

2 Die Differenz der Liebe.

Zur Herstellung von Intimität

In the passage in CONTEMPT during which Brigitte Bardot turns her bright body in bed as part of a questioning of her lover, she is flooded in changing centerfold or calendar hues. Godard perceives here not merely our taste for mild pornography, but that our tastes and convictions in love have become pornographized, which above all means publicized, externalized – letting society tell us what to love, and needing it to tell us whether we do.

– Stanley Cavell, *The World Viewed*

Doch brauchte der Zweifel, dass die intime Liebe vielleicht nicht (mehr) den Liebenden allein gehört, weder Godard noch Cavell – noch Godard nach Cavell –, um geweckt zu werden.¹ In Gestalt spöttischen Tons hatte sich bekanntermaßen schon in der französischen Moralistik des siebzehnten Jahrhunderts die Vorstellung konsolidiert, dass das Lieben der Liebenden in nicht unerheblichem Maße abgeleitet, dass die Liebe diesem gegenüber etwas Äußerliches ist. Nicht nur, so François de La Rochefoucauld in seinen *Maximen und Reflexionen*, gebe es „Leute, die nie verliebt gewesen wären, wenn sie nie von der Liebe hätten sprechen hören“², auch gebe es zwar die „Eine Liebe, aber tausend verschiedene Copieen“³. Knappe dreihundert Jahre später hatte Theodor W. Adorno dann noch zu diagnostizieren (in ganz anders gelagerten *Reflexionen*, solchen nämlich *aus dem beschädigten Leben*), dass die „Unwillkürlichkeit der Liebe“ in (und dank) der bürgerlichen Gesellschaft nur scheinbare Natürlichkeit und Aufrichtigkeit bedeute, diese Unwillkürlichkeit die Liebe also nur scheinbar der „Herrschaft des Interesses“, dem „allgegenwärtigen Druck der Vermittlung“ und dem „ökonomisch determinierten System“⁴ entziehe

1 Das Zitat findet sich in Stanley Cavell: *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film. Enlarged Edition*. Cambridge (Massachusetts) / London 1979, S. 95. Auch Joseph Vogl betont, dass LE MÉPRIS (Jean-Luc Godard, FR / IT 1963) eine Entprivatisierung der Liebe – als ein Politischwerden des Intimen – inszeniert. Vgl. Joseph Vogl: *Schöne gelbe Farbe. Godard mit Deleuze*. In: Friedrich Balke / Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München 1996, S. 252–265, hier: S. 258–264.

2 François de La Rochefoucauld: *Maximen und Reflexionen*. Leipzig 1875, S. 20, Nr. 134.

3 La Rochefoucauld: *Maximen und Reflexionen*, S. 13, Nr. 72. La Rochefoucauld in diesen und in Liebesfragen überhaupt zu bemühen, ist gängige Praxis – vgl. etwa Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main 2015, S. 9; aber auch Johannes John: *Reclams Zitaten-Lexikon*. Stuttgart 1993, S. 276.

4 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main 2014, S. 195, Nr. 110.

und den Liebenden lasse. Stattdessen sei die Liebe längst Instrument jenes Systems und instrumentalisiere die Liebenden in seinem Sinne, wo sie verklärt wird als von den Mechanismen der Gesellschaft unabhängig. Auch in Sachen Liebe gilt hier mithin: dass es das Richtige im Falschen nicht gibt.⁵

So unerhört er gelegentlich auch wirken oder sich gerieren mag, ungehört war der Zweifel am alleinigen Anspruch der Liebenden auf die Liebe also schon vor *LE MÉPRIS* und *The World Viewed* nicht. Gerade an Cavells Einschätzungen zur Programmatik von Godards Film zeigt sich aber, dass und wie dieser Zweifel nicht in das Konstatieren einer umfassenden Entfremdung der Liebe oder Enteignung der Liebenden münden muss. Auf prägnante Art und Weise ist hier auch der Weg zu einem anderen Denken der Liebe gewiesen, das zwar auf dem Eindruck ihrer Verlagerung in ein Außen aufbauen mag, dieser aber eine eigene Bedeutung (eine andere letztlich als die bloßer Äußerlichkeit) zuweist; ein Denken, das sich so auch auf die (Frage nach den) Zeitformen der Liebe hin öffnet und eine eigene Rolle wie eine Relevanz eigenen Rechts für bewegungsbildliche Liebesdarstellungen denkbar macht.

Zum einen nämlich ist mit der ‚Pornografisierung‘, ‚Publizierung‘ oder ‚Externalisierung‘ der *tastes and convictions in love* nicht einfach nur gemeint, dass die intime Liebe nicht länger einen Bereich bildet, der den Liebenden vorbehalten wäre – als wäre diesen ein exklusiver Zugang einfach abgesprochen worden. Angesprochen ist vielmehr eine deutlich radikalere Eintragung der Liebe in eine Relation, die noch die einzelnen Liebenden als Element umfasst. Die Liebenden, ‚wir‘ (Cavells *our* und *us*) sind in diesem Sinne nicht mehr unabhängig von jener Instanz zu denken, der nun die eigentliche Autorität in zentralen Fragen des Liebens zukommt: nicht unabhängig von einer Gesellschaft, die dezidiert öffentliche Maßstäbe der Liebe bereithält, sei es als Vorgaben (*letting society tell us*) oder als Prüfsteine (*needing it to tell us*).⁶

Damit aber ist, zum anderen, die Liebe geteilt, überführt in eine Differenz, die sich provisorisch als eine von Liebe und Lieben fassen lässt – die gesellschaftlich vermittelten Liebespräferenzen und -überzeugungen auf der einen, das ihnen gemäße, durch sie autorisierte und sanktionierte Lieben der Einzelnen auf der anderen Seite. Die Differenz ist allerdings keine Scheidung des bloß Unterschiedlichen hier und dort, sie ist eine Unterscheidung von Ungleichem in der Liebe: bezeichnet ist so keine Teilung als Trennung der zwei Seiten, sondern eine Teilung

⁵ Vgl. Adorno: *Minima Moralia*, S. 43, Nr. 18.

⁶ Dass ‚Pornografie‘ dabei keineswegs (bloß) metaphorisch zu verstehen ist, lässt sich bei Vilhelm Aubert nachlesen, wo sie als Problem der Grenzziehung zwischen Öffentlichem und Privatem behandelt wird. Vilhelm Aubert: *A Note on Love*. In: ders.: *The Hidden Society*. Totowa (New Jersey) 1965, S. 201–235, hier: S. 207–208.

als durchaus enger Zusammenhang zwischen ihnen. Abzulesen ist das gerade an der Notwendigkeit der Maßstäbe der Gesellschaft, an der Angewiesenheit der Liebenden auf diese; daran, dass das Was und das Ob des Liebens an der nach außen, also in die Gesellschaft verlagerten Liebe hängen.

Beides, das Eintragen der Liebe in die Relation von Einzelnen und Gesellschaft (*Liebe* → *Relation*) sowie das Eintragen einer Differenz in die Liebe selbst (*Differenz* → *Liebe*), ist dabei so ausdrücklich wie vielschichtig gekoppelt an mediale Erzeugnisse. Da ist die ‚sanft pornografische‘ Visualität des Pin-up-Bildes, in der – nach Cavell, für Godard – die Relationalisierung und Differenz der Liebe als Publizierung und Externalisierung zum Ausdruck kommen. Da ist aber auch die eigene Art und Weise, in der *LE MÉPRIS* sich zu dieser Visualität ins Verhältnis setzt, sie auf- und angreift, und so Relationalisierung und Differenz selbst zum Gegenstand der Wahrnehmung macht: die Art und Weise, mit Cavell gesprochen, auf die Godard diese wahrnimmt. Und da ist, nicht zuletzt, Cavells eigenes Nachdenken über Godards Bilder der sich in der Rolle der Camille räkelnden Brigitte Bardot als spezifische Bezugnahmen auf eine spezifische Visualität, mit dem all dies zur Sprache gebracht ist.

Zumindest in der Konstellation aus Godard und Cavell, *LE MÉPRIS* und *The World Viewed* lenkt der Zweifel um die Liebe und die Liebenden den Blick also auf die Möglichkeit eines ganz eigenen Denkens, eines Überdenkens der Liebe; trotz und gegen allen Pessimismus, der nicht nur bei La Rochefoucauld oder Adorno, sondern auch bei Godard und Cavell noch am Werke sein mag. Die Liebe kann im Anschluss als relationalisiert und differenziell erscheinen – und ihre Darstellungen dabei als unhintergebar (wenn auch nicht als unbedingt). Ebendas lässt sich in der Reflexivität der (Darstellung der) Liebesbefragung erkennen, in der *LE MÉPRIS* sich auf (die Wirkmächtigkeit von) Darstellungen bezieht. Es lässt sich erkennen im Durchgang durch einen, um mit Michael Wedel zu sprechen, „Prozess des Sichtbarmachens einer Wahrheit über die Welt, die nur in der ‚Lüge‘, d. h. der künstlichen Verfasstheit des Bildes aufscheint“⁷. Wobei die Wahrheit, die hier aufscheint – durch die roten und blauen Farbfilter, durch die prominente Kadrierung von Camilles/Brigitte Bardots nacktem Gesäß, durch ihr inventarisierendes Fragen (nach der Zuneigung ihres Ehemanns zu ihren Füßen, Knöcheln, Knien, Schenkeln ... bis hoch zu ihrem Gesicht) –, eben ist, dass die intime Liebe selbst in ihrer ‚künst-

7 Michael Wedel: Kino im Katastrophenschatten. DIE 1000 AUGEN DES DR. MABUSE und *LE MÉPRIS*. In: ders.: *Filmgeschichte als Krisengeschichte. Schnitte und Spuren durch den deutschen Film*. Bielefeld 2011, S. 249–272, hier: S. 263. Mit Blick auf die Szene, die auch Cavell vor Augen steht, findet sich hier außerdem der Hinweis darauf, dass zu den referenzierten Darstellungen (neben der Pin-up-Visualität) auch *HIROSHIMA MON AMOUR* (Alain Resnais, FR/JP 1959) gehört. Vgl. Wedel: Kino im Katastrophenschatten, S. 261.

lichen Verfasstheit‘ und keineswegs mehr als Selbstverständlichkeit zu begreifen ist, dass sie selbst nur in Prozessen sichtbar gemacht, nämlich erst gegeben wird, die immer schon von Darstellungen durchzogen sind.

Nun ließe sich solche filmische Reflexivität auch im Sinne einer Eroberung der Metaebene durch den Autorenfilm beschreiben – immerhin scheint dieser Anspruch schon durch den berühmten Anfang von *LE MÉPRIS* proklamiert, mit seinen eingesprochenen, nicht eingblendeten Eröffnungstiteln und seinem ausführlichen Blick auf die schließlich noch zurückblickende Filmkamera. Dann wäre ein unschuldiges Außerhalb anzunehmen, von dem aus das Phänomen ersten Grades ungestört beobachtet werden kann; grundsätzlich zu unterscheiden wäre *LE MÉPRIS*‘ Bezug auf Liebesdarstellungen von der sonstigen Rolle und Relevanz solcher Darstellungen; der Umstand jedenfalls, dass es eine (reflexive) Liebesdarstellung ist, die die Liebe in ihrer Konstitution denken lässt, wäre dann noch kein zwingender Hinweis darauf, dass eine solche Liebe überhaupt nicht abseits eines Bezugs zu Darstellungen denkbar ist.

Was aber, wenn – sprich: unter welchen Bedingungen aber würde gelten, dass – die Liebe nicht unabhängig von ihren Darstellungen besteht und gerade das die Grundlage dafür bildet, dass Liebesdarstellungen auch Einblick in die Konstitution der Liebe zu geben vermögen?; was, wenn Rolle und Relevanz von Darstellungen für eine solche Liebe so unhintergebar sind, dass noch der reflexive Bezug bestimmter bewegungsbildlicher Liebesdarstellungen auf andere als Teil oder Form dessen zu gelten hat?; und was, wenn jener ‚Prozess des Sichtbarmachens einer Wahrheit in der Lüge‘ auf eine eigene Zeitform der Liebe verweist, in der er immer schon mit der relationalisierten, differenziellen Liebe verschränkt ist, auch und gerade in der reflexiven Beobachtung einer Verschränkung der Liebe mit Darstellungen? Von nichts anderem geht übrigens Cavell in seinem Verständnis bewegungsbildlicher Darstellungen aus. Was er zum Film allgemein festhält – „it is inherently self-reflexive, takes itself as an inevitable part of its craving for speculation“⁸ –, schließt auch das Potenzial von Filmen ein, sich in ihrer Rolle und Relevanz, als Teil also einer Verschränkung zu reflektieren, zu deren Teil so noch diese ihre Reflexion wird. Zu einigen *screwball comedies* der 1930er und 1940er Jahre bemerkt er etwa:

I am assuming that the films may themselves be up to reflecting on what it is that causes them, hence that they may have some bearing, for instance, on our experience and understanding of the Depression.⁹

⁸ Stanley Cavell: *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge (Massachusetts) / London 1981, S. 13–14.

⁹ Cavell: *Pursuits of Happiness*, S. 6.

Es ließe sich dann – unter entsprechend erfüllten Bedingungen – eine Liebe denken, nach der zu fragen bedeutet, die Frage nach ihren Darstellungen bereits aufzuwerfen. Und vice versa. (In den Begriffen einer solchen Liebe müssten die Begriffe ihrer Verschränkung mit ihren Darstellungen dann schon angelegt sein, und sei es als einfordernde Leerstelle. Insofern sind es auch hier ausschließlich formale Erfordernisse, die die Aufteilung der beiden verschränkten Fragen [nach der Liebe, nach ihren Darstellungen] auf zwei getrennte Kapitel begründen – wie ja auch die gesonderte Behandlung der medialen Differenz von Darstellungen, ohne die gleichwohl nicht sinnfällig von ihnen zu sprechen ist, solchen Erfordernissen folgt. Keinesfalls sollte das den Anschein erwecken, es wäre die eine Frage ohne die andere zu stellen und zu beantworten; oder auch die eine und dann außerdem, additiv, die andere.¹⁰)

Es ist diese Spur, der zu folgen letztlich nichts anderes bedeutet, als die Liebe zu überdenken, indem sie poetologisch gedacht wird, der in diesem Kapitel gefolgt werden soll. Sie wird zu einem diversen theoretischen Referenzrahmen führen, der sich aus drei Eintragungen der Liebe in eine je eigene Relation ergibt: durch Niklas Luhmann, Julia Kristeva und Roland Barthes. Gemeinsame Begriffe lassen diese nur unter größeren Anstrengungen zu; mit dem Referenzrahmen soll es aber auch gar nicht darum gehen, zu einer allgemeinen Theorie der Liebe zu kommen. Die Auseinandersetzungen mit den unterschiedlichen Positionen verstehen sich eher als Fallstudien im Feld der Theorie, des Begriffs – wie die Film- und Serienanalysen Fallstudien im Feld des Bewegungsbildes sind. Die Positionen selbst tauchen auf als Fälle des Denkens einer relationalisierten und differenziellen Liebe, die auf ihre Zeitformen hin zu befragen ist, und sollen als solche miteinander in Kommunikation treten und in ihrer Heterogenität auch übereinander Aufschluss geben. Das allerdings erfordert eine umfassende Perspektivierung, nicht als rahmende Vorarbeit für einen ‚eigentlichen‘ theoretischen Teil, sondern als grundlegende Arbeit an Begriffen für die Liebe, die die Diversität der Theorien erst produktiv zu machen erlauben. Hierbei wird es vor allem, über die Relationalisierung und Differenz der Liebe hinaus (beziehungsweise: vor deren Hintergrund), um einen Begriff der Herstellung von Intimität gehen, mit dem sich das Denken der relationalisierten und differenziellen Liebe schließlich als wesentlich poetologisches erweist.

¹⁰ Vgl. Kapitel 3 dieses Buches, besonders „Befreiung der Darstellung“ und „Von der Kommunikation (des Inkommunikablen) zur Verlebendigung (des Codes)“. Weitere Querverweise innerhalb dieses Buches sind sparsam und eher voraus- als zurückweisend gesetzt; verzichtet wird im Weiteren auf Verweise, die sich durch das Inhaltsverzeichnis erübrigen.

2.1 Begriffe für die Liebe: ein Überdenken

Liebe → Relation

Das Ideal einer wahren, nicht von sich selbst oder den Liebenden entfremdeten oder entfernten Liebe ist zweifellos ein zweifelhaftes; so zweifelhaft gerade wie eine solche Liebe letztlich unzugänglich.¹¹ Doch vermögen die Verlustvermutungen oder -erfahrungen, die in den Reden von den Kopien und Instrumentalisierungen der Liebe auf das Ideal verweisen, durchaus auch den Blick zu schärfen, für das, was und was nicht damit gemeint sein kann, dass die Liebe nicht den Liebenden allein gehört: was also mit einer Relationalisierung der Liebe angesprochen und womit sie nicht zu verwechseln ist. (Provisorisch sei sie, die Relationalisierung, zunächst, mit Cavell, als eine zwischen Einzelnen und Gesellschaft gefasst.)

Als Liebe, die nicht den Liebenden gehört, ließe sich natürlich auch „jenes Preisgegebensein“ deuten, das, so Georg Simmel, „dem erotischen Erlebnis das Symbol des Liebestranks verschafft hat und oft den Gefühlston, als wäre es viel eher etwas, das mit uns oder an uns vorgeht“¹². Traditionellerweise firmiert dies unter dem Titel *Passion* und rückt die Liebe in die Nähe einer Krankheit¹³ (als welche sie aber, nach Luhmann, schon im siebzehnten Jahrhundert nicht mehr buchstäblich aufgefasst wird; stattdessen handle es sich in der Folge um eine bereits „durchschaute Metapher“¹⁴, die als solche – und das heißt: schon gesellschaftlich – wirksam wird). Eine derartige Fassung der Liebe als Zustoßendes wäre allerdings mit einer „Unmittelbarkeit des Gefühls“¹⁵ im weitesten Sinne noch verträglich. Gerade erst in deren verlorener Möglichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft soll ja aber, adornitisch gesprochen, die Entfremdung der Liebe liegen.

Wenn nun mit der Relationalisierung der Liebe nicht die Überwältigung durch ein Gefühl oder der Kontrollverlust angesichts eines Gefühls gemeint ist, so auch deshalb, weil sie es gar nicht mehr erlaubt, Liebe ohne Weiteres mit einem Gefühl zu identifizieren. Das ist, inzwischen, keine unübliche Feststellung mehr – insbesondere für Arbeiten, die in der einen oder anderen Form an Luhmann anschlie-

11 Vgl. La Rochefoucauld: *Maximen und Reflexionen*, S. 14, Nr. 74: „Mit der wahren Liebe ist es wie mit Gespenstererscheinungen: alle Welt spricht davon, aber wenige haben sie gesehen.“

12 Georg Simmel: Goethes Liebe. In: ders.: *Gesamtausgabe 12. Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918. Band 1*. Frankfurt am Main 2001, S. 351–361, hier: S. 352.

13 Vgl. dazu zum Beispiel Bernhard D. Haage: „Amor hereos“ als medizinischer Terminus technicus in der Antike und im Mittelalter. In: Theo Stemmler (Hg.): *Liebe als Krankheit. 3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters*. Tübingen 1990, S. 31–73.

14 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 63.

15 Adorno: *Minima Moralia*, S. 195, Nr. 110.

ßen, wo Liebe eben „nicht, oder nur abglanzweise, als Gefühl behandelt“ wird, „sondern als symbolischer Code“¹⁶. Bevor dieser Zuschnitt der Liebe aber genauer betrachtet wird, ist es wichtig, die Neubewertung des Verhältnisses von Liebe und Gefühl im Sinne der Relationalisierung ernst zu nehmen und die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.

Denn die Probleme, die mit einer einfachen Bestimmung von Liebe als Gefühl einhergehen, werden einerseits oft ignoriert – obwohl (oder vielleicht auch weil) sie oft genug benannt wurden: wie dieses Gefühl eigentlich charakterisiert werden müsste; ob es sich dabei tatsächlich um nur *ein* Gefühl handeln dürfte; welche Art historischer Dimension einem solchen Gefühl, solchen Gefühlen wirklich zuzusprechen wäre ...¹⁷ Die diversen Liebestheorien und -modelle, etwa der psychologischen Forschung, die die Liebe in immer neue Komponenten zerlegen und sodann in unterschiedlichsten Taxonomien von Liebes- und Bindungsstilen, -formen und -mustern aufgehen lassen, mögen andererseits als Reaktionen auf diese Probleme verstanden werden, gehen allerdings noch aus von der gleichen Art der Bestimmbarkeit, aus denen zuvor diese folgten.¹⁸ Ihrerseits reagiert die Relationalisierung der Liebe nicht lediglich auf diese Probleme, sie setzt auf anderer Ebene an: Mit ihr geht es zunächst darum, dass die Gefühle der Liebe nur im Lichte einer Relation zu betrachten und weder als selbstgenügsam noch als für die Liebe bereits hinreichend zu denken sind. Das bedeutet nicht, dass Gefühle aus dem gestrichen wären, was hier noch Liebe heißen kann (auch bei Luhmann nicht!), wohl aber, dass sie einem bestimmten der in Relation gesetzten Bereiche zugewiesen werden, und zwar dem der Einzelnen gegenüber dem der Gesellschaft – und dass sie also durch jene selbst in Relation zu dieser stehen.

Insofern eben sind die Gefühle der Liebe nicht einfach selbstverständlich, auch jenseits der drängenden Frage nach ihrer Echtheit nicht. Tatsächlich stellt

¹⁶ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 9. Vgl. daran anschließend Christian Schuldt: *Der Code des Herzens. Liebe und Sex in den Zeiten maximaler Möglichkeiten*. Frankfurt am Main 2004, S. 13–34; Caroline Sommerfeld-Lethen: *Der Code der Liebe. Gesellschaftsstruktur und Liebessemantik im Wandel der Zeit*. In: Yvonne Niekrenz / Dirk Villanyi (Hg.): *LiebesErklärungen. Intimbeziehungen aus soziologischer Perspektive*. Wiesbaden 2008, S. 53–64, hier: S. 53–54; Niels Werber: *Liebe als Roman. Zur Koevolution intimer und literarischer Kommunikation*. München 2003, S. 19–20.

¹⁷ Vgl. dazu die Einschätzung, dass es zur „common sense-Vorstellung“ von Liebe als „einem subjektiven Gefühl“ geradezu gehört, dass dieses sich „einer soziologischen Untersuchung sperrt“ und „nicht greifbar ist“ (Günter Burkart / Kornelia Hahn: *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts*. In: dies. [Hg.]: *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen*. Opladen 1998, S. 7–13, hier: S. 7–8).

¹⁸ Vgl. überblicksweise Ulrich Mees / Cornelia Wulf: *Liebe und Verliebtsein*. In: Veronika Brandstätter / Jürgen H. Otto (Hg.): *Handbuch der Allgemeinen Psychologie – Motivation und Emotion*. Amsterdam et al. 2009, S. 596–604.

sich diese überhaupt nur wegen der gesellschaftlichen Vermitteltheit eines jeden Ausdrucks von Liebe,¹⁹ gegen welche sich, was spätestens seit Jean-Jacques Rousseau zu wissen ist, die Unmittelbarkeit des Ausdrucks höchstens als Ursprungsmythos halten lässt.²⁰ Was darüber hinaus überhaupt als Gefühl der Liebe (wann und welche) Geltung beanspruchen kann, ist zudem nicht zunächst unproblematisch, ob es sich nun um das Hingezogensein und die Zuneigung der Wörterbücher handelt²¹ oder um das „ungestüme Feuer“, das die Liebe „so oft unheilvoll für die Menschen macht“²². Rousseau wusste freilich sehr genau, dass auch dieses „erst in der Gesellschaft [...] erworben“²³ wird. Das Verständnis der Gefühle der Liebe ist immer nur aus der Relation heraus zu gewinnen, ihre Legitimität und Stellung sind schon, und durchaus historische, Probleme dieser Relation. Gerade auch für Adorno: sie stehen nicht, nicht und nie mehr, diesseits der Vermittlungen der Gesellschaft; entweder sind sie nunmehr willentlich der Vermittlung entgegensustellen, oder aber sie werden von dieser in Gänze erfasst und radikal transformiert;²⁴ so oder so gibt es also kein bloßes Zurück, bestenfalls ein dialektisches Vorwärts. Was sie in dieser Angelegenheit für wahrscheinlicher hielten, daran haben, in der *Dialektik der Aufklärung*, Max Horkheimer und Adorno keinen Zweifel mehr gelassen:

Mit der Gesellschaft reproduziert sich erweitert die Einsamkeit. Noch in den zartesten Verzweigungen des Gefühls setzt der Mechanismus sich durch, bis Liebe selber, um überhaupt noch zum andern finden zu können, so sehr zur Kälte getrieben wird, daß sie über der eigenen Verwirklichung zerfällt.²⁵

In jedem Falle steht noch eine etwaige Unwillkürlichkeit des Gefühls unter dem Druck der Vermittlung, auch das macht diesen so allgegenwärtig. (Das führt zum Paradox des Anfangs, dessen Gestalt die Einsicht in die Geschiedenheit von der Unschuld bei Rousseau regelmäßig annimmt. Angestrebte Wirkung und notwendige Ursache koinzidieren – sodass Sprache und Gesellschaft, einmal Realität, als unhintergebar erscheinen: Um denken zu lernen, bedürfe es der Sprache, für

19 Vgl. etwa Lauren Berlant: *Desire/Love*. New York 2012, S. 7.

20 Vgl. dazu Hermann Kappelhoff: *Matrix der Gefühle. Das Kino, das Melodrama und das Theater der Empfindsamkeit*. Berlin 2004, S. 110–124.

21 So zum Beispiel der Duden.

22 Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, S. 67.

23 Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, S. 67.

24 Vgl. Adorno: *Minima Moralia*, S. 196, Nr. 110.

25 Theodor W. Adorno / Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 1997, S. 92.

die Erfindung der Sprache aber bereits des Denkens;²⁶ Sprache einzuführen setze bereits Gesellschaft voraus, Gesellschaft einzurichten aber Sprache;²⁷ Gemeinsinn sei die Voraussetzung für die freie Unterwerfung unter Gesetze, ist aber zugleich das eigentliche Ziel der Gesetze, insofern sich ein Volk erst durch diese errichtet.²⁸)

Ein anderer Umstand scheint mit weniger großen Schwierigkeiten verbunden: Neben dem eigenen gibt es immer auch anderes Lieben (und das gelegentlich auch als publiques), anderes Lieben, mit dem das eigene dann verglichen werden und das dem eigenen gar als Vorbild dienen kann (auch wenn es das nicht muss; genauso oft mag das eigene als das einzig richtige Lieben gelten; und sich dann selbst zum Vorbild für andere stilisieren). Ebenso ist es ein Fakt, dass es Liebesdarstellungen gibt, die mit diesem oder jenem Lieben nicht identisch und nicht exklusiv diesen oder jenen Liebenden, sondern potenziell allen, zugänglich sind. Dass die Liebe ihren Ort nicht lediglich in einer differenzlos privaten und ungestörten Innerlichkeit (oder Zweisamkeit) von Liebenden hat, dürfte angesichts dessen also kaum der Rede wert sein. So sehr aber das Eingeständnis eines Plurals von Lieben, zu dem noch die Darstellungen der Liebe gezählt werden, nach La Rochefoucaulds Sarkasmen zur abgeleiteten Liebe klingen mag, so schlecht verträgt es sich letztlich mit der Projektion der ‚Einen Liebe‘, die allen Liebenden gleichermaßen unzugänglich (geworden) ist;²⁹ und das noch bevor Zweifel daran angemeldet sind, dass sich Liebesdarstellungen analog zum Lieben des Nachbarn oder der Kollegin denken lassen.

Mit der Relationalisierung der Liebe nämlich ist nicht etwa Gleichartiges aufeinander bezogen. Die Gesellschaft ist keine einfache Vielzahl von Einzelnen – dann bräuchte es den Begriff der Gesellschaft nicht. Einzelne und Gesellschaft sind als unterschiedliche Sphären in Relation gesetzt; dass die Einzelnen bei Cavell als ein Wir der Liebenden gegenüber der Gesellschaft auftauchen können, zeigt dies eindrücklich an. Keineswegs ist damit ausgeschlossen, dass es über diese Relation von Ungleichartigem hinaus Beziehungen gibt, die sich innerhalb eines der in Relation gesetzten Bereiche, sich also zwischen Gleichartigem, bilden. Alles andere würde das Lieben auch zu einer deutlich einsameren Angelegenheit machen, als es dies in der Erfahrung der Liebenden sowieso schon sein kann. Auch (Intim-)Beziehungen sind aber, wie die Gefühle der Liebe, nur aus der Relation der unterschiedlichen Sphären heraus zu begreifen, da von vornherein in diese Relation eingefasst. Das

²⁶ Vgl. Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, S. 52.

²⁷ Vgl. Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, S. 57.

²⁸ Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart 2003, S. 46.

²⁹ Vgl. La Rochefoucauld: *Maximen und Reflexionen*, S. 13, Nr. 67.

betrifft dann noch die Frage, ob und inwiefern solche Beziehungen eine Sache der Liebenden, der Liebenden *und* Geliebten, oder aber zweier Liebender-Geliebter sind (die Frage also, worauf genau die gewöhnlichen Asymmetrien des Liebens zurückgehen).

Als Ungleichartige stehen Einzelne und Gesellschaft in Liebesdingen auch nicht in einem nur gelegentlichen Bezug zueinander, der ihnen hin und wieder auch die Alternative böte, sich auf sich selbst zu beschränken. Mit Blick auf die relationalisierte Liebe, wie immer historisch kontingent sie letztlich zu konzipieren ist, steht nicht mehr zur Disposition, ob auch ein Aussetzen des Bezugs der Elemente aufeinander möglich ist oder was das (für diese) bedeuten würde. Die alte, grundsätzliche Frage, ob eher der Relation oder eher den Elementen Priorität zukommt, taucht hier insofern nicht auf. (Auch nicht in ihrer – inhaltlich kaum – erneuerten Fassung, wie sie in der Auseinandersetzung um den sogenannten Spekulativen Realismus eine Rolle spielt: konstruiert etwa als Alternative zwischen der Philosophie Martin Heideggers und jener Alfred North Whiteheads, zwischen einem wesentlichen Sich-Entziehen von Entitäten in Relationen und der Reduktion von Entitäten auf die Vielfalt ihrer Relationen.³⁰) Wohl aber mag das Problem der relationalisierten Liebe im Weiteren infrage stellen, ob diese Frage (in dieser Form) überhaupt fruchtbare Antworten verspricht. Jedenfalls gibt es in einer solchen Liebe weder die Einzelnen als eigentliche und eigentlich geschützte Innenbereiche noch die Gesellschaft als nur sporadisch invasive äußere Macht. Wenn alles Lieben Kopie einer reinen Liebe ist, so ist es das immer – und dann ist die eine Liebe auch immer Original für das Lieben. (Gegen das Innen/Außen-Schema spricht dabei zudem schon, dass es die Relation bereits auf eine bestimmte Bezugsform festlegt. Zwar sind auch Innen und Außen immer, und nicht nur zufällig, aufeinander bezogen, das aber immer nur von einer Seite der Relation aus, und immer auch denkbar von der anderen aus: sodass die Liebenden mit gleichem Recht als das Außen der Gesellschaft betrachtet werden könnten. Anders gesagt verengt dieses Schema die Relationalisierung – die das Relationalisierte gerade zu seinem Recht kommen lassen kann, ohne es schon gegen anderes auszuspielen – auf eine Relativierung. In einem bestimmten Sinne, nicht als eigene Beschreibungen der Relation, werden Innerlichkeit und Äußerlichkeit aber [wieder-]auftauchen.)

30 Vgl. (Heidegger Whitehead vorziehend) Graham Harman: I am also of the opinion that materialism must be destroyed. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 28/5 (2010), S. 772–790, hier: S. 773. Vgl. auch (für die gleiche, in der Wertung aber gerade entgegengesetzte Alternativsetzung) Steven Shaviro: *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*. Cambridge (Massachusetts) / London 2009, S. IX–XVI. Vgl. zur (Geschichte der) Frage der „Relation“ den entsprechenden Eintrag in Karlfried Gründer / Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8. R-Sc. Basel 1992, Sp. 578–611, hier besonders: Sp. 602.

Eine kollektive Arena kultureller Widersprüche (Illouz, Exkurs)

In einer Reihe von Publikationen, angefangen bei *Consuming the Romantic Utopia*, hat Eva Illouz in den letzten Jahrzehnten facettenreich die Liebe unter dem Eindruck des „advanced capitalism“³¹ beschrieben. Anstatt sich dafür unumwunden der immer naheliegenden These eines Erkaltes angesichts kapitalistischer Logiken von Tausch und Konkurrenz zu verschreiben,³² treten ihre (inzwischen recht prominent gewordenen – oder zumindest beworbenen) Analysen von „advertising images, movies, novels, autobiographical narratives, self-help books, magazine advice columns, and interviews“³³ mit dem Anspruch an, eine differenziertere Vorstellung der Liebe heute zu entwickeln. In Ansätzen mag diese gar im Sinne des Denkens einer relationalisierten Liebe gedeutet werden; das aber will heißen, dass Illouz diesem Denken insbesondere dort zum wichtigen Anhaltspunkt werden kann, wo ihre Argumente an ihre Grenzen getrieben, auf ihre Beschränkungen und Verengungen hin befragt werden.

