglichen Aspekte in Betracht ziehen, die Liebende dazu befähigt, die Geliebte anders, gewissermaßen deutlicher, gerechter und genauer anzuschauen als Menschen, die sie aus einer emotionalen Distanz erblicken. Gemäß der platonischen Gliederung unseres Textes, werden wir die erst genannten Szenarien in die „linke“ Seite vom Blick der Liebenden einordnen: es sind Fälle also, auf welche der Spruch, die Liebe mache blind, mehr oder weniger zutrifft. Die anderen Szenarien gehören hingegen auf der „rechten“ Seite vom Phänomen des Liebesblicks: sie führen uns vor Augen, was Liebe in „Bestform“ und „innerhalb der menschlichen Grenzen“ vermag, um eine Formulierung Ortegas aufzugreifen.²³⁹

Diese konträren Intuitionen und die entsprechenden Theorien, ein Konstruktivismus und ein Realismus des Liebesblicks, haben also beide ihre Berechtigung: sie beschreiben konträre Formen des Liebesblicks und analysieren sie im Zusammenhang mit den Elementen, die an ihnen jeweils beteiligt sind. Wenn man den Konstruktivismus oder den Realismus des Liebesblicks jedoch im Sinne von *Alltheorien* formuliert, von Theorien, die in „allen Fällen“ gelten sollen, so ergibt dies ein einseitiges, und deshalb falsches Bild der Liebe. Als komplementäre, einander ergänzende Theorien betrachtet, zeigen sie uns hingegen die extremen, einander entgegengesetzten Gestalten, die der Liebesblick in konkreten Instanzen der Liebe annehmen kann.

Die verblendeten Liebenden: Stendhal, Freud, Flaubert und Proust

Eine Möglichkeit, jene „Blindheit“ von Liebenden zu verstehen, auf welche Dichter und Sänger immer wieder zurückkommen, besteht darin, sie als eine Spezies eines allgemeineren Phänomens zu analysieren, nämlich des *Selbstbetrugs*: Liebende machen sich ein falsches Bild ihrer Geliebten zurecht, das für sie einen durchaus realen Charakter hat. Indem sie sich ein falsches Bild ihrer Geliebten zurechtlegen, machen sie sich blind gegenüber ihren Geliebten, und, wie der U2 Song es nahelegt, ist diese Selbsttäuschung auch gewollt: der Selbstbetrug ist *motiviert* („I don't want to see/ Won't you wrap the night / Around me“). Dieses Phänomen existiert mit großer Wahrscheinlichkeit. Aber es ist gar nicht klar, wie derartige Selbsttäuschungen überhaupt zustande kommen können und was es überhaupt heißen könnte, dass man sich ein „falsches Bild von dem/der Geliebten zurechtlegt“, dass man sich „blind macht“, usf. Wie kann man sich selbst dazu bringen, an etwas Falsches zu glauben oder etwas irgendwie falsch und verzerrt zu sehen, von dem man vielleicht weiß oder ahnt, dass es falsch oder schlecht begründet ist, das wahrnehmbar und vor

²³⁹ Ortega y Gasset (1951), 141.

den Augen der Selbstgetäuschten liegt? Und worüber genau täuschen sich die Liebenden, was blenden sie von ihrer Geliebten aus? Wie groß ist der blinde Fleck von Liebenden, die sich selbst ein „falsches Bild“ der Geliebten machen?

In dem vorigen Teil dieser Arbeit sind wir mithilfe von Stendhals und Prousts analysierenden Beschreibungen vom Phänomen des Selbstbetrugs und mit Rückgriff auf philosophische Beiträge, die sich um dessen angemessene Verständnis bemühen, einigen dieser Fragen nachgegangen. Dabei haben wir drei Mechanismen offengelegt, die einen „blinden Fleck“ im Blick von Liebenden hervorrufen können. Wir werden an dieser Stelle diese Mechanismen zusammengefasst darstellen, ohne jedoch auf die wichtige und spannende Frage nach dem angemessenen intentionalistischen oder anti-intentionalistischen Verständnis solcher Selbsttäuschungen einzugehen, was in dem vorigen Teil der Untersuchung unternommen wurde. Obwohl hier zwei neue Autoren und Szenarien eingeführt werden – Freud und Flaubert – wiederholen sich hier trotzdem Beispiele, Zitate und ähnliche Formulierungen aus dem vorigen Teil. Der Leser möge diese Ungeschicklichkeit verzeihen. Aber vielleicht kann der eine oder andere Aspekt dieser Mechanismen durch ihre erneute und bündige Betrachtung auch klarer zutage treten.

In *Über die Liebe* bemerkt Stendhal eine hartnäckige Einseitigkeit und Befangenheit in der Wahrnehmung und in der Aufmerksamkeit von Liebenden, die eine Form der (nicht intentionalen) Selbsttäuschung zur Folge hat:

„Sie entdecken *einen* Vorzug an einem Manne, sind begeistert von *einer* Eigenart, die großen Eindruck auf sie macht, und haben für nichts anderes mehr Augen. Mit jedem Nerv saugen sie diese Eigenschaft in sich ein und verlieren darüber die Fähigkeit seine anderen zu erkennen.“²⁴⁰

Diese Liebenden fixieren ihre Aufmerksamkeit offenbar systematisch auf eine einzige Eigenschaft der anderen Person und blenden alle andere aus. Die Konsequenz ist ein einseitiges, und deshalb falsches Bild der anderen Person. Denn selbst wenn diese Eigenschaft tatsächlich besteht, bestehen Personen nicht nur aus einer einzigen Qualität. Aber wie kommt denn diese beharrliche Einseitigkeit, diese Fixierung auf eine Eigenschaft zustande? Und wie wird sie über die Zeit hindurch aufrechterhalten? Damit wir diese Frage beantworten können, müssen wir zunächst einiges über den Status der Eigenschaft sagen, die bei den angehenden Liebenden einen Eindruck macht. Die Eigenschaft, die die Aufmerksamkeit dieser Liebenden fesselt, ist eine, die ihnen deshalb ins Auge fällt, weil sie ihnen am Herzen liegt. Diese Eigenschaft spielt in ihrem „Schätzungssystem“ des „Vorziehens und Verwerfens“, wie Ortega y Gasset unsere unwillentlichen Neigungen und „Fähig-

²⁴⁰ Stendhal (1977), 97. Vgl. Ibid., 45.

keit“ für bestimmte Werte nennt, eine Sonderrolle, sie hat dort einen besonderen Platz inne. Max Scheler spricht von einem „Ziehen und Stoßen“, von einer „Ordnung der Liebe“ (*ordo amoris*), die individuell geprägt ist und die Fähigkeit für bestimmte Werteigenschaften bestimmt.²⁴¹ Dieses „Ziehen und Stoßen“ bestimmt die Wahrnehmbarkeit bestimmter Aspekte der Welt und lässt sie überhaupt Gegenstand unseres Bemerkens und Beachtens werden:

„Nicht nur, *was* er bemerkt, was er beachtet und unbemerkt und unbeachtet lässt, bestimmt dieses [...] Ziehen und Stoßen, sondern es bestimmt schon das Material *möglichen* Bemerkens und Beachtens selber. Mit einem gleichsam ganz primären, der Wahrnehmungseinheit noch voranschreitenden Trompetenton eines Wertsignals, das kündigt ‚hier was los!‘ – einem Signal, das von den *Dingen*, nicht von uns im Erlebnis ausgeht, pflegen sich die wirklichen Dinge an der Schwelle unserer Umwelt anzumelden und im ferneren Verlaufe aus den Weiten der Welt her als Glieder in sie einzutreten.“²⁴²

Bei dem (ersten) Eindruck, über den Stendhal schreibt, vernehmen die angehenden Liebenden also, wenn wir hier Scheler und Ortega folgen, gemäß ihres „Ziehens und Stoßens“ den lauten „Trompetenton eines Wertsignals“: „*Hier bei der Frau/dem Mann was los!*“ Ist einmal die Überzeugung, der Eindruck gewonnen, dass die andere Person *soundso* ist, gemäß der Eigenschaft nämlich, die in der Mitte ihrer „Ordnung der Liebe“ steht, so sitzt dieser Eindruck fest bei diesen künftigen verblendeten Liebenden. Sie werden tendenziell bei den nächsten Begegnungen diesen Eindruck immer wieder bekräftigen. Ihre Einseitigkeit ist *motiviert*: sie *wollen*, dass diese Eigenschaft und hauptsächlich diese Eigenschaft das Wesen vom Geliebten ausmacht. Ihr Wunsch, dass die Person *soundso* ist, setzt eine Reihe kognitiver Prozesse in Gang, die zu der hartnäckigen Bestätigung und Aufrechterhaltung ihres Eindrucks beitragen, was ja (unabsichtlich) in eine Selbsttäuschung mündet.²⁴³

Eine epistemisch problematische Tendenz, auf dem diese motivierte Einseitigkeit aufbaut und die aber auch ohne Motivation in unserer alltäglichen Psychologie wirksam ist, ist der sogenannte „Bestätigungsfehler“ (*confirmation bias*): Personen tendieren die von ihnen aufgestellten Hypothesen und Überzeugungen, ihre „Ersteindrücke“ zu bestätigen, als dass sie diese korrigieren und revidieren.²⁴⁴ Unsere gewöhnliche Charakterisierungen anderer

²⁴¹ Ortega y Gasset, der sich 1905-1911 in Deutschland aufhielt, war mit den Strömungen der deutschen Philosophie, von dem Neo-Kantianismus, über die Lebensphilosophie bis hin zur Phänomenologie bestens vertraut. So erwähnt er in dem ersten Text – „Züge der Liebe“ – aus der Reihe der Beiträge zur Liebe Pfänder und Scheler unter den Autoren, die die „Theorie der Gefühle [...] von neuem aufgerührt haben.“ Ortega y Gasset (1951), 106. Zu Ortegas Philosophie siehe den Eintrag in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Holmes (2011).

²⁴² Scheler (2000), 72.

²⁴³ Vgl. Mele (2001), insbesondere Kap. 2.

²⁴⁴ Siehe Mele (2001), 29.

Personen mittels der Zuschreibung von Eigenschaften erliegt ebenfalls diesem „Bestätigungsfehler“: man überlege sich wie oft es vorkommt – und wie unfair das eigentlich ist –, dass eine Person, die einem beim ersten Eindruck z.B. wegen ihrer Arroganz aufgefallen ist, daraufhin so „abgestempelt“ wird, dass man beim zweiten und dem x-ten Mal stets nach Anzeichen und Ausdrücken der Arroganz sucht und ihre Verhaltensweisen bei dem leisesten Verdacht in diese Richtung interpretiert werden, und vieles andere hingegen übersehen und ignoriert wird.²⁴⁵ Wenn die Hypothesenbestätigung zudem *motiviert* ist, wenn die Person sich also wünscht, dass etwas der Fall ist („Ja! Er/Sie ist so...“), dann wird diese ohnehin problematische Tendenz verstärkt.

Der Wunsch, das Verlangen nach dieser Eigenschaft, setzt auch weitere Prozesse in Gang, die miteinander zusammenspielen. Die Liebenden fokussieren ihre Wahrnehmung und Aufmerksamkeit einzig und allein auf Merkmale, die diese Eigenschaft zu bekräftigen scheinen, ihre Aufmerksamkeit auf die andere Person ist selektiv auf eine Weise, die mögliche Gegenbeweise erst gar nicht beachtet und sie in ihren Fokus nimmt;²⁴⁶ Aspekte der Person, die den Stellenwert dieser Eigenschaft im Geflecht der anderen Eigenschaften relativieren oder die man bei dem fehlenden Wunsch normalerweise gar als *Gegenhinweise* werten würde, werden nun als positive Beweise interpretiert;²⁴⁷ im Banne des ersten Eindrucks und von dem Wunsch gefesselt, dass der Eindruck sich bestätigt, übersehen solche Liebenden mehr oder weniger offensichtliche Gegenevidenz und suchen hingegen in weithergeholtten Bereichen Evidenzen, die den Eindruck zu stützen scheinen.²⁴⁸

In einer seiner Schriften, „Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne“,²⁴⁹ behandelt Freud ein Phänomen, das eine Affinität mit diesem ersten Mechanismus aufweist und in zweierlei Hinsicht dessen Steigerung darstellt. Die Wurzeln dieser pathologischen Form der „Objektwahl“ spürt Freud wie üblich bei ihm in dem biographischen Hintergrund, in dem „ödipalen“ Komplex der Liebenden auf. In seinem Aufsatz befasst sich Freud mit Fällen, in denen das Liebesleben einer Person einen zwanghaften, repetitiven Charakter in Bezug auf das Liebesobjekt annimmt. Dabei handelt es sich um eine radikal „konstruktivistische“ Form der Verliebtheit, um eine Blindheit gegenüber der anderen Person, von der es außerdem heißt, dass Männer sie „mit dem höchsten psychischen Aufwand

²⁴⁵ Siehe hierzu Goldie (2004), 56. Diese Tendenz zur Hypothesenbestätigung dürfte überhaupt der Grund sein, dass dem „ersten Eindruck“ generell so viel Bedeutung beigemessen wird.

²⁴⁶ Mele (2001), 26.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Mele (2001), 27.

²⁴⁹ Freud (2004) 93-102.

und bis zur Aufzehrung aller anderen Interessen betreiben“.²⁵⁰ Freud behandelt dort die Fälle des „geschädigten Dritten“ und der „Dirnenliebe“, wie er diese Typen der „Objektwahl“ von Liebenden nennt. In solchen Konstellationen verlieben sich Männer ausschließlich in Frauen – „der geschädigte Dritte“ –, die bereits lütert sind,²⁵¹ oder – wie im zweiten Fall – in solche Frauen, die, wie Freud dem Sprachgebrauch seiner Zeit folgend schreibt, „sexuell anrühig“, also „dirnenhaft“ sind („Man mag diese Bedingung mit etwas Vergrößerung die der »Dirnenliebe« heißen“).²⁵² Freuds genaue Rekonstruktion dieser merkwürdigen Fixierung ist komplex und für unsere Zwecke nicht relevant, ihr Grundprinzip ist jedoch in dem einen wie in dem anderen Fall das gleiche: die pathologische Objektwahl wird auf die „mütterliche Konstellation“²⁵³, auf die „infantile Fixierung [...] an die Mutter“²⁵⁴ zurückgeführt.

Das allgemeine Phänomen, das Freud in seinem Aufsatz anhand der „Dirnenliebe“ und des „geschädigten Dritten“ schildert, dürfte jedem ziemlich vertraut sein: manche Personen, Männer sowohl als Frauen, verlieben sich immer wieder in Menschen mit ähnlichen Charakteristika, ihr Liebesleben gewinnt dadurch einen zwanghaften Charakter, den sie selber sogar durchschauen mögen, dem sie aber nicht entkommen können. Die Personen, in welche diese Menschen sich verlieben – die „Liebesobjekte“, in den Worten Freuds²⁵⁵ –, bilden so eine „unendliche Reihe“²⁵⁶, die Ähnlichkeit der Liebeswahl verrät aber stets immer das eine, immer wiederkehrende Muster, das solche Liebenden unerbittlich und mit ungefähr gleichem, stets negativem Ausgang wiederholen.²⁵⁷ Die Frauen, die diese überaus heftigen Gefühle beim Mann auslösen, sind lediglich „Muttersurrogate“, wie Freud mehrmals schreibt.²⁵⁸ Die Verliebtheit, in die sie sich solche Liebenden mit aller Wucht verfahren, macht sie in aller Regel unglücklich. Der Verlauf ihrer Liebesbeziehungen wird von einer krankhaften Eifersucht und vom Besitzdrang dominiert, Phänomene, die wir im vorigen

²⁵⁰ Ibid., 95.

²⁵¹ „Diese Bedingung zeigt sich in vielen Fällen so unerbittlich, dass dasselbe Weib zuerst übersehen oder selbst verschmäht werden kann, solange es niemandem gehört, während es sofort Gegenstand der Verliebtheit wird, sobald es in eine der [...] Beziehungen zu einem anderen Mann tritt.“, Ibid., 94.

²⁵² Ibid., 94.

²⁵³ Ibid., 97.

²⁵⁴ Ibid., 96.

²⁵⁵ Ibid., 97.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid., 96.

²⁵⁸ Ibid.

Kapitel als charakteristisch für eine üble Konfiguration des Affekts und der Volition von Liebenden identifiziert haben.²⁵⁹

Die Affinität dieses Phänomens mit dem ersten Mechanismus liegt auf der Hand: solche Verliebten sind auf nur eine Eigenschaft der anderen Person fixiert. Dabei ist es zwar nicht klar, ob diese Liebenden einer Selbsttäuschung erliegen, d.h., ob sie die Person unter der Beschreibung ihrer „Dirnenhaftigkeit“ oder ihres Standes („liiert“) lieben, oder ob sie hingegen ihr jeweiliges Liebesobjekt unter einer anderen Beschreibung zu lieben glauben. Wahrscheinlich ist ihnen ihre Begierde vollends opak. Wenn aber Freud Recht hat und solche Typen von Liebenden sich aufgrund dieser beiden Eigenschaften verlieben („dirnenhaft“, „liiert“), und zwar unabhängig von ihrer eigenen Beschreibung dessen, was sie an der anderen Person reizend und wertvoll finden, so ist ihre Liebe auf jeden Fall blind: eine Person lediglich auf der Basis solcher Eigenschaften zu lieben, ja, darauf fixiert zu sein andere Aspekte der Person auszublenden, heißt, sie grundsätzlich zu verkennen. Das fragliche Phänomen bietet in zweifacher Hinsicht eine Steigerung des ersten Szenarios. Denn erstens, bildet ja nicht einmal wirklich eine Eigenschaft *der anderen Person* den Fokus der Verliebtheit, sondern es ist bloß die *Ähnlichkeit* dieser Eigenschaft – „dirnenhaft“, „liiert“ –, ihre Übereinstimmung mit der „mütterlichen Konstellation“, auf welche solche Liebenden fixiert sind. Und – zweitens –, weil die Affekte, die „Libido“ solcher Liebenden dieser Ähnlichkeit anhaften und die Dynamik solcher Beziehungen ihr eigenes, bitteres Ende immer wieder hervorbringt, sind solche Liebenden renitente Wiederholungstäter, sie lieben nicht nur einmal so, sondern immer wieder, nämlich so, „*dass es zur Bildung einer langen Reihe kommt*“.²⁶⁰

Der zweite Mechanismus ist einer, der im Zusammenspiel mit dem ersten und dem dritten eine große Selbsttäuschungskraft entfalten kann. Es ist nämlich das Phänomen des „mimetischen Begehrens“, das wir vor allem im Rückgriff auf René Girards literaturwissenschaftliche Arbeiten ausbuchstabiert haben.²⁶¹ Stendhal liefert uns wiederum ein Beispiel, an dem man dieses Phänomen gut veranschaulichen kann. Die Eigenschaft, die die angehenden Liebenden aus Stendhals Zitat beim ersten Mal so beeindruckt, gefangen genommen hat, ist nicht irgendeine Eigenschaft. Es ist eine – zu Stendhals Zeiten – *romantische* Eigenschaft:

²⁵⁹ Siehe Ibid., 94-95. „Erst wenn sie eifersüchtig sein können, erreicht die Leidenschaft ihre Höhe, gewinnt das Weib seinen vollen Wert, und sie versäumen nie, sich eines Anlasses zu bemächtigen, der ihnen das Erleben dieser stärksten Empfindungen gestattet.“ Ibid., 95. Hinzu kommen noch weitere Einstellungen. So spricht Freud, in Bezug auf den Typus des „geschädigten Dritten“, von „agonalen, feindseligen Regungen gegen den Mann [...], dem man das geliebte Weib entreißt.“ Ibid.

²⁶⁰ Ibid., 96.

²⁶¹ Siehe Girard (1965).

„Eine aufschlussreiche Antwort, die mir tiefe Einblicke in eine zärtliche, edle, feurige oder, wie man gemeinhin sagt, *romantische* Seele gewährt, welcher das harmlose Vergnügen, mit ihrem Geliebten allein zur Mitternacht durch den Park zu wandeln, mehr bedeutet als die Herrlichkeit eines Königs, liefert mir gleicherweise Stoff zu den Träumereien einer ganzen Nacht.“²⁶²

Was so alles „romantisch“ sein kann, lässt sich natürlich schwer definieren: es ist ein Begriff mit „verschwommenen Rändern“, wie Wittgenstein an einer Stelle seiner *Philosophische Untersuchungen* über den Spielbegriff schreibt.²⁶³ Der Umfang des Romantischen wird durch soziale Artefakte wie Romane, Zeitschriften oder Werke der Kunst lose konturiert. Und das, was durch diese sozialen Artefakte in etwa als romantisch konturiert wird, wird durch sie ebenfalls als attraktiv, als begehrens- und liebenswert dargestellt. Wenn jemandes Liebesaffekte aber auf diese Weise sehr stark mimetisch geprägt sind und sie allein z.B. dem Romantischen (was zu Stendhals Zeiten dominierend war), oder was der Zeitgeist jeweils als begehrenswert und attraktiv definiert (z.B. „Sexyness“),²⁶⁴ anhaften, so zieht dies den ersten Mechanismus einer einseitigen Fixierung auf Aspekte der anderen Person nach sich. Denn die „romantischen“, oder die „sexy“ Eigenschaften wirken auf solche Menschen als mächtige Attraktoren der Aufmerksamkeit, sie ziehen ihren Blick nach sich und von anderen Aspekten, z.B. charakterlichen Qualitäten, weg. Von diesen Eigenschaften gebannt, tut sich in dem Blick jener blinde Fleck auf, der sich mit jener hartnäckigen Einseitigkeit entfalten wird, die wir oben zu charakterisieren versucht haben.²⁶⁵ Außer dessen Anziehungskraft, kann man das „Romantische“ außerdem als ein „Kommunikationsmedium“, als ein „Code“ betrachten, wie es bei Niklas Luhmann generell über die Liebe heißt.²⁶⁶ Das Romantische haftet nicht bloß den Personen an, sondern es stellt eine Kommunikation her und dient der „Intensivierung persönlicher Beziehungen“ zwischen Personen, die sich den „Code“ angeeignet haben. In dieser Funktion kann es aber genauso seine Anziehungs- und Täuschungskraft entfalten.

In Flauberts *Madame Bovary*, einem Roman, der das Phänomen des mimetischen Begehrens meisterhaft reflektiert,²⁶⁷ finden sich unzählige Passagen, die die mächtige Anziehungskraft des Romantischen sowie dessen kommunikative Möglichkeiten – auch und vor

²⁶² Stendhal (1977), 51. Kursivschrift im Or.

²⁶³ Wittgenstein (2003), §71.

²⁶⁴ Über „erotische Ausstrahlung“, „Sexyness“, „sexuelle Attraktivität als ein zentrales Kriterium der Partnerwahl in der Moderne siehe Illouz (2011), 89-113.

²⁶⁵ Dabei braucht der Begriff „romantisch“ oder „sexy“ nicht explizit im Verständnis der Liebenden vorzukommen, ihre Affekte hängen aber faktisch den Eigenschaften an, die unter diese Begriffe fallen.

²⁶⁶ Siehe *ibid.*, insbesondere Kap. 1 u. 2.

²⁶⁷ Siehe Girard (1965).

allem zur Täuschung und Selbsttäuschung – thematisieren. Schauen wir uns ein Beispiel aus dem Roman an, in dem man diese Fixierung auf das Romantische in dem Kontext einer Interaktion, in kommunikativen und expressiven Akten zwischen Emma, der Protagonistin des Romans, und Léon Dupuis, der sich in Emma verliebt und später ihr Liebhaber wird, veranschaulicht wird, ohne hier jedoch auf den Kontext der Geschichte einzugehen. Bei ihrer Ankunft in Yonville gehen Charles und Emma Bovary in das Gasthaus Liön d’Or. Einer der Stammgäste, Monsieur Hommais, der Apotheker des verschlafenen Dorfs, fragt Emma ob sie sich nach der Reise müde fühlt: „Madame sind gewiss ein wenig müde? [...] »Das ist wahr«, antwortete Emma, »solche Reisen machen mir immer Spaß; ich liebe Ortsveränderungen.«²⁶⁸ Daraufhin beginnt Léon, ein junger Kanzlist der ebenfalls in Yonville wohnt, sofort ein Gespräch mit Emma, das sich über mehrere Seiten hinzieht und dem Erzähler zufolge den ganzen Abend nach der Ankunft in Yonville ausfüllt. Emmas Bemerkung schlägt offenbar jenen „Trompetenton eines Wertsignals“ an, von dem Scheler schreibt.²⁶⁹ Wir zitieren hier ein Fragment des Gesprächs:

- »Es ist so verdrießlich«, seufzte der Kanzlist, »an einem Ort festzusitzen!« [...] »Gibt es hier wenigstens einige Spazierwege in der näheren Umgebung?« [...] »Oh, sehr wenige,« antwortete er. »Oben auf der Anhöhe, am Waldsaum ist ein Ort, den man die Weide nennt. Dorthin gehe ich sonntags manchmal mit einem Buch und bleibe, um den Sonnenuntergang zu betrachten.«
- »Ich finde nichts so wunderbar wie die Sonnenuntergänge, aber vor allem die am Meeresgestade.«
- »Oh, ich schwärme für das Meer«, sagte Monsieur Léon.
- »Und meinen Sie nicht auch«, fragte Madame Bovary, »dass der Geist sich freier entfaltet über dieser grenzenlosen Fläche, deren Betrachtung die Seele erhebt und uns eine Ahnung des Unendlichen, des Idealen verleiht?«
- »Mit den Gebirgslandschaften ist es ebenso«, erwiderte Léon. »Einer meiner Vettern hat im vergangenen Jahr die Schweiz bereist und mir gesagt, man vermöge sich keine Vorstellung zu machen von der Poesie der Seen, vom Zauber der Wasserfälle und von dem gewaltigen Eindruck der Gletscher. Man sieht dort Fichten von unglaublicher Größe über Sturzbächen, Hütten über Abgründen hängen [...]«
- »Treiben Sie Musik?« fragte sie.
- »Nein, aber ich liebe sie sehr«, antwortete er. [...]
- »Und welche Musik ist Ihnen die liebste?«
- »Oh, die deutsche, die Musik, die zum Träumen verführt.«²⁷⁰

Eine Ironie dieser Passage besteht in dem Kontrast zwischen zwei Perspektiven: auf der einen Seite die „Spontaneität“ und „Natürlichkeit“, mit der aus der Sicht der beiden Figu-

²⁶⁸ Flaubert (2011), 108.

²⁶⁹ Eigentlich wird das „Wertsignal“ kurz davor betätigt, als Emma das Gasthaus betritt und von Léon wahrgenommen wird. Siehe Ibid., 107-108.

²⁷⁰ Flaubert (2011), 108-111.

ren das Gespräch sich entfaltet, auf der anderen Seite die Erzählweise, durch welche die „Spontaneität“ des Gesprächs als Aneinanderreihung vorhersehbarer „romantischer“ Gemeinplätze und Ausdrucksweisen dargeboten wird. Ortsveränderungen, Bewegungsdrang, Aufbruch: die romantische Seele ist bekanntlich nicht sesshaft. Léon sagt aber nicht bloß diese Worte, er seufzt sie. Seine Sätze leitet er außerdem immer mit einem überschwänglichen Oh! ein. Sonnenuntergänge am Meerestage, „die Ahnung des Unendlichen“, die „Poesie der Seen“, die deutsche Musik, „die zum Träumen verführt“, usw. und usf., alles, aber alles, sind pure romantische Gemeinplätze. Die beiden Figuren folgen, ohne es selber zu merken, einem Skript, das sie sich im Laufe ihres Lebens durch den eifrigen Konsum und der Hingabe zu bestimmten sozialen Artefakten angeeignet haben.²⁷¹

Hier begegnen sich also zwei Menschen, deren sehr ausgeprägte mimetische Wünsche und Sehnsüchte konvergent sind: sie beide eifern dem Romantischen nach oder dem, was dem Anschein nach romantisch ist; sie gebrauchen denselben romantischen „Code“, wodurch sie der Konvergenz ihrer Wünsche gewahr werden, ja, ihre ganze Unterhaltung ist eine einzige, sich wiederholende und aufgrund ihrer Dynamik sich selbst reproduzierende Bestätigung ihrer Konvergenz im Romantischen. (Interaktion wird hier nur zur Iteration): „So gerieten sie [...] in eines jener vagen Gespräche, deren zufällige Sätze immer wieder zum Fixpunkt der beiderseitigen Sympathie zurückführen.“²⁷² Die Aufmerksamkeit und die Interaktion sind nun auf einen einzigen Punkt fixiert, nämlich auf die Übereinstimmung ihrer Sehnsüchte und Wünsche, die allerdings aus zweiter und dritter Hand sind, allesamt nachgeahmt. Das Gespräch könnte man als ein Beispiel für das Zusammenspiel des ersten und zweiten Mechanismus betrachten: die Fixierung beider Figuren auf das Romantische, die in der Interaktion festgestellt und immer wieder wiederholt wird, bewirkt einen „ersten Eindruck“, der sich etwa nach der Funktionsweise des ersten Mechanismus zäh verfestigen kann, sodass die beiden fortan „für nichts anderes mehr Augen“ haben, wie Stendhal es formuliert.

Man könnte natürlich bestreiten, dass letzteres Beispiel einen Fall von Selbsttäuschung darstellt. Denn Emma und Léon sind durchaus romantisch geprägt. Romantischsein gehört, zumindest im Fall von Emma, wesentlich zu ihrem Selbst und Selbstverständnis. Der Einwand ist womöglich berechtigt. Man kann sich nichtsdestotrotz Fälle vorstellen, in denen das Romantische bloß eine Oberfläche der Person ist, ein Stil aber weiter nichts. Zum anderen eröffnet das Phänomen des mimetischen Begehrens die Möglichkeit der *Vortäuschung* von Eigenschaften, die mimetisch begehrt werden: sie ermöglicht also eine Form

²⁷¹ Emmas frühe Prägung durch das Romantische wird sehr schön im Kapitel VI des ersten Romanteils geschildert.

²⁷² Ibid., 114.

von Verführung, die auf Täuschung gründet und die von der Tendenz zur Selbsttäuschung aufgrund eines mimetischen Begehrens erleichtert wird. Rodolphe Boulanger de la Huchette, Emmas erster Liebhaber, veranschaulicht diese Möglichkeit exemplarisch:

„Monsieur Rodolphe Boulanger war vierunddreißig Jahre alt, von rücksichtslosem Wesen und durchdringendem Verstand, zudem hatte er zahlreichen Umgang mit Frauen gehabt und verstand sich darauf. Diese da [Emma, S.P.] hatte er hübsch gefunden: darum beschäftigte er sich in Gedanken mit ihr und mit ihrem Mann. »Er ist, glaube ich, sehr dumm. Sie hat ihn wahrscheinlich satt [...] Arme kleine Frau! So was schnappt nach Liebe wie ein Karpfen auf dem Küchentisch nach Wasser. Nach drei galanten Worten würde sie einen anbeten, da bin ich sicher, wäre zärtlich, reizend! ... Ja, aber wie wird man sie nachher wieder los?«²⁷³

Rodolphe, offenbar ein abgebrühter Post-Romantiker, beherrscht den romantischen Code meisterhaft. Als er sich anschickt, Emma („diese da“ / „So was“) plangemäß zu verführen, weiß er genau, wie er sein wahres Selbst verbergen und Emma stattdessen ein romantisches Bild von sich selbst darbieten kann: das Bild nämlich, das sie sich von ihm zu sehen wünscht. Wir zitieren hier ein kleines Fragment eines Gesprächs, das sich ebenfalls über viele Seiten hinzieht:

„Dann sprachen sie von der Minderwertigkeit der Provinz, den Existenzen, die sie erstickte, die Illusionen, die in ihr verlorengingen.
 »So versinke ich denn auch in einer Traurigkeit...«, sagte Rodolphe. »Sie?« fragte Emma erstaunt.
 »Ich hielt sie für sehr heiter.«
 »Ach ja, dem Scheine nach, denn inmitten von Menschen vermag ich meinem Gesicht die Maske des Spötters aufzusetzen, und doch, wie oft habe ich mich beim Anblick des eines im Mondschein liegenden Friedhofs gefragt, ob ich nicht besser daran täte, mich jenen Schläfern anzuschließen...«
 »Oh! Und Ihre Freunde?« sagte sie. »An die denken Sie nicht?«
 »Meine Freunde? Welche denn? Habe ich Freunde? Wer kümmerte sich schon um mich?«
 Und diese letzten Worte begleitete er mit einer Art Pfeifen zwischen zusammengepressten Lippen.«²⁷⁴

Rodolphe will also, dass Emma glaubt, er sei ein romantischer Typ. Rodolphe will dies, weil er weiß, dass Emma das Romantische begehrt, denn ihr Begehren ist durch und durch mimetisch geprägt. Rodolphe weiß aber offenbar auch, dass Emmas Sehnsucht nach Romantik mit den epistemisch defizitären Prozessen einhergeht, die wir beim ersten Mechanismus dargelegt haben.²⁷⁵ Es fällt ihm deshalb leicht, seine rücksichtslosen Züge oder die

²⁷³ Ibid., 173.

²⁷⁴ Ibid., 183-184.

²⁷⁵ Diese Behauptung sollte natürlich nicht so verstanden werden, dass Rodolphe ein „propositionales“ und explizites Wissen von all diesen Dingen hat. Sein Wissen ist praktischer Natur, er „versteh sich“ auf Frauen, wie der Erzähler schreibt, er verfügt über das nötige „know-how“ und beherrscht das Handwerk der Verführung.

Züge, die sich jedenfalls nicht in das romantische Bild einfügen – das Spöttische, das man ansonsten als *Gegenbeweis* des Romantischen werten würde –, ins Romantische umzudeuten und sie zu verbergen; oder er vermag auch eine Hypothese Emmas hinsichtlich einer eher unromantische Art („ich hielt sie für sehr heiter“) mit einem Wort zu widerlegen und anstelle dessen und gegen jegliche Evidenz eine romantische Melancholie vorzutäuschen. Er weiß, dass diese grobe Verdrehung der Wahrheit, die ihm sonst kein Mensch abnehmen würde, bei Emma aufgehen wird, weil Emma ihn innig als romantischen Mann wahrnehmen will. Seine Täuschungsstrategie baut also teilweise auf Emmas Prädisposition zur Selbsttäuschung auf.

Zuletzt können wir einen weiteren Mechanismus kurz darstellen, den wir als „Wahrnehmen-als“ und „Schätzen-als“, bezeichnet haben. Dafür gibt uns erneut Proust ein hervorragendes Beispiel. In Sachen Selbsttäuschung und Liebe ist Proust das Juwel in der Krone: bei ihm spielen all die bisher angesprochenen Mechanismen zusammen, er setzt ihnen aber ein weiteres und verblüffenderes hinzu, das sich aber beim näheren Hinschauen als eine möglicherweise gewöhnliche Form der Selbsttäuschung herausstellt. Odette ist eigentlich nicht Swanns Typ. Ihre Schönheit besticht ihn zuerst gar nicht. Er steht nicht wirklich auf sie, wie man so sagt.²⁷⁶ Aber eines Tages glaubt er bestimmte Ähnlichkeiten zwischen Odette und einem Werk der Kunst festzustellen, und dieses Erlebnis, diese eingebildeten Ähnlichkeiten markieren den Punkt, an dem seine Liebe zu Odette sich zu entzünden beginnt:

„Als er an diesem Tag zu ihr ging, versuchte er wie jedesmal im voraus sie sich vorzustellen, und der Zwang, in dem er sich befand, ihr Gesicht hübsch zu finden, ihre Wangen, die so oft gelblich, schlaff und sogar mit kleinen roten Flecken übersät waren [...] stimmte ihn traurig ein als ein Beweis dafür, dass das Ideal unerreichbar und das Glück mittelmäßig sei. [...] Wie sie so neben ihm stand, ihr gelöstes Haar offen über ihrer Wange gleiten ließ, das eine Knie in beinahe tänzerischer Pose leicht an hob, um sich bequemer über den Strich beugen zu können, auf den sie mit geneigtem Kopf ihren, wenn er sich nicht belebte, so müden und verdrossenen Blick richtete, da fiel es Swann plötzlich auf, dass sie auf frappante Weise der Gestalt Sefhoras, der Tochter Jethros auf einer der Fresken in der Sixtinischen Kapelle glich [...] Er schätzte jetzt Odettes Gesicht [...] als ein meisterhaft geführtes, schönes Linienwerk, dem seine Blicke folgten [...] wie in einem Porträt von ihr, das ihren Typus erst klar und verständlich herausgestellt hätte.“

Er betrachtete sie; ein Freskenfragment bot sich in ihrem Antlitz und ihrem Körper dar, das er von da an immer wieder darin wiederzuerkennen suchte, wenn er bei Odette war oder wenn er auch nur an sie dachte, und obwohl er auf das florentinische Meisterwerk zweifellos nur solchen Wert legte, weil er es in ihr widerfand, so übertrug doch diese Ähnlichkeit auch auf sie eine besondere Schönheit und ließ sie noch kostbarer erscheinen. Swann machte sich Vorwürfe, den Rang eines Wesens verkannt zu haben, das dem großen Sandro anbetungswürdig erschienen wäre, und er beglück-

²⁷⁶ Siehe Proust (2004), 285.

wünschte sich, dass das Vergnügen, dass er bei Odettes Anblick empfand, in seiner eigenen ästhetischen Bildung eine Rechtfertigung fand.“²⁷⁷

In die Selbsttäuschung, der Swann hier erliegt, spielen die zwei ersten Mechanismen herein. Odette ist für Swann erst attraktiv und liebenswert, als er sie einem Werk der Kunst ähnlich zu sehen glaubt, das in den Augen eines anderen (der „große Sandro“) „anbetungswürdig“ erscheinen würde. Seine Wünsche sind also mimetisch, ihr Nachahmungsmodell ist der große Sandro, den Swann offenbar als Inbegriff einer kultivierten ästhetischen Bildung betrachtet. Swanns Aufmerksamkeit ist ebenfalls einseitig fixiert – etwa aufgrund des ersten Mechanismus –, sodass er immer wieder, wenn er Odette sieht, die vermeintlichen Ähnlichkeiten Odettes mit dem Kunstwerk „wiederzuerkennen“ sucht, wie der Erzähler schreibt. Mit einer Vorliebe zu psychoanalytischen Deutungen könnte man Swanns Liebe zu Odette sogar als einen Fall der „Dirnenliebe“ diagnostizieren. Denn Odette ist eine „Kokotte“ und Swanns Liebe zu ihr erreicht ihr Maximum tatsächlich erst dann, wenn die Eifersucht ihn heimsucht und sich bei ihm dauerhaft einnistet („Erst wenn sie eifersüchtig sein können, erreicht die Leidenschaft ihre Höhe, gewinnt das Weib seinen vollen Wert“, schreibt Freud). Diese weitere Bedingung tritt später im Roman auf und bildet die nächste, entscheidende Stufe in Swanns Liebe zu Odette, die sich damit um Welten steigert.²⁷⁸ Swanns Liebe gewinnt jedenfalls einen „zwanghaften“ Charakter, er betreibt sie mit „dem höchsten psychischen Aufwand und bis zur Aufzehrung aller anderen Interessen“, wie es bei Freud heißt. Doch andererseits mangelt es Swann an dem für die von Freud geschilderten Liebenden typischen Wiederholungszwang: es ist *eine* Liebe Swanns (so ist der Roman passenderweise betitelt), nicht die Liebe Swanns überhaupt.

Welcher ist dann der weitere Mechanismus des Selbstbetrugs, der im Zitat so gut charakterisiert wird? Der Vorschlag lautete, dass hier die Imagination sich unbemerkt mit der Wahrnehmung vermischt, sodass die Person etwas wahrzunehmen glaubt, was aber in Wahrheit ein Produkt der Imagination ist. Was hier „quasi-wahrgenommen“ wird, ist wiederum etwas, das offenbar einem Wunsch, einer Sehnsucht des Liebenden entgegenkommt, die Selbsttäuschung ist also auch durch einen Wunsch motiviert. Swanns Wunsch, Odettes Erscheinen möge sich in seinen ästhetischen Geschmack einfügen, äußert sich spontan in Form einer „Pseudo-Wahrnehmung“ und wird durch diese gleichzeitig befriedigt. Und auf dieser trügerischen Basis beginnt sich Swanns Liebe an Odette zu entflam-

²⁷⁷ Ibid., 323-326.

²⁷⁸ Die Entstehungsphase von Swanns Eifersucht ist in Proust (2004), 329-330, 332-337, 342-343, ihre Entfaltung findet sich in *ibid.*, 395-418 besonders prägnant dargestellt. Bei Proust wird die Eifersucht, im Unterschied zu Freuds Diskussion dieses Gefühls der „Dirnenliebe“ und des „geschädigten Dritten“, auf die Angst vor dem Verlassenwerden und dem Liebesentzug zurückgeführt. In *Combray*, der erste Teil aus dem ersten Band von *À la recherche* ist Marceles Angst vor dem Alleinsein und dem Verlassenwerden von seiner Mutter ein überaus wichtiges Thema.

men, Odettes Gesicht *schätzt* er nun *als* ein „meisterhaft geführtes, schönes Linienwerk“. Die Liebenden, die solchen Pseudo-Eindrücken erliegen, und auf dieser Basis lieben oder sich verlieben, glauben jedenfalls, dass ihre Wahrnehmung transparent ist und ihnen Aspekte der anderen Person sehen lässt.²⁷⁹ Aber das, was die Liebende in solchen Fällen anbeten, was sie „sehen“, woran ihre Liebe sich entzündet, ist eigentlich nicht mehr die andere Person, sondern hauptsächlich ein Artefakt ihrer Imagination. Ihre „Quasi-Wahrnehmung“ hat nicht mehr wirklich die andere Person als ihr Objekt, sondern das imaginäre Konstrukt des Liebenden. Bei diesen „Pseudo-Wahrnehmungen“, die Proust hier an der Figur Swanns auf extragante Weise darstellt, dürfte es sich jedoch um ein gewöhnliches und weitverbreitetes Phänomen handeln. Dies wird vor allem dann bemerkbar, wenn man den Umfang des Sehens und des Pseudo-Sehens oder Wahrnehmen-als nicht allein auf physiognomische Eigenschaften beschränkt, und ihn auf Verhaltensweisen, oder wohl auf Merkmale des Aussehens erweitert, die eher eine expressive Funktion haben und zum Beispiel Eigenschaften des Charakters, der Persönlichkeit oder des Lebensstils gesehen werden. („eine Hand, eine Wange, eine Lippe »sagen« immer etwas – sind ursprüngliche Gebärden, Kapseln des Geistes, Darstellungen jener innersten Kraft, die wir Psyche nennen“, schreibt Ortega y Gasset).²⁸⁰ Aber auch die imaginative Angleichung des Erscheinens einer Person an bestimmten kulturell definierten ästhetischen Standards, sowie sie in Filmen, in der Werbung oder auch in der Pornographie stets propagiert werden, dürfte kein ungewöhnliches Phänomen sein.

Diese verschiedenen Phänomene und ihr Zusammenspiel geben uns einen Einblick in den „blinden Fleck“ von Liebenden, auf den Dichter und Sänger immer wieder zurückkommen. Liebende, die im Griff solcher Mechanismen der Selbsttäuschung sind, irren sich fundamental in Bezug auf die andere Person. Sie sehen sie nicht, sondern sie sind in ihren eigenen Wunschkonstrukten und Trugbildern gefangen, die geliebte Person ist in diesen Fällen, wie Ortega y Gasset abschätzig in Bezug auf die Kristallisationstheorie Stendhals schreibt, mehr oder weniger eine „bloße Abscheidung des Subjekts“.²⁸¹ Wenn derselbe Autor schreibt, dass Liebe „vielleicht der höchste Versuch“ ist, „den die Natur macht um

²⁷⁹ Es kann vorkommen, dass die Liebenden die Selbsttäuschung durchschauen und sie trotzdem, ähnlich wie bei Wahrnehmungsillusionen, nicht ablegen können. So zitiert Dorothy Tennov in ihrem Buch *Love and Limerence*, das an Stendhals Kristallisationstheorie anschließt und sie mit den empirischen Mitteln der Sozialpsychologie aktualisiert, eine interviewte Person, die genau diese kognitive Resistenz zu schildern scheint: „She is essentially invisible to me. I see my own construction, and sometimes my image of Greta alters without her doing anything without my even seeing her or hearing anything new about her [...] But part of me knows that this glowing image is my own construction.“ Tennov (1999), 32- 33.

²⁸⁰ Ortega y Gasset (1951), 41.