Illouz versteht die Liebe selbst als „a collective arena within which the social divisions and the cultural contradictions of capitalism are played out“³⁴. Damit stellt sie sich explizit jener üblichen, pauschalisierenden Auffassung entgegen, gemäß der die Liebe das genaue Negativ des Kapitalismus sei: „irrational rather than rational, gratuitous rather than profit-oriented, organic rather than utilitarian, private rather than public“³⁵. Fallengelassen wird diese eindeutige Zuweisung spezifischer Qualitäten, mit der schon beschlossen scheint, dass es einen Kontakt zwischen beiden höchstens als Konflikt geben kann, zugunsten der Frage nach der Interaktion von Liebe und Kapitalismus als verschiedene Sphären. Dabei operiert Illouz zwar weniger mit einer trennscharfen Relation als vielmehr mit recht inklusiven Assoziationsketten; Subjekt—Individuum—Person einerseits, Kultur—Gesellschaft—Kollektivität andererseits.³⁶ Doch findet sie mit zwei weiteren Gliedern letztlich zu einer pointierten Gegenüberstellung, welche die Ketten überhaupt

31 Eva Illouz: *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley / London / Los Angeles 1997, S. 1. Vgl. zudem Eva Illouz: *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge / Malden 2007; Eva Illouz: *Why Love Hurts. A Sociological Explanation*. Cambridge / Malden 2012; sowie zuletzt Eva Illouz: *Warum Liebe endet. Eine Soziologie negativer Beziehungen*. Berlin 2018.

32 Vgl. noch einmal Adorno: *Minima Moralia*, S. 190–191, Nr. 107; sowie Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 146–147.

33 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 17.

34 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 2.

35 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 2.

36 Vgl. zum Beispiel Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 1–22, 54–66.

und damit auch das Verhältnis von Liebe und Kapitalismus umfassend orientiert; die Rede ist von Privatheit und Öffentlichkeit.

Vor allem in zwei prägenden Prozessen des zwanzigsten Jahrhunderts treffen sich Liebe und Kapitalismus hinsichtlich des Verhältnisses von Privatheit und Öffentlichkeit: „the romanticization of commodities and the commodification of romance“³⁷. Ersteres beschreibt die zunehmende Assoziation von Waren mit dem Thema Liebe, vor allem in der Werbung und durch den Film, sowie die folgerichtige Aufladung dieser Waren und des Akts ihres Konsums mit einer Aura der Romantik (zu verstehen gemäß dem im Englischen üblichen Gebrauch von *romantic*, *romance* et cetera, der sehr umfassend auf Intimbeziehungen zielt; in der Auseinandersetzung mit Illouz sei daran festgehalten). Letzteres beschreibt die dadurch autorisierte, immer engere Verknüpfung von Liebespraktiken mit Konsumverhalten, und zwar gerade auch in Form der immer stärkeren Einfassung dieser Praktiken durch die Angebote, wie etwa Tanzlokale oder Kino, einer wachsenden Freizeitindustrie (das ist konsequent orientiert an Entwicklungen in den USA; und dem, was mediale Erzeugnisse selbst darüber wissen lassen). Mit beiden Prozessen tritt nicht nur die Liebe in die „public sphere of consumption“ ein – in gleichem Maße handelt es sich um eine „penetration of romance“, als Teil der privaten Sphäre, „by the market“³⁸. So eben können in der Liebe charakteristische Widersprüche des Kapitalismus sichtbar, kann die Liebe zur Arena dieser Widersprüche werden: Vor allem ist sie damit aber selbst betroffen von der Spannung zwischen der prinzipiellen Offenheit des Markts und den Teilungen und Ausschlüssen entlang von Klasse, Ethnizität und Geschlecht, die dieser produziert; von der Spannung zwischen dem Versprechen eines inklusiven Raums der Teilhabe und den gleichzeitig und zunehmend ungleich verteilten Möglichkeiten zur Teilhabe.³⁹

Als paradigmatisch für diese Überschneidungen von Liebe und Kapitalismus gilt Illouz die Praxis des Datings, die in den USA des späten neunzehnten bis frühen zwanzigsten Jahrhunderts traditionelle Formen der Brautwerbung (wie das Vorsprechen bei der Familie) und gemeinschaftlicher Freizeitpraktiken (zwischen Kirche und Jahrmarkt) allmählich abgelöst habe:

Modern definitions of love rendered it a public interaction at the same time that they suffused its inner experience with privateness. By relocating the couple to the public realm of consumption, the new dating system restructured the boundaries between private and public spaces by creating „islands of privacy“ in the midst of the public realm. And these islands were consolidated by new technologies of leisure.⁴⁰

³⁷ Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 26.

³⁸ Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 14.

³⁹ Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 1–2, 294.

⁴⁰ Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 56.

Dass das Dating dabei – mit seinen eigenen Zugriffen auf Automobil, Kino, Tanzlokal, Restaurant et cetera – nicht pars pro toto für die Praktiken der Liebe genommen werden kann, liegt auf der Hand. Doch wird in ihm die Wirksamkeit der ‚Romantisierung‘ und ‚Kommodifizierung‘ auf besondere Art und Weise transparent. Nicht nur greifen in der Zweisamkeit-in-der-Öffentlichkeit des Datings, die durch Freizeitindustrie und -technologien bestimmt ist,⁴¹ Konsum und Romantik auffällig ineinander. Mehr noch, so Illouz, folgt das Dating als romantische Praxis letztlich selbst der Logik des Markts: Mit dem implizierten Aus- oder Ersetzen der Ehe als alleinigem Ziel der intimen Interaktion entwickelte sich das Dating zu einem „act of consumption that could be and was repeated with a number of partners“⁴². Schon hier ist also angelegt, was Illouz später mit *Cold Intimacies* als eine neue Qualität des Verhältnisses von Liebe und Kapitalismus bezeichnet, die insbesondere mit der Praxis des Internetdatings erreicht worden sei: „Romantic relations are not only organized within the market, but have themselves become commodities produced on an assembly line, to be consumed fast, efficiently, cheaply, and in great abundance.“⁴³

Hinter der Formel der ‚Insel der Privatheit inmitten des öffentlichen Raums‘ verbirgt sich in diesem Sinne das tendenzielle In-eins-Fallen, oder die Tendenz des In-eins-Setzens, von Konsum- und romantischem Akt; in dieser Form treffen für Illouz sich Privatheit (der Liebesbeziehung) und Öffentlichkeit (des Markts).⁴⁴ Zur Frage muss angesichts dessen aber werden, welcher Unterschied hier in letzter Konsequenz noch besteht (und, was damit immer einhergeht, welche Unterschiede noch zu machen sind): scheint sich doch zum einen Öffentlichkeit in den Logiken des einen Markts zu erschöpfen; und scheint doch zum anderen alles andere nur mehr den Prinzipien dieser öffentlichen Sphäre des Konsums zu folgen, noch die Privatheit der Liebesbeziehung. Das lässt sich gleichermaßen an der Modellierung der zwei Prozesse ablesen. Mögen diese auch zwei verschiedene Richtungen meinen (das Eindringen in die private Sphäre und den Eintritt in die öffentliche), so sind sie doch keineswegs komplementär gedacht. Auf der einen Seite ist die Übernahme von Markt-, auf der anderen allerdings nicht die Übernahme romantischer Logiken beschrieben. Was dann noch, und immer nur, zu bilanzieren bleibt, ist eine Funktionalisierung der Liebe im Sinne des Markts, ein schmeichelhafter Anstrich seiner Logiken. Illouz’ Analyse ist insofern eher das Festschreiben eines graduellen

⁴¹ Vgl. Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 54.

⁴² Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 69.

⁴³ Illouz: *Cold Intimacies*, S. 91. Vgl. für eine analoge Einschätzung zur Sexualität Illouz: *Warum Liebe endet*, S. 102–103.

⁴⁴ Vgl. auch Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 76: „In the modern romantic ideal it is the very act of consumption that constitutes and creates the romantic moment.“

Aufgehens des Privaten der Liebe im Öffentlichen-als-Markt denn eine tatsächliche Beschreibung einer Relation zwischen Privatheit und Öffentlichkeit; und nicht einmal von einem bloßen Einschluss des Privaten, wie es das Bild der Insel suggeriert, lässt sich noch sprechen, da doch auch die Privatheit im öffentlichen Raum allein im Sinne der Konsumsphäre funktioniert; die Insel ist bereits überspült. Fraglos könnte auch eine solche Relation noch immer auf ein solches Aufgehen hinauslaufen. Das aber heißt nicht, dass das mit der Tatsache der Relation allein schon vorweggenommen, oder in ihrer Beschreibung bereits vorwegzunehmen, ist.

Die Annahmen, die letztlich, da darauf schon eingestellt, zur Unterstellung einer Nivellierung des Privaten führen,⁴⁵ treten besonders deutlich zutage, wo Illouz zu erläutern sucht, wie die durch den Kapitalismus beförderten Veränderungen Gestalt annehmen, wie also jene ‚modernen Definitionen von Liebe‘ überhaupt wirksam werden. Sie beschreibt dies wahlweise als eine Übersetzung der „public meanings of the sphere of consumption [...] into a subjectively lived practice of romance“⁴⁶ oder als eine Zuschreibung von Sinn zu „romantic experiences“, und zwar durch den Rückgriff auf „collective symbols and meanings“⁴⁷. Je aber geht es darum, dass die der Macht des Markts direkt ausgesetzten und gehorchenden „public meanings of love“⁴⁸ für die privaten Erfahrungen und Praktiken bestimmend sind, prägend oder organisierend wirken – dass diese in ihrer konkreten Form sich aus jenen ableiten oder nur dank jenen überhaupt in konkreter Form beobachtbar werden. (Darin ist wohl, nebenbei bemerkt, ein vorausseilendes Festschreiben nicht nur der Relation, sondern ebenso der Begriffe von Privatheit und Öffentlichkeit am Werke.)

Illouz unterscheidet in diesem Sinne auch zwischen „narrative frameworks“ als Bedeutungsträger und „physical and phenomenological experience“, wobei es Erstere bei ihr noch einmal als öffentliche und als private (nämlich als diejenigen der autobiografischen Liebeserzählungen ihrer Interviewpartner*innen) gibt. Zwischen Rahmen und Erfahrung herrsche aber so oder so ein Entsprechungsverhältnis, „a kind of fit“⁴⁹. Was auch nicht überraschen kann, läuft doch der Unterschied

45 Keine unpopuläre These in der Zeit der Veröffentlichung von *Consuming the Romantic Utopia*. Vgl. Günter Burkart / Kornelia Hahn: Vorwort. Grenzen und Grenzüberschreitungen der Liebe. In: dies. (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen der Liebe. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen II*. Opladen 2000, S. 7–10, hier: S. 9.

46 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 137.

47 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 6.

48 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 19.

49 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 171. Vgl. auch S. 3–4 – wo öffentliche Rahmen mit Kultur in eins gesetzt werden: „Culture operates as a frame within which emotional experience is organized, labeled, classified, and interpreted. Cultural frames name and define the emotion, set the limits of its intensity, specify the norms and values attached to it, and provide symbols and

zwischen Markt-determinierten öffentlichen Bedeutungen, meist diejenigen der Massenmedien, firmierend unter dem Titel „vignettes of romance“⁵⁰, und ihren privaten Gegenstücken auf nichts anderes hinaus als eine unterschiedlich hohe Dichte und Prägnanz. Es handelt sich eben nicht um einen qualitativen Unterschied, der irgend Eigenheiten des Öffentlichen und des Privaten kennen würde. In der Einebnung, die dies bedeutet, ist die Vormachtstellung der ‚romantischen Vignetten‘ im Organisations- und Prägungsverhältnis dann schon gesetzt, sodass auch die ‚privaten Erzählrahmen‘ nur mehr als deren Abglanz gelten können (was noch ihre Entsprechung mit ‚romantischen Erfahrungen‘ einschließt):

Mass media texts condense and codify meanings, languages, and outlooks otherwise existing in a diluted, diffuse, and scrambled form among lay actors. Unlike the „texts“ of everyday life, media texts are purged of all irrelevant meanings and thus tap directly into the pool of cultural symbols.⁵¹

Damit, und mit dem darin gesetzten, rigiden Wirkungsmodell, ist sicher der Weg zu einer Einsicht in die eigene Rolle, in die Relevanz eigenen Rechts von Darstellungen schon versperrt (worauf noch zurückzukommen sein wird). Zuvor ist zudem jedoch ein umfassendes Kontinuum bereits unterstellt, wo unterschiedliche Sphären und Instanzen behauptet waren, und die Ausbreitung derselben Logik bereits programmiert, wo ein Aufeinandertreffen zweier verschiedener zu untersuchen war – bei allen gegenteiligen Beteuerungen.⁵²

Es ist das eine, die Angewiesenheit des Datings auf Freizeitindustrie und -technologien anzunehmen; oder, grundsätzlicher, die Widersprüche des Kapitalismus anzuerkennen; wer wollte sie (warum) leugnen? Es ist aber ein anderes, Praktiken wie Kino- oder Restaurantbesuch auf ihre Bedeutung als Konsumakte zu reduzieren, das Dating anschließend rückstandslos in derselben Konsumlogik aufgehen zu sehen und so die Entstehung einer Warenförmigkeit romantischer Beziehungen auszumachen; es gibt andere Widersprüche, die schon mit Blick auf das erste Aufeinandertreffen zweier Menschen zu berücksichtigen sind; warum alle zu denselben (und wie solchen Verzicht fruchtbar) machen? Es bestätigt sich hier die verengte, oder eine verabsolutierte, Perspektive lediglich selbst. Wie sich Liebe und Kapitalismus im Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit treffen, ist hier, in anderen

cultural scenarios that make it socially communicative.“ Das Konzept des Rahmens im Kontext von Analysen der Organisation von Erfahrung geht zurück auf Erving Goffman: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt am Main 1977.

50 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 139.

51 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 18.

52 Vgl. Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 292: „We cannot presume a priori how the sphere of commodity exchange and the private sphere will interact, or what the outcome will look like.“ Vgl. aber auch, ohne die Vorsicht, Illouz: *Warum Liebe endet*, S. 345.

Worten, keine eigentliche Frage – das Aufgehen der Privatheit in der Öffentlichkeit qua Inkorporierung der Liebe in den Kapitalismus oder Injektion des Kapitalismus in die Liebe dagegen die von vornherein angelegte Antwort. In diesem Rahmen kann Illouz denn auch aufrechterhalten, dass die Liebe als ein (über seine positive Besetzung hinaus nicht sonderlich klar konturiertes) Gefühl zu identifizieren ist, und zwar, *vor* allen gegenseitigen Abhängigkeiten und Einflüssen, *gegenüber* den Logiken des Markts; ein Gefühl, *mit dem* etwas *durch diese* geschieht; etwas, das sich dann, wenig überraschend, doch wieder nach Erkalten, Entfremdung, Verlust anhört.⁵³

Wenn die Liebe in dieser Perspektive als kollektive Arena der Widersprüche des Kapitalismus erscheint, dann wegen ihrer vermeintlichen Deformierung durch die öffentliche Sphäre des Konsums: die Liebe unter dem Druck des fortgeschrittenen Kapitalismus. Der Neuerungswert einer solchen Analyse ist bestenfalls zweifelhaft; bekanntlich konnte schon Erich Fromm – um ein anderes Beispiel als Adorno zu bemühen, auf das auch Illouz zu sprechen kommt – Ähnliches beklagen.⁵⁴ Auch, ob mit einer solchen Vorstellung geeignete begriffliche Instrumente vorliegen, um die Liebe zu untersuchen – und sie in ihrem Verhältnis zu ihren Darstellungen zu untersuchen –, darf bezweifelt werden; eine Relationalisierung der Liebe ist fraglos damit noch nicht gedacht. Umso klarer tritt jedoch hervor, womit in diesen Hinsichten zu rechnen ist: mit welchen An- und Herausforderungen, aber auch mit welchen Ab- und Verkürzungen sich die Begriffsarbeit konfrontiert sehen kann.

Relationalisierungen

Eine präzise Relationalisierung – ein präziser Begriff einer Relation – der Liebe ist keine Selbstverständlichkeit, und das auch dort nicht, wo schon angenommen ist, dass verschiedene Bereiche Anteil an der Liebe haben, wo also schon kein eigener Bereich der Liebe mehr ausgemacht wird, um dann erst ins Verhältnis zu anderem gesetzt zu werden, dessen Einfluss die Liebe nicht entgehen kann (oder dem gegenüber sie sich verhalten muss; oder gegen das sie sich behaupten muss). Von den Schwierigkeiten zeugen, vor allem anderen, Illouz' Assoziationsketten wohl ebenso wie Cavells Tendenz (als Godards Tendenz auszuweisen), die Gesellschaft eher als

53 Vgl. auch Illouz: *Cold Intimacies* – neben dem Titel S. 75, 111–112; Illouz: *Why Love Hurts*, S. 15, 244–248; Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 12–13, 188–189.

54 „In a culture in which the marketing orientation prevails, and in which material success is the outstanding value, there is little reason to be surprised that human love relations follow the same pattern of exchange which governs the commodity and the labor market.“ (Erich Fromm: *The Art of Loving*. New York 1956, S. 4. Vgl. Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 193–194.)

Platzhalter für das Außen der Liebenden auftauchen zu lassen. Je ist die entscheidende Hürde, die Relation überhaupt zu fassen, in welche die Liebe eingetragen wird – das heißt eine für die Liebe relevante Relation, und diese dann schlüssig als in der Liebe wirksame, zu bestimmen. Diese Hürde verlangt nach einigen Bemerkungen zum (Er-)Arbeiten, also zur Methodik, des diversen theoretischen Referenzrahmens.

Nicht, dass die Hürde sich nicht ausgehend von der, oder zumindest mit Fokus auf die, Liebe nehmen ließe; nicht, dass es immer zunächst einer vorgelagerten allgemeinen Theorie bedürfte, zum Beispiel der Gesellschaft im Verhältnis zum Individuum. Zwar wird sich kaum eine denkbare Relation in der Liebe als ihrer einzigen Konkretion, als einzigem Ort ihrer Wirksamkeit erschöpfen: als wären die unterschiedlichen Sphären monolithisch, nicht vielfältig, ihr Verhältnis simpel, nicht komplex; was es auch noch im Sinne von Theorien zu beachten gilt, die ihre in Anschlag gebrachten Relationen auf Grundlage der Liebe selbst gebildet sehen; müssen Menschen doch auch hier (und können doch nie unabhängig von Gesellschaft oder Kultur) essen, wohnen, arbeiten ...⁵⁵ Es bleibt aber, umgekehrt, zu bezweifeln, dass es eine allgemeine Theorie solcher Relationen ohne ein gleichzeitiges Verständnis der Liebe geben könnte: vielleicht sogar als besonders prononcierten Testfall für die infrage stehende Relation, für den Reichtum oder die Armut ihrer Elemente; was auch als Grund für die Allgegenwart von Liebesdarstellungen ausgemacht werden könnte;⁵⁶ und was nicht weniger, sondern umso mehr gelten dürfte, als sich (nicht die Liebe an sich, wohl aber) etwas an der Liebe als dezidiert asozial, regressiv, sekret erweist.⁵⁷

Es ist also der konkrete Konnex von Relation und entsprechend eingetragener Liebe zu erschließen. Notgedrungen wird das, an der einen oder anderen Stelle, den Anschein erwecken, von der Liebe wegzuführen – doch letztlich will es immer den Blick auf die Konkretion der Relation, ihre Konkretion in der Liebe lenken,

55 Vgl. etwa zum „Geschlechterverhältnis“ (das sich „durch die Geschichte hin“ in Liebe ausgedrückt habe) als „Grundform der Vergesellschaftung“, nicht aber als ihre „einzige Determinante“, Günter Dux: *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben. Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt*. Frankfurt am Main 1994, S. 39, 110.

56 Vgl. auch Jutta Greis: *Drama Liebe. Zur Entstehungsgeschichte der modernen Liebe im Drama des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1991, S. 2: „Für die zentrale Funktion von Liebe im kulturellen Verständigungsprozeß spricht [...] die konstante Präsenz des Sujets in allen Formen kultureller Produktion: Kaum eine Geschichte kann literarisch, filmisch, musikalisch erzählt werden ohne den Liebestopos.“

57 Vgl. dazu etwa Günter Burkart: Auf dem Weg zu einer Soziologie der Liebe. In: ders. / Kornelia Hahn (Hg.): *Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen*. Opladen 1998, S. 15–49, hier: S. 24–25; Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1998, S. 344–345; sowie Aubert: A Note on Love, S. 204–205.

ohne schon darüber hinausgehende Geltungsansprüche zu erheben (etwa mit Blick auf die Gesellschaft, das Individuum oder die Relation von Gesellschaft und Individuum überhaupt). Es ist dies Teil der Verschiebung hinsichtlich der Frage der Priorität von Element oder Relation. Nicht die Antwort darauf wird als aufschlussreich angenommen, sondern die Untersuchung spezifischer Fälle unter oder neben anderen – in denen die Realität einer Relation von Elementen sich darin zeigt, dass sie als Relation dieser Elemente unumgängliche Relevanz erlangt (hier: als Relation verschiedener Bereiche oder Sphären).

Die offensichtlichste Kandidatin für theoretische Gewähr in Sachen Relationalisierung dürfte Luhmanns Behandlung der Liebe als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium sein, allen voran in *Liebe als Passion*. Hier ist es die Relation zwischen Individuum und Gesellschaft, in deren Rahmen die Liebe nur auftaucht. Der Umstand, dass das Individuum in einem funktional differenzierten Gesellschaftssystem als „sozial ortlos vorausgesetzt werden muß“⁵⁸, liefert die Vorzeichen: In einer Gesellschaft, die sich in Funktionssysteme wie Politik, Recht, Wirtschaft oder Wissenschaft gliedert, taucht das Individuum zunächst nur im Sinne der Operationen der verschiedenen Teilsysteme auf und kann in keines „mit all seinen Ansprüchen und Verdiensten mehr aufgenommen werden“⁵⁹. Zudem aber – und deswegen – vermag es aufzutreten als Einzelperson in Differenz zu sozialen Strukturen (im Gegensatz zu stratifikatorischen Gesellschaften, die Personen über die Zugehörigkeit zu einer Schicht definieren konnten). Damit erst wird zur eigenen Frage, wo und wie „kommunikative Behandlung von Individualität“⁶⁰ zu ermöglichen ist. Liebe im Sinne Luhmanns antwortet genau darauf, indem sie Intimität codiert – indem sie, genauer, sozial vermittelte „Möglichkeiten zum Eingehen und Ausleben von Intimbeziehungen“⁶¹ eröffnet und bereithält. Der so codierte Beziehungstyp lässt sich dann als System zwischenmenschlicher Interpenetration begreifen, das gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass in ihm „prinzipiell alle Eigenschaften einer individuellen Person bedeutsam werden“⁶² können: dass es, mehr noch, in ihm „nicht erlaubt ist, Persönliches der Kommunikation zu entziehen“⁶³.

So einleuchtend dies nun auch scheinen mag, insbesondere dem systemtheoretisch geschulten Auge (oder, genauer, dem an Luhmanns Theorie sozialer Kommu-

⁵⁸ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 16.

⁵⁹ Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main 1987, S. 365.

⁶⁰ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 15.

⁶¹ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 343.

⁶² Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 14.

⁶³ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 15.

nikationssysteme geschulten Auge – weder auf die System- als disziplinär zunächst nicht gebundene Theorie noch auf Talcott Parsons' Handlungssystemtheorie kann hier eingegangen werden), so ist doch keineswegs beschlossen, dass es sich bei der Relation von Individuum und Gesellschaft um die einzige oder auch irgend relevanteste handelt, die in der Liebe wirksam ist. Im Rahmen von Luhmanns soziologischem Projekt hat sie ihre theoretische wie sachliche Zwangsläufigkeit. Noch nicht gesagt ist damit aber, dass sie mit Blick auf die Fragen nach der Liebe und der Rolle und Relevanz ihrer bewegungsbildlichen Darstellungen geeigneter (oder zumindest: informativer) ist als andere Relationen. Von der Frage, ob sie der Liebe angemessener ist als andere, ganz zu schweigen: anhand welchen Kriteriums – außerhalb konkreter theoretischer Projekte und ihrer mehr oder weniger zwangsläufigen Wahl einer bestimmten Relation – dies zu entscheiden wäre, ist alles andere als klar; die Liebe ‚an sich‘ kann es, wenn sie einmal als relationalisierte angenommen, also schon in sich an anderem ist, nicht sein.

Vor diesem Hintergrund ist der Anspruch zu verstehen, verschiedene Eintragungen der Liebe in Relationen, das Wirken verschiedener Relationen in der Liebe zu betrachten und in Kommunikation treten zu lassen. So eben werden neben Luhmanns Konzeption außerdem die Relationalisierung der Liebe zwischen Subjekt und Kultur bei Kristeva und diejenige zwischen Ich und Welt bei Barthes auftauchen. Für Kristeva meint die Liebe einerseits den „Gipfel der Subjektivität“⁶⁴ für die Liebenden und andererseits einen Komplex aus „Ideen“, „Mythen“ und „Sageweisen“⁶⁵. Als regelrechte kulturelle Metaphernmaschine produziert Liebe hier – in einer unaufhörlichen Konstitution, Destruktion und Rekonstitution von Sinn – die liebende als eine exzentrische Innerlichkeit des Subjekts: In der Liebe „[s]ind wir alle Subjekte der Metapher“⁶⁶. Bei Barthes wiederum begegnet die Liebe im zunächst ungeordneten Diskurs des liebenden Ichs angesichts ihm zustoßender „Sprach-,Anwendungen“⁶⁷ oder ‚Figuren‘ der Liebe, die, als Topoi, einer der Welt zugehörigen „Topik der Liebe“⁶⁸ entstammen; zudem aber legt diese Welt schon nahe, alle Liebesepisoden „im Sinne einer Kausalität oder einer Finalität zu deuten“⁶⁹ und so den Diskurs des liebenden Ichs zu ordnen (in dem, was Barthes Liebesgeschichte nennt). Das Zustoßen – und so auch das Zustandekommen des

64 Julia Kristeva: *Geschichten von der Liebe*. Frankfurt am Main 1989, S. 13.

65 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 25.

66 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 268.

67 Roland Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*. Frankfurt am Main 1988, S. 15.

68 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 17.

69 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 20.

Liebes- oder vielmehr Liebenden-Diskurses⁷⁰ – ist dabei so sehr Ansteckung durch die Sammlung der Figuren wie es ein Schöpfen aus ihr ist: Es ist ein Zugreifen auf die Topik der Liebe genau insofern, als es zunächst diese Topik ist, die den Diskurs induziert.⁷¹

Dass jede dieser Relationalisierungen ihre ganz eigene, im jeweiligen theoretischen Projekt gründende Rechtfertigung hat, gilt es ernst zu nehmen. Die Folge ist, dass der theoretische Referenzrahmen nicht nur anfänglich, in seiner Erarbeitung, sondern überhaupt, in seinem ganzen Arbeiten, ein diverser ist. Und das wiederum hat seine Folgen dafür, was es heißt, diese Positionen miteinander kommunizieren zu lassen. Sie sind nicht gegeneinander auszuspielen, sollen einander nicht ergänzen, können nicht aufeinander reduziert werden und führen auf keinen untereinander geteilten Kern zurück – um etwa endlich ein vollständiges Bild davon zu liefern, was die Liebe denn nun eigentlich ist.⁷² Die eigenständigen Ansätze und die nicht einfach addier- oder subtrahierbaren Beobachtungen, die sie ermöglichen, sind gerade das Entscheidende für ihre Kommunikation. Erst ihre jeweilige Idiosynkrasie und (oder auch: als) ihr jeweiliger universeller Geltungsanspruch, die sie jedem Verdacht der Redundanz im Verhältnis zueinander entziehen, machen die Nähe ihrer Fragestellungen und Problemstellen, ihrer Fluchtpunkte signifikant – und zu diesen gehört insbesondere auch, wie weit ausgearbeitet auch immer, die Öffnung auf die Frage nach den Zeitformen der Liebe und nach der Rolle und Relevanz von Liebesdarstellungen. Was wäre demgegenüber gewonnen damit, die verschiedenen Positionen, oder auch andere der unzähligen zum Thema der Liebe, nach großen theoretischen Strapazen doch noch zu einer allgemeinen Theorie der Liebe zu integrieren, oder zumindest auf eine solche zu beziehen? (Was also ist, im Weiteren dieses Buches, schon verloren gegeben?)

Der theoretische Referenzrahmen kommt, in anderen Worten, zustande auf der Grundlage von Beispielen für ein bestimmtes Denken von Liebe, er ist das Ergebnis von Fallstudien im Feld der Theorie. So bildet er (auch) ein Reservoir alternativer Vokabulare für das poetologische Überdenken von Liebe: Vokabulare, die dann nicht darum konkurrieren, eine von ihnen unabhängige Wahrheit über die Liebe – mehr oder weniger angemessen – zu formulieren; Vokabulare,

70 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 23: „Es ist also ein Liebender, der hier spricht und sagt:“; sowie den glücklichen Titel der englischen Ausgabe, Roland Barthes: *A Lover's Discourse. Fragments*. New York 1978.

71 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 149.

72 Der Tendenz nach anders bei Werner Faulstich / Jörn Glasenapp: Einleitung. Zu Begrifflichkeit, Problemlage und zum Stand der Forschung. In: dies. (Hg.): *Liebe als Kulturmedium*. München 2002, S. 7–22. Dort wird ein „geistes-, sozial- und naturwissenschaftlich übergreifender integrativer Ansatz aus kulturwissenschaftlicher Perspektive“ (S. 10) zumindest in Aussicht gestellt.

die stattdessen – ganz unterschiedlich geeignet – als Mittel dienen, um die Frage nach Zeitformen und Darstellungen der Liebe zu stellen.⁷³ Kaum anders dürfte ein Zugang zu diesem Denken denkbar sein, der es nicht in uneingestandener Vereinnahmung bereits verstellt; auf keinem anderen Weg jedenfalls soll hier zu diesem Überdenken der Liebe gefunden werden. Es ist dies gerade „ein Denken“ – wie Jean-Luc Nancy es so schlagend einfordert –, „das sich keineswegs durch all das vereinnahmen lässt, was man bemüht ist, uns in soziologischer, psychologischer oder kultureller Hinsicht über die Liebe zu vermitteln“⁷⁴. Gerade der offensive Umgang mit solch verschiedenen, und dem Verschiedenen solcher, Hinsichten nämlich steht der Vereinnahmung entgegen. Mit Alain Badiou ließe sich das auch als die – durchaus „philosophische Aufgabe“ einer – Neuerfindung der Liebe gegen ihre „Umklammerung“ oder „Umzingelung“⁷⁵ bezeichnen. Diversität ist genau insofern kein Selbstzweck.

Diversität ist aber ebenso wenig gleichbedeutend mit Beliebigkeit oder Ausdruck von Indifferenz. Einer Untersuchung von (bewegungsbildlichen) Liebesdarstellungen ist beides ob der Frage nach der (Konstitution der) Liebe auch keine Option. Auch wenn (zum Beispiel) Anette Kaufmann in ihrer Behandlung des Liebesfilms letztlich zu einem solchen Schluss kommen mag: Liebe könne für die Zwecke einer „filmwissenschaftlichen Betrachtung der *Romance*“ doch als das gelten, „was jede/r einzelne dafür halten mag“⁷⁶ (worin letztlich nur formuliert ist, was andernorts in der Forschung mit mehr oder weniger willkürlichen definitiven Setzungen praktiziert wird). So wenig die Darstellungen der Liebe jedoch beliebig und der Liebe selbst gegenüber indifferent sind⁷⁷ – und so wenig sie, gemäß einem repräsentationalen Kurz-, also Fehlschluss, diesen oder jenen begrifflichen Fassungen der Liebe einfach entsprechen, sodass *deswegen* die Auseinandersetzung mit Letzteren überflüssig würde –, so wenig darf die Liebe so behandelt werden. Sie ist auf bestimmte Art und Weise zu begreifen, soll ihre Verschränkung mit ihren Darstellungen denkbar werden. Das möglich zu machen, ist eine der geteilten Leistungen der diversen Ansätze von Luhmann, Kristeva und Barthes.

⁷³ Diese Erwägungen folgen Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge / Melbourne / New York 1989 – „alternative vocabularies“ seien zu behandeln „as more like alternative tools than like bits of a jigsaw puzzle. To treat them as pieces of a puzzle is to assume that all vocabularies are dispensable, or reducible to other vocabularies, or capable of being united with all other vocabularies in one grand unified super vocabulary.“ (S. 11.) Eher erscheinen sie als „tools for dealing with the world for one or another purpose“ (S. 21). Darin kann sich noch Theoriebildung durch ein konsequentes poetologisches Denken erfasst sehen.

⁷⁴ Jean-Luc Nancy: *Die Liebe, übermorgen*. Köln 2010, S. 21.

⁷⁵ Alain Badiou: *Lob der Liebe. Ein Gespräch mit Nicolas Truong*. Wien 2011, S. 18.

⁷⁶ Anette Kaufmann: *Der Liebesfilm. Spielregeln eines Filmgenres*. Konstanz 2007, S. 44.

⁷⁷ Vgl. etwa Greis: *Drama Liebe*, S. 11–12, 18; Werber: *Liebe als Roman*, S. 10, 47, 264.

Differenz → Liebe

Um diese Relationalisierungen der Liebe tatsächlich kommunizieren zu lassen – die Probleme, um die sie kreisen, und die Lösungen, auf die sie zulaufen –, bedarf es jedoch weiterer perspektivierender Begriffsarbeit. So gilt es zunächst, die direkte Folge, die Kehrseite oder primäre Implikation des Eintragens der Liebe in Relationen (Liebe → Relation $\Rightarrow$...) zu betrachten: das Eintragen von Differenz in die Liebe selbst, die Differenz von Liebe und Lieben. Haben verschiedene Sphären Anteil an der Liebe – oder nun eher: ‚der‘, da es sie als *eine*, das heißt als ein-fache hier nicht mehr gibt –, haben also verschiedene Sphären Anteil an ‚der‘ Liebe, so heißt das doch, dass sie selbst Anteile dieser Sphären aufweisen wird. (Die oder ‚die‘ Liebe meint fortan also die differenzielle Liebe, die Differenz von Liebe und Lieben [oder: von Liebe und Intimität ...]. Das wirft nicht nur Fragen der sprachlichen Eleganz, sondern auch solche der Präzision auf: bezieht sich etwa ‚Zeitformen der Liebe‘ auf die eine Seite der Differenz oder auf die differenzielle Liebe? Wie auch in der Rede von der ‚Differenz der Liebe‘ soll deswegen der bestimmte Artikel, auch ohne halbe Anführungszeichen, reserviert sein für die differenzielle Liebe; ‚Liebe‘ ohne bestimmten Artikel hingegen auf die eine Seite der Differenz verweisen; die Fälle ausgenommen, in denen die Verwendung die Eindeutigkeit besorgt.)

Auch dem bisherigen Blick auf die theoretischen Positionen haben sich die Sphärenanteile schon aufgedrängt. Je nach Relation traten sie dort beispielsweise auf: als individuell – zwischenmenschliche Interpenetration – oder subjektiv – exzentrische Innerlichkeit; als der Welt zugehörig – Topik – oder gesellschaftlich – symbolische Generalisierung. Die Relationen zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Subjekt und Kultur, zwischen Ich und Welt betreffen die Liebe also gerade in der Differenz von Liebe und Lieben. Angesprochen ist damit aber nicht weniger als das Moment der Konkretion und Wirksamkeit der jeweiligen Relation in der Liebe. Wenn die Liebe einen Testfall für irgendeine Relation stellt, dann in dieser Differenz, in den Stabilitäten oder Prekaritäten, die mit dem Zusammenhang ihrer zwei Seiten einhergehen. Ihre Differenz – und eine Differenz ist nichts anderes als: eine besondere Form von, eine besonders geformte Relation – macht die Liebe zur Konkretion, zum Ort der Wirksamkeit der Relationen, in die sie sich eingetragen findet. (Umgekehrt darf es nicht überraschen, wenn die Differenz der Liebe in ihrer Spezifik nur aus der jeweiligen Relation heraus, also je Relation spezifisch zu verstehen ist; einige wichtige Präzisierungen lassen sich dennoch bereits vornehmen.)

Nun ist die Beziehung der Liebe zur Differenz eine durchweg schillernde, durchaus vielbesprochene; sodass sie zunächst darauf stoßen lässt, dass es nicht

einfach nur eine Beziehung von Liebe und Differenz gibt.⁷⁸ So grundsätzlich wie emphatisch mit Differenz identifiziert findet die Liebe sich bei Nancy: für den sie eben „nichts anderes als die Differenz [ist], die für sich selbst Wert besitzt [...], den Wert des unkalkulierbaren Preises des Bedingungslosen“ – und „vereint in exakt dem Maße, wie sie unterscheidet, wie sie alteriert und wie sie sich selbst alteriert“⁷⁹. Für Badiou wiederum führt die Liebe hin zur Differenz schlechthin: zu „einer Grunderfahrung dessen, was der Unterschied ist“ – nämlich zu einer „Welt“, die „vom Gesichtspunkt des Unterschieds aus erfahren“⁸⁰ wird, dem als solcher „etwas Universelles“⁸¹ zukommt. Darüber hinaus kann die Liebe aber auch in Differenz zu anderem gedacht werden: von der Liebe wird also unterschieden, sei es solches, das nach populärer (oder unpopulärer) Einschätzung fälschlicherweise ihren Namen trägt,⁸² sei es ihr Ähnliches oder Verwandtes, besonders prominent natürlich die Freundschaft.⁸³ Auch können die Differenzen verschiedener Phasen, sich ergänzender Dimensionen oder unterschiedlicher Stile der Liebe Beachtung finden: dann wird *an* der Liebe unterschieden, beispielsweise „the initial experience of *falling* in love“ vom „permanent state of *being* in love“⁸⁴, eine emotionale von einer interaktionalen und kommunikativen Flanke⁸⁵ oder auch eine altruisti-

78 Allein Sigmund Freud hat auf gleich drei ‚Gegensätze‘ der Liebe hingewiesen: „Außer dem Gegensatz: lieben—hassen gibt es den anderen: lieben—geliebt werden, und überdies setzen sich lieben und hassen zusammengenommen dem Zustande der Indifferenz oder Gleichgültigkeit entgegen.“ (Sigmund Freud: Triebe und Triebchicksale. In: ders.: *Gesammelte Werke* 10. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt am Main 1999, S. 209–232, hier: S. 226.)

79 Jean-Luc Nancy: Ereignis der Liebe. In: Nikolaus Müller-Schöll (Hg.): *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*. Bielefeld 2003, S. 21–36, hier: S. 31–32.

80 Badiou: *Lob der Liebe*, S. 24.

81 Badiou: *Lob der Liebe*, S. 40. Aber auch Adorno ist auch hier zu nennen: „Unterschiede wahrzunehmen [...] ist die Bedingung von Liebe“ (Theodor W. Adorno: *Paralipomena*. In: ders.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main 2003, S. 389–490, hier: S. 406).

82 Vgl. La Rochefoucauld: *Maximen und Reflexionen*, S. 14, Nr. 75: „Die Liebe leiht ihren Namen einer unendlichen Menge von Verhältnissen, die man ihr zuschreibt und an denen sie nicht mehr Theil hat, als der Doge an den Vorgängen in Venedig.“

83 Friedrich Nietzsche gilt an einer Stelle die Freundschaft als „Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem *gemeinsamen* höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale gewichen ist“ (Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* 3. *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin / München / New York 1988, S. 343–651, hier: S. 387, Nr. 14).

84 Fromm: *The Art of Loving*, S. 4.

85 Besonders in Liebes-/Lebensratgebern – vgl. Michael Mary: *Liebe will riskiert werden. Warum Paare heute anders lieben und wie sie damit glücklich werden*. München 2016, S. 85–89; sowie Rebekka Reinhard: *Die Sinn-Diät. Warum wir schon alles haben, was wir brauchen. Philosophische Rezepte für ein erfülltes Leben*. München 2009, S. 85–98.

sche von einer obsessiven und einer spielerischen Liebe.⁸⁶ Nicht zuletzt kann die Liebe als Differenz dienen: hier wird *durch* die Liebe unterschieden, ob nun die eine von der anderen Klasse, das eine von dem anderen Geschlecht oder die eine von der anderen Kultur,⁸⁷ und zwar üblicherweise anhand unterschiedlicher Liebesvorstellungen und -praktiken.

Auf etwas anderes zielt allerdings die Differenz der Liebe – auch wenn sie, gerade als Ort der Wirksamkeit der Relationen von Individuum und Gesellschaft, Subjekt und Kultur oder Ich und Welt, das Potenzial birgt, andere Beziehungen der Liebe zur Differenz anders, also neu zu beschreiben. Mit der Differenz der Liebe ist *in* der Liebe unterschieden, ist die Liebe geteilt, sind zwei ungleiche Seiten ausgemacht, deren Zusammenhang als ungleiche erst das ausmacht, was der Einfachheit halber ‚die Liebe‘ genannt werden mag. Zu denken ist die Liebe also als in sich differenziell – in dem einschlägigen Sinne, wie Gilles Deleuze ihn vorschlägt: Solche Liebe umfasst ihre Seiten dann nicht als voneinander Unabhängiges, als bloß aufeinander Folgendes, als sich Widersprechendes oder Ergänzendes; sondern besteht aus oder vielmehr in ihnen als sich wechselseitig, das heißt nur in ihrem Zusammenhang sich Bestimmende; keine Teilung-als-Trennung, eine Teilung-als-Zusammenhang (*Liebe|Lieben*).⁸⁸ Genau das zeichnet die Differenz der Liebe als besondere Form von Relation aus, die Relationen zu konkretisieren vermag.

Die Fassung der Differenz als eine zwischen Liebe und Lieben ist dafür schon, in mehr als einer Hinsicht, unzureichend. Zunächst birgt sie noch ein deutliches Potenzial für Verwechslungen, reicht also zu weit: So kennt auch die Ratgeber- und Therapieliteratur eine „Differenz von Lieben und Liebe“⁸⁹, versteht darunter aber wahlweise den Gegensatz zwischen einer emotionalen Disposition und einer aktualisierten Emotion, einer Fähigkeit und einem Gefühl oder einem Vorgang und einem Gefühl.⁹⁰ Das ist nicht neu; schon in der Renaissanceliteratur konnte vermit-

⁸⁶ John Alan Lee: A Typology of Styles of Loving. In: *Personality and Social Psychology Bulletin* 3/2 (1977), S. 173–182, hier: S. 174–175.

⁸⁷ Vgl. für die ersten beiden Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 247–287; für Letzteres Ruth Mas: Love as Difference: The Politics of Love in the Thought of Malek Chebel. In: *European Review of History – Revue européenne d'Histoire* 11/2 (2004), S. 273–301.

⁸⁸ Zum Differenzverhältnis als Wechselbestimmung (oder reziproke Synthese) sowie zur Differenz als von der Negativität des Widerspruchs zu Unterscheidendes vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. München 2007, S. 75–76, 222–226. Vgl. auch Gilles Deleuze: *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Berlin 1992, S. 20–26.

⁸⁹ Kurt Ludewig: *Leitmotive systemischer Therapie*. Stuttgart 2002, S. 157.

⁹⁰ Ludewig: *Leitmotive systemischer Therapie*, S. 160; Reinhard: *Die Sinn-Diät*, S. 86; Mary: *Liebe will riskiert werden*, S. 85. Letztlich stehen all diese Ansätze in der Nachfolge der populären Ideen Fromms – vgl. etwa Fromm: *The Art of Loving*, S. 40–41, 56, 59.

tels aristotelisch informierter Spitzfindigkeiten diskutiert werden, ob und wie Liebe und Lieben auseinanderzuhalten sind – die Antwort dort: in ihrem zeitlosen Wesen gar nicht, sondern nur aus menschlicher, das heißt zeitsensibler, zwischen Substantiven und Verben unterscheidender Perspektive.⁹¹ Noch darüber hinaus aber ist das Spezifische dieser Differenz mit Liebe|Lieben nicht zum Ausdruck gebracht, reicht diese Fassung also nicht weit genug: Sie wird der Ungleichheit der Seiten der Differenz, die keine Art einfacher Ableitung kennt, nicht gerecht. Entsprechend soll die Differenz hier, dem Vorschlag Luhmanns folgend, spezifiziert werden, nämlich zum Unterschied, und also zum Zusammenhang, von Liebe und Intimität (der als *Liebe|Intimität* auch die vorläufige Wendung von der ‚intimen Liebe‘ ablöst). In einer der – begrifflich weniger scharfen, ansonsten üblich nüchternen – Sentenzen Luhmanns heißt es in diesem Sinne etwa: „Liebe ist sozusagen der Rahmen, in dem man aus Intimbeziehungen etwas machen kann.“⁹² (Irreführend ist der Begriff des Rahmens, jedenfalls dann, wenn er an das Entsprechungsverhältnis von Erfahrung und Bedeutungsträger denken lässt, wie es bei Illouz auftaucht – das meint die Differenz der Liebe gerade nicht. Glücklicherweise ist hingegen der Begriff des Machens, der schon an Gemachtes, das heißt einen Herstellungszusammenhang gemahnt ...)

Freilich ist nicht alles, was mit mehr oder weniger gutem Recht Liebe oder Intimität genannt wird, auf den Nenner der Differenz der Liebe zu bringen. Von dieser Differenz auszugehen, erlaubt es hingegen, den Schwierigkeiten (der Definition; der Analyse) zu begegnen, teils zu entgehen, die sich für Betrachtungen ergeben, die entweder Liebe oder Intimität überhaupt in den Blick zu nehmen versuchen. So mag zwar Werner Faulstich recht damit behalten, dass sich so unterschiedliche Phänomene wie Freundschaft und Paarliebe, aber auch Eltern-, Gottes- und Erkenntnisliebe auf die Formel „glaubwürdiges Versprechen und moralische Verpflichtung einer grundsätzlichen Bedingung von Ego an Alter“ bringen lassen und so alle als verschiedene „Formen und Versionen von Liebe“⁹³ erscheinen können. Dass mit so viel Gleichheit von Unterschiedlichem aber noch eine informative Vergleichbarkeit zu begründen ist, müsste sich erst noch erweisen. Dass hier „Sex“ als biologische oder soziobiologische Variante von Liebe [...] historisch Voraussetzung

91 Tullia d'Aragona: *Dialogue in the Infinity of Love*. Chicago / London 1997, besonders S. 60–61, 71.

92 Niklas Luhmann: Darum Liebe. In: ders.: *Archimedes und wir. Interviews*. Berlin 1987, S. 61–73, hier: S. 73.

93 Werner Faulstich: Die Entstehung von ‚Liebe‘ als Kulturmedium im 18. Jahrhundert. In: ders. / Jörn Glasenapp (Hg.): *Liebe als Kulturmedium*. München 2002, S. 23–56, hier: S. 44. Dies gelte zumindest insofern, als Liebe ab dem achtzehnten Jahrhundert Handlungsmedium, also kulturelles Handlungsprogramm sei (vgl. S. 44). Allerdings besteht Faulstich auch darauf, dass es „Liebe in den verschiedensten Formen [...] schon seit jeher gegeben“ (S. 24) habe; auch für die Zeit vor 1700 wird hier also fleißig subsumiert.

und Fundament von Liebe in jeglicher Form und nach welchem Verständnis auch immer“⁹⁴ sein soll (also zum Beispiel auch von Erkenntnisliebe!), deutet zumindest auf die Unschärfen hin, die ein entgrenzter Einzugsbereich von ‚Liebe‘ mit sich bringt. Ähnliches gilt für Intimität: Sobald „friendship, the couple, and the family form“ – wie durch Lauren Berlant – in aller Allgemeinheit als „zones of familiarity and comfort“⁹⁵ befragt werden, kann es nicht mehr verwundern, dass ‚Intimität‘ nur noch „the enigma of this range of attachments“⁹⁶ bezeichnet und also zum Platzhalter für die nicht ausgesprochene (oder gar: nicht gestellte) Frage nach den Verhältnissen dieser Bindungsformen untereinander wird. Aber auch eine solche sehr direkte Definition, wie Anthony Giddens sie anbietet – Intimität ist bei ihm als „transactional negotiation of personal ties by equals“⁹⁷ gefasst –, läuft letztlich Gefahr, Besonderheiten eher zu übersehen als sie beobachtbar zu machen.⁹⁸ Das gilt zumal im blendenden Lichte der teleologischen Annahme, dass Intimität fortschreitende Demokratisierung impliziert, und zwar im Persönlichen wie im Politischen (eine Teleologie, die in der Definition, genau genommen, selbst schon angelegt ist).⁹⁹

Die Differenz, das Differenzverhältnis Liebe|Intimität als eine wechselseitige Bestimmung erfordert demgegenüber, Einkerbungen in den umfassenderen Feldern dessen, was Liebe und was Intimität heißen kann, in den Blick zu nehmen; Einkerbungen, die es nicht mehr erlauben, diese Felder einfach als umfassende aufzufassen. Der Einwand, dass mit einem Fokus auf Intimität die Frage nach der Liebe eingeengt werde,¹⁰⁰ trifft hier also nicht – ebenso wenig wie die Umkehrung träfe, dass Intimität nicht auf ihre Kopplung an Liebe zu reduzieren sei. Beides kann durchaus zugestanden werden, und doch müsste gerade dann das Interesse dem Umstand gelten, dass die Differenz der Liebe Fragen nach weiteren Differenz-

⁹⁴ Faulstich: Die Entstehung von ‚Liebe‘, S. 44. Auf den (dekontextualisierten) Freudismus, der darin anklingt, lässt sich Faulstich allerdings auch nicht ein. Vgl. etwa Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: ders.: *Gesammelte Werke* 13. *Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es*. Frankfurt am Main 1999, S. 71–161, hier: S. 98.

⁹⁵ Lauren Berlant: Intimacy: A Special Issue. In: *Critical Inquiry* 24/2 (1998). *Intimacy*, S. 281–288, hier: S. 281.

⁹⁶ Berlant: Intimacy: A Special Issue, S. 283. Vgl. auch Berlant: *Desire/Love*, S. 15.

⁹⁷ Anthony Giddens: *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge 1992, S. 3.

⁹⁸ Vgl. dazu die Kritik an Giddens bei Johannes F. K. Schmidt: Die Differenzierung persönlicher Beziehungen. Das Verhältnis von Liebe, Freundschaft und Partnerschaft. In: Günter Burkart / Kornelia Hahn (Hg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen der Liebe. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen* II. Opladen 2000, S. 73–100, hier: S. 76–77.

⁹⁹ Vgl. Giddens: *The Transformation of Intimacy*, S. 188, 195.

¹⁰⁰ Vgl. Faulstich: Die Entstehung von ‚Liebe‘, S. 23.

verhältnissen und deren Verhältnissen zueinander aufwirft. So weist sie zum Beispiel den Weg, um von der Liebe zu unterscheiden, etwa Freundschaft|Intimität als eigene Differenz, in der etwaige Relationen eigens konkret und wirksam werden.¹⁰¹ Das schließt im Übrigen auch Grenzphänomene nicht aus (mit denen Liebesdarstellungen nicht zufällig immer wieder befasst sind), sondern macht sie, im Gegensatz zu ungebremsen Ausweitungen oder Einebnungen, erst beschreibbar: zum Beispiel als Konflikte verschiedener Differenzverhältnisse.

Herstellung oder: die Einheit der Differenz

Gemäß den unterschiedlichen Relationen werden Liebe, Intimität und die Differenz von Liebe und Intimität je spezifisch verständlich. Mit der Relation von Gesellschaft und Individuum handelt es sich um die Differenz *symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium Liebe|zwischenmenschliche Interpenetration*; mit Kultur und Subjekt um diejenige von *Metaphernmaschine Liebe|exzentrische Innerlichkeit*; mit Welt und Ich um *Topik der Liebe|Liebenden-Diskurs*. Aber auch damit ist das Verständnis noch nicht erschöpft, das es von der wechselseitigen Bestimmung von Liebe und Intimität zu gewinnen gilt. Auch reicht der Hinweis noch nicht hin, dass ihre Differenz gerade verhindert, dass sie in zwei einander bloß äußerliche, bloß geschiedene Seiten zerfallen, anstatt als die zwei Seiten, die sie je sind, einen engen Zusammenhang zu bedeuten. Vielmehr ist es die Art dieses Zusammenhangs, die erst die wechselseitige Bestimmung in ihrer ganzen Tragweite verstehen lässt: eine durchaus eigentümliche Einheit, die Einheit der Differenz der Liebe – eine Einheit der Differenz nicht als Synthese auf anderer Ebene, sondern *als Differenz*. (Die Rede von der ‚Einheit der Differenz‘ ist Luhmann entlehnt.¹⁰² Die Nähe seiner Behandlung von Differenz zu derjenigen durch Deleuze wird denn auch nicht erst in den expliziten Verweisen auf Letzteren, etwa in *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, deutlich, sondern bereits hier, freilich in aller Luhmann’schen Nüchternheit: „Die Differenz hält gewissermaßen das Differente auch zusammen; es ist eben different, und nicht indifferent.“¹⁰³)

Diese Art Einheit hat sich in der bisherigen Besprechung von Luhmann, Kristeva und Barthes auch schon mit ihren eigenen spezifischen Gestalten, nicht nur durch die Anteile (in) der relationalisierten Liebe angedeutet. Als *Codierung* von zwischenmenschlicher Interpenetration, als *Produktion* durch die Metaphernma-

¹⁰¹ Vgl. für eine solche Abgrenzung Schmidt: Die Differenzierung persönlicher Beziehungen.

¹⁰² Vgl. besonders Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 41, 106–107.

¹⁰³ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 38. Vgl. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 44, 682.

schine Liebe und als *Induktion* des Liebenden-Diskurses durch die Topik der Liebe ist je die Einheit von Liebe und Intimität als ein Problem der Herstellung angesprochen (ihr Zusammenhang also als ein Herstellungszusammenhang). Damit ist noch nicht die Einheit selbst als herzustellende gemeint – auch wenn sie sich durchaus erst einstellen muss: ein Aspekt, der aber bereits auf die Zeitformen und Darstellungen der Liebe verweist, vorausweist. Stattdessen ist hier gemeint: *die Einheit der Differenz als Herstellung* – eine Einheit, die selbst nur als Herstellung, die nur im Prozess des Herstellens besteht. (Entgegen der bekannten Äquivokation von Produkt und Prozess in Wortbildungen mit -ung wird ‚Herstellung‘ hier, so wie auch, und später auch expliziter mit Blick auf die Implikationen, ‚Darstellung‘, für den entsprechenden Prozess, den Prozess des Herstellens, oder Darstellens, verwendet; das Produkt soll demgegenüber ‚Hergestelltes‘, ‚Dargestelltes‘, heißen.)

Offensichtlich bezeichnet solches Herstellen dann also eine Herstellung von Intimität durch Liebe. Wie weitreichend aber sind die Konsequenzen einer solchen Offensichtlichkeit für die Begriffe von Intimität und Liebe, wie folgenreich die geschlagenen Kerben: ist doch mit der Notwendigkeit ihrer Herstellung beschlossen, dass solche Intimität nichts (unter den richtigen Vorzeichen) schon Gegebenes oder sich (unter günstigen Umständen) aus sich selbst heraus Einstellendes sein kann (nichts, das sich direkt aus noch so großer räumlicher Nähe oder noch so intensivem sexuellen Kontakt ergeben würde); und ist doch solche Liebe angesichts ihrer Aufgabe, Intimität herzustellen, kein Wert mehr an sich (unermesslich, und darin zu preisen oder zu meiden), sondern in ihrem Wert dem Maß (nicht ihrer Effizienz, doch aber) ihrer Effektivität unterworfen (insofern wäre die ‚Einheit‘ der Differenz hier auch ihre ‚Maßeinheit‘).

Auf der einen Seite soll damit nicht geleugnet sein, dass beispielsweise der Topos der ‚Liebe auf den ersten Blick‘ mit einigem Recht den Eindruck von unvermittelt sich ergebenden Gefühlen der Nähe bezeichnet. Ebenso wenig wie die Tatsache, dass Intimität überhaupt räumliche Aspekte besitzt oder unter dem Aspekt der Räumlichkeit zu betrachten ist. Wohl aber ist zurückgewiesen, dass bestimmten Eindrücken blind zu vertrauen ist, anstatt sie als Effekte der Herstellung zu befragen (blind zu sein, ist Privileg nur der Liebenden selbst – und so selbst noch derart zu befragen). Zurückgewiesen ist zudem, dass bestimmte räumliche Verhältnisse schon an oder allein für sich von intimer Bedeutung sind (als wären Liebende diejenigen, die sich lediglich in die richtigen Räume begeben haben – was eine Phantasie Nicht-[mehr-]Liebender sein mag). Berücksichtigen lässt sich so die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen von Intimität, der Formen ihres In-Erscheinung-Tretens (anstatt, wie es noch ein jüngerer Beitrag zum Zusammenhang von Intimität und Medien tut, Pauschalisierungen das Wort zu reden: „Intimität, und darin liegt nicht zuletzt ihr Reiz für die Medientheorie, stellt sich weitgehend

unvermittelt ein¹⁰⁴; wenn überhaupt, liegt der Reiz der Intimität für die Medientheorie im Eindruck der Unvermitteltheit und in der Komplexität der Vermittlungen, die dieser impliziert). Auch lässt sich in der Folge die enorme Wandelbarkeit berücksichtigen, durch die sich, unter anderem, Räumlichkeit in Sachen Intimität auszeichnet, gar dass der Raum selbst schon der Wandlung unterliegt, wenn er intim wird (es gibt hier ein „Plastischwerden des Raums, in dem Nähe und Distanz schon spürbar neu verhandelt werden“, wie es Monika Rincks Essay *Ah, das Love-Ding!* lesen lässt: „Es stülpen sich neue Kongruenzen ein oder aus“¹⁰⁵; und dazu kann fraglos auch eine Sexualisierung von Räumlichkeit gehören). Von einiger Bedeutung sollte all das im Übrigen auch für die Diskussion um den Einfluss ‚neuer‘ Kommunikationstechnologien auf Intimität sein, geführt vornehmlich unter dem Stichwort ‚Konnektivität‘.¹⁰⁶

Mit der Abhängigkeit von ihrer Effektivität ist, auf der anderen Seite, nicht behauptet, dass Liebe nichtig würde, wo sie sich bei der Herstellung von Intimität nicht erfolgreich zeigt. Liebe mag gut und gerne an ihrer Aufgabe scheitern, sie nur unvollständig erfüllen oder zumindest nicht auf Dauer lösen – und das deutlich häufiger denn vollkommen und zeitlich unbegrenzt erfolgreich zu sein (was dann insbesondere zu einem zentralen Problem der Ehe als Institutionalisierung der Liebe werden kann¹⁰⁷). Dann sind Scheitern, Unvollständigkeit oder Unbeständigkeit aber gerade als Modi des Herstellens durch Liebe aufzufassen – mit denen (immer?) zu rechnen ist (wogegen die Blindheit Liebender sich unter anderem richtet; wogegen sich zudem von gemeinsamen Räumen der Intimität phantasieren lässt; und wogegen die Institutionalisierung der Liebe doch auch helfen soll). Die enge Verknüpfung von Liebe und Unglück findet hierin einen Grund. Mit Simmel mag gar gefolgert werden, dass „Liebe die reinste Tragik“ ist: der Versuch, „Fernstellung, Gegenüber, Vorausgesetztheit des Fürsichseins [...] zu überwinden“ (eben: Intimität herzustellen), doch das nur angesichts dessen, dass sie durch das „Gegenüber der Liebe [...] erst empirische Liebe wird“; sodass der Versuch, der sie ist, ihrer selbst wegen schon fehlschlagen muss, denn „sie entzündet sich nur an der Individualität und zerbricht an der Unüberwindlichkeit der Individualität“¹⁰⁸. Weniger schicksalsträchtig gesprochen handelt es sich um nichts anderes als: die

104 Michael Andreas / Dawid Kasprowicz / Stefan Rieger: Technik|Intimität. Einleitung in den Schwerpunkt. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 15/2 (2016). *Technik|Intimität*, S. 10–17, hier: S. 10.

105 Monika Rinck: *Ah, das Love-Ding! Ein Essay*. Idstein 2008, S. 57.

106 Vgl. einführend John Tomlinson: *Globalization and Culture*. Chicago 1999, S. 150–171.

107 Vgl. Burkart / Hahn: Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts, S. 9–10.

108 Georg Simmel: Über die Liebe (Fragment). In: ders.: *Gesamtausgabe* 20. *Postume Veröffentlichungen. Ungedrucktes. Schulpädagogik*. Frankfurt am Main 2004, S. 116–175, hier: S. 166–167.

Prekarität von Intimität, die Prekarität ihres Zustandekommens und Standhaltens (ihrer Unvermitteltheit und ihrer Vermittlungen; ihres Plastischwerdens und ihrer Kongruenzen). Es handelt sich um die Herstellung von Intimität als zentrales Problem von Liebe.

Das Herstellen, ob im konkreten Fall gelingend oder scheiternd, wäre allerdings schlecht verstanden, würde es *post festum* auf Liebe und Intimität als herstellende (zuerst vorhandene) und hergestellte (später vorliegende) Instanz verteilt, gleichsam aus ihnen als (aufeinanderfolgende) Teile oder Bestandteile zusammengesetzt. So sehr Intimität das letztlich Hergestellte sein soll, so wenig darf doch Liebe als davon zunächst unabhängiges Herstellendes gedacht werden, als unberührt von dem, was sie herstellt oder hergestellt haben wird. Liebe|Intimität als Differenzverhältnis auszumachen, dessen Einheit im Prozess des Herstellens liegt, meint gerade, im Verhältnis herstellende Liebe|hergestellte Intimität die reziproke Bezo-genheit beider Seiten in der Herstellung zu erkennen – keine Ableitung der einen aus der anderen und nicht die so beschlossene Vergegenständlichung beider zu bestehenden Teilen, zu Teilen eines Bestands. Der Herstellungszusammenhang, der hier angesprochen ist, lässt sich nicht auf mehr oder weniger für sich gegebene Instanzen reduzieren oder zu einem im Großen und Ganzen unidirektionalen Ablauf verkürzen. Überhaupt darf bezweifelt werden, dass ein produktiver Begriff von Herstellung bei der Vorstellung einer einfachen Abfolge von Gegebenem ansetzen kann, in der also ein schon vergegenständlichtes Herstellendes einem ebenso vergegenständlichten Hergestellten gegenüber indifferent bleibt; oder auch: in dem das Hergestellte, einmal vorliegend, dem Herstellenden gegenüber schon indifferent geworden ist. Vergegenständlicht würde damit in letzter Konsequenz noch der Prozess des Herstellens selbst.

(So berühmt wie paradigmatisch ist in dieser Hinsicht natürlich und weiterhin Karl Marx' Analyse des Fetischcharakters der Ware:

Das Geheimnißvolle der Waarenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältniß der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existirendes gesellschaftliches Verhältniß von Gegenständen.¹⁰⁹

In einer konsolidierten Warenwelt meint Vergegenständlichung dann bekanntermaßen die Warenförmigkeit noch der Arbeitskraft.¹¹⁰ – Wohlmerkt ist diese

¹⁰⁹ Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872. In: Friedrich Engels / Karl Marx: *Gesamtausgabe* 2.6. „*Das Kapital*“ und Vorarbeiten. Berlin 1987, S. 57–719, hier: S. 103.

¹¹⁰ Vgl. Marx: Das Kapital, S. 183–192.

Analyse nicht Marx' Erarbeitung eines Herstellungsbegriffs [der sich bei ihm zwischen Arbeit, Produktion, Konsumtion und Zirkulation (oder auch Stoffwechsel, Umformung, Austauschprozess und Metamorphose) bewegt], sondern die Erklärung eines sehr hartnäckigen Scheins,¹¹¹ der, verabsolutiert, den Einblick in die Zusammenhänge gesellschaftlicher Produktion zu verstellen vermag. Gerade als solche konnte Marx' Analyse Ausgangspunkt ideologiekritischer Elaboration werden.¹¹² Der Abstand dieser Analyse zur Rede von der *commodification of romance* kann dann nicht stark genug betont werden, so sehr Illouz sich mit ‚Kommodifizierung‘ auch auf sie zu beziehen scheint: ergibt Erstere doch nur Sinn, wo bereits ein Prozess des Herstellens angenommen ist – nicht allerdings dort, wo, wie mit Letzterer, eine Deformierung nicht grundsätzlich herstellungsbedürftiger privater Gefühle oder privater Bedeutungen durch die öffentlichen Logiken des Markts behauptet wird.)

Poiēsis I:

Handeln/Herstellen, Herstellendes und Hergestelltes

Für eine klarere, auch positive Konturierung eines produktiven Herstellungsbegriffs lohnt noch immer der Rückgang auf Aristoteles' verstreute Bemerkungen zur *poiēsis*: weniger um einem philologischen oder philosophiehistorischen Anspruch zu genügen oder der komplizierten Geschichte der Aristoteles-Exegese einen weiteren Eintrag hinzuzufügen – vielmehr um einige der grundsätzlichen Ansprüche in den Blick zu nehmen, die sich an das Denken von Herstellung stellen und die ein solches Denken stellt. (Es wird noch weitere Gelegenheit geben, den Herstellungs-/*poiēsis*-Begriff in seinem Facettenreichtum zu schärfen, auch dann aber mit Blick auf das aktuelle Fragen, in opportunen Ergänzungen.¹¹³)

Für seine *Nikomachische Ethik* behandelt Aristoteles das Herstellen/die *poiēsis* parallel zum Handeln/zur *praxis*; auch, um die Tugend der Klugheit, die *phronēsis*, von der Wissensform der *technē* zu scheiden. Die *phronēsis* wird dabei als „mit Überlegung verbundene Disposition des Handelns“, die *technē* als „mit Überlegung

¹¹¹ Vgl. Marx: Das Kapital, S. 105. Vgl. weiter zu Marx' Herstellungsbegriff S. 75–80, 113–121, 129–138; sowie Rüdiger Zill: Produktion/Poiesis. In: Karlheinz Barck / Martin Fontius / Dieter Schlenschedt / Burkhart Steinwachs / Friedrich Wolfzettel (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe 5. Postmoderne – Synästhesie*. Stuttgart / Weimar 2003, S. 40–86, hier: S. 67–68.

¹¹² Vgl. vor allem Georg Lukács: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats. In: ders.: *Werke 2. Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt / Neuwied 1977, S. 257–397.