²⁸¹ *Ibid.*, 121.

das Individuum aus sich heraus und zu dem anderen hinzuführen“,²⁸² so hat er definitiv nicht solche Liebende vor Augen gehabt.²⁸³

Der realistisch eingestellte Blick der Liebe: Flaubert, Roland Barthes

Wir möchten jetzt versuchen, die Phänomenologie realistischer Formen des Liebesblicks in einigen ihrer Aspekte erkunden. Wir wenden uns also Fällen zu, „in denen beide Partner klaren Geistes sind, und innerhalb der menschlichen Grenzen nicht irren“,²⁸⁴ und von denen Ortega y Gasset richtigerweise meinte, dass sie Stendhals These, Liebe sei immer „Kristallisation“, also eine Selbsttäuschung, widerlegten.²⁸⁵ Das erste Beispiel, das wir hier zur Veranschaulichung einiger Aspekte der realistischen Sehkraft der Liebe anführen möchten, stammt wiederum aus Flauberts *Madame Bovary*. Charles und Emma Bovary sind sicherlich kein gutes Beispiel für ein Liebespaar, ja, sie sind überhaupt kein Liebespaar, denn ihre Beziehung ist nicht eine von reziproker Liebe. Zwar haben sie eine Ehe geschlossen, aber die Ehe wird für Emma sehr bald zum Gefängnis, aus dem sie nur gelegentlich auf der Suche nach Liebe und Leidenschaft, oder was danach aussieht, ausbrechen kann. Sie liebt Charles nicht. Aber es steht andererseits außer Zweifel, dass Charles Emma liebt. Und sein Blick auf Emma verweilt bei ihr manchmal auf eine Weise, die uns wichtige Aspekte des realistischen Liebesblicks offenbaren kann:

„Er war also glücklich und sorgte sich um nichts auf der Welt. Eine Mahlzeit zu zweit, ein Abendspaziergang auf der Straße, ein Streichen ihrer Hand über ihr glattes Haar, der Anblick ihres an einem Fensterriegel aufgehängten Strohhuts und viele andere Dinge mehr, von denen Charles nie erwartet hätte, dass sie ihm Freude bereiteten, taten sich nun zusammen zur Stetigkeit seines Glücks. Morgens im Bett, wenn sie Kopf an Kopf an dem Kissen lagen, sah er den Sonnenschein durch den Flaum ihrer hellen, halb von den breiten Pappeln ihres Nachthäubchens bedeckten Wangen scheinen.“

²⁸² Ortega y Gasset (1951), 108.

²⁸³ Wie wir es im vorigem Kapitel dargestellt haben, sind für Ortega y Gasset solche Fälle keine Fälle der Liebe, sondern von „unechter Liebe“, von „Pseudo-Liebe“, von „eingebildeter Verliebtheit“. Als Antwort auf Stendhals Kristallisationstheorie formuliert Ortega eine Art „Disjunktivismus“ des Liebesaffekts. Zu Ortegas Formulierung eines Disjunktivismus des Liebesgefühls siehe *ibid.*, 122-125 u 131. Mit seinem Disjunktivismus scheint aber Ortega genau denselben theoretischen Fehler Stendhals zu wiederholen, nur mit umgekehrtem Zeichen: wenn die Liebesaffekte ihr Objekt nicht verfehlen, d.h. wenn sie von realen Eigenschaften und „Vollkommenheiten“ der anderen Person bestimmt werden, so sind sie echt. Wenn sie hingegen bloß Aspekten gelten, die „erdichtet sind“, also nicht vom Realen, sondern vom Imaginären bestimmt werden, sind sie unecht. Da eine unechte Liebe keine Liebe ist (ein unechtes A ist kein A, obwohl es Ähnlichkeiten damit hat), so hat die Liebe für Ortega y Gasset nur eine „rechte“ Seite (Liebe macht sehend), während sie für Stendhal nur die „linke“ Seite hat (Liebe macht blind). Eine sehr gute Diskussion der unechten Gefühle, findet sich in Mulligan (2009). Soldati (2009) bietet eine interessante Untersuchung der Idee eines „emotiven Disjunktivismus“, bei der der Autor Analogien und Disanalogien zum Disjunktivismus der Wahrnehmung aufzeigt und diskutiert.

²⁸⁴ Ortega y Gasset (1951), 141.

²⁸⁵ „Um Stendhals Theorie abzutun, genügt es, auf die Fälle hinzuweisen, in denen offenbar keine Kristallisation vorliegt.“ *Ibid.*

Aus der Nähe schienen ihm ihre Augen größer, besonders, wenn sie beim Erwachen mehrmals hintereinander die Lider aufschlug; im Schatten schwarz und dunkelblau im vollen Tageslicht, hatten sie gleichsam eine Folge von Farbschichten, die in der Tiefe dichter waren, zum Schmelz der Oberfläche hin lichter wurden.²⁸⁶

Was zunächst auffällt, ist der Verweis des Erzählers auf Charles Freuden an den einfachen gemeinsamen Tätigkeiten, „eine Mahlzeit zu zweit, ein Abendspaziergang auf der Straße“, sowie die Art und Weise, wie er sich von den einfachsten Dingen des Zusammenseins und Zusammenlebens – dazu gehören die erwähnten gemeinsamen Tätigkeiten – überraschen lässt. Es sind Dinge, deren Schönheit und Wonnen er vorher gar nicht geahnt, erwartet oder gewünscht hatte. „Dem gegenüber *aufgeschlossen* zu sein, was nicht antizipiert werden kann, ist eine basale Tugend personaler Lebensführung“,²⁸⁷ schreibt Martin Seel in einem schönen Essay in Bezug auf Formen der Erfüllung, die nicht aus dem Eintritt von Situationen resultieren, die man sich vorher gewünscht hat, sondern einem vielmehr unerwartet begegnen, und von denen man sich im Prozess ihrer Entdeckung überraschen, begeistern und berühren lässt: „Wir lernen etwas kennen, das wir schätzen lernen, während wir es kennen lernen.“²⁸⁸ Ebendiese Aufgeschlossenheit, auf die Seel aufmerksam macht, wäre ein zentrales Merkmal des realistischen Blicks der Liebe: offenen Auges und Herzens gegenüber dem zu sein, was sich nicht in ein prädefiniertes Schema von Wünschen, Erfahrungen und Erwartungen einfügt, sondern umgekehrt unser „Wünschen und Wollen“ stets übersteigt.²⁸⁹ Diese Aufgeschlossenheit ist eine Aufgeschlossenheit sowohl gegenüber den Situationen des Zusammenseins,²⁹⁰ als auch gegenüber der geliebten Person und gegenüber sich selbst als Liebenden.

Der Kontrast zu den verblendeten Liebenden könnte nicht größer sein. Nicht nur sind sie dem Realen – der realen Person – nicht aufgeschlossen, sondern sie „retuschieren“, ja, sie maßschneidern die Realität nach ihren Wünschen („hier beugt sich die Realität den Wünschen“, schreibt Stendhal über die Kristallisationsliebe).²⁹¹ Swann „retuschiert“ Odette und gleicht sie dem Bild Sephoras an. Die von dem ersten Eindruck Befangenen blenden alles

²⁸⁶ Flaubert (2011), 48.

²⁸⁷ Seel (2006), 30.

²⁸⁸ Ibid., 31.

²⁸⁹ Ibid., 30. Seel schreibt weiterhin, dass „Glück eine Bekanntschaft mit Wünschen“ einschließt, „die wir möglicherweise vor ihrer Erfüllung nicht hatten“, Glück in diesem Sinne wäre die „Erfüllung (bis dahin) *ungeahnter* Wünsche“. Ibid., 31. All diese Ideen Seels finden sich im Zitat aus *Madame Bovary* wunderbar veranschaulicht. Und dennoch scheint in diesem Zusammenhang nicht mehr treffend, von der „Erfüllung ungeahnter Wünsche“, ja, von Wünschen überhaupt zu sprechen. Charles Freuden gehen aus keiner Wunscherfüllung hervor, sie entzündeten sich an dem Kontakt seines Liebesblickes mit Emma und mit den unerwarteten Situationen des Zusammenlebens.

²⁹⁰ Bei denen es sich meistens, um es nochmals zu betonen, um *einfache* Dinge des Lebens handelt.

²⁹¹ Stendhal (1977), 66.

andere aus, was dem zuwiderläuft und sich in ihr Bild nicht einfügt. Man könnte fast sagen, dass solchen Liebenden das Reale *zuwider* ist. Sie vermögen daran keine Schönheit und keinen Wert zu sehen. Sie lassen sich nicht vom Realen berühren. Ihre Affekte hängen hauptsächlich dem Imaginären an, das Reale ist für sie bloß das notwendige Mittel, an dem sich ihre Imagination entzünden kann. Die Art und Weise, wie Swann Odette sieht, bevor er sie quasi-sieht, legt eindrucksvolles Zeugnis von dieser Abneigung gegen das Reale ab: Odettes Wangen sind „gelblich, schlaff und sogar mit kleinen roten Flecken übersät“, ihr ganzes Aussehen „stimmt ihn traurig“. Bei solchen Liebenden steht ihre ausufernde Einbildungskraft im direkten Verhältnis zu einer affektiven Stumpfheit und einem Unvermögen, das Reale wertzuschätzen, zu begehren und zu lieben. Umgekehrt scheint der realistische Liebesblick mit einer gewissen Unfähigkeit oder Desinteresse einherzugehen, von bestimmten Formen der Imagination Gebrauch zu machen. Während die einen also hauptsächlich träumen und sich dem Realen verschließen bzw. es sehr stark mit ihren Phantasien imprägnieren und „retuschieren“, sind die anderen dem Realen zugewandt und kehren dem Imaginären den Rücken zu.²⁹² Charles Bovary gibt uns hier wiederum ein schönes Beispiel dafür:

„Als er abends zurückkehrte, nahm Charles sich die Sätze vor, die sie [Emma, S.P.] ihm gesagt hatte, einen nach dem anderem wieder vor, versuchte, sie sich ins Gedächtnis zu rufen, ihren Sinn zu ergänzen, um sich in die Teilstrecke ihres Lebens hineinzudenken, die sie zurückgelegt hatte, als er sie noch nicht kannte. Aber nie vermochte er sie anders zu sehen als so, wie er sie zum ersten Mal gesehen hatte oder so, wie er sie eben verlassen hatte.“²⁹³

Die Beschreibung von Emmas Erscheinen aus Charles Perspektive, kann man ebenfalls im Sinne dieser Wachsamkeit des realistischen Liebesblicks betrachten. Man könnte zwar meinen, dass Charles minutiöse Betrachtung von Emma („Aus der Nähe schienen ihm ihre Augen größer, besonders, wenn sie beim Erwachen mehrmals hintereinander die Lider auf-

²⁹² Zwischen den Affekten, die vom Realen, von einer realen Person, von realen Situationen bestimmt werden, und den Affekten, die (größten-)teils auf Imaginäres gerichtet sind, gibt es erhebliche Unterschiede. Affekte, die auf das Reale gerichtet sind, sind viel reicher, denn sie ändern sich ständig mit den Änderungen ihres Objekts. Affekten, die auf Imaginäres gerichtet sind, haftet die phänomenische Armut und der Schematismus an, die für imaginäre Objekte ebenfalls typisch sind: “To prefer the imaginary state is not only to prefer a richness, a beauty, a luxury as imagined to the present mediocrity *despite* their irreal character. It is also to adopt ‘imaginary’ feelings and conduct *because* of their imaginary character. One does not only chose this or that image, one chooses the imaginary *state*, with all that brings with it; one not only flees the content of the real (poverty, disappointed love, business failure, etc.), one flees the very form of the real, its character of *presence*, the type of reaction that it demands from us, the subordination of our conduct to the object, the inexhaustibility of perceptions, their independence, the very way that our feelings have of developing.” Sartre (2004), 147. Sartre hat die Unterschiede zwischen diesen beiden Formen der Affektivität und ihren Objekten sehr gut untersucht. Siehe Sartre (2004), 125-148.

²⁹³ Ibid., 35.

schlug...“) eine Trivialität ist. Es handelt sich aber ganz und gar nicht um Triviales. Ganz im Gegenteil: die Liebesaffekte leben von einer stetigen Freude, von einer Aufmerksamkeit auf und einem Verweilen bei der anderen Person in allen Einzelheiten ihrer leiblichen Erscheinung. Ortega y Gasset schreibt, dass diese Form von Betrachtung im Kontrast mit der Wahrnehmung von „offiziellen Schönheiten“ steht. Während die „offiziellen Schönheiten“ meistens wegen ihrer „großen Linien“ bestechen, bezaubert die geliebte Person die Liebenden mit den Details ihrer leiblichen Erscheinung. Die Liebenden entdecken eine Schönheit des Details und des Ausdrucks, an tausend Details entdecken sie eine andere Schönheit, eine Schönheit, die sich *aus der Intimität der Nähe* offenbart. Ortega y Gasset hat das Phänomen, das Flaubert beschreibt, auf den Begriff gebracht:

„Der Gleichgültige wird die Schönheit in den großen Linien des Gesichts und der Gestalt finden – in dem, was in der Tat Schönheit heißt. Für den Liebenden sind diese großen Linien, der Gesamtbau der geliebten Person, der von weitem wahrnehmbar ist, schon verschwommen und nicht mehr vorhanden. Wenn er ehrlich ist, preist er an ihr kleine, unter sich unverbundene Einzelzüge: die Farbe der Iris, die Mundwinkel, den Klang der Stimme.“²⁹⁴

Diese Möglichkeit einer Freude, abertausender Freuden an den Einzelheiten der leiblichen Erscheinung einer anderen Person, die sich immer anders zeigt, aus „so vielen Gesichtswinkeln [...] in so mancherlei Beleuchtung, mit so wechselndem Ausdruck [...] – im Wachen, im Schlaf, lachend und weinend, beim Essen, beim Reden und Nachdenken“²⁹⁵ ist mit dieser Intensität nur in der Liebe gegeben. Und sie ist auch ein Aspekt der Liebe als eine Spezies der Erfahrung von Selbsttranszendenz, als die Erfahrung „eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst [...] eine Lockerung oder Befreiung von der Fixierung auf mich selbst“²⁹⁶.

Ein anderes Beispiel eines realistischen Blicks lässt uns womöglich weitere Merkmale des Phänomens erkennen. Das Beispiel stammt dieses Mal von Roland Barthes, nicht aber aus seinem *Fragmente einer Sprache der Liebe*, sondern aus *Die helle Kammer*, eine Untersuchung, oder besser gesagt, eine philosophisch-literarische Meditation über die Photographie, und darunter vor allem über Merkmale der Fotos, die er *liebt*. Der zweite Teil seines Essays beginnt mit der Erzählung von der Situation der Trauer um die kürzlich verstorbene Mutter des Autors. Er ordnet ihre Fotos. Dabei hegt er zunächst keine Hoffnung, sie auf diesen Fotos „wiederzufinden“. Und tatsächlich wird er immer wieder enttäuscht: „da war

²⁹⁴ Ortega y Gasset (1951), 199. „Wer liebt, dem ist, solange die Liebe jung ist, jeder Zug des Geliebten der Beachtung wert: die Unregelmäßigkeiten des Körperbaus, das kleine Lispeln, die Unordnung im Badezimmer, alles.“ Seel (2006), 110.

²⁹⁵ Lewis (2006), 19.

²⁹⁶ Joas (2004), 17.

weder eine photographische Leistung, noch das lebendige Wiedererwachen des geliebten Gesichts.²⁹⁷ Aber einmal wird er fündig:

„Da war ich nun, allein in der Wohnung [...] und betrachtete unter der Lampe diese Photos meiner Mutter, eins ums andere [...] auf der Suche nach der Wahrheit des Gesichts, das ich geliebt hatte. Und ich entdeckte sie.

Die Photographie war schon sehr alt. [...] Meine Mutter war damals fünf Jahre alt [...] Ich betrachtete das kleine Mädchen und fand endlich meine Mutter wieder. Die Klarheit ihres Gesichts, die naive Haltung der Hände, der Platz, den sie gehorsam eingenommen hatte, ohne sich zu zeigen und ohne sich zu verbergen, schließlich ihr Ausdruck, der sie vom hysterischen kleinen Mädchen, der gezierten Puppe, die die erwachsene spielt, so klar unterschied, wie Gut und Böse sich unterscheiden – dies alles formte die Gestalt einer souveränen *Unschuld* [...] dies alles hatte die Pose in jenes unhaltbare Paradox verwandelt, das sie ihr ganzes Leben beibehalten hatte: die Bestätigung einer Sanftmut. Auf diesem Bild des kleinen Mädchens sah ich die Güte, die ihr Wesen von Anfang an und für immer geformt hatte, ohne dass sie sie von irgendjemand geerbt hätte; wie könnte diese Güte bei unvollkommenen Eltern entstehen, die sie nicht besonders liebten, kurz gesagt: aus einer Familie? Ihre Güte befand sich im vollkommenen Abseits, sie gehörte keinerlei System an [...] Mein Kummer verlangte nach einem genauen Bild, das zugleich Gerechtigkeit [*justice*] und Genauigkeit [*justesse*] sein sollte: ein Bild nur, doch ein richtiges Bild [*juste une image, mais une image juste*]. Das war für mich die PHOTOGRAPHIE aus dem Wintergarten.“²⁹⁸

Das Beispiel ist zwar indirekt, weil der Liebesblick in der Betrachtung eines photographischen Bildes thematisiert wird: was der Liebende sieht, wie der Autor seine Mutter liebevoll anschaut und sie „wiederentdeckt“, das wird an der Betrachtung des Fotos aus dem Wintergarten sichtbar gemacht. Aber das photographische Medium ist hier insofern wichtig, als es sich dabei, im Unterschied zu einer Zeichnung oder zu einem Gemälde, nach Auffassung vieler Theoretiker – darunter auch Barthes – um ein *realistisches* Medium handelt:²⁹⁹ was man auf dem Foto sieht ist dagewesen. Die Art der Bezugnahme ist beim photographischen Medium anders als z.B. bei der Malerei oder in Texten. Fotos fangen die Präsenz eines Objekts zu einem bestimmten, vergangenen Zeitpunkt ein, wie es vor dem Objektiv stand. Man sieht *durch* das Bild die reale Oberfläche des Objekts. In diesem Zusammenhang spricht man von der „Transparenz“ des photographischen Bildes.³⁰⁰

Was sieht Barthes denn in seiner Mutter? Er spricht von der „Unschuld“ seiner Mutter, von ihrer „Sanftmut“, von ihrer „Güte“. Es sind also Aspekte, Seiten des Guten, was er mit die-

²⁹⁷ Barthes (1989), 73.

²⁹⁸ Ibid., 79-80.

²⁹⁹ Siehe z.B. Kracauer (1985), Kapitel 1.

³⁰⁰ Vgl. hierzu Walton (1984).

sen Worten benennt.³⁰¹ Über diese Wertworte heißt es bei Barthes, dass sie das „Wesen“ seiner Mutter, das „Wesen ihrer Identität“ ausmachen. Über das Foto, das ihm diese „Wessenschau“ seiner Mutter ermöglichte, schreibt Barthes, dass es in sich zugleich „Gerechtigkeit“ und „Genauigkeit“ vereint. Doch Barthes Beschreibung des Fotos aus dem Wintergarten ist, wie wir es behauptet haben, allem voran eine Beschreibung seines realistischen Blicks der Liebe, eine Beschreibung davon, wie er durch da Foto aus dem Wintergarten seine Mutter liebevoll anschaut. Die „Gerechtigkeit“ und die „Genauigkeit“ des Fotos sind also allem voran Eigenschaften seines realistischen Blicks der Liebe. Das realistische Medium des Fotos ermöglicht ihm diesen Blick, weil seine Mutter (und nicht etwa eine Darstellung von ihr) auf dem Foto sichtbar ist. Ein solcher Blick ist deshalb gerecht, weil er die andere Person in der Gutheit ihres Wesens anschaut, sie sieht sie damit in einer „hellen Kammer“, in dem *bestmöglichen Licht*,³⁰² in deren Fokus gerade die guten und schönen Aspekte der Person zum Vorschein kommen können. Und eine solche Anschauung muss genau sein, um die ganz partikuläre, einmalige und unverwechselbare Art der Gutheit und der Schönheit der geliebten Person überhaupt wahrnehmen zu können.

Barthes Beschreibung der Photographie aus dem Wintergarten lässt erkennen, wie im Liebesblick Gerechtigkeit und Genauigkeit am Werk sind. Es sind ja, wie wir gesagt haben, Aspekte des Guten, die im Blick der Liebe zum Vorschein kommen – daher die Gerechtigkeit. Die Aspekte des Guten, z.B. die Unschuld und Sanftmut, erkennt Barthes an ganz bestimmten, ja, fast unmerklichen leiblichen, expressiven Gesten seiner Mutter: in der „naiven Haltung ihrer Hände“, in der „Klarheit ihres Gesichts“, in der Art und Weise, wie sie den Platz einnimmt, „ohne sich zu zeigen und ohne sich zu verbergen“, in ihrem Ausdruck, der nicht die „erwachsene spielt“. Diese verschiedenen, ganz partikulären expressiven Gesten sieht er nämlich als Ausdruck einer „souveränen Unschuld“.³⁰³ Über die Partikularität dieser Güte meint er, dass sie sich im „vollkommenen Abseits“ befindet, und „keinerlei

³⁰¹ An dieser Stelle kann man erneut eine Brücke zu Iris Murdochs Konzeption der Liebe schlagen. Denn was der liebevolle Blick in der anderen Person anzuschauen vermag ist nach ihrer Auffassung gerade das Gute, das mannigfaltig, in Form der verschiedenen Tugenden erfasst wird: “We ordinarily conceive of and apprehend goodness in terms of virtues”. Murdoch (2001), 29.

³⁰² Troy Jollimore, der in seinem *Love's Vision* eine „vision view“ der Liebe artikuliert („Loving a person [...] is in large part a matter of seeing her in a special light and paying her a special sort of attention“), vertritt eben diese Auffassung. Jollimore (2001),

³⁰³ Fällt dieses „sehen als“ (z.B. Unschuld) nicht eventuell unter jenen Mechanismus, den wir bei Proust untersucht haben? Die Imagination ist hier auch am Werk, aber ihre Funktion besteht darin, die bestimmten leiblichen Expressionen der Mutter unter einen ihnen angemessenen Wertbegriff zu bringen. Die Realität wird damit nicht verfälscht, sondern unsere Wahrnehmung des Realen wird durch die kreative Anwendung eines Wertbegriffs erweitert. Ungefähr eine solche Erweiterung unserer Wertbegriffe scheint Iris Murdoch vorzuschweben, als sie die Idee eines Perfektionierungsprozesses unseres Blicks und Aufmerksamkeit erläutert. Vgl. Murdoch (2001).

System“ angehört, sie ist also nicht eine von den Eltern anerzogene, „eine geerbte“ Güte, sondern es ist ihre ganz eigene Seinsweise. Die Aufmerksamkeit des Liebesblicks vermag also, an bestimmten leiblichen, nicht konventionellen Expressionen der geliebten Person immer wieder Aspekte einer Gutheit und Schönheit des Selbst und des Charakters, einer Gutheit und einer Schönheit der leibgebundenen Seele wahrnehmend zu entdecken.

Das kontrastiert wiederum stark mit den verblendeten Liebenden und dem für sie typischen Mechanismus des mimetischen Begehrens. Denn die verblendeten Liebenden sind auf Merkmale fixiert, die kulturell definiert, „codiert“ sind und allgemein als begehrenswert gelten. Sie sehen damit nicht das Partikuläre am Menschen, sondern sie begehren/lieben den Menschen insofern er einem bestimmten gesellschaftlichen, allgemeinen Standard des Begehrenswerten entspricht. Könnte man Barthes an dieser Stelle nicht andererseits vorwerfen, dass er mit seiner „Wesensschau“ doch die gleiche Art einseitiger Aufmerksamkeit an den Tag legt, die wir als charakteristisch für die verblendeten Liebenden identifiziert haben („Sie entdecken *einen* Vorzug [...] sind begeistert von *einer* Eigenart, die großen Eindruck auf sie macht, und haben für nichts anderes mehr Augen“). An diesem Vorwurf ist etwas dran, wie wir in der Schlussbetrachtung argumentieren werden. Als wäre Barthes sich der Gefahr einer solchen reduktionistischen Betrachtungsweise bewusst und würde er den Gedanken daran abwehren wollen, behauptet er unmittelbar auf die zitierte Stelle, dass dieses Wesen eigentlich unfassbar ist und nur durch eine „unendliche Folge von Prädikaten“ beschrieben werden könnte, also eigentlich in seiner Fülle unbeschreiblich bleibt:³⁰⁴

„ich [...] bin gleichwohl überzeugt, dass dieses Photo sämtliche mögliche Prädikate auf sich vereint, aus denen das Wesen meiner Mutter bestand und die umgekehrt auf den Photos von ihr, auf denen mir etwas fehlte, ausgelassen oder teilweise verändert worden waren. Diese Photos [...] riefen ihre Identität, nicht ihre Wahrheit hervor; die PHOTOGRAPHIE aus dem Wintergarten aber war tatsächlich wesentlich, sie verwirklichte für mich, auf utopische Weise, *die unmögliche Wissenschaft vom einzigartigen Wesen*.“³⁰⁵

Diese „Wesensschau“ ist aber natürlich nicht, um es nochmals zu betonen, eine Leistung des Fotos (oder des Photographen). Das Foto, der Photograph, hat durch einen glücklichen Zufall eine Präsenz festgehalten, die Präsenz seiner Mutter zu einem vergangenen Zeitpunkt, die Barthes als Liebender ermöglicht, auf diesem Foto (und nur auf diesem Foto unter den vielen anderen Fotos) seine Mutter, die „Wahrheit des Gesichts, das ich geliebt hatte“, wiederzufinden. Es gibt eine Stelle im Text, an der es klar wird, welchen entscheidenden Anteil er als Liebender, sein Blick der Liebe an der Wiederfindung seiner geliebten Mutter hat:

³⁰⁴ Ibid., 80.

³⁰⁵ Ibid., 81.

„Ich kann das Photo aus dem Wintergarten nicht zeigen. Es existiert ausschließlich für mich. Für Sie wäre es ein belangloses Photo [...] bestenfalls würde es für Ihr *studium* vom Interesse sein: Epoche, Kleidung, Photogenität; doch verletzen würde es sie im mindesten.“³⁰⁶

Wenn man diese Stelle im Sinne eines Realismus des Liebesblicks liest, sowie wir den Text Barthes hier gedeutet haben, so führt sie uns auf einen Gedanken zurück, der am Anfang dieses Kapitels zum Ausdruck kam: wenn ein Nichtliebender und ein Liebender dieselbe Person sehen und erstere trotzdem die liebenswerten Eigenschaften des geliebten Wesens nicht sehen können, so liegt das nicht daran, dass es diese Eigenschaften nicht gibt, sondern daran, dass sie sie nicht wahrnehmen können. (Ein Konstruktivist würde aber Barthes Text natürlich im Sinne *seiner* Theorie auslegen: ein anderer Betrachter würde auf dem Foto aus dem Wintergarten deshalb nichts sehen, weil da nichts von dem zu sehen ist, was Barthes in das Foto lediglich hineinprojiziert). Dass Barthes die Wiedergabe des Fotos aus dem Wintergarten verweigert, bedeutet aus dieser Perspektive nur, dass er seiner Mutter nicht einem desengagierten, einem emotional distanzierten Blick preisgeben will: einem Blick nämlich, der nur das Allgemeine, das „studium“ wahrnehmen würde, ein Blick, dem die Gerechtigkeit und Genauigkeit der Liebe abgeht.³⁰⁷ Als Barthes in dem Zitat davor schreibt, dass das Foto aus dem Wintergarten für ihn „*die unmögliche Wissenschaft vom einzigartigen Wesen*“ verwirklicht, so muss man ihm dabei jedoch in zweifacher Hinsicht widersprechen: die Wissenschaft vom Einzelnen ist keineswegs unmöglich, sie wird auch nicht durch das Foto aus dem Wintergarten verwirklicht, sondern durch die Liebe: Liebe ist die Wissenschaft vom einzigartigen Wesen.

Gefühlsnarzissmus als eine Form von Blindheit

Man vergleiche die letzteren, realistischen Formen der Affektivität mit denjenigen Prousts und Stendhals. Dem Leser ist es sicherlich aufgefallen, dass Swann, als er die Abwesenheit Odettes schmerzhaft registriert, einzig und allein an den Verlust eines, *seines* „Vergnü-

³⁰⁶ Barthes (1985), 83.

³⁰⁷ Ibid., 76. Das Foto aus dem Wintergarten und die anderen Fotos scheinen Instanzen des photographischen Bildes zu sein, die unter die Kategorien des „*punctum*“ (das Foto aus dem Wintergarten) und „*studium*“ (die anderen Fotos) fallen und mit denen der Autor zwei entgegengesetzte Arten der Photographie und deren Erfahrung und Wahrnehmung erläutert. „Das *studium* [...] unterliegt einem *durchschnittlichen Affekt* [...] die Hingabe an eine Sache, das Gefallen an jemandem, eine Art allgemeiner Beteiligung, beflissen zwar, doch ohne besondere Heftigkeit [...] das *studium* gehört zur Gattung des *to like* und nicht des *to love*.“ Ibid., 35-36. Das *punctum* ist hingegen das, was „mich *besticht*“, „verwundet“ „verletzt“. „Das *studium* ist immer codiert, das *punctum* ist es nicht“. Ibid., 60. Das *punctum* geht mit der „Unfähigkeit“ einher, es zu „benennen“. Ibid. Es steckt manchmal im „Detail“ und besitzt doch eine „expansive Kraft“; die Wahrnehmung des Details verändert die Betrachtung, „Ich spüre [...] dass es eine neue Photographie ist die in meinen Augen durch einen höheren Wert hervorsteht. Dieses »Detail« ist das *punctum*.“ Ibid., 52 u. 55. Das *punctum* ist aber vor allem das *Objekt der Liebe*: „Diese Reportagephotos werden registriert [...], mehr nicht [...] sie interessieren mich (so wie die Welt mich interessiert), ich liebe sie nicht.“ Ibid., 51. Siehe *ibid.*, 36.

gens“ denkt. Er zittert nämlich bei dem „Gedanken, um ein Vergnügen gebracht zu werden, den er nicht richtig ermaß...“, wie es dort heißt. Bei Stendhal verhält es sich genauso. Als der Liebende in Gedanken die Möglichkeit der Gegenliebe oder die Zurückweisung der Geliebten durchspielt, sagt er sich: „Sie könnte mir Freuden gewähren, wie auf der ganzen Welt allein sie welche zu gewähren hat.“³⁰⁸ Oder auch: „Dieses zauberhafte Glück wird mir *nie wieder* zuteil.“³⁰⁹ Die Schönheit der Geliebten charakterisiert Stendhal als „eine Verheißung, dass neue Freuden unserer warten“.³¹⁰ Solche Stellen sind bei Proust und Stendhal keine Ausnahme: sie sind die Regel, die Konstante, sie nehmen bei diesen Autoren sogar die Form bestimmter psychologischer Gesetze an.³¹¹ Umgekehrt ist ein Kennzeichen der anderen, der realistischen Liebenden, dass ihren Affekten eine Art „Transparenz“ innewohnt. Durch den Liebesaffekt sehen sie z.B. bestimmte Gebärden der geliebten Person („Die Klarheit ihres Gesichts, die naive Haltung der Hände), oder des gemeinsamen Lebens („Eine Mahlzeit zu zweit, ein Abendspaziergang auf der Straße, ein Streichen ihrer Hand über ihr glattes Haar...“) als wertvoll, aber der Affekt selbst steht nicht im Mittelpunkt dieser Entdeckung.

Was hat das zu bedeuten? Diese symptomatischen Stellen bei Stendhal und Proust sind ein Ausdruck davon, dass die Affekte solcher Liebenden gegenüber der Geliebten in keinem Moment die Form einer *Anerkennung oder Wertschätzung der Geliebten* annehmen. In dem Kapitel über die Gefühle der Liebenden haben wir gesagt, dass die Freude von Liebenden angesichts ihrer Geliebten eine Form affektiver Anerkennung oder Bejahung ist. Doch bei Proust und Stendhal ist das nicht der Fall, denn die geliebte Person wird stets der Rolle untergeordnet, die sie in dem Leben bzw. in dem Gefühlsleben der Liebenden und in dem Leben ihrer Wünsche spielt: „Sie könnte mir solche Freuden gewähren“, „sie nimmt mir solche „Vergnügungen“ weg (denkt Swann), usf.“³¹² Sie freuen sich nicht angesichts, oder an der anderen Person, sie betrachten die andere Person bloß als eine Quelle von Gefühlen oder von Wunscherfüllungen. Zwischen den beiden Einstellungen gibt es einen bedeutenden Unterschied. Im Laufe ihrer Liebesgeschichten sind solche Liebenden kaum mit der anderen Person wirklich im Kontakt, und zwar nicht nur deshalb, weil sie sich hinsichtlich der Geliebten täuschen und nur oder hauptsächlich einem Trugbild begegnen. Sie sind auch gar nicht im Kontakt mit der anderen Person, weil sie hauptsächlich auf die affektiven Reaktionen fokussiert sind, die die andere Person bei ihnen auslöst. Ihre Liebesgeschichten

³⁰⁸ Stendhal (1977), 48.

³⁰⁹ Ibid., 54.

³¹⁰ Ibid., 64.

³¹¹ Siehe z.B. Proust (2004), 343 u. Stendhal (1977), 45-46.

³¹² Vgl. hierzu Pugmire (2005), 102-103.

sind der Monolog, das „Drama ihrer sich entfaltenden Affekte“, wie David Pugmire in Bezug auf das Phänomen eines „Narzissmus der Gefühle schreibt“.³¹³

Ein solcher Narzissmus der Gefühle hat verschiedene Stufen.³¹⁴ Eine erste Bewegung in diese Richtung würde sich bei der Liebe in dem Moment vollziehen, wenn in der gefühlvermittelten Begegnung mit der geliebten Person – z.B. bei einer Mahlzeit zu zweit oder einem Spaziergang auf der Straße – der Aufmerksamkeitsfokus der liebenden Person nicht mehr der geliebten Person oder der gemeinsamen Tätigkeit zugewandt ist, sondern sich stattdessen hauptsächlich auf die eigenen Affekte verschiebt: nicht „Das war ja ein schöner Spaziergang!“, sondern „Der Spaziergang hat mir so gut gefallen!“. Es findet also eine Gewichtsverschiebung von der Person oder von den gemeinsamen Tätigkeiten, von denen man soundso affiziert wird, auf die affektive Reaktion selbst. Das Gefühl selbst gewinnt jetzt eine eigenständige Wichtigkeit und ist nicht mehr das Medium, aufgrund dessen man wahrnehmend eine Person oder Situation entdeckt. Für sich genommen, kann man diese Verschiebung aber noch nicht als Narzissmus der Gefühle bezeichnen. Denn es ist natürlich, dass wir unseren Gefühlen aufgrund der ihnen innewohnenden Polarität von Lust bzw. Schmerz Wichtigkeit beimessen. Der entscheidende Schritt zum Gefühlsnarzissmus – die „Wende nach innen“ („the inward turn“, in den Worten Pugmires) – bestünde darin, wenn die Wichtigkeit, die das Gefühl für einen Liebenden bekommt, auf die geliebte Person zurückprojiziert wird, ihren Wert imprägniert oder gar mit diesem gleichgesetzt wird. Die Wichtigkeit, der Wert der geliebten Person geht dann in der Rolle auf, die sie in der „psychischen Saga“ des Liebenden spielt, um ein Wort Pugmires aufzugreifen. Die Person wird etikettiert als diejenige, die dem Liebenden „solche Freuden gewährt“, ihm „Vergnügungen vorenthält“, usf. Gerade dies ist bei Proust und Stendhal der Fall.

C.S. Lewis schreibt an einer Stelle seines *The Four Loves*, dass der Zauber des Eros darin besteht, was zunächst ein „Lustbedürfnis“ („Need-pleasure“) ist, in die äußerste Form einer „aner kennenden“ oder „wertschätzenden“ Lust („Appreciative pleasure“) zu transformieren:

„Eros thus wonderfully transforms what is par excellence a Need-pleasure into the most Appreciative of all pleasures. It is the nature of a Need-pleasure to show us the object solely in relation to our need, even our momentary need. But in Eros, a Need, in its most intense, sees the object most intensely as a thing admirable in herself, important far beyond her relation to the lover’s need [...] It becomes almost a mode of perception [...] something outside us, in the real world. That is why Eros,

³¹³ Ibid., 107.

³¹⁴ Im Folgenden stütze ich mich auf Pugmires Analyse dieses Phänomens in seinem *Sound Sentiments*. Siehe *ibid.*, Kapitel 4.

though the king of pleasures, always (at his height) has the air of regarding pleasure as a by-product. To think about it would plunge us back in ourselves, in our own nervous system”³¹⁵

Die äußerste Form einer „wertschätzenden Lust“, von der Lewis hier schreibt, ist eine der schönsten Möglichkeiten des Liebesphänomens, die in dem Blick der Liebe immer wieder verwirklicht werden kann: der geliebten Person zugewandt zu sein, all den Einzelheiten ihrer leiblichen Präsenz mit Freude zu begegnen, die Aspekte ihres Gutseins aufmerksam und begeistert anzuschauen, sich von den unerwarteten Freuden des Zusammenseins überraschen zu lassen. Aus dieser hervorragenden Möglichkeit der Liebe sollte man aber nicht wie Lewis die Schlussfolgerung ziehen, dass der Eros die daraus hervorgehende Lust bzw. Schmerz immer als ein „Nebenprodukt“ betrachtet. Denn diese „Wende nach innen“, die in Gefühlsnarzissmus und in Verblendung mündet, wie Proust und Stendhal sie charakterisieren, ist eine stets lebendige, eine unaufhebbare Möglichkeit des Eros. Der Eros bleibt, obwohl stets „nach Einsicht strebend“, „sinnreich, sein Leben lang philosophierend“, wie es bei Platon heißt, trotzdem immer ein Kind der Armut, bedürftig, „unbeschult, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedeckt“ (*Symposion*, 203c-d). Und zu dieser seiner Bedürftigkeit gehört unabänderlich der Blick auf das eigene, nach Liebe, Zuwendung und Glück strebende, bedürftige Selbst.

3. Die Geliebten

In dem vorangehenden Kapitel haben wir die Geliebten immer wieder auf indirekte Weise angesprochen: über die Liebenden und ihren Blick auf die Geliebte haben wir z.B. gesehen, dass sie infolge bestimmter Wünsche manchmal Eigenschaften in die geliebte Person „hineinprojizieren“, oder nur diejenigen Eigenschaften sehen, die diesen Wünschen entgegenkommen – z.B. „romantische“ Eigenschaften. Solche Liebenden, so haben wir behauptet, lieben die andere Person hauptsächlich auf der Basis solcher Selbsttäuschungen. Bei diesen Liebenden haben wir fernerhin beobachtet, dass sie auch deshalb der geliebten Person kaum zugewandt sind, weil sie sie immer dem Drama ihrer eigenen Affekte unterordnen („Sie könnte mir Freuden gewähren, wie auf der ganzen Welt allein sie welche zu gewähren hat“, usf.): sie sind Gefühlsnarzissten. Solche Liebenden sehen die Geliebten also nicht wirklich, sondern sie sehen ihre eigenen Trugbilder. Und die geliebte Person ist ihnen fernerhin allein deshalb wichtig, weil sie in dem Drama ihres Gefühllebens eine prominente Rolle spielt. Aber auf der anderen Seite haben wir bestimmte Spielarten und Aspekte eines realistischen Blicks der Liebe erkundet. In solchen Fällen vermögen die Liebenden, sich von unerwarteten Freuden des Zusammenseins überraschen zu lassen, sie sind offenen Herzens, um der geliebten Person jenseits eines prädefinierten Schema von Wünschen und

³¹⁵ Lewis (2002), 115-116.

Erwartungen zu begegnen. Solche Liebende entdecken eine Schönheit des Details in der Geliebten, sie freuen sich an den Einzelheiten ihrer leiblichen Erscheinung; sie können die geliebte Person in den partikularen Nuancen ihres Gutseins, in den wesentlichen Aspekten ihres Selbst und sie als ein Ganzes anzuschauen.

Wie betrachten sich Personen nun in ihrer Qualität als mögliche, als potenzielle Objekte der Liebe? Wie wollen sie – für was wollen sie – als potenzielle Geliebte geliebt werden? Wollen sie, dass bestimmte ihrer Wertqualitäten im Brennpunkt der Liebenden stehen? Und wenn ja, für welche Eigenschaften möchten sie denn geliebt werden? Oder wollen Personen „jenseits“ ihrer Eigenschaften geliebt werden, und wenn dies der Fall ist, was könnte dies denn überhaupt bedeuten? Wir möchten in diesem Abschnitt diesen Fragen nachgehen.

Wie möchten also Personen geliebt werden? In Bezug auf diese Frage gibt es wiederum unterschiedliche Antworten, die man, unserer platonischen Gliederung folgend, als „linke“ oder „rechte“ Erwartungen von Personen in ihrem Selbstverständnis als aktuelle oder potenzielle Geliebte betrachten kann. Ausgehend von einem aufschlussreichen Aufsatz von Neil Delaney, werden wir uns in diesem Kapitel aber hauptsächlich auf die Erwartungen von Liebenden fokussieren, wie sie etwa in unserem modernen Ideal der romantischen Liebe artikuliert werden. In seinem Aufsatz versucht Delaney gerade diese Erwartungen zu rekonstruieren. Dabei werden wir nur marginal auf die schlechte Seite des Phänomens eingehen,³¹⁶ und zwar insofern das Ideal, sowie es von Delaney explizit gemacht wird, Einseitigkeiten aufweist, die man nicht unbedingt als gut oder als wünschenswert betrachten kann.

Der Fokus von Delaneys Untersuchung gilt nicht, wie er schreibt, einer Formulierung vom „Wesen“ der romantischen Liebe. Stattdessen beabsichtigt er, „die Arten von Einstellungen, Dispositionen und Gefühlen“ zu artikulieren, die „von den modernen Menschen westlicher Prägung als Vorbedingung für erfüllende romantische Beziehung *angesehen*“ werden.³¹⁷ Oder wie der Autor es selber formuliert: seine Fragestellung zielt darauf ab, „was eine Klasse von Möchtegern-Liebenden will, braucht und sucht“.³¹⁸ Was wollen denn diese „Möchtegern-Liebenden“, die Delaney zufolge die Gruppe derjenigen Personen um-

³¹⁶ Sartre gibt in seinem Liebeskapitel einige sehr gute Hinweise auf die negative Seite des Phänomens. Siehe Sartre (1991), 638-660.

³¹⁷ Delaney (2008), 106.

³¹⁸ Ibid.

fasst, die einem weitverbreiteten Ideal anhängen, nämlich dem Ideal der romantischen Liebe?³¹⁹

Für Delaney steht fest, dass solche „Möchtegern-Liebenden“ – in diesem Zusammenhang wäre es eigentlich angemessener von „Möchtegern-Geliebten zu sprechen – sich wünschen, aufgrund bestimmter Eigenschaften geliebt zu werden. Um diese Eigenschaften zu identifizieren, um derentwillen die Anhänger des romantischen Liebesideals (nach Delaney) geliebt werden wollen, trifft er eine Unterscheidung, die wichtig und einleuchtend ist: Personen betrachten manche ihrer Qualitäten als eher „nebensächlich“, während sie andere hingegen als zentral für ihr Selbstverständnis, für ihre persönliche Identität halten. Mit dieser Unterscheidung im Blick behauptet Delaney, dass seine „Möchtegern-Liebenden“ gerade aufgrund dieser letzteren Eigenschaften geliebt werden wollen:³²⁰

„Anhand dieser Unterscheidungen können wir sagen, dass eine Person A von einem romantischen Partner B möchte, dass dieser B sie wegen Eigenschaften liebt, die A in ihrem Selbstverständnis für zentral hält. Das müssen nicht unbedingt alle dieser Eigenschaften sein, vielleicht nicht einmal eine größere Zahl, aber ganz entschieden einige.“³²¹

Die Erwartung dieser „Möchtegern Liebenden“, die Delaney damit ausdrückt, kann man als eine gute Form des Geliebtwerdenwollens betrachten: es ist gut, wegen der Eigenschaften geliebt werden zu wollen, die wir als wesentlich für unser Selbstverständnis für halten. Wir möchten aber Delaneys Idee präzisieren, weitere ihrer Aspekte rekonstruieren und sie auch eventuell erweitern.

Anne Gregory und der religiöse Mann

Betrachten wir zunächst einmal die Fälle, die Delaney zufolge durch das moderne romantische Liebesideal ausgeschlossen werden. Die Möchtegern-Geliebten, die Delaney anspricht, wollen nicht auf der Basis oberflächlicher, identitätsirrelevanter Eigenschaften wie beispielsweise eine spitze Nase oder ein Muttermal über der Oberlippe geliebt werden. Es

³¹⁹ Delaneys Antwort geht nicht nur auf die Frage nach den „Gründen für die Liebe“ ein, ob Personen aufgrund von Eigenschaften geliebt werden wollen und wenn ja um welcher Eigenschaften willen Personen geliebt werden wollen. Er behandelt auch die Erwartungen und Ansprüche von Liebenden an die *Liebesbeziehung*. Wir werden uns hier auf den ersten Aspekt konzentrieren, weil der letzte mehr die Dimension des Liebespaars betrifft.

³²⁰ Delaney (2008), 115.

³²¹ Ibid., „Der wichtige Punkt ist, dass die Menschen normalerweise die Charakteristik ihrer selbst, die sie für ihre Identität halten, als Grund für die Einstellung wiederkehren sehen wollen, die ihr Liebespartner zu ihnen hat.“ Ibid., 116.

gibt in der Philosophie der Liebe viel zitiertes Gedicht von William Butler Yeats,³²² das den Anspruch einer Geliebten an den Liebenden artikuliert und den man etwa im Sinne des modernen Liebesideals, das Delaney ausarbeitet, verstehen kann. Das Gedicht zeigt aus dem Mund eines „religiösen Mannes“, wie man diesen Anspruch jedoch missverstehen kann. Das Missverständnis ist aber auch insofern hilfreich, als es auf eine mögliche Art und Weise hinweist, wie Personen geliebt werden wollen könnten, die aber, wenn man sie sich genau anschaut, nicht wirklich wünschenswert ist. Schauen wir uns jetzt das Gedicht an:

For Anne Gregory

‘Never shall a young man,
 Thrown into despair
 By those great honey-coloured
 Ramparts at your ear,
 Love you for yourself alone
 And not your yellow hair.’