¹¹³ Vgl. zur Karriere des *poiēsis*-Begriffs Zill: Produktion/Poiesis.

verbundene Disposition des Herstellens¹¹⁴ bestimmt. Parallel – aber nicht symmetrisch: Der Begriff der *praxis* fällt deutlich reicher aus als derjenige der *poiēsis*, zudem scheint die *poiēsis* der *praxis* untergeordnet zu werden. Detailliert benennt Aristoteles etwa die „Bedingungen, unter denen das Handeln sich abspielt“, und zwar: „wer handelt, was er tut, in Bezug auf was und in welchem Bereich er handelt“, des Weiteren „womit er handelt (zum Beispiel: mit welchem Werkzeug), zu welchem Zweck (zum Beispiel: um der Rettung willen) und wie er es tut (zum Beispiel: ob sanft oder heftig)“¹¹⁵. Zudem profiliert er die Klugheit durch den Vergleich mit anderen, teils verwandten Vernunfttugenden (intuitive Vernunft [*nous*], Wohlberatenheit [*euboulia*], Verständigkeit [*synthesis*]).¹¹⁶ Herstellen und Herstellungswissen tauchen demgegenüber vornehmlich als Abgrenzungsbegriffe für das Handeln und die Klugheit auf: „Herstellen und Handeln sind zweierlei“ – und so ist auch „die mit Überlegung verbundene Disposition des Handelns verschieden von der mit Überlegung verbundenen Disposition des Herstellens“¹¹⁷. Diese Überlegung schließlich, die sich auf das Herstellen richtet, wird als eine begriffen, die durch die Überlegung, die sich auf das Handeln richtet, bereits orientiert ist: Letztere leite zwar „das herstellende Denken“, doch

jeder, der etwas herstellt, stellt es zu einem Zweck her, wobei Ziel letztlich nicht der Gegenstand des Herstellens ist (dieser ist vielmehr Ziel nur in Bezug auf etwas und als Ziel eines bestimmten Herstellungswissens), sondern der Gegenstand des Handelns.¹¹⁸

Das Hergestellte ist in diesem Sinne ein bloß vorläufiges Ziel – ein Zweck aus der begrenzten Sicht der *technē*, der sich jenseits ihrer Grenzen sogleich als Mittel dem Handeln zu- oder einordnet.

Es wäre allerdings voreilig, aus dieser Asymmetrie schon eine Privilegierung schlechthin des Handelns abzuleiten. Fraglos kommt dem Handeln ein gewisser Vorrang zu, das aber zunächst aus der Perspektive des Projekts, welches die *Nikomachische Ethik* verfolgt. Ist hier doch die Frage nach dem besten Gut (*ariston*) in seinem „Gewicht für die Lebensführung“¹¹⁹, nach dem Glück (*eudaimonia*) als dem „höchste[n] aller durch Handeln erreichbaren Güter“¹²⁰ aufgeworfen: eine Frage,

¹¹⁴ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Reinbek 2013, S. 198, Buch VI, 4. Vgl. dazu auch Theodor Ebert: Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30/1 (1976), S. 12–30, hier: S. 12.

¹¹⁵ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 99, Buch III, 2. Im Sinne der Lesbarkeit bleiben die griechischen Formen, die den Text in dieser Ausgabe ergänzen, ohne die üblichen Hinweise ausgespart.

¹¹⁶ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 204–211, Buch VI, 8–12.

¹¹⁷ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 198, Buch VI, 4.

¹¹⁸ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 196, Buch VI, 3.

¹¹⁹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 44, Buch I, 1.

¹²⁰ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 46, Buch I, 2.

die sich im Weiteren konsequent verdichtet zu jener nach dem guten Handeln (*eupraxia*). Umgekehrt ist das Herstellen selbst in der Ausrichtung auf das Handeln keineswegs zu vernachlässigen. Es spielt für das gute Handeln eine eigene, vielleicht sogar entscheidende Rolle: geht das Hergestellte doch im Sinne der Bedingungen des Handelns in dieses ein, wird als Womit des Handelns (mit-)bedingend für dieses. Das schließt freilich nicht aus, die Unterscheidung von *praxis* und *poiēsis* zudem ideologiekritisch zu betrachten. Weder das aristotelische Projekt noch seine Hierarchisierungen sind unabhängig von der Verfasstheit der *polis*, von ihrer engen Bestimmung des Status ‚Bürger‘, ihrer Angewiesenheit auf Sklaverei ... Die Freiheit von äußeren Zwängen, etwa der Sicherung des Lebensunterhalts durch eigenes Herstellen, als eine Freiheit zum guten Handeln, die Möglichkeit also eines ethischen Daseins, erforderte und bedeutete in der *polis* fraglos bereits eine privilegierte Stellung. Die Gefahr besteht aber, die Unterscheidung zu einer bloßen Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen handelnden Bürgern und allen anderen Menschen zu verkürzen und so die Einsicht, die sie in das asymmetrische Bedingungsverhältnis zwischen Herstellen und Handeln liefert, zu überspringen.¹²¹

Diese Einsicht, gewonnen aus der Perspektive der Ethik, in diese Asymmetrie, die für sich keine Privilegierung ist, gründet letztlich in der Gattungsasymmetrie von Handeln und Herstellen.¹²² Gemein ist ihnen, dass ihr jeweiliger ‚Gegenstand‘, das heißt das durch Handeln oder durch Herstellen zu Bewirkende, dem Bereich des Kontingenten zuzurechnen ist (dasjenige, das nicht notwendig ist [wie es ist], sondern das [auch] „anders sein kann“¹²³). Unterschiedlichen Gattungen gehören sie aber an, weil sie in unterschiedlichen Verhältnissen zu ihren Zielen oder Zwecken stehen: „Das Ziel der Herstellung ist von dieser selbst verschieden, das der Handlung nicht. Denn das gute Handeln selbst ist Ziel.“¹²⁴ Dass das gute Handeln selbst Ziel sei, muss dabei nicht bedeuten, dass der Zweck eines jeden Handelns in ihm selbst liegt, dass Handeln also immer selbstgenügsam ist und als Handlung überhaupt nur gelten kann, was sich selbst schon Zweck ist. Wohl aber bedeutet es, dass jede Handlung auf das gute Handeln als Form der Lebensführung gerichtet ist, oder sein sollte, dass das gute Handeln also das (wenn nicht unmittelbare, so doch) letzte Ziel eines jeden Handelns bildet. Die Unterschiedenheit wiederum des Zwecks des Herstellens vom Herstellen selbst gilt nach Aristoteles in jenem doppelten Sinne, der sich bereits angedeutet hat. Auch hier ist das gute

121 Vgl. etwa Clemens K. Stepina: Die Begriffe Praxis und Poiesis bei Aristoteles. Zum Verständnis von geistiger und körperlicher Arbeit in der antiken Philosophie. In: *Maske und Kothurn. Internationale Beiträge zur Theaterwissenschaft* 42/2–4 (1996), S. 289–302.

122 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 200, Buch VI, 5.

123 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 198, Buch VI, 4.

124 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 200, Buch VI, 5.

Handeln das letzte Ziel – dieser Zweck des Herstellens also selbst kein Herstellen, sondern eben ein Handeln. Noch davor aber ist auch das Hergestellte als wie auch immer vorläufiges Ziel, als Zweck nämlich gemäß dem Herstellungswissen, selbst kein Herstellen, sondern ein bestimmtes Etwas, das hergestellt wird – auch wenn dieses wiederum für ein weiteres Herstellen benutzt werden mag.¹²⁵ (Die Möglichkeit der Selbstgenügsamkeit, die sich für die *praxis* unter bestimmten Bedingungen ergeben kann,¹²⁶ steht der *poiēsis* also nicht offen.)

Für einen Begriff von Herstellung, für das, was er zu leisten imstande ist, für die Perspektive, die zu ihm gehört, ist all dies in mindestens zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Zum einen ist festzuhalten, dass sich ein Denken von Herstellung der folgenreichen Unterscheidung, und damit auch dem komplizierten Verhältnis, zwischen *praxis* und *poiēsis*, zwischen Handeln und Herstellen zu stellen hat (ohne dass die Konsequenzen für konkrete Herstellungszusammenhänge damit schon absehbar würden). Zum anderen ist im Denken der Herstellung die Frage nach ihrem sonderbaren Verhältnis zu ihrem ‚Gegenstand‘ zu stellen. Das Herstellen als Prozess überschreitet sich nicht nur auf anderes hin – das gilt auch noch für das jeweilige Handeln, sofern es kein selbstgenügsames ist –, sondern auf Andersartiges – anders als die *praxis*, die ‚nur‘ auf eine andere, auf die *eupraxia* zielt. Ob das nun heißt, dass das gute Handeln aus verschiedenen Handlungen zusammengefügt werden kann, und wie ein solches Zusammenfügen genau zu denken wäre, kann hier nicht beantwortet werden; der Weg zu einer Antwort dürfte kaum kürzer ausfallen als derjenige, den die *Nikomachische Ethik* als ganze beschreitet. Die Andersartigkeit des Hergestellten gegenüber dem Herstellen jedenfalls zeigt an, dass dieses als Prozess nicht zusammengesetzt, nicht verteilt werden kann; zeigt an, dass das Hergestellte nicht (Bestand-)Teil des Herstellens ist. In anderen Worten: wird die Frage drängend, wie das Hergestellte stattdessen in Beziehung zum Herstellen steht. Diese Frage aber lässt sich nur unter Berücksichtigung auch des Herstellenden beantworten.

Sehr viel expliziter noch als in der *Nikomachischen Ethik* macht Aristoteles in der *Metaphysik* die *technē*, das Herstellungswissen als Herstellendes aus. Im Rahmen einer Betrachtung der verschiedenen Arten des Werdens, neben der *poiēsis* auch des natürlichen Entstehens und des Geschehens von ungefähr, fragt er danach, *was je Art durch was wird*.¹²⁷ Ein Natürliches, so die Antwort, wird durch Natur (*physis*), hat seinen Ursprung also in sich selbst;¹²⁸ das einfach bloß Geschehende wird durch Zufall (*tychē*), meint mithin immer nur einen Fall, diesen oder jenen; das einzelne Hergestellte aber hat, außerhalb seiner, ein konkret Bewirkendes,

¹²⁵ Diese Deutung folgt im Wesentlichen derjenigen bei Ebert: *Praxis und Poiesis*.

¹²⁶ Für mögliche Beispiele vgl. Ebert: *Praxis und Poiesis*, S. 17.

¹²⁷ Aristoteles: *Metaphysik*. Reinbek 2005, S. 188–196, Buch VII, 7–9.

¹²⁸ Vgl. auch Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 198, Buch VI, 4.

es wird nur durch ein entsprechendes Herstellungswissen, durch entsprechende *technē*.¹²⁹ In ebendiesem Sinne ist sie eine ‚mit Überlegung verbundene Disposition des Herstellens‘: nicht als diffuse Voraussetzung oder generelle Veranlagung zum Herstellen überhaupt, sondern bezogen auf ein spezifisches Herzustellendes, auf ein individuelles Etwas (*tode ti*)¹³⁰ – ein häufiges Beispiel bei Aristoteles ist die Baukunst, die sich auf das Haus richtet.¹³¹ Das Herstellungswissen ist also eine mit Überlegung verbundene Disposition des Herstellens *von etwas*, ordnet sich diesem immer schon zu; und kennt sogar die Rückkopplung des Hergestellten, insofern es als Wissen eben eine Disposition ist und „die Dispositionen durch Betätigung in den entsprechenden Dingen entstehen“¹³² (ausschließlich? – das ist die Frage des Verhältnisses von Talent und Übung). Als Disposition des Herstellens ist das Herstellungswissen allerdings, wie auch das Hergestellte, selbst kein Herstellen.

Der Prozess des Herstellens, als Herstellendes und Hergestelltes nicht einfach umfassender – Aristoteles nennt ihn auch: eine Bewegung¹³³ –, findet (oder bewegt) sich dann gewissermaßen zwischen beiden, jedoch nicht so, als wären sie zwei voneinander unabhängige, nur noch zu verknüpfende Punkte. Zwischen beiden stattdessen insofern, als ihr *Zwischen* ihre Zusammengehörigkeit, ihr einzig Umfassendes ist. Ihre Einheit. Und sei es in Gestalt rückkoppelnder Zuordnung. Diese Einheit umfasst jene gerade nicht als bloß gegebenes Herstellendes *und* Hergestelltes, sondern ausgehend von ihrer Differenz als Herstellendes | Hergestelltes. – Damit ist freilich noch kein vollständiger Herstellungsbegriff gegeben, auch nach Aristoteles nicht. Augenfällig ist dies etwa mit Blick auf die Frage nach der Rolle von Menschen in verschiedenen Herstellungszusammenhängen und ihrem Verhältnis zum jeweils Herstellenden.¹³⁴ Mit der Herstellung von Intimität durch Liebe ist zudem nur ein Herstellungszusammenhang unter vielen angesprochen. Sie ist eine eigene Art von Herstellung, die die Frage danach auf eigene Weise aufwirft. Das heißt aber zunächst nichts anderes, als dass sie sich – ohne dass das schon eine irgendwie geartete ‚Anwendung‘ von Aristoteles bedeutete – durch die mit Aristoteles zu rekonstruierenden Ansprüche informieren lassen kann – um im Anschluss ein eigenes Licht auf diese zu werfen.

129 Aristoteles: *Metaphysik*, S. 189, Buch VII, 7. *Technē* wird in der zitierten Ausgabe mit ‚Kunst‘ übersetzt; im Sinne terminologischer Stringenz und da es weniger missverständlich ist, wird hier an ‚Herstellungswissen‘ festgehalten.

130 Aristoteles: *Metaphysik*, S. 192, Buch VII, 8.

131 Vgl. zum Beispiel Aristoteles: *Metaphysik*, S. 190, Buch VII, 7.

132 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 109, Buch III, 7.

133 Aristoteles: *Metaphysik*, S. 190, Buch VII, 7.

134 Vgl. zur „Tätigkeit des Dichters“ Aristoteles: *Poetik. Griechisch/Deutsch*. Stuttgart 2017, S. 28–33, Kapitel 9, besonders S. 31; sowie dazu und zu Heideggers verdienstvoller Beschreibung der Momente der *poiēsis* Kapitel 5 dieses Buches, besonders „*Mimēsis* und Darstellung“ und „*Poiēsis* II“.

Die schöpferische Liebe

Das Rätsel der Herstellung ist das des spezifischen Prozesses, der sie selbst ist, zwischen Herstellendem und Hergestelltem; und trotz der neuerlichen Popularität des Prozessbegriffs gibt es noch immer wenig Rätselhafteres als: Prozesse.¹³⁵ (Wobei es üblicherweise das Verhältnis von Prozessen zu Objekten ist, das dem Rätsel seine Form gibt – sodass es beharrt, wann immer die Instanzen, zu denen Prozesse ins Verhältnis gesetzt werden, nach der Art von Objekten gedacht werden.) Wie also lässt sich ein solcher Prozess denken, der sich nicht erschöpft in einem allmählichen Fortschreiten, in einem schrittweisen Verlauf von einem Ausgangs- zu einem Endpunkt?; wo in seinem Begriff ist zu berücksichtigen, dass er doch beides zu kennen scheint, als Herstellendes und Hergestelltes?; was kann es heißen, dass er deren Zwischen ist, und ihre Einheit?

Simmel hat dieses Rätsel für die Liebe eindrücklich umschrieben. Das Hergestellte der Liebe, Intimität als ‚Überwindung von Fernstellung, Gegenüber, Vorausgesetztheit des Fürsichseins‘, umfasst für ihn sowohl ‚den Geliebten‘ als „originäres einheitliches Gebilde“¹³⁶ als auch ‚den Liebenden‘ als zur „absolute[n] Innerlichkeit des Subjekts“¹³⁷ integrierten. Beide erscheinen nur dank einer „primären Schöpfung“, und zwar durch Liebe als eine der „großen Gestaltungskategorien“¹³⁸, durch Liebe also als Herstellendes:

Wie ich selbst als Liebender ein anderer *bin* als vorher – denn nicht diese oder jene meiner ‚Seiten‘ oder Energien liebt, sondern der ganze Mensch – was noch nicht eine sichtbare Änderung aller sonstigen *Äußerungen* zu bedeuten braucht – so ist auch der Geliebte als solcher ein anderes Wesen, aus einem andern Apriori aufsteigend als der erkannte oder der gefürchtete, der gleichgültige oder der verehrte Mensch.¹³⁹

Darin, im Vorrang der ‚Schöpfung‘, ist für Simmel auch sichergestellt, dass herstellende Liebe (als ‚Gestaltungskategorie‘) und hergestellte Intimität (als Korrelation von Geliebten und Liebenden) keine nur lose Beziehung unterhalten: Im Bezug beider auf die Schöpfung „ist die Liebe absolut mit ihrem Gegenstand verbunden und nicht bloß assoziiert“ – so nämlich ist „der Gegenstand der Liebe in seiner ganzen kategorischen Bedeutung [...] nicht vor ihr da, sondern erst durch sie“, nicht weniger als „das ganze Verhalten des Liebenden als solchen“¹⁴⁰.

¹³⁵ Vgl. nur die Auseinandersetzungen in Roland Faber / Andrew Goffey (Hg.): *The Allure of Things. Process and Object in Contemporary Philosophy*. London / New York 2014.

¹³⁶ Simmel: Über die Liebe, S. 124.

¹³⁷ Simmel: Über die Liebe, S. 128.

¹³⁸ Simmel: Über die Liebe, S. 123.

¹³⁹ Simmel: Über die Liebe, S. 124.

¹⁴⁰ Simmel: Über die Liebe, S. 124.

Diese Art der Herstellung ist es auch, die Liebe, Geliebte und Liebende aus anderen Zusammenhängen heraustreten lässt, sie aus solchen herauslöst, so sehr sie zunächst auch in deren Rahmen auftauchen mögen, und zu einem eigenen Zusammenhang macht. Es sei zwar denkbar, „daß Ursächlichkeiten und Zweckmäßigkeiten des primären, biologisch, egoistisch, sozial-religiös, bestimmten Lebens Gefühlsverhältnisse liebender Art erzeugen“; doch könne von Liebe erst die Rede sein, wenn sie „sich der Lebensströmung der Gattungszweckmäßigkeit entreißt, um ein eigenzentriertes So-Sein des Subjekts auszumachen“¹⁴¹, nicht weniger als „den geliebten Menschen als solchen“¹⁴². Der Prozess des Herstellens verschafft erst Herstellendem und Hergestelltem, bezogen aufeinander in diesem Prozess, diese ihre eigene Geltung, bestimmt erst ihr je Genuines. Der Prozess vermag dies, weil er sie in seiner nicht abgeleiteten oder ableitenden Einheit, in sich als ‚primärer Schöpfung‘ sammelt und sie damit sich abheben lässt gegenüber anderem. (Wenn es eine Eigengesetzlichkeit der Liebe gibt, so ist das also ihre Voraussetzung: die Herstellung als Einheit der Differenz Liebe | Intimität.)

Offenkundig trägt eine solche Vorstellung schöpferischer Liebe noch die Behandlung der Liebe als Differenz durch Nancy und als Weg zur Differenz durch Badiou: Steht bei jenem die Fassung einer „*Schöpfung* [...] *ex nihilo*“ im Zentrum, die in ihrer Freiheit von allem Gegebenen, von allem Vorausgesetzten, entschieden „von jedem Konzept der Herstellung, der Fabrikation, oder von dem der Produktion“¹⁴³ getrennt bleiben soll, geht es bei diesem um „den absoluten Unterschied, der zwischen zwei Individuen besteht“, das heißt relationslos besteht, und sich als solcher „in eine schöpferische Existenz verwandeln“¹⁴⁴ soll, in „die irdische Schöpfung der differenzierten Geburt einer Welt“¹⁴⁵. Hier wie dort deutet sich freilich schon das Risiko an, dass die Kontingenz der Liebe, auf die der Prozess des Herstellens verweist, sich verklärt findet – die Liebe sich zurückgebogen zu einem (bedrohten) Residuum der Transzendenz, und sei dieses auch verlegt in eine radikale Immanenz ... So gerade besitzt die Liebe für Nancy ‚für sich selbst Wert‘ und ‚vereint in dem Maße, wie sie unterscheidet, alteriert und sich selbst alteriert‘; so gerade führt die Liebe für Badiou zur ‚Grunderfahrung des Unterschieds‘ und zur ‚Welt vom Gesichtspunkt des Unterschieds aus‘. In diesem Sinne nur wäre die Liebe ‚bedingungslos‘, hätte ‚etwas Universelles‘, bliebe also un-bedingt durch ein Außerhalb ihrer selbst, wahrte ihr An-Sich. Erst so zeichnete sie als Verschiedenes aus, was auch gemäß Nancy nicht mehr als ihre Teile oder Bestandteile zu bezeichnen

¹⁴¹ Simmel: Über die Liebe, S. 143–144.

¹⁴² Simmel: Über die Liebe, S. 123.

¹⁴³ Nancy: Ereignis der Liebe, S. 26. Vgl. auch S. 21: „Die Liebe ist das Ereignis der Freiheit.“

¹⁴⁴ Badiou: *Lob der Liebe*, S. 51–52.

¹⁴⁵ Badiou: *Lob der Liebe*, S. 57.

ist, insofern nämlich „die Liebe [...] das Du entstehen lässt und nicht umgekehrt“, wie auch „nur vom geliebten ‚du‘ [...] das ‚ich‘ kommen“¹⁴⁶ wird. Badiou spricht gar davon, „dass die Liebe eine Tragweite hat, die man ontologisch nennen kann“, da sie sich richtet „an den anderen, wie er mit seinem Sein bewaffnet in mein Leben getreten ist und es damit zerbrochen und neu zusammengesetzt hat“¹⁴⁷. (Wobei ‚die Liebe‘ hier noch oder schon die Einheit ihrer Differenz, den Prozess oder die Schöpfung bezeichnete, nicht bereits oder erst eine Seite ihrer Differenz – das doch erst, wenn sie sich selbst alterierte oder sich selbst vom Gesichtspunkt des Unterschieds erführe.)

Nancy und Badiou soll hier nicht weiter gefolgt werden; denn das Risiko besteht, in anderen Worten, in der Annahme einer Voraussetzungslosigkeit oder eines Absoluten *de jure*, die letztlich wieder in die Diagnose der Entfremdung führt, wo immer die Liebe *de facto* eben nicht frei von (gesellschaftlich, kulturell ...) Gegebenem, nicht ohne Relation (zu Gesellschaftlichem, Kulturellem ...) ist, sein kann. Die Frage muss eher bleiben, *wie* Gegebenes genommen wird, wie Relationen wirksam *werden* (was noch ein etwaiges Ab- oder Heraustreten einschließen mag). Gleichwohl lenkt die anhaltende Konjunktur der Betonung eines Schöpferischen der Liebe den Blick zurecht auf die Frage nach der Beziehung der Liebe zum Problem des Neuen, vielleicht auf die Liebe als Inbegriff einer Beziehung zum Neuen.¹⁴⁸ Das aber ist, unter anderem, eine weitere Umschreibung des Rätsels der Herstellung.

Der Prozess des Herstellens

Zu lösen ist dieses Rätsel – das Rätsel der vorrangigen Prozessualität der Herstellung, ihres Begründenden gegenüber dem Herstellenden und Hergestellten, einer Einheit einer Differenz – allerdings nur über die Einsicht in die Struktur des Prozesses des Herstellens. Geprägt ist diese vom Zusammenwirken zweier Zeitordnungen: Aus Perspektive der herstellenden Instanz, des Herstellungswissens (Liebe) mag das individuelle Etwas (Intimität) zunächst und zumeist das noch Herzustellende sein – und in der Inversion dieser Perspektive das Herstellungswissen zumal

¹⁴⁶ Nancy: Ereignis der Liebe, S. 34. An anderer Stelle (Nancy: *Die Liebe, übermorgen*) bezieht Nancy das Differenzielle der Liebe, ihre „innere Dissoziierung“ (S. 10) zurück auf das, was er das ‚doppelte Erbe der Liebe‘ nennt – die Liebe im christlichen und im antiken Sinne (S. 19) –, etwas, das für ihn als Gegensätzlichkeit unwiderruflich zur Liebe gehört (S. 28) und worin er, nicht zuletzt, auch eine Bedingung für eine Relationalisierung der Liebe sieht (S. 10).

¹⁴⁷ Badiou: *Lob der Liebe*, S. 26–27.

¹⁴⁸ Vgl. Badiou: *Lob der Liebe*, S. 35; Nancy: Ereignis der Liebe, S. 35–36.

eine dem schon Hergestellten vorausgehende Disposition. Aus Perspektive ihrer wechselseitigen Bestimmung, ihres Differenzverhältnisses, kommt dem Herstellungswissen und dem individuellen Etwas (kommt Liebe und Intimität) aber eine gewisse, nämlich differenzielle Gleichzeitigkeit zu – aus der heraus sie erst auseinander treten müssen, um differenziertes Aufeinanderfolgendes zu werden. Beide Perspektiven gehören zusammen, sind unvollständig ohne die jeweils andere.

Sodass der Prozess des Herstellens also zwei Richtungen vereint, seine Bewegung eine zweifache ist: Mit ihm wird ebenso sehr vom Differenzverhältnis Herstellendes|Hergestelltes zum Herstellenden und Hergestellten als Ge- oder Verschiedenem übergegangen, wie vom Herstellenden zum Hergestellten gegangen wird. Oder genauer: Vom Herstellenden zum Hergestellten kann nur insofern gegangen werden, als von ihrem Differenzverhältnis zu ihnen als Verschiedene, Geschiedene übergegangen wird. (Womit die verfügbare Sprache schon an ihre Grenzen kommt: Präziser wäre das Differenzverhältnis beschrieben, wenn die Bezeichnung seiner zweiten Seite nicht bereits auf die Logik der Aufeinanderfolge verweisen würde [in dieser Hinsicht ist es einerlei, ob sie ‚Hergestelltes‘ oder ‚Herzustellendes‘ heißt]; kennt doch die differenzielle Gleichzeitigkeit diese Logik [noch?] nicht; in Ermangelung einer eleganten Alternative soll, wo notwendig, weiterhin ‚Hergestelltes‘ für die zweite Seite eintreten.) Es ist dies Ausdruck der Interferenz einer Aktualisierungs- und einer Sukzessionszeit; einer Zeit also, die vom Differenziellen zum Differenzierten ‚verläuft‘, und einer Zeit, die vom einen zum anderen Differenzierten abläuft; einer Ordnung der Zeit, in der das gleichsam Virtuelle einer differenziellen Gleichzeitigkeit sich in Richtung Aktuellem bewegt, und einer Ordnung der Zeit, in der sich von differenziertem zu differenziertem Aktuellem bewegt wird. Mit Ersterem also aktualisiert sich die Virtualität der Differenz, treten ihre Seiten auseinander – mit Letzterem folgen die Seiten als aktuelle Formen aufeinander.¹⁴⁹ Die Interferenz beider verweist dabei auf ein Bedingungsgefüge (aber nicht wiederum: ein sukzessionszeitliches Vorausgehen!), insofern das Verschiedene und sein Aufeinanderfolgen – Herstellendes und Hergestelltes – die Differenz und ihr Auseinandertreten voraussetzt – Herstellendes|Hergestelltes. Wie Deleuze anmerkt:

Die Differenz ist nicht das Verschiedene. Das Verschiedene ist gegeben. Die Differenz aber ist das, wodurch das Gegebene gegeben ist. Sie ist das, wodurch das Gegebene als Verschiedenes gegeben ist.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Es gibt kaum eine prägnantere Erläuterung dieses Zusammenhangs als bei Deleuze: *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, besonders S. 30. Offensichtlich rührt Deleuzes ganzes Interesse am Strukturalismus her von der mit ihm eröffneten Möglichkeit einer solchen Beschreibung der Zeit – weswegen seine Frage auch nicht ist, was der Strukturalismus denn sei, sondern woran er zu erkennen ist, das heißt vor allem: was an, mit ihm zu erkennen ist.

¹⁵⁰ Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 281.

Keine Gegebenheit ohne Gegeben-Werden. In diesem Sinne ist die Herstellung eine Art des Werdens nicht nur nach Aristoteles, sondern auch nach Deleuze.¹⁵¹ (Im Weiteren zeige die Schreibweise ‚Werden‘, in Abgrenzung zur herkömmlichen Schreibweise ‚werden‘, den Bezug auf diesen Begriff des Werdens nach Deleuze an.)

Der Vorrang der Prozessualität betrifft dann, sofern sie hinter ihr Bedingungsgefüge (*Auseinandertreten : Aufeinanderfolgen*) nicht zurück kann, die zweifache Bewegung in Gänze. Indem er dabei, diesseits der Ordnung der Sukzession, vom Differenzverhältnis zum Verschiedenen geht, begründet der Prozess des Herstellens das Herstellende und Hergestellte, nämlich als Verschiedene. Die Einheit ihrer Differenz hingegen, ihre einzige Einheit, ist der Prozess insofern, als er nicht nur die Bewegung der Differenzierung der Differenz, sondern auch die nicht davon zu lösende, darauf gründende Bewegung vom Differenzierten zum Differenzierten meint – worin erst die wechselseitige Bestimmung der Differenz sich vollständig realisiert, der Zusammenhang von Herstellendem und Hergestelltem sich ergibt. Die *Einheit* ihrer Differenz ist keine *Vereinigung auf höherer Ebene*, sie *stellt sich im Prozess des Herstellens als zweifache Bewegung ein, vom Virtuellen zum Aktuellen : von Aktuellem zu Aktuellem*.

Dabei handelt es sich sowohl um die Bedingung dafür, dass das Herstellungswissen sich überhaupt auf ein herzustellendes Etwas richtet, als auch dafür, dass es eine Rückkopplung des Hergestellten im Herstellungswissen geben kann. Um die Bedingung dafür, dass Simmel von einem (noch) gegenstandslosen „Leergang der Liebe“ sprechen kann – als einem „Drängen [...] nach irgend etwas, was man lieben könnte“¹⁵² –, und auch die Bedingung dafür, dass er die Sexualität der Liebe kategorisch scheidet von solcher ohne Liebe – wird in ersterer noch der Körper des geliebten Menschen geliebt, „nicht nur ‚begehrt‘“¹⁵³, bleibt letztere eine immer nur „naturhafte, lebenszweckmäßige“ und „geschlechtlich geleitete“¹⁵⁴. Letztlich sind damit unterschiedliche, in der Herstellung gründende Weisen des Bezugs von herstellender Liebe und hergestellter Intimität aufeinander angesprochen: gründend auf unterschiedlichen Formen der Koordination der zwei Zeitordnungen, auf unterschiedlichen zeitlichen Konfigurationen der zweifachen Bewegung.

Damit ist aber bereits verwiesen auf: Zeitformen der Liebe, die sich nicht einfach aus der Interferenz von Aktualisierungs- und Sukzessionszeit ergeben,

¹⁵¹ Vgl. zur Bestimmung des Werdens als ein Hervorbringen von Identität aus Differenz Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 65. Vgl. zum Werden aus poetologischer Perspektive des Weiteren Joseph Vogl: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*. Berlin / Zürich 2004, S. 328–333.

¹⁵² Simmel: *Über die Liebe*, S. 126.

¹⁵³ Simmel: *Über die Liebe*, S. 121.

¹⁵⁴ Simmel: *Über die Liebe*, S. 132.

sondern dem Prozess des Herstellens, der durch diese Ordnungen geprägt ist, seine immer benötigte zeitliche Form geben – gibt es doch keinen Prozess, der nicht in eine spezifische Zeitform gesetzt wäre. In diesem Sinne gelten Prozesse hier jedenfalls nicht selbst schon als Zeitformen; sie bedeuten vielmehr die Notwendigkeit von Zeitformen. In diesem Sinne soll, zudem, überhaupt nur von Zeitformen die Rede sein; ‚Form‘ ist bekanntermaßen nicht gleich ‚Form‘, diejenige der notorischen Inhalt/Form-Trennung eine andere als die der Unterscheidung Medium/Form, wie etwa Luhmann sie vorschlägt,¹⁵⁵ und wiederum eigen, mit eigener Logik, ist die Form im Verhältnis Prozess/Zeitform. In diesem Sinne bedeutete, nicht zuletzt, jede Übertragung einer jeden anderen Form-Logik schon einen Übergriff; zum Beispiel den Prozess doch nur wieder als Inhalt zu denken, ihn so wiederum schon zu vergegenständlichen ...

Herstellende Liebe, hergestellte Intimität, ihre Bezugsweisen – all diese bewegen sich immer schon und noch im Einzugsbereich der zeitlich spezifisch konfigurierten Herstellung als Einheit der Differenz, im Einzugsbereich des zeitlich spezifisch geformten Sich-Einstellens der Einheit als vollständige Realisierung dieses Herstellungszusammenhangs, des Zusammenhangs dieses Herstellenden und Hergestellten. Das ist es, was verhindert, dass Herstellendes und Hergestelltes einander Indifferenz entgegenbringen: sie sind in der Herstellung so unausgesetzt wie – je Zeitform – spezifisch aufeinander bezogen. Vergegenständlicht finden sich Liebe und Intimität dann niemals zu Beginn, sondern allenfalls auf der äußersten Spitze des Prozesses des Herstellens, als maximal Geschiedene, das heißt nur aus Perspektive der Ordnung der Sukzessionszeit; das aber, immer, mit dem unauslöschlichen Potenzial des Zurückfallens in diesen Prozess, dessen Einzugsbereich sie aus seiner eigenen, aus Perspektive der Interferenz der Zeitordnungen eben nie verlassen.

(Es mag also als Ausdruck einer bestimmten Form von Liebesideologie gelten, wenn am [An-]Schein vorauszusetzender, substanzieller Geschiedenheit von Liebe und Intimität festgehalten wird; exemplarisch: wenn auf einem selbstgenügsamen oder für die Identifizierung als Liebe hinreichenden Gefühl beharrt wird. Um bloßen Schein handelt es sich dabei aber nicht in erster Linie, weil sich etwa ein zum Irrtum verleitender Schleier vor den eigentlichen Sachverhalt schöbe. Der Schein besteht vielmehr darin, dass sich eine für sich durchaus gerechtfertigte Perspektive – diejenige der Sukzessionszeit – verabsolutiert findet und so den Zusammenhang, dessen Teil sie nur ist – derjenige der Interferenz der Zeitordnungen –, als Zusammenhang verstellt, nämlich allein gemäß ihrer eigenen

155 Vgl. Kapitel 3 dieses Buches, besonders „Logik der Repräsentation“, beziehungsweise Kapitel 4, „Äußerungen_{Mittel, Zwecke}“.

Logik erscheinen lässt. Das wäre im Übrigen auch noch einmal als die Pointe der Fetischcharakter-Analyse herauszustellen. Aus Perspektive der Warenform liegt der Akzent nämlich vollkommen zurecht auf einem ‚Verhältniß von Gegenständen‘, es „entspringt“ dieses doch gerade „aus dieser Form selbst“¹⁵⁶. Erst wenn diese Perspektive gegenüber anderen verabsolutiert wird – und besonders gegenüber der Perspektive des Arbeitsprozesses –, erlangt sie ideologischen Charakter: Dann kann alle [und alles an der] Produktion Warenproduktion werden, ausgerichtet ausschließlich auf den Warenaustausch,¹⁵⁷ die Arbeitskraft selbst käufliche Ware, der Arbeitsprozess entsprechend „Konsumtionsproceß der Arbeitskraft durch den Kapitalisten“¹⁵⁸. Im Sinne einer solchen Verabsolutierung einer Perspektive unter vielen wäre auch zu denken, was irgend als Wirken der Warenform in anderen Bereichen menschlichen Lebens bezeichnet werden kann.¹⁵⁹ – Ideologie taucht hier, kurz, nicht als Teil der Differenz der Liebe auf, sondern bezogen allein auf die und ausgehend nur von der Herstellung als Einheit dieser Differenz: wofür ein Begriff dieser Herstellung unabdingbar ist; ohne den auch jeder Verweis auf Marx und die Fetischcharakter-Analyse im Ungefähren, im Ungenauen verbleiben müsste; und, im schlimmsten Fall, der Ideologie, also Verabsolutierung einer Perspektive verfielen, die zu kritisieren vorgegeben wird.¹⁶⁰

Dass die Liebe Anteile verschiedener Sphären aufweist (gemäß dem Überdenken der Liebe: Liebe → Relation ⇒ Differenz → Liebe ⇒ Liebe|Intimität ...), meint also zunächst etwas anderes als die Verlagerung bestimmter Liebesaspekte in ein Außen jenseits der Liebenden – oder auch als den Verlust eines alleinigen Anspruchs dieser auf die Liebe. Gesetzt ist mit diesen Anteilen auch keine aktuelle, konkrete Intimität hier gegenüber virtueller, abstrakter Liebe dort. *Beide* gehen an einem bestimmten Punkt über vom Virtuellen zum Aktuellen. Als gegebenes Differenziertes ist die herstellende *technē* dann nicht weniger ‚konkret‘ als das hergestellte Etwas als Differenzielles ‚abstrakt‘ ist. Anzusetzen ist deswegen auch nicht *entweder* bei der individuellen, subjektiven, das Ich betreffenden Intimität *oder* beim gesellschaftlichen, kulturellen, der Welt zugehörigen Herstellungswissen Liebe. Anzusetzen ist bei der (zeitlichen Form der) Einheit genau dieser im Prozess des Herstellens, bei der (Zeitform der) Herstellung einer solchen Intimität durch eine solche Liebe: bei der Codierung, Produktion oder Induktion—von zwischenmenschlicher Interpenetration, exzentrischer Innerlichkeit oder des Liebenden-

156 Marx: Das Kapital, S. 103.

157 Vgl. Marx: Das Kapital, S. 104.

158 Marx: Das Kapital, S. 199.

159 Vgl. Lukács: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, S. 275–276 – am Beispiel der Ehe!

160 Vgl. neben Illouz zum Beispiel Berlant: *Desire/Love*, S. 109.

Diskurses—durch ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, eine Metaphernmaschine oder eine Topik. Die Liebe wird zum Testfall für die unterschiedlichen Relationen gerade in der darin zu suchenden Einheit der Differenz der Liebe, im Prozess des Herstellens von Intimität durch Liebe; hier nimmt die Relation der verschiedenen Bereiche konkrete Gestalt an, wird sie wirksam.

Die Erfahrung von Entfremdung oder Enteignung mag gleichwohl, unter bestimmten Umständen, tatsächlich gemacht werden – unter den Umständen nämlich bestimmter Bezüge von Liebe und Intimität aufeinander, die sich durch ein besonders deutliches Auseinandertreten (in der Perspektive der Aktualisierungszeit) oder ein scharf getrenntes Aufeinanderfolgen (in der Perspektive der Sukzessionszeit) beider auszeichnen (sodass es am Endpunkt des Prozesses wirken mag, als leitete sich das Hergestellte aus dem Herstellenden nur ab oder sei diesem nach- oder untergeordnet: als fielen sie auseinander). So mag die Liebe sich etwa von ihrem Ende her ansehen, von dem aus sie für niemanden wiederzuerkennen ist – oder auch von dort, wo sie nicht in Sicht ist, wo sie immer nur die Liebe anderer ist. Als hätte die herstellende Liebe über die hergestellte oder herzustellende Intimität getäuscht ... Solche Erfahrungen fußen aber immer schon, ohne mit ihr in eins zu fallen, auf der Struktur der Differenz der Liebe. Wenn die Liebe sich als Projektionsfläche für die kulturpessimistische Erwägung besonders eignet, dann dank dieser Struktur; dann ist ein jeder, wie immer verständlicher Pessimismus aber der erste Schritt zu einer Kapitulation; dann gibt es, wo das zur dominanten Weise der Erklärung der Liebe wird, Grund für Pessimismus.

Handlungsfeld Liebe?

Wenn hier ein Überdenken der Liebe vollzogen ist, dann auch angesichts von Ansätzen, die die Liebe auf Erfahrungen und Praktiken sowie die Bedeutungen, die diese organisieren oder prägen, zu reduzieren suchen; Ansätze, die die Liebe überhaupt, oft im Fahrwasser der Cultural Studies, als ‚kulturelle Praxis‘, das heißt über Gefühle und Handlungen in bedeutungstragenden, zu reproduzierenden oder zu aktualisierenden kulturellen Rahmen, zu fassen suchen und dabei auf einen Konzeptualismus oder Normativismus verfallen.¹⁶¹ Neben Illouz ist dabei, besonders

¹⁶¹ Vgl. Anja Hartung / Eva Illouz: Lieben als kulturelle Praxis und individuelle Selbstverwirklichung. Anja Hartung im Gespräch mit Eva Illouz. In: Anja Hartung (Hg.): *Lieben und Altern. Die Konstitution von Alter(n)swirklichkeiten im Film*. München 2011, S. 229–235, hier besonders: S. 234; sowie Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 2–6. Vgl. zu den Grundbegriffen und Beschreibungslogiken der Cultural Studies den (affirmativen) Überblick von Stephan Moebius: Cultural Studies. In: ders. (Hg.): *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung*.

wegen der Betonung des Verhältnisses zwischen der Liebe und ihren Darstellungen, auch an David R. Shumways Studie *Modern Love* zu denken, wo zum Beispiel ‚Intimität‘ die Stellung einer bestimmten, neueren Bedeutung zukommt, die diejenige der ‚Romantik‘ abgelöst habe und nunmehr Liebeserfahrungen präge.¹⁶² Die Differenz der Liebe hat dagegen nichts gemein mit dem Schema: konkrete Praxis einerseits, abstraktes Konzept andererseits – sei Letzteres nun eher als Ideologie oder als Diskurs gefasst.¹⁶³ Aus Perspektive einer relationalisierten, differenziellen Liebe erübrigt sich insofern auch jede Klage über eine vermeintliche Fixierung der Forschung auf „Konzepte (Diskurse, ‚Semantiken‘) von Liebe“ und das damit einhergehende Desiderat einer „genuin soziologischen Theorie der Liebe im Sinne von *Praxis*“¹⁶⁴, wie sie exemplarisch Günter Burkart formuliert; diese ungleiche Verteilung erscheint dem Überdenken der Liebe nur mehr als Folge eines sachlich (und somit auch für informative Vergleiche) ungeeigneten Schemas.

Nun soll mit der Differenz der Liebe keineswegs geleugnet sein, dass es Handeln in Intimbeziehungen gibt (oder dass, umgekehrt, Liebe etwas mit Ideologien oder Diskursen zu tun haben kann): Liebende tun bekanntermaßen so einiges, vom Anschmachten und Anschreien über das Berühren und Beschenken bis hin zu Illouz’ Dating und den damit verknüpften Konsumakten. Auch der geläufige Vorwurf, für eine Intimbeziehung zu wenig zu tun, setzt den Maßstab des Handelns schon voraus – wie auch sein Gegenstück, die Klage des Umfelds, nicht mehr (oder gar: nichts mehr) außerhalb der Beziehung zu tun. Und noch hinsichtlich der Äußerung des „Ich liebe dich“ herrscht weitgehend Einigkeit, dass es dabei nicht einfach nur um die Mitteilung eines bestimmten Zustands geht, die dann einen großen oder auch keinen Neuigkeitswert haben kann. Stattdessen habe diese Äuße-

Bielefeld 2012, S. 13–33. Vgl. auch Kapitel 3 dieses Buches, besonders „Modelle der Liebe und des Lebens“.

Einen anders (unter anderem an der *poiësis*) orientierten Begriff kultureller Praxis schlägt Andreas Hetzel vor. Vgl. Andreas Hetzel: *Zwischen Praxis und Poiesis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*. Würzburg 2001 – kulturelle Praxis „geht in keinem klar definierten Bestand von Symbolen auf, sondern erweist sich als eine symbolschaffende bzw. symbolumschaffende Praxis“ (S. 10); sie „situiert sich zwischen *poiesis* und *praxis*, den beiden Tätigkeitsformen des Aristoteles. Sie stellt etwas anderes her, das sie zugleich selbst ist. Ihr letzter Zweck liegt gleichzeitig in ihr und außerhalb von ihr. Kultur produziert sich selbst als ihr eigenes Anderes“ (S. 16). Dieses herstellende Moment der Kultur wäre wohl dennoch von ihren Handlungsmomenten zu unterscheiden – oder zu diesen zumindest ins Verhältnis zu setzen, anstatt mit ihnen in eins gesetzt zu werden.

¹⁶² Vgl. David R. Shumway: *Modern Love. Romance, Intimacy, and the Marriage Crisis*. London / New York 2003, S. 1–27.

¹⁶³ Auf Ideologie läuft Illouz’ Behandlung der Liebe hinaus (vgl. Illouz: *Cold Intimacies*, S. 38–39); Shumways Vorschlag ist die Rede von Diskursen, um sich damit vom Ideologie-Begriff freizumachen – womit sich aber eher nur des Wortes entledigt wird (vgl. Shumway: *Modern Love*, S. 4).

¹⁶⁴ Burkart: Auf dem Weg zu einer Soziologie der Liebe, S. 15–16.

nung als spezifische „sprachliche Handlung“¹⁶⁵ gerade „den Effekt, den Anderen zu einer bestimmten Handlung zu veranlassen, die er sonst nicht ausführen müßte“, sie stellt „den Anderen unter Zugzwang“¹⁶⁶; und das derart kategorisch, dass noch die unterlassene Reaktion eine ist. So wird die Äußerung auch als expressiver Akt Teil einer Handlungsfolge.

Doch kann ein solches Handeln eben nur unter den Vorzeichen der Herstellung von Intimität auftauchen, wenn es mehr sein soll als, zum Beispiel, unbeteiligte, nicht weiter beteiligende Auskunft. „Ich liebe dich“ zu sagen, ist (sprachliche) Handlung nur im Lichte herzustellender oder hergestellter Intimität, erhält erst dort seinen spezifischen Charakter. Mehr noch: Wo die Äußerung „ganz wesentlich einen beziehungskonstituierenden Charakter hat“¹⁶⁷, ist sie selbst unter dem Aspekt der Herstellung zu betrachten – und nicht mehr nur unter dem der Handlung oder als Moment „im Handlungsfeld Liebe“¹⁶⁸. Sie wird selbst zur Eröffnung eines solchen Felds, nämlich zur Eröffnung der Intimbeziehung, oder auch, wo sie nicht am Anfang steht, sondern an einem Punkt, der erst einmal erreicht sein will, zur Eröffnung einer neuen Phase in diesem Feld. Als Eröffnung bedarf das „Ich liebe dich“ dann freilich schon der Erwiderung, muss auf- und angenommen werden, sonst könnte ihm die (neue Phase der) Intimbeziehung nicht folgen, fiel es doch zur bloßen, da abgelehnten Bekundung eines Haben-Wollens herab ...¹⁶⁹ Das Ausbleiben der Erwiderung wäre dabei zugleich mehr und weniger als eine unterlassene Handlung; es bedeutete aber fraglos, wie eine solche, Schmerz; mehr oder weniger? (Als Hersteller*in mag ansonsten gelten, wer das eine oder das andere, das „Ich liebe dich“ oder die Erwiderung äußert – ohne begriffliche Reflexion der entsprechenden Stellung ist damit aber, wie diese Komplizierung schon andeutet, nicht viel gesagt.)

165 Peter Auer: Liebeserklärungen. Oder: Über die Möglichkeiten, einen unmöglichen sprachlichen Handlungstyp zu realisieren. In: *Sprache und Literatur* 61 (1988), S. 11–31, hier: S. 11.

166 Auer: Liebeserklärungen, S. 17.

167 Sven Staffeldt: „Ich liebe dich“ sprechakttheoretisch. In: Jan Claas Freienstein / Jörg Hagemann / Sven Staffeldt (Hg.): *Äußern und Bedeuten. Festschrift für Eckard Rolf*. Tübingen 2011, S. 179–196, hier: S. 194.

168 Staffeldt: „Ich liebe dich“ sprechakttheoretisch, S. 179.

169 So Barthes: „*Ich auch*“ leitet einen Wandel ein: die alten Regeln verfallen, alles wird möglich – sogar folgendes: daß ich darauf verzichte, dich haben, in Besitz nehmen zu wollen. Kurz, eine Revolution – die vielleicht nicht weit von der politischen entfernt ist: denn im einen wie im andern Falle ist, was ich phantasiiere, das absolut Neue: der Reformismus (des Liebenden) weckt in mir keinen Neid. Und um das Paradoxon auf die Spitze zu treiben, kommt dieses ganz reine Neue schließlich am abgedroschensten aller Stereotype zum Vorschein (gestern abend noch hörte ich es in einem Stück der Sagan: jeden zweiten Abend wird es im Fernsehen ausgesprochen: *ich liebe dich*).“ (Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 141.)

Gewissermaßen ist in der Herstellung von Intimität also nicht allein, wie für Aristoteles, die Handlungsbedingung des Womit durch das Herstellen betroffen, sondern der ganze Bereich, in dem gehandelt wird (die Intimbeziehung), sowie der Zweck, zu dem gehandelt wird (die Intimität selbst) – und, mit Simmel, auch noch das Wer des Handelns (die Liebenden) und das, in Bezug auf was gehandelt wird (die Geliebten).¹⁷⁰ Durch Liebe erst wird in diesem Sinne die Intimbeziehung als Handlungsfeld, so gut wie als Kommunikations- und Gefühlsfeld, eröffnet. – So schließlich sind Intimbeziehungen aus der Relation verschiedener Sphären heraus begriffen. Sie gehen zurück auf die Herstellung von Intimität durch Liebe, auf die Differenz also, die sich durch die Relationalisierung der Liebe in der Liebe denken lässt. Intimität als durch Liebe hergestellte umfasst dann gleichsam ihre Handlungen, Kommunikationen und Gefühle als ebenso hergestellte; was hier überhaupt, zum Beispiel als ein Gefühl, auftaucht, ist, so schon Rousseau, immer „künstliches Gefühl [...], das aus der Gewohnheit in der Gesellschaft entsprungen ist“¹⁷¹.

2.2 Die Liebe auf den ersten Blick (Barthes I und eine kurze Bemerkung zur *romantic comedy*)

Mit dem Denken der Differenz der Liebe – mit all ihren Implikationen und als Implikation der Relationalisierung der Liebe – wird unzweifelhaft, dass die Zeitformen der Liebe sich nicht auf bloße Stauchungen oder Dehnungen der Zeit im Erleben der geduldigen oder ungeduldigen Liebenden reduzieren lassen, so wenig wie auf den Konflikt zwischen gewünschter Dauerhaftigkeit der Bindung und wirklicher Flüchtigkeit des Gefühls. Die Zeitformen der Liebe sind vielmehr jene Komplexionen, in die der Prozess des Herstellens von Intimität durch Liebe jeweils gesetzt ist; allein in ihnen nimmt die Herstellung: Form an. Darauf sind noch Bindungen und Gefühle und auch die Liebenden als Liebende zurückzuführen. Mit Blick auf die Struktur dieses Prozesses heißt das: erst die Zeitformen koordinieren die Ordnungen der Aktualisierungs- und Sukzessionszeit, lassen deren Interferenz in der Herstellung je spezifische Realität werden; sie erst besorgen die jeweils spezifische zeitliche Konfiguration der zweifachen Bewegung der Herstellung, die Konfiguration von Auseinandertreten : Aufeinanderfolgen. Mit Blick auf Liebe und Intimität aber heißt es: wenn die Einheit ihrer Differenz, ihre vollständige wechselseitige Bestimmung sich

¹⁷⁰ Vgl. zum Erschließen von „Handlungsmöglichkeiten“ durch Prozesse des Herstellens aus Sicht einer Poetologie des Wissens Vogl: *Kalkül und Leidenschaft*, S. 86.

¹⁷¹ Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, S. 66.

immer und nur in diesem Prozess einstellt, dann sind sowohl Liebe und Intimität als auch ihr Bezug aufeinander abhängig von den Zeitformen der Liebe.

Schon das Beispiel der Liebe auf den ersten Blick ist hier erhellend. So wenig sie beim Wort zu nehmen sein mag, so offensichtlich verweist doch der Eindruck sich unvermittelt ergebender Gefühle der Nähe auf eine bestimmte Form der Zeit. Genauer muss dieser Eindruck als Effekt der Herstellung in dieser Form gelten, in der ein Aspekt spezifisch hergestellter Intimität bezogen ist auf eine spezifische Formation herstellender Liebe. Demgegenüber wäre die Liebe auf den ersten Blick leicht aufzuteilen auf eine eruptive private Erfahrung hier und einen öffentlichen Rahmen dort, der die Bedeutungen der Spontaneität, Unbedingtheit und Überwältigung umfasst und die private Erfahrung so zu deuten, und zwar zu Unerklärlichem zu (v)erklären erlaubt. Eine derart mit Bedeutung aufgeladene Erfahrung könnte dann weiteres persönliches Engagement begründen – oder ihr könnte, bei entsprechender öffentlicher Relativierung ihres Rahmens, misstraut werden.¹⁷² Im Sinne der Differenz der Liebe ist aber noch das Auftauchen ‚eruptiver Erfahrungen‘ erklärungsbedürftig, wie auch ihr Weg ins Unerklärliche, in den Eindruck des Unvermittelten. Ein Erfahrungskern, egal welcher Art, auf den als Letztbegründung sich zu berufen wäre, ist hier nicht zu haben. Insofern kann es auch nicht darum gehen, den Eindruck unvermittelter Gefühle als Täuschung zu disqualifizieren, hinter der sich eine andere, eigentlichere Erfahrung verbirgt. Zu denken sind Erfahrung und Eindruck als Ergebnis und Ausdruck einer Form der Herstellung.

Mit dem Simmel'schen ‚Leergang der Liebe‘ ist bereits auf einen Teil der Liebesformation verwiesen, die hier als herstellend relevant wird. Es ist aber Barthes, der diese in *Fragmente einer Sprache der Liebe*, mit der Figur der ‚Hingerissenheit‘ auf die Zeitlichkeit der Liebe auf den ersten Blick hin expliziert. Zwar klingt seine erste Beschreibung zunächst nach Gängigem: „Die Liebe auf den ersten Blick ist Hypnose: ich bin von einem Bild fasziniert: zunächst erregt, elektrisiert, verwandelt, aufgewühlt, ‚betäubt‘“; doch erweist sich diese Vorstellung einer Überwältigung von außen schnell als deutlich komplexer, und zwar gerade durch die Einführung des Leergangs:

Der hypnotischen Episode, sagt man, geht gewöhnlich ein Dämmerzustand voraus: das Subjekt ist gewissermaßen leer, disponibel und, ohne es zu wissen, offen für den ‚Raub‘, dem es anheimfallen wird. [...] Erwartung – Begierde: ich verliebe mich nicht, wenn es mich nicht vorher danach verlangt hätte; die Leere, die ich in mir ausfülle [...], ist nichts anderes als die mehr oder weniger lange Zeitspanne, in der ich meine Umgebung, ohne es mir anmerken zu lassen, mit den Augen nach jemandem absuche, den ich *lieben* kann.¹⁷³

172 So insgesamt in Illouz: *Why Love Hurts*, S. 161–162.

173 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 129–130.

Die Liebe auf den ersten Blick setzt für Barthes also ein Blicken voraus, das, suchend, ein Liebesobjekt zu sehen überhaupt imstande ist; Überwältigung beruht auf einem Bereitstehen oder -halten dafür, auf einer Angriffsfläche oder Rezeptivität; der Leergang ist als Vorlauf konzipiert, dessen genauer Endpunkt nicht absehbar sein muss (vielleicht: nicht sein darf), der aber sehr wohl ein (wiederum: nicht das) Ziel kennt.¹⁷⁴ Die eruptive Erfahrung taucht insofern nur in Abhängigkeit von, nur vor dem Hintergrund ihrer Vorbereitung auf – sie muss deswegen nicht unbedingt kalkulierbar oder weniger intensiv sein, wohl aber kennt sie Bedingungen und ist vermittelt, ist Ergebnis von etwas (eine Eruption geht immer zurück auf eine Stauung oder einen kritischen Druck).

Nichts anderes aber bereitet derart vor, gestaltet also den Vorlauf (macht rezeptiv; setzt das Blicken), als: die Figur ‚Hingerissenheit‘. In ihrer Ausformung als Geschichte ist Liebe, sind ihre Figuren „ein *Programm*, das durchlaufen werden muß“¹⁷⁵ und das so auch die „[s]chwärmerisch gepriesene Anfangsepisode“¹⁷⁶ bereits präfiguriert, ja, *prä-figuriert*. Die Anfangsepisode ist mit der Figur als Anfang schon angesprochen, ihr ist die Möglichkeit schon gegeben, zur Sprache zu kommen, bevor es etwas (oder jemanden) gibt, über das (die oder den) zu sprechen sich lohnte.¹⁷⁷ Das gerade gehört zur Induktion von Intimität als Herzustellendes durch Liebe als Herstellendes: sie ist keine Leistung, die zu einer auch sonst denkbaren Intimität hinzukäme, sondern Voraussetzung der Eröffnung überhaupt von Intimität, des Erschließens der Intimbeziehung.

Noch ist der Liebe auf den ersten Blick, ist dieser Form der Herstellung des Liebenden-Diskurses allerdings nicht in Gänze Rechnung getragen. Denn zur Figur der ‚Hingerissenheit‘ gehört auch eine bestimmte Nachträglichkeit, mit der erst die Anfangsepisode zu einer solchen, zu etwas anderem als der bloßen Fortsetzung, da Erfüllung oder Ausführung, des Vorbereiteten, zu einem punktuellen Umschwung wird. Die Figur schließt dafür die Rekonstruktion der Erfahrung als „prunkvolle

174 Das könnte auch als Form dessen beschrieben werden, was für Adorno ‚Bedingung von Liebe‘ ist: ‚Unterschiede wahrzunehmen‘. Dann wäre noch dieser Bedingung begegnet mit und in der Differenz der Liebe.

175 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 70.

176 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 128.

177 Bei Luhmann findet sich – ohne Kopplung an die Liebe auf den ersten Blick – eine ähnliche Beschreibung der Rolle von Liebe, die an deren Leergang ansetzt (bei Luhmann mit explizitem Verweis auf Simmel). Die Deutung zielt auf Differenz- als Diskrepanzerfahrung, insofern Liebe zu verstehen ist als „ein Verhaltensmodell [...], das gespielt werden kann, das einem vor Augen steht, bevor man sich einschiff, um Liebe zu suchen; das also als Orientierung und als Wissen um die Tragweite verfügbar ist, bevor man den Partner findet, und das auch das Fehlen eines Partners spürbar macht, ja zum Schicksal werden lässt“ (Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 23).

Montage eines Nichtwissens“ ein, die „rückwirkend einen Zufall“¹⁷⁸ schafft. Erst diese Rekonstruktion lässt „an der Liebe auf den ersten Blick [...] das Zeichen ihrer Plötzlichkeit haften (das mich unverantwortlich macht, dem Schicksal unterworfen, schwärmerisch, hingerissen)“¹⁷⁹. So schließlich ist der Eindruck des Unvermittelten, den die Eruption hinterlässt, als gebrochene Fortsetzung der Vorbereitung der Erfahrung induziert; nicht noch hinzugeschriebene Bedeutung, sondern Ausdruck wesentlicher Notwendigkeiten dieser Herstellung. Die ‚Montage des Nichtwissens‘, die ‚rückwirkende Schaffung des Zufalls‘ ist die zweite, ist die Kehrseite zur Vorbereitung, und zwar als Bedingung der Verfügbarkeit der eruptiven Erfahrung, als Möglichkeit des Verfügens über sie. Im Diskurs der Liebenden erscheint sie letztlich als „Deklamation einer bereits vollzogenen [...] Tatsache“¹⁸⁰.

Wenn die Liebe auf den ersten Blick eine Zeitform meint, dann eine des emphatischen Anfangs, eines Anfangs als Anfang – was noch nicht war, wird gewesen sein. Der Anfang selbst *ist* nicht, er ist selbst *differenziell*, er *differenziert*. (Das liegt auch dem Paradox des Anfangs zugrunde: die Geschiedenheit von jeder Unschuld bei Rousseau. Womit, wenn sonst nichts, noch einmal auf die Vermitteltheit auch der Liebe auf den ersten Blick verwiesen sei.) Prä-Figuration und Nachträglichkeit, ‚Hypnose‘ und ‚Deklamation‘ werden als Verstrebungen verteilt durch und um diese Form: Sie lässt die Topik der Liebe und den Liebenden-Diskurs auseinander-treten in der Figur der ‚Hingerissenheit‘ und im ‚unverantwortlichen‘ Verfügen über die ‚Plötzlichkeit‘ der ‚bereits vollzogenen Tatsache‘; lässt sie auseinandertreten, um sie im Wechsel von Leergang und Eruption, Rekonstruktion und Eindruck des Unvermittelten aufeinanderfolgen zu lassen. Derart sind die zwei Ordnungen der Aktualisierungs- und Sukzessionszeit hier koordiniert, derart ist die zweifache Bewegung der Herstellung zeitlich konfiguriert; wird dem Prozess des Herstellens zwischen Liebe und Intimität, der Herstellung von Intimität durch Liebe eine zeitliche Form gegeben; stellt die Einheit von herstellender Liebe und hergestellter Intimität im Bezug zwischen Liebesformation und Intimitätsaspekt sich ein.

Offensichtlich läuft jede Herstellung in gewisser Weise auf einen Anfang zu: auf den Anfang, oder ein Anfangen aufseiten, des Hergestellten. Auf etwas anderes aber läuft die Zeitform des Anfangs der Liebe auf den ersten Blick hinaus: sie ist eine der Formen, auf die der Prozess des Herstellens selbst angewiesen ist, die ihn als Einheit und insofern sowohl das Herstellende als auch das Hergestellte betreffen. Ganz in diesem Sinne *einer* der Zeitformen der Liebe, von denen keine sich unmittelbar aus der (Struktur der) Herstellung ergibt, findet sich mit der Liebe auf

178 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 134–135.

179 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 132.

180 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 71.

den ersten Blick eine Form, die eine der Bedingungen der Herstellung von Intimität behandelt – die, genauer, mit dem Problem des Zustandekommens von Intimität umgeht. Damit ist dann schon die Frage nach anderen Umgängen mit diesem Problem und nach Umgängen mit anderen Problemen aufgeworfen: in welchem Lichte die noch zu betrachtenden Zeitformen der Liebe auftauchen.

An dieser Stelle sei eine kurze Bemerkung zur *romantic comedy* eingeschoben. Wie kaum anderes hält sie her – vor allem, wenn damit massentaugliche Filme US-amerikanischer Provenienz gemeint sind – für die Klage über die radikale narrative Standardisierung, die bloße Formelhaftigkeit der Handlung von Liebesdarstellungen; gibt den Inbegriff ab – als konventionellste Fassung jenes konventionellsten aller Narrative, des *boy meets girl*, *boy loses girl*, *boy gets girl* – der von Hollywood verbreiteten ideologischen Darstellung des heterosexuellen Liebespaars; diskreditiert – da sie mit dem Gelingen der stereotypen Paarbildung im finalen Kuss (oder einem Äquivalent) endet, bevor die Beziehung sich in der Alltäglichkeit bewähren muss – durch ihre bestenfalls ersatzbefriedigenden, schlimmstenfalls verblendenden Idealisierungen jedes ernsthafte Fragen nach einem produktiven Bezug von Darstellungen auf die nüchternen Realitäten des Liebeslebens.¹⁸¹ Es ist dies zwar nicht der Ort, in eine Diskussion der *romantic comedy* als Genre einzusteigen;¹⁸² was auch hieße, die damit verbundenen Probleme der (auch inneren) Grenzziehung aufzurufen und noch die Frage der Traditionslinien (zumindest) zu berühren, fraglos also auf, zum Beispiel, William Shakespeare zu stoßen. Was es aber doch festzuhalten gilt, ist, dass in den üblichen Zurichtungen der eigene Bezug der *romantic comedy* auf eines der Probleme der Liebe, auf das Problem des Zustandekommens von Intimität, verstellt bleibt; dass sie sich tatsächlich durch einen solchen Bezug auszeichnet, ein solcher eigener Bezug ist. Verstellt bleibt in der Gemengelage narratologischer, ideologiekritischer und repräsentationaler Generalisierungen die Entfaltung einer Zeitform des Anfangs. (Der Blick auf ihre Zeitform wäre umgekehrt gerade eine Möglichkeit, die *romantic comedy* als Genre zu bestimmen – und zu vermeiden, den Vorwurf des Standardisierten, Formelhaften, Konventionellen, Stereotypischen et cetera als Teil der eigenen Theorie implizit

¹⁸¹ Vgl. Tamar Jeffers McDonald: *Romantic Comedy. Boy Meets Girl Meets Genre*. London / New York 2007, S. 1–17, 85–105; sowie zum ideologischen Komplex des Paares im Hollywood-Kino Virginia Wright Wexman: *Creating the Couple. Love, Marriage, and Hollywood Performance*. Princeton (New Jersey) 1993, S. 3–4, 16. Vgl. aus dem populären und entsprechend unübersichtlichen Diskurs Eben Harrell: Are Romantic Movies Bad For You? *Time* (Dezember 2008). Online unter: <http://content.time.com/time/health/article/0,8599,1868389,00.html> (letzter Zugriff: 01. Juni 2024); Relevant: Does Media Distort Love? *Relevant* (April 2011). Online unter: <https://relevantmagazine.com/life5/relationships/does-media-distort-love/> (letzter Zugriff: 01. Juni 2024).

¹⁸² Vgl. insgesamt McDonald: *Romantic Comedy*; sowie Shumway: *Modern Love*.

schon zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen, wie es in regelpoetischen Betrachtungen von Genres so ungemein üblich ist.¹⁸³)

Nun ist mit dieser Entfaltung freilich nicht die Repräsentation (des Topos) der Liebe auf den ersten Blick in romantisch-komischen Filmen angesprochen. Angesprochen ist vielmehr jene „Inszenierung, die in feiner Rhythmik, nach dem erprobten Schema der ‚Rettung in letzter Minute‘ das Gelingen hinauszögert, bis es nicht mehr zu vermeiden ist“¹⁸⁴. Eine Inszenierung, die aber eine ganze zeitliche Maschinerie des *Öffnens und Schließens eines Intervalls* meint: ein bewegungsbildliches Intervall, das zur einen Seite von der ersten Begegnung des zukünftigen, ‚gelingenden‘ Paars und zur anderen von seiner schlussendlichen, ‚unvermeidlichen‘ Vereinigung eingefasst ist; das in sich, durch diverse zu überwindende und zu überstehende Widrigkeiten und Missverständnisse, als ‚Hinauszögern‘ strukturiert ist; das den Anfang und das Ende des Films zu einem *Pseudo-Anfang und -Ende* macht, da doch erst und gerade am Ende des notwendigen Durchgangs durch seine innere ‚Rhythmik‘ die ‚Rettung‘, der *eigentliche Anfang*, der *Anfang einer Liebe gemacht ist*, und damit *etwas Neues hervorgetrieben*. Schon Shakespeares großer Inszenator, Prospero, wusste zu berichten von der Notwendigkeit eines solchen Hindernisparcours für die neue Liebe (zwischen seiner Tochter Miranda und dem Prinzen Ferdinand):

They are both in either's pow'rs: but this swift business
I must uneasy make, lest too light winning
Make the prize light.¹⁸⁵

(Nicht beklagens-, sondern bewundernswert ist die Hartnäckigkeit der Maschinerie, die noch fast vierhundert Jahre nach Shakespeare imstande war, eine so unüberschaubare Menge an *romantic comedies*, an Variationen dieses Öffnens und Schließens zu generieren. Dass dies nicht in gleichem Maße bis heute anhält – weswegen auf den folgenden Seiten auch auf eine gesonderte Behandlung dieser Zeitform des Anfangs verzichtet wird –, lässt die Frage zu, ob das Problem des Zustandekommens von Intimität nunmehr weniger [oder doch zumindest anders] drängend ist.)