‘But I can get a hair-dye
 And set such colour there,
 Brown, or black, or carrot,
 That young men in despair
 May love me for myself alone
 And not my yellow hair.’

‘I heard an old religious man
 But yesternight declare
 That he had found a text to prove
 That only God, my dear,
 Could love you for yourself alone
 And not your yellow hair.’³²³

Während Anne die Erwartung, ja, die Gewissheit äußert, dass die Liebe des jungen Mannes eine Änderung ihrer Haarfarbe überleben wird, da es sich dabei aus ihrer Sicht um keine Eigenschaft handelt, die für ihre Identität relevant ist (so unsere Interpretation), widerspricht ihr der religiöse Mann: sobald ihre „gelben Haare“ fort sind, wird die Liebe des jungen Mannes auch fort sein, denn nur der liebe Gott ist in der Lage, eine *eigenschaftsunabhängige* Liebe an den Tag zu legen. Eine solche Form der Liebe, die sich vollends unabhängig von jeglichen Wertungen und Bewertungen des geliebten Wesens und seiner Quali-

³²² Siehe z.B. Hamlyn (1989) u. Rorty (2000). Siehe auch de Sousa (1987), 132.

³²³ Zitiert in Soble (1989), 293.

täten abspielt, steht im Kern der christlichen Agape. Der Theologe Anders der Nygren hat das Agapemotiv prägnant charakterisiert. Die christliche Gottesliebe, die Agape, gilt gleichermaßen dem Gerechten wie dem Sünder, sie sieht von den Vorzügen und Makeln, von der Schönheit und der Hässlichkeit, von den Tugenden und Lastern der Menschen ab. Die Agape ist Nygren zufolge deshalb „wertindifferent“. Sie stellt keine „von außen durch den persönlichen Wert des Menschen motivierten Liebe“ dar.³²⁴ Bei ihr wird „*jeder Gedanke an Bewertung*“, der als Grund oder Motivierung für die Liebe Gottes zum Menschen herangezogen werden könnte, für „nichtig erklärt“.³²⁵ Die Liebe der Agape schöpft Wert und verleiht diesen an das Geliebte:

„Agape ist *schöpferische* Liebe. Die göttliche Liebe liebt nicht das, was schon an sich der Liebe wert ist, sondern im Gegenteil: *Was an sich keinen Wert hat, erhält Wert gerade dadurch, dass es Gegenstand der göttlichen Liebe wird.* Agape hat nichts mit der Liebe zu tun, die sich auf die Feststellung einer wertvollen Beschaffenheit ihres Gegenstandes gründet. Agape *konstatiert nicht* Werte, sondern *schafft* Werte. Agape liebt und *verleiht* dadurch Wert [...] Agape ist ein wertschaffendes Prinzip.“³²⁶

Wenn man aber Annes Anspruch im Sinne des romantischen Liebesideals versteht, das Delaney explizit macht, so hat der religiöse Mann Anne grundsätzlich missverstanden. Denn Anne hat gar keinen Anspruch geäußert, den nur der liebe Gott erfüllen kann. Sie will offenbar nicht behaupten, dass der junge Mann sie vollends unabhängig von ihren Eigenschaften lieben soll, bzw. sie will gar nicht sagen, dass die Liebe, die sie sich wünscht – „for myself alone“ – bedeuten soll, dass diese Liebe, egal in welcher Hinsicht sie sich ändert, bestehen bleiben soll. Was Anne sagen will ist, so der Vorschlag, dass ihre gelben Haare keine identitätsrelevante Eigenschaft sind, und dass eine „echte“ Liebe, bzw. die Liebe, die sie sich wünscht und die sie dem jungen Mann zutraut, eine solche Änderung überleben wird, denn eine solche Liebe gründet auf Eigenschaften, die den Wesenskern der geliebten Person ausmachen.

Man könnte sich dennoch fragen, ob die Liebe der Agape im Kontext von romantischen Beziehungen gut und wünschenswert ist. Ist sie das? Eher nicht. Denn würden wir in unserer Qualität als geliebte Personen die Liebende fragen, warum sie uns liebt, und sie darauf antwortete „aufgrund gar keiner Qualitäten“, dann werden die meisten unter uns verblüfft oder enttäuscht sein. Fügt sie dem hinzu, dass sie erst durch ihre Liebe Wert schöpft (*unseren* Wert) und diesen Wert an uns verleiht, ja, behauptet sie weiterhin, dass der Wert, den sie in uns wahrnimmt, lediglich von ihr herrührt, von „ihr fließt“ (wie es bei Harry Frank-

³²⁴ Ibid., 45.

³²⁵ Ibid. Kursiv im Or.

³²⁶ Ibid., 47.

furt heißt), dann werden wir wahrscheinlich erste, heftige Zweifel an ihrer Liebe hegen. Entweder gesteht sie uns damit, dass sie einer Selbsttäuschung erliegt und bloß Wert auf uns projiziert, oder sie denkt, dass unser Wert wirklich von ihrer Liebe abhängt. Beides ist nicht besonders schmeichelhaft. Nein, als potenziell Geliebte wünschen wir uns, dass die andere Person an uns etwas sieht, worauf sie etwa mit Rückgriff auf Wertbegriffe hinweisen kann, und dass diese Wertqualitäten wichtige und zentrale Aspekte unseres Selbst betreffen.

Wie wir in der Liebe geändert werden wollen

Die Liebe der Agape, die der irrtümlichen Interpretation von Annes Anspruch durch den religiösen Mann zugrunde lag, können wir als untauglich für die romantische Liebe beiseitelegen. Wir können uns wieder mit Annes Anspruch befassen, der nach der vorgeschlagenen Interpretation darin besteht, um der Eigenschaften willen geliebt zu werden, die für sie wesentlich sind und ihre persönliche Identität ausmachen. Jetzt können wir dazu übergehen, Delaneys Einsichten um einen wichtigen Punkt zu ergänzen. Die Ergänzung betrifft die Rolle, die Delaney der Liebe zuschreibt, insofern sie auf den Eigenschaften gründet, die die Geliebten selber als wesentlich für ihr Selbstverständnis halten:

„Eine derjenigen Funktionen, die unsere engsten Beziehungen erfüllen können, besteht darin, unser Denken über uns selbst zu stabilisieren und zu bestärken; uns dabei zu helfen unsere Glauben zu behalten, dass wir die Eigenschaften haben, die wir an uns so hoch schätzen.“³²⁷

Wenn aber die Kehrseite der Medaille nicht zur Sprache kommt, wirkt diese Formulierung als eine unannehmbare Verzerrung der Liebe. Denn Liebe sollte gleichermaßen in der Lage sein, unser Denken über uns selbst eventuell ändern und in wichtigen Aspekten korrigieren zu können. Die Perspektive einer liebenden Person, ihr liebevoller Blick auf uns kann bestimmte unserer Überzeugungen über uns selbst erschüttern. Denn sie kann uns Aspekte, Seiten unserer selbst zeigen, die wir gar nicht geahnt haben, oder die in unserem Selbstverständnis eine eher untergeordnete, eine marginale Rolle spielten; sie kann uns z.B. zeigen, dass eine Eigenschaft, die wir zu haben glauben, nicht in dem Maß vorhanden ist, wie wir gedacht haben; sie kann uns weiterhin vor Augen führen, dass das, was wir für unser Selbstverständnis für zentral hielten, in dem Netzwerk unserer anderen Qualitäten vielleicht ein nicht so prominenter Stellenwert verdient. Und dies kann ein überaus positiver, ein wirklich schöpferischer Zug der Liebe sein. Liebe kann uns auch auf diese Weise ändern, unser Selbstbild korrigieren und eine Umstürzung mancher unserer Werte hervorbringen.

³²⁷ Delaney (2008), 118.

Eine Offenheit von Personen in ihrer Qualität als Geliebte gegenüber Änderungen ihres Selbstbilds nach der skizzierten Art gehört folglich zu den guten Voraussetzungen und Erwartungen von Geliebten an die Liebe. Zu erwarten, die liebende Person solle ständig nur das bestätigen, was wir an uns für wichtig halten, ist hingegen eine Verarmung der Liebe: es ist Ausdruck eines Widerstands gegen Wandel und Transformation, beides gehört aber gerade zu den hervorragenden Möglichkeiten der Liebe.

Die Offenheit gegenüber dem liebevollen Blick eines anderen, der uns erkennt, wie wir uns selber nicht erkennen können und Zeugnis davon ablegt, bietet die Grundlage dafür, dass wir von der liebenden Person geändert werden können. Denn wenn wir einen liebevollen Blick auf unser Selbst anerkennen, ein Blick, der von unserer Selbstwahrnehmung und unserem Selbstbild sicherlich divergieren wird, so kann das der Anfang dafür sein, dass wir gerade diejenigen Aspekte und Seiten unseres Selbst auf natürliche Weise aufwerten, entfalten und gedeihen lassen, die die andere Person liebevoll erblickt. Diese Bereitschaft, durch die liebende Person geändert zu werden, kann ebenfalls zu den guten Erwartungen von Personen in ihrer Qualität als Geliebte gezählt werden.

Man muss aber die Grenzen ungefähr bestimmen können, innerhalb welcher diese Bereitschaft gut und wünschenswert ist und jenseits welcher eine solche Bereitschaft sich ins Negative verwandeln kann. Wie wollen wir qua Geliebte geändert werden wollen bzw. wie wollen wir nicht geändert werden? Ein Brief von Franz Kafka an Felice Bauer zeigt uns gerade, auf welche Weise wir durch die Liebe nicht geändert werden wollen:

„Nein, Felice, so können wir nicht weiter leben. Ich liebe Dich, Felice, mit allem, was an mir menschlich gut ist, mit allem, was an mir wert ist, daß ich mich unter den Lebendigen herumtreibe. Ist es wenig, so bin ich wenig. Ich liebe Dich ganz genau so wie Du bist, das was mir an Dir gut scheint, wie das, was mir nicht gut scheint, alles, alles. So ist es bei Dir nicht, selbst wenn alles andere vorausgesetzt wird. Du bist mit mir nicht zufrieden, Du hast an mir verschiedenes auszusetzen, willst mich anders haben, als ich bin. Ich soll »mehr in der Wirklichkeit« leben, soll mich »nach dem, was gegeben ist, richten« u.s.f. Merkst Du denn nicht, daß Du, wenn Du solches aus wirklichem Bedürfnis willst, nicht mehr mich willst, sondern an mir vorüber willst?“³²⁸

Kafka wirft Felice vor, dass sie ihn „anders haben will“, dass sie mit ihm „nicht zufrieden“ ist. Er soll „mehr in der Wirklichkeit leben“ sich „nach dem, was gegeben ist, richten“, usf. Der Vorwurf Kafkas gilt offenbar Felices Wunsch, aus Kafka einem anderen Menschen machen zu wollen, sie will nicht mehr ihn, sie will an ihm „vorüber“. Und gerade so wollen wir nicht in unserer Qualität als Objekte der Liebe geändert werden. Personen wün-

³²⁸ Zitiert in Prinz (2007), 181.

schen sich also durch die liebende Person in Aspekten geändert zu werden, die doch *ihre* Aspekte sind, oder mit diesen Aspekten irgendwie vereinbar sind. Personen wollen aber in aller Regel nicht *gegen* ihre wesentlichen Qualitäten geändert werden. Sie wollen nicht nach den Phantasien und den Wünschen der liebenden Person zurechtgestutzt werden. In seinen *Theorien* hat Martin Seel etwa diesen Gedanken ausgedrückt:

„Denen, mit denen wir zusammen sind, geben wir Lizenz, uns zu verändern, bis zu dem Punkt, an dem wir sagen: »Da beißt du auf Granit«. Nicht, dass wir nicht diese weitere Eigenheit noch ablegen oder uns zulegen könnten, aber irgendwann ist genug: Wir wollen uns nicht wissentlich nach dem Bild eines anderen, und sei es der Liebsten, formen. Da muss du mich nehmen, wie ich bin.“³²⁹

Der Punkt, an dem wir sagen „Da beißt du auf Granit“ ist eben der Punkt, so die These, wo die liebende Person von uns verlangt, unser Selbst zu verleugnen, „Eigenheiten“ abzulegen, die im Kern unseres Selbst verwurzelt sind oder uns welche zuzulegen, die unserem Selbst zuwiderlaufen. Man könnte all diese Ideen letztendlich damit ausdrücken, dass geliebte Personen sich einen *realistischen Blick* der Liebe auf sie wünschen und sich eben nur aufgrund eines solchen realistischen Blick ändern lassen wollen: von einem Blick, der sie sieht, wie sie sind und wie sie auch gemäß ihrer eigenen Qualitäten – zu denen potenzielle Wertqualitäten zählen – auch sein können. Der Anspruch auf einen realistischen Blick, von dem man bereits ist, sich bestimmen und formen zu lassen, ist aber zugleich eine Forderung an die liebende Person, sich in ihrem Blick und in ihrer Liebe von uns als geliebten Personen bestimmen zu lassen.³³⁰

4. *Blue Valentine*: über das Ideal romantischer Liebesbeziehungen und sein Scheitern

Die „Seelenverwandtschaft“

Es gibt ein Phänomen, das immer wieder in Verbindung mit dem Verliebtsein aber auch allgemein mit der romantischen Liebe gebracht wird. In seinem Buch *Liebe: das höchste der Gefühle* hat Francesco Alberoni dieses Phänomen prägnant formuliert:

„Alle Verliebten haben den Eindruck, dass zwischen ihnen eine tiefgründige Seelenverwandtschaft besteht. Es kommt ihnen vor, als ob sie von jeher auf der Suche nach ihrem Geliebten gewesen seien

³²⁹ Seel (2009), 201.

³³⁰ In einem wichtigen Essay („Die Historizität psychischer Haltungen“) äußert die Philosophin Amélie Rorty ungefähr diese Idee. Sie identifiziert dort eine Art von Liebe, die sie als „dynamisch permeabel“ bezeichnet: „Sie ist permeabel, sofern der Liebende sich durch sein Lieben und durch die wahrheitsgetreue Wahrnehmung seiner Geliebten, seines Freundes oder seiner Freundin verändert.“ Rorty (2000), 180.

und ihn inmitten einer großen Menge *wiedererkannt* hätten. Dieses Phänomen des *Wiedererkennens* wird erklärlich, wenn man sich vor Augen führt, dass man in der anfänglichen Phase der Verliebtheit eine tiefgreifende emotionale und geistige Umwandlung erfährt. Man wird empfindsamer und aufnahmefähiger. Dies wiederum versetzt uns in die Lage, den anderen so, wie er ist, zu verstehen, zu schätzen und zu lieben. Fast könnte man sagen, dass wir das innerste Wesen des anderen [...] erkennen.“³³¹

Diese Erfahrung des Wiedererkennens oder der Seelenverwandtschaft wird hier von Alberoni als ein Blick, eine Einsicht ins Wesen der anderen Person ausgelegt. Das wird gerade dadurch ermöglicht, dass Personen durch das Verliebtsein in einen Zustand emotionaler Offenheit hineinversetzt werden, in dem sie die andere Person sehen können „so wie sie ist“.

Wie manche Grundmotive der Liebe und der Liebesphilosophie, findet sich dieses Motiv auch bereits bei Platon, nämlich im *Symposion*.³³² Artikuliert wird es dort in der Rede des Aristophanes (*Symposion*, 189c-193d). Aristophanes trägt in der Tafelrunde den bekannten Mythos von den „Kugelmenschen“ vor. In einem früheren, mythischen Zustand, erzählt Aristophanes,

„war die ganze Gestalt eines jeden Menschen rund, sodass Rücken und Brust im Kreise herumgingen. Und vier Hände hatte jeder und Schenkel ebensoviel wie Hände, und zwei Angesichter auf einem kreisrunden Halse einander genau ähnlich [...]“ (189e)

Diese kugelförmigen Menschen waren besonders gewandt und mächtig, sowohl in Kraft als auch im Denken, und wollten die Götter verdrängen, weshalb sie von diesen in zwei Hälften zerschnitten wurden. Fortan suchen die so entzweiten Menschen ihre „wahre eigene Hälfte“ (192b). Wenn sie ihrer wahren Hälfte begegneten

„dann werden sie wunderbar entzückt zu freundschaftlicher Einigung und Liebe und wollen sozusagen auch nicht die kleinste Zeit voneinander lassen; und die ihr ganzes Leben lang miteinander verbunden bleiben, diese sind es, welche auch nicht einmal zu sagen wüssten, was sie voneinander wollen. Denn dies kann doch wohl nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses [...], sondern offenbar ist, dass die Seele beider, etwas anderes wollend, was sie aber nicht aussprechen kann, es nur andeutet und zu raten gibt.“ (192b-d)

Die Liebe derjenigen, die „ihr ganzes Leben miteinander verbunden bleiben“, deren Liebe die Zeit überdauert, wird demnach nicht hauptsächlich von der „Gemeinschaft des Liebesgenusses“ getragen, sondern von etwas gleichsam Tieferen, von einer Seelenverwandt-

³³¹ Alberoni (1998), 56.

³³² Die Zitate Platons stammen aus Schleiermachers Übersetzung in Platon (1994).

schaft. Wenn die Liebenden ihre wahre Hälfte gefunden haben, so versuchen sie aufgrund dieser innigen Verbundenheit beständig, durch „Nahesein“ und „Verschmelzung“ (192e), zum ursprünglichen Zustand des Einsseins zurückzufinden.³³³ Das, was die Liebenden „nicht aussprechen“ können und wonach sie trachten, ist gerade diese Vereinigung mit der verwandten Seele, mit der sie ursprünglich eins waren; jenes „Trachten nach dem Ganzen“ mit der anderen, „wahren Hälfte“ ist laut Aristophanes das, was Menschen Liebe nennen (193a).

An einer anderen Stelle bei Platon ist dieses Motiv des Wiedererkennens und der Seelenverwandtschaft auch präsent, ja, sogar im Mittelpunkt einer Bestimmung des Liebesphänomens, nämlich in Sokrates Lobrede auf den Eros im *Phaidros* (243e-257b). Dort greift auch Sokrates auf den Mythos zurück, um dem Knaben Phaidros, seinem begeisterten Zuhörer, die Natur der Liebe anschaulich zu präsentieren (und um ihn dabei, wie es scheint, gleichzeitig zu verführen). In einer früheren, mythischen Zeit, erzählt Sokrates, trieben die körperlosen Seelen, die er gleichnishaft als befiedertes Gespann mit zwei Rossen und deren Wagenlenker schildert, zu einem „überhimmlischen Ort“, wo die göttlichen Wesenheiten, „Besonnenheit“, „Wissenschaft“, „Schönheit“ und dergleichen weilten und deren Anblick Nahrung für das Gefieder der Seele war (247c-248e). Dort herrschte aber ein dichtes Gedränge und Getümmel um die Schau der Wahrheit, in diesem Kampf wurden einige Seelen „niedergedrückt“, „vielen vieles Gefieder beschädigt“ (248b), sie fielen zur Erde und wurden in Menschengestalt „eingepflanzt“ (248a-e).

Erfüllt von einer „Sehnsucht nach dem Damaligen“ (250c) verspüren die Menschen aber, wenn sie die „hiesige Schönheit“ erblicken, den Stachel alter Ängste und Freuden, als sie jene Wesenheiten ansatzweise anschauen konnten: sie werden an die göttliche Schönheit wiedererinnert, die sie einst . Das verkümmerte Gefieder der Seele beginnt kraft des Anblicks der schönen, geliebten Person und in deren Präsenz neu zu wachsen:

„[...] wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas von den damaligen Ängsten [...]“ (251a)

³³³ „Wenn sie vergeht, dann war es nicht die rechte Liebe.‘ Warum *war* sie es dann nicht? Ist es unsere Erfahrung, dass nur dieses Gefühl und nicht jenes von Dauer ist? Oder gebrauchen wir ein Bild: wir prüfen die Liebe auf ihre *innere* Beschaffenheit, die das unmittelbare Gefühl nicht offenbart. Aber dieses Bild ist uns wichtig. Die Liebe, also das Wichtige, ist nicht ein Gefühl, sondern etwas tieferes, das nur in dem Gefühl sich äußert.“, Wittgenstein (1994), 115. In dieser Bemerkung scheint Wittgenstein an die Theorie des Aristophanes oder an eine ähnliche Theorie gedacht zu haben. Die Liebe, die überdauert, tut es aufgrund einer „inneren Beschaffenheit“, dabei gebrauchen wir aber ein Bild (z.B. Aristophanes Bild der Seelen, die ihrer wahren Hälfte begegnet), sodass die Fortdauer der Liebe mit Verweis auf diese innere Beschaffenheit, der aber letztendlich (bloß) ein Bild zugrunde liegt, erklärt wird.

Die Liebe bestimmt Sokrates dann als „vierte Art des Wahnsinns“,

„in Hinsicht auf welchen derjenige, der bei dem Anblick der hiesigen Schönheit, jener wahren sich erinnernd, neubefiedert wird und mit dem wachsenden Gefieder aufzufliegen [...] versucht.“ (249d)

Die Erfahrung der Liebe wäre demnach ein Wiedererkennen in dem Sinne, dass in der Gestalt, beim Anblick einer anderen Person sich eine höhere, gleichsam vergessene Dimension kundtut, die Dimension einer Schönheit nämlich, welche auf „heiligem Boden“ steht (254b) und die verliebte Seele zu transformieren vermag. Man könnte im Zusammenhang mit dieser so gedeuteten Erfahrung ebenfalls von der Erfahrung einer Seelenverwandtschaft sprechen; die Seele ist, so wie sie Sokrates ja im selben Dialog charakterisiert, unsterblich (245c-246a); die Seele hat auch göttliche Anteile, „Der Götter Rosse und Führer nun sind alle selbst gut und guter Abkunft [...]“ (246a-b) und es sind gerade diese göttlichen, besseren Anteile der gefallenen, beschädigten Seele, die in der Liebe, in der Anschauung und im Zusammensein mit der geliebten Person, sich nach und nach wieder entfalten können (253e-254e, 256a). Wenn die Menschen sich liebend anschauen und miteinander zusammen sind, so sehen sie also im jeweils Anderen Spuren des Göttlichen und ewig Guten, eine Schönheit, deren Nähe Beschädigtes wieder wachsen kann und die die Seele aufsteigen lässt.³³⁴

David Velleman, ein Autor, dessen Konzeption der Liebe vor allem von der Philosophie Kants inspiriert ist,³³⁵ artikuliert eine säkulare Variante der Idee einer Seelenverwandtschaft und des Wiedererkennens, die eher an Alberoni erinnert. Vellemans Variante verzichtet auf die mythischen Komponenten der beiden platonischen Versionen dieser Idee sowie auf den bei Aristophanes so zentralen Gedanken einer zerbrochenen Ganzheit, die in der Liebe wiederhergestellt wird, ja, deren Wiederherstellung Aristophanes als das Wesen der Liebe bestimmt. Vellemans Deutung dieser Erfahrung trägt aber auch in sich das platonische Motiv einer erhabenen Dimension von Personen, die die Liebenden kraft ihrer liebevollen Zuwendung anzuschauen in der Lage sind. In der folgenden Passage, in der der Autor das ausbuchstabiert, was seiner Meinung nach den Kern selbst der Liebeserfahrung ausmacht, kann man die Idee einer Seelenverwandtschaft gut wiedererkennen:

“[...] the people we love are the ones whom we succeed in *perceiving* as persons, within some of the human organisms milling about us. Only sometimes in this throng do we vividly see a face or

³³⁴ Eine Rekonstruktion und Deutung einiger der Hauptmotive dieser sokratischen Rede wird im I Teil dieser Arbeit unternommen.

³³⁵ Vgl. Velleman (2008).

hear a voice or feel a touch as animated by the inner presence of a self-aware, autonomous other – a person who is self to himself, like us.”³³⁶

Wie bei Alberoni, taucht bei Velleman auch das Bild einer durch die Liebe auserwählten Person auf, die inmitten einer gesichtslosen Menschenmenge, einer anonymen Masse herausragt. Der Ursprung dieses Bilds dürfte teilweise in der Erfahrung liegen, die Personen in der Großstadt machen. In dem „dichtesten Gewühl der Großstadt“,³³⁷ in der „fortwährenden äußeren Berührung mit unzähligen Menschen“³³⁸ wie es in Georg Simmels eindrucksvollem Aufsatz über die Großstadt heißt, kristallisiert sich als eine Art „Schutzorgan“³³⁹ eine Indifferenz gegenüber Menschen und Dingen heraus. Die Menschen um uns herum sind für uns dann – und umgekehrt wir für sie – in gewisser Weise unsichtbar.³⁴⁰ In dieser gesichtslosen Menschenmenge erscheinen uns, so Vellemans Gedanke, nur ganz wenige Menschen, nämlich diejenigen unter ihnen, die wir lieben, „lebhaft“, als Inkarnationen einer Person, eines selbstbewussten, fühlenden und freien Wesens wie wir. Die Seelenverwandtschaft, die demnach Liebende wahrzunehmen vermögen, liegt in Vellemans Konzeption nicht auf der Ebene partikulärer, individueller Eigenschaften, an denen nur die liebenden Personen teilhaben und von denen andere Personen, die diese Eigenschaften nicht haben, prinzipiell ausgeschlossen wären. Sie ist keine Relation, die aufgrund von Eigenschaften besteht, die nur von den Liebenden geteilt werden. Die Seelenverwandtschaft besteht vielmehr aufgrund etwas ganz Allgemeinen, nämlich der Freiheit, der Bestimmbarkeit durch Gründe, der „Befähigung zur Würdigung und zur Wertschätzung“³⁴¹, ja, der Fähigkeit zur Liebe,³⁴² jener Charaktere also, die uns als Personen definieren. Diese Charaktere bilden unser „wahres Selbst“, unser Wesen.³⁴³ Was für Platon-Sokrates die Schönheit ist, ist für David Velleman, den Kantianer, die Freiheit und Autonomie von Personen. Diese Form von Seelenverwandtschaft hält zwischen allen Menschen, insofern sie Personen sind; wir können sie aber nur an ganz wenigen konkreten Mitmenschen lebhaft erfahren und verspüren, ihre Gesten und Ausdrücke, ihre Blicke und Bewegungen, die abertausen-

³³⁶ Velleman (2008a), 199.

³³⁷ Simmel (1995), 126

³³⁸ Ibid., 122

³³⁹ Ibid., 117.

³⁴⁰ Ähnlich wie Georg Simmel, spricht Velleman in diesem Zusammenhang von einem „emotionalen Widerstand“, der Personen daran hindert, „das nicht zu sehen, was an einer anderen Person bewegend ist.“ Velleman (2008), 86.

³⁴¹ Ibid., 93.

³⁴² „Ich finde es einleuchtend zu sagen, wenn wir Menschen lieben, reagieren wir auf deren Befähigung zur Liebe: Es ist bloß eine andere Art zu sagen, dass das, worauf unser Herz antwortet, ein anderes Herz ist.“ Ibid., 93.

³⁴³ Ibid., 92.

den Formen, in denen sich diese ihre Freiheit und Liebesfähigkeit verkörpert, berühren uns, versetzen uns ins Staunen,³⁴⁴ nehmen unsere Aufmerksamkeit gefangen – sie sind nämlich die Personen, denen wir mit Liebe zugewandt sind.³⁴⁵

Im Film *Blue Valentine* vom Derek Cianfrance (USA 2010) werden viele Aspekte der romantischen Liebe problematisiert, ja, die romantische Liebe selbst wird im Film gewissermaßen als Problem, als das Aufeinandertreffen widersprüchlicher Erwartungen und Ansprüche dargestellt. Der Eindruck einer „Seelenverwandtschaft“, oder einer „Wiedererkennung“ der geliebten Person, ein Phänomen, das im Herzen der romantischen Erfahrung liegt und eins ihrer Leitmotive bildet, entgeht nicht der skeptischen Einstellung des Films und wird so in Bezug auf dessen Natur und dessen Erkenntniswert auf eindringliche Weise hinterfragt. Der Film erzählt den Anfang und das Ende der Liebesgeschichte von Dean (Ryan Gosling) und Cindy (Michelle Williams), beide etwa Mitte dreißig, deren Ehe in eine Sackgasse geraten ist. Der Ausgangspunkt der Handlung ist die Ehekrise von Dean und Cindy, um deren Rettung Dean mit aller Kraft aber auch völlig aussichtslos kämpfen wird. Deans Bemühungen spitzen die Krise auf dramatische Weise zu, die letztlich in ihrer Trennung kulminiert. Dieser narrative Strang wechselt aber in einer Art Kontrapunkt stets mit der Erzählung vom Anfang ihrer Liebesgeschichte, die sich sechs Jahre zuvor zugetragen hat: Ihr zufälliges Kennenlernen, Deans Verlieben in Cindy, seine romantischen Annäherungsversuche, die Überwindung einiger Hindernisse, die Erwidern seiner Gefühle durch Cindy, das Erleben glücklicher romantischer Momente, die Schwangerschaft Cindys sowie letztlich ihre Entscheidung, zu heiraten und das gemeinsame (?) Kind zu bekommen, all diese schönen Szenen wechseln mit den unschönen, harten Sequenzen der Krisenzeit.

Beide narrative Stränge sind so aufeinander abgestimmt, dass am Ende des Films die Szenen der Hochzeit als Vollendung der gegenseitigen Verliebtheit von Dean und Cindy abwechselnd mit Szenen ihres Auseinandergehens als Vollendung ihrer Entfremdung gezeigt werden: das ungeduldige Warten Deans auf Cindy vor dem Standesamt, das Betreten des Trausaals, in dem sie sich bald von Angesicht zu Angesicht stehen werden – „Please face one another“ –, das hingebungsvolle Versprechen Cindys um ewige Liebe – „Dean, I give you this sign as a symbol of my solemn vow ... and everlasting love“ –, Bilder eines Liebespaars, das sich überglücklich in die Augen schaut, während die entscheidenden Worte ausgesprochen werden – „I do ... pronounce you husband and wife“ –, Bilder des darauf-

³⁴⁴ Ibid., 86.

³⁴⁵ „Liebe ist etwas Ernsteres und Bedeutungsvolleres als das Entzücken über die Linien eines Gesichts und die Farbe einer Wange; sie ist Entscheidung für eine gewisse Ausprägung des Menschlichen, die sich symbolisch in den Einzelheiten des Gesichts, der Stimme, der Gebärde ankündigt.“ Ortega y Gasset (1951), 202. Sehr ähnlich heißt es bei Velleman: „Eine Person dafür zu lieben, wie sie geht, ist keine Reaktion auf den Wert ihres Ganges; es ist vielmehr eine Reaktion auf ihren Gang, der als Ausdruck oder Symbol oder Erinnerung für ihren Wert als Person steht.“ Velleman (2008), 100.

folgenden innigen, langanhaltenden Kusses, der ihre Allianz versiegelt – „you may kiss the bride“ –, die Tränen der Freude nach der vollbrachten Eheschließung, das Hinausgehen der frisch Verheirateten in eine leuchtende, weiße Zukunft, all diese Szenen in einem sanften, Hellblau getaucht, wechseln mit Szenen eines verzweifelten Deans, der Cindy an das Hochzeitsversprechen erinnert – „Baby, you made a promise to me, ok? You said for better or worse. You said that. You said it. It was a promise ... Now this is my worst. This is my worst“ –, ein Dean, der nun verspricht, sich zu „ändern“ und um eine letzte Chance bittet – „But I’m gonna get better. You just gotta give me a chance to get better“ –, mit Bildern einer letzten Umarmung, in der Cindy ihr Leidtun ausdrückt und Dean seine Liebe zu ihr ein letztes Mal ausspricht – „I’m so sorry“, sie „I love you so much“, er – einer Umarmung, von der Cindy sich abrupt loslöst – „you gotta just give me some space“ – einer Loslösung, die die Trennung vollbringt, Szenen des darauffolgenden Alleingehens eines niedergeschmetterten Deans in ein trübes, dunkelblaues Draußen, des schmerzhaften Abschieds Deans von der Tochter Frankie, die, nachdem kaum eine Minute seit dem Auseinandergehen ihrer Eltern vergangen ist, ihre Trennung zu spüren bekommt, sich an den Vater verzweifelt klammert, ihn aufhalten will – „Daddy! Just come back!“ –, bis es Dean gelingt, sich von der Tochter abzuwenden, um seinen Weg alleine zu gehen.

Ungefähr in der Mitte des Films gibt es eine Szene, mit der wir uns nun beschäftigen werden. Die Szene ist in jenem Erzählstrang eingebettet, der den Anfang der Liebesgeschichte (oder je nachdem: die Vorgeschichte des Endes) zeigt. Bis zu diesem Zeitpunkt haben sich Cindy und Dean nur einige wenige Male gesehen, aber bei Dean hat es schon „gefunkt“ – er ist von ihr bezaubert und in sie hoffnungslos verliebt. Dean, der seinen Unterhalt als Möbelpacker bestreitet, spricht in der genannten Szene mit einem seiner Kollegen über seine Empfindungen gegenüber Cindy. Dabei schildert er ihm eine Erfahrung, die sich in der Nähe jenes Gefühls der Wiedererkennung, der Seelenverwandtschaft und der Prädestination bewegt, die wir zuvor mit Rückgriff auf Alberoni, auf Platon und Velleman kurz charakterisiert haben. Zwischen den beiden Männern findet das folgende Gespräch statt:

Dean – Maybe I’ve seen too many movies. You know, love at first sight. What do you think? Can you love somebody just by looking at them?

Umzugshelfer – By looking at them?

Dean – But the thing is, I felt like I knew her, you know, you ever get that feeling?

Umzugshelfer – Yeah, like you’ve seen her before or you just know her ... yeah, It’s a feeling. But actually, you really don’t know her.”

Dean – Yeah, I probably ... I don’t, right?

Umzugshelfer – That’s right.

Dean – I felt like I did, though.

Zunächst können wir ungefähr festhalten, welche Erfahrung Dean hier etwa meint und welche Rolle sie womöglich in der Beziehung von Dean und Cindy gespielt hat. Dean fragt zuerst nämlich nach der Möglichkeit der „Liebe auf den ersten Blick“, und, in einer plötzlichen Geste der Selbstdistanz zu seiner romantischen Einstellung zur Liebe – die auch eine Distanzierungsgeste des Films gegenüber anderen Filmen ist, welche die Idee der Liebe auf den ersten Blick unreflektiert propagieren –, stellt er selbst die Echtheit dieser Erfahrung in Frage, indem er suggeriert, dass die Idee einer solchen Erfahrung wahrscheinlich nur das Produkt einer Imagination ist, die sich von zu vielen romantische Filmen genährt hat.³⁴⁶ Anschließend expliziert Dean, was er mit Liebe auf den ersten Blick meint, indem er seine Frage leicht anders formuliert. Er fragt nämlich, ob man Personen lieben kann, indem man sie nur sieht, „just by looking at them“. Dieses Sehen, so scheint es, bringt in ihm das rätselhafte Gefühl hervor, dass er Cindy schon kennt, und dass er sie im Akt des Sehens eigentlich wiedererkennt. Hier können wir eine Brücke zu Velleman, Alberoni und Platon schlagen und Deans Erlebnis im Sinne der Erfahrung einer Seelenverwandtschaft, einer innigen Verbundenheit auslegen. Deans Gefühl, Cindy schon zu kennen und sie im Akt des Sehens wiedererkannt zu haben, ist Zeichen, Ausdruck einer Seelenverwandtschaft, einer innigen Verbundenheit zweier Personen, kraft derer sie, inmitten zahlloser anderer mehr oder weniger unsichtbarer, indifferenter Menschen, durch einen Akt des Sehens zueinander finden, einander wiedererkennen können. Mit ein wenig Imagination lässt sich weiter denken, dass dieses Gefühl der Seelenverwandtschaft eine essentielle, eine tragende Rolle in der Entwicklung und Vollendung ihrer Verliebtheit und Beziehung gespielt hat, die schließlich in ihrer Hochzeit gipfelt. Dean versucht mit allen Kräften Cindy zu erobern, *weil* er, als er sie sah, von dem Eindruck, von dem Gefühl, zwischen ihnen beiden bestünde eine Seelenverwandtschaft, felsenfest überzeugt war. Ja, wir können sogar vermuten, dass beide geheiratet und einander ewige Liebe versprochen haben, *weil* sie beide das Gefühl der Gewissheit einer Seelenverwandtschaft, einer gegenseitigen Verbundenheit der Herzen verspürten. Dies war für sie ein gewichtiger, ein durchschlagender Grund dafür, ihr ganzes Leben miteinander verbringen zu wollen, eine Familie zu gründen, ein Kind zu haben. Sie versprachen sich gegenseitige Liebe auf der Grundlage jenes Gefühls – mit diesem Gefühl als Grund –, das sie verspürten, als sie von Angesicht zu Angesicht einander anschauten, und welches ihnen eine über alle Zweifel stehende Seelenverwandtschaft vermittelte. Sie versprachen sich ewige Liebe – auf der Basis von Liebe.

Skepsis

Mit seiner Antwort drückt Deans Kollege eine prinzipielle Skepsis gegenüber diesem Gefühl der Wiedererkennung oder der Seelenverwandtschaft aus. Dabei handelt es sich, so

³⁴⁶Vgl. Illouz (2007), Kap. 4 „Reale Fiktionen und fiktionale Realitäten“.

sagt er, um ein Gefühl (und man ist hier geneigt zu ergänzen: *nur* um ein Gefühl). Aber, so der Möbelpacker, in Wahrheit kennen wir die Person ganz und gar nicht, ja, allein durchs Sehen können wir nicht blitzartig, wie durch eine ursprüngliche Schau und mit felsenfester Gewissheit eine Seelenverwandtschaft mit ihr wiedererkennen. Die Skepsis von Deans Kollegen gegenüber diesem Eindruck scheint durchaus berechtigt zu sein. Der Fall Deans würde uns zeigen, welche gravierenden Folgen der blinde Glaube an dieses Gefühl oder Eindruck haben kann. Denn Deans Empfindung einer Seelenverwandtschaft hatte, so scheint es, keinerlei Wurzeln in der Realität: es gab keine solche „Seelenverwandtschaft“, keine „Prädestination“. Dean hatte also bloß ein Gefühl, das ihn, wie man so sagt, hinters Licht geführt hat, ein Gefühl, das die Realität vollends verdunkelt hat. Später hat er Cindy mit diesem Gefühl angesteckt und sie an sich gebunden, beide erlagen dieser trügerischen Empfindung und so war ihr Schicksal besiegelt.

Der Erzählstrang, der von der Ehekrise und deren Zuspitzung handelt, zeigt uns vor allem zwei Menschen, die einander ganz fremd und in vielen Hinsichten inkompatibel sind, und sich dies schmerzhaft eingestehen müssen. Sie sind sich fremd in ihren Lebensentwürfen und Lebenszielen, in ihren Erwartungen und Wertemaßstäben. Dean scheint zwar ein liebevoller Hausmann und Vater zu sein. Er hat es aber beruflich, wie es mehr oder weniger vorherzusehen war, aus mangelndem Impuls und Ehrgeiz zu nichts gebracht. Er arbeitet bloß gelegentlich als Maler. Er ist ein (nicht mehr so junger und charmanter) Niemand, ein Taugenichts. Doch Dean bewertet seine Arbeitssituation und seine Lebensweise positiv. Ganz anders verhält es sich mit Cindy. Mit ihrer Arbeit als Krankenschwester ist sie offenbar weit hinter ihren früheren Erwartungen zurückgeblieben. Als sie einander kennenlernten, studierte sie und hatte die Aussicht auf eine andere Zukunft. Dieser Traum ist auf der Strecke geblieben. Doch sie ist nicht nur mit ihrer eigenen beruflichen Situation unzufrieden, sie ist äußerst unglücklich mit Deans prekärer Situation, mit dessen Trägheit und seiner Gesamteinstellung dazu, die wie ein Hemmschuh das Erreichen eines besseren Lebensstandards verhindern.

Dieser Konflikt von Erwartungen und Lebensentwürfen wird in einer Szene eindringlich thematisiert. Cindy fragt Dean, warum er nicht etwas tut, warum er seine Talente und Fähigkeiten nicht in die Tat umsetzt. Als sie jedoch seine Talente aufzuzählen beginnt, fällt ihr nach Singen und Zeichnen nichts mehr ein (Dean ist, was sein Können angeht, auf der Stufe eines Kindes). Noch in dieser Aufforderung blitzt zunächst also ein Rest Wunschenken und Glaube ihrerseits, ein Abglanz der früheren Illusion in Bezug auf Deans Potenzial – „Dean hat mannigfaltige Talente und ein großes Potenzial“ –, die aber, weil sie sich nicht weiter entwickeln können, weil Cindy dieses andere mögliche Leben, in dem Dean seine „Talente“ praktisch umsetzt, nicht weiter imaginieren kann, letztendlich die Ausichtslosigkeit der Situation, die Leere ihrer Phantasie noch schärfer vor Augen treten lässt.

Wie auch immer es um Deans Talente bestellt ist, für ihn ist jedenfalls die Idee, aus seinen Talenten und Fähigkeiten – gleich ob sie wirklich oder imaginiert sind – Kapital zu schlagen, eine Zumutung. Sein Ziel im Leben war zunächst nicht die Ehe noch die Vaterschaft, sagt er, doch gerade dies ist, wie er dann entdeckte, was er im Leben tun will: er will allein Vater und Ehemann sein, behauptet Dean. Er arbeitet gerade so viel, oder besser gesagt, so wenig, damit er sich ausschließlich seinen Rollen als Hausmann und Vater widmen kann, sagt er. Daraufhin berührt Cindy einen wunden Punkt. Sie will, sagt sie zu ihm, dass er einen regulären Job annimmt und sich in einen ordentlichen Lebensstil einfügt:

Cindy – I'd like to see you have a job, where you didn't have to drink at 8 o'clock in the morning to go to it.

Dean – No, I have a job that I can drink at 8 o'clock in the morning. What a luxury, you know? I get up for work, I have a beer I go to work. I paint somebody's house, they're excited about it, I come home, I get to be with you. That's like ... This is the dream.

Ihre Vorstellungen vom (amerikanischen) Traum können also nicht unterschiedlicher ausfallen. Deans Worte über sein restloses Glück mit der Rolle des Hausmanns sowie seine Begründung für die Weigerung, eine reguläre Arbeit anzunehmen, sind zwar kaum überzeugend. Sie dienen vielmehr als eine Art Rechtfertigung für seine Trägheit, für seine Abschottung gegenüber dem Druck, praktischen und ökonomischen Erwartungen an ihn, in seiner Rolle als Vater- und Ehemann, zu genügen. Seine konstitutive Anspruchslosigkeit, sein Mangel einer jeglichen Ambition zur „Selbstverwirklichung“ eines Potenzials, sind trotzdem Eigenschaften, die mit Cindys Lebenszielen und Vorstellungen eines guten Lebens gar nicht vereinbar sind, ja, die ihr letztendlich zuwider sind.

Die Zeit hat diese Inkompatibilitäten zwischen Dean und Cindy klar und deutlich herausgeschält. Die romantische Illusion einer „Seelenverwandtschaft“ ist nun, zumindest für Cindy, der Realität inkompatibler Erwartungen und Lebenszielen gewichen. Was nun bleibt ist eine tiefe Desillusionierung, das trübe Wissen um den Irrtum, dem sie beide in einem Moment, in dem die Vernunft schwächelte und sie beide von ihrer romantischen Intuition, von dem „Eindruck einer Seelenverwandtschaft“ geblendet waren, bitter erlagen. Aus dieser Perspektive steht vor allem Cindy als Verliererin da. Denn sie hatte eine vielversprechende Zukunft vor Augen, die sie vor dem Altar der Ehe geopfert hat. Dean dagegen hatte nichts zu verlieren, er war zum Zeitpunkt ihres Kennenlernens bar jeglicher Ambition, ihm ist es trotzdem gelungen, mit seiner romantischen Art Cindy an ihn zu binden, nicht zuletzt durch die Schwangerschaft. Cindy ist sozusagen in die romantische Falle getappt und hat sich, so stellt sich im Nachhinein heraus, offensichtlich den falschen Mann ausgesucht, einen Mann nämlich, mit dem sie ihre Version des amerikanischen Traums, ihre Vorstellung eines glücklichen und guten Lebens, unmöglich verwirklichen konnte. Kurzum: Cindy hat, entgegen ihrem Eindruck, Dean sei der „Richtige“, da sie sich mit ihm

kraft einer Seelenverwandtschaft auf ewig verbunden fühlte, den Falschen geheiratet, einen Versager, oder jedenfalls einen Mann, dessen Vorstellungen vom guten Leben mit ihren eigenen Erwartungen gänzlich unvereinbar sind.

Selbst in der innigsten Phase der Verliebtheit gab es einige harte Fakten, die gegen die „Prädestination“ oder „Seelenverwandtschaft“ sprachen und vielmehr für eine Inkompatibilität von Erwartungen, Lebenszielen und Erfahrungshorizonten sprachen. Diese Fakten betrafen die ungleichen Voraussetzungen ihrer Beziehung, ihre unterschiedliche Herkunft, ihre unterschiedlichen Erwartungen und Einstellungen zum Leben, an denen ihre Beziehung letztlich scheitert: zum Zeitpunkt ihres Kennenlernens studierte sie; sie wollte auf dem Weg der Bildung beruflich etwas erreichen, eine bessere Zukunft. Er hingegen war damals bloß ein Umzugshelfer, der die High School nicht abgeschlossen hatte und sich in diesem Bildungsmilieu fremd, nicht zugehörig fühlte – „I didn’t feel there was a place for me there, to be honest“, sagt er zu Cindys Vater –, er zeigt keinerlei Ehrgeiz oder berufliche Ambition, keinen Antrieb zum ökonomischen Aufstieg, sondern eine träumerische und naive Art. Er kommt aus einer zerrütteten Familie, oder genau genommen, aus keiner Familie: seine Mutter hat ihn und den Vater (ein „janitor“, eine Putzhilfe) früh verlassen, er hat sie kaum zu Gesicht bekommen. Dean stammt aus der „Unterschicht“. Dean war ein (romantischer, junger, schöner, sensibler, armer) Niemand. Cindy und Dean nehmen zwar diese Fakten zur Kenntnis, aber sie sind von ihrer romantischen Epiphanie derart geblendet, dass diese Fakten sie in keiner Weise dazu motivieren, ihre Beziehung etwas vorsichtiger anzugehen. Die Epiphanie, das Gefühl, zwischen ihnen bestünde eine Seelenverwandtschaft, übertrumpft alle anderen Gründe, die dagegen sprechen. Genau genommen spornen diese anderen Fakten ihre Verliebtheit noch weiter an, denn sie stehen da bloß als Barrieren, als Hindernisse, die von der Liebe überwunden werden wollen.

Cindys familiäre Konstellation sowie ihre Beziehung mit Bobby Ontario – den sie letztlich für Dean verlässt – steuern auch dazu bei, damit sie der Illusion einer „Seelenverwandtschaft“ vollständig erliegt und sie beide ihre Ehe auf der völlig unsicheren Basis dieses Gefühls stiften. Cindy sieht nämlich in ihren Eltern das negative Vorbild einer Ehe, dem sie sich mit aller Kraft entziehen will „I don’t ever want to be like my parents“, sagt sie einmal zu ihrer Großmutter. In dieser Ehe spielt Liebe offenbar schon längst keine Rolle mehr – falls sie je überhaupt eine Rolle gespielt hat. Vielmehr stillschweigende, manchmal ausgelebte Verachtung und Gehässigkeit scheinen den Alltag zu bestimmen. Mitten im scheinbaren, frommen Hausfrieden – vor dem Abendessen wird gebetet – erlebt der Vater Wutausbrüche, verletzt und demütigt die Mutter auf die größte Weise („we’re supposed to eat this garbage?“, brüllt einmal der Vater die Mutter an, schmeißt mit Zorn die Serviette hin und steht wütend vom Tisch auf.) Ihr Freund, Bobby Ontario, ist zwar gut situiert – er ist eine

Art Dozent Cindys –, aber er ist ein Grobian und offenbar kein Mensch, der auf ihre Gefühle eingehen kann. Sie ist entsprechend sehr skeptisch, ob sie ihn wirklich liebt.

Vor diesem trostlosen, rauen und gefühlsarmen Hintergrund, sehnt sich Cindy nach den großen, wahren Gefühlen, auf denen, so ihre romantisch geprägte Meinung, eine Ehe beruhen sollte. Es gibt eine Situation im Film, die diese romantische Denkweise Cindys offenlegt. Sie fragt in einer Szene ihre Großmutter, wie sich Verliebtheit anfühlt. Die Großmutter hat keine Antwort darauf, denn Verliebtheit war für sie höchst wahrscheinlich kein ausschlaggebender Grund, um zu heiraten. Als Cindy dann im Gespräch mit der Großmutter die Ehe ihrer Eltern thematisiert, geht sie ebenfalls davon aus, dass sie sich, zumindest am Anfang, geliebt haben müssen. Aus ihrer Perspektive ist es also selbstverständlich, dass Ehen auf der Grundlage von wahren Gefühlen geschlossen werden. Damit folgt sie einem Paradigma neueren Datums, einem „Regime emotionaler Authentizität“, wie die Soziologin Eva Illouz das genannt hat.³⁴⁷ Dieses Paradigma wird von Cindy in keiner Weise in Frage gestellt, die Frage lautet unter dessen Prämissen nur, wie man die wahren, echten Gefühle erkennt, vor allem wenn man bedenkt, dass sie (wie Cindy es ihren Eltern womöglich irrtümlich unterstellt) später spurlos verschwinden, ja, sogar ins Gegenteil umschlagen können:

Cindy – How do you trust your feelings when they can just disappear like that?

Großmutter – I think the only way you can find out is to have the feelings.

Cindy lässt sich unter Deans Regie auf dieses Experiment ein. Die Skepsis auf ihre Gefühle für Bobby weicht dann der Gewissheit einer Offenbarung der wahren Liebe, einer Seelenverwandtschaft. Mit Dean trifft sie jedenfalls einen Menschen, der sich auf große, authentische Gefühle versteht. Er hat sie sich nämlich vom allergrößten Reservoir, von der Kinoleinwand, ausgeborgt, wie der Film suggeriert („Maybe I’ve seen too many movies. You know, love at first sight...“, usw.) Er spürt dieses Gefühl einer Seelenverwandtschaft, er überträgt es auf Cindy, beide erleben es stets und intensiv solange sie ineinander verliebt sind, sie ziehen daraus praktische Konsequenzen, heiraten, haben ein Kind, usf. – bis die bittere Realität sie einholt.

Führt uns der Film nicht also auf unverblümte Weise vor, auf welchem illusorischen, trügerischen Boden Liebesbeziehungen aufbauen, die aus der Verliebtheit und des mit ihr einhergehenden Eindrucks „einer Seelenverwandtschaft“ zustande kommen? Deans und Cindys Ehe zeigt sich im Nachhinein als das Produkt eines Irrtums, infolge dessen sie glaubten, auf eine rätselhafte Weise innig und für immer miteinander verbunden zu sein.

³⁴⁷ Illouz (2011), 62-64.

Dieser Aspekt der Verliebtheit, den wir als „Gefühl der Wiedererkennung“, als „Eindruck oder Gefühl einer Seelenverwandtschaft“ gekennzeichnet haben und der sich bei Verliebten zunächst beim Anblick der geliebten Person aufdrängt, vermittelt den Liebenden, manchmal sogar gegen jegliche Evidenz wie im Fall Deans, unmittelbar und mit Gewissheit den Eindruck, auf mysteriöse Weise miteinander verbunden zu sein, sich seit jeher zu kennen und eine „Seelenverwandtschaft“ zu haben, kraft derer sie ihr ganzes Leben zusammen verbringen werden können.

Der Romantiker und der Skeptiker

Welche Lehre sollen wir nun aus dieser skeptischen Lesart der Geschichte ziehen? Ist die Idee einer Seelenverwandtschaft immer illusorisch, schlicht und einfach bodenlos und leer? Aus der Sicht des Romantikers zeigt diese Geschichte nur, dass es Fälle gibt, in denen wir uns mit diesem Gefühl einer Seelenverwandtschaft täuschen. Dies schließt aber nicht aus, dass es Fälle gibt, in denen der Eindruck einer Seelenverwandtschaft richtig liegt. Wir dürfen also nicht verallgemeinern. Dieses Gefühl führt uns zwar manchmal in die Irre, manchmal liegen wir aber richtig damit. Schließlich hätte es ja genauso kommen können, dass Dean und Cindy bis zu ihrem Lebensende einander liebend zusammen geblieben wären. Bei diesem anderen möglichen Verlauf der Geschichte würden wir sagen, so der Romantiker, dass der Eindruck richtig war, dass sie einander wirklich angeschaut und wiedererkannt haben, dabei eine wirkliche Seelenverwandtschaft verspürt haben, usw. Was sollen wir dann mit diesem Zwiespalt tun, mit der Tatsache, dass das Gefühl uns manchmal trügt und manchmal nicht? Eine Art und Weise, damit umzugehen, besteht darin, eine „Entweder-oder“, eine disjunktive Alternative anzuwenden: wenn wir dieses Gefühl haben, liegen wir entweder richtig und dann sehen wir tatsächlich eine Verbundenheit zwischen uns und der geliebten Person, oder wir liegen falsch und das Gefühl spiegelt uns nur diese Verbundenheit vor. Im letzteren Fall haben wir es jedoch mit einem falschen, mit einem *unechten* Gefühl der „Seelenverwandtschaft“ zu tun.

Unser Skeptiker würde hier aber womöglich entgegnen, dass in dem glücklichen Fall (Dean und Cindy überstehen die Krise und lieben einander „bis der Tod sie scheidet“) der Eindruck jedoch nur wie *durch Zufall* richtig war. Des Skeptikers These lautet ja ungefähr: „Wir können auf Anhieb die andere Person nicht kennen und wissen, ob eine ‚Seelenverwandtschaft‘ mit ihr besteht. Die bloße Idee der ‚ursprünglichen Schau einer Seelenverwandtschaft‘ ist albern und irregeleitet. Es handelt sich um ein Produkt der Phantasie, die seit jeher von einigen Philosophen und später vom Kino propagiert wird, weiter nichts.“ Trotz allem Anschein steht der Eindruck einer Seelenverwandtschaft in keinem kausalen Verhältnis mit einer tatsächlichen Seelenverwandtschaft, die man auf einmal erblickt. Wenn im Nachhinein dieses Gefühl oder Eindruck sich als wahr erweist – wenn die Lie-

benden bis zu ihrem Lebensende zusammen bleiben –, sodass der Romantiker dann behauptet, er hätte von Anfang an aufgrund dieses Eindrucks von der dauerhaften Qualität der Liebe gewusst und daraus Konsequenzen gezogen, so ähnelt dies bloß dem Fall eines Glückspielers, den beim Roulettespiel das Gefühl überkommt, die Gewinnerfarbe sei Rot, entsprechend auf Rot setzt und das Kügelchen anschließend tatsächlich auf Rot landet. Dabei würden wir jedoch nicht sagen, der Glückspieler hätte gewusst, dass das Kügelchen auf Rot landen würde. Der Glückspieler hat sich bloß auf ein Gefühl verlassen, er sah die Gewinnerfarbe „vor dem geistigen Auge“, setzte entsprechend seine Wette und hatte dabei Glück, weiter nichts. Nun, wenn Personen sich nur auf der Basis dieses für die Verliebtheit so typischen „Gefühls der Seelenverwandtschaft“ in den Trausaal oder vor den Altar begeben, tun sie so wie ein abergläubischer Roulettespieler, den beim Anblick der Roulette andauernd das Gefühl überkommt, auf Rot sei Verlass, entsprechend alles auf Rot setzt, und der, wenn er gewinnt, uns dann mit allem Ernst versichert, er hätte vorher mit aller Gewissheit um dessen Gewinn gewusst. (Wenn er verliert sagt er, dieses eine Mal habe sein Gefühl falsch gelegen.) – so die Argumentation des Skeptikers.³⁴⁸

Dass dieser Eindruck falsch oder richtig liegt, fährt der Skeptiker fort, hängt jedoch von Tatsachen ab, die mit dieser „ursprünglichen Schau“ gar nichts zu tun haben. Eine „Seelenverwandtschaft mit jemandem haben“ heißt etwa, so unser Skeptiker, „mit jemandem in einer Liebesbeziehung langfristig zusammenpassen“. Ein einigermaßen plausibles, d.h. mit einiger Wahrscheinlichkeit richtiges Urteil davon, ob man mit einer Person langfristig in einer Liebesbeziehung „zusammenpasst“ oder nicht, kann man sich erst dann bilden, wenn man klaren Geistes auf ungefähr jene Fakten achtet, die Dean und Cindy am Anfang ihrer Beziehung und gerade aufgrund jenes Gefühls der „Seelenverwandtschaft“ so verhängnisvoll missachtet haben. Bestätigt werden kann dieses Urteil jedoch nur durch die Prüfung der Zeit, also durch die tatsächliche Fortdauer, durch das Bestehen der Liebe bzw. des Lie-

³⁴⁸ „Verliebt sein, selbst wenn uns die Geliebte zürnt, ist, um mich Eurer Kaufmannssprache zu bedienen, nichts anderes, als ein Los in einer Lotterie zu besitzen, deren Glückstreffer tausendmal wertvoller sind, als was mir Eure kalte, von Eigennutz getriebener Welt zu bieten vermag.“, Stendhal (1977), 169. Dies sagt ein fiktiver Verliebter zu einem Freund, der ersteren von seiner (einseitigen, unglücklichen) Liebesleidenschaft „heilen“ will, indem er unter anderem auf die „Undankbarkeit“ der Geliebten aufmerksam macht. In der (einseitigen) Liebe kann man aber nicht von „Undankbarkeit“ sprechen, so der Gedanke des Verliebten; wenn man Liebe in diesen Begriffen denkt, so hat man sie schon in eine Logik des Kalküls oder des Tausches (man gibt nur das, was man auch selber bekommt oder man gibt es in der Erwartung, gleichwertiges zurück zu bekommen) eingezwängt und sie vollkommen missverstanden. Will man Liebe im Rahmen dieser „kaufmännischen“ Logik begreifen, so muss man sie dann als eine radikale Praxis innerhalb dieser Domäne auffassen, und da bietet sich der Vergleich mit dem Lotteriespiel. Die Aussichten auf Gegenhingabe mögen dabei zwar sehr gering sein, dafür ist aber der Preis für den Liebenden, wenn er gewinnt, umso größer, er überbietet tausendfach die Gewinne, die man in den sonstigen, vom strategischen Kalkül vermittelten Beziehungen erzielen kann. Kövecses (1988) zählt die Liebe-als-Spiel Metapher zu den „nicht prototypischen“ Metaphern der Liebe. Der Autor bemerkt, dass die Lieben, die man mittels dieser Metaphorik beschreibt, für gewöhnlich als nicht echt oder wahr betrachtet werden: „One of the themes of the game metaphor is that neither party considers the other his or her true love [...] Thus the application of the game metaphor will stigmatize the relationship as nonserious.“ Kövecses (1988), 74.

bespaars.³⁴⁹ Wenn wir aber die Fakten auf grobe Weise missachten, uns in jenes trügerische Gefühl versteigen und daraus Konsequenzen ziehen, dann widerfährt uns eventuell Deans Unglück, dessen „Wette“ man von vorneherein ansah, gemessen an jenen Fakten, dass es schlecht um ihre Gewinnchancen standen, so unser Skeptiker.

Will man trotzdem an die romantische Intuition festhalten und das Bild des Skeptikers zurückweisen, so kann man, wie wir festgestellt haben, immerhin auf die disjunktive, die „Entweder-oder“ Alternative bestehen: entweder wir liegen richtig beim Eindruck, und dann erkennen wir tatsächlich eine Seelenverwandtschaft – die Seelenverwandtschaft veranlasst den Eindruck einer Seelenverwandtschaft –, oder wir liegen falsch, und wir bildeten uns dabei nur eine ein, wo es keine gab. Diese Alternative hat aber vielleicht eine unerfreuliche Konsequenz. Die „Entweder-oder“ Alternative unterscheidet strikt zwischen einem echten oder wahren und einem unechten bzw. falschen Gefühl der Seelenverwandtschaft. Das unechte Gefühl einer Seelenverwandtschaft ist kein Gefühl einer Seelenverwandtschaft, auch wenn es sicherlich Ähnlichkeiten mit ihm hat.³⁵⁰ Wenn wir dieses Gefühl als ein konstitutives, als ein wesentliches Element der Verliebtheit und der erotischen Liebe betrachten, was in Dean und Cindys Beziehung sicherlich der Fall war, dann müsste man konsequent sagen, dass Dean und Cindys Verliebtheit unecht war, ja, man wäre zu der Behauptung genötigt, dass sie eigentlich *keine* Verliebtheit war, da es keine echte Seelenverwandtschaft zwischen ihnen gab, sondern nur eine vorgespiegelte, eine gefälschte. Ist diese Konsequenz akzeptabel? Tut diese Behauptung ihrer Erfahrung nicht Unrecht? Denn sie beide haben dieses *Gefühl* gehabt, auch wenn es auf wackeligem Boden stand und keinen Rückhalt in der Realität hatte, wie es sich um Nachhinein herausstellt. Es ist jedenfalls nicht klar, ob wir ein Gefühl für echt oder für falsch halten je nachdem, ob dem Gefühlsobjekt – das, worauf das Gefühl gerichtet ist – etwas Reales entspricht.³⁵¹ Reicht es nicht aus,

³⁴⁹ „Liebe ist kein Gefühl. Liebe wird erprobt, Schmerzen nicht.“ Wittgenstein (1994), § 959.

³⁵⁰ „Ein unechtes A ist kein A. Ein unechtes A hat einige Ähnlichkeiten mit einem A. Ein unechter Soldat ist kein Soldat, eine unechte Ente ist keine Ente. Unechte Soldaten haben einige auffallende Ähnlichkeiten miteinander. Dasselbe gilt für unechte Enten und Enten. Falsches Geld sieht aus wie Geld.“ Mulligan (2009), 226.

³⁵¹ Tatsache ist, dass wir Gefühlen, auch wenn sie mit affektiven Empfindungen einhergehen, häufig das Prädikat der Echtheit absprechen und sie als „falsch“ oder als „unecht“ bezeichnen. Mögliche Kriterien für eine solche Bewertung sind z.B. die Intensität des Gefühls selbst, seine Stärke oder Schwäche, seine Expressionen, seine Vernetzung mit anderen Gefühlen, Begehren, Wünschen und Handlungen (wie „tief“ oder „oberflächlich“ ein Gefühl ist.) Die tatsächliche Existenz des Gefühlsobjekts ist sicherlich auch nicht unwesentlich für die Echtheit oder Unechtheit eines Gefühls. Würde uns jemand nämlich anvertrauen, dass er oder sie in Y verliebt ist, und er oder sie uns Y aber auf eine vollkommen unrealistische, falsche Weise beschreibt, sodass das Gefühlsobjekt kaum mit dem realen Objekt, auf das es angeblich bezogen ist, korrespondiert, dann werden wir eventuell dazu neigen, nicht nur die Echtheit des Gefühlsobjekts, sondern auch die Echtheit des Gefühls selbst anzuzweifeln („Du fühlst Dich nur verliebt, Du bist es aber nicht, Du bist bloß in eine Phantasie vernarrt“) Die Person, die sich selber etwas vormacht, und auf dieses etwas gefühlsmäßig reagiert, täuscht sich nicht nur in Bezug auf die Echtheit dieses Etwas, das sie sich vormacht, sondern auf die Echtheit des Gefühls selbst, mit dem sie auf es reagiert, so die Idee. Die Unechtheit wird von der falschen Überzeugung auf das Gefühl vererbt.

sich so zu *fühlen*, in dem „Zustand“ des Gefühls zu sein, damit das Gefühl auch als echt gilt? Wenn jemand sich mit jeder Faser seiner Seele verliebt fühlt, dann ist seine/ihre Verliebtheit auch echt, er /sie *ist* verliebt (und nicht: „scheint verliebt zu sein“, „glaubt/wähnt sich verliebt“, ist er/sie aber nicht usw).³⁵²

Nach den bisherigen Überlegungen müssten wir sagen, wenn wir die romantische Intuition retten möchten, dass Dean und Cindys Gefühl einer Seelenverwandtschaft zwar womöglich ein echtes Gefühl war – sie fühlten es innig mit jeder Faser ihrer Seele –, dass aber dem Gefühlsubjekt – das, worauf das Gefühl gerichtet ist –, nämlich die Seelenverwandtschaft, nichts in der Wirklichkeit korrespondierte, keinen Rückhalt in der Realität hatte. Doch wir sollten letztere Schlussfolgerung genau überprüfen. Warum sind wir der Meinung, dass keine „Seelenverwandtschaft“ zwischen ihnen existiert hat? Oder anders gefragt: was müsste Deans und Cindys Eindruck, dass es eine Seelenverwandtschaft zwischen ihnen beiden gibt, in der Wirklichkeit korrespondieren, damit dieser Eindruck, dieses Gefühl nicht ins Leere trifft, nicht bar eines Fundaments ist? Es wäre die Tatsache, dass es eine solche Seelenverwandtschaft gibt. Bislang haben wir jedoch das Auseinandergehen von Dean und Cindy, das Ende ihrer Liebesbeziehung, das Verschwinden der Liebe Cindys, die Inkompatibilität ihrer Lebensziele und Erwartungen, usw. insgesamt so betrachtet,

³⁵² Kevin Mulligan (2009) entwirft eine sehr spannende Analyse von unechten Gefühlen, in deren Licht Deans Gefühl einer Seelenverwandtschaft sich womöglich als ein unechtes, weil bloß nachgeahmtes Gefühl entpuppt. Unechte Gefühle, schreibt Mulligan, bauen auf „Phantasie-Gefühlen“, oder, wie er sie auch nennt, auf „Quasi-Gefühlen“ auf. Ein Bereich, in dem „Phantasiegefühle“ erzeugt werden, ist die Kunst: „Phantasiegefühle oder, wie man auch sagen kann, als-ob Gefühle oder Quasi-Gefühle kommen oft in ästhetischen Erlebnissen vor. ‚Furcht‘ im Kino ist keine Furcht sondern ‚als ob‘ Furcht. Das schließt nicht aus, dass man dabei echte Gefühlsempfindungen - und zwar genau die Empfindungen die bei der Furcht vorkommen - erlebt.“ Ibid., 229. An einer anderen Stelle erläutert Mulligan die Entstehungsbedingungen der Quasi Gefühle: „Quasi-Gefühle lassen sich aber nicht so leicht herstellen wie Quasi-Wahrnehmungen oder Quasi-Urteile. Sie brauchen eine Reihe von Requisiten, um zustande zu kommen und am Leben zu bleiben. Zwei große Familien solcher Requisiten sind die Kunstwerke und das soziale Leben.“ Ibid. „Phantasie-Gefühle“ sind aber an und für sich genommen keine unechten Gefühle, sie haben aber andererseits, wie Mulligan schreibt, nicht das „volle Gewicht“ von echten Gefühlen, sie stehen nicht im Zusammenhang mit anderen Gefühlen, Begierden oder Motivationen und bewegen uns nicht zum Handeln sowie Gefühle im vollen Sinn es für gewöhnlich tun. „Quasi-, oder „Phantasiegefühle“ werden erst zu unechten Gefühlen wenn wir sie wie echte Gefühle *behandeln*. Wir behandeln „Quasi-Gefühle“ oder „Phantasiegefühle“ wie echte Gefühle, indem „das Phantasiegefühl zum Motiv wird für (echte) Begehren, Wünsche und Handlungen. Indem man Behauptungen aufstellt, die das echte Gefühl, das dem Phantasiegefühl entspricht, zum Ausdruck bringen, ohne irgendeine Täuschungsabsicht zu haben. Jede Konfrontation zwischen einerseits dem Inhalt der Meinungen oder Quasi-Meinungen, die die Grundlage des Phantasiegefühls ausmachen und der Wirklichkeit andererseits wird vermieden.“ Ibid., 232. Unechte Gefühle in diesem Sinn sind eine Form des Selbstbetrugs. Deans Gefühl einer Seelenverwandtschaft wäre demnach insofern ein unechtes Gefühl als 1) Dean sich dieses Gefühl, wie der Film es suggeriert („Maybe I’ve seen too many movies. You know, love at first sight“) aus seinen Kinoerlebnisse ausgeborgt hat und 2) Dean dieses Phantasiegefühl als ein echtes Gefühl behandelt: es motiviert ihn dazu, Cindy zu erobern, in Beziehung zu ihr zu treten, usw. In ihrem Buch *Der Konsum der Romantik*, untersucht Eva Illouz gerade den Einfluss des Kinos auf unsere romantische Vorstellungen und Gefühle der Liebe. Sie untersucht diesen Einfluss um die These zu überprüfen, „die romantische Erfahrung ‚simuliere‘ die Liebesgeschichten, die das Hauptthema von Hollywood und Fernsehen sind“, oder, drastischer formuliert, „dass romantische Liebe nichts anderes als eine Simulation der Kinofiktion sei.“ Illouz (2007), 191 u. 43. Siehe *ibid.*, 4. Kapitel „Reale Fiktionen und fiktionale Realitäten“.

als gäben sie uns einen stichhaltigen, einen definitiven Gegenbeweis dieser Tatsache, ja, als wären sie selbst eine eindeutige Widerlegung der Existenz einer solchen Seelenverwandtschaft.

„Wenn sie vergeht, dann war es nicht die (r)echte Liebe“³⁵³

Ist dieser Rückschluss berechtigt? Wir müssen noch einmal versuchen auszubuchstabieren, was mit dem Gefühl oder Eindruck einer Seelenverwandtschaft gemeint ist. Nehmen wir also an, dass es Erfahrungen dieser Art gibt, die einen durchaus realen Kern haben. Verliebte Personen schauen einander an und spüren, fühlen mit Gewissheit, dass es ein Band, eine Seelenverwandtschaft zwischen ihnen gibt. Vielleicht lässt sich diese Erfahrung so ausbuchstabieren, dass sie den Anschein des Mysteriösen und Dunklen verliert, und in ihr eine Art elementare Erfahrung der Verliebtheit und der erotischen Liebe – und sogar der personalen Liebe überhaupt – erkennbar wird: Von Angesicht zu Angesicht erkennen liebende Personen in der jeweils anderen Person mit dem ganzen Affekt ein andres Selbst wieder, das so oder ähnlich wie ihres ist – das ist alles.³⁵⁴ Romantiker, wegen ihres Hangs zum Obskuren, nennen dies nämlich die „Erfahrung einer Seelenverwandtschaft“, einer „Wiedererkennung der verbündeten Seelen“, usf. Dass dieser Eindruck oder dieses Gefühl von einer Sicherheit, ja, von einer Art primitiver *Gewissheit* hinsichtlich der Wahrheit und Echtheit seines Gehalts begleitet wird, hat damit zu tun, dass es die Art von Erfahrung ist, die man nicht sinnvoll bezweifeln kann. Dieses Gefühl überkommt uns nämlich nicht durch Überlegen, durch Abwägen von Gründen oder durch Schlussfolgerungen aufgrund irgendwelcher Anzeichen. Das fragliche Gefühl hat vielmehr die Form einer Feststellung, die aus der (affektiven) Wahrnehmung von etwas vor uns Unmittelbarem resultiert, nämlich der Person, die wir vor unseren Augen haben: „Das ist sie! – Das ist er!“³⁵⁵ Wenn wir dieses Gefühl oder Eindruck haben, haben wir keinen Zweifel daran, dass es sich so ver-

³⁵³ Vgl. Fußnote 3.

³⁵⁴ „Das Gefühl der Begegnung ist hier [in der Liebe und im Verlieben, S.P.] von alters her und in vielen Kulturen als Wiederbegegnung gedeutet worden, als habe man sich schon immer gekannt oder sei vom Himmel oder den Ahnen füreinander bestimmt. Das drückt gewiss die anders nicht spontan erklärbare Wucht aus, mit der sich hier zwei Menschen, vielleicht schon nach wenigen Augenblicken – und Augenblicke im wörtlichen Sinne sind es oft bloß – im andren erkennen und vom anderen angenommen empfinden.“, Joas (2004), 19. In einem solchen Augenblick kulminiert jene berühmte Szene in Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (Eintrag vom 16. Juni), in der Werther und Lotte nach dem Gewitter ans Fenster treten, einander anschauen und Werther von Lottes Blick ergriffen wird: „Sie stand auf ihrem Ellenbogen gestützt und ihr Blick durchdrang die Gegend, sie sah gen Himmel und auf mich, ich sah ihr Auge tränenvoll, sie legte ihre Hand auf die meinige und sagte Klopstock! Ich versank in dem Strom von Empfindungen, den sie in dieser Lösung über mich ausgoss. Ich ertrug nicht, neigte mich auf ihre Hand und küsste sie unter den wonnevollsten Tränen. Und sah nach ihren Augen wieder – Edler! hättest du deine Vergötterung in diesem Blicke gesehen, und möcht ich nun deinen so oft entweihten Namen nie wieder nennen hören.“, Goethe (1998), 26.

³⁵⁵ „Die Gewissheit ist *gleichsam* ein Ton, in dem man den Tatbestand feststellt [...]“, Wittgenstein (1984), 125.

hält, wie der Eindruck so kategorisch sagt (oder genauer: wie er ausruft), dass es sich verhält. (Aber streng genommen sagt dieser Eindruck sehr wenig aus.) Die Idee einer nachträglichen Evidenz für diesen Eindruck, einer Korrespondenz mit einer Tatsache ist hier womöglich fehl am Platz. Solche Erfahrungen bedürfen nicht eines nachträglichen Nachweises, einer Korrespondenz mit einer Tatsache, die ihre Realität erst absichert. Sie sind eher performativer Natur, sie erbringen selber den „Beweis“ für die Feststellung, die sie in den Raum stellen. Sie bestätigen ihren Gehalt durch ihre bloße Äußerung, durch sich selbst. Ähnlich wie der Cartesianische „ich denke“, mit dem der einsame Denker sich seiner eigenen Existenz vergewissern kann, so lange und so oft er diesen einen Gedanken denkt, so bestätigt sich diese innige Zweisamkeit, die „Seelenverwandtschaft“ zweier Personen, solange die Liebenden von Herz zu Herz jenes „Das ist sie! – Das ist er!“ sagen oder fühlen können.

Aus dem Ende der Verliebtheit oder der Liebe folgt jedoch in keiner Weise, dass es die beschriebene wirkliche Erfahrung nicht früher, in der *Vergangenheit* existiert hat. Wenn es eine solche Seelenverwandtschaft zu einem bestimmten Moment gibt, dann kann es immerhin möglich sein, dass sie mit der Zeit vergeht. Personen ändern sich auf unvorhersehbare, tiefgreifende Art und Weisen und in wesentlichen Hinsichten. Sie hören auf, die Personen zu sein, in die wir uns verliebt haben, oder wir hören auf, die Personen zu sein, die sich in eine bestimmte andere Person verliebt haben, oder beides zugleich. Weil wir uns im Laufe der Zeit wesentlich ändern können, vergeht unter Umständen auch die „Seelenverwandtschaft“, obwohl es sie früher schon einmal gab. Das Selbst, das wir früher mit dem ganzen Herzen bestätigten, ist gewissermaßen ein anderes geworden, so nämlich, dass es nicht mehr „in unserem Herzen passt“ (oder umgekehrt, oder beides zugleich). Jenes „Das ist sie! – Das ist er!“ wird zu einem ernüchternden „Das ist sie nicht mehr – Das ist er nicht mehr“. Oder eine der beiden Personen, oder beide Personen zugleich, hat sich so geändert, dass er/sie die andere Person nicht mehr mit dem Affekt sehen kann. Die Person kann nicht länger im Modus der Exklamation jene Bestätigung der anderen Person aussprechen. Die Exklamation weicht dann einem matten, neutralen „Das ist er – das ist sie“, das trotz dessen scheinbarer Ähnlichkeit mit der Formel im Modus der Exklamation, von ihr grundverschieden ist. Eine solche Erfahrung würde demnach jedenfalls einen Zeitindex haben und allein für die Zeitspanne sprechen, in der sie sich ereignet.

Dean und Cindy sind sich, so könnte man es nach dieser Lesart formulieren, *fremd geworden*. Zum Zeitpunkt der Ehekrise zeigt uns der Film einen teils verwahrlosten, einen müden und trägen Dean. Wenn innerhalb ihrer Ehe Cindys berufliche Erwartungen auf der Strecke blieben, so verlor Dean dabei vielleicht etwas Wichtigeres. Das, was man seine „Ausstrahlung“ oder „Aura“ nennen könnte, jene in Worte kaum fassbare Konstellation von Gesten und Ausdrücken, mit der sich das „Innere“ einer Person nach Außen zeigt, hat

sich nach sechs Jahren dramatisch verändert. Der Kontrast zwischen dem Anfang und dem Ende ihrer Liebesbeziehung ist also der Kontrast zwischen Dean als jungem Mann und einem nur sechs Jahre älteren Dean, dessen äußerlicher Aspekt die Spuren einer dramatisch negativen inneren Veränderung ahnen lässt. Es gibt eine Kontinuität in der Figur Deans, aber es gibt auch einen inneren Bruch. Der jüngere Dean hat zwar keine beruflichen Ambitionen, er wirkt aber immer lebendig, während der spätere Dean müde, seelisch stagniert wirkt. Die materielle, berufliche Stagnation ist Ausdruck einer inneren Trägheit, einer inneren Kündigung. Er hat sich selbst aufgegeben. Seine Weigerung, eine reguläre Arbeit anzunehmen und aus seinen Talenten etwas zu machen, ist nicht, wie er behauptet, das Ergebnis seiner ausschließlichen Identifikation mit der Vater- und Hausmannsrolle, sondern eher der Ausdruck einer Abschottung gegen den Druck der Realität, ein strategischer Rückzug, um den Mühen und Herausforderungen des praktischen Lebens aus dem Weg zu gehen. Einen krassen Ausdruck dieser seiner eigenen Selbstentfremdung sehen wir z.B. in einer Szene, in der Dean gewalttätig wird.³⁵⁶ (Diese Gewalt ist in diesem Teil des Films stets eine latente Möglichkeit.) Dean ist verfinstert, seine Seele ist beschädigt, träge, verdunkelt wie das trübe Dunkelblau, das die Farbkomposition dieses tristen Filmteils überzieht. Aus Cindys Perspektive könnte man sagen, dass Dean gewissermaßen *sich selbst* verloren hat, dass er in wesentlichen Aspekten einfach nicht mehr derselbe Mann ist, in den Cindy sich verliebt hat, dessen „Seele“ sie früher sah.

Man könnte aber das Selbst, das in der Erfahrung einer Seelenverwandtschaft angeschaut, bestätigt wird, auch zeitlos interpretieren. Die Seelenverwandtschaft wäre demnach keine psychologische, sondern eine Art transzendente, eine metaphysische Tatsache. Das Selbst, das man durch den „Eindruck einer Seelenverwandtschaft“ auf einmal erfasst, dessen man sich affektiv annimmt, wäre demzufolge nicht ein empirisches, ein psychologisches Selbst, sondern etwas Grundlegenderes, Unveränderliches. Vielleicht handelt es sich dabei um das, was Velleman das „Personsein“, oder mit Kant, den „intelligiblen Charakter von Personen“ nennt, unsere Freiheit und Bestimmbarkeit durch Gründe, unsere Befähigung zur Wertschätzung und zur Liebe.³⁵⁷ Oder es könnte z.B. die unzerlegbare Einheit der Person sein, die Person als unzerlegbare Einheit, als Individuum. Verschiedene Autoren beschreiben diese grundlegende Dimension von Personen auf verschiedene Weisen. Was die Liebenden im Anderen erblicken, woran sie wiedererinnert werden, ist beispielsweise in Sokrates zweiter Rede in *Phaidros* (243e-257b) das „Wesen der Schönheit“, die „heilig“ ist, vor der die liebende Seele Halt macht und eine Art religiöser Ehrfurcht empfindet.³⁵⁸

³⁵⁶ War er früher Opfer von Gewalt durch Cindys Exfreund, Bobby Ontario, so ist Dean später derjenige, der einem Dritten Gewalt antut. Gewalt wird hier von den Männern als letztes Mittel ergriffen, wenn sie in völliger Ohnmacht sind.

³⁵⁷ Vgl. Velleman (2008), 92-94.

³⁵⁸ Siehe z.B. *Phaidros* 254a-d

Emmanuel Lévinas nennt diese Dimension das „unendliche Wesen“, das sich „jenseits allen Maßes“ in dem „Antlitz“ der anderen Person zeigt.³⁵⁹ Doch selbst wenn wir annehmen, dass die gegenseitige Anschauung dieser „transzendentalen“, zeitlosen Dimension des Menschen gilt, wäre die *Erfahrbarkeit* dieser Dimension jedoch an empirische und psychologische Bedingungen gebunden, die als solche wandelbar sind und auch vergehen können. Bei den drei genannten Autoren wird dieser Zusammenhang einer transzendentalen Dimension der Person, mit der die Liebenden in der Immanenz, durch die Empirie in Beziehung treten, mehr oder weniger ausdrücklich artikuliert. Bei Velleman zeigt sich das Personsein eben in der empirischen Gestalt der Person: „wir können die Person nur sehen, indem wir sie in ihrer oder durch ihre empirische Gestalt [Persona] sehen.“³⁶⁰ Jenes „Personsein“ sehen wir durch die „offenkundigen Qualitäten“ der Geliebten, die Qualitäten sind „Ausdruck, oder Symbol oder Erinnerung für ihren Wert als Person.“³⁶¹ Menschen sind im Übrigen „unvollkommene Interpreten“, sodass sie nur an wenigen anderen konkreten Menschen diesen ihren Personenwert lebendig verspüren können.³⁶² Bei Platon ist die leibliche Schönheit des Knaben, „ein gottähnliches Gesicht oder eine Gestalt des Körpers“ (251a), die die Seele der Liebenden an die göttliche Dimension, an das „Wesen der Schönheit“ wieder erinnert, die sie einmal erblickten.³⁶³ Bei Lévinas ist eben das „Antlitz“ eines konkreten Menschen, das uns die „Dimension des Unendlichen“ öffnet.³⁶⁴ Zu diesen empirischen, wandelbaren Eigenschaften der Personen gäbe es auch Ereignisse der Beziehung, die die Erfahrung einer Seelenverwandtschaft verhindern können. Man denke hier beispielsweise an die Übergriffe und Verletzungen, die Liebende einander zufügen können, aufgrund derer die verletzte Person die andere sozusagen „nicht wiedererkennt“ (*Blue Valentine* handelt auch von diesen Verletzungen, die liebende Menschen voneinander entfremden). Wenn Verliebtheit uns die Augen für die andere Person öffnet, für das „Wesen ihrer Seele“ empfindlich macht, usf., so bewirken Kränkungen und Verletzungen genau das Gegenteil: sie verschließen einem die Augen für die andere Person.³⁶⁵ Wir sehen die Person durch ein dunkles Glas. Die Gefühle, die Affekte, mit denen wir in Beziehung zu dieser erhabenen Dimension der Person treten konnten, sie ziehen sich weit hinter das Au-

³⁵⁹ Lévinas (1999), 198.

³⁶⁰ Velleman (2008), 100.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ibid., 101.

³⁶³ „[...] wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen: so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas von den damaligen Ängsten [...]“ (*Phaidros*, 251a)

³⁶⁴ Lévinas (1999), 199.

³⁶⁵ Sie können die Augen der verletzten Person auch öffnen, dies jedoch in dem Sinne, dass vor den Augen der verletzten Person sich das Bild eines Anderen abzeichnet, den man vorher so nicht kannte. Solche Erfahrungen bestätigen gerade die Veränderungen des Selbst oder auch der Beziehung, aufgrund derer eine Seelenverwandtschaft vergeht.

ge zurück, was nun bleibt ist ein erkalteter Blick. Die Person, die vor uns steht, erscheint nur noch als ein Schatten, als bloße Hülle ihrer selbst (persona im lateinischen Sinne des Wortes: Maske, kein „Antlitz“), auf unheimliche Weise unbeseelt.³⁶⁶

Doch auch wenn wir annehmen, dass in einigen Fällen diese Wiedererkennung zweier Personen sich über die Zeit hindurch hält und sie von beiden Personen nach wie vor erfahrbar bleibt und auch gelegentlich erfahren wird, so ist das ja letztlich mit dem Auseinandergehen und der Entscheidung zweier Personen, getrennt zu sein, durchaus vereinbar. Personen, die diese Erfahrung miteinander noch erleben können, entscheiden sich trotzdem aus anderen Gründen – z.B. für das Wohl ihrer Kinder, oder weil ihre Lebensgemeinschaft an den kleinen Dingen des Alltags gescheitert ist, oder weil sie jemand anderen kennengelernt haben, und unzählige andere möglichen Gründe –, für das Getrenntsein. In seinem Aufsatz macht David Velleman auf diese Möglichkeit aufmerksam: „Wenn Paare, die sich trennen, ihren Kindern sagen, dass sie einander immer noch liebten, aber nicht miteinander leben könnten, erzählen sie keine Notlüge, sondern eine düstere Wahrheit“.³⁶⁷ Vielleicht ist es eher so, dass viele Paare, die ihren Kindern dies sagen, doch eine Notlüge erzählen, um ihre Kinder nicht mit einer unschönen Wahrheit zu konfrontieren. Man kann aber in Bezug darauf nur deshalb lügen, weil die Aussage prinzipiell auch wahr sein könnte (und in vielen Fällen sicherlich auch wahr ist), weil es also letztendlich keinen Widerspruch gibt zwischen dem Weiterlieben zweier Personen, dem Verspüren einer innigen Verbundenheit und ihrer Entscheidung, getrennt zu sein. Dass wir jemanden lieben schließt also nicht notwendig den Wunsch ein, mit dieser Person zusammen sein zu wollen. Der Wunsch oder die Entscheidung, sich von jemandem zu trennen schließt umgekehrt nicht ein, dass man diese Person nicht mehr liebt. (Der häufig gehörte Satz, „wir lieben uns weiter, dennoch können und wollen wir nicht in einer Beziehung sein“ ist kein sinnloser Satz.)³⁶⁸

³⁶⁶ „Was Du bei Jungen geschehen siehst, das geschieht auch bei uns etwas größeren Jungen: wenn sie die, die sie lieben, an die sie sich gewöhnt haben, mit denen sie spielen, maskiert [personatos] sehen, erschrecken sie. Nicht nur den Menschen, auch den Dingen muss man die Maske [persona] herunterziehen und ihr Gesicht wieder herstellen.“ Seneca, *Epistula morales ad Lucilium*, 24,13, zitiert in Brassler (1999), 30. Diese denkwürdige Passage scheint in erster Linie das Befremden der Liebenden zu beschreiben, wenn sie die geliebte Person, die sie sonst in der gewöhnlichen Intimität des Heims bar der sozialen Rollen wahrnehmen, plötzlich auf der sozialen Bühne eine Rolle, eine „persona“ [Maske] annehmen sehen. In seinem kurzen Text „Eine kleine Stelle an der Nase“ thematisiert Roland Barthes ebenfalls diese Erfahrung, die er als eine Art „Entstellung“ der geliebten Person beschreibt: „ich sehe ihn sich plötzlich (Frage der *Vision*) abmühen, sich abhaspeln oder sich einfach darauf versteifen, gesellschaftlichen Ritualen zu willfahren, Achtung zu erweisen, sich zu beugen, womit er sich Anerkennung zu verschaffen hofft [...] das schlechte Bild [...] zeigt mir den Anderen im Banne der Seichtheit der sozialen Welt. (Anders ausgedrückt: der Andere wird entstellt, wenn er sich den Banalitäten überantwortet, die die Welt betreibt, um die Liebe zu entwerten: der andere wird Herdentier.“, Barthes (1988), 81.

³⁶⁷ Velleman (2008), 77.

³⁶⁸ Lieben versteht Velleman, wie wir eingangs gezeigt haben, als die Erfahrung, durch die wir durch die „empirische Gestalt“ der anderen Person ihr „wahres Selbst“ – das so wie unseres ist – sehen können, diese Anschauung artikuliert sich als ein „Zustand aufmerksamen Innehaltens [...] gleichsam wie Verwunderung, Staunen oder Ehrfurcht“, mit dem wir zeigen, dass wir dieses Selbst „wirklich gesehen haben“, Velleman

Wenn wir die romantische Erfahrung einer Seelenverwandtschaft in ihrem transzendenten Sinn deuten, so, als würde sie sich auf das „Personsein“ (Velleman) beziehen, auf die Einheit des Selbst, usf. dann ist es außerdem rätselhaft, in welchem Sinne diese Erfahrung für die liebenden Personen einen durchschlagenden Grund, oder überhaupt einen Grund, für ihr Zusammensein liefern soll und wie sie für die Überlegung, eine Ehe zu schließen, Kinder zu bekommen, eine Familie zu gründen, einen gemeinsamen Haushalt zu führen, usf., ausschlaggebend sein sollte. Eine solche Erfahrung, die sich auf eine transzendente Dimension der Person bezieht, abstrahiert ja von all den empirischen und praktischen Gegebenheiten, z.B. charakterlichen sowie sozioökonomischen Bedingungen, an welche ein gelingendes Zusammensein und mehr noch eine Ehe und eine Familie gebunden sind, die in der ökonomischen und sozialen Welt verankert sind. So betrachtet stellt sich die Frage, warum wir eine Verflechtung dieser zwei Ebenen angenommen haben, sodass die Erfahrung einer Seelenverwandtschaft in *irgendeiner* Verbindung mit der Gründung oder Auflösung einer ehelichen Gemeinschaft steht. (Wären wir Kinder einer anderen Zeit, so würde uns die Autonomie dieser zwei Ebenen vielleicht einleuchten und ihre Verbindung hingegen befremdlich erscheinen.)

„Über den Tod hinaus beständige Liebe“

Wir haben verschiedene mögliche Szenarien durchgespielt, um zu zeigen, dass wir bisher einer falschen Schlussfolgerung gefolgt waren. Wir hatten nämlich angenommen, dass das Ende von Cindy und Deans Beziehung, das Verschwinden der Liebe Cindys, die Inkompatibilität ihrer Lebensziele und Erwartungen, usw. bedeuteten, dass es keine Seelenverwandtschaft zwischen ihnen beiden existiert hat. Dies muss aber nicht so sein. Es stellt sich trotzdem die Frage, warum es zunächst den Anschein hatte, dass das Gegenteil der Fall ist und das Ende der Liebe bzw. der Liebesbeziehung die Nichtexistenz der Seelenverwandtschaft auf irgendeine Weise impliziert. Es scheint also, dass jener Rückschluss, demzufolge das Ende der Liebe ihre Unechtheit, ihre Falschheit und konsequent ihrer frühere Inexistenz bzw. ihre bloße Scheinexistenz impliziert, – „Wenn sie vergeht, dann war es nicht die rechte Liebe“³⁶⁹ – auf unausgesprochenen Prämissen gründet, die diesen Rückschluss

(2008), 86. Vellemans Begriff der Liebe ist vereinbar mit der Abwesenheit des Wunsches, mit der so geliebten Person zusammen sein zu wollen, ja es ist auch vereinbar mit dem Wunsch, mit ihr nicht sein zu wollen. Für Velleman ist Liebe kein konatives, sondern ein affektives Phänomen. Das Objekt der Liebe ist nicht etwas, das wir zu verwirklichen haben, sondern die Person, die vor uns schon da ist und die wir kraft der Liebe auf eine besondere Weise wahrnehmen. Deshalb schreibt Velleman, dass Liebe kein Ziel, sondern vielmehr ein Objekt hat. Vgl. Velleman (2008), 71-79 u. 85-87.