¹⁸³ Vgl. für einen Versuch mit Blick auf die Zeitlichkeit der *screwball comedy* Sarah Greifenstein: *Tempi der Bewegung – Modi des Gefühls. Expressivität, heitere Affekte und die Screwball Comedy*. Berlin / Boston 2020, besonders S. 250–296.

¹⁸⁴ Thomas Koebner: „Willst Du Dein Herz mir schenken ...“ Geständnisse der Liebe in filmischer Darstellung. In: ders.: *Verwandlungen. Schriften zum Film. Vierte Folge*. Remscheid 2006, S. 55–76, hier: S. 70.

¹⁸⁵ William Shakespeare: *The Tempest. Der Sturm. Englisch/Deutsch*. Stuttgart 2014, S. 52, I/2/453–455.

Wenn das erste Gespräch zwischen Meg Ryan als Annie und Tom Hanks als Sam, ihr Händchenhalten (!) auf der Aussichtsplattform des Empire State Buildings und die sich schließenden Aufzugstüren des Hochhauses, die die Ansicht des neuen Paares versperren, *SLEEPLESS IN SEATTLE* (Nora Ephron, US 1993) enden lassen, so nur als Komplement des ersten, durch und durch asymmetrischen ‚Aufeinandertreffens‘ der beiden und nur nach einer ganzen Parade von Momenten des Sich-Verkennens und -Verpassens: Eine Parallel-Montage zeigt Sam, wie er am Telefon mit einer Radiotherapeutin über seine verstorbene Frau spricht, und Annie, wie sie auf einer Autofahrt ebendieser Radiosendung zuhört; doch stellt sich die Parallel- mehr und mehr als nicht-reziproke Schuss-Gegenschuss-Montage heraus, in der Sam sich an die Stimme der Therapeutin und seinen nebenstehenden achtjährigen Sohn Jonah richtet (dem er das Telefonat zu verdanken hat), während Annie als vereinzelter Zuhörerin unbeobachtet auf seine Stimme reagiert (zweimal antizipiert sie seine Worte und spricht sie mit ihm aus, schließlich weint sie). Das Intervall öffnet sich. Später ist Sam gebannt von Annies Anblick, wenn er sie am Flughafen sieht – weiß jedoch nicht, wer sie ist; Annie wiederum macht Sam ausfindig, doch sieht sie ihn mit einer anderen Frau – die sie nicht als seine Schwester zu identifizieren vermag; Sam weigert sich, dem Vorschlag Jonahs zu folgen, eine Frau namens Annie, die ihm auf seinen Radioauftritt hin geschrieben hat, am Valentinstag auf dem Empire State Building zu treffen; mit Jonah, der eigenmächtig von Seattle nach New York geflogen ist, verlässt Sam die Aussichtsplattform des Empire State Buildings, bevor Annie ankommt. Die innere Struktur des Intervalls verzögert. Natürlich kehren Sam und Jonah noch einmal zur Aussichtsplattform zurück – Jonah hat seinen Rucksack vergessen – und treffen auf Annie; in einer neuerlichen, nun reziproken Schuss-Gegenschuss-Montage treffen die Blicke sich, Annie und Sam erkennen einander (wieder), sprechen des Gegenübers Namen aus; Großaufnahmen schweigender Gesichter folgen aufeinander, ein Wachmann weist aus dem Hintergrund auf die Schließung der Plattform hin. Dann: ein „We’d better go“ von Sam, noch einmal reagiert Annie in einem Gegenschuss auf ihn – tief Luft holend, gezwungen lächelnd; Sam schweigt, auch in der folgenden Großaufnahme – bevor er ein „Shall we?“ an Annie richtet; er reicht ihr die Hand, sie greift sie. Nach letzten Verzögerungen: das Intervall geschlossen.

Die Liebe ist hier keineswegs „als (ein nicht näher zu definierendes) Gefühl definiert“¹⁸⁶, wie es Kaufmann in größter Pauschalität für Liebesfilme und, implizit, für *SLEEPLESS IN SEATTLE*, den sie kurz darauf nennt, behauptet. Wenn überhaupt, ist die Liebe hier die Schwierigkeit, aber auch die Möglichkeit – oder auch die Unwahrscheinlichkeit und das Versprechen –, gemeinsam mit einer anderen Person nicht nur zur gleichen, sondern zur richtigen Zeit, nicht nur am gleichen, sondern am richtigen Ort zu sein: und das gerade als Ergebnis eines vielfältigen, ungleich verteilten Vermittlungsgeschehens und aller daraus resultierenden, etwa raumzeitlichen Verwerfungen. (Zu den Vermittlungen und Verwerfungen gehören, neben dem Telefonat und der Radiosendung, Annies Brief, der, als nur einer unter unzähligen weiteren Briefen anderer Frauen, ohne ihr Wissen von einer Freundin an Sam geschickt und durch Jonah in Sams Namen beantwortet wird, sowie *AN AFFAIR TO REMEMBER* (Leo McCarey, US 1957), der das Vorbild für das Treffen auf dem Empire State Building liefert und auf den sich die weiblichen Figuren des Films sehnsüchtig, die männlichen skeptisch beziehen.) Das aber heißt letztlich nur wieder: dass *SLEEPLESS IN SEATTLE* eben die Zeitform des Anfangs als Anfang entfaltet, als Entfaltung der Öffnung und Schließung des Intervalls der *romantic comedy*.

186 Kaufmann: *Der Liebesfilm*, S. 44.

Ginge es darum, die *romantic comedy* zu retten, könnte darauf hingewiesen werden, dass sie ihre Rolle und Relevanz selbst bezeugt, dass ihr Bezug auf eine spezifische Zeit- als Problemstelle der Herstellung von Intimität expliziter als in ihrer eigenen Zeitform nicht sein könnte und dass jede Bemessung an einem anderen Problem der Liebe, etwa dem der Alltäglichkeit, sie zwangsläufig verfehlte. Doch muss sie nicht gerettet werden – auch die Vorwürfe, denen sie sich ausgesetzt sieht, sind nicht die Probleme der *romantic comedy*. Irgendwer meint immer, die eigentliche Wahrheit über die Liebe zu kennen – was sich leichter meinen lässt, wenn die eine Wahrheit gegen die andere ausgespielt, diese (etwa die Alltäglichkeit) gegenüber jener (etwa dem Anfang) verabsolutiert wird. Ironischerweise vollzieht sich darin (in umgekehrter Richtung) das, was der *romantic comedy* so gerne vorgeworfen wird. Ihr Problem ist dagegen einfach das Zustandekommen von Intimität; für andere Probleme gibt es andere Darstellungen, andere Zeitformen; und vielleicht wären eher diese vor den Vorwürfen gegen die *romantic comedy* zu retten, davor nämlich, wie in deren Verabsolutierungen in Vergessenheit zu geraten. Zum Anstoß könnte die *romantic comedy* dann noch werden, das Unterscheiden an der Liebe, etwa von Phasen oder Stilen, neu zu perspektivieren: Unterschiede selbst finden sich so nämlich verwiesen an die zeitlichen Formen der Herstellung und die Probleme, mit denen diese im Bezug zwischen Liebesformationen und Intimitätsaspekten umgehen.

Die spezifischen Formationen in der herstellenden Liebe: es sind dies die Figuren bei Barthes, Metaphern bei Kristeva, Symbole bei Luhmann. *Die Aspekte der spezifisch hergestellten Intimität:* was (und, mehr noch, wie es) in unausgesetztem Bezug zu jenen Formationen im Liebenden-Diskurs zur Sprache kommt, in der exzentrischen Innerlichkeit eingefaltet ist, in der zwischenmenschlichen Interpenetration als Persönliches bedeutsam wird. *Die Formen der Herstellung, aus denen heraus die Formationen und Aspekte sowie ihr Bezug zueinander erst in Gänze zu verstehen sind:* die Zeitformen der Liebe. Erst die spezifischen Relationalisierungen der Liebe erlauben es dabei, die ganze Komplexität ihrer Zeitformen in den Blick zu nehmen – und mit dieser Komplexität, als Teil von ihr, auch die Rolle und Relevanz von Liebesdarstellungen. Zur Diversität der Relationalisierungen, von denen eine jede ihre eigene Differenz der Liebe impliziert, wurde bereits einiges angemerkt; sie reicht hinein bis in die unterschiedlichen Anlagen der Theorien, in denen die jeweilige Relationalisierung mal mehr von der einen Seite (etwa von jener der Gesellschaft bei Luhmann), mal mehr von der anderen aus gedacht ist (etwa von der Seite des Ichs bei Barthes). Das lässt die Fallstudien zu den theoretischen Positionen recht unterschiedlich ausfallen: Jede der Positionen ist entlang ihrer eigenen Logiken zu begreifen, bevor sie alle auf irgendeinen gemeinsamen Begriff gebracht werden können (sodass die Übergänge der Fallstudien auch Brüche sind); oder, genauer gesagt, muss sich das Gemeinsame jederzeit am je Eigenen messen lassen

(sodass die Brüche auch Prüfsteine sind). Genau und nur so, anstatt im Abzielen auf die eine Theorie der Liebe, können hier Ausprägungen des poetologischen Denkens relationalisierter, differenzieller Liebe hervortreten.

2.3 Anstatt einer Theorie der Liebe: drei Positionen

Entschädigung Liebe (Luhmann I)

Die Konstellation (oder auch Klage) ist bekannt – und auch jenseits der systemtheoretischen Erwägungen Luhmanns umfassend reflektiert: Im Verhältnis immer individuellerer Individuen und einer modernen Gesellschaft, die das Individuum immer weniger als solches angeht, laste auf der Liebe das Gewicht, als Kompensation zu dienen; sie bezeichne die Option, dass „das jeweilige Ich dank seiner Relevanz in der Welt des anderen eine besondere Bedeutung gewinnen kann, die für seine öffentliche Bedeutungslosigkeit entschädigt“¹⁸⁷. Das Überhandnehmen des *Unpersönlichen* findet seinen Ausgleich dann, so die Logik, in der Liebe als Ort des zutiefst *Persönlichen*; darin habe die Liebe ihren Platz in der Relation von Individuum und Gesellschaft.

Doch stellt die Lage sich bei genauerer Betrachtung als erheblich schwieriger heraus: Denn die Notwendigkeit solcher Kompensation geht nicht auf natürliche, vormals erfüllte Bedürfnisse eines schon gesetzten Individuums zurück. Stattdessen ist noch das Individuum mit seinen Ansprüchen, das heißt auch mit dem Anspruch, als Einzelperson zur Geltung zu kommen, Ergebnis einer umfassenden Evolution – der „Co-evolution“¹⁸⁸ nämlich psychischer und sozialer Systeme. Es sei, so Luhmann, keineswegs davon auszugehen,

daß der Bedarf für persönliche Individualität und die Möglichkeit, sich selbst und andere als einzigartig zu stilisieren, durch anthropologische Konstanten erklärt werden können; vielmehr korrespondieren dieser Bedarf und seine Möglichkeit, in kommunikativen Beziehungen Ausdruck und Anerkennung zu finden, mit sozialstrukturellen Bedingungen [...].¹⁸⁹

¹⁸⁷ Niklas Luhmann: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: ders.: *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Wiesbaden 1991, S. 170–192, hier: S. 178. Für einen allgemeinen Überblick vgl. Werber: *Liebe als Roman*, S. 11–19; sowie S. 14: „Einig scheint man sich seit zwei Jahrhunderten zu sein über die kompensatorische, dialektische oder therapeutische Funktion der Liebessemantik für die Modernisierung der Gesellschaft.“

¹⁸⁸ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 367.

¹⁸⁹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 15.

Eine zentrale dieser Bedingungen ist mit der ‚sozialen Ortlosigkeit‘ der Einzelperson, mit ihrer „sozialstrukturellen Außenstellung“¹⁹⁰ benannt: Angesichts funktionaler anstelle stratifikatorischer Differenzierung der Gesellschaft bleibt Einzelnen nur, „die eigene Differenz zur Umwelt [...] auf die eigene Person zurückzuinterpretieren“¹⁹¹; aus den Teilsystemen der Gesellschaft, zu denen keine Person in Gänze gehört und von denen keine in Gänze betroffen ist, lässt sich eine Differenz, die die Person als Person betrifft, nicht mehr gewinnen. Daraus folgt zwar nicht zwangsläufig, wohl aber als eine Möglichkeit das „Insistieren auf Individualität als Selbstbeschreibung“¹⁹² – als schon spezifische Interpretation der ‚eigenen Differenz zur Umwelt‘.

Das aber darf auch nicht verstanden werden als endlich erreichte Auflösung oder Überwindung der Relation von Individuum und Gesellschaft nach jahrhundertelanger Entwicklung auf diesen Punkt hin; als stünde nun die von allen sozialen Bindungen befreite Einzelperson auf der einen und eine voll und ganz auf sich gestellte Gesellschaft auf der anderen Seite; ohne gegenseitige Berücksichtigung. Auch wenn „soziale Systeme nicht aus Individuen bestehen“¹⁹³, sondern in spezifisch geregelter und ablaufender Kommunikation, so bliebe doch unverständlich, wie soziale Systeme auf die Beteiligung von Personen überhaupt, wie individualisiert auch immer, verzichten sollten: etwa wenn es darum geht, Kommunikation erst in Gang zu bringen, die sich zu systemspezifischer ausdifferenzieren kann.¹⁹⁴ Umgekehrt hängt noch die Realisierung der Möglichkeit Individualität – anstelle anderer denkbarer Szenarien in der Folge sozialer Ortlosigkeit – an der gesellschaftlichen „Legitimation (und das heißt: der Beseitigung aller kommunikativen Behinderungen) eines Anspruchs auf ‚Selbstverwirklichung‘“¹⁹⁵. Noch, ja, gerade das ist Moment der (Evolution der) Relation von Individuum und Gesellschaft, ein Moment, mit dem nicht zuletzt ein Wandel im Begriff des Individuums einhergeht. Nicht mehr ist es *in-dividuum*, also Unteilbares, als das konkreteste Glied am Ende einer Spezifikationsreihe, die vom Lebewesen zum Menschen zum Schichtangehörigen und so weiter verläuft, sondern als das Allgemeinste, definiert, und also restringiert nur, durch den Bezug zur Welt überhaupt, durch einzigartige Weltkonstitution.¹⁹⁶

¹⁹⁰ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 365.

¹⁹¹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 17.

¹⁹² Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 361.

¹⁹³ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 347.

¹⁹⁴ Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 294, 346.

¹⁹⁵ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 365.

¹⁹⁶ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 16–17.

Stärker noch in die Sprache der Systemtheorie überführt, bedeutet die Relation von Individuum und Gesellschaft: psychische und soziale Systeme finden sich gegenseitig unausweichlich in ihrer jeweiligen Systemumwelt als so spezifische wie unerlässliche Irritationsquellen wieder. Sie sind einander also keineswegs indifferent. Zugleich sind sie dabei irreduzibel aufeinander. Gilt doch: dass sie „in der selbstreferentiellen Geschlossenheit ihrer Reproduktion [...] nicht aufeinander zurückgeführt werden können“¹⁹⁷, weil psychische Systeme im Medium des Bewusstseins, soziale aber in dem der Kommunikation sich reproduzieren. Reproduzieren heißt hier: je neu und aufs Neue konstituieren, nicht: identisch wiederholen; und mehr noch heißt es: die Selbstreferenz der Systeme muss sich erhalten, und darin: ihre Differenz zu ihrer Umwelt aufrechterhalten werden. Es ist dieses Verständnis von Reproduktion, das Luhmann im Begriff der Autopoiesis reflektiert und mit dem auch die Anschlussfähigkeit der Systemtheorie für Fragen der Herstellung begründet ist.¹⁹⁸

Insgesamt wird demgegenüber, ob der Rede von geschlossenen Systemen, gern übersehen, oder zumindest unterschätzt, dass „Selbstreferenz nur als Modus des Umgangs mit einer nichtbeliebig strukturierten Umwelt vorkommt und anders nicht vorkommen kann“¹⁹⁹. Woraus nicht zuletzt folgt, dass das „Konzept des selbstreferentiell-geschlossenen Systems [...] nicht im Widerspruch zur *Umweltoffenheit* der Systeme“²⁰⁰ zu begreifen ist, sondern insbesondere die Frage meint, „wie selbstreferentielle Geschlossenheit Offenheit erzeugen könne“²⁰¹. Mit der Systemtheorie ‚System‘ zu sagen, bedeutet immer, ‚Differenz‘, nämlich ‚System und Umwelt‘, und, erweitert, ‚Umwelt und Systeme in der Umwelt eines Systems‘ zu sagen; nach Systemgrenzen zu fragen, bedeutet immer, nach den Bedingungen von Grenzüberschreitung, nämlich, zumindest, nach den veränderten Bedingungen einer Fortsetzung nach der Überschreitung zu fragen.²⁰² Die ‚Co-evolution‘ psychischer und sozialer Systeme, die die komplexe Relation von Individuum und Gesellschaft bedingt, ist das beste Beispiel (und die Liebe einer der prägnantesten Testfälle). Wobei zu betonen bleibt, dass es dabei eben um Evolution geht. Weder ist

197 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 367.

198 Vgl. etwa Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 35, 60–62, 258.

199 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 31.

200 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 63.

201 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 25. Vgl. aber Andreas Hepp: Translokale Medienkulturen: Netzwerke der Medien und Globalisierung. In: ders. / Friedrich Krotz / Shaun Moores / Carsten Winter (Hg.): *Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie*. Wiesbaden 2006, S. 43–68, hier: S. 48–49 – wo die „Netzwerkmetapher“ der „Systemmetapher“ vorgezogen wird, weil sie Geschlossenheit und Offenheit zu denken erlaube, anstatt „eineindeutige Systemgrenzen und Systemintegration“ zu privilegieren.

202 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 35–36.

der Übergang vom stratifikatorisch zum funktional differenzierten Gesellschaftssystem ein plötzlicher Umschlag, der den Unterschied von unpersönlichen und persönlichen Beziehungen mit einem Mal und in endgültiger Form in die Landkarte der Sozialität einzeichnet. Noch ist abgemacht, dass dieser Unterschied ein für alle Mal eingezeichnet ist oder überhaupt eine endgültige Form hat. Evolutionäre Transformation straft noch die vorsichtigsten Prognosen über Endzustände von Gesellschaftsstrukturen Lügen. Und natürlich gilt das nicht weniger für die Seite des Individuums. (Die Details solcher Evolution, wie auch die subtilen Analysen Luhmanns zur Entwicklung der Liebessemantik, bleiben hier also, wenn auf sie auch nicht eingegangen werden kann, notwendiger Interpretationshorizont.²⁰³)

Die Frage nach dem Unpersönlichen und Persönlichen stellt sich nun jedenfalls neu. Ersteres lässt sich kaum noch, zumindest nicht ohne Weiteres mehr, als übermächtig charakterisieren, also nur beklagen. Unpersönliches taucht vielmehr nur noch, oder nunmehr, als die eine Seite einer zweifachen Steigerungslogik auf – die moderne Gesellschaft ist geprägt „durch mehr Möglichkeiten zu unpersönlichen und durch intensivere persönliche Beziehungen“²⁰⁴. Das gerade ist Ausdruck der spezifischen Komplementarität, die in der Relation von Individuum und Gesellschaft wirkt: Ausdruck also der sozialstrukturellen Außenstellung des Individuums angesichts funktionaler Differenzierung einerseits und des Anspruchs aller auf Individualität andererseits. So werden mit dieser Außenstellung zahllose, zumindest in immer größerer Zahl denkbare unpersönliche Beziehungen in Funktionssystemen wie Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft möglich. Das aber ist nur zu haben bei einer gleichzeitig zunehmenden Unübersichtlichkeit der Gesellschaft, in der sich das Individuum frei verwirklichen, aber keinen Halt mehr finden kann. Luhmann verwendet in diesem Zusammenhang auch den Begriff der anonymen Fernwelt, die für alle, das heißt aber auch: nicht für die Person als einzelne Person, gilt.²⁰⁵ Dem Anspruch auf Individualität hingegen ist nur in Beziehungen gerecht zu werden, die die Einzelperson betreffen und in denen somit auch Halt als Person zu finden ist. Damit geht es dann um eine Nahwelt persönlicher Geltung und des persönlich Geltenden, in der Verwirklichungsmöglichkeiten aber genau darauf beschränkt bleiben. (Luhmann macht hier eine Tendenz zum Widerspruch zwischen einer Individualisierung, zu der konstitutiv freie Selbstverwirklichung gehört, und dem Nahweltbedarf aus; es wäre dies als inhärenter Widerspruch einer modernen Gesellschaft zu verstehen, die der Individualisierung eben nicht

203 Vgl. zur romantischen Liebe aber Michael Ufer: Beethovens filmische Intimität. Eine Recherche{TILL GLÄDJE, Cavell, Goehr, Luhmann}. In: Stephan Ahrens (Hg.): *Vom Klang bewegt. Das Kino und Ludwig van Beethoven*. Berlin 2020, S. 30–47.

204 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 13.

205 Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 17–18.

widerspricht, sondern zu der diese gehört.) Im Gegensatz zum Fall der unpersönlichen Beziehungen stellt nun – schon aus Kapazitätsgründen – nicht eine Vermehrung die Steigerungsform, sondern die immer eingehendere Berücksichtigung der Person in der einzelnen Beziehung: „Das personale Moment in sozialen Beziehungen kann nicht extensiviert, sondern nur intensiviert werden.“²⁰⁶ Freilich sollten diese unterschiedlichen Steigerungslogiken nicht darüber hinwegtäuschen, dass Persönliches und Unpersönliches koexistieren können, dass etwa in typischen Feldern unpersönlicher Beziehungen auch Persönliches auftauchen und eine Rolle spielen kann, gemäß seiner eigenen, also gegen die andere Logik (und vice versa). Die Differenz von Persönlichem und Unpersönlichem schließt ein solches Auftauchen nicht aus, sondern gerade ein, als ein Auftauchen als oder in Differenz; und was ist das anderes als eine für die moderne Gesellschaft typische Erfahrung?²⁰⁷

Vor diesem Hintergrund kann ‚Entschädigung‘ durch Liebe nur ein wesentliches Moment (in) der Relation von Individuum und Gesellschaft meinen, nichts noch Hinzutretendes nach einem vermeintlichen Verlust.²⁰⁸ Genau in diesem Sinne taucht Liebe bei Luhmann auf, wenn er sie als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium fasst, „dem die spezifische Aufgabe zugewiesen wird, kommunikative Behandlung von Individualität zu ermöglichen, zu pflegen, zu fördern“; wenn er also durch Liebe einen „Systemtyp für Intimbeziehungen“ kommunikativ geregelt sieht, „in dem es nicht erlaubt ist, Persönliches der Kommunikation zu entziehen“²⁰⁹. Das Kommunikationsmedium Liebe als ‚Rahmen‘ für persönliche Beziehungen kann überhaupt erst kompensieren, wenn aufseiten des Individu-

206 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 14.

207 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 431–432.

208 Anders Günter Dux, der die Liebe wahlweise als entschädigend angesichts einer generellen „Problematik der Lebensführung“ (Dux: *Geschlecht und Gesellschaft*, S. 157) oder angesichts des „Wegfall[s] einer bedeutungsvollen Welt“ (S. 466) in der Neuzeit versteht: Ersteres betrifft die „Lebbarkeit von Identität“ (S. 157) unter Vorzeichen einer unvermeidlichen menschlichen „Gegenlage zur Welt“, in der „die Welt auch als fremde erfahren wird“ (S. 106). Liebe „sichert“ hier „der Identität Resonanz und kommunikative Bestätigung“ – was es „von allem Anfang an“ (S. 157) gegeben hat (gemeint ist: der Anfang der Menschheit). Letzteres zielt dagegen auf die romantische (als eine bestimmte Erscheinungsweise des universellen Phänomens) Liebe, die „im anderen die verlorengegangene Welt wiederbringen“ (S. 424) soll – eine bedeutungsvolle Welt nämlich, die das Subjekt, das es ebenfalls „zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften“ (S. 285) gegeben hat, vor der Romantik noch ‚hatte‘. – Dass es alles immer schon gegeben haben soll, aber doch je ganz anders (vgl. S. 277), und dass abwechselnd mit beidem argumentiert wird, ist die überragende Unschärfe von Dux’ gattungsgeschichtlicher Betrachtung. Diese Unschärfe aber ist für seine Betrachtung gerade die Voraussetzung, um von Verlust und Entschädigung als Konstanten oder in Bezug auf Konstanten sprechen und beides zudem in einer Quasi-Historisierung in eine ungebrochene Linie stellen zu können: um die Liebe selbst als Konstante auszuweisen.

209 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 15.

ums, angesichts einer funktional differenzierten Gesellschaft, ein Individualitätsanspruch und ein Bedarf an idiosynkratischer Nahwelt angenommen werden können, denen allein in persönlichen Beziehungen zu begegnen ist.

Unwahrscheinlichkeit der Interpenetration (Luhmann II)

Mit Liebe als symbolisch generalisiertem Kommunikationsmedium und der Intimbeziehung als System zwischenmenschlicher Interpenetration sind die Seiten der Differenz der Liebe in ihrer Relationalisierung zwischen Gesellschaft und Individuum benannt. Mit ‚Ermöglichung‘, ‚Pflege‘ und ‚Förderung‘ der ‚kommunikativen Behandlung‘ ist die Herstellung als Einheit dieser Differenz umschrieben. Warum genau die Herstellung von Intimität durch Liebe aber überhaupt als Problem auftaucht und wie genau die zwei ungleichen Seiten der Differenz sowie ihr Zusammenhang in dieser Herstellung zu charakterisieren sind, ist so jedoch noch nicht beantwortet. Dass beide Fragen verknüpft sind, liegt in der Natur der Sache – der Differenz der Liebe.

Der mögliche Einwand, dass eine Intim- oder überhaupt persönliche Beziehung gar keiner herstellenden gesellschaftlichen Instanz bedürfte, zumal eines eigenen symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums, ist dabei nicht schon durch den Hinweis abzuweisen, dass der Bedarf an persönlichen Beziehungen erst aus und in einer spezifisch strukturierten Gesellschaft erwächst. Selbst, ja, gerade dann ließe sich fragen, ob es sich hier nicht um eine Selbstverständlichkeit handelt – was denn näherläge als das Aufnehmen persönlicher Beziehungen, die so offensichtlich auf ein Desiderat zielen; zumindest scheint doch niemand daran zu hindern – besonders nicht eine Gesellschaft, die sich für Persönliches nicht interessiert! (Noch Gesellschaften, die spezifische Formen persönlicher Beziehungen sanktionieren und andere exkludieren – also mehr oder weniger: alle bekannten Gesellschaften –, schließen das Aufnehmen persönlicher Beziehungen eben nicht prinzipiell aus; und das Aufnehmen bestimmter wohl gerade insofern, als sie darin – legitimer- oder illegitimerweise – nicht-persönliche, sondern in der Tat gesellschaftliche Fragen berührt sehen.) – Es ist der berühmte Ausspruch von der Liebe, die eine „ganz normale Unwahrscheinlichkeit“²¹⁰ sei, mit dem das allzu Naheliegende durch Luhmann auf Distanz gebracht ist. Präzise ist damit die Herstellungsbedürftigkeit von Intimität als zwischenmenschliche Interpenetration angesprochen.

²¹⁰ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 10.

Genau insofern solche Intimität auf kommunikativer Behandlung von Individualität, das heißt kommunikativer Berücksichtigung der Person beruht, ist sie nämlich ganz grundsätzlich mit dem Problem konfrontiert, dass Kommunikation, und insbesondere erfolgreiche Kommunikation, notwendigerweise unwahrscheinlich ist – und zwar „obwohl wir sie jeden Tag erleben, praktizieren und ohne sie nicht leben würden“, sie also eine gleichsam „unsichtbar gewordene Unwahrscheinlichkeit“²¹¹ ist. Kommunikation darf dabei allerdings nicht nur nicht auf Sprachlichkeit verkürzt werden, sondern ebenso wenig auf ein zweistelliges ‚Sender-Empfänger-Modell‘, gemäß dem, im Sinne der Übertragungsmetaphorik „des Besitzens, Habens, Gebens und Erhaltens“²¹², eine Information objektanalog von einer zu einer anderen Stelle wandert. Ihre Dignität in Luhmanns Theorie im Allgemeinen und für die Frage der Intimkommunikation im Besonderen erhält Kommunikation vielmehr als „dreistelliger Selektionsprozeß“²¹³. Nämlich: als „Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen“²¹⁴, sofern jede dieser Stellen auf eine Selektion, also einen kontingenten, erst zu machenden Unterschied verweist (und nicht auf gegebene Identitäten, seien es vorrätige In- oder vorfindliche Sachverhalte, oder auch vorgängige subjektive Intentionalitäten).²¹⁵

Bereits eine Information ist eine Auswahl, getroffen als Teil der Kommunikation, und nicht etwas immer schon Vorliegendes, das nur noch ausgewählt werden müsste; eine Information wird erst generiert durch das Unterscheiden von etwas, das heißt dem Ausgewählten, gegenüber anderem, dem Beiseitegelassenen.²¹⁶ Die Mitteilung ist, darauf aufbauend, die Wahl von Verhalten, um die Information mitzuteilen; als Selektion, also Ausschluss anderer Möglichkeiten, die – Möglichkeiten, die sie sind – ebenso möglich gewesen wären, ist sie nicht weniger kontingent als die Information. An dritter Stelle, und wiederum aufbauend auf den vorangehenden Selektionen, stützt sich das Verstehen auf die Differenz von Information und Mitteilung, besteht gerade darin, diese zu beobachten und als solche zu behandeln;²¹⁷ das heißt auch: dass sie den Mitteilenden selbst zugemutet wird, dass diese mit ihr als einer für und durch die Adressierten wirksamen Differenz schon rechnen müssen, ohne dass sie sich in ihrer Form zwingend aus den eigenen Absichten ergäbe.

211 Niklas Luhmann: Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation. In: ders.: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen 1981, S. 25–34, hier: S. 26.

212 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 193.

213 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 194.

214 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 203.

215 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 194, 202, 209.

216 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 194–195.

217 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 196.

Erst und genau im Ineinandergreifen dieser Selektionen realisiert Kommunikation sich, sie ist in diesem Sinne ein „emergentes Geschehen“²¹⁸. Als solches gründet sie nicht in (und bemisst sich auch nicht an) der vorgängigen Identität eines Mitgeteilten. Diese Identität konstituiert sich vielmehr erst in der Einheit des Kommunikationsprozesses²¹⁹ – und bedarf der Konsolidierung durch anschließende Kommunikation: die implizit oder explizit prüft, ob ‚richtig‘ verstanden wurde (und selbst wiederum konsolidiert werden will; et cetera). Ebenso wenig leitet Kommunikation sich aus vorgängigen Positionen eines ‚Senders‘ und ‚Empfängers‘ ab (Bezeichnungen, die in Abkehr von der ‚Übertragung‘ kaum haltbar bleiben). Stattdessen verteilt sie diese als Stellungen allein ausgehend von den und im Sinne der Selektionen – Mitteilende und Adressierte: je betroffen von jeder Selektion, bleibt keine Seite in der Emergenz von Kommunikation dieselbe (sondern emergiert gleichsam selbst). So hat Kommunikation „eine Zustandsänderung des Adressaten“²²⁰ zur Folge, da hinter das Mitgeteilte nicht mehr zurückzufallen ist, ganz unabhängig davon, ob es, zum Beispiel, für wahr befunden wird; schon das Nicht-Glauben ist eine durch Kommunikation provozierte Möglichkeit.²²¹ Gerade das bezeichnet das Verstehen, das mit der Zumutung der Differenz von Information und Mitteilung seinerseits auf Mitteilende durchgreift; zum Beispiel als Provokation, zu kommunizieren, dass etwas anders, oder anderes, gemeint war.

Die prinzipiellen Hürden (eines Erfolgs) der Kommunikation sieht Luhmann entsprechend in der Unwahrscheinlichkeit des Verstehens des Gemeinten; in der Unwahrscheinlichkeit des Erreichens von Adressierten, besonders über Anwesende in einer konkreten Situation hinaus, aber freilich auch, in einer solchen Situation, genau und nur der gewünschten; sowie in der Unwahrscheinlichkeit der Übernahme des Kommunizierten durch die Adressierten, als Grundlage für weiteres Verhalten.²²² Letzteres ist dabei, genau genommen, kein Teil des einzelnen Kommunikationsgeschehens. Das aber ist, ob der Notwendigkeit der Konsolidierung der Konstituierung eines solchen, eine eher artifizielle, jedenfalls aber rein theoretische (nicht: unerhebliche) Eingrenzung. Es geht hier um die Frage seines Anschlusses, die Frage nämlich des Annehmens oder Ablehnens, die beide auf der Anschlussfähigkeit (fraglos: Kehrseite der Konsolidierungsnotwendigkeit) der Kommunikation beruhen, die sich aus ihrer emergenten, dreistelligen Einheit

²¹⁸ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 196.

²¹⁹ Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 194.

²²⁰ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 203.

²²¹ Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 204.