³⁶⁹ Mit dieser Sentenz, die er in der Folge in Frage stellt und zu erläutern trachtet, beginnt Wittgenstein eine seiner „Bemerkungen „‘Wenn sie vergeht, dann war es nicht die rechte Liebe.’ Warum *war* sie es dann nicht? Ist es unsere Erfahrung, dass nur dieses Gefühl und nicht jenes von Dauer ist? Oder gebrauchen wir ein Bild: wir prüfen die Liebe auf ihre *innere* Beschaffenheit, die das unmittelbare Gefühl nicht offenbart. Aber dieses

stützen, ja, ihn als zwangsläufig erscheinen lassen, Prämissen aber, die nach dem bisherigen Gang unserer Untersuchung sich jedoch als falsch erwiesen haben. Welche wären dann aber diese Prämissen? Und sind sie restlos falsch, oder könnten sie sich hingegen als wahr herausstellen, sodass sie unsere bisherigen Überlegungen relativieren?

Was diese Frage anbelangt, so könnte eine der möglichen Prämissen lauten, dass echte Liebe nicht stirbt, dass wahre Liebe also ewig, „für immer“ ist. Wenn wir der Meinung sind, dass wahre Liebe ewig besteht, so ist das Ende der Liebe tatsächlich *der* Beweis, dass diese Liebe eine unechte Liebe war. Ortega y Gasset argumentiert auf genau diese Art und Weise in seiner Auseinandersetzung mit Stendhal. Als er Stendhals Theorie damit zurückweist, indem er sagt, Stendhal habe nur Scheinerfahrungen der Verliebtheit beschrieben (und Stendhal selbst nur solche Scheinerlebnisse attestiert: Stendhal „liebte nie wirklich“, er wurde auch nie „wirklich geliebt“, schreibt Ortega y Gasset),³⁷⁰ dann tut er dies nicht nur deshalb, weil in Stendhals Theorie die Liebenden die geliebte Person größtenteils konstruieren, sondern auch einfach aus dem Grund, weil ihre Liebe endet. Wenn er Stendhal vorwirft, dass bei ihm das Liebesphänomen „von hinten her gedacht ist“, sodass für ihn das „Hauptstück der Liebe ihr Ende ist“,³⁷¹ dann richtet sich dieser Vorwurf ebenfalls gegen die Idee, dass wahre Liebe endlich sein kann. Es gibt eine Passage, in der diese Idee – wahre Liebe besteht ewig – indirekt berührt wird: „Wie soll man es [...] erklären, dass die Liebe endet, wenn der geliebte Gegenstand derselbe bleibt?“ Und seine Antwort lautet: „Die Liebe stirbt, weil ihre Geburt eine Irrtum war.“³⁷² Im Umkehrschluss heißt dies freilich: wäre die Liebe nicht das Kind eines Irrtums, wäre die Liebe echt in dem Sinne, dass sie der realen Person gilt und nicht einem konstruierten Bild ihrer entstammt, dann würde sie, wenn der „geliebte Gegenstand derselbe bleibt“, auch ewig bestehen müssen. Dass die Liebe endet ist für Ortega y Gasset genug Evidenz, dass sie unecht war, ja, wenn sie endet, dann ist die Liebe *notwendigerweise* auch unecht. Andernorts spricht Ortega y Gasset diesen Gedanken mit aller Deutlichkeit aus: „Stendhal glaubt, dass die Liebe „gemacht“ wird, und ferner, dass sie endet. Beide Eigenschaften sind charakteristisch für die Pseudoliebe.“³⁷³ Es sind also in Wahrheit zwei Kriterien, die Ortega y Gasset der echten Liebe zugrunde legt, nämlich ihre Fortdauer und ihr Ursprung in einem Affekt, der tatsächlich der

Bild ist uns wichtig. Die Liebe, also das Wichtige, ist nicht ein Gefühl, sondern etwas tieferes, das nur in dem Gefühl sich äußert.“, Wittgenstein (1994), 115. Nach Wittgenstein bedient man sich also eines „Bildes“ wenn man diese Verknüpfung zwischen der Vergänglichkeit der Liebe und ihrer Unechtheit herstellt.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Ortega y Gasset (1951), 125.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ibid., 129. Die komische Formulierung, dass „Liebe gemacht wird“ eine der Eigenschaften der „Pseudoliebe“ sei, bezieht sich auf das Zustandekommen der Liebe auf der Basis phantasierter Eigenschaften. Die Liebe wird „gemacht“ in dem Sinne, dass ihre Ursache nicht in der anderen Person, sondern hauptsächlich in dem phantasierenden Geist des verliebten Subjekts liegt, so die Idee.

anderen Person gilt (und nicht einem phantasierten Bild, das man sich von ihr zurechtgemacht hat). Weiter im Text liefert er folgende Erklärung für die Fortdauer, für die Ewigkeit der echten Liebe:

„Eine volle Liebe, die aus der Wurzel der Person treibt, kann kaum sterben. Sie ist für immer in die fühlende Seele eingesenkt. Die Umstände – Entfernung zum Beispiel – mögen ihr die notwendige Nahrung schmälern, und dann wird die Liebe schrumpfen und sich in ein Sickerwasser des Gefühls, eine verborgene Ader der Empfindung verwandeln; aber sie wird nicht sterben. Als Gefühl dauert sie unversehrt fort. In jenem Urgrund fühlt sich die Liebende dem Geliebten bedingungslos verbunden. Der Zufall mag sie hierhin und dorthin treiben im physischen und sozialen Raum; es ficht sie nicht an, sie ist bei dem, den sie liebt. Das ist das vornehmste Kennzeichen der wahren Liebe: dass sie bei dem Geliebten ist, in einer Berührung und Nähe, die enger sind als die räumlichen; in einem vitalen Beieinandersein.“³⁷⁴

Die Idee, dass wahre Liebe nicht stirbt, hat sicherlich eine lange Tradition. Ein im spanischen Sprachraum berühmtes Sonett des barocken Dichters Francisco de Quevedo, das womöglich Ortega y Gasset vor Augen hatte, als er die wahre Liebe in Bezug auf ihre Beständigkeit charakterisiert, artikuliert und radikalisiert dieses Motiv auf beeindruckende Art und Weise:

Über den Tod hinaus beständige Liebe

Verschließen mag die Augen mir der letzte
Schatten, und ganz den weißen Tag verwehren,
die Seele lösen mag er in der schweren
Stunde, zur Ruhe rufend die Gehetzte:

Doch niemals, auch nicht überm Fluss des Todes,
verliert sie die Erinnerung ihrer Gluten;
zu schwimmen weiß mein Brand durch kalte Fluten,
zu spotten selbst des ehernen Gebotes.

Seele, die einen Gott gefangen hielt,
Adern, die solcher Flamme Öl geleitet,
ein Mark, vom eigenen Feuer groß erfüllte,

³⁷⁴ Ibid., 131-132.

ihren Leib wird sie lassen, nicht ihre Sorge;
 Asche zu sein, doch Asche, die noch fühlt,
 Staub sein ihr Los, doch Staub, der Liebe leidet.³⁷⁵

Es mag zunächst unwahrscheinlich erscheinen, dass unsere gegenwärtigen Vorstellungen der Liebe von diesem Gedanken noch bestimmt werden. Wir leben in einer Zeit der „flüchtigen“ Liebe („liquid love“), um eine Prägung Zygmunt Baumans aufzugreifen, in der Liebesbindungen so geknüpft werden, so Baumans These, damit man sie unter Umständen möglichst schnell und unkompliziert wieder auflösen kann.³⁷⁶ Menschen bauen Beziehungen auf („aufbauen“ ist in diesem Kontext wahrscheinlich kein passendes Wort, suggeriert es Arbeit und Anstrengung sowie auch die Dauer des Bauwerks), so Bauman, nach dem Paradigma eines Netzwerkes, zu dessen Teilen es ja intrinsisch gehört, dass man sie nach Belieben sowohl „ein-“, als auch wieder „ausschalten“ kann.³⁷⁷ Zeitlich unbegrenzte, „ewige“ Liebe ist demnach kein Ideal, sondern eher eine Gefahr und eine Last, von denen man sich befreien muss.³⁷⁸ Leben und lieben Menschen nach diesem Paradigma, so glauben sie eher nicht, dass Liebe nur dann echt ist, wenn sie ewig dauert. (Aus dieser Perspektive erscheint eine unvergängliche, alle Veränderungen überdauernde Liebe als suspekt.) Denn für sie ist die Liebe ihrem Wesen nach im Fluss („liquid“), sie strömt, fließt, zerrinnt – und versiegt. Vor diesem Hintergrund ist es also wenig plausibel, dass die Idee, wahre Liebe sei ewig, den Rückschluss implizit stützt, demzufolge aus dem Ende der Liebe ihre Unechtheit folgt. Andererseits ist es aber so, dass wir nach wie vor einem romantischen Ideal der Liebe nachgehen, in der „Utopie der Romantik“ leben, wie Eva Illouz in ihren Büchern eindrucksvoll zeigt.³⁷⁹ Mag sein, dass Personen gegenwärtig ihre Liebesbindungen leichtfertig beenden, doch vielleicht wird ihnen dieser Schritt gerade durch die Idee erleichtert, dass sie bisher unechten Lieben nachgeeilt sind. Sie lösen ihre Beziehungen auf und begeben sich dann auf die Suche nach der nächsten Beziehung, und zwar in der Hoffnung, beim nächsten Mal doch der großen, echten Liebe zu begegnen, die ihr Leben lang währen wird.

³⁷⁵ Quevedo (2003), 202. Der mexikanische Dichter Octavio Paz kommentiert dieses Sonnet in seinem sehr lesenswerten Buch *Die doppelte Flamme*, Paz (1997), 77-83. Über die metaphorische Konzeptualisierung der Liebe, siehe Kövecses (1988).

³⁷⁶ Baumann (2003), xi.

³⁷⁷ Ibid., xi-xii.

³⁷⁸ So schreibt Bauman über die Adressaten der vielen Liebesexperten und der Ratgeberliteratur über Liebe: „All in all, what they learn is that commitment and particularly long term commitment, is the trap that the endeavour ‚to relate‘ should avoid more than any other danger. One expert counsellor informs readers that ‘when committing yourself, however half-heartedly, remember that you are closing the door to other romantic possibilities which may be more satisfying and fulfilling’. Another expert sounds blunter yet: ‘Promises of commitment are meaningless in the long term ... Like other investments they wax and wane.’ And so, if you want ‘to relate’ keep your distance; if you want fulfillment from your togetherness, do not make or demand commitments. Keep all doors open at any time.“ Bauman (2003), x.

³⁷⁹ Illouz (2007) u. Illouz (2011).

Die Leichtfertigkeit, mit der die Menschen gegenwärtig ihre Liebesbeziehungen auflösen – wenn diese kulturpessimistische Diagnose überhaupt stimmt – ist also noch kein Beleg dafür, dass sie nicht doch an die Idee glauben, die richtige, die echte, „volle Liebe“, wie es bei Ortega y Gasset heißt, sei ewig bzw. die vergänglichen Lieben seien allesamt „unecht“.

Doch unabhängig von dem Zeitgeist, unabhängig davon, ob Personen gegenwärtig an diese Idee glauben oder nicht, stellt sich die noch grundlegendere Frage, ob diese Idee begründet und ob sie wahr sein könnte. Ortega y Gasset begründet sie nämlich in der zitierten Stelle mit dem Gedanken, dass eine „volle Liebe“, wie er schreibt, aus dem „Urgrund“ unserer Seele stammt. Die Fortdauer der echten Liebe ist demzufolge die *Konsequenz* einer bestimmten Beschaffenheit, einer bestimmten Qualität der liebenden Seele. Wahre Liebe bleibt ewig bestehen, „in die fühlende Seele eingesenkt“, wie Ortega y Gasset es so schön ausdrückt, weil sie aus den tiefsten Fasern unserer Seele erwächst. In dieser Form, wird die Idee einer Beständigkeit der echten Liebe von zwei Prämissen getragen. Zum einen setzt sie eine Art essentialistische Auffassung der Seele voraus, oder wie man es etwas zeitgemäßer ausdrücken könnte, des „Selbst“ von Personen voraus, der zufolge das Selbst etwas ist, das über die Zeit hindurch identisch bleibt. Zum anderen wird angenommen, dass in dieser ihrer echten, wahren Beschaffenheit, Liebe dem Kern, sozusagen der „Substanz“ der Seele bzw. dem Selbst und nicht peripheren, vergänglichen Schichten oder Attributen der Seele entstammt. Weil die Seele unveränderlich ist, und weil wahre Liebe ja im Innersten, in der Substanz dieser unveränderlichen Seele verwurzelt ist, vergeht die echte Liebe folglich auch nicht.³⁸⁰ In Ortega y Gassets These geht zudem, wie am Ende des Zitats klar wird, seine Auffassung der Liebe mit ein, die sein Bild abrundet. Für Ortega y Gasset ist Liebe nämlich ein „reiner Gefühlsakt“.³⁸¹ Als „reiner Gefühlsakt“, besteht Liebe in einer „warmen Bejahung“ der geliebten Person,³⁸² in einer affektiven Bewegung auf die geliebte Person, oder, wie es in der zitierten Stelle heißt, in einer gefühlten Verbundenheit, in einem „vitalen Beieinandersein“ mit ihr.³⁸³ Die Liebe, die „wahr“ ist und die Zeit überdauert, selbst wenn z.B. eine *Liebesbeziehung* zu Ende geht, ist also dieser einfache Gefühlsakt, diese „warme Bejahung“ der Existenz der anderen Person, dieses Gefühl der Verbunden-

³⁸⁰ Das ist ja im Übrigen mehr oder weniger dieselbe Logik von Quevedos Sonett, in welchem die Fortdauer der Liebe eine weitere Steigerung erlebt, da sie nun nicht mehr auf die Lebenszeit der oder des Liebenden beschränkt ist, sondern über diese hinaus fortbesteht: jene Liebe, die Quevedo besingt, geht über den Tod hinaus, weil der Tod nur den Körper zugrunde richtet, die Seele aber davon unberührt bleibt. Sie trägt die „Erinnerung ihrer Gluten“, die Erinnerung einer Liebe nämlich, die so intensiv und innig war, dass sie sich wie Feuer in die Seele eingebrannt hat, sodass sie die Spuren, das Brandmal der Liebe über den Tod hinaus trägt.

³⁸¹ Ortega y Gasset (1951), 143. Vgl. I Teil dieser Arbeit.

³⁸² *Ibid.*, 143-145.

³⁸³ Ortega y Gassets umreißt diese Essenz der Liebe klar und knapp in dem einleitenden Text zu seiner längeren Auseinandersetzung mit Stendhal. Siehe *ibid.*, 105-117. Vgl. den I Teil dieser Arbeit.

heit, ja, diese verspürte „Seelenverwandtschaft“ mit der geliebten Person. Mit dem Ende einer Liebesbeziehung mögen viele Elemente verschwinden, die aus der Liebe und vor allem aus einer Liebesbeziehung entstehen oder sie für gewöhnlich begleiten,³⁸⁴ doch die wahre Liebe würde trotzdem in dieser ihrer nackten, in gewisser Weise „reinen“ Form weiter bestehen bleiben. Mögen uns die Umstände des Lebens auseinandergebracht haben, mögen wir uns also im „physischen und sozialen Raum“ äußerst entfernt befinden, so würde die wahre Liebe, zumindest in Form einer „verborgenen Ader der Empfindung“, wie Ortega y Gasset schreibt, selbst unter diesen widrigen Bedingungen weiter existieren. Selbst in dieser physischen und sozialen, in dieser biographischen Distanz, wären wir in einer verspürten Nähe, in einer gefühlten Berührung miteinander. Wenn die Liebe aber nicht einmal in dieser bescheidenen, und doch essentiellen Form weiter existiert, wenn sie sozusagen spurlos verschwindet, so liegt dann der Verdacht nahe – für Ortega y Gasset: die Gewissheit –, dass es sie in Wahrheit nie gegeben hat, dass unsere Liebe also keine echte Liebe war.³⁸⁵ (Gleichzeitig wirft diese These das Problem auf, ob die Inexistenz der Liebe in dieser bescheidenen Gestalt jemals mit Gewissheit festgestellt werden kann. Denn wenn die Liebe bloß als „verborgene Ader der Empfindung“ weiter bestehen kann, so können diejenigen, die in sich nach einem Schimmer der vergangenen Liebe vergebens suchen, womöglich gerade die verborgene Ader übersehen, die in ihnen, allem Anschein zum Trotz, noch weiter lebt). Vertritt man jedoch eine andere Auffassung des Selbst, lokalisiert man den Ursprung der Liebe in anderen, flüchtigeren Schichten der Person bzw. der „Seele“ oder des Selbst, leugnet man, dass es so was wie ein die Zeit überdauerndes „Selbst“ gibt, definiert man Liebe auf eine andere Art und Weise, so lässt sich damit argumentieren,

³⁸⁴ Aus der Liebe entstehen „Formen des Strebens“, Wünsche und Begierden, „erkennende Akte“ des Vorstellens und Wahrnehmens, des Denkens und Erinnerns. Die Liebe setzt auch häufig „Begehren, Neugier, Trotz, Besessenheit“ in Bewegung. In ihrer Quintessenz ist Liebe jedoch verschieden von diesen Elementen. Vgl. *Ibid.*, 107-112 u. 143-145. In dieser Hinsicht (und nicht nur in dieser Hinsicht), sind sich David Velleman und Ortega y Gasset Auffassungen der Liebe sehr ähnlich: „[...] die verschiedenen Motive, die häufig mit der Liebe gleichgesetzt werden, [sind] im Grunde genommen unabhängige Reaktionen, die die Liebe lediglich freisetzt. Zu diesen Reaktionen zählen die Sympathie, Empathie, Faszination und Anziehung [...] Doch diese Reaktionen müssen nicht ausschließlich positiv ausfallen. Die Liebe macht uns auch anfällig für Gefühle wie Kränkung, Wut, Verärgerung und sogar Hass.“, Velleman (2008), 86-87. Wie Ortega y Gasset, liegt Velleman viel daran, Liebe von den gelegentlichen Wünschen oder Motiven, die sie freisetzen mag oder nicht (z.B. den Wunsch mit der geliebten Person zusammen sein zu wollen) zu trennen. Nach Velleman ist es ein großer begrifflicher Fehler, wenn wir Liebe als eine Ansammlung von Wünschen definieren, sowie die meisten analytischen Philosophen es tun. Vgl. *Ibid.*, 75-79, 86-87. Man kann zu diesen Elementen, die Velleman und Ortega y Gasset ausmachen, auch ein weites Netz an Wünschen und Verpflichtungen identifizieren, die spezifisch für die romantische *Beziehungsform* sind. Neil Delaney, der die Physiognomie der romantischen Beziehungsform zu rekonstruieren versucht, identifiziert z.B. „das Bestreben [...] sich mit der anderen Person zu identifizieren, sich die Bedürfnisse und Interessen des anderen zu eigen zu machen und zu wollen, dass die andere Person das gleiche tun wird“ als einen Wunsch, der für die romantische Beziehung charakteristisch ist, Delaney (2008), 109.

³⁸⁵ Es bleibt eine weitere Möglichkeit, die Ortega y Gasset womöglich aufgrund seiner essentialistischen Auffassung der Seele nicht zur Verfügung steht, nämlich dass die geliebte Person sich soweit geändert hat, dass sie nicht mehr dieselbe ist, der unsere Liebe galt (oder umgekehrt: dass die liebende Person sich so geändert hat, dass sie nicht mehr empfindlich ist für die andere Person).

dass vergängliche Lieben auch echt sein können.³⁸⁶ Man könnte z.B. an Ortega y Gassetts Einsicht über eine tiefe Beschaffenheit der wahren Liebe festhalten und dessen starke essentialistische Prämisse hinsichtlich der Unveränderlichkeit der Seele aufgeben. Das Selbst ändert sich zwar in seinen Konfigurationen (oder: es gibt, strikt genommen, kein „Selbst“) aber auch dann hat der Unterschied zwischen „tieferen“ und „oberflächlicheren“ Lieben Gültigkeit, und damit auch die Unterscheidung zwischen echten und unechten Lieben. Eine echte Liebe kann also vergänglich sein, weil das „Selbst“ sich in seiner Konfiguration wesentlich verändert hat, ihre Echtheit hätte sie trotzdem aufgrund einer „tieferen“ Beschaffenheit der Liebe: in dem Moment, als die Liebe existierte, erwuchs sie den tieferliegenden Fasern dieser nun nicht mehr aktuellen Konfiguration des Selbst. Um dem normalen Sprachgebrauch gerecht zu werden, könnte man diese letzte Variante damit ergänzen, indem man sagt, dass die Trennlinie zwischen tief und oberflächlich, zwischen einer echten und unechten Liebe, nicht eindeutig, sondern vage und graduell verläuft.

Die möglichen Theorien sind mannigfaltig und widersprüchlich. Die antithetischen Antworten auf diese Frage, wie so manche Antworten auf philosophische Fragen überhaupt, rühren daher, dass die Begriffe, von denen eine Antwort hierauf abhängt, allesamt fundamental strittig sind (wie beinahe alle philosophisch interessante Begriffe) und nicht selten zu gegensätzlichen Bestimmungen einladen, was wiederum in der Vielgestaltigkeit des Liebesphänomens begründet ist:³⁸⁷ die Unterscheidung zwischen echter und unechter Liebe, die höchst problematisch ist, der Begriff der Liebe, sowie der Begriff der Seele oder

³⁸⁶ Die bessere Alternative scheint hier eine Auffassung des Selbst als eine veränderliche Konstellation zu sein, denn die Idee, dass eine „echte“, „wahre“ Liebe tieferen Schichten der Seele entstammt, was ja wahrscheinlich eine der Stärken in Ortega y Gassetts Erklärung ausmacht, scheint eine mächtige Idee zu sein, die man nicht ohne weiteres aufgeben will. Zu behaupten, dass wahre Liebe einem oberflächlichen Impuls entspringen kann, ist hingegen keine befriedigende Alternative.

³⁸⁷ Vgl. Gallie (1956). Ein klassisches Beispiel für diese widersprüchliche Bestimmbarkeit der Liebe ist freilich Platons *Phaidros*. Der Dialog beginnt mit zwei „Schmähreden“ auf den Eros. Ein reuiger Sokrates – er hat eine, nämlich die bessere der beiden Schmähreden gehalten – stimmt danach eine Lobrede auf den Eros ein. Anschließend begeben sich Sokrates und der Knabe Phaidros auf eine andere Ebene, nämlich auf die Analyse der beiden Reden und der Funktion und richtiger Konstruktion von Reden überhaupt. Dabei reflektiert Sokrates, als er die vorangegangene Reden unter die Lupe nimmt, über die widersprüchliche Bestimmbarkeit des Liebesbegriffs oder auch, sowie wir es im Anschluss an Gallie genannt haben, über seine „fundamentale Strittigkeit“:

„Sokrates: wenn jemand das Wort Eisen oder Silber ausspricht, denken wir dabei nicht alle an dasselbe?
Phaidros: Gewiß

Sokrates: Wie aber, wenn gerecht oder gut? Wendet sich nicht der eine hier, der andere dorthin, und sind wir nicht uneinig untereinander und mit uns selbst?

Phaidros: Allerdings.

Sokrates: In einigem also stimmen wir überein, in anderem nicht. [...] Wie also die Liebe? Wollen wir sagen, sie gehöre zu den zweifelhaften oder zu den anderen?

Phaidros: Zu den zweifelhaften ohne weiteres. Oder würde sie dir sonst wohl zugelassen haben zu sagen, was du eben von ihr sagtest, erst, dass sie ein Verderben wäre für den Geliebten und den Liebenden, und dann wieder, dass sie das größte wäre unter allen Gütern?“ (263a-d).

des Selbst, das sind alle Begriffe, die man so oder anders bestimmen kann. Man könnte aber, wenn man sich die mühsamen Bestimmungen der Seele und der Liebe ersparen möchte, diese Frage zu beantworten versuchen, indem man sich anschaut, wie Personen diese Frage für sich selbst auf die eine oder andere Weise *praktisch* entscheiden. Welche Konsequenzen würde es nämlich nach sich ziehen, wenn man sich die Idee, nur die ewige Liebe sei wahr, wirklich zu Eigen machen würde? Wäre man von dieser Idee felsenfest überzeugt, so stünden all die vergangenen Lieben mit ihren innigsten und bedeutsamsten Momenten schlagartig und notwendig im Zeichen des Falschen. Man müsste gleichsam feststellen, dass man im „falschen Bewusstsein“ gelebt und geliebt hat, in dem man eben nur „Scheinlieben“ nachgegangen ist. Der Schatten des Scheins hinge über all den vergangenen Lieben, die erfahrene Schönheit – der Person, die man geliebt hat, der Beziehung, die man erschuf, der Momente, die man gemeinsam erlebte – wären durch diese ihre Scheinhaftigkeit von Grund auf problematisch geworden. Die Revision ist nicht bloß epistemischer Natur; vielmehr scheint die Umkehrung von „echt“ in „unecht“ mit einer negativen *Bewertung*, mit einem negativen Urteil der fraglichen Liebe einherzugehen: was sich vorher als ein Aspekt eines guten Lebens zeigte, ist dann, weil es sich als unecht entlarvt, nur der *scheinhafte* Aspekt eines guten Lebens, und damit halb so gut (oder gar nicht gut). (Vielleicht ist diese Idee in ihrer Radikalität eine Idee, an die wir nicht glauben *sollten*.) So betrachten wir aber alle unsere vergangenen Lieben sicherlich nicht. Will man jedoch an die Überzeugung festhalten, echte Liebe sei ewig bzw. vergängliche Liebe sei unecht, so könnte man hier einwenden, dass diese Überzeugung keineswegs die angeführten Konsequenzen nach sich zieht. Erklärt man eine Liebe als unecht, weil sie vergangen ist, so verwirft man damit ja nicht ihre Schönheiten und Wonnen. Ähnlich wie wir manche unserer ästhetischen Erfahrungen nicht entwerten, weil sie uns nicht mit echten, sondern mit bloß imaginierten Geschehnissen konfrontieren, so bleibt auch der Wert unserer unechten Lieben von dieser ihrer Unechtheit auch unangetastet. Sie sind bloß unecht, aber nicht deshalb weniger schön. (Manch einer würde hinzufügen: sie sind so schön, *weil* sie unecht sind, aber damit ist ein anderer Sachverhalt gemeint.) Oder vielleicht behandeln und betrachten wir diese Lieben, wohl im Wissen, dass sie unecht sind, weil sie geendet haben, „als ob“ sie echt wären. Mit unechten, bloß scheinhaften Phänomenen lässt sich jedenfalls auf mannigfaltige Art und Weisen umgehen, einige dieser Betrachtungsweisen gehen nicht mit der Entwertung dessen einher, was sich als unecht erweist oder als unecht betrachtet wird. Nichtsdestotrotz können wir aus dem bisher Gesagten zweierlei festhalten: wenn jemand *jede* vergangene Liebe „von Anfang bis zum Ende“ allein aufgrund ihrer Vergänglichkeit für unecht erklären würde, dann würde dies ziemlich willkürlich und befremdlich erscheinen. Der Satz, den Wittgenstein in den Raum stellt, „Wenn sie vergeht, dann war es nicht die rechte Liebe“, ist in seiner allgemeinen Form („wenn p dann q“) eigentlich sehr befremdlich. Zum anderen können wir festhalten, dass Personen im Nachhinein wohl *manche* ihrer vergangenen Lieben in Bezug auf ihre Echtheit oder Wahrheit in Frage stellen. Die

Gründe, die Personen zum Zweifel heranziehen können, sind jedoch mannigfaltig und differenziert. Die bloße Tatsache, dass die Liebe geendet hat, scheint kein hinreichender Zweifelsgrund zu sein.³⁸⁸ Die Vergänglichkeit der Liebe ist, wenn überhaupt, höchstens ein mögliches Zeichen ihrer Unechtheit, an für sich genommen kann sie diese Unechtheit weder erklären noch begründen. Mit Blick auf diese zwei Beobachtungen berühren wir nun eine weitere Erklärung für den besagten Rückschluss („Wenn sie vergeht, dann war es nicht die rechte Liebe“), die dieses Mal eher psychologischer Natur ist. Sie hängt damit zusammen, wie die Umstände, die das Ende einer Liebesbeziehung umgeben und es nicht selten verursachen, den vergangenen Verlauf dieser Liebe, das Bild, das Menschen sich rückblickend davon machen, färben und rückwärts bestimmen können. Es ist so, dass das Ende der Liebe, weil es häufig von Verletzungen und Zerwürfnissen, von Enttäuschungen und Übergriffen geprägt ist (im *Blue Valentine* ist es nicht anders), oft einen langen Schatten auf die Liebe wirft, einen Schatten nämlich, der nicht selten bis in ihren Anfängen hinreicht und sie von Grund auf in Frage stellt. Unter dem Schatten gegenwärtiger Enttäuschungen zeigt sich die vergangene Liebe als Ganzes als eine Art Täuschung, der man erlegen ist. Einige dieser Enttäuschungen, die sich für gewöhnlich am Ende abspielen oder gar das Ende herbeiführen, haben womöglich tatsächlich die Kraft, die Echtheit der Liebe in Frage zu stellen.³⁸⁹ Wiederholen sich diese Erfahrungen ein ums andere Mal, so kristal-

³⁸⁸ Ein gültiger Grund wäre das andere Kriterium, das Ortega y Gasset der unechten Liebe zugrunde legt: wenn die Liebe „gemacht“ ist, d.h. wenn die Liebe nicht der realen Person, sondern hauptsächlich einem phantasierten Bild galt, das man sich durch Projektion und Verzerrung zurechtgemacht hat, dann kann dies die Echtheit der Liebe außer Kraft setzen.

³⁸⁹ Weder eine Revision dieser Art noch eine Revision überhaupt sind notwendige Betrachtungsweisen vergangener Liebesgeschichten. Man könnte eine vergangene Liebe z.B. auch *idealisieren*. Eine extreme Form der Idealisierung bestünde z.B. darin, dass man eine vergangene Liebesgeschichte als die „einzige wahre Liebe“ betrachtet, die als solche sich nie wieder erreicht werden kann und gegenüber welcher allen anderen Lieben dazu verurteilt sind, nur blasse Abbilder der einen großen Liebe zu sein. Man könnte diese Betrachtungsweisen in Verbindung mit Nietzsches Idee eines dreifachen Gebrauchs der Geschichte bringen. In diesem Zusammenhang würde die Idealisierungsvariante einer eher „*monumentalisen*“ Gebrauchsform der Geschichte entsprechen, wie es bei Nietzsche heißt, Nietzsche (1970), 19-27. Die monumentalische Betrachtungsweise kann aber, wie alle drei Arten der Historie, entweder dem Leben dienen oder es verhindern. In ihrer lebensbejahenden Form, würde sich eine Liebe aus dieser monumentalischen Perspektive als ein hervorragender Vollzug im eigenen Leben und als eine *Möglichkeit* glänzen, die in der Zukunft ähnlich realisiert werden kann: „Er entnimmt daraus, dass das Große, das einmal da war, jedenfalls einmal *möglich* war und deshalb auch wieder möglich sein wird.“ Ibid., 22. In seiner lebensfeindlichen Gestalt negiert diese Betrachtungsweise gerade alles Zukünftige, und zwar mit dem Verweis auf die Größe und Einmaligkeit des Monuments: „das Monumentale soll durchaus nicht wieder entstehen, und dazu nützt gerade das, was einmal die Auktorität des Monumentalen aus der Vergangenheit her hat.“ Ibid. Die Betrachtungsweise, die wir in diesem Abschnitt besprochen haben, korrespondiert eher mit der „*kritischen*“ Art die Vergangenheit zu betrachten, ibid., 32-34. Darüber schreibt Nietzsche: „Er muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu könne: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquiriert und endlich verurteilt [...] Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urteil verkündet: sondern das Leben allein [...] Sein Spruch ist immer ungnädig, immer ungerecht, weil er nie aus einem reinen Borne der Erkenntnis geflossen ist.“ Ibid., 32-33. Übertragen auf die Liebe heißt dies, dass das Urteil, die Liebe sei unecht gewesen, nicht epistemisch gerechtfertigt ist, sondern letztendlich ein volitionales oder affektives Fundament hat. Weil man sich von der Vergangenheit, von einer vergangenen Liebe befreien muss, um weiter zu leben und lieben zu können, stellt man sie, auch gegen jegliche Gerechtigkeit oder Gnade, in ein ungünstiges Licht, in das Licht des bloß

lisiert sich auf seltsame und doch nachvollziehbare Weise, durch die Koinzidenz des Endes mit den Enttäuschungen, irgendwann der Gedanke heraus, dass das Ende der Liebe überhaupt ihre Unechtheit „bescheinigt“. Aber es ist nicht das Ende der Liebe als solches, die Tatsache, dass die Liebe zu einem Zeitpunkt aufgehört hat zu existieren, welches das Zeichen der Liebe umzukehren vermag, sondern es ist vielmehr der lange Schatten dieses partikulären Endes, – oder die verschiedenen, sich überlappenden Schatten mehrerer vergangener Enttäuschungen –, dessen Umstände und Verstrickungen, dem das Gewicht ihrer Verkehrung ins Falsche zufällt.

Die Romantik zwischen Gefühl und Kalkül

Cianfrances Film sowie die bisherigen Gedankengänge dieses Abschnitts wollen wir nun in einem anderen Zusammenhang besprechen, der auf die bisherigen Überlegungen und Fragen ein etwas anderes Licht werfen soll. Dieser breitere Kontext betrifft die inneren Spannungen der romantischen Liebe in der modernen Welt. Die Soziologin Eva Illouz spricht in ihrem spannenden Buch *Warum Liebe weh tut* von der Koexistenz zweier „Logiken“, einer ökonomischen und einer emotionalen Logik, die in der romantischen Liebe „verschmelzen“ und die die „Architektur der Wahl“, d.h. die Art und Weise, wie Menschen sich verlieben und sich für einen Partner/Partnerin entscheiden, maßgeblich prägen.³⁹⁰ Das Zusammenspiel dieser beiden „Logiken“ verläuft teilweise „harmonisch und bruchlos“, doch bisweilen „zersplittern“ diese beiden Elemente das „romantische Gefühl von innen heraus“, wie die Autorin schreibt.³⁹¹ Es gibt eine Szene im Film, in der Dean etwa diesen Konflikt explizit thematisiert. Dabei unterhält er sich wieder mit seinen Kollegen über Liebe und Romantik – Umzugshelfer scheinen eine Vorliebe für die Liebesthematik zu haben –,³⁹² Dean äußert dabei seine Überzeugung über die romantische Liebe im Zusammenhang mit Geschlechterverhältnissen:

Scheinhaften und Unechten. Auch wenn Nietzsches Gedanke anregend und mit dem Verweis auf den affektiven oder volitionalen Ursprung des negativen Urteils sicherlich einen Kern von Wahrheit hat (unsere psychologische Deutung der Überzeugung, dass das Ende der Liebe ihre Unechtheit impliziert weist ebenfalls in diese Richtung), scheint er in seiner Radikalität (das Urteil stammt „nie aus Erkenntnis“ und immer nur aus der „begehrenden Macht“ des Lebens) wiederum verkehrt. Auch ein negatives Urteil, das zunächst womöglich affektiv motiviert ist, kann mit guten Gründen die Echtheit einer vergangenen Liebe in Zweifel ziehen, also doch aus „Erkenntnis“ fließen.

³⁹⁰ Illouz (2011), 24-25.

³⁹¹ Ibid., 25.

³⁹² Vielleicht deshalb, weil ihre Arbeit sehr oft die materielle Vereinigung oder auch die Trennung von Paaren zu vollziehen hilft. Bringen sie das eine Mal die Eigentümer der frisch Verheirateten, oder der Verliebten zusammen, so müssen sie beim nächsten Umzug die Habseligkeiten der Auseinanderziehenden wieder trennen. Es ist dann nicht verwunderlich, dass man bei diesem stetigen Anblick von Paaren, die zusammen- oder auseinanderziehen zu einem Skeptiker in Liebesangelegenheiten wird.

„I feel like men are more romantic than women. When we get married we marry, like, one girl, 'cause we're resistant the whole way until we meet one girl and we think I'd be an idiot if I didn't marry this girl she's so great. But it seems like girls get to a place where they just kinda pick the best option... 'Oh he's got a good job.' I mean they spend their whole life looking for Prince Charming and then they marry the guy who's got a good job and is gonna stick around.”

Deans Zuschreibung – Männer sind letztendlich die Romantiker, Frauen sind letztendlich die Berechnenden –, über die man sicherlich hitzig und ausgiebig diskutieren könnte, werden wir an dieser Stelle jedoch unberührt lassen. Wenn man von dieser drastischen Unterscheidung abstrahiert, so decken sich die zwei Entscheidungsdimensionen, die Dean in seinem Bemerkung unterscheidet, in etwa mit den zwei „Logiken“, die Eva Illouz in ihrem Buch herausarbeitet hat und welche der Autorin zufolge *beide* zugleich in der „Architektur der Wahl“ der romantischen Liebe zusammenfließen und sie bestimmen: einerseits schreibt uns das romantische Ideal vor, wir sollen uns für eine Partnerin oder einen Partner aufgrund solcher Erfahrungen und Gefühle wie die einer Seelenverwandtschaft oder Epiphanie entscheiden, andererseits fußt aber die „institutionelle Organisation der Ehe auf [...] einer Lebensgemeinschaft und dem Zusammenlegen der ökonomischen Ressourcen zum Zweck der Wohlstandsmehrung“.³⁹³ Die Aufforderung, unseren Gefühlen der Verliebtheit zu folgen, koexistiert so mit der „Dimension der Wahl“ und des „ökonomischen Kalküls“ („Ist er sie der die Richtige für mich? – werde ich nicht vielleicht einem noch besseren Partner begegnen?“).³⁹⁴ Beide Dimensionen prägen unsere Erfahrung der Liebe und unserer Partnerwahl. Damit werden aber, wie Illouz bemerkt, „gesellschaftliche Widersprüche“ in unsere Erwartungen eingebaut, diese Widersprüche sowie ihre eventuelle Unvereinbarkeit in konkreten Beziehungen werden zu „psychischen Realitäten“ und damit letztendlich zu einer stetigen sozialen Quelle individuellen Leids.³⁹⁵

Der Film zeigt uns die jeweilige Konsistenz und die abwechselnde Dominanz dieser zwei Logiken, sowie letztendlich ihre Unvereinbarkeit in Dean und Cindys Beziehung. Im Lichte der Gefühlslogik ist durchaus nachvollziehbar, dass zwei Menschen, die miteinander die Art von Erfahrung machen können, die wir bislang charakterisiert haben, einen starken, ja, einen durchschlagenden Grund haben („es ist Schicksal, Prädestination“), zusammen zu sein, einander zu heiraten, eine Familie zu gründen, usw. Im Licht der ökonomischen Logik ist die Entfremdung von Dean und Cindy ebenfalls durchaus verständlich, ja, nahezu unabwendbar; vor dem Hintergrund dieser Logik sind die Trennungswünsche Cindys und ihre Entscheidung, Dean zu verlassen, durchaus nachvollziehbar. Im Banne der romantischen Logik ist es naheliegend, dass Menschen, die eine „Seelenverwandtschaft“ mitei-

³⁹³ Ibid., 31.

³⁹⁴ Ibid., 40.

³⁹⁵ Ibid., 31-33.

inander spüren, sich über soziale und ökonomische Barrieren hinwegsetzen, die Fragen, „ob er/sie die/der richtige für mich ist“, „werde ich noch eine bessere Partnerin / einen besseren Partner finden?“ und dergleichen stellen sich hier nicht einmal, ökonomisches Kalkül oder jegliche Berechnung der sozialen und ökonomischen Konsequenzen sind in diesem Kontext völlig deplatziert, eine Zumutung, die nur etwa Außenstehende (z.B. besorgte Eltern) an die verliebte Person herantragen. Im Lichte der ökonomischen Logik scheint andererseits Cindys Trennung die einzig richtige Alternative zu sein, denn aus dieser Perspektive hat Cindy einfach die falsche Wahl getroffen, die Ehe bedeutete für sie einen sozialen Abstieg, die Verbauung beruflicher Perspektiven, eine Situation, die in ihrer Ehe mit Dean und anhand Deans Natur nicht mehr zu ändern ist und welche Cindy nicht länger aushält. Dass ihr Begehren für einen Mann wie Dean, der offensichtlich nicht über die nötigen persönlichen Ressourcen verfügt, eine ökonomisch blühende Ehe und Familie zu führen, sich verflüchtigt hat, ist von diesem Standpunkt aus eine durchaus folgerichtige Entwicklung, denn aus dieser Perspektive ist männliche Attraktivität an Eigenschaften gebunden, die Dean in keiner Weise verkörpert. Hat diese Logik die Überhand gewonnen, so sind romantische Gesten und Handlungsvollzüge völlig wirkungslos und greifen ins Leere, sie sind dann genauso deplatziert wie die ökonomischen Überlegungen es waren, als die Gefühlslogik die Perspektive der Verliebten dereinst beherrschte.

In der Filmhandlung führen diese zwei Logiken Regie und bestimmen die Handlungsgründe sowie die Entscheidungen der Figuren zeitlich aufeinander. Waren also Romantik und romantische Gefühle anfangs entscheidend für ihre Annäherung, für die Entfaltung ihrer Verliebtheit, für den Entschluss zu heiraten, eine Familie zu gründen und ein gemeinsames Leben zu führen, so sind Aspekte, die eher der ökonomischen Dimension der Liebe zugeordnet werden können (z.B. Deans Weigerung, eine reguläre Arbeit zu finden, ihre prekäre ökonomische Lage), maßgeblich für ihre Entfremdung und schließlich für die Trennung. Der Film konfrontiert uns so mit der häufigen Situation, in der eine Liebesbeziehung zu Beginn von einer emotionalen Logik bestimmt wird (beginnen nicht fast alle Liebesbeziehung so?),³⁹⁶ mit der die romantischen Zuschauer (sind nicht fast alle Kinozuschauer, die romantische Filme anschauen, irgendwie Romantiker?)³⁹⁷ sich identifizieren werden, eine emotionale Logik aber, die später von einer ökonomischen Dimension überholt, überschattet und letztendlich verdrängt wird, eine Konstellation nämlich, mit der der ökonomisch geprägte Zuschauer ebenfalls vertraut ist und die er gut nachvollziehen kann. Diese zwei durchaus konsistenten „Logiken“ bringen also in der Geschichte, die der Film erzählt, entgegengesetzte Ergebnisse hervor, zuerst das Zusammensein, später das Getrenntsein. Mit

³⁹⁶ Der in dieser Arbeit verfolgte Ansatz geht ebenfalls davon aus, dass am Anfang erotischer Beziehungen diese Dimension in aller Regel vorrangig ist.

³⁹⁷ Vgl. Illouz (2007), Kap. 4.

dieser Abfolge präsentiert der Film dem Zuschauer den anfänglichen Glanz, die Attraktion der Romantik, dann aber gewissermaßen ihren Verschleiß, ihre Ermüdung, ja, ihre *Niederlage* angesichts sozioökonomischer Faktoren – angesichts der „Realität“, wie man sagen würde.

Durch die Erzählweise des Films werden aber weitere Effekte erzielt. Denn der Film präsentiert dem Zuschauer diese beiden Momente der Liebesbeziehung, des Bestimmtheits durch das Gefühl oder durch die ökonomische Logik, nicht nacheinander, sondern sich *miteinander abwechselnd*, sodass auf bestimmte Abschnitte des Anfangs Szenen des Endes folgen und dadurch eine ganze Kette von Kontrasten zwischen den beiden Zeitabschnitten hergestellt wird. Indem die sonst unschuldigen Szenen der Romantik mit den harten Szenen der Krise auf diese Art und Weise abwechseln, werden erstere einerseits teilweise zu Vorahnungen und Vorboten, zu Anspielungen auf die kommende Katastrophe, die Stück für Stück bis zum bitteren Ende durchgespielt wird. Man sieht in den romantischen Szenen und Situationen, wenngleich nur am Rand, bereits den Keim der späteren Entfremdung. Indem die Gefühlsromantik, die das Versprechen, ja, die Gewissheit einer ewigen Liebe ausstrahlt, unvermittelt von Bildern einer erkalteten, entfremdeten Beziehung gefolgt wird, indem jede Szene der glücklichen Zeit buchstäblich an Bilder des Unglücks grenzt, zeigt sich die Romantik andererseits als abgründig, als Schritt ins Leere. Dieses erzählerische Verfahren verstärkt insgesamt den Eindruck, dass die Figuren im Banne ihrer romantischen Erfahrung gerade dabei sind, einer Illusion anheimzufallen. Viele der romantischen Szenen – eigentlich alle – gewinnen aus dieser Form der Kontrastierung eine andere Bedeutung, einen anderen Wert als die, die sie normalerweise, ohne diesen Kontrast, haben würden: sie werden hohl oder jedenfalls doppelbödig in einer Weise, die umso irritierender wirkt, als die romantisch geprägten Zuschauer nicht daran gewöhnt sind, dass man im Kino den Traum der Romantik auf diese Weise hinterfragt und untergräbt, ist doch das Kino seit jeher ein Medium, in dem dieser Traum vor allem artikuliert und propagiert wird.³⁹⁸

Jetzt möchten wir eine Szene aus der Krisenzeit rekonstruieren, weil in ihr sich sowohl der Zusammenprall dieser zwei Logiken als auch die Grundverschiedenheit ihrer Prämissen besonders deutlich zeigen.³⁹⁹ Cindy ist in dieser Szene auf einem Getränkemarkt und will dort die Getränke für den „romantischen“ Ausflug einkaufen, mit dem Dean versucht, der Krise zu entkommen und ihnen beiden Luft zu verschaffen. Dort trifft Cindy zufällig ihren

³⁹⁸ Vgl. Illouz (2007), vor allem Kap. 1 u. 4.

³⁹⁹ Der Film ist, wie bereits gesagt, sowohl durch die *Geschichte* als auch durch die *Erzählweise* dieser Geschichte auf den Effekt dieses Aufpralls angelegt, der in den anfangs rekonstruierten Schlusszenen (oder je nach dem: Anfangsszenen) gipfelt, wo Hochzeit und Trennung miteinander abwechseln. In der Szene, die wir hier rekonstruieren möchten, wird aber dieser Konflikt in einer konkreten Situation inszeniert und von den *Figuren* selbst teils geahnt und thematisiert.

ehemaligen Freund, Bobby Ontario, den sie vor sechs Jahren für Dean verlassen hat und der damals, blind vor Eifersucht, Dean übel zugerichtet hatte – Is that Cindy Heller? Wow! It's been a while, ruft er mit Begeisterung. Ihre Augen strahlen bei dieser Begegnung und sie lächelt zum ersten Mal in diesem, dem tristen Teil des Filmes. Im Gegensatz zu Dean, sieht Bobby erstaunlich gut aus. Bobby fragt Cindy, wie es ihr geht und was sie so macht, in ihrer Antwort, „been here, stayed here, never left here“, klingt bereits Frustration mit an. Anschließend fragt er sie, ob sie verheiratet ist – married. That's crazy. Lucky guy!, sagt Bobby – und geht noch einen Schritt weiter, indem er sie fragt, ob sie ihrem Mann bislang treu geblieben ist. Zunächst wirkt sie durch die Frage zwar irritiert, aber sie lässt sich schließlich auf sie ein. Ihre Antwort ist zögerlich und ambivalent – yes, I have. I have... I have been – und lässt ahnen, dass sie ihn wahrscheinlich betrogen hat (oder kurz davor ist, ihn zu betrügen, „Ich bin es *immer noch*“). Sie lächelt ihm dabei zu, ihr Ausdruck ähnelt dem eines Kindes, das bei einem Streich ertappt wurde, es hat etwas Einladendes und Natives zugleich, Begehren und Verführung schweben in der Luft. Sie fragt ihn anschließend, warum er sie so anblickt – Why are you looking at me like that? – I'm not looking at you like anything, antwortet er trocken. Der Blick, den sie Bobby in diesem Augenblick zuschreibt, ist ein begehrlischer Blick. Es ist, als ob Cindy in diesem Moment, teils durch ihr stillschweigendes, unwillentliches und doch willentliches Geständnis einer (noch zu geschehenden) Untreue, und teils gereizt von den Fragen Bobbys, dessen Begehren erwarten würde, um aber zugleich davor zurückzuschrecken und es abzuwehren. Sie *projiziert* ihr eigenes Begehren auf Bobby. (Ihre Frage, warum er sie so anschaut, ist beides zugleich: Verlangen nach Begehren und Abwehr, Flucht davor). Es ist das Begehren eines Mannes nämlich, dem es offensichtlich besser geht als Dean und dessen Begierde deshalb wünschenswert, anziehend, begehrenswert ist. Weil Bobby aber ihr nicht entgegenkommt, konfrontiert er sie mit der Tatsache, dass sie in dieser Begegnung vor allem ihre eigenen Erwartungen, ihre Unzufriedenheit mit Dean und ihr eigenes Begehren nach einem „besseren Mann“ geäußert, nach Außen projiziert hat. Ihr wird in der Situation zudem wahrscheinlich klar, so lässt sich mit ein wenig Imagination weiter denken, dass sie, als sie den unromantischen Bobby für den romantischen Dean verlassen hat, eigentlich einen schlechten „Tausch“, eine schlechte Transaktion vollzogen hat. Durch diese Situation wird sie in äußerste Unruhe versetzt. Als sie anschließend mit Dean im Auto sitzt und beide ins Motel fahren, verspürt Dean Cindys Unbehagen, ihr sorgenvolles Schweigen, und versucht dem auf den Grund zu gehen – What's on your mind?, er hakt nach, insistiert mit dem Gespür des Gatten, der in dem Schweigen der anderen Person Böses ahnt, bis sie ihm von dem Vorfall erzählt. Er ist schockiert. Dean macht Cindy dann allerlei Vorwürfe: sie hätte ihm von dieser Begegnung sofort erzählen müssen, er ist schockiert, dass sie sich auf das Gespräch mit Bobby eingelassen hat und auf dessen Frage, wie es ihr geht, eingegangen ist (als hätte sie Bobby etwas von der Ehekrise erzählt, was natürlich absurd ist) – How are you? – Yeah, he ask me how I was – And you told him?, fragt Dean empört – in all dem

klings Argwohn und Eifersucht (was machte bloß Bobby da?), Wut und Furcht (warum hat sie es nur gewagt, mit dem Ex zu sprechen, die Ehekrise könnte gegenüber dem Exfreund bloßgestellt werden). Anschließend versucht Cindy die Gemüter zu beruhigen – wodurch sie, der Logik dieses Filmteils folgend, die Situation nur noch zuspitzt –, es entsteht dann der folgende, bittere Wortausaustausch:

Cindy – I wish you'd seen him. I wish ... Then you ... you wouldn't feel so bad. He's fat.

Dean – What do I care?

Cindy – I don't know.

Dean – What do I care if he's fat or not? What does that mean that makes me feel better?

Cindy – I don't know, because he's a loser

Dean – What does that have to do with me? Whether he's a loser or he's fat? What the fuck do I care? What are you saying that for? That it would make me feel better if he's fat. So, what, if he was in good shape, then I shouldn't feel good?

Cindys Versuch, Bobby Ontario als „Loser“ darzustellen und Deans Aufgebrachtheit damit zu besänftigen, ja, ihn damit zu „trösten“, ist für ihn offenbar deshalb so verletzend und führt ihnen letztendlich nur die Kluft zwischen ihnen vor Augen, weil Dean in den Worten Cindys ihr ökonomisch geleitetes Prinzip mit aller Deutlichkeit durchschaut (und Cindy selbst ihrer eigenen Ansprüche gewahr wird), ein Prinzip nämlich, in dessen Licht Dean durch den Vergleich mit einem anderen Mann eine Entwertung droht, ja, diese Entwertung eigentlich bereits widerfahren ist, wenn man die Begebenheiten auf dem Getränkemarkt bedenkt, so wie sie sich wirklich abgespielt haben (Bobby ist in bester Form, Cindy hat ihn begehrt usf.) Cindys Trostversuch soll nämlich so funktionieren, dass Dean im Vergleich mit Bobby besser „abschneidet“, sodass sein Wertgefühl durch diesen Kontrast, wenngleich nicht gesteigert, zumindest keinen weiteren Schaden nehmen sollte, „you wouldn't feel so bad“, so ihre Worte. Im Umkehrschluss hieße dies aber, wie Dean es mit seiner aufgebrauchten Replik darlegt, dass sein Selbstwertgefühl und sein Wert überhaupt, unter dem Vergleich mit einem anderem Mann, dem er gegenüber schlechter „abschneiden“ würde, leiden müsste. Und eben dies ist, wie wir es bereits rekonstruiert haben, was in der vorausgegangenen Szene sich abgespielt hat: Cindy ist einem Mann begegnet, dem es sozial und wirtschaftlich offensichtlich besser geht als Dean und zu dem sie sich spontan und augenblicklich hingezogen fühlte, dessen Begehren sie erwartete, verlangte, einen Mann, den sie, wie es sich nun im Lichte der ökonomischen Lichte herausstellt, irrtümlicherweise für Dean verlassen hat. Das ökonomische Prinzip, das den Worten Cindys zugrunde liegt, lautet, grob formuliert, dass der Wert einer Person sich nach deren Erfolg bzw. Misserfolg und den Eigenschaften bemisst, an welche die Kategorien des Erfolgs/ Misserfolgs festzumachen sind. Auf den Bereich der Liebe übertragen heißt dies ja nichts anderes, als dass der Wert, die Begehrlichkeit und Attraktivität einer potenziellen Partnerin oder eines po-

tenziellen Partners bzw. die Werte der Männlichkeit und Weiblichkeit, sich von dem Haben oder Nichthaben genau dieser Eigenschaften ableitet. In Deans drastischer Zurückweisung dieser Denkweise – „What the fuck do I care?“ – melden sich die Ansprüche jenes anderen Aspekts der romantischen Logik der Liebe, für den Dean im Film stellvertretend steht. Nach dieser entgegengesetzten Logik erkennen wir in der geliebten Person nämlich einen unvergleichbaren Wert, einen Wert nämlich, der jegliche Vergleiche verbietet, wie es bei David Velleman ungefähr heißt.⁴⁰⁰ Der Vergleich mit einer Person, so sehr man ihr gegenüber besser „abschneiden“ mag, stellt aus dieser anderen Perspektive bereits einen Bruch, eine Verletzung dieser Logik dar und bedeutet zugleich das Eingeständnis, dass in den Augen der Person, die so denkt und fühlt, der Wert der so „geliebten“ Person sich hauptsächlich aus dem Vergleich mit anderen Individuen ableitet bzw. von dem Haben oder Nichthaben von Eigenschaften des Erfolgs abhängt. Die Erfahrung einer Seelenverwandtschaft, die der Ausgangspunkt unserer Überlegungen in diesem Kapitel gewesen ist, eine Erfahrung, die sich als eine Art Einsicht ins Wesen, in den Seelengrund der geliebten Person ereignet, wird von einigen der Autoren, die wir in diesem oder einem ähnlichen Zusammenhang behandelt haben, teilweise so ausbuchstabiert, dass sie eine interne Verbindung mit diesem Motiv einer Unvergleichbarkeit, einer Inkommensurabilität des so angeschauten Personenwerts des geliebten Wesens unterhält. In Sokrates Bild der verliebten Seele, die er als ein Gespann mit zwei Rossen und deren Lenker beschreibt, wird dieses Motiv nämlich durch die „Ehrfurcht“ des Wagenlenkers gekennzeichnet, die beim Anblick des Geliebten zum „Wesen der Schönheit“, die auf „heiligem Boden“ steht, transportiert wird. Der Wagenlenker wird gerade durch die *Unermesslichkeit* dieser Schönheit in „Ehrfurcht“ versetzt. Bei Lévinas heißt es ausdrücklich, dass die andere Person in ihrem „Antlitz“ sich uns „jenseits allen Maßes“ zeigt.⁴⁰¹ Bei Velleman ist das Liebesgefühl gerade jener „Zustand aufmerksamen Innehaltens [...] gleichsam wie Verwunderung, Staunen oder Ehrfurcht“,⁴⁰² eine Reaktion, die zeigt, dass wir das Wesen, das „wahre Selbst“ der anderen Person, ihre Freiheit und Befähigung zur Liebe, wirklich angeschaut haben, dessen Wert darin besteht, dass die Person „über jeden Preis erhaben ist“ und nicht als Grundlage von Vergleichen dient, sondern vielmehr in dieser ihrer Inkommensurabilität wertgeschätzt werden will.

So gegensätzlich sind also ihre beiden Ansprüche, so groß ist die Distanz zwischen Cindy und Dean geworden. Verlangt Dean vergebens nach einer Form der Wertschätzung, die ihn jenseits einer Logik des Vergleichs wahrnimmt, so offenbaren Cindys spontane Worte,

⁴⁰⁰ Vgl. Velleman (2008), 91.

⁴⁰¹ Lévinas (1999), 198.

⁴⁰² Velleman (2008), 86.

dass der Blick, den sie nun auf ihn richtet, sich längst in einer Region fern dieser von ihm verlangten Form von Wertschätzung abspielt.

Die ästhetische Dimension der zwei Logiken

Ein zentraler Aspekt der Konstellationen, in denen die Figuren handeln, zuerst im Lichte der Gefühlslogik und später im Lichte ökonomischer Faktoren, betrifft ihre ästhetische Dimension, ihre sinnliche und materielle Substanz. Diesen Aspekt vermag das Filmmedium besonders gut darzustellen, operiert es gerade mit Bildern, mit Musik und mit Erzählmustern, die allesamt Medien der romantischen Liebe schlechthin sind, ja, es handelt sich dabei um Medien, welche sowohl von der Romantik geprägt sind, die ihrerseits selber die Romantik maßgeblich geprägt haben. Diese zwei Logiken entfalten sich also in bestimmten sinnlichen und materiellen Situationen und Atmosphären, diese Atmosphären und Situationen beeinflussen und bestimmen teilweise die Wahrnehmbarkeit der Gründe des romantischen Gefühls oder des ökonomischen Kalküls. Diese „Logiken“ stecken also nicht bloß „im Kopf“ der Figuren, sie sind nicht nur Überlegungen, die Dean und Cindy „durch den Kopf gehen“, sondern sie sind an materielle, sinnliche Aspekte der Situationen gebunden, in denen die Figuren sich befinden und in denen sie agieren und reagieren. In dieser unmittelbaren Materialität und Sinnlichkeit sind die Gründe des Gefühls oder des Kalküls für die Figuren zugänglich, sie erschüttern sie, sie binden oder entfremden sie in dieser ihrer Sinnlichkeit und Materialität, in ihrer Schönheit oder Hässlichkeit entfalten sie ihre Macht über die Figuren.

In den Sequenzen vom Anfang ihrer Beziehung bis zur Hochzeit wird uns also die Logik des Gefühls in all ihrem sinnlichen Glanz vorgeführt – etwa so wie die ineinander Verliebten sie wahrnehmen. In dieser romantischen Konstellation nimmt wiederum die Erfahrung Cindy und Deans, als sie einander innig anschauen, die wir, ungefähr im Einklang mit Deans eigenen Worten als Wiedererkennung der anderen Person, als Anschauung oder Ausruf einer Seelenverwandtschaft ausbuchstabiert haben, einen prominenten Stellenwert ein. Denn diese Erfahrung ist in ihrer Sinnlichkeit, in ihrer Unschuld und Direktheit vor allem eines: schön. Diese Schönheit zieht die Liebenden in ihren Bann. Wir haben entlang dieses Textes versucht, diese Erfahrung diskursiv aufzufassen, doch die Kunst, die diese Erfahrung *zeigt*, vermag ihr ihre ursprüngliche Sinnlichkeit, ihre sinnliche Schönheit zurückzugeben. Und weil dieses Zeigen zudem künstlerisch ist, kann sie die gezeigte Erfahrung transformieren und sie zugleich für den Zuschauer in ein Objekt einer nachdenklichen Betrachtung verwandeln.⁴⁰³ Diese Szene, diese Urszene der romantischen Liebe wird uns jedenfalls mehrmals mit ihrer ganzen Intensität gezeigt, ein Werbeplakat des Films sowie

⁴⁰³ Vgl. Seel (2003), II. Teil. Kap. 6.

das Cover der DVD locken die möglichen romantischen Zuschauer, die nicht ahnen, wie Romantik hier zelebriert und zugleich demontiert wird, mit diesem Motiv an (ein Motiv nämlich, das bereits solche Klassiker wie *Vom Winde verweht* oder *Casablanca* als Werbemittel benutzten).⁴⁰⁴ Im Fall des Werbeplakats, bewirkt das Einfangen des vergänglichen Augenblicks als photographisches Bild bereits eine künstlerische Transformation, die aber das zeitliche Wesen dieser Erfahrung einer Seelenverwandtschaft keineswegs entfremdet, sondern es gewissermaßen exponiert. Denn diese Erfahrung ist augenblicklich und doch ewig zugleich. Man könnte fast sagen, dass sie ihrem Wesen nach zum photographischen Bild tendiert, ja, man könnte meinen, dass diese Erfahrung und die Photographie füreinander bestimmt sind. Sie ist ein Augenblick, der sich aber für die Liebenden gewissermaßen dem Fluss der Zeit entzieht; wenn sie sich ereignet schweben die Liebenden wie außerhalb der Zeit, durch ihren augenblicklichen Charakter und ihren Aufstand gegen die Zeit wird sie für die Liebenden zum Bild der Liebe selbst. In dem Moment, in dem diese Erfahrung sich abspielt, stellt sich die Liebe als ewig dar, wie am Rande, wie von der Zeit losgelöst – gleich darauf ist aber der Augenblick vorbei. Wie das photographische Bild, gibt diese Erfahrung auch unwiderlegbares Zeugnis von etwas, das sich in ihr ereignet hat,⁴⁰⁵ nämlich von jener gegenseitigen Einsicht ins Wesen der andren Person, von einer augenblicklichen Aufnahme der Seele einer anderen Person. Indem diese Erfahrung von Angesicht zu Angesicht im photographischen Bild als Dagewesenes, als „unwiderlegbar gegenwärtig“ präsentiert wird, wird die Wahrheit des Augenblicks, die in einer jublierenden Bestätigung der anderen Person besteht (Das ist sie! – Das ist er!), durch die Photographie nochmals bestätigt – Da sind wir! (Da sind sie)! Doch das photographische Bild unterstreicht zugleich den anderen Aspekt dieser augenblicklichen Erfahrung: ihre Vergänglichkeit. Denn das photographische Bild zeigt uns diese Erfahrung zwar als real und lebendig (die Photographie zeigt uns etwas unwiderlegbar Reales, das da gewesen ist) und tot zugleich (sie zeigt uns den Moment als vergangen) Da sind wir! (gewesen).⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Auf dem Plakat hat Dean die Augen geschlossen, während Cindy sie offen hat. Man könnte sagen, er sieht sie dabei mit den Augen des Herzens. Man könnte aber auch, aus der skeptischen Perspektive, dieses Augenschließen als ein Symptom seiner Verblendung deuten: er schließt die Augen vor der realen Frau und sieht nur sein inneres Bild von ihr. Cindy hingegen, mit offenen Augen, ist der Realität bereits ein Stück näher als Dean.

⁴⁰⁵ Diese Eigenart des photographischen Bildes gegenüber anderen Bild- und Zeichenformen hat beispielsweise Roland Barthes auf eindrucksvolle Art beschrieben: „Anders als bei diesen Imitationen [die Malerei, der Diskurs, S.P.] lässt sich in der Photographie nicht leugnen, dass *die Sache dagewesen ist*. Hier gibt es eine Verbindung aus zweierlei: aus Realität und Vergangenheit [...] Der Name des Noemas der PHOTOGRAPHIE sei also: ‚es-ist-so-gewesen‘ oder auch: Das Unveränderliche. Das, was ich sehe, befand sich dort, an dem Ort, der zwischen der Unendlichkeit und dem wahrnehmenden Subjekt [...] liegt; es ist dagewesen und gleichwohl auf der Stelle abgesondert worden; es war ganz und gar, unwiderlegbar gegenwärtig und war doch bereits abgeschlossen. Roland Barthes (1989), 86-87.

⁴⁰⁶ „Indem sie [die Photographie, S.P.] bezeugt, dass der Gegenstand real gewesen ist, suggeriert sie insgesamt, er sei lebendig, aufgrund jener Täuschung, die uns dazu verleitet, dem Realen einen uneingeschränkt höheren, gleichsam ewigen Wert einzuräumen; indem sie aber dieses Reale in die Vergangenheit verlagert (*Es-ist-so-gewesen*), erweckt sie den Eindruck, es sei bereits tot.“ Ibid., 89.



Der Film entfaltet jedenfalls ein ganzes Repertoire romantischer Situationen und Szenen – aus der skeptischen oder desillusionierten Perspektive könnte man sagen: eine Menge romantischer Klischees –, es zeigt auf diese Weise die Art von Atmosphären, die verliebte Personen umhüllen und lässt so den Zuschauer ihre Art der „Weltbegegnung“ in dem romantischen Modus verspüren.⁴⁰⁷ Die Logik des Gefühls, die Gründe, aufgrund des Gefühls zusammen sein zu wollen, „stecken“, wenn man so reden möchte, gerade in der Art von romantischen Situationen und Atmosphären, die der Film uns zeigt: da spazieren z.B. Dean und Cindy abends auf einer Straße New Yorks, er spielt die Ukulele – eine Art Gitarre im Kleinformat mit einem heiteren und lustigen Klang –, plötzlich halten beide vor einem beleuchteten Schaufenster, er spielt einen bekannten Song (You Always Hurt the One You Love) und singt (erstaunlich gut) dazu: „you always hurt / the one you love / the one you shouldn’t hurt at all / and if I broke your heart last night/It’s because I love you most“,⁴⁰⁸ Cindy tanzt zu dieser kleinen Improvisation, über ihr hängt an der Tür des Geschäfts (es handelt sich um Braut- und Bräutigamkleidung), vor dem sich die Szene abspielt, ein Herz, das zur Dekoration des Ladens gehört. Diese eine schöne Szene und viele andere ähnliche führen uns so die Faszination der Romantik und ihre Atmosphären vor Augen, sie lassen die Weltbegegnung der romantisch Verliebten Klang, Farbe und Gestalt, Atmosphäre werden: sie zeigen uns Inseln, Oasen eines intensiven, reinen menschlichen Zusam-

⁴⁰⁷ Das ist laut Martin Seel eine der zentralen Möglichkeiten der Kunst: uns bestimmte Formen der Erfahrung der Welt sinnlich zu präsentieren. Vgl. Seel (2003), II. Kap 6.

⁴⁰⁸ Die Wahl des Songs bewirkt, dass diese Szene eben auch zur Vorahnung und Anspielung auf die spätere Krise wird. Unmittelbar auf diese romantische Szene folgt nämlich eine Sequenz aus der Krisenzeit, in der sich gerade eine jener Verletzungen abspielt, die dem Lied zufolge unvermeidlich zur Liebe gehören.

menseins, ein leuchtender Zufluchtsort abseits, inmitten des Gedränges, der Gleichgültigkeit und Kälte mit der Menschen sonst einander begegnen, ein Zusammensein, dessen Schönheit den Verliebten einen mächtigen Grund gibt, weiter miteinander zusammen zu sein – am besten für immer.⁴⁰⁹ So erklärt es sich, dass die ökonomische Dimension, obwohl sie in dieser ersten Phase ihrer Beziehung auch mit anwesend ist,⁴¹⁰ vom Glanz der Romantik, von der Schönheit und den Epiphanien des Verliebtseins ausgeblendet, an den Rand der Wahrnehmung der Figuren gedrängt wird. Diese Dimension wird für die Figuren unsichtbar, und, aufgrund der verführerischen und glanzvollen filmischen Darbietung dieser Szenen, wird sie ebenfalls für die Zuschauer teils unsichtbar gemacht. Die sozioökonomischen Fakten, ihre unterschiedliche Herkunft, Deans niedrige soziale Stellung, seine mangelnde Ambition und seine kindische Art – all dies verblasst, verflüchtigt sich, wird umgepolt,⁴¹¹ tritt hinter die verführerische sinnliche Macht dieser romantischen Erfahrungen zurück.

⁴⁰⁹ Aus der skeptischen Perspektive kann man diese Szene zugleich als ironische Geste auffassen: die Romantik bietet sich uns hier auf der Leinwand wie irgendein anderes Produkt vor einem Schaufenster an, das konsumiert werden will. (Das Kino als Schaufenster, wo Romantik verkauft wird).

⁴¹⁰ Nach einem Abendessen bei Cindys Eltern, wo Dean ihnen vorgestellt wird, sagt er zu Cindy mit einem Bewusstsein dieser sozioökonomischen Perspektive, dass er nicht gut genug für sie ist – „I know I’m not good enough for you“. Beim Abendessen hat er nämlich über seine familiäre Verhältnisse erzählt (die Mutter hat ihn und seinen Vater verlassen, der Vater ist Putzhilfe, „janitor“), über den Schulabbruch, über seine Fremdheit im Bildungsmilieu; umgekehrt erfährt er dabei von Cindys Studium, von ihrem Potenzial sowie von ihren Erwartungen und denen ihrer Eltern an ihre Zukunft.

⁴¹¹ Deans kindische Art und sein mangelnder Ehrgeiz erscheinen in der romantischen Atmosphäre attraktiv, sie fügen sich in dieses romantische Bild ein und runden es ab. In dem Alltag der Ehe und aus der Sicht der ökonomischen Logik wirken diese Eigenschaften hingegen vollkommen deplatziert und gewissermaßen *hässlich*. Selbst das Rauchen gewinnt im Lichte dieser beiden Atmosphären eine ganz andere Färbung. Der junge Dean, der die Ukulele spielt und die Zigarette in der Hand hält, verleiht dieser Geste eine ganz andere Nuance als der spätere Dean, der mit seiner schäbigen Kleidung, mit der Farbrolle in der einen Hand und in der anderen die Zigarette das Bild, das Klischee des niedrig gestellten Arbeiters darstellt.



You Always Hurt the One You Love

Die Ehekrise und die subsequeute Trennung zeigen uns hingegen die Vorherrschaft der ökonomischen Logik sowie den langen Schatten, den diese Logik auf Dean und auf ihre Beziehung wirft. Dieser Schatten hat auch durchaus eine ästhetische Dimension. Dessen Grundlage, was den Schatten sozusagen projiziert, ist jedoch zu einem beachtlichen Teil ökonomischer Natur. (Die psychologische Dimension des Problems, Deans Trägheit, seine Weigerung, mit sich selbst etwas anzufangen, usw., hat ökonomische Konsequenzen, und es sind vor allem diese, die den Graben zwischen ihnen beiden vertiefen.) Bereits an Deans Erscheinen, an seinem äußeren Aspekt, wird die Verflechtung von Ökonomie und romantischer oder eben unromantischer Ästhetik spürbar. War Dean früher das Sinnbild des romantischen jungen Mannes, so ist er sechs Jahre später, in dem alltäglichen Rahmen der Ehe, in seinem Äußeren nur die Verkörperung des ökonomisch gescheiterten Mannes, des niedrigen Arbeiters, der auf einer unteren sozialen und ökonomischen Stufe steht – daran ist ja nichts Romantisches. Sein Aussehen, sein tagtäglicher Habitus ist einfach die passende Hülle seiner prekären sozialen und ökonomischen Stellung. Für eine Weile, solange man jung ist, so scheint es hier der Film zu suggerieren, kann man arm sein und zugleich ein schönes, romantisches Bild verkörpern und es nach außen projizieren. Ab einem gewissen Punkt jedoch, wenn die nötige ökonomische Grundlage fehlt und die Jugend vorüber ist, zerbröckelt das schöne Bild unvermeidlich. Was wegen mangelnden Geldes im Alltag der Ehe zum Vorschein kommt, ist dann nicht mehr der schöne romantische Ausdruck, sondern die hässliche Zugehörigkeit zu der, wie man sie nennt, „Unterschicht“ oder jedenfalls zu etwas, das ihr sehr nahe steht:



Der romantische Dean



Der spätere Dean

Das ist nicht verwunderlich. Wie Eva Illouz in ihrem Buch zeigt, haben Romantik und Kapitalismus in unserem Zeitalter ein enges Bündnis geschlossen. Romantik wird verkauft und konsumiert. Sie wird mit Jugend, körperlicher Attraktivität, Glamour und Eleganz assoziiert.⁴¹² Doch nicht nur das romantische *Selbstbild*, sondern vor allem die romantischen *Gelegenheiten* setzen sehr oft eine ökonomisch solide Grundlage voraus. Sie sind nicht einfach da, sondern man muss sie sich erst erkaufen können. Eine Menge Freizeitaktivitä-

⁴¹² Siehe Illouz (2007), Kap. 1.

ten, die mit Romantik assoziiert sind – z.B. Urlaub, Restaurants, Tanzlokale, Kino – sind also zugleich Akte des Konsums.⁴¹³ Obwohl diese Güter, wie Illouz bemerkt, im Laufe des 20. Jahrhunderts immer stärker demokratisiert wurden, bewirkt die Gleichsetzung von Romantik mit Konsumakten wohl einen Ausschluss von der Romantik für diejenigen Personen, die sich mangels ökonomischer Ressourcen viele dieser romantischen Gelegenheiten nicht leisten können. Die ästhetische *Qualität* dieser romantischen Gelegenheiten – ein kaum zu unterschätzender Faktor –, dies wäre eine These, zu der *Blue Valentine* gerade anreizt, steht auch in einem engen Zusammenhang mit den ökonomischen Faktoren, die sie stützen. Die lange Filmsequenz vom Ausflug und Aufenthalt im Motel ist in Bezug auf letzteren Punkt besonders eloquent. Wie bereits erwähnt, versucht Dean mit einem „romantischen Ausflug“ die Ehekrise und die herannahende Katastrophe abzuwenden. Dabei kommt er auf die Idee, ein Zimmer in einem Motel zu buchen, dorthin zu fahren, sich zu betrinken und Sex zu haben,⁴¹⁴ „let’s go get drunk and make love“, sagt er zu Cindy. Zunächst lehnt Cindy diesen Vorschlag ab, in ihren Worten meldet sich bereits die ökonomische Seite des Problems: “I’m not going to some cheesy sex motel. I’m on call tomorrow”. Cindy möchte nicht in ein billiges Motel und sie muss zudem am nächsten Tag früh zur Arbeit gehen. Sie verfügen also weder über das nötige Geld noch über die nötige Freizeit, um sich einen wirklich romantischen Ausflug leisten zu können (z.B. einen Urlaub. Man denke hier, wie sehr manche Paare aufgrund mangelnden Geldes unter der fehlenden Perspektive eines Urlaubs oder einer anderen romantischen Gelegenheit leiden).⁴¹⁵ Die bloße

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ „Mit den deutlichen Verbesserungen im Straßenbau [...] und dem Entstehen der Motels [...] erlebte der Tourismus [...] eine deutliche Zunahme. Das Auto ermöglichte es Paaren und Familien, über Nacht an Orte zu fahren, wo niemand sie kannte.“ Ibid., 84. Über die wichtige Rolle des Autos als Ort romantischer Begegnung zitiert Illouz z.B. E Turner: „Das Auto wurde [...] zu einer intimen und erregenden kleinen Schachtel, und es ist ein grundlegendes menschliches Gesetz [...] dass man Männer und Frauen nicht Seite an Seite in solch gemütliche kleine Schachteln stecken kann, ohne dass ihnen bestimmte Vorstellungen durch den Kopf gehen.“ Ibid., 83. Es gibt eine Szene im Film, die diese Autoromantik zeigt, welche jedoch sobald problematisch wird, als der Autoeigentümer die romantische Inanspruchnahme des Autos durch die Verliebten nicht anerkennt, sondern dadurch vielmehr beleidigt wird. Dean und Cindy „knutschen“ nämlich in einem Taxi, der Taxifahrer (ein Ausländer) empfindet es als tief unangemessen und setzt sich heftig zur Wehr – „Do not touch the young lady in my taxi“ –, dass das Liebespaar sein Auto, sein „Haus“, wie er sagt, in einen Ort der Intimität verwandelt, ja, missbraucht wird: „This is my car. This is like my home. You’re in my home now, OK? It’s not my business what you do with this girl, but you’re not gonna do it in my cab.“ Wie Illouz zeigt, wurden im Laufe des 20. Jahrhunderts die romantischen Interaktionen immer mehr „aus dem familiären Wohnzimmer“ in öffentliche Räume verlegt. Das Liebespaar konnte so „in der Öffentlichkeit allein [...] sein“. So wird uns z.B. in der Szene vor dem Taxi gezeigt, wie Dean und Cindy auf dem Bürgersteig aufeinander liegen und „rumknutschen“ (die Geräuschkulisse der Straße sind hier besonders deutlich zu hören). Das ist für sie selbstverständlich und kein Mensch wird dadurch gestört. Sie sind eben allein in der (anonymen) Öffentlichkeit. Der Taxifahrer, ein Angehöriger einer anderen Kultur, versteht dagegen nichts von dieser Autoromantik, denn für ihn sind die Liebenden nicht einfach in einer „erregenden kleinen Schachtel“; für ihn ist es, als würden sie vielmehr in seinem Wohnzimmer sitzen.

⁴¹⁵ Es ist eigentlich Cindy, die über keine Freizeit verfügt, weil sie ja für beide das Brot verdienen muss. Man könnte die Krise auch im Zusammenhang mit einer Umkehrung der „normalen“ Verhältnisse (Cindy ist der produktive Part, Dean ist der Hausmann) betrachten, eine Umkehrung, die mit der Enttäuschung bestimmter, vorgeschriebener sozialer Rollen einhergeht: Dean ist ein „Loser“ und kein begehrenswerter Mann, weil er

Idee eines solchen Ausflugs stellt sich aufgrund des finanziellen Drucks, als unangemessen und unattraktiv dar. Deans Vorschlag bedeutet für Cindy eine Verschwendung von Ressourcen, die mangelndes Geldes die ästhetischen Kriterien eines romantischen Ausflugs nicht erfüllen und damit ihren Zweck verfehlen wird. Bereits die Lust auf eine solche romantische Unternehmung wird so im Keim erstickt. Cindys Befürchtungen bewahrheiten sich auf schreckliche Weise. Das Motelzimmer, das sich passenderweise „future room“ nennt, ist an Schäbigkeit und Kälte kaum zu überbieten. Nicht einmal Fenster hat es. In dieser schäbigen und düsteren, in dieser klaustrophobischen Atmosphäre kann sich der Glanz der Romantik unmöglich entfalten. Was in dem „future room“ sich abspielt, wird sie nicht annähern, sondern sie bloß weiter entfremden. Der romantische Ausflug wird so zum hässlichen Spiegelbild ihrer genauso hässlichen, d.h. im Niedergang inbegriffenen soziökonomischen Lage. Der „future room“ zeigt ihnen, dass ihre Beziehung eigentlich keine Zukunft hat und stattdessen in eine Sackgasse geraten ist. Ohne Geld, keine Romantik (jedenfalls keine wirklich *glänzende* Romantik).

Diese beiden Dimensionen des Gefühls und des ökonomischen Kalküls werden im Film gnadenlos und bis zur letzten Konsequenz in Form eines effektvollen Kontrapunkts gegeneinander ausgespielt, sodass am Ende, im Lichte des Scheiterns ihrer Ehe an der ökonomischen Logik, die Gefühlslogik retrospektiv, wie wir gesagt haben, als hohl, als bar einer jeglichen Grundlage erscheint. Es ist, als müsste der Zuschauer vom Ende ihrer Beziehung her denken, die Romantik (und dabei auch die Filmromantik) habe anfangs einen Schleier über die Realität verhängt, welche später Cindy und Dean umso härter einholt, als sie am Anfang die Fakten, die gegen ihre Seelenverwandtschaft sprachen, drastisch missachtet haben.

Die Konfrontation beider Dimensionen nimmt im Film gesellschaftliche Proportionen an. Sie wird, durch eine verstreute Symbolik entlang des ganzen Films, als das Scheitern der Utopie einer ganzen Nation dargestellt. Kehren wir ein letztes Mal zur Urszene zurück, zu diesem so folgenreichen wie problematischen ersten Blick, von dem alles ausgegangen ist, der später verdoppelt (Cindy entspricht Dean), vervielfacht, zum Bild einer ewigen Liebe gemacht wurde, Cindy und Dean vor den Traualtar führte, damit sie sich sechs Jahre später eingestehen mussten, dass das Ganze auf sehr wackeligem, brüchigem Boden stand und dass das Bild einer ewigen Liebe nur das Bild eines Augenblicks war. Dieser erste Blick wird uns nämlich durch Cindys Augen gezeigt. Obwohl wir Cindy nicht sehen, sehen wir, *wie sie* Dean sieht, als er sie zum ersten Mal anschaute und jenes Gefühl einer Seelenverwandtschaft verspürte. Was dieser Szene vorausgeht ist bedeutsam, denn es steht, zusam-

ökonomisch unproduktiv ist und weil er bloß Hausmann geblieben ist; sein häusliches und unproduktives Dasein macht ihn als Mann unattraktiv.

men mit den romantischen Filmen, die Dean offenbar in großen Mengen konsumiert hat, womöglich als einer von mehreren auslösenden oder prädisponierenden Faktoren für Deans Gefühl einer Seelenverwandtschaft. Dean hat nämlich einen Umzug fertig gebracht, den Umzug eines alten Mannes ins Altersheim, wo dieser seine letzten Tage verbringen wird. Dean hat aus eigener Initiative und gegen den Druck der Kollegen mit viel Liebe und Energie das neue Zuhause des alten Mannes eingerichtet. Ganz nach seiner romantischen Einstellung zur Welt ist er sichtlich berührt, als er aus einem der Umzugskartons das Hochzeitsbild des alten Mannes auspackt. (Er macht sich bestimmt aus diesem Bild das Bild einer ewigen Liebe zurecht.) Als Dean mit der Einrichtung fertig ist, geleitet er den Mann in sein neues Zuhause. Bevor er geht, fragt er ihn nach der Frau auf dem Bild: „Hey Walter, is this you... is this your wife? Is this you and your wife? She was a beautiful woman“. Dean ist also geistig prädisponiert für die ganz großen Gefühle (obwohl er zuvor über die vermeintliche Vorherrschaft ökonomischen Denkens beim weiblichen Geschlecht gelästert hat, wie wir es vorher gesehen haben). Als er gehen will, bleibt er plötzlich an der Türschwelle stehen und hält inne. Auf der anderen Seite des Gangs, an der anderen Türschwelle, unsichtbar für die Zuschauer, sieht Cindy Dean, sie schauen sich zum ersten Mal in die Augen:



Dean steht hier für das Versprechen des amerikanischen Traums und so wird er Cindy und dem Zuschauer in diesem einen Bild präsentiert.⁴¹⁶ Er ist der junge, charmante, gütige Je-

⁴¹⁶ Diese nationale Symbolik wird am Ende nochmals entfacht. Als die Trennung vollbracht ist und Dean alleine aus Cindys Elternhaus hinausgeht – unmittelbar davor hat der Zuschauer gesehen, wie nach vollbrachter Eheschließung Dean und Cindy gemeinsam den Trausaal verlassen und in ein weißes Licht hinausgehen – wird eine verdunkelte USA Flagge gezeigt, die vor dem Haus von Cindys Elternhaus hängt. Dean trägt dabei

dermann (dies alles hat er mit dem alten Mann bewiesen), dem man es zutraut, von ganz unten nach oben zu bringen (am Anfang spart er als Möbelpacker immerhin fleißig sein Geld). Er ist der Romantiker, der glaubt, Liebe könne alle sozialen, ökonomischen und kulturellen Barrieren überwinden und der bereit ist, die Schwelle zu überschreiten, um zu Cindy zu gelangen. (Seine Arbeit als Umzugshelfer steht hier als Zeichen sozialer Mobilität.) Doch für ihn sind beide Träume nicht in Erfüllung gegangen. Aus mangelndem Ehrgeiz und durch sein Unvermögen, „inneres Potenzial“ ökonomisch und praktisch zu verwirklichen, ist er sozial nicht auf– sondern vielmehr weiter abgestiegen und hat dabei Cindy nach unten mitgerissen. Und weil dieser eine Traum geplatzt ist, weil der ökonomische Aufstieg gescheitert ist bzw. weil Dean ihn nie wirklich in Angriff genommen hat, so suggeriert es der Film, geht der Traum der Romantik auch nicht in Erfüllung, sondern löst sich später eben als Traum, als Illusion auf. Die Liebe kann zunächst wohl ökonomische und kulturelle Barrieren überschreiten, doch diese anfängliche Überschreitung ist allerdings an die Einlösung eines Versprechens gebunden. Es ist nämlich das Versprechen, durch Ehrgeiz, durch harte Arbeit sowie den Willen zum Erfolg, diese Barrieren Schritt für Schritt doch wieder nach oben zu passieren. In der Normalität und in dem Alltag der Ehe angekommen, zählt ja vor allem die gesicherte ökonomische Grundlage, damit lässt sich (unter anderem) ja auch die Romantik zahlen. Ohne ökonomischen Rückhalt hat die Romantik hingegen keine Überlebenschancen.

Unmittelbar auf diese Szene folgen Bilder einer Szene aus dem Ende. Dieses Mal ist es Cindys trauriger, desillusionierter Blick, der dem Zuschauer zuerst präsentiert wird:

einen Pullover mit dem Aufdruck eines Adlers, Symbol Amerikas. Dean ist der geschlagene Adler. Der Adler ist gelandet, nämlich auf den harten Boden der Realität.



Was sie nun aus der Distanz sieht ist das Bild eines Mannes, der dieses Versprechen offenbar nicht einlösen konnte und der nur noch ein Schatten seines selbst ist, die Enttäuschung in Person. Er trägt in den Armen eine Hundeleiche.⁴¹⁷ Was aber Dean da in den Armen zu tragen scheint, ist sich selbst, der alte Dean und dessen Traum oder auch die Liebe als Traum der Überschreitung, der innigen Verbundenheit, des ewigen Zusammenseins, der sich nun für immer verflüchtigt hat.

(Mit diesen drei Bildern ließe sich ihre Geschichte erzählen: Illusion – Desillusion – Begräbnis der Liebe.)

⁴¹⁷ Der Film beginnt nämlich mit Szenen der Desorientierung und des Verlustes, in denen zuerst die Tochter Frankie, und dann Dean und Frankie zusammen nach dem verschwundenen Haustier suchen. Cindy vergisst nämlich den Käfig zu schließen, sodass die Hündin verschwindet und später von Cindy am Straßenrand tot aufgefunden wird. In diesem Zusammenhang macht Dean wieder eine Referenz auf die Filmwelt, die wiederum als charakteristische Geste des Films zu verstehen ist. Dean und Cindy wissen bereits vom Schicksal des Haustiers, sie verheimlichen aber Frankie die Wahrheit. Als Frankie Dean fragt, ob sie die Hündin gefunden haben, erzählt ihr Dean folgende Lüge: Did You find Megan? – No. No. But I was thinking, maybe she moved out to Hollywood and she became a movie dog [...] She had the looks, don't you think? Maybe that's what happened? Hollywood tritt hier wiederum als Lüge, als Verfälschung auf, als Synonym einer schönen Scheinwelt, die sich anstelle einer unschönen Wahrheit einsetzt.