²²² Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 217–218; sowie Luhmann: *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, S. 26–27.

ergibt.²²³ Alle drei Hürden können jedenfalls als Schwellen der Entmutigung gelten, die schon das Aufnehmen von Kommunikation unwahrscheinlich machen ...²²⁴

Warum aber kommt es dann überhaupt zu Kommunikation? (Was noch nicht fragt: Wie kommt es zu ihr als Normalfall?) Die Antwort liegt in dem erstaunlichen Umstand, dass in ihrer Unwahrscheinlichkeit nur das Problem wiederauftaucht, als dessen Lösung sie selbst notwendig wird und das zugleich die Bedingung ist, unter der nur sie eine Möglichkeit ist. Dieses Problem und diese Bedingung sind die der (Erfahrung der) doppelten Kontingenz. Zu lösen (oder aufzulösen) ist hier „der selbstreferentielle Zirkel“ des „Ich tue, was Du willst, wenn Du tust, was ich will“²²⁵, aus dem es zunächst keinen Ausweg zu geben scheint, da es für keine der Seiten einen Grund zu geben scheint, in dieser Situation einen Anfang zu machen: sind doch beide „füreinander undurchsichtig“, können auf „keine basale Zustandsgewißheit und keine darauf aufbauenden Verhaltensvorhersagen“²²⁶ setzen. Weder hier noch dort ist irgendein Verhalten notwendig und könnte nicht auch anders ausfallen, und hier wie dort ist das für jede der Seiten über jede der Seiten bekannt, sodass letztlich alle Beziehung, die eines ersten Schritts bedarf, unwahrscheinlich wird.²²⁷ Doch gäbe es ohne jede „Unbestimmtheit“ (von ‚Ich‘ und ‚Du‘; der Situation) auch keine Möglichkeit der „Bestimmung“²²⁸ (des je eigenen Verhaltens; der Beziehung), also keinerlei Raum für das Machen von Unterschieden, für Selektion, ohne Kontingenz also letztlich keine Emergenz, nur dieses oder jenes Notwendige und Unmögliche. Mehr noch, gerade die zweifach-wechselseitige „Verhaltensunsicherheit“ erlaubt es nicht nur, „sich genau daran zu orientieren und im Hinblick darauf das eigene Verhalten zu bestimmen“, es bekommt *alles* doch Bestimmte, Sichere einen „Informations- und Anschlußwert“, es „wird jeder Zufall, jeder Anstoß, jeder Irrtum produktiv“²²⁹. Nur (auch missverständene!) Kommunikation als Selektionsprozess löst das Problem, das Bedingung ihrer Möglichkeit ist – und zugleich taucht dieses Problem, diese Bedingung in jeder der Kommunikationshürden wieder auf: die gegenseitige ‚Undurchsichtigkeit‘ macht ob der Getrenntheit der psychischen Systeme das Verstehen zur offenen Frage; die ‚Zustandungewißheit‘ betrifft über die jeweilige Fraglichkeit der Aufmerksam-

223 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 204.

224 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 218: „Wer eine Kommunikation für aussichtslos hält, unterläßt sie.“

225 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 166.

226 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 156–157.

227 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 154, 165.

228 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 167. Vgl. auch S. 156 – „Indeterminiertheit und Determinierbarkeit“ gehen miteinander einher.

229 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 165–166.

keit das Erreichen; die fehlende ‚Verhaltensvorhersagbarkeit‘ stellt die Über- oder Annahme infrage, die nicht nur überhaupt eines kommunikativen Anschlusses bedarf, sondern bestimmter. Gelöst wird das notwendigerweise wiederum durch und möglich wird dadurch wiederum: Kommunikation. Sie macht sich selbst fortlaufend möglich und zur Notwendigkeit.

Dass auch und erst recht das Aufnehmen und der Erfolg einer Kommunikation, in der ‚prinzipiell alle Eigenschaften einer individuellen Person bedeutsam werden‘ können, unwahrscheinlich sind (und dass insbesondere diese die Frage nicht nur nach dem Warum, sondern auch nach dem Wie aufwerfen), kann angesichts dessen kaum überraschen. Wie könnte es sich dabei noch, bei aller Allgegenwärtigkeit, um eine Selbstverständlichkeit handeln? Angenommen und sodann kommunikativ berücksichtigt sein will hier Individualität selbst, sie ist es, die zum Zentrum der Selektionen wird. Sodass eigentlich „jeder vernünftige Adressat die Flucht ergreifen“ müsste: erschöpft Individualität sich doch nicht in diesen oder jenen, gewöhnlichen oder auch außergewöhnlichen Eigenschaften einer Person, denen von außerhalb mit Interesse oder Desinteresse begegnet werden kann, sondern hängt stattdessen wesentlich am „Weltbezug des personalen Individuums“²³⁰, vor allem an seiner Nahwelt persönlicher Geltung(en), mit der andere als Adressierte in einer persönlichen Beziehung rechnen müssen, gerade weil sie selbst dann immer schon in dieser Welt und gemäß diesem Bezug auftauchen. Ein jeder Erfolg von Intimkommunikation beruhte also auf einem „Bestätigungsverhalten“²³¹, das auf den ganz eigenen Weltbezug des Individuums zielt; die Kommunikation muss in dieser Hinsicht zunächst und zumal sich behaupten.²³² – Übrigens: könnten auch ‚vernünftige Mitteilende‘ noch Anlass haben, ‚die Flucht zu ergreifen‘. Bedeutet doch die dritte Selektion des Kommunikationsprozesses, die Zumutung einer spezifischen Differenz von Information und Mitteilung durch Adressierte, dass diese Individualität auch bestätigen können, ohne dass Mitteilende dies in der Selektion der Information und des Mitteilungsverhaltens beabsichtigt hätten (die Mitteilung des zu zahlenden Preises sollte doch nur freundlich sein, nicht Mittel der Bekundung eines eigenen, besondere Zuneigung vorsehenden Auftauchens des Gegenübers in der eigenen Welt). Es kann Kommunikation auf personale Bezüge hin verstanden werden, wo Unpersönliches mitgeteilt werden sollte – was in Anschlusskommunikation (wo keine Flucht möglich oder wünschenswert ist, weil sonst etwa eine Rechnung unbeglichen bliebe) wiederum

²³⁰ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 24–25.

²³¹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 25.

²³² Gilt doch offensichtlich: „Je individueller, idiosynkratischer, absonderlicher der eigene Standpunkt und die eigene Weltsicht, desto unwahrscheinlicher wird der Konsens und das Interesse bei anderen.“ (Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 24.)

zu behandeln ist, im Sinne gemischter oder einfach falsch gedeuteter Signale und versehentlich geweckter oder gleich falscher Hoffnungen.

All ihre Unwahrscheinlichkeiten, ihre Probleme und Bedingungen, dürften unzweifelhaft machen, dass Intimität deutlich reicher an Implikationen ist, als Berlants und Giddens' Formeln der *zones of familiarity and comfort* und *transactional negotiation of personal ties by equals* es aufrufen – um von der alltagssprachlichen Rede von Nähe, sei es lokale oder emotionale, zu schweigen. Intimität ist als zwischenmenschliche Interpenetration zu fassen, die in der „Ausdifferenzierung einer gemeinsamen Privatwelt“ besteht, in welcher „jeder die Welt des anderen mittragen kann (obwohl er selbst höchst individuell erlebt), weil ihm selber darin eine Sonderstellung zugewiesen ist“²³³, und zwar: des in dieser Welt Geliebten. So aber ist Interpenetration „weder nach dem Modell der Beziehung zweier getrennter Dinge [...] noch nach dem Modell zweier sich teilweise überschneidender Kreise“ zu verstehen, sondern allein darüber, „daß die Grenzen des einen Systems in den Operationsbereich des anderen übernommen werden können“²³⁴. Zwischenmenschliche Interpenetration als intensivierte persönliche Beziehung lässt sich denn auch nicht als „Reziprozität wechselseitig-befriedigender Handlungen auffassen oder als Bereitschaft, Wünsche zu erfüllen“²³⁵. Vielmehr werden die Grenzen, also Individualitäten der Beteiligten ineinander übernommen: Geliebte samt individuellem Weltbezug werden zum Welthorizont für Liebende, die als ihrerseits Geliebte selbst zu einem solchen Horizont werden. Einander ermöglichen sie sich so die Geltung ihrer Individualität (ihrer spezifisch auf sich selbst ‚zurückinterpretierten‘ Differenz zur eigenen Umwelt) – als Grundlage, und bestätigt in, jeder Kommunikation.

Gemeint ist damit gleichwohl keine „thematische Konzentration möglichst aller Kommunikationen auf den Partner oder auf das Liebesverhältnis“²³⁶. Kommuniziert werden kann in Intimbeziehungen gerade über alles Mögliche, auch solches jenseits der Beziehung selbst. Es kann nur nicht ohne Weiteres jenseits der Beziehung kommuniziert werden, das heißt jenseits der gemeinsamen Privatwelt, jenseits des Ineinanders der Welthorizonte: „Nicht Totalität, sondern Universalität des Bezuges wird erwartet im Sinne einer laufenden Mitbeachtung des Partners in allen Lebenslagen“ – was letztlich „einer laufenden Mitanreicherung des Informationsgehalts aller Kommunikationen durch den ‚für ihn‘-Aspekt“²³⁷ gleichkommt. Eine wie immer vor-, letztlich aber vergebliche Annäherung an eine Totalität des

233 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 18.

234 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 295. Vgl. insgesamt dazu auch S. 286–345.

235 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 29.

236 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 25.

237 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 25.

Bezugs mag dann als anfängliche Strategie gangbar sein, um Universalität sicherzustellen: wenn sich quantitativ das meiste Kommunizieren um die Beziehung dreht, taucht der Zweifel an der qualitativ angemessenen Berücksichtigung der Person weniger leicht auf. Kaum zu vermeiden ist aber, dass irgendwann auch über anderes kommuniziert werden muss. Und hier kann der Streit der Liebenden ansetzen, so er denn ein solcher ist und nicht irgendein Streit außerhalb des Zugriffsbereichs der Intimbeziehung – womit allerdings etwas wohl schon nicht mehr wäre, wie es sein sollte, und so ein eigener Ansatzpunkt des Streits der Liebenden gegeben. – *Der Streit der Liebenden*: nicht ob dieses oder jenes richtig ist, sondern ob eine Beachtung stattgefunden hat oder nicht, ob über richtig oder nicht anhand der gemeinsamen Privatwelt befunden wurde, das heißt ob etwas dem Horizont dieser Privatwelt entzogen wurde, ob also ein eigener, anderer Welthorizont außerhalb der Privatwelt zum maßgebenden gemacht wurde.

Zugleich „verläßt sich“ Intimkommunikation immer auch „auf Vorwegnahme und Schonverstandenhaben“, spielt sich also in „weitgehend indirekter Kommunikation“ ab – etwas, das durch die Ausdifferenzierung einer gemeinsamen Privatwelt begünstigt wird, und zwar so sehr, dass Fälle allzu expliziter Kommunikation zu Störfällen werden können, etwa wenn „zum Ausdruck kommt, daß etwas sich nicht von selbst versteht“²³⁸. Damit ist zum einen der unerlässliche, der unumgängliche Bezug auf die körperliche Dimension (und erweitert: Sexualität) angesprochen (auch wenn Luhmann diesen fast nur widerwillig konzidiert: „Kein Kommunikationssystem kann ganz davon abstrahieren, daß Menschen leiblich beteiligt sind“²³⁹). Gerade die Kommunikation durch körperlichen Kontakt (im weitesten Sinne schon: der Blickkontakt der Augensprache) eröffnet nämlich „die Möglichkeit eines Unterlaufens und Ergänzens der Sprache“, die Chance also, „Mißverständnisse ausgleichen und Entgleisungen durch einen Wechsel der Kommunikationsebene korrigieren“²⁴⁰ zu können. (Freilich ist auch solche körperliche Konkretion aber nicht frei von Missverständlichem und Entgleisendem; und die Frage offen, wie frei die Kommunikationsebene schadlos gewechselt werden kann.) Was so, ob der Emergenz auch des körperlichen Kommunikationsgeschehens, gleichfalls denkbar wird, ist eine eigene, variable Bedeutsamkeit von Körperlichkeit, die nicht immer und überall durch wie immer charakterisierte, vorab gesetzte Bedeutungen des Körpers limitiert ist. Solche stünden der Intimbeziehung als unverrückbarer Widerstand wohl eher früher als später im Wege – oder wären doch zumindest etwas, womit sie sich eben arrangieren müsste. Das aber ist mit Blick auf das Ver-

²³⁸ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 29.

²³⁹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 31.

²⁴⁰ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 33–34.

hältnis von Intimität und Körperlichkeit, jedenfalls als Ausschließlichkeit, ebenso implausibel wie der Gedanke, dass es bei all dem Aufwand und all den Strapazen am Ende doch nur um das Eine gehe, das ja selbst schon sehr vieles sein und bedeuten kann. Oder es ist das eine oder andere zur Realität gewordenen Implausibilität einer Pathologie geworden.

Zum anderen verweist die Störanfälligkeit bei expliziter Kommunikation auf tatsächliche Grenzen der Kommunizierbarkeit, auf eigentlich *Inkommunikables*. Insbesondere ist damit das Problem der „Unmöglichkeit der Aufrichtigkeit“²⁴¹ gemeint, ihre eigene Inkommunikabilität – keine äußere Beschränkung der Kommunikation durch ihr Fremdes, sondern eine ihr eigene, innere Grenze, Inbegriff der „Probleme und Schranken kommunikativen Verhaltens“, ein „allgemeines kommunikationstheoretisches Paradox“²⁴² (das gleichwohl, in der Geschichte der Liebessemantik, erst entdeckt werden wollte²⁴³). Die Differenz von Information und Mitteilung stellt vor dieses Problem, vor diese Schranke, und blockiert jeden Versuch, das Paradox vermittelt Kommunikation (das heißt wiederum beruhend auf dieser Differenz) aufzulösen:

Man braucht nicht zu meinen, was man sagt [...]. Man kann gleichwohl nicht sagen, daß man meint, was man sagt. Man kann es zwar sprachlich ausführen, aber die Beteuerung erweckt Zweifel, wirkt also gegen die Absicht. Außerdem müßte man dabei voraussetzen, daß man auch sagen könnte, daß man nicht meint, was man sagt. Wenn man aber dies sagt, kann der Partner nicht wissen, was man meint, wenn man sagt, daß man nicht meint, was man sagt.²⁴⁴

Gerade zwischenmenschliche Interpenetration, dass also Geliebte Liebenden Welt-horizont sind, muss dann zwar in allen zu ihr gehörigen Kommunikationen mitgleiten – das ist die ‚Universalität des Bezugs‘ –, sich aber zugleich – als Horizont auch jeder Kommunikation – der Kommunikation selbst entziehen.²⁴⁵ Zum Gegenstand von Mitteilungen gemacht, ist Interpenetration diesen als Grundlage schon genommen, da bezweifelbar geworden, ohne Aussicht auf neuerliche unzweifelhafte Absicherung. Interpenetration, als ausgezeichneter Fall der Lösung des Problems der doppelten Kontingenz, zeigt sich so nicht zuletzt als ausgezeichneter Fall ihrer Erfahrung, ihres Problems.

In diesem Implikationsreichtum bedarf zwischenmenschliche Interpenetration also der sozialen Beglaubigung, um unwahrscheinliche Normalität zu werden; nicht anders als jede andere Art unwahrscheinlicher Kommunikation, aber doch

²⁴¹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 154.

²⁴² Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 207.

²⁴³ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 153.

²⁴⁴ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 207–208.

²⁴⁵ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 160.

spezifisch gemäß den ihr eigenen Implikationen. Sie bedarf einer Beglaubigung, die je ihr Zustandekommen ermöglicht, dieses aus ihrer Unwahrscheinlichkeit selbst heraus wahrscheinlich macht, ebenso wie ihr Standhalten, gewährleistet doch nichts in oder an der Interpenetration, dass ihre Zumutungen, einmal hingenommen, auch ausdauernd ausgehalten werden, als „Reproduktion von Intimität“²⁴⁶. Diese Beglaubigung ist: Liebe als Kommunikationsmedium. Ihre Funktion ist es, den intimen, „an sich unwahrscheinlichen Kommunikationen trotzdem Erfolg zu verschaffen“²⁴⁷, und zwar: indem sie diese codiert.

Codierung (Luhmann III)

Zu verstehen ist unter ‚Kommunikationsmedium‘ aber nicht etwa ein gegebenes Medium (etwa im Sinne eines Behältnisses), das einen von ihm unabhängigen Inhalt kommuniziert (demgegenüber es indifferent bleibt, solange er nur hineinpasst) – wogegen ja schon der Kommunikationsbegriff in seiner Abkehr von der Übertragungsmetaphorik steht (zu welcher eine solche Vorstellung von Medium gerade gehört).²⁴⁸ Stattdessen sind Kommunikationsmedien dadurch charakterisiert, dass sie eine je spezifische Kommunikationsform wahrscheinlich machen und befördern; dass sie speziell für solche Kommunikation als Initiatoren und Katalysatoren dienen; dass sie bestimmte Kommunikationsprozesse, mit denen sie nicht identisch sind, erlauben und stabilisieren.²⁴⁹ Liebe ist hier nur ein Medium, neben, zum Beispiel, Wahrheit, Geld und Macht, die sich ihrerseits auf die Kommunikationsformen des Lernens, des Tauschprozesses und der Handlungsdirektive

²⁴⁶ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 42. Denn: „Es geht, an Hand welcher Themen und welcher Beobachtungen immer, um die Reproduktion von Sinnüberschüssen, denen man entnehmen kann, daß die Liebe kontiniert. Das In-der-Welt-des-anderen-Vorkommen-und-darauffhin-handeln-Können muß fortlaufend reaktualisiert werden.“ (Luhmann: *Liebe als Passion*, 43–44.)

²⁴⁷ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 21.

²⁴⁸ So aber Faulstich, der, um Luhmanns vermeintliche Reduktion auf Kommunikation zu kritisieren, von „Kommunikationsmedien wie Zeitung, Plakat, Erzählerin oder Brief“ (Faulstich: Die Entstehung von ‚Liebe‘, S. 23) spricht. Solche Medien allerdings haben bei Luhmann ihre eigene Bezeichnung, gerade gegenüber Kommunikationsmedien (fraglos mit eigenen theoretischen Folgeproblemen) – nämlich: ‚Verbreitungsmedien‘. Vgl. Luhmann: *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, S. 28–29; sowie Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 220–223.

²⁴⁹ Vgl. zu diesen Punkten und symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien im Allgemeinen Luhmann: *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien*.

richten. In ebendiesem Sinne ist Liebe bei Luhmann das spezifische Herstellende zum Hergestellten der zwischenmenschlichen Interpenetration.²⁵⁰

Als ein Kommunikationsmedium ist Liebe also zugleich etwas sehr und nichts weiter Besonderes. Sei sie dann als Komplex von „Kommunikationsanweisungen“, als „Verhaltensmodell“, „Orientierung“ oder „Wissen“²⁵¹ beschrieben – oder auch als „ernsthafte, bewahrensvalue Semantik“²⁵² –, immer geht es darum, dass mit ihr ein „Kommunikationscode“ zur Verfügung steht,

nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen und sich mit all dem auf die Konsequenzen einstellen kann, die es hat, wenn entsprechende Kommunikation realisiert wird.²⁵³

Und auch wenn nun einige der Wendungen Luhmanns anderes nahelegen, sollte der Kommunikationscode des Mediums doch nicht so gedacht werden, als handle es sich um Vorgaben oder Vorschriften dazu, wie oder auch worüber Liebende zu kommunizieren haben. Die Regeln, oder eher Regelungen, des Codes sind keine Etikette, keine Auskünfte über Angemessenheit. Der Code dient nicht als handlungsleitende Norm (oder Tugend im Sinne der *phronēsis*).²⁵⁴ Er dient als herstellungsleitende *technē*. Es ist die Bezugsform der Kommunikation, die durch ihn geregelt ist, durch ihn erst zustande kommt: „nicht die *thematische* Ebene des Kommunikationsprozesses, sondern seine *Codierung*“ – und Intimität ist eben so codiert, dass „alle Informationen dupliziert werden im Hinblick auf das, was sie in der allgemeinen, anonym konstituierten Welt, und das, was sie für Dich, für uns, für unsere Welt bedeuten“²⁵⁵. So verstanden kann Codierung schließlich als Herstellung, als *Codierung-als-Herstellung* verstanden werden, als Einheit der Differenz symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium Liebe | zwischenmenschliche Interpenetration und also als Prozess des Herstellens von Intimität durch Liebe.

250 Auch Niels Werber spricht im Anschluss an Luhmann von einer „Herstellung von Intimität“, zielt damit aber vornehmlich auf die „Kontaktanbahnung“ (Werber: *Liebe als Roman*, S. 19).

251 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 22–23.

252 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 57.

253 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 23.

254 Vgl. zu dieser Ablösung im Zusammenhang mit der Theaterpoetik des achtzehnten Jahrhunderts Vogl: *Kalkül und Leidenschaft*, S. 92–95. Die präskriptive oder repressive Logik, die Logik des Ge- und Verbots von Handlungen tritt zurück zugunsten „einer allgemeinen Regulierung und Moderation im sozialen Verkehr [...], deren Ziel in einer Feinabstimmung der einzelnen Akteure mit Rücksicht auf kontingente Folgen und Verknüpfungen besteht“ (S. 92). Das schließt Normen nicht aus, weist ihnen allerdings keinen begründenden Rang mehr zu – die „Erzeugung von Normen“ (S. 95) findet sich stattdessen an die begründende Kraft jener „Feinabstimmung“ verwiesen.

255 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 25.

Weder ist hier also ‚bloß‘ oder ‚nur‘ Kommunikation berücksichtigt, als schlosse diese alles außer sich prinzipiell aus, nicht potenziell ein, und verschlosse sich, anstatt zu erschließen;²⁵⁶ noch ist die (nicht zu leugnende) Prominenz der Kommunikation für sich bereits Ausdruck der Ideologie eines psychologisch-therapeutischen Modells, das in einer Objektivierung (oder Entsubjektivierung) der Möglichkeiten des Ausdrucks die Emotionen vom Handeln des Alltags trennt.²⁵⁷ Freilich ist Codierung ausgehend von solchen Ein- als Unter- oder Überschätzungen schnell begriffen: sie erscheint dann als das, was „kommunikativ vorab regelt, was gemeint ist, wenn man über Liebe spricht“²⁵⁸; oder auch als das, was es erlaubt, „to manage emotions and to substitute for them adequate and standard speech patterns“²⁵⁹. Doch Luhmanns Betrachtungen der „Semantik von ‚Liebe‘“²⁶⁰ (und symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien allgemein als „semantische Einrichtungen“²⁶¹) sind nicht einfach durch die Frage danach getragen, was mit ‚Liebe‘ (oder anderem) gemeint ist oder wurde – sei es nun im historischen Wandel, sei es durch konkrete Liebende. Und das wiederum liegt schon in der eigenen Konzeption von Semantik begründet. Diese baut gerade nicht auf einem Verständnis von Zeichen und Referenz auf, das ein einseitig dominierendes Verhältnis zwischen einem zeichenhaften Code und dem realen Erleben begründen könnte – was sofort das Problem der gegenseitigen Beeinflussung von Realität und Fiktion, Leben und Text aufwerfen würde.²⁶² Stattdessen meint Semantik hier „höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn“²⁶³; sie ist das, was von den unzähligen „Verweisungen auf weitere Möglichkeiten“ abstrahiert, die in einer jeden konkreten Situation konfrontieren und sich auf „die Welt im ganzen“²⁶⁴ öffnen. Nicht alles, was gerade möglich ist, lässt sich ja auch gegenwärtig halten, geschweige denn im nächsten Schritt auch verwirklichen. Semantik dient angesichts dessen nicht als „notwendig normativer Sinngehalt“, sondern als „Sinnfestlegung (Reduktion)“²⁶⁵, die ordnet, orientiert, Maßstäbe installiert für den Anschluss, für das Weitere, auch für das Neue.²⁶⁶

256 Vgl. Faulstich: Die Entstehung von ‚Liebe‘, S. 23, 44.

257 Vgl. Illouz: *Cold Intimacies*, S. 36–39; sowie Fromm: *The Art of Loving*, 31–32.

258 Faulstich: Die Entstehung von ‚Liebe‘, S. 43.

259 Illouz: *Cold Intimacies*, S. 38.

260 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 9.

261 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 21.

262 Vgl. Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 169–170.

263 Niklas Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1993, S. 19.

264 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 93.

265 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 224.

266 Vgl. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 267.

(Semantik ist für Luhmann in diesem Sinne ein Teil von: Kultur. Jener Teil nämlich, der „eigens für Kommunikationszwecke aufbewahrt wird“²⁶⁷ und als solcher mit seiner Transformation rechnen muss. An einer solchen Transformation eben setzt *Liebe als Passion* an.²⁶⁸ Im Übrigen bleibt bei allen Überschneidungen des Vokabulars die Annahme einer Inkongruenz, gar einer Inkompatibilität zwischen Luhmann, Kristeva und Barthes ratsam. Dass das Denken einer Relation von Individuum und Gesellschaft nicht ohne einen Begriff von Kultur auskommt, ist kaum überraschend; dieser Begriff hängt in all seiner Bestimmtheit aber an dieser Relation und ist schon insofern ein anderer als ein Begriff von Kultur, wie er gemäß der Relation von Ich und Welt auftauchen mag; von jenem Begriff, der auf das Element in der Relation Subjekt und Kultur zielt, ganz zu schweigen. Erst im Lichte solcher Vorsicht können tatsächliche Berührungspunkte überhaupt identifiziert werden.)

Die Universalität des intimen Bezugs ist durch die „Semantik des Mediums Liebe“ denn auch „nicht formuliert, aber symbolisiert“ – es findet sich „nicht vorgeschrieben, daß man als Liebender eine Privatwelt gegen die öffentliche Meinung zu beglaubigen habe“, sondern mit entsprechenden „Symbolen beschrieben, [...] daß dies geschieht“²⁶⁹ (etwa: mit ‚Passion‘ als ‚durchschauter Metapher‘). Es sind also die Symbole der Liebe als Formen der Generalisierung, als sinnhafte Knoten, als Ideengut in seiner „Fähigkeit, Erfahrungen zu packen und neue Perspektiven zu eröffnen“²⁷⁰, die das Lieben codieren: Sie stellen Schemata bereit, um Sensibilitäten spezifisch zu steuern.²⁷¹ Das ist nicht hinreichend beschrieben als Fixierung dessen, was mit ‚Liebe‘ eben gemeint ist (oder was darunter schon zu verstehen ist; oder was, in konventioneller Einigung, als ihre Bedeutung vorausgesetzt und vorgegeben ist). Es geht vielmehr darum, dass Kommunikation derart unterscheidbar wird, dass diejenige der Liebe als eigene Form, nämlich als intimes, interpenetratives Anschließen, Weitermachen und Neues-Sagen auftauchen kann.²⁷² Wodurch auch, insbesondere, die (sonst doch so geringen) „Erfolgserwartungen [...] verstärkt werden: Wer seine Liebe erklärt, nimmt fast schon das Recht in Anspruch, geliebt zu werden“²⁷³.

Dann erst (aber auch: gerade dann) kann es um die Möglichkeit und Fähigkeit gehen, „zwischen wahrer und vorgetäuschter Liebe“ als feststellbare Sach-

²⁶⁷ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 224.

²⁶⁸ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 49–56.

²⁶⁹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 30.

²⁷⁰ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 9.

²⁷¹ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 107.

²⁷² Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 113–114.

²⁷³ Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 267.

verhalte zu unterscheiden. „Das Simulieren von (nicht empfundener) Liebe und das Dissimulieren von (empfundener) Liebe“²⁷⁴ kann sodann, in einer weiteren „Verfeinerung“, an Bedeutung gewinnen. Und schließlich kann es so, an der historischen Schwelle zur romantischen Liebe, in der Folge der Entdeckung der Inkommunikabilität, dazu kommen, „daß die *Differenz* von *aufrichtiger* und *unaufrichtiger* Liebe kollabiert und damit die strukturelle Voraussetzung für Informationsverarbeitung [...] entfällt“²⁷⁵, durch die Intimkommunikation zuvor geregelt, also unterschieden war – ein Kollabieren auf das Abgründige, auf das Ungründige menschlichen Miteinanders hin (durch das hindurch Intimität fortan nur zu haben ist): „Jeder Versuch, den anderen zu ‚durchschauen‘, führt ins Bodenlose, in jene Einheit von wahr und falsch, von aufrichtig und unaufrichtig, die sich allen Kriterien entzieht.“²⁷⁶

Ganz im Sinne seines Begriffs von Kommunikation entwickelt Luhmann das Problem der Symbolisierung also differenztheoretisch; entscheidend ist, dass etwas „über die pure Faktizität hinaus [...] als ‚so und nicht anders‘ erfahren“²⁷⁷ wird. Er hebt damit, wohlgermerkt, nicht auf die Differenz der Liebe ab (die als Differenzverhältnis Kommunikationsmedium|Interpenetration zu rekonstruieren ist). Differenzierungen betreffen für ihn zunächst ‚nur‘ die Seite des Herstellenden, des Kommunikationsmediums, des Codes – allerdings immer bezogen auf

[d]ie Vielzahl der Unterscheidungen, die in der Liebesbeziehung eine Rolle spielen, zum Beispiel die Unterscheidung der Geschlechter, die Unterscheidung von jung und alt, die Unterscheidung der jeweils geliebten gegen alle anderen Personen [...].²⁷⁸

Genauer sind es die Differenzierungen aufseiten des Mediums, die erst jene ‚Vielzahl an Unterscheidungen‘ einbeziehen, als solche, die in der Beziehung überhaupt eine Rolle spielen können. Einerseits also werden die Unterscheidungen erst in (ihrer Berücksichtigung in) den Symbolen als Formationen herstellender Liebe zu möglichen Aspekten hergestellter Intimität; andererseits aber sind die Differenzierungen des Kommunikationsmediums bestimmt allein, insofern sie schon auf (die Ermöglichung von) Unterscheidungssensibilitäten in der Beziehung gerichtet sind. Diese Zweiseitigkeit ist nichts anderes als der Kern der Differenz der Liebe und ihrer Einheit in der Codierung-als-Herstellung. Ihre Konsequenzen aber sind so weitreichend wie vielfältig.

²⁷⁴ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 114.

²⁷⁵ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 179.

²⁷⁶ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 223.

²⁷⁷ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 107.

²⁷⁸ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 109.

Soll etwa durch die Liebe unterschieden, die Liebe also als Differenz behandelt werden (zwischen Klassen, Geschlechtern, Kulturen), bedarf es zunächst der Differenzierung und der Sensibilität für eine entsprechende Differenzierung auf den beiden Seiten der Differenz der Liebe, das heißt in der Herstellung. Aber auch die eigene „*Temporalisierung* der Liebe“²⁷⁹ zählt zu den Folgen; mit dieser gerade gilt fortan: „Jede Liebe hat ihre eigene Geschichte [...]. Sie hat einen Anfang und ein Ende und dazwischen einen Verlauf des Steigerns und Abklingens, in dem die Relevanz des Differenzschemas wechselt.“²⁸⁰ Das Lieben erstreckt sich freilich auch vor solcher Temporalisierung schon zeitlich, nimmt immer schon Zeit in Anspruch.²⁸¹ Doch wird die Liebe erst dann im vollen Sinne zur Geschichte, wo „eine typische Verlaufsgeschichte des Liebens“ im Verhältnis zu einer zeitsensiblen Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums steht – durch die

der Verlauf selbst die Bedingungen ändert, unter denen Informationen gewonnen und interpretiert werden müssen, und [...] es von der Phase des Verlaufs abhängt, welches Differenzschema für welche Informationen zu aktivieren ist.²⁸²

Erst wenn der Code derartige zeitliche Differenzen vorsieht, die insbesondere auch die Eigentümlichkeiten des Anfangs und des Endes der Liebe gegenüber Phasen ihres Andauerns betreffen, kann das Lieben „seine eigene Zeit“, das heißt „seine eigene temporale Selbstreferenz“ gewinnen: „Die Liebenden beginnen – und ihre Geschichte ist für sie durch den Code schon programmiert.“²⁸³ – *Die Eigentümlichkeiten des Anfangs und des Endes der Liebe*: den einen wie das andere erst zu bemerken, wenn es schon zu spät ist, sodass sie also nur noch konstatiert werden können; oder aber sie spielerisch oder fatalistisch schon zu unterstellen, bevor es soweit ist, sodass auch ohne sachliche Grundlage lustvoll an ihnen gelitten werden kann; oder aber gezielt, da es sich doch um Einseitigkeit handeln könnte, zu verstecken, dass sie dem eigenen Wunsch entsprechen; die Spielarten also des Differenziellen und Differenzierenden ...²⁸⁴

Gerade in solchen Differenzierungen sieht die Codierung zwischenmenschlicher Interpenetration durch das Kommunikationsmedium Liebe auch Gefühle, Erleben und auch Handeln als Aspekte der codierten Intimität explizit vor²⁸⁵ –

²⁷⁹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 115.

²⁸⁰ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 116.

²⁸¹ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 90.

²⁸² Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 117.

²⁸³ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 92.

²⁸⁴ „Dennoch sind anfangs die unterschiedlichsten Rituale zur Verschleierung dessen vorgesehen, dass einer des anderen Ziel sein könnte.“ (Rinck: *Ah, das Love-Ding!*, S. 76.)