Der Film gibt mit dieser Sequenz von Illusion-Desillusion eine mögliche Antwort auf eine jener zentralen Fragen, die wir entlang dieser Arbeit zu behandeln versuchen, nämlich ob die Liebe uns die Augen für eine andere Person öffnet oder ob sie uns stattdessen durch Phantasie und Projektionen den Blick trübt und ein falsches Bild eines Anderen vermittelt. Im Film verschiebt sich diese Frage auf das Medium der Romantik, auf die Romantik als Medium – zu dem das Kino wesentlich gehört – in dem die Liebe sich entfaltet. Die Frage lautet hier, ob die Romantik einen Schleier über die Realität hängt oder sie die auch in einer besonderen Weise sichtbarer und klarer machen kann. In Bezug auf diese Frage scheint es, dass das Film Medium seiner Natur folgend nichts anderes kann, als den illusionsbildenden Kräften der Liebe freien Lauf zu lassen. Projektion und Phantasie: das ist das Kino seit jeher gewesen. Doch auch wenn der Film stets die illusorischen Aspekte der (Kino-)Romantik betont und sie auch entlarvt, so spricht er im Hinblick auf diese Frage eigentlich kein eindeutiges Urteil. Denn er lebt von der Spannung zwischen Skepsis und Romantik, von der Entfaltung der Logik des Gefühls und des Kalküls, von der Illusion und der Desillusion. So werden z.B. im Abspann des Films, nach dem so bitteren Ende, Aufnahmen, Photographien der vergangenen romantischen Augenblicke als Feuerwerkexplosionen gezeigt, die vor einem schwarzen Hintergrund kurz aufleuchten und ihn illuminieren. Das ist eine letzte Affirmation der Romantik, eine Affirmation, die der Film, durch die Exposition der Schönheit der Romantik, auch wenn sie relativiert wird, auch wenn sie doppelbödig und abgründig vor einem schwarzen Hintergrund gezeigt wird, auch bis zur letzten Konsequenz, bis zum letzten Bild betrieben hat. Was die Romantik sichtbarer und lebendiger machen kann, was sie teilweise überhaupt erst ermöglicht und es jedenfalls intensiviert und mit einer besonderen Farbe illuminiert, wäre gerade dies: die Schönheit der Begegnung von Liebenden. Und doch bleibt beim Zuschauer nach diesem einen Film das Gefühl der

nun durchschauten, der zerbrochenen Illusion, der bodenlosen Schönheit. Denn als im Abspann jene romantischen Bilder als kleine Feuerwerkexplosionen den dunklen Hintergrund kurz illuminieren, dann ist das *auch* wiederum eine Geste, die auf die illusorische Natur des Mediums aufmerksam machen möchte: die Leinwand zeigt sich hier als dunkle Fläche, auf welcher die Phantasie ihre romantischen Träume kurzlebig und bunt projizieren darf. Dieser Effekt, diese Nach- oder Nebenwirkung des Filmes bildet sicherlich ein gesundes Gegengewicht für jene, vor allem durchs Kino exzessiv propagierte Botschaft, der zufolge die romantische Liebe über soziale, kulturelle und ökonomische Barrieren immer triumphieren kann. Ob die Liebe dies wirklich kann und unter welchen Bedingungen sie das kann, das bleibt aber, wie Eva Illouz bemerkt, eine offene Frage, die in einer jeden Beziehung, die solche Grenzen zu überschreiten versucht, immer wieder neu aufgeworfen und stets verschieden beantwortet wird.⁴¹⁸

Blue Valentine

Wenn die Überlegungen dieses Kapitels ungefähr in die richtige Richtung weisen, so zeigen sie unter anderem, wie verschieden diese Logiken sowie die skeptische und die romantische Perspektiven tatsächlich sind und mit welchen weitreichenden Konsequenzen sie vermengt und gegeneinander ausgespielt werden können. Das romantische Gefühl einer Seelenverwandtschaft, welches Dean und Cindy in den Trausaal führte, kann nicht einfach durch die Tatsache ihrer Trennung oder durch das Verschwinden von Cindys Liebe als haltlos oder als unecht erklärt werden. Die skeptische Einstellung zur romantischen Erfahrung einer Seelenverwandtschaft scheint auf einem Verständnis dieses Phänomens zu beruhen, das mit der romantischen Bedeutung dieser Erfahrung kaum etwas zu tun hat. Der Widerstreit zwischen dem Skeptiker und dem Romantiker gründet auf einem Missverständnis hinsichtlich dessen, was eine „Seelenverwandtschaft mit jemandem haben“ für sie jeweils bedeutet. Für den Skeptiker meint dies, wenn dieser Ausdruck etwas zu bedeuten hat, das langfristige Bestehen einer *Liebesbeziehung*, sei es im Rahmen der Ehe oder in einer anderen Form der Gemeinschaft, die in der sozialen und ökonomischen Welt verankert ist. Die Kriterien für das Gelingen der *Liebesbeziehung* sucht der Skeptiker in charakterlichen, psychologischen Eigenschaften nicht weniger als in soziökonomischen und kulturellen Fakten. Entsprechend empfiehlt er den Verliebten, sich von dem bloßen Gefühl einer Seelenverwandtschaft abzuwenden und sich stattdessen eine Erkenntnis jener Fakten und Eigenschaften zu verschaffen, mit denen sie ihre Chancen auf eine dauerhafte *Liebesbeziehung* verbessern können. Die Chancen einer solchen langfristigen Beziehung können mit Rücksicht auf die Fakten jedoch nur erhöht werden, doch Liebende können letztendlich

⁴¹⁸ „Eine der zentralen Fragen [...] war und ist, ob – und wenn ja, unter welchen Bedingungen – Liebe über soziale Mobilität triumphieren kann beziehungsweise umgekehrt, ob die soziökonomische Vereinbarkeit zweier Menschen eine notwendige Voraussetzung für die Liebe bilden sollte.“ Ibid., 24.

nie wissen, keine Gewissheit darüber erlangen, wie der Skeptiker insistiert, ob eine Seelenverwandtschaft in diesem Sinne wirklich besteht, sie können die andere Person auch nie ganz und restlos kennen. Über die Existenz einer Seelenverwandtschaft in diesem Sinne entscheidet alleine die Zeit.⁴¹⁹ Die sichere, gewisse Erkenntnis, die der Romantiker mit jener „Anschauung vom Seelengrund der anderen Person“ andererseits beansprucht, ist aber einer anderen Art als die, die der Skeptiker anführt. Sie meint die augenblickliche Bestätigung eines anderen Selbst, die mit ganzem Herzen ausgesprochen wird. In dieser Einsicht lassen wir augenblicklich alle Inhalte, alle bestimmbareren Eigenschaften der Person hinter uns, um uns dieser anderen Person ganz und ungetrennt, restlos in unserem Herzen anzunehmen.⁴²⁰ Doch genauso wenig wie der Skeptiker oder der Desillusionierte den romantisch Veranlagten oder den Verliebten diese Erfahrung, ja, diese Einsicht mit dem Hinweis auf das Scheitern der Ehe, auf das Ende der Liebe oder auf das Bestehen problematischer soziökonomischer, kultureller, charakterlicher Fakten abstreiten können, genauso wenig dürfen die Romantiker angesichts deren Erfahrung schlussfolgern, dass eine solche innige Verbundenheit und Affirmation der Seelen sich ewig halten wird, dass sie sie auf ewig fühlen werden oder, geschweige denn, dass die bloße Existenz dieser Verbundenheit alle anderen Gründe für das Zusammen- oder Getrenntsein notwendig und dauerhaft in den Schatten stellen, sie „übertrumpfen“ wird, sodass das Bestehen einer Ehe oder einer anderen Form des Zusammenseins oder Lebensgemeinschaft damit gesichert ist. Skepsis in dieser Hinsicht ist durchaus angebracht. Vielleicht erzeugt die Verliebtheit und das mit ihr einhergehende Gefühl einer Seelenverwandtschaft tatsächlich eine Illusion. Es wäre nämlich die Illusion, dass dieses Gefühl und diese Erfahrung ewig bestehen werden,⁴²¹ und, wie durch eine Übertragung auf die ganze Konstellation des Liebespaars, entsteht daraus die weitergehende Illusion eines ewigen Zusammenseins und Zusammenhaltens, einer zeit-

⁴¹⁹ „Liebe ist kein Gefühl. Liebe wird erprobt, Schmerzen nicht.“ Wittgenstein (1994), § 959.

⁴²⁰ „Mit einer sonderbaren Logik nimmt der Liebende den Anderen als Ganzes wahr, und zugleich scheint ihm dieses Ganze einen Rest zu enthalten, den er nicht aussprechen kann [...] er stellt sich vor, dass der Andere, ganz wie er selbst, nicht um dieser oder jener Eigenschaft willen geliebt werden möchte, sondern als *Ganzes*, als dieses *Ganze*, er gewährt ihm das in Gestalt eines leeren Wortes, denn „Ganz“ lässt sich nicht inventarisieren, ohne dass man es verkleinert: in „*Anbetungswürdig!*“ fasst keine bestimmte Eigenschaft Fuß, sondern nur das Ganze des Affekts.“, Barthes (1988), 38. „Stehe ich einem anderen Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend. Nicht Er oder Sie ist er, von andern Er und Sie begrenzt, im Weltnetz aus Raum und Zeit eingetragener Punkt; und nicht eine Beschaffenheit, erfahrbar, beschreibbar, lockeres Bündel benannter Eigenschaften. Sondern nachbarnlos und fugenlos ist er Du und füllt den Himmelskreis. Nicht als ob nichts anderes wäre als er: aber alles andere lebt in *seinem* Licht. Wie die Melodie nicht aus Tönen sich zusammensetzt, der Vers nicht aus Wörtern und die Bildsäule nicht aus Linien, man muss dran zerren und reißen, bis man die Einheit zur Vielheit zubereitet hat, so der Mensch, zu dem ich Du sage.“ Buber (1995), 8-9.

⁴²¹ „Die Liebe ist nicht nur Lust, Begehren, Gefühl und Leidenschaft, sondern auch Verpflichtung, Versprechen und Gelöbnis. Es reicht nicht mehr, für immer an den anderen zu denken, man muss sich auch für immer dem anderen verpflichten“, Alberoni (1998), 20. „ERFÜLLUNG. Das Subjekt äußert und beteuert hartnäckig den Wunsch und die Möglichkeit einer vollen Befriedigung der in der Liebesbeziehung vorausgesetzten Begierde und eines bruchlosen und gleichsam ewigen Erfolges dieser Beziehung: paradiesisches Bild des Höchsten Guten im Sinne von Geben und Nehmen.“ Barthes (1984), 93.

lich unbegrenzten Beziehung.⁴²² Diese Erfahrung, diese „Seelenschau“ ereignet sich wie jenseits oder am Rande der Zeit – wir sind hier, von Angesicht zu Angesicht, wir erkennen uns, wir schauen bis in den Grund oder Abgrund unserer Seele hinein, auf einmal, augenblicklich, jenseits, über, außerhalb der Zeit –, und so muss auch die Beziehung, die damit gestiftet wird, auch jenseits, über und trotz aller Zeit und aller Veränderung bestehen bleiben. Man müsste aber vielleicht diese Illusion einer zeitlichen Ungebundenheit, die durch diese Erfahrung hervorgebracht wird, ein Stück überwinden können, ohne sie jedoch ganz aufzugeben. Es ist bestimmt so, dass diese Erfahrung einer Seelenverwandtschaft, zumindest für die romantisch veranlagten Menschen, als ein wichtiger, als ein zentraler Grund ihres Zusammenseins hervorstechen wird. Vielleicht ist die Illusion einer zeitlich unbegrenzten Verbundenheit, einer die Zeit und die Umstände überdauernden Übereinstimmung der Seelen für viele Menschen sogar notwendig, um überhaupt in Beziehung zu treten und sich auf ein anderes, aller Verwandtschaft zum Trotz doch unbekanntes, nie ganz zu erkennendes, sich auf unvorhersehbare Weisen veränderliches Selbst einlassen zu können, mit all den Risiken, mit all den Gefahren und Ungewissheiten, ja, mit all den potenziellen Verletzungen und Enttäuschungen, die dies mit sich bringen kann.⁴²³ Diese Erfahrung aber deshalb zu einem hinreichenden, ferner noch, zu dem *einzigsten* Grund zu erklären, der das Gelingen und Bestehen einer Liebesbeziehung über die Zeit hindurch garantiert, ist andererseits sicherlich eine schädliche Illusion. Diese Erfahrung kann, je nachdem welchen Stellenwert sie in unserem Herzen einnimmt, in einem bestimmten Moment unseres Lebens ein starker Grund sein, miteinander zusammen zu sein und in dieser Begegnung

⁴²² Die Romantiker verwechseln wahrscheinlich auch ihre augenblickliche Anschauung der anderen Person, in der sie sie nicht unter diesem oder jenem Aspekt, sondern als Ganzes betrachten, mit einer *restlosen* Erkenntnis der Person, mit der Feststellung einer Art „persönlicher Wahlverwandtschaft“, wie es bei Alberoni heißt: „Wenn man verliebt ist, ist man überzeugt davon, die geliebte Person besser zu kennen, als diese sich selbst kennt.“ Alberoni (1998), 18. „Doch dass wir den anderen *wiedererkennen*, bedeutet nicht automatisch, dass zwischen uns eine tiefgreifende *persönliche Wahlverwandtschaft* bestünde, dass uns also die gleichen Dinge und Werte zusagen würden.“ Ibid., 56.

⁴²³ „Aus Liebesfähigkeit oder, wie man auch sagen könnte, aus Not wird die Brust immer wieder neu erschaffen.“ Winnicott (2010), 21. So betrachtet, entstammt die immer wiederkehrende Illusion des Verliebenseins, sich seit jeher zu kennen, in einer zeitlich ungebundenen Beziehung zu stehen, die gelingen wird und alle Barrieren überwinden kann, dem „*intermediären Bereich* [...] *zwischen primärer Kreativität und auf Realitätsprüfung beruhender objektiver Wahrnehmung*“, dessen Ursprung Donald Winnicott auf die „Übergangsphänomene“ zurückverfolgt hat: „Die Übergangsphänomene repräsentieren die frühen Stadien des Gebrauchs der Illusion, *ohne den ein menschliches Wesen keinen Sinn in der Beziehung zu einem Objekt finden kann* [Hervorhebung S.P.]“ Ibid., 22. Deshalb heißt es an einer anderen Stelle lapidar, dass die Illusion „den Anfang jeder Erfahrung bildet“. Ibid., 24. Eine Beziehung zur Realität – und darin vor allem: eine *Liebesbeziehung* zu einer anderen realen Person – ließe sich, so die Idee, nur auf dem Weg einer anfänglichen Illusion herstellen (die Illusion des Gelingens dieser Beziehung). Über Kunst, Philosophie und Religion schreibt Winnicott, dass sie ausgereifte Formen dieses intermediären Bereichs bilden, vgl. Ibid., 23-25. Das Kino (sowie die Philosophie) wäre demnach ein Ort, in dem diese individuell notwendige Illusion zur Freude des Zuschauers nochmals artikuliert und bestätigt wird: „Einen erwachsenen, der uns zumutet, seine subjektiven Phänomene als objektiv anzuerkennen, halten wir für geistesgestört. Gelingt es ihm aber, seinen persönlichen intermediären Bereich ohne diese Ansprüche zu genießen, so können wir unseren eigenen entsprechenden intermediären Bereich zur Kenntnis nehmen und uns freuen, wenn wir Überschneidungen entdecken; dies sind die gemeinsamen Erfahrungen mehrerer Mitglieder einer Gruppe auf dem Gebiet der Kunst, der Religion, der Philosophie.“ Ibid., 24.

vielleicht auf ein weiteres, ein schönes, uns bis in den Grund unserer Seele berührendes
Zusammensein – zu hoffen.⁴²⁴

⁴²⁴ Carlos Pereira möchte ich herzlich dafür danken, dass er mich auf *Blue Valentine* aufmerksam gemacht hat.

V. Schlussbetrachtung

Ein Leitmotiv dieser Arbeit war der Versuch, die verschiedenen, vielversprechenden aber manchmal einseitigen Perspektiven auf das Phänomen der romantischen Liebe, die in der neueren Philosophie der Liebe, in Werken der Literatur und auch in Filmen artikuliert werden, in ihrem einander ergänzenden Charakter darzulegen und sie zu einem möglichst ganzheitlichen Bild der Liebe zusammenzufügen. Mit einer Rückerinnerung an die verschiedenen Aspekte der *Liebenden*, die in dem vierten Teil der Arbeit zur Darstellung dieses weiträumigen Liebesbildes in Betracht gezogen wurden, soll der beschrittene Weg vergewärtigt werden. Vielleicht jetzt, aus der Distanz betrachtet, kann das Liebesbild, das die vorangegangenen Texte stets belebte, sowohl in manchen seiner Aspekte als auch in seiner Ganzheit deutlicher und klarer hervortreten, als es aus der Nähe aufgrund der Fokussierung auf manche seiner Aspekte erschienen ist.

Als erstes werden wir dabei die Dimensionen und Elemente der Liebe thematisieren, die in den Theorien bestimmter Autoren als einander ausschließende Größen präsentiert werden sowie die Art und Weise, wie sie in dem Rahmen dieser Arbeit miteinander vereint wurden. Dabei werden wir hier und da auf Zusammenhänge und auf weitere Aspekte der Liebe hinweisen, die im Laufe der Arbeit kaum zu Wort kamen. In einem weiteren und letzten Schritt werden wir auf eine sehr wichtige Facette der Liebe eingehen, die in den vorangegangenen Texten weitgehend unterbelichtet wurde: auf den *ambivalenten* Charakter von Aspekten der Liebe, die im Laufe der Arbeit in Verbindung entweder mit der „linken“ oder mit der „rechten“ Seite der Liebe (aber nicht mit beiden zugleich), also mit defizitären Ausprägungen der Liebe oder mit Formen ihres Gelingens gebracht wurden. Mit dem Hinweis auf den ambivalenten Charakter dieser Aspekte der Liebe soll der Eindruck zerstreut werden, dass die aufgezeigten Aspekte der Liebe immer klar und deutlich in gut und schlecht geteilt werden können.

Die Liebenden

1. Unsere Erkundung der ersten Grunddimension der Liebe – die Liebenden – begann mit einer Diskussion von vier Aspekten der Liebeskonzeption Harry Frankfurt, sowie er sie in seinem *Gründe der Liebe* formuliert hat. Dort betrachtet Harry Frankfurt die Liebe als

Spezies einer „interessefreien Sorge“,¹ die ausschließlich in einer besonderen „Konfiguration des Willens“ besteht. Über diese Form der selbstlosen Sorge (*Care*)² behauptet Frankfurt zudem, dass sie in der Liebe von Eltern zu ihren Kleinkindern paradigmatisch zum Ausdruck kommt, wohingegen andere Formen der personalen Liebe – insbesondere romantische oder erotische Liebesbeziehungen – ihm zufolge keine guten Paradigmen dafür bieten können. Ein weiteres Motiv in Frankfurts Konzeption der Liebe, das Angelika Krebs kritisch kommentiert, nämlich der „monologische“ Charakter von Frankfurts „Care-Modell“ der Liebe, stand auch im Fokus der Diskussion. Damit gemeint ist die Tatsache, dass bei Frankfurt die Sorge ohne eine Interaktion, ohne einen Dialog, ohne ein „Miteinander“ und ein „Abstimmen aufeinander“ auskommt.³

All die vier genannten Aspekte der Frankfurtschen Konzeption der Sorge sind von großer Bedeutung, denn sie berühren überaus wichtige Aspekte der Liebe. Man muss diese Aspekte aber von der Einseitigkeit befreien, mit der sie im Frankfurts Liebesbild behaftet sind. Mit Harry Frankfurts Liebestheorie stimmten wir grundsätzlich damit überein, dass die Sorge ein sehr wichtiger und wünschenswerter Aspekt der Liebe ist.⁴ Bei der Sorge handelt es sich aber (1) um *einen* Aspekt der Liebe, der nicht mit der Gesamtheit des Liebesphänomens identifiziert werden soll.⁵ Die liebevolle Sorge sollte auch (2) keineswegs als das einzige Wertvolle und Gute am Liebesphänomen als Ganzes betrachtet werden.⁶ Dieser überaus wichtige Aspekt der Liebe entfaltet sich (3) bei verschiedenen Individuen anders und kann entgegengesetzte Ausprägungen annehmen: es gibt gelungene *und* misslungene, d.h. defizitäre oder gar pathologische Formen der Sorge. Es gibt also unter den vielen Liebenden gute, wertvolle Formen einer liebevollen Sorge und Formen der Sorge, die ebenfalls aus Liebe vollzogen werden, die aber schädlich und gar nicht wünschenswert sind.⁷

¹ Der Kernwunsch dieser Sorge ist – nach einer der verschiedenen Formulierungen Harry Frankfurts –, „dass das geliebte Wesen aufblüht und ohne Schaden bleibt“. Frankfurt (2005), 47.

² Wie der Übersetzer von *Gründe der Liebe* bemerkt, ist der Frankfurtsche „Care“ Begriff, ein ins Deutsche schwierig zu übersetzender Begriff, da es keine genaue Korrespondenz hat. Es bedeutet je nach Kontext „sich sorgen“, „am Herzen liegen“, „wichtig sein“, „sich kümmern“ oder „an etwas liegen“. Frankfurt (2005), 15, Anm. d. Übers.

³ Vgl. Krebs (2009).

⁴ Im Unterschied z.B. zu Angelika Krebs. Siehe Krebs (2006) u. (2009).

⁵ Harry Frankfurt ist sich dieser Begrenzung seiner Untersuchung vollkommen im Klaren. Mit seiner Theorie beansprucht er nicht sämtliche Merkmale der Liebe abzudecken, sondern lediglich das, was er unter Sorge versteht. Siehe Frankfurt (2005), 38.

⁶ Wenn man seine Bemerkungen über romantische Beziehungen liest, so hat man den Eindruck, dass Frankfurt zu dieser Einseitigkeit neigt und den anderen Aspekten und Formen der Liebe umgekehrt ihre Gutheit abspricht. Siehe *ibid.*, 48. „Romantische Liebe ist ihm [Harry Frankfurt, S.P.] zu unrein, da sie mit starken Emotionen und Eigennutz durchsetzt ist.“ Krebs (2009), 733. Das trifft sehr gut den Ton von Frankfurts spärlichen Bemerkungen über die romantische Liebe.

⁷ Solche Wendungen wie „Sorge aus Liebe“, oder „liebevolle Sorge“ haben die Absicht, einen Unterschied zu Formen einer interessefreien Sorge zu markieren, die nicht aus Liebe vollzogen werden, sondern z.B. aus einem Pflichtgefühl heraus.

Die liebevolle Sorge spielt (4) nicht nur im Kontext der Liebe von Eltern zu ihren Kleinkindern eine prominente Rolle. Die Sorge kann außerdem ein durchaus wichtiger und wünschenswerter Aspekt der romantischen Liebe und der Freundschaft sein. Letztere Formen der Liebe können also, entgegen Frankfurts Behauptung, durchaus hervorragende Paradigmen der Sorge bieten. In den letzteren Liebesformen ist die Sorge, in ihrer guten und wünschenswerten Gestalt, zwar meistens nicht vordergründig, denn sie ist nicht das Leitmotiv dieser Formen der Liebe, aber sie existiert dort als eine *Bereitschaft*, als eine latente Disposition, sich um das Wohl des Freundes oder der Geliebten in der passenden, angemessenen Art und Weise zu kümmern, wenn und wie die Umstände es erfordern. Das Ausbleiben der Sorge unter bestimmten Bedingungen kann deshalb ein starker Grund dafür sein, an der Liebe des Partners oder an der Echtheit einer Freundschaft zu zweifeln. Eine nicht aktivistische Form der Sorge, eine „gedankliche“ und *expressive Sorge*, die in kommunikativen Vollzügen oder in spontanen, einfachen Gesten und expressiven Handlungen zwischen den Liebenden zum Ausdruck kommt, ist andererseits selbst ein wichtiger und erwünschter Aspekt innerhalb der romantischen Liebe, der auch diese latente Bereitschaft zu einer aktiven selbstlosen Sorge widerspiegelt.

Die Sorge aus Liebe existiert, sowohl im Rahmen der Eltern-Kind Beziehung als auch in romantischen Liebesbeziehungen und in Freundschaften (5), in einer Verwobenheit mit zentralen Aspekten des Geistes, nämlich mit dem Affektiven und dem Kognitiven, von denen Harry Frankfurt meint, dass sie unwesentliche, also keine konstitutiven Elemente der (Sorge-)Liebe sind. Die Idee Harry Frankfurts, dass die liebevolle Sorge nur in einer Konfiguration des Willens von Liebenden besteht, soll deshalb durch den Gedanken ersetzt werden, dass die Sorge aus Liebe eine viel umfangreichere Konfiguration geistiger Kräfte einschließt: sie ist demnach eine *besondere Konstellation des Affektiven, des Kognitiven und des Volitionalen*. Bestimmte Aspekte der Gestalt, die dieses affektive, kognitive und volitionale Gewebe der Sorge bei konkreten Personen zeigen kann, sind ausschlaggebend dafür, ob die Sorge von Liebenden einen eher guten oder einen schlechten Charakter annimmt.

Man kann die Form einer gelungenen Sorge aus Liebe, in der das für sie konstitutive affektive, kognitive und volitionale Gewebe durch besondere Aspekte gekennzeichnet ist, in Bezug auf die Elternliebe und auf die romantische Liebe in etwa charakterisieren.⁸ Ein gemeinsamer Nenner dieser beiden guten Formen der Sorge ist ein *emotional engagierter, ein liebevoller und aufmerksamer Blick* auf den geliebten Menschen, auf dessen Bedürfnisse und auf die jeweilige Situation. Der kognitive Aspekt ist dabei essentiell für das Gelin-

⁸ Die Überlegungen über die Rolle der Sorge in romantischen Liebesbeziehungen sind teilweise auf die guten und engen Freundschaften übertragbar.

gen der Sorge. Aber das Kognitive ist hauptsächlich als ein Aspekt des adäquaten Gefühls und der Aufmerksamkeit von Liebenden aufzufassen: eine Form der *affektiven Aufmerksamkeit* öffnet den Liebenden die Augen für die Gründe der Liebe. Denn aus diesem liebevollen, d.h. mit der Geliebten affektiv engagierten und aufmerksamen Blick erwachsen die angemessenen volitionalen und praktischen Vollzüge, die eine Situation eventuell erfordern mag. Das bedeutet, dass das praktische Wissen von Liebenden in erster Linie ein Wissen des Herzens ist. Das Herz, das recht sieht, sieht auch die richtigen Handlungsgründe, es bestimmt und formt den Willen des Liebenden und bringt entsprechend die adäquaten, praktischen Vollzüge der Sorge hervor. Der Wille mag in dem Konzert der geistigen Kräfte die exekutive Kraft sein. Aber der Wille führt nur das aus, was ihm die affektive Sehkraft und die Aufmerksamkeit von Liebenden gebietet.⁹ Die Gründe der Liebe fließen also nicht aus dem Willen des Liebenden, wie es bei Harry Frankfurt immer wieder heißt.¹⁰ Sie sind vielmehr draußen: in den Bedürfnissen der Geliebten, in der Gestalt der jeweiligen Situation, z.B. in der Not des geliebten Menschen angesichts einer Gefahr oder in einer Situation, bei deren Bewältigung es auf die Hilfe und Stütze der Partnerin/des Partners oder der Eltern ankommt.¹¹ Mit ihrer affektiven Aufmerksamkeit auf die geliebte Person und auf die Situation gerichtet, werden die Liebenden von den richtigen Handlungsgründen bestimmt.

Die guten Formen der liebevollen Sorge vollziehen sich außerdem (6), ebenfalls in beiden Liebesformen und auch in der Freundschaft, nicht monologisch, sondern auf eine dialogische Art und Weise. Denn gerade der aufmerksame Liebende, der Liebende, der mit der geliebten Person affektiv engagiert ist, sucht eine Interaktion mit ihr, ein Miteinandersein und ein Abstimmen aufeinander. In dem Rahmen dieser dialogischen Interaktion beider Personen wird die Sorge von Liebenden stets lebendig geformt und bestimmt. Die Form

⁹ Dieser Gedanke stimmt mit Iris Murdochs Idee einer „Gehorsamkeit“ des Willens gegenüber der Autorität eines aufmerksamen und liebevollen Blicks überein. In ihrem „The Idea of Perfection“ stellte Murdoch letztere Idee dem Gedanken einer Autorität des Willens, der in dem damals herrschenden „Bild vom Menschen“ und in dem damit zusammenhängenden moralphilosophischen Konzeptionen eine zentrale Rolle spielte: „The idea of a patient, loving regard, directed upon a person, a thing, a situation, presents the will not as unimpeded movement but as something very much more like ‘obedience’.” Murdoch (2001), 39. Ähnlich wie Harry Frankfurt, schreibt Murdoch in diesem Zusammenhang über eine „Notwendigkeit der Liebe“, d.h. über praktische Vollzüge, die die liebende Person deshalb als zwingend, ja, als notwendig empfindet, weil sie aus der gebietenden Autorität der Liebe hervorgebracht werden. Für Murdoch ist eine solche Notwendigkeit der Liebe aber nicht primär im Willen verankert, wie bei Harry Frankfurt: „Kann man [...] nicht anders, als sich um etwas zu sorgen, dann liegt das nicht an Vorschriften der Logik. Wir haben es hier in erster Linie nicht mit einer Nötigung unseres Überzeugungsapparats zu tun, sondern mit einer volitionalen Notwendigkeit, die im Wesentlichen aus einer Begrenzung des Willens besteht [...] Die Nötigung kommt aus der Mitte unseres Willens.“ Frankfurt (2005), 51. Die Notwendigkeit der Liebe kommt in Murdochs Konzeption aus der konkreten Situation und der passenden Aufmerksamkeit (der Liebe) auf diese Situation: „If I attend properly, I will have no choices [...] The ideal situation [...] is to be represented as a kind of *necessity* [Hervorhebung S.P.]“ Ibid.

¹⁰ „Für den Liebenden ist die Liebe [verstanden als eine Konfiguration des Willens, S.P.] eine Quelle von Gründen. Sie schafft die Gründe, die seine Handlungen liebevoller Zuwendung und Hingabe inspirieren.“ Frankfurt (2005), 42. Vgl. z.B. *ibid.*, 55.

¹¹ Vgl. hierzu Troy Jollimore hervorragende Diskussion des Beispiels („drowning wife“ „ertrinkende Frau“), das Bernard Williams popularisiert hat, in Jollimore (2011), Kap. 2.

des Dialogs, mit der sich das affektive, kognitive und volitionale Geflecht der Sorge entfaltet, ist aber im Fall der Elternliebe und der Paarliebe natürlich unterschiedlich.

Ein Autor wie Donald Winnicott zeigt uns Aspekte der dialogischen Form der Sorge aus Liebe im Rahmen der Mutter-Kind Beziehung. Winnicott beobachtet die „sensible Anpassung“ der Mutter an die Bedürfnisse des Säuglings in der Phase „absoluter Abhängigkeit“. Dabei reagiert die Mutter unmittelbar auf die Bedürfnisse des Kleinkindes kraft einer einführenden Identifikation mit ihrem Säugling – das entspricht dem affektiv-kognitivem Aspekt der Fürsorge: „die Fürsorge [...] ist nicht mechanisch verlässlich. Sie ist in einer Weise verlässlich, die die Einfühlung der Mutter voraussetzt“.¹² Eine Sorge, die ohne einführende Identifikation auskommt, ist hingegen mangelhaft, was sich allein in dem Vorgang des Haltens zeigt: „Niemand kann ein Baby halten, wenn er nicht in der Lage ist, sich mit ihm zu identifizieren.“¹³ Mit dieser Form des Affekts kann die Mutter die passenden praktischen Vollzüge hervorbringen, die die „ganze Pflegeroutine während des Tages und der Nacht“ umfassen und die „bei jedem Säugling anders“ sind. Später, in der Phase einer „relativen Abhängigkeit“, wechseln Mutter und Kind zu einer Interaktion über, die durch das Verstehen von Anzeichen vermittelt ist, mit denen das Kind durch seine „kreative Geste“ die Möglichkeit nutzt, auf sich selbst aufmerksam zu machen.¹⁴ Obwohl das Kleinkind dabei stets zwischen dem Verlangen nach Einfühlung und dem Bedürfnis, ein Signal zu geben, hin und her schwankt, staunt Winnicott über die Fähigkeit der meisten Mütter diese Übergänge ohne eine „Kenntnis der Theorie“ zu gewahre. Das praktische Wissen geht hier wiederum aus einem Vollzug der Aufmerksamkeit und des adäquaten Gefühls hervor. So betont Winnicott immer wieder, dass es bei diesem interaktiven, dialogischen Prozesses der Anpassung und Ent-Anpassung gar nicht auf eine „perfekte Technik des Bemutterns“ ankommt, was ja nur „zu Maschinen gehört“: was der Säugling braucht ist genau das, was er gewöhnlich bekommt – die Fürsorge und Aufmerksamkeit eines Menschen, der beständig er selbst bleibt.¹⁵

In Michael Hanekes Film *Liebe* (Deutschland, Frankreich, Österreich: 2012) finden wir ein hervorragendes Szenario der Reflektion über die Sorge im Rahmen der Paarliebe. Das Szenario ist zwar extrem, denn es porträtiert die Situation eines Liebespaars – Anne und Georges – in der letzten Phase ihres Lebens und ihrer Liebe. Aber genau deshalb treten charakteristische Aspekte der guten Sorge, sowie sie sich im Rahmen der Paarliebe abspielen kann, besonders klar und deutlich hervor. Als Anne eines Tages am Frühstückstisch einen Anfall erleidet, beginnt ein rascher und unaufhaltsamer Verfallsprozess. In diesem

¹² Winnicott (2006), 62.

¹³ Ibid., 110.

¹⁴ Ibid., 66.

¹⁵ Ibid., 112.

Augenblick findet bei Georges eine Modifikation, eine Umstellung seines Blicks auf Anne statt: er schaut sie nun mit Sorge an. Aus diesem ersten Blick der liebevollen Sorge erwächst eine passende Geste: Georges nimmt ein Tuch, durchnässt es und legt es auf Annes Nacken und Stirn. Das entspricht genau jenem bereits erwähnten gemeinsamen Zug der guten Sorge in der Elternliebe und in der romantischen Liebe und in der Freundschaft: eine affektiv engagierte Aufmerksamkeit bringt das notwendige, der Situation angemessene praktische Wissen hervor.

Eine wichtige Differenz beider Formen der Sorge und ihrer dialogischen Form wird aber im Film sehr bald sichtbar. In einer Szene, in der Georges Anne vom Rollstuhl ins Bett hebt, und ratlos weiter bei ihr steht, bittet ihn Anne darum, sie alleine zu lassen: „Du musst mich jetzt nicht andauernd mein Händchen halten [...] So, jetzt geh schon rüber. Ich bin doch kein Krüppel!“ Im Unterschied zur Sorge zum Kind, spielt sich die liebevolle Sorge in der Paarliebe unter erwachsenen autonomen Personen ab, die auf Augenhöhe begegnen und begegnen wollen, und deren Autonomie und Handlungsfreiheit in aller Regel gerade im Mittelpunkt ihres Selbstbildes und Selbstverständnisses steht und damit auch im Mittelpunkt der Liebe des Partners stehen sollte. Mit ihren Worten legt Anne Georges liebevolle Sorge klare Grenzen auf, die Georges als Liebender auch anerkennt. Seine Sorge soll nämlich ihre Autonomie, und damit ihr Selbstbild, nicht untergraben, sondern sie soll beides auch wahren. In dem Moment also, wo die Sorge des Partners die Autonomie der anderen Person untergräbt, ist sie auch nicht mehr gut und wünschenswert: sie bietet nicht mehr eine Stütze, sondern sie legt der so geliebten Person eher Fesseln an. Als Annes Zustand sich dramatisch verschlechtert und sie mit ihrem Verstand immer seltener präsent ist, wird Georges trotzdem Annes Anspruch gerecht, gerade indem er stets in einem Dialog mit ihr steht. Die dialogische Form ihrer praktischen Vollzüge ist eine essentielle Art und Weise, Annes Forderung entgegenzukommen, denn sie impliziert, die geliebte Person ernst zu nehmen: nicht nur sie und über sie bestimmen, sondern im Prozess einer aufmerksamen Interaktion gleichermaßen von ihr bestimmt zu werden. In dieser späteren Phase nimmt die dialogische Form ihrer Interaktion, entsprechend Annes allmählichem geistigen und körperlichen Verfall, eine immer einfachere, eine elementare Form an und spielt sich hauptsächlich in den Vorgängen der Pflegeroutine: „Wir machen jeden Tag zusammen unsere Sprachübungen oder wir singen zusammen [...] wir wechseln die Windel, ich creme sie ein, um zu verhindern, dass sie wunde Stellen kriegt.“ Das „Wir“, mit dem Georges seiner Tochter von ihrem gemeinsamen Alltag berichtet, signalisiert gerade, dass Georges diese Handlungen als *gemeinsame Vollzüge* versteht. Eingeflochten in diesen Vollzügen der Pflege und nicht minder wichtig, entfaltet sich eine expressive Sorge, eine Sorge der kleinen, aber sehr bedeutenden Gesten: eine beruhigende Berührung, sanfte Worte, ein zärtlicher Blick.

Die schädlichen Formen der Sorge zeichnen sich durch eine andere Konfiguration des Affektiven, des Kognitiven und des Volitionalen (dies entspricht einem Aspekt des dritten Punkts unserer vorgeschlagenen Modifikation der Frankfurtschen Liebeskonzeption). Sokrates erster Rede aus dem *Phaidros*, die dem schlechten Eros gewidmet ist, liefert uns ein Beispiel für eine solche destruktive Form der Sorge aus einer ungunen Liebe. Die degenerierte Liebe des Erastes ist nämlich durch eine „vernunftlose“ Begierde, durch „eine Begierde auf die Schönheit der Leiber“ gekennzeichnet (238b-c). Bei dieser Zerrkonstellation der geistigen Kräfte des Liebenden, ist ihm alles „nicht Widerstrebende angenehm“, wohingegen ihm „Gleiches und Stärkeres verhasst“ ist (238e). Aufgrund dieser, durch eine unbändige Begierde deformen Sicht auf den Geliebten, versucht der Erastes den Geliebten aufs „angenehmste“ zuzurichten, ihn in Bezug auf die Erziehung der Seele, auf die Pflege des Leibes, auf Hab und Gut niederzuhalten, weil er in jeder möglichen Stärke, in jeder Tugend des Geliebten eine Gefahr für seine Begierde wahrnimmt. Aus der so deformen Begierde des Erastes erwächst eine Sicht, die auch niedere Handlungsgründe wahrnimmt und sich entsprechend in niederträchtige Handlungsvollzüge niederschlägt, nämlich in solche, die auf die Niederhaltung und Knechtung des Geliebten abzielen. Die „Sorge“ des getriebenen Erastes ist außerdem keineswegs dialogisch, sondern monologisch, denn er versucht, soweit dies in seiner Macht liegt, den Knaben allein nach *seinem* eigenen Bild zu „formen“, ihn also durchgehend fremd zu bestimmen.

2. Die Überlegungen über die Gefühle der romantisch Liebenden eröffneten wir mit einer gleichermaßen spannenden und produktiven, aber ebenfalls mit gravierenden Einseitigkeiten behafteten Auffassung der Liebe. In seinem Aufsatz „Liebe als ein moralisches Gefühl“ betrachtet David Velleman die Liebe ausschließlich als ein Gefühlsphänomen. Liebe, verstanden als Gefühl im Sinne Vellemans, besteht nämlich in der Aufhebung einer „emotionalen Abwehr“,¹⁶ in einer emotionalen Öffnung gegenüber einer anderen Person. Die Herabsetzung dieses „emotionalen Selbstschutzes“, von der Velleman behauptet, dass sie einer „künstlichen Blindheit“ gegenüber Personen gleichkommt,¹⁷ verwandelt uns in Liebende. Sie bewirkt, dass wir eine affektive Reaktion an den Tag legen, die zeigt, dass wir die Person in ihrem Wert „zum ersten Mal wirklich“ anschauen.¹⁸ Liebe ist demzufolge ein affektives Gewahren, „ein emotionales Ergriffenwerden“ vom Wert der geliebten Person.¹⁹ Velleman charakterisiert diese affektive Antwort, die auf die Aufhebung unseres emotionalen Selbstschutzes folgt, in ihrer Phänomenologie als einen Zustand „aufmerksamen Innehaltens [...] gleichsam wie Verwunderung, Staunen oder Ehrfurcht“.²⁰

¹⁶ Velleman (2008), 86.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

Obwohl die Liebe für Velleman in dieser Herabsetzung unseres „emotionalen Selbstschutzes“ besteht, begrenzt er die affektiven Reaktionen, die daraus hervorgehen und ihm zufolge wirklich zur Liebe gehören, auf *ein einziges Gefühl*, auf jene einzige affektive Reaktion vom „aufmerksamen Innehalten“, von „Verwunderung“ usf. Darin, und nur darin, besteht für David Velleman das Liebesgefühl. Aus diesem Grund lehnt er auf der einen Seite – im genauen Gegensatz zu Harry Frankfurt, der Gefühle und Kognitionen ausklammert –, sämtliche *konativen Analysen* der Liebe ab, d.h. Auffassungen der personalen Liebe, die das Liebesphänomen in Zusammenhang mit Wünschen, praktischen Vollzügen und Handlungsdispositionen und -ergebnissen bringen, z.B. mit dem Wunsch, „dass das geliebte Wesen aufblüht und ohne Schaden bleibt“, den Harry Frankfurt als einen Kernaspekt der Sorge ansieht.²¹ Auf der anderen Seite behauptet Velleman, dass sowohl solche positiven Gefühle wie etwa „Faszination“, „Anziehung“, „Wohlwollen“, „Sympathie“, „Empathie“, als auch solche negativen Gefühle wie etwa „Kränkung, Wut, Verärgerung und sogar Hass“ lediglich „unabhängige Reaktionen sind“, die von der Liebe freigesetzt werden, die aber nicht wesentlich zur Liebe gehören.²² Aufgrund dieser doppelten Ausgrenzung bleibt Velleman mit einer Konzeption der Liebe, die ein sehr schmales affektives Repertoire zulässt.

Mit David Vellemans Liebestheorie kann jedoch sehr produktiv umgegangen werden, wenn man sie von ihren Verkürzungen befreit. Von seinem Bild der Liebe haben wir, im Kontext unserer Erörterung des Gefühlslebens von Liebenden, einerseits die drei folgenden, miteinander zusammenhängenden Grundgedanken übernommen: (1) zur Liebe gehört wesentlich eine emotionale Öffnung der Liebenden gegenüber dem Geliebten; (2) Diese emotionale Öffnung bringt ihrerseits affektive Reaktionen hervor, und (3) diese affektiven Reaktionen sind in einem bestimmten Sinne eine Art „Anschauung“, ein Bewusstsein des positiven Werts des Geliebten. Andererseits müssen drei Aspekte von Vellemans Theorie revidiert und durch andere ersetzt werden, insofern sie dem Liebesphänomen künstliche Grenzen auferlegen: (1) die Liebe ist auch, aber nicht nur ein Gefühlsphänomen. Sie umfasst gleichermaßen volitionale, motivierende („konative“) Elemente, Wünsche und praktische Vollzüge. (2) Die Gefühlsdimension der Liebe schließt auch weitaus mehr als nur den einen isolierten, punktförmigen Gefühlszustand ein, den Velleman charakterisiert. (3) Inhärent zur Phänomenologie der Liebesaffekte sind Dispositionen zu Formen emotionalen Schmerzes und Lust.

²¹ „Die vorliegende Hypothese hindert uns daher daran, notwendige Zusammenhänge zwischen der Liebe und irgendwelchen Wünschen nach bestimmten Ergebnissen zu postulieren.“ Ibid., 87.

²² Ibid., 86-87.

Wir begegnen in diesem Kontext nochmals der Idee eines affektiven, kognitiven und volitionalen Gewebes, ein Gedanke, den wir im Zusammenhang mit der Diskussion von Harry Frankfurt's Konzeption der Sorge zum ersten Mal erkundet haben. Der Unterschied zur vorigen Betrachtung aber liegt darin – erstens –, dass die affektive, kognitive und volitionale Konstellation hier in der Gestalt dargelegt wird, die für die romantische Liebe typisch und vordergründig ist, und als solche ein Leitmotiv dieser Form der Liebe bildet. Die Sorge nimmt hingegen, obwohl sie auch durchaus wichtig ist, einen weniger prominenten Platz in der romantischen Liebe ein, wie wir gesehen haben. Und der Akzent liegt jetzt – zweitens – auf einer Erläuterung der *zentralen Rolle*, der *Dynamik* und (einiger wichtiger Aspekte) der *Beschaffenheit* des Affektiven. Wie im Fall unserer Schilderung der Sorge aus Liebe, sind hier die defizitären und pathologischen sowie die gelungenen Formen des Gefühls- und Wunschlebens von Liebenden auch durch bestimmte Merkmale des affektiven, kognitiven und volitionalen Geflechts gekennzeichnet.

Das weite Netz der Liebesgefühle und -wünsche entfaltet sich, wie bereits angedeutet, in einer Polarität von Dispositionen zu emotionalen Lust- und Schmerzgefühlen, deren Phänomenologie, Logik und Konsistenz man ausgehend von einem Vorschlag der Philosophin Neera Badhwar weiter entwickeln kann.²³ Die Affektivität von Liebenden charakterisiert Badhwar etwa auf folgende Art und Weise: Liebende freuen sich an der Existenz und an dem Aufblühen der Geliebten; Liebende empfinden Kummer und Schmerz an deren Nichtexistenz, oder wenn der Geliebten Leid und Schaden zustoßen.²⁴ Badhwars Einsicht in diese Polarität hilft uns, die janusköpfige Beschaffenheit des Liebesaffekts, seinen dynamischen Charakter und Wandelbarkeit, seine Interaktion mit Wünschen, und die Zentralität der Gefühlsdimension der Liebe verständlich zu machen. Aber man muss ihren Vorschlag um viele weiteren Aspekte erweitern, die im Rahmen der romantischen Liebe eine entscheidende Rolle spielen, von denen wir hier nur einige präsentieren können: Liebende freuen sich an dem Zusammensein mit der Geliebten und an deren Anwesenheit und wünschen sich ebenfalls beides. Nicht nur können Gefühle also auf der Basis von erfüllten oder nicht erfüllten Wünschen entstehen,²⁵ Wünsche selbst entstehen also auch auf der Basis von Gefühlen. Liebende empfinden umgekehrt einen Mangel in der Abwesenheit des Geliebten und in dem Getrenntsein von ihm. Weil Liebende der geliebten Person mit ganzem Herzen zugewandt sind, wünschen sie sich auch innig, dass die geliebte Person diese Hinwendung erwidert, dass ihre Gefühle einander berühren und sich miteinander verflechten können: sie wollen mit der Geliebten ein Liebespaar bilden, ein „Wir“, dessen unerlässliche Bedingung die Gegenseitigkeit ihrer Liebe ist. Die Erfüllung oder Nichterfüllung die-

²³ Siehe Badhwar (2003).

²⁴ Ibid., 44.

²⁵ Vgl. Wollheim (2001).

ses Wunsches nach Gegenliebe setzen ihrerseits ein weites Spektrum affektiver und volitionaler Reaktionen in Gang.

Dieses weite, hier nur sehr schematisch angedeutete Netzwerk affektiver und volitionaler Reaktionen ist durch eine *Janusköpfigkeit* gekennzeichnet:²⁶ die Affektivität der Liebe ist insofern „schenkend“, als sie die geliebte Person mit ganzem Herzen bestätigt. Die Freude und Kummer von Liebenden über die Existenz/Nichtexistenz, über die Anwesenheit/Abwesenheit, über die Erwidierung oder Zurückweisung ihrer Liebe; die Wünsche nach der Anwesenheit des Geliebten, nach dem Zusammen- und Miteinandersein mit ihm; der Wunsch nach der Gegenliebe der Geliebten, nach der Beständigkeit dieser Liebe, nach der Bildung eines Liebespaars, eines „Wir“; der Wunsch, dass die *eigenen* Liebesgefühle auch dauerhaft und beständig bleiben mögen. All diese und viele anderen volitionalen und emotionalen miteinander vernetzten Reaktionen sind eine sehr spezielle, und im Vergleich mit anderen Formen der Wertschätzung seltene Art und Weise, den Wert und die Wichtigkeit einer anderen Person anzuerkennen (wir können viele Personen achten, bewundern oder gar verehren; wir können aber nur wenige Menschen lieben), denn sie kommt aus der Mitte unseres Herzens und bindet es kraft dieser mannigfaltigen, vernetzten, weit verzweigten und manchmal sehr intensiven Reaktionen an die geliebte Person.