²⁸⁵ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 26.

soweit nämlich die Symbole der codierenden Liebe dies, also die Unterscheidbarkeit (in) der Kommunikation entsprechend ermöglichen. Es wird zum Teil der ausdifferenzierten gemeinsamen Privatwelt, der realisierten und reproduzierten intimen Kommunikation, der hergestellten Universalität des Bezugs, dass (und wann und wo diese und jene) Gefühle ‚ausgedrückt‘, ‚unterstellt‘ und ‚geleugnet‘ werden und dass (dann und dort dieses und jenes) Handeln „nicht um seiner konkreten Effekte willen, sondern wegen seiner symbolisch-expressiven, Liebe ausdrückenden Bedeutung gewählt“²⁸⁶ wird. So ist auch noch der Bezug auf die körperliche Dimension menschlichen Zusammenlebens, und vor allem Sexualität, sichergestellt, nämlich durch „Mitsymbolisierung dieses Körperbezugs“²⁸⁷. In präzise diesem Sinne – und nicht etwa im Sinne von Sexualität als vorausgesetzter, fundierender (sozio-)biologischer Konstante – spricht Luhmann denn auch von „sexuell basierter“²⁸⁸ Intimität. Angesprochen ist damit in erster Linie eine Intimität, für die Sexualität zu einer bedeutenden „Ausdifferenzierungs- und Steigerungsbedingung“²⁸⁹ zu avancieren vermag: kann Sexualität in ihrer ‚Mitsymbolisierung‘ doch als eigene, intime Form der Körperlichkeit gegenüber anderen, nicht-intimen Formen erscheinen (zum Beispiel: Wahrnehmung, Bedürfnisbefriedigung und physische Gewalt – die sich denn auch mit Wahrheit, Geld und Macht anderen Kommunikationsmedien zuordnen²⁹⁰). Sofern sie als solche Form zudem erwartet werden kann (was das Hinauszögern des Erwarteten so gut wie enttäuschte Erwartungen einschließt), wird Sexualität außerdem zum Faktor der Ausdifferenzierung in der Temporalisierung der Liebe.

Bei all dem bleibt das Kommunikationsmedium weiterhin streng zu unterscheiden (wenn auch nicht immer streng geschieden) von den Sachverhalten des Liebens: Es kann, je Fall, „relativ unabhängig davon gehandhabt werden [...], ob solche Sachverhalte vorliegen oder nicht“²⁹¹. Doch ist es eben nicht unabhängig von diesen, die es doch codiert: Ganz prinzipiell gilt, dass „in der Anwendung der Medien“ immer mit „Orientierungen auf Sachverhalte hin [...] operiert“²⁹² wird. Umgekehrt sind die Sachverhalte des Liebens, ist Intimität nicht unabhängig vom sie Codierenden, gar diesem gegenüber irgendwie eigentlicher, auch da nicht, wo die „Ebene der faktisch lokalisierten Qualitäten, Gefühle, Ursächlichkeiten“²⁹³ angesprochen ist: Die „Funktionen und Effekte“ der codierenden Liebe, letztlich also die

²⁸⁶ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 30.

²⁸⁷ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 31.

²⁸⁸ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 39.

²⁸⁹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 32.

²⁹⁰ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 32.

²⁹¹ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 22–23.

²⁹² Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 22.

²⁹³ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 23.

Aspekte der codierten Intimität, „sind in sich selbst immer schon sozial vermittelt durch eine Verständigung über Möglichkeiten der Kommunikation“²⁹⁴. – Gemeint sind hier mal codierende Liebe und codierte Intimität als Differenziertes (das unabhängig von vorliegender Intimität gehandhabte Medium Liebe, die faktisch lokalisierte Intimität), mal die differenzielle Bezogenheit von Codierendem und Codiertem (die prinzipielle Orientierung des Mediums auf Intimität, die soziale Vermitteltheit von Intimität). Diese Konstellation in Gänze aber ist Ausdruck der wechselseitigen Bestimmung von Liebe und Intimität, ihres unausgesetzten Bezugs, ihres Zusammenhangs, wie er sich im Prozess des Herstellens, des Codierens realisiert.

Noch die Motivation, sich überhaupt auf Intimbeziehungen einzulassen, und nicht einfach nur das unpersönliche Glück, etwa in der Selbstverwirklichung am Arbeitsplatz, zu suchen, ist von dieser wechselseitigen Bestimmung betroffen. Jeder Rückgriff auf anthropologische Grundausrüstungen, auch derjenige „auf Bedürfnisse nach sexueller Befriedigung“²⁹⁵, ignorierte demgegenüber die Vorzeichen, die sich mit einer zwischen Individuum und Gesellschaft relationalisierten Liebe ergeben, verfehlte diese Liebe als differenzielle. Die Motivation zu lieben ist „ihrerseits Produkt der Evolution symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien“, ist „selbst ein Artefakt soziokultureller Evolution“ – also keineswegs „unabhängig von der Semantik, die ihre Möglichkeit, Verständlichkeit, Erfüllbarkeit beschreibt“²⁹⁶. Deshalb kann die Liebe auch nichts erst nach einem vermeintlichen Verlust entschädigend Hinzutretendes sein. Nun mag in Luhmanns Sprache allenthalben aufscheinen, dass er stärker von der Gesellschaft als vom Individuum aus schreibt; auch mag daran zu erkennen sein, dass *Liebe als Passion* (auch) ein wissenssoziologisches Projekt verfolgt. Die Möglichkeit aber, ebenso wie die Aussagekraft von beidem, geht zurück auf das Denken einer relationalisierten und differenziellen Liebe, das mit Gesellschaft und mit Individuum, mit Kommunikationsmedium Liebe und mit zwischenmenschlicher Interpenetration rechnet und rechnen muss, weil es ihre Einheit letztlich in der Codierung-als-Herstellung sieht.

Psychische Räume, Sprachräume (Kristeva I)

Nicht weniger als einen „Beitrag zu einer Geschichte der Subjektivität“²⁹⁷ stellt Kristeva in ihren *Geschichten von der Liebe* in Aussicht. Ein Verzicht auf Bescheiden-

²⁹⁴ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 23.

²⁹⁵ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 47.

²⁹⁶ Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 47.

²⁹⁷ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 24.

heit, der für sie schon durch den Gegenstand selbst gefordert ist. In der „Geschichte der Liebeshaltungen und Liebesdiskurse“ nämlich erkennt sie „den erlesensten Niederschlag der abendländischen *Seele*“ (ihr *dépôt*, also die ‚Ablagerung‘ oder auch das ‚Guthaben‘) – und konstatiert weiter: „Tatsächlich, sobald *Psyche* existiert, spricht und entfaltet sie sich nur in der Liebe.“²⁹⁸ Berücksichtigt sind damit aber bereits zwei zusammenhängende Richtungen: Die ‚Seele‘ oder ‚Psyche‘ lagert sich ab in den ‚Haltungen und Diskursen der Liebe‘, sie bleibt, ihre eigene Geschichte bleibt eingelagert in deren Geschichte; das allerdings nur in dem Maße, in dem Liebe auch der Raum, die Matrix der Artikulation einer bestimmten Innerlichkeit ist. In dieser doppelten Hinsicht ist die Seele—Psyche—Innerlichkeit, deren Spuren Kristeva folgt, gekoppelt an „große *Ideen* von der Liebe, die unsere Kultur begründet haben“, an „große *Mythen*, von denen sie fasziniert war“, sowie an „*Sageweisen*, die die Zaubermacht dieses notwendigen Wahns bis in die Zeichen der Sprache hineinstrahlen lassen“²⁹⁹. Derart ist die Liebe in die Relation von Subjekt und Kultur, eine spezifische Differenz in die Liebe eingetragen – und, vor allem, auf eine eigene Gestalt der Herstellung als Einheit dieser Differenz verwiesen.³⁰⁰

Anders als bei Luhmann ist das nicht ausgehend von einer Seite der Relation erschlossen. Die Relation selbst ist es, bei der Kristeva ansetzt: insofern diese sich in einem Prozess des Herstellens konkretisiert, in dem ein subjektives Hergestelltes und ein kulturelles Herstellendes aufeinander bezogen sind. Diesen Prozess betrachtet Kristeva das eine Mal vonseiten des Hergestellten, das andere Mal vonseiten des Herstellenden: und versteht beides, Hergestelltes und Herstellendes, genau und nur gemäß diesem Prozess. Dem muss die Auseinandersetzung Rechnung tragen. Insbesondere gilt es, die zwei Perspektivierungen zu berücksichtigen, die Kristeva ihren zweifachen Blick erlauben: die Psychoanalyse und die Literaturals Texttheorie.³⁰¹ So wenig es nun in der Auseinandersetzung mit Luhmann um die Systemtheorie überhaupt ging, so wenig sollen diese Ansätze umfassender Prüfung unterzogen werden. Sie sind zu rekonstruieren als eigene Arten und Weisen, durch

298 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 61. Vgl. Julia Kristeva: *Histoires d'amour*. Paris 1983, S. 61.

299 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 25.

300 Hermann Kappelhoff spricht auch von einer „Verschränkung von kultureller Phantasietätigkeit und individueller Erfahrungsstruktur“, die Kristeva herausarbeite – gemäß der die Liebe samt ihren Zuständen „auch und gerade die kulturellen Systeme“ betreffe, „die Möglichkeiten ihrer Bildung, ihrer Veränderung, die Möglichkeit der Affektion und Perzeption im Raum der Sprache“ (Kappelhoff: *Matrix der Gefühle*, S. 286, 288).

301 Die Konfrontation dieser Perspektivierungen zeichnet Kristevas Schriften überhaupt aus. Vgl. (affirmativ) Inge Suchsland: *Julia Kristeva zur Einführung*. Hamburg 1992, S. 53–70; sowie (kritisch) Thomas Morsch: *Medienästhetik des Films. Verkörperte Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung im Kino*. München 2011, S. 35–40.

die auf ein Verständnis von Kultur und Subjekt und deren Verhältnis zu reflektieren ist; auf ein besonderes Junktim von Sprach- und psychischen Räumen; auf „Liebe als Baumeisterin von Sprachräumen“³⁰² und zugleich auf den „Raum einer vom Liebesraum untrennbaren *psychischen Innerlichkeit*“³⁰³.

Wie immer das bisherige Schicksal der Psychoanalyse, etwa angesichts der diversen *turns* des zwanzigsten Jahrhunderts, zu beurteilen ist – und welches auch immer ihr aktuell, angesichts posthumanistischer Theorien oder auch psychologischer und biologistischer Denkgewohnheiten, prognostiziert werden mag: Es lohnt immer noch und wieder zu fragen, was mit ihr verloren ginge, worin also der durch sie markierte Einschnitt bestand und worin er fortbestehen kann, welches Erbe mithin anzutreten und angetreten ist. Cavell hat diese Frage wiederholt gestellt; seine bemerkenswerte Antwort stellt die Psychoanalyse in eine Linie mit dem Skeptizismus, sprich der Philosophie:

It is from a perspective of our culture as having entered on a path of radical skepticism [...] that I see, late in this history, the advent of psychoanalysis as the place, perhaps the last, in which the human psyche as such, the idea that there is a life of the mind, hence a death, receives its proof. It receives its proof of its existence in the only form in which that psyche can (any longer) believe it, namely, as essentially unknown to itself, say unconscious.³⁰⁴

(Aber auch Sigmund Freud selbst hat die Frage nach dem Unbewussten, nach seiner Existenz, nach den Möglichkeiten des Wissens um oder Schließens auf diese, schon in eine Reihe mit der Frage nach dem Bewusstsein anderer, also nach anderen, gestellt – und so in die einschlägigen Interpretationen des skeptischen Problems eingereiht.³⁰⁵)

Es ist eine vielfache, eine vielfältige Unselbstverständlichkeit von Psyche, die hier angesprochen ist: dass die Existenz von Psyche überhaupt ihre Selbstverständlichkeit verloren hat; dass die Psyche das einzig noch verfügbare Äquivalent solcher Selbstverständlichkeit in dem Umstand findet, dass sie sich selbst nicht mehr vollumfänglich verständlich ist; aber auch, dass darin ein selbstverständliches Persistieren von Psyche schon aufgegeben ist. Wohlgemerkt sind damit nicht etwa Defekte benannt, sondern eigentliche Definitionen, dasjenige, worin Psyche nunmehr – und folgenreich – ihr eigenes Definitives hat, tritt sie doch als äußerst voraussetzungsreich entgegen, ohne selbst im Voraus schon zureichend gesetzt zu

³⁰² Kristeva: *Geschichte von der Liebe*, S. 368.

³⁰³ Kristeva: *Geschichte von der Liebe*, S. 96.

³⁰⁴ Stanley Cavell: *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*. Chicago / London 1996, S. 94. Vgl. Stanley Cavell: *The World as Things. Collecting Thoughts on Collecting*. In: William Rothman (Hg.): *Cavell on Film*. Albany 2005, S. 241–279, hier: S. 253.

³⁰⁵ Vgl. Sigmund Freud: *Das Unbewusste*. In: ders.: *Gesammelte Werke* 10. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt am Main 1999, S. 263–303, hier: S. 267–268.

sein. – Auf die Konsequenzen stößt auch die Lektüre von Freuds begriffsbildender Reflexion psychoanalytischer Praxis schnell genug. „Über Deckerinnerungen“ zu sprechen heißt dann, von der „Herstellung von reproduzierbaren Erinnerungsbildern“³⁰⁶ zu sprechen. „Der Familienroman der Neurotiker“ wird geschrieben durch und ist nur zu beschreiben als eine „besondere Tätigkeit der Phantasie, die [...] sich des Themas der Familienbeziehungen bemächtigt“³⁰⁷. „Die Verdrängung“ wiederum meint an erster Stelle die permanenten „Veränderungen des psychischen Kräftespieles“, in denen sie kein „einmaliges Geschehen mit Dauererfolg“ ist, sondern sich als „im hohen Grade *mobil*“³⁰⁸ erweist. Und ihrerseits kennen Freuds „Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens“ jene „unendliche Reihe von Ersatzobjekten“, die für das „ursprüngliche Objekt einer Wunschregung“³⁰⁹ eintritt, allein ausgehend von der „*Bildung einer langen Reihe*“³¹⁰.

Stellen wie diese (und zahllose andere) zielen nicht lediglich auf produktive Prozesse anstelle von vorhandenen Zuständen, auf emergente Konstitutionen anstelle von fixen Positionen oder auf dynamische anstelle von statischen Beziehungen. Sie umkreisen vielmehr die Ersteren als ungesicherte Grundlagen oder Ausgangspunkte für die Letzteren, ohne diese im Gegenzug zu gesicherten Endpunkten zu erklären. In dem ‚Fehlen‘ einer gesicherten und sichernden Voraussetzung, welches die (sich-)nicht-selbstverständliche Psyche charakterisiert, ist für diese Psyche auch gar kein anderer Grund zu finden und von nichts anderem Ausgang zu nehmen – um zu leben und zu überleben. (Das legt keineswegs auf eine Bestimmung über den Umweg der Negativität fest: Produktivität, Emergenz und Dynamik sind, durch und durch, Positivbestimmungen.) Vor keinem anderen Hintergrund als einer solchen konstitutiven Prekarität legt Kristeva nahe, dass die Psychoanalyse „eine endlose Suche nach Wiedergeburten“ sei, und zwar besonders „vermittels der Liebeserfahrung“; diese diene dem Analysanden „als verheißungsvolle Voraussetzung für seine ständige Erneuerung, seinen Nicht-Tod“³¹¹.

(Ist die Psychoanalyse [als Perspektivierung, Hinsicht, Vokabular] nun rechtefertigungsbedürftiger als die Systemtheorie? Kann nicht ohne Umwege über Kristevas Betrachtungen geschrieben werden? – Eine mögliche Antwort führt zurück

306 Sigmund Freud: Über Deckerinnerungen. In: ders.: *Gesammelte Werke* 1. *Werke aus den Jahren 1892–1899*. Frankfurt am Main 1999, S. 529–554, hier: S. 536.

307 Sigmund Freud: Der Familienroman der Neurotiker. In: ders.: *Gesammelte Werke* 7. *Werke aus den Jahren 1906–1909*. Frankfurt am Main 1999, S. 225–231, hier: S. 229.

308 Sigmund Freud: Die Verdrängung. In: ders.: *Gesammelte Werke* 10. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt am Main 1999, S. 247–261, hier: S. 253.

309 Sigmund Freud: Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. In: ders.: *Gesammelte Werke* 8. *Werke aus den Jahren 1909–1913*. Frankfurt am Main 1999, S. 65–91, hier: S. 90.

310 Freud: Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, S. 70.

311 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 9. Vgl. auch S. 24.

zur Prekarität der Psychoanalyse selbst, oder auch ihres Erbes, sprich zu ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie.³¹² Eine andere erinnert daran, dass nicht nur einiges der Kritik an der Psychoanalyse auf ihre Popularisierung zurückgeht, sondern dass auch die Möglichkeit, sie neuerlich produktiv zu machen, dadurch oft verstellt bleibt. Ebenso verhält es sich wohl auch damit, dass psychoanalytische Argumente in die verschiedensten Theorien eingegangen sind, ohne noch expliziert zu werden.³¹³

Dass die menschliche Psyche hier als ‚psychischer Raum‘, als spezifische Innerlichkeit erscheint – auch: zuallererst in Erscheinung tritt –, meint insbesondere, dass sie sich konstituiert allein, indem sie konstruiert wird; sie ist, zumal in ihrer Kopplung an Liebe, eine quasi-architektonische Aufgabe. Es ist denn auch der Mythos von Narziss, den Kristeva hier noch einmal bemüht.³¹⁴ In dem sich in der Quelle spiegelnden und in sich selbst verliebenden Jüngling erkennt sie einen entscheidenden „Impuls für die Verinnerlichung des Abbilds und die Umwandlung der platonischen Idealität in eine spekulative Innerlichkeit“³¹⁵. Von einer externen räumlichen Anordnung aus führt der Weg für Narziss über das Ver- und anschließende Erkennen (nicht einfach des eigenen Bildes, sondern) des Bildes als Bild und Abbild seiner selbst zu einem Selbstverhältnis, das ihn erst in „Subjekt und Objekt“³¹⁶, an ihm überhaupt erst Subjektives und Objektives als Aspekte scheidet. Wenn der selbst-verliebte Narziss also „erkennt, daß der andere in der Quelle nur er selbst ist, hat er einen psychischen Raum konstruiert: ist er zum Subjekt geworden“³¹⁷. Der „Innenraum“ lässt sich so „als Reflexion eines Alter ego, eines idealisierten Ichs“³¹⁸ begreifen. *Narzissmus* meinte dann zunächst ein verinnerlichen des Selbstverhältnis, eine durch einen komplexen Vorgang bedingte *Einfaltung*, die sodann unerlässliches Moment von Subjektivität wird. Nicht zwingend aber ein verlässliches: Von der Notwendigkeit ständiger Erneuerung ist dieses Moment gemäß einer solchen Herleitung nicht befreit, sondern wesentlich betroffen.

312 Vgl. Cavell: *Contesting Tears*, S. 93, 95.

313 Vgl. dazu Marie-Luise Angerer / Joan Copjec / Elizabeth Cowie / Gertrud Koch / Sulgie Lie / Laurence A. Rickels / Anna Tuschling / Mai Wegener: „Geister werden Teil der Zukunft sein“. Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Medientheorie. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 17/2 (2017). *Psychische Apparate*, S. 102–118, hier: Gertrud Koch, S. 102–104.

314 Genauer: wie er sich bei Ovid dargestellt findet. Vgl. Publius Ovidius Naso: *Metamorphosen*. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart 2010, S. 170–181, III/339–510.

315 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 113.

316 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 114.

317 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 114. Vgl. auch Sigmund Freud: Zur Einführung des Narzißmus. In: ders.: *Gesammelte Werke* 10. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt am Main 1999, S. 137–170.

318 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 61.

Schon mit *Die Revolution der poetischen Sprache* hat Kristeva diesen Umstand, gemäß dem das „Subjekt als *produzierbar*“³¹⁹ anzunehmen ist, ja, immer und nur ein „*Subjekt-im-Prozeß*“³²⁰ ist, auf „den *Prozeß*“ der „Erzeugung von Signifikanz, von Sinn“³²¹ bezogen (den Kristeva in Abgrenzung von seinem Produkt *signifiance* nennt; und dessen prädestinierten, oder paradigmatischen, keineswegs einzigen, Ort die moderne Literatur bilde³²²). Aus Sicht der Psychoanalyse, deren eigener praktischer Diskurs sich originär im Sprechen und Deuten, im „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten“³²³ in der und durch die *talking cure* abspielt, ist an einer solchen Verbindung sicherlich kaum Anstoß zu nehmen. Aus Sicht aber einer bestimmten Art Literaturwissenschaft mit eigenen Ansprüchen wird ihr nicht selten mit Misstrauen begegnet. Richtig ist, dass es mit Kristevas Ansatz keinen einfachen Weg zur Befragung (der Entwicklungen, Rollen oder Gesetzmäßigkeiten) verschiedener literarischer Gattungen gibt.³²⁴ (Die bei Kristeva gleichwohl, unter veränderten Bedingungen, wiederkehrt: als Frage von Intertextualität.³²⁵) Es ist jedoch als eine Texttheorie mit (zunächst) ganz anderen Ansprüchen, als welche Literaturwissenschaft durch Kristeva ausgelegt wird: eine Theorie, deren Interesse eben „Sprachveränderungen“ gilt, insofern diese „gleichbedeutend sind mit Veränderungen der *Stellung des Subjekts* – seines Verhältnisses zum Körper, zu den anderen und zu den Gegenständen“³²⁶.

Nicht von ungefähr führt Kristeva moderne Theorien der Metapher ins Feld, um Liebe in aller Konsequenz als ‚Baumeisterin von Sprachräumen‘ zu begreifen; steht doch mit diesen keineswegs nur die Aufwertung eines Stilmittels, das die Rede schmückt, zur Disposition, sondern die Konzeption von Sprache, das heißt

319 Julia Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt am Main 1978, S. 47.

320 Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*, S. 49.

321 Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*, S. 26.

322 Das gerade unter der Voraussetzung, dass diese Literatur „nicht in eine selbstgenügsame Ästhetisierung mündet, sondern [...] zum kritischen Austragungsort von Erfahrung wird“, dass also mit ihr der Blick frei wird auf eine „poetologische Dynamisierung von Erfahrung in der Sprache“ (Anne Eusterschulte: Schwindel, S. 259–260).

323 Sigmund Freud: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. In: ders.: *Gesammelte Werke* 10. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt am Main 1999, S. 125–136.

324 Vgl. Werbers Kritik: ein solcher Ansatz garniere „nur eine sozialpsychologische These mit literarischen Beispielen, statt Literaturwissenschaft zu betreiben“ (Werber: *Liebe als Roman*, S. 18; vgl. zur Frage der Gattungen S. 46).

325 Vgl. Julia Kristeva: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Jens Ihwe (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven* 3. *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft* II. Frankfurt am Main 1972, S. 345–375. Vgl. Kapitel 6 dieses Buches, „*Poiësis* und der Akt des Zuschauens III (und Kristeva IV)“.

326 Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*, S. 29.

des Menschen, überhaupt.³²⁷ Tatsächlich scheint sich in den einschlägigen Texten von, zum Beispiel, I. A. Richards und Max Black nichts Geringeres einzulösen als das Versprechen, als das sich Friedrich Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ noch immer lesen lässt. Das Versprechen einer radikalen Neubewertung, einer, im strengen Sinne Nietzsches, Umwertung³²⁸ des menschlichen Wirklichkeitsbezugs, wie er sich in der (Stellung der) Sprache zeigt – und so auch eine Umwertung des menschlichen Bezugs auf sich selbst und andere (als besondere Teil-Wirklichkeiten):

Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue. Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die Chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den Ton nennen, so geht es uns allen mit der Sprache.³²⁹

Beschworen ist damit eine Rhetorisierung menschlicher Bezüge, ihre Fassung als un-wesentlich, nämlich wesentlich *metaphorisch* – sowie die Bestimmung der Sprache als Ergebnis und Schauplatz (und Schauplatz nur, weil Ergebnis) dieser metaphorischen Bezüge. (Seine Elaboration hat dies unter anderem durch Hans Blumenberg erfahren, wie auch durch Richard Rorty.³³⁰)

³²⁷ Vgl. Hartmut Winkler: Metapher, Kontext, Diskurs, System. In: *Kodikas/Code. Ars Semeiotica. An International Journal of Semiotics* 12/1 (1989), S. 21–40.

³²⁸ Also: „Eine neue Weise Werte zu schätzen: kein Wechsel von Werten, kein abstrakter Austausch und keine dialektische Umkehrung, sondern ein Wechsel und eine Umkehrung im Element, aus dem der Wert der Werte hervorgeht, eine ‚Umwertung der Werte‘.“ (Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*. München 1976, S. 178.)

³²⁹ Friedrich Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Berlin / New York 1988, S. 873–890, hier: S. 879. Nietzsche steht damit freilich selbst in einer umfassenderen Tradition. Vgl. dazu Anne Eusterschulte: Ästhetik. In: Gert Ueding (Hg.): *Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität*. Tübingen 2005, S. 138–144, hier besonders: S. 142.

³³⁰ Vgl. Hans Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt am Main 2001, S. 406–431; Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. (Kein Zufall dürfte es sein, dass Freud für beide von erheblicher Bedeutung ist.) Vgl. zu Blumenberg in dieser Hinsicht weiter Anne Eusterschulte: *Actio per distans*: Blumenberg's Metaphorology and Hitchcock's REAR WINDOW. In: Sarah Greifenstein / Dorothea Horst / Hermann Kappelhoff / Cornelia Müller / Thomas Scherer / Christina Schmitt (Hg.): *Cinematic Metaphor in Perspective. Reflections on a Transdisciplinary Framework*. Berlin / Boston 2018, S. 93–119, hier besonders: S. 94–98. Vgl. zum Komplex Nietzsche—Metapherntheorie—Blumenberg—Rorty

Deshalb meint „Wahrheit“ bei Nietzsche nur mehr ein „bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen“³³¹. Ihr Maß hat die Sprache damit nicht mehr im „adäquaten Ausdruck“, in der Entsprechung mit „den Dingen selbst“³³² – ein Maß, um immer nur das Verfehlen Letzterer zu messen. Vielmehr findet sie es in der Beweglichkeit des metaphorischen Ausdrucks, in dessen Potenzial, die ganze Vielfalt menschlicher Bezüge überhaupt erst zu knüpfen und also immer wieder und weiter zu verändern; kurz: in der metaphorischen Fähigkeit, Sinn zu erzeugen, zu ergeben.³³³ (In diesem Sinne ließe sich beispielsweise auch „der ‚Trieb‘ als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem“ nicht mehr nur „als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize“³³⁴ begreifen, nicht mehr also gemäß einer repräsentationalen Logik,³³⁵ sondern als metaphorischer, metaphorisch geknüpfter Selbstbezug.) Zwar spannt sich der Vorgang, in dem sich die Beweglichkeit, das Potenzial der Metapher realisiert, zwangsläufig zwischen ‚Abstraktion‘ und ‚Intuition‘, ‚Konvention‘ und ‚Phantasie‘ auf.³³⁶ Doch sind darunter nicht primäre Setzungen und die sekundären Abweichungen von diesen zu verstehen, als handelte es sich um ein neuerliches, lediglich verschobenes Entsprechungsregime. Eher handelt es sich um Aggregatzustände und deren Veränderungen, um Erstarrungen, Kristallisationen, aber auch Verflüssigungen und Auflösungen.³³⁷ Der Name, den Nietzsche diesem Vorgang gibt – dem, was sich in diesem Vorgang selbst aufspannt –, ist: Kultur.³³⁸ Im Sinne einer so, das heißt nicht vorrangig als Bestand, sondern als Vorgang verstandenen Kultur, zu deren

Hermann Kappelhoff: *Kognition und Reflexion: Zur Theorie filmischen Denkens*. Berlin / Boston 2018, besonders S. 177–184.

331 Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, S. 880.

332 Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, S. 879.

333 Vgl. auch Julia Kristeva: Zu einer Semiologie der Paragramme. In: Helga Gallas (Hg.): *Strukturalismus als interpretatives Verfahren*. Darmstadt / Neuwied 1972, 163–200, hier: S. 197: „Bedeutungen sind nicht, sie machen sich, und die poetische Sprache bietet ihre Unendlichkeit auf, um den Verschleiß der Sprache durch neue Verkettungen zu ersetzen – durch graphische Krämpfe, die den Menschen, sein Weltbild und seinen Platz in dieser Welt infrage stellen.“

334 Freud: Triebe und Tribschicksale, S. 214.

335 Vgl. auch Freud: Triebe und Tribschicksale, S. 215.

336 Vgl. Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, S. 881, 883, 888–889.

337 Vgl. Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, S. 883. Vgl. auch Winkler: Metapher, Kontext, Diskurs, System, S. 30.

338 Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, S. 889. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Hetzel: *Zwischen Praxis und Poiesis*, S. 242–253. Insbesondere: „Um zu verstehen, welche Bahn die Bewegung kultureller Praxis beschreibt, bietet es sich also an, die Bewegung der Metapher zu rekonstruieren. [...] Alles Feste, Identische und Objektive in der Sprache beruht auf einem Vergessen und Verdrängen der welterzeugenden Kraft des Metaphorischen.“ (S. 243.)

Effekten die Ablagerung, aber auch der Abbau von Beständen gehört, sind dann noch die Haltungen und Diskurse der Liebe als Niederschlag und Artikulationsmatrix zu verstehen. In keinem anderen Sinne ist bei Kristeva Texttheorie zu verstehen. Keine Setzung eines Sprachsystems, das nur noch in all seinen Entsprechungen wiederzufinden ist, sondern ein Einschnitt in den Vorgang Kultur von seinem Aspekt Sprache aus.

Wenn Kristeva die Verbindung von ‚Sprachveränderungen‘ und ‚Veränderungen der Stellung des Subjekts‘, das Junktim von Sprach- und psychischen Räumen untersucht, dann immer orientiert an der Relation von Kultur und Subjekt und mit Ansprüchen, die sich an den Fragen dieser Relation orientieren.³³⁹ Was sie so aber in den Blick nimmt, ist der „heterogene Prozeß“³⁴⁰ selbst, den sie zwar wiederholt einen „Prozeß der Praxis“ nennt, der ihr allerdings gerade dann als ein Prozess des Herstellens, „einer Produktion“³⁴¹ vor Augen steht, nicht des Handelns. Diese Produktion betrifft Kultur *und* Subjekt, etwa in Liebe als Metaphern produzierender kultureller Maschine *und* in einer produzierten Intimität als einer exzentrischen Innerlichkeit des Subjekts. In diesem Zusammenhang ist ‚Produktion‘ auch nicht einfach ein Synonym für ‚Herstellung‘ (so wenig wie ‚Codierung‘ und ‚Induktion‘), sondern meint die eigene Gestalt der Herstellung von Intimität durch Liebe in der Relation von Subjekt und Kultur. In dem Maße, wie er ökonomische Prozesse der Erzeugung, aber auch der Be- und Verarbeitung anklingen lässt, und dabei außerdem noch auf das räumliche Hervor-Führen verweist (*pro-ducere*), können mit dem Ausdruck gleichermaßen die Eigentümlichkeiten des psychischen Haushalts des Subjekts (seine ‚endlose Suche nach Wiedergeburten‘ zwischen Prozessen und Zuständen) und des Sinnhaushalts der Kultur (seine Aggregatzustände und deren Veränderung) gefasst werden: die Einfaltung einer Innerlichkeit und das Ablagern und Abbauen von Metaphern. Als heterogener ist der Prozess der Produktion bald von der einen, bald von der anderen Seite zu betrachten. Wenn also vonseiten des Produzierenden eine Liebesmetaphorizität, vonseiten des Produzierten eine in Alterität gründende Identifizierung in den Blick gerät (und das Produzierende und Produzierte gemäß diesen), dann nicht im Sinne einer Strukturanalogie zweier prinzipiell separater oder auch im Sinne zweier aneinander anschließender beziehungsweise ineinander übergehender Prozesse (ein sprachlicher, ein psychischer). Wohl aber im Sinne differenzieller Zweiseitigkeit, im Sinne *eines* heterogenen Prozesses als Einheit einer Differenz, die erlaubt, ihn von zwei Seiten in den Blick zu nehmen (sodass eine jede augenfällige Ähnlichkeit der Charakterisierung von

³³⁹ Vgl. auch Suchsland: *Julia Kristeva zur Einführung*, S. 56–57.

³⁴⁰ Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*, S. 31.

³⁴¹ Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*, S. 180.

Psyche und Sprache lediglich noch als Funktion dessen erscheint). (In Kristevas Ausführungen findet sich diesbezüglich ein wichtiges Schwanken: Begründungszusammenhänge werden angedeutet, es bleibt aber unklar, ob nun die Metaphorizität oder die Identifizierung Vorrang haben soll.³⁴² Leicht ließe sich das zum Ausdruck mangelnder Stringenz erklären. Oder es wird als Versuch ernst genommen, eine Differenz in einem Prozess, der ihre Einheit ist, zu denken. Um diese Logik zweiseitiger Prozesse als Einheiten von Differenzen hat sich im Übrigen und nicht zufällig schon Marx, wie immer schwankend, bemüht.³⁴³)

Identifizierung (Kristeva II)

Über die Identifizierung, mit der Kristeva den Produktionsprozess vonseiten des Produzierten, vonseiten der exzentrischen Innerlichkeit beschreibt, lässt sich bei Freud nachlesen, dass es sich zunächst um ein Streben handelt: so zu werden und so zu sein wie ..., an die Stelle zu treten von ..., das eigene Ich zu gestalten nach ... – womit das ‚...‘ zum Ideal oder Vorbild genommen ist.³⁴⁴ Ohne Weiteres ließe sich das nun als die ontogenetische Erklärung disqualifizieren, als die es bei Freud auch auftaucht (unter anderem verortet er die Identifizierung „in der Vorgeschichte des Ödipuskomplexes“³⁴⁵ zwischen Sohn und Vater). Die Identifizierung lässt sich aber auch im Lichte des Freud'schen Fragens nach den Mechanismen überhaupt der Strukturierung und Organisation von Subjektivität verstehen, ein Fragen, dessen eigene Logik keineswegs schon ein empirisch noch – oder auch niemals – zu belegendes Postulat über Gesetzmäßigkeiten oder gesetzte Ziele der Entwicklung von Psyche vorschreibt. Tatsächlich dürfte es schwerfallen, diese Art von Ambivalenz