Doch gerade aufgrund der Mannigfaltigkeit, der ausgedehnten Vernetzung, Verzweigung und Intensität, mit denen die romantische Liebe unser affektives und volitionales Leben in Anspruch nimmt, hat sie folgende Kehrseite: der Liebe wohnt gleichermaßen eine *Bedürftigkeit* inne, denn Leid und Freude der Liebenden sind mit der geliebten Person innig verwoben: Glück und Unglück der Liebenden sind mit der Gegenliebe und Hinwendung der geliebten Person, mit der Beständigkeit ihres Affekts verbunden; ihre Anwesenheit, das Zusammensein mit ihr, ihre Existenz und Gedeihen sind konstitutive Elemente ihres eigenen Glücks; der Entzug der Liebe, die Enttäuschung der Liebeswünsche und Liebeserwartungen bringen Mangel und Schmerz, Kummer und Leid, Formen emotionaler Schmerzgefühle hervor. Das Gefühlsleben von Liebenden, das Leben ihrer Wünsche und Sehnsüchte, Hoffnungen und Illusionen, und damit auch ein wichtiger Aspekt ihres Glücks überhaupt, sind mit der Geliebten verbunden. Die Liebenden sind aber nicht nur auf die geliebte Person und auf ihre Gefühle angewiesen. Sie sind auch auf ihre *eigenen* Gefühle, auf ihre Beständigkeit angewiesen. Die Verflüchtigung der Gefühle eines Liebenden in einer Liebesbeziehung bedeutet ihr Ende: die gemeinsamen Tätigkeiten, die geteilten Freuden und Leiden, die gemeinsame Geschichte und Pläne, die Hoffnungen, Illusionen und Erwartungen, die zum Leben des Liebespaars gehören, all dies geht auch zu Ende.

²⁶ Platons Mythos über Eros als Sohn von Poros (Überfluss) und Penia (Armut) im *Symposion* (203c-e) versinnbildlicht diese Dualität.

In Bezug auf diese verschiedenen Facetten der Liebesgefühle und -wünsche, allem voran im Hinblick auf ihre Janusköpfigkeit, lässt sich einen äußerst wichtigen Faktor identifizieren, der für die gelungene und misslungene Entwicklung des Wunsch- und Gefühlslebens von Liebenden verantwortlich ist. Unsere These lautete hier, dass die Art und Weise, wie Liebende mit dem Aspekt der Bedürftigkeit und Abhängigkeit umgehen, der ihnen als Liebende innewohnt, sich in entscheidender Weise auf das affektive, volitionale und praktische Gewebe auswirkt. Zwei konträre Art und Weisen, damit umzugehen, kann man hier ins Auge fassen: eine der *Angst* und eine des *Vertrauens* und *Selbstvertrauens*.

In den Romanen Marcel Prousts kann man die Angstreaktion in ihrer pathologischen Form vorzüglich beobachten und sie auch teilweise analysiert sehen. *Eine Liebe Swanns* erzählt die Liebe Swanns zu Odette. In den Anfängen seiner Liebesbeziehung zu Odette befindet sich Swann in einer Art Verschmelzungsphantasie, in der die Möglichkeit des Getrenntseins von Odette und des Liebesentzugs, ja, die Tatsache, dass sie ein *eigenes* Leben hat, noch gar nicht in seinem Bewusstseinhorizont auftauchen. Swann hält Odettes Liebe und ihr Zusammensein, ihre Liebesbeziehung, für eine selbstverständliche, eine feste und unverrückbare Gegebenheit. Swann und Odette treffen jeden Tag in dem Salon der Verdurins. Doch eines Tages betritt Swann den Salon und stellt Odettes Abwesenheit fest. In diesem Augenblick gewahrt er zum ersten Mal und auf eine emotionale Weise („ihm ging ein Stich durchs Herz“)²⁷ sich selbst als bedürftig und abhängig: der Schmerz vom Erlebnis des Getrenntseins gibt ihm seine Angewiesenheit auf Odette zu spüren. Die Verschmelzungsphantasie zerbricht: er stellt ihr Getrenntsein und die Möglichkeit des Liebesentzugs, des Verlassenwerdens schlagartig und schmerzvoll fest. Swann reagiert darauf mit einer ihn überwältigenden Angst, die ihn seit diesem Ereignis nicht verlässt. Diese Angst intensiviert sich, verzweigt sich immer weiter, in ihrer letzten Konsequenz kehrt sie die bejahende Qualität des Liebesgefühls gegenüber der geliebten Person in ihr Gegenteil um – in Hass.

Swann wird infolge der Angst auf eine krankhafte Art und Weise *eifersüchtig*. Aus der Eifersucht erwächst ihrerseits ein *Besitzdrang*, der Wunsch, Odette zu besitzen. Aus dem Zusammenspiel beider Elemente resultiert eine *objektivierende, aneignende Einstellung* Swanns gegenüber Odette. Ein Aspekt dieser Einstellung ist Swanns zwanghafter „Drang nach Wahrheit“. Er will alles von Odette ausleuchten: ihre „Beziehungen, Pläne, ihre Vergangenheit“.²⁸ Er will die „erregende Wahrheit aus diesem einzigartigen, vergänglichem,

²⁷ Proust (2004), 329.

²⁸ Proust (2004), 397.

kostbaren Exemplar“ erfahren – Erkenntnis ist Besitznahme.²⁹ Eine andere Seite dieses objektivierenden Besitzdrangs ist Swanns Versuch, Odette mit Geld und „Geschenken“ an sich zu binden, sie von ihm finanziell abhängig zu machen. Swanns Liebesgefühl zu Odette wird von der Eifersucht auf dramatische Art und Weise transformiert. Es gibt eine brillante Metapher, mit der der Erzähler den alles umspannenden Charakter der Eifersucht versinnbildlicht. Er nennt Swanns Eifersucht, die ein Kind seiner Angst ist, den „Schatten seiner Liebe“.³⁰ Denn sämtliche Vorzüge Odettes, die Freuden ihrer Liebesbeziehung, die Glücksmomente ihrer gemeinsamen Geschichte, sie alle bekommen durch die Eifersucht einen dunklen, einen schmerzhaften Aspekt, den ein anderer Romancier vor Proust, nämlich Stendhal, auf den Punkt brachte: „eine innere Stimme sagt dir: diese herrlichen Wonen genießt nun dein Nebenbuhler.“³¹ Swanns Liebesaffekt, überschattet von der Eifersucht, umhüllt in letzter Konsequenz Odette und die Umgebung, in der sie verkehrt – der Salon der Verdurins – in eine boshafte Atmosphäre.

3. Betrachteten wir zuvor die Gefühle und Wünsche von Liebenden vor allem unter dem Aspekt ihrer Struktur und Logik, ihrer Dynamik und Plastizität, so gilt die Diskussion über den Blick von Liebenden mehr dem *epistemischen Aspekt* jener zentralen Elemente der Liebe. In Bezug auf den Blick von Liebenden, begegnet man zwei diametral entgegengesetzten Auffassungen: auf der einen Seite behauptet eine *konstruktivistische* Konzeption, dass die Liebe die Liebenden „blind“ macht: Liebende machen sich ein Bild ihrer Geliebten zurecht, das in wesentlichen Aspekten verfälscht, stark retuschiert ist. Nach der *realistischen* Konzeption vom Liebesblick, verhält es sich genau umgekehrt: die Liebe macht nicht blind, sondern sie macht sehend. Liebe öffnet den Liebenden die Augen für Aspekte ihrer Geliebten, die andere Menschen nicht oder nur verschwommen sehen können. Liebende schauen ihre Geliebten klarer und deutlicher als Menschen, die den Geliebten aus einer psychologischen Distanz begegnen. Beide Konzeptionen sind richtig, solange man sie nicht als Alltheorien versteht: Liebe kann Liebende sowohl blind als auch sehend machen.

In den Fällen, wo Liebe die Liebenden blind macht, haben wir es mit Formen der Selbsttäuschung zu tun, von denen wir drei ihrer Mechanismen identifiziert haben: (1) *Einseitige Aufmerksamkeit*. Liebende fokussieren ihre Aufmerksamkeit auf einen Aspekt der anderen Person, die ihnen am Herzen liegt, und blenden alle anderen Qualitäten der Person aus. (2) *Mimetisches Begehren*. Personen mit mimetischen Wünschen und Begierden, d.h. mit Wünschen und Begierden, die stark auf Qualitäten fokussiert sind, die von sozialen Artefakten definiert und als begehrens- und liebenswert dargestellt werden – z.B. „Sexyness“ –,

²⁹ Ibid., 398.

³⁰ Ibid., 400.

³¹ Stendhal (1977), 141.

sind besonders anfällig für (1), wenn sie Menschen begegnen, deren (echte oder nur vorge-täuschte) Qualitäten ihren mimetischen Wünschen entsprechen. (3) *Wahrnehmen- als, schätzen als*. Liebende sehen oder interpretieren etwas an der Person (eine Geste, eine Verhaltensweise, eine sprachliche Äußerung, usf.) als etwas anderes (das sie sehen wol-len), sie verwechseln eine Imagination mit einer Wahrnehmung.

In den Fällen, in denen die Liebe den Liebenden die Augen öffnet, ist der Blick von Lie-benden durch besondere Merkmale charakterisiert: (1) Ihr Blick ist offen für Aspekte der anderen Person, für Überraschungen, die sich nicht in ihre prädefinierten Erwartungen und Schemata einfügen. (2) Sie erfreuen sich an der Leiblichkeit der anderen Person, an einer anderen Schönheit, eine Schönheit des *Details* und der *Nähe*. (3) Sie sehen die geliebte Person in dem *bestmöglichen, in einem freundlichen Licht*. Dabei kommen die leibgebun-denen, positiven Charakterzüge – die Tugenden – der Person zum Vorschein, ihre aktuel-len wie potenziellen Qualitäten, und strahlen in ihrer Schönheit, als schön und anziehend aus. (4) Sie reduzieren die geliebte Person aber nicht auf diese oder auf jene Eigenschaft, oder auf ein Bündel solcher Eigenschaften, sondern sehen sie als das als ein lebendiges, individuelles Ganzes, das sich nicht in „Eigenschaften „inventarisieren lässt“, wie es bei Roland Barthes heißt.³²

Über die Ambivalenz der Liebe

Entlang dieser Arbeit haben wir bei den untersuchten Dimensionen und Aspekten der Lie-be auf der einen Seite einige ihrer guten und wünschenswerten Ausprägungen identifiziert und auf der anderen Seite einige ihrer schädlichen und pathologischen Formen erkannt. Einer Metapher aus Platons *Phaidros* folgend (266a-b), haben wir in Bezug auf die guten und auf die schlechten Aspekte der Liebe, von einer „rechten“ und einer „linken“ Seite des jeweils untersuchten Aspekts – der Sorge, der Gefühle, des Blicks, des Geliebtwerdenwol-lens – gesprochen. Dies mag wahrscheinlich den Eindruck erwecken, dass hier eine zu dualistische, ja, eine nahezu manichäische Auffassung der Liebe vertreten wird: auf der einen Seite gibt es die guten und hellen Facetten, auf der anderen Seite die schlechten und dunklen Seiten der Liebe. Wie Gut und Böse ließen sich beide Facetten der Liebe strikt und deutlich voneinander trennen. Dem ist aber nicht so.

Der Verdacht eines zu starken Dualismus ist insofern berechtigt, als hier hauptsächlich ext-reme Ausprägungen der Liebe dargestellt wurden. Aber der Wahl extremer Erscheinungen der Liebe, bei deren Kontrast man meistens tatsächlich klar zwischen gut und schlecht

³² Barthes (1984), 38.

trennen konnte, lag keineswegs der Gedanke zugrunde, dass man *immer* eine klare und strikte Trennungslinie zwischen den guten und den schlechten aufgezeigten Facetten der Liebe ziehen kann. Wir werden im Folgenden auf einige der dargestellten Aspekte und Phänomene der Liebe zurückgreifen und sie einer erneuten Betrachtung unterziehen, um den Gedanken einer klaren und strikten Trennung zwischen den linken und den rechten Facetten der Liebe zu zerstreuen. Dies soll uns vor Augen führen, dass das Verhältnis zwischen diesen Aspekten der Liebe komplexer und reicher ist, als dass man sie einfach in „Gut“ und „Böse“ teilen kann. Wir werden zeigen (1), dass einigen der als defizitär porträtierten Aspekte der Liebe auch ein Potenzial zum Guten innewohnen kann. Ja, in einem gesunden Maß dosiert und in Kombination mit ihrem Gegenpart, sind diese Aspekte wichtige oder gar *notwendige* Komponenten der *gelungenen* Formen der Liebe. Man kann komplementär beobachten (2), wie einige der Merkmale der Liebe, die als gut und wünschenswert identifiziert wurden, ohne einen Ausgleich durch ihre Gegenpole sich ins Negative wenden können.

1. Beginnen wir mit einem jener „linken“ Aspekte der Liebe, dem ein Potenzial zum Guten innewohnt (1) und dem entsprechenden „rechten“ Aspekt, der ohne Ausgleich durch dessen Widerpart ins Negative umschlagen kann (2). Wir werden dies am Phänomen des *Vertrauens bzw. der Angst* erörtern, die wir jeweils als gegensätzliche affektive Reaktionen dargestellt haben, die das Gefühls- und Wunschleben von Liebenden auf eine gute oder auf eine schlechte Weise prägen können. Am Beispiel Swanns haben wir die Angst als einen Faktor erkannt, der das Gefühls- und Wunschleben von Liebenden umfassend unterwandern und infizieren kann. Die Episode bei dem Salon der Verdurins – Odette ist abwesend – löst bei Swann ein derart mächtiges Angstgefühl aus, das bei Swann sich lawinenartig entwickelt: anfangs bleibt die Angst noch im Hintergrund; später steigert sie sich zu einer krankhaften Eifersucht mit dem konsequenten Besitzdrang; in letzter Instanz werden seine Gefühle gegenüber Odette durch die Angst derart negativ umgepolt, dass er Odette in einem sehr ungünstigen, in einem gehässigen Licht sieht. In dieser extremen Form, vergiftet die Angst ohne Zweifel die Liebe. Aber die Angst kann auch ein positives Element in der Liebe eines Liebenden sein. Gemeint ist ebenfalls die Angst um die Stabilität der Liebe und Zuwendung der anderen Person, um das Verlassen werden, als auch die Angst um die Stabilität der eigenen Gefühle.

Letzteres wird vor allem klar, wenn man sich den Gegenpol der Angst anschaut: das Vertrauen in die Liebe und Zuwendung der anderen Person, in die Kontinuität des Affekts (auch des eigenen Affekts). Was geschieht, wenn dieses Vertrauen absolut ist, wenn es den Charakter einer *absoluten*, einer *unerschütterlichen*, einer *basalen* Gewissheit annimmt? Eine solche basale Gewissheit wird nicht thematisiert, wie man eine Idee oder einen Gedanken thematisiert. Man *zählt* mit ihr, so wie man damit zählt, dass morgen die

Sonne aufgehen wird, dass es einen Boden unter den Füßen gibt, dass der Sessel in dem man sitzt sich nicht in Luft auflösen wird.³³ Swann ist anfangs von einer solchen absoluten, basalen Gewissheit hinsichtlich Odettes Liebe geprägt. Dies kommt aber einer Negation des prinzipiellen *Getrenntseins* der anderen Person gleich, was der Fall Swann wiederum bestätigt: er ist nämlich in einer Verschmelzungsphantasie gefangen. Dies gleicht auch einer Negation der *Fragilität* der Liebe, was seinerseits auch mit einer Verkennung vom Wert der Liebe, mit ihrer Entwertung einhergeht. Dass man sich der Fragilität der Liebe nicht bewusst ist, kann implizieren, dass man die Tatsache der eigenen *Bedürftigkeit*, die Personen als Liebende auszeichnet, ebenfalls übersieht. In einem solchen Fall – vor allem wenn Verschmelzungsphantasien involviert sind – trifft den Liebenden das Erlebnis des Getrenntseins umso härter. In einem solchen Szenario ist es umso wahrscheinlicher, dass dieses Erlebnis gerade mit der Art von Angst einhergeht, die eine Liebe von Grund auf vergiften kann.

So stark eine Liebe auch sein mag, so ist die Liebe der anderen Person jedenfalls nie eine Selbstverständlichkeit. Die Affekte der anderen Person können aus vielen Gründen enden oder sich auf eine unerwünschte Weise ändern. Die geliebte Person kann auch fehlen. Auch die eigenen Gefühle können sich auf unerwartete Weise entwickeln und zu Ende gehen. Wenn man aber die Fragilität der Liebe negiert und ihren Wert dadurch schmälert, dann hat dies außerdem häufig zur Folge, dass man die Liebe bzw. die Liebesbeziehung entsprechend vernachlässigt. Die Liebe der anderen Person für eine Selbstverständlichkeit zu halten ist manchmal auch der Anfang einer unliebsamen Haltung gegenüber der geliebten Person. Das bedeutet auch, dass eine absolute Gewissheit von der Gegenliebe der anderen Person eventuell die *eigene* Liebe verkümmern lassen kann. Stendhal, der die Angst stets in einem ambivalenten Licht sieht, spricht deshalb von den „kleinen Zweifeln der glücklichen Liebe“.³⁴

In einer solchen Konstellation kann eine sich in Grenzen haltende Angst um die Gefühle der anderen Person die notwendige Korrektur dieser Missverhältnisse sein. Denn die Angst kann eine emotionale Form der Vergegenwärtigung der Fragilität der Liebe sein; als solche, vermag sie eventuell auch den Wert der Liebe in sein wahres Licht zu rücken. Die Zerbrechlichkeit der Liebe und der Liebenden anzuerkennen, bedeutet auch, die Liebe (sowohl die eigene als auch die der geliebten Person) als ein *Geschenk*, als eine Gabe zu betrachten. Die Liebe als Gabe und Geschenk zu sehen und wertzuschätzen bringt umge-

³³ Siehe Ortega y Gasset (1986).

³⁴ „Sie verlässt dich, weil sie deiner zu gewiss ist. Du hast ihr die Furcht genommen, die kleinen Zweifel der glücklichen Liebe wollen nicht mehr aufkommen.“ Stendhal (1977), 147. „Immer aufs neue einen kleinen Zweifel beruhigen, das hält die leidenschaftliche Liebe ununterbrochen rege.“ Ibid., 162. Vgl. *ibid.*, 136. Andererseits sieht Stendhal in der Angst um die Gefühle der anderen Person eine große Quelle von Schmerzen. Siehe z.B. *Ibid.*, 47-48, u. 136.

kehrt praktische Konsequenzen mit sich: man pflegt sie um kümmert sich auch entsprechend um sie.

2. Im Zusammenhang mit dem Blick der Liebe lassen sich auch ähnliche Verhältnisse beobachten. Das Szenario, das wir hier heranziehen, gehört zu den unter (2) aufgefassten Phänomenen. Es soll gezeigt werden, wie ein guter Aspekt der Liebe sich ohne Ausgleich ins Negative wenden kann. Wir führten Charles Betrachtung von Emma und von seiner Beziehung zu ihr als Beispiel eines realistischen Blicks der Liebe an:

„Er war also glücklich und sorgte sich um nichts auf der Welt. Eine Mahlzeit zu zweit, ein Abendspaziergang auf der Straße, ein Streichen ihrer Hand über ihr glattes Haar, der Anblick ihres an einem Fensterriegel aufgehängten Strohhuts und viele andere Dinge mehr, von denen Charles nie erwartet hätte, dass sie ihm Freude bereiteten, taten sich nun zusammen zur Stetigkeit seines Glücks. Morgens im Bett, wenn sie Kopf an Kopf an dem Kissen lagen, sah er den Sonnenschein durch den Flaum ihrer hellen, halb von den breiten Pattens ihres Nachthäubchens bedeckten Wangen scheinen. Aus der Nähe schienen ihm ihre Augen größer, besonders, wenn sie beim Erwachen mehrmals hintereinander die Lider aufschlug; im Schatten schwarz und dunkelblau im vollen Tageslicht, hatten sie gleichsam eine Folge von Farbschichten, die in der Tiefe dichter waren, zum Schmelz der Oberfläche hin lichter wurden.“³⁵

Ein wichtiger Aspekt eines realistischen Blicks der Liebe, der hier zum Ausdruck kommt, ist die Begeisterung und Achtsamkeit von Liebenden auf die einfachen, gemeinsamen Tätigkeiten, die den Alltag ausmachen sowie ihre Aufgeschlossenheit gegenüber Situationen, die sich nicht in ihr bisheriges Schema von Wünschen und Erwartungen einfügen. Charles zeigt uns ebenfalls wie Liebende aufgrund ihrer gesteigerten Aufmerksamkeit auf die geliebte Person eine Schönheit des Details und der Nähe entdecken können. Dies ist auch ein Aspekt der Liebe als eine „Erfahrung der Selbsttranszendenz“,³⁶ eine Erfahrung nämlich, die uns unsere Fixierung auf uns selbst, unsere Ichbezogenheit überwinden lässt.

Aber die unmittelbare Fortsetzung der Passage zeigt die mögliche Schattenseite des Phänomens: „Sein Auge verlor sich in diesen Tiefen, und er erblickte sich in ihnen bis zu den Schultern hin, ganz klein, mit dem Kopftuch und dem offenen Hemd.“³⁷ Und eine Seite später heißt es lakonisch: „Für ihn reichte die Welt nicht über das seidige Rund ihres Rocks.“³⁸ Der Erzähler bringt damit die Gefahr einer zu intensiven, ausschließlichen und alles andere ausschließende Aufmerksamkeit auf die geliebte Person auf den Punkt: wenn die geliebte Person den Aufmerksamkeitsfokus und die Affekte des Liebenden ganz aus-

³⁵ Flaubert (2011), 48.

³⁶ Siehe Joas (2004).

³⁷ Flaubert (2011), 48.

³⁸ *Ibid.*, 49.

füllt, so bringt dies notwendigerweise einen *Selbstverlust* mit sich. Emma hat in Charles Blick einen derart weiträumigen Platz eingenommen – er hat nur noch Augen für sie, ja, allein *ein Auge* Emmas absorbiert Charles vollends – dass er alles andere, vor allem sich selbst, aus den Augen verliert. Auf dieser unendlichen Fläche, als welche Emma in seinem Blick erscheint, ist er nur noch (sowohl für sich selbst als auch für Emma) als eine winzige und lächerliche Gestalt wahrnehmbar („er erblickte sich [...] ganz klein“).³⁹

Der Selbstverlust Charles ist zugleich ein *Weltverlust*: „Für ihn reichte die Welt nicht über das seidige Rund ihres Rocks.“ Wenn der Blick eines Liebenden nur noch die Geliebte wahrnimmt, wird die sonstige Welt des Liebenden weggedrängt, damit gehen aber auch seine sonstigen Interessen und Leidenschaften verloren, die ein Kernaspekt der Selbstliebe und Selbstsorge sind. Selbst Charles Begeisterung für die geteilten Praktiken und die unerwarteten Freuden des Zusammenlebens erscheinen aus dieser Perspektive im Zwielficht, als eine Form von absoluter Absorption, von Selbst- und Weltverlust. Mit dieser Einengung des Blicks auf die geliebte Person und der konsequenten Ausblendung der Welt inklusive der eigenen Interessen, stoßen wir auf eine weitere Spezies der *Blindheit* von Liebenden. Diese Blindheit kommt aber nicht in erster Linie dadurch zustande, dass die Liebenden sich ein Trugbild der Geliebten zurechtmachen, sondern dadurch, dass sie ihr ein *Zuviel* an Aufmerksamkeit und Affekt entgegenbringen.⁴⁰

Was wäre denn ein möglicher Ausgleich für diese Form von Blindheit? Auf diese Frage gibt Martin Seel wertvolle Hinweise: „Liebe [...] schafft Zonen der Indifferenz, in denen einer den anderen lässt, wie er ist.“⁴¹ Wenn der realistische, aufmerksame und emotional involvierte Blick von Liebenden der Gefahr einer Besessenheit, einem Selbst- und Weltverlust entgehen will, so müssen Liebende in der Lage sein, gleichwohl einen affektiven Abstand von der geliebten Person schaffen können. Seel spricht in diesem Zusammenhang

³⁹ Die Stelle zeigt meisterhaft die Disproportion zwischen den Blicken der Ehegatten aufeinander: während Emma Charles Blick derart besetzt, dass er sich in einem einzigen Auge Emmas vollends verliert, ist Charles Erscheinung in Emmas Augen winzig und lächerlich: „Da er lange Zeit gewohnt war, eine Nachtmütze zu tragen, rutschte ihm das Kopftuch über die Ohren; morgens hing ihm denn aus das Haar wirt ins Gesicht und war weiß von den Daunen seines Kopfkissens, dessen Bänder während der Nacht aufgingen.“ Ibid., 60. Emmas Blick auf Charles entwickelt sich übrigens immer mehr in einen Blick der Verachtung und des Hasses, in der Gegenüberstellung von Emmas Blick auf Charles und Charles Blick auf Emma lässt sich den Kontrast zwischen einem Blick der Liebe und einem Blick des Hasses: „[...] da war Charles. Er hatte seine Mütze bis zu den Augenbrauen herabgezogen, und seine beiden Lippen bebten, was seinem Gesicht einen Ausdruck von Dummheit verlieh; selbst sein Rücken, sein behäbiger Rücken bot einen irritierenden Anblick; sie fand dort auf dem Überrock die ganze Flachheit seiner Person ausgebreitet.“ Ibid., 136.

⁴⁰ Liebende, die sich à la Stendhal selbsttäuschen, neigen auch zu dieser Art von Blindheit („Er möchte sich wieder den anderen Erfreunissen des Lebens zuwenden: aber *er findet sie nichtig*“), aber ihr Exzess an Aufmerksamkeit und Affekt gilt zudem einem Gespenst, sie sind also zweifach geblendet.

⁴¹ Seel (2006b), 110.

von einem „Abstand von der Leidenschaft in der Leidenschaft“.⁴² Diese Errichtung von „Zonen der Indifferenz“ bedeutet auch positiv, dass Liebenden weiterhin ihren eigenen Interessen und Leidenschaften nachgehen.⁴³

⁴² „damit [öffnet sich, S.P.] eine [...] Aufmerksamkeit: die eines gleichgültigen Gefallens daran, wie der andere im Raum des eignen Lebens erscheint. In diesem Abstand von der Leidenschaft, der hier ein Abstand in der Leidenschaft ist, wird sichtbar, dass der Geliebte zugleich ein anderer ist als der, den ich liebe: jemand, den ich mit gleichgültiger Wachheit wahrnehmen kann.“ Ibid.

⁴³ “So sehr die Liebenden sich aufs Spiel ihrer Liebe setzen – jemanden leidenschaftlich zu lieben bedeutet, in der Sorge um den anderen zugleich Sorge um sich selbst zu haben: darum, nicht verlorenzugehen in dem Zusammensein mit der Person, an der einem mehr als an allen anderen liegt.“ Seel (2011), 156.

VI. Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. u. Horkheimer, Max (1988), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Alberoni, Francesco (1998), *Liebe. Das Höchste der Gefühle*, übers. v. A. Giese, München: Heyne.
- Annas, Julia (2000), „Persönliche Liebe und Kantische Ethik in Fontanes *Effi Briest*“, übers. v. C. Sommerfeld, in: D. Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn: Mentis, S. 85-105.
- Anderson, Elizabeth (1993), *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Aristoteles (2006), *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. U. Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Badhwar, Neera K. (2003), „Love“, in: H. LaFollette (Hg.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Oxford: Oxford University Press, S. 42-69.
- Barnes, Annette (1997), *Seeing Through Self-Deception*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baron, Marcia (1988), „What is Wrong with Self-Deception?“, in: B. P. McLaughlin u. A. Rorty (Hg.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley, Cal.: University of California Press, S. 431-449.
- Barthes, Roland (1984), *Fragmente einer Sprache der Liebe*, übers. v. H.H. Henschen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Barthes, Roland (1989), *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, übers. v. D. Leube, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Liquid Love*, Cambridge: Polity Press.
- Beier, Kathi (2010), *Selbsttäuschung*, Berlin: de Gruyter.
- Bermúdez, José L. (2000), „Self-Deception, Intentions, and Contradictory Beliefs“, in: *Analysis*, 60, S. 309-319.
- Brasser, Martin (1999), (Hg.), *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam.
- Brown, Robert (1987), *Analyzing Love*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Buber, Martin (1995), *Ich und Du*, Stuttgart: Reclam.
- Davidson, Donald (1986), „Deception and Division“, in: J. Elster (Hg.), *The Multiple Self*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 93-114.
- Darwall, Stephen L. (1988), „Self-Deception, Autonomy, and Moral Constitution“, in: B.P. McLaughlin u. A. O. Rorty (Hg.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley, Cal.: University of California Press, S. 407-430.
- Delaney, Neil (2008), „Romantische Liebe und Verpflichtungen aus Liebe. Die Artikulierung eines modernen Ideals“, übers. v. K. Wördemann, in: A. Honneth u. B. Rössler (Hg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 105-140.

- Demmerling, Christoph u. Landweer, Hilge (2007), *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart: Metzler.
- Deonna, Julien A. (2006), „Emotion, Perception and Perspective“, in: *Dialectica*, 60, S. 29-46.
- de Sousa, Ronald (1987), *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Deweese-Boyd, Ian (Ausgabe: Frühling 2012), „Self-Deception“, in: E.N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/self-deception/>
- Elster, Jon (1986), „Deception and Self-Deception in Stendhal: Some Sartrian Themes“, in: ders. (Hg.), *The Multiple Self*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 93-114.
- Ferrari, Giovanni R.F. (1987), *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fingarette, Herbert (2000), *Self-Deception*, Berkeley, Cal.: University of California Press.
- Flaubert, Gustave (2011), *Madame Bovary*, übers. v. M. Dessauer, Berlin: Insel Verlag.
- Frankfurt, Harry G. (1999), *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry G. (2000), „Vom Sorgen oder: Woran uns liegt“, übers. v. C. Sommerfeld u. D. Thomä, in: D. Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn: Mentis, S. 195-224.
- Frankfurt, Harry G. (2005), *Gründe der Liebe*, übers. v. M. Hartmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Frankfurt, Harry G. (2006), *Bullshit*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Freud (1992), „Jenseits des Lustprinzips“, in: ders., *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Einl. v. A. Holder, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 191-250.
- Freud, Sigmund (1992a), „Triebe und Tribschicksale“, in: ders., *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Einl. v. A. Holder, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 79-101.
- Freud, Sigmund (1994), „Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne“, in: ders., *Schriften über Liebe und Sexualität*, Einl. v. R. Reiche, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 93-102.
- Friedländer, Paul (1964), *Platon. Band 1: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, 3., durchges. u. erg. Aufl., Berlin: de Gruyter.
- Friedländer, Paul (1975), *Platon. Band 3: die platonischen Schriften, 2. und 3. Periode*, 3., durchges. u. erg. Aufl., Berlin: de Gruyter.
- Fromm, Erich (1995), *Die Kunst des Liebens*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gallie, Walter B. (1956), „Essentially Contested Concepts“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Band 56 (1955-1956), S. 167-198.
- Girard, René (1965), *Deceit, Desire, and the Novel. Self and Other in Literary Structure*, übers. v. Y. Freccero, Baltimore: The John Hopkins Press.
- Goethe, Johann W. von (1998), *Die Leiden des jungen Werthers*, in: ders., *Goethe. Werke. Jubiläumsausgabe*, Band 4, hg. v. W. Voßkamp u. W. Wiethölter unter Mitarbeit v. Ch. Brecht, Frankfurt/M.: Insel.
- Goldie, Peter (2002), *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.

- Goldie, Peter (2004), *On Personality*, London: Routledge.
- Griswold, Charles L. (1996), *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Gundert, Hermann (1977), „Platon und das Daimonion des Sokrates“, in: ders., *Platonstudien*, Amsterdam: Grüner, S. 46-64
- Guthrie, William K. C. (1950), *The Greeks and their Gods*, London: Methuen.
- Hamlyn, David W. (1989), „The Phenomena of Love and Hate“, in: A. Soble (Hg.), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, Minnesota: Paragon House, S. 218-234.
- Helm, Bennett W. (2009), „Emotions as Evaluative Feelings“, in: *Emotion Review* 1.3, Jul 2009, S. 248-255.
- Helm, Bennett W. (2010), *Love, Friendship, and the Self. Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Helm, Bennet W. (Ausgabe: Herbst 2013), „Love“, in: E.N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/love/>.
- Holmes, Oliver (Ausgabe: Sommer 2011), „José Ortega y Gasset“, in: E.N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/gasset/>.
- Honneth, Axel (1994), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, 1. Aufl. (Nachdruck), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2003), „Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität“, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 71-105.
- Hume, D. (1998), „Of the Standard of Taste“, in: S. Copley u. A. Edgar (Hg.) *Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press, S. 133-153.
- Illouz, Eva (2007), *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, übers. v. A. Wirthensohn, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Illouz, Eva (2011), *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, übers. v. M. Adrian, Berlin: Suhrkamp.
- Illouz, Eva (2013), *Die neue Liebesordnung. Frauen, Männer und „Shades of Grey“*, übers. v. M. Adrian, Berlin: Suhrkamp.
- Jefferson, Ann (2012), „Stendhal (1783-1842): Romantic Irony“, in: M. Bell (Hg.), *The Cambridge Companion to European Novelists*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 159-175.
- Joas, Hans (2004), „Braucht der Mensch Religion?“, in: ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg: Herder, S. 12-31.
- Johnston, Mark (1988), „Self-Deception and the Nature of Mind“, in: B. P. McLaughlin u. A. Rorty (Hg.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley, Cal.: University of California Press, S. 63-91.
- Johnston, Mark (2001), „The Authority of Affect“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 63, S. 181-214.
- Jollimore, Troy (2011), *Love's Vision*, Princeton: Princeton University Press.
- Kafka, Franz (1995), *Brief an den Vater*, Stuttgart: Reclam.

- Kant, Immanuel (1968), *Werkausgabe 3. Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. W. Weischedel.
- Kennedy, George (1963), *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- Kövecses, Zoltán (1988), *The Language of Love. The Semantics of Passion in Conversational English*, Cranbury, NJ.: Bucknell University Presses.
- Kövecses, Zoltán (2003), *Metaphor and Emotion: Language, Culture and Body in Human Feeling*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Krebs, Angelika (2006), „‘Der tote Sohn hat uns noch einmal zusammengeführt.’ Liebe als geteilte Praxis“, in: Th. Rentsch (Hg.), *Einheit der Vernunft? Normativität zwischen Theorie und Praxis*, Paderborn: Mentis, S. 284-300.
- Krebs, Angelika (2009), „‘Wie ein Bogenstrich, der aus zwei Saiten eine Stimme zieht’ Eine dialogische Philosophie der Liebe.“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 729-743.
- Lacan, Jacques (1966), „Kant avec Sade“, in: *Écrits*, Paris: Seuil, S.765-790.
- Langton, Rae (2009), „Love and Solipsism“, in: ders., *Sexual Solipsism: Essays on Pornography and Objectification*, Oxford: Oxford University Press, S. 357-397.
- Lebeck, Anne (1972), „The Central Myth of Plato’s ‘Phaedrus’“, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, S. 267-290.
- Lévinas (1999), „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. u. hg. v. W.N. Krewani, Freiburg: Alber, S. 185-208.
- Levy, Neil (2004), „Self-Deception and Moral Responsibility“, in: *Ratio (New Series)* XVII, 3, S. 294-311.
- Lewis, Clive S. (2002), *The Four Loves*, London: Harper Colins Publishers.
- Lewis, Clive S. (2006), *Über die Trauer*, übers. v. A. Kuoni, Düsseldorf: Patmos.
- Linehan, Elizabeth (1982), „Ignorance, Self-Deception and Moral Accountability“, in: *Journal of Value Inquiry*, 16, S. 101-115.
- Luhmann, Niklas (1994), *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- McDowell, John H. (2009), „Werte und sekundäre Qualitäten“, in: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, übers. v. J. Schulte, Einl. v. A. Honneth u. M. Seel, S. 204-230.
- McGinn, Colin (2006), *Mindsight: Image, Dream, Meaning*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mele, Alfred R. (2001), *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press.
- Mulligan, Kevin (2009), „Was sind und was sollen die unechten Gefühle?“, in: U. Amrein (Hg.), *Das Authentische. Referenzen und Repräsentationen*, Zürich: Chronos S. 225-243.
- Mulligan, Kevin (2009a), „Selbstliebe, Sympathie und Egoismus“, in: ders. (Hg.), *Robert Musil - Ironie, Satire, falsche Gefühle*, Paderborn: Mentis, S. 55-76.
- Murdoch, Iris (1993), *Metaphysics as a Guide to Morals*, New York: Penguin Books.
- Murdoch, Iris (2001), „The Idea of Perfection“, in: ders. (Hg.), *The Sovereignty of Good*, New York: Routledge, S. 1-44.
- Nagel, Thomas (1991), „Sexual Perversion“, in: ders. (Hg.), *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 39-53.

- Newton-Smith, William H. (1973), „A Conceptual Investigation of Love“, in: *“Philosophy and Personal Relations”*, wiederabgedruckt in: A. Soble (Hg.), (1989), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, Minnesota: Paragon House, 199-217.
- Nicholson, Graeme (1999), *Plato’s Phaedrus. The Philosophy of Love*, Indiana: Purdue University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1970), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Stuttgart: Reclam.
- Nozick, Robert (1991), *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München: Hanser.
- Nussbaum, Martha (1990), „Love’s Knowledge“, in: ders. (Hg.), *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press. S. 261-285
- Nussbaum, Martha (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (2004), „Emotions as Judgements of Value and Importance“, in R.C. Solomon (Hg.), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, New York: Oxford University Press. S. 183-199.
- Nygren, Anders (1954), *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Ortega y Gasset, José (1951), *Über die Liebe*, übers. v. H. Weyl, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Ortega y Gasset, José (1986), *Ideas y Creencias*, Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1995), *Estudios sobre el amor*, Madrid: EDAF S.L.
- Papst Benedikt XVI (2006), *Enzyklika Deus Caritas Est*, Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.
- Paz, Octavio (1997), *Die doppelte Flamme. Liebe und Erotik*, übers. v. R. Wittkopf, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pears, David (1986), „The Goals and Strategies of Self-Deception“, in: J. Elster (Hg.), *The Multiple Self*, Cambridge: Cambridge University Press. S. 59-78.
- Platon (1964), *Der siebente Brief*, übers. Anm. u. Nachwort v. E. Howald, Stuttgart: Reclam.
- Platon (1994), *Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politheia, Phaidros*, übers. v. F. Schleiermacher auf der Grundlage der Bearbeitung von W.F. Otto, E. Grassi u. G. Plamböck, in: ders., *Sämtliche Werke*, neu hg. v. U. Wolf, Band 2, Hamburg: Rowohlt.
- Platon (2002), *Phaidros oder vom Schönen*, über. u. eingeleitet v. Kurt Hildebrandt, Stuttgart: Reclam.
- Platon (2003), *Phaedrus*, über. u. eingeleitet v. S. Scully, Newburyport MA: Focus Publishing.
- Prinz, Jesse J. (2004), *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford: Oxford University Press.
- Prinz, Alois (2007), *Auf der Schwelle zum Glück. Die Lebensgeschichte des Franz Kafka*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Proust, Marcel (2004), *Unterwegs zu Swann. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit I*, übers. v. E. Rechel-Mertens, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pugmire, David (2005), *Sound Sentiments. Integrity in the Emotions*, Oxford: Oxford University Press.

- Quevedo, Francisco de (2003), *Aus dem Turm. Moralische und erotische Gedichte, Satiren und Grotesken*, sp. u. dt., ausgew. u. übers. v. W. von Koppenfels, Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Reddy, Vasudevi (2003), „On Being the Object of Attention: Implications for Self-Other Consciousness“ in: *Trends in Cognitive Sciences*, 7, S. 397-402.
- Rorty, Amélie O. (1994), „User-Friendly Self-Deception“ in: *Philosophy*, 69, S. 211-228.
- Rorty, Amélie (2000), „Die Historizität psychischer Haltungen: Lieb' ist nicht, die nicht Wandel eingeht, wenn sie Wandel findet“, übers. v. B. Flickinger, in: D. Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn: Mentis, S. 175-193.
- Sartre, Jean-Paul (1991), *Das Sein und das Nichts*, übers. v. T. König u. H. Schöneberg, Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (2004), *The Imaginary. A Phenomenological Psychology of the Imagination*, New York: Routledge.
- Scruton, Roger (2006), *Sexual Desire. A Philosophical Investigation*, London: Continuum.
- Scheler, Max (2000), „Ordo Amoris“, in: ders., *Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik*, ausgew. und mit einem Vorw. hg. v. P. Good, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 69-115.
- Scheler, Max (1974), *Wesen und Formen der Sympathie*, München: Francke.
- Seel, Martin (2003), *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Seel, Martin (2006), „Paradoxien der Erfüllung“, in: ders. *Paradoxien der Erfüllung. Philosophische Essays*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 27-43.
- Seel, Martin (2006b), „Zuneigung, Abneigung – Moral. Versuch über das Ressentiment“, in: ders. *Paradoxien der Erfüllung. Philosophische Essays*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 98-114.
- Seel, Martin (2009), *Theorien*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Seel, Martin (2011), *111 Tugenden, 111 Laster. Eine philosophische Revue*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Simmel, Georg (1995), „Die Großstädte und das Geistesleben“, in: ders. *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, hg. v. R. Kramme, A. Rammstedt u. O. Rammstedt, Band 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 116-131.
- Sinaiko, Herman L. (1965), *Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sinaiko (1998), „Socrates and Freud: Talk and Truth“ in: ders. *Reclaiming the Canon: Essays on Philosophy, Poetry and History*, New Haven: Yale University Press, S. 3-18.
- Soble, Alan (1989), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, Minnesota: Paragon House.
- Soble, Alan (1990), *The Structure of Love*, New Haven: Yale University Press.
- Soldati, Gianfranco (2009), „Transparenz der Gefühle“, in: B. Merker (Hg.), *Leben mit Gefühlen. Emotionen, Werte und ihre Kritik*, Paderborn: Mentis, S. 257-280.
- Solinas, Marco (2012), *Via Platonica zum Unbewussten. Platon und Freud*. Wien: Turia & Kant.
- Stendhal (1977), *Über die Liebe*, übers. v. W. Hoyer, Frankfurt/M.: Insel.
- Stern, Daniel (1979), *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart: Klett-Cotta.

- Stocker, Michael (1981), „Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship“ in: *The Journal of Philosophy*, 78, S. 747-765.
- Taylor, Gabriele (2000), „Liebe“, übers. v. C. Sommerfeld u. D. Thomä, in: D. Thomä (Hg.), *Analytische Philosophie der Liebe*, Paderborn: Mentis. S. 135-152.
- Tennov, Dorothy (1999), *Love and Limerence. The Experience of Being in Love*, New York: Scarborough House.
- van den Brink, Bert u. Owen, David (Hg.) (2007), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, New York: Cambridge University Press.
- Vlastos, Gregory (1973), „Slavery in Plato’s Thought“, in: ders., *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, S. 147-163.
- Velleman, David (2008), „Liebe als ein moralisches Gefühl“, übers. v. K. Wördemann, in: A. Honneth, B. Rössler (Hg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 60-104.
- Velleman, David (2008a), „Beyond Price“, in: *Ethics* 118, S. 191-212.
- Wiggins, David (1998), „Claims of Need“ in: ders. *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Oxford University Press. S. 1-58.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1919), *Platon. Erster Band Leben und Werke*, S. 445-483.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1959), *Der Glaube der Hellenen. Erster Band*
- Williams, Bernard (1984), „Personen, Charakter und Moralität“, in: ders. *Moralischer Zufall: Philosophische Aufsätze 1973-1980*, Königstein: Hain. S. 11-29.
- Williams, Bernard (2008), *Shame and Necessity*, Berkeley, Cal.: University of California Press.
- Williams (2011), *Ethics and the Limits of Philosophy*, mit einem Kommentar zum Text v. A.W. Moore u. Einl. v. J. Lear, London: Routledge
- Winnicott, Donald W. (2006), *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Gießen: Psycho-sozial-Verlag.
- Winnicott, Donald W. (2010), „Übergangsobjekte und Übergangsphänomene“, übers. v. M. Ermann, in: ders., *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 10-36.
- Wittgenstein, Ludwig (1984), „Über Gewissheit“ in: ders., *Werkausgabe in acht Bänden*, hg. v. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright u. H. Nyman. Neu Durchg. v. J. Schulte, Band 8, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1994), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, in: ders., *Werkausgabe in acht Bänden*, hg. v. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright u. H. Nyman, neu durchgesehen. v. J. Schulte, Band 7, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (2003), *Philosophische Untersuchungen*, auf der Grundlage der kritisch-genetischen Ed. neu hg. v. J. Schulte Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wollheim, Richard (2001), *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*, aus dem Engl. v. D. Zimmer, München: C.H. Beck.
- Zeedyk, Suzanne M. (2006), „From Intersubjectivity to Subjectivity: The Transformative Roles of Emotional Intimacy and Imitation“, in: *Infant and Child Development*, 15, S. 321-344.
- Zizek, Slavoj (1996), *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, London: Verso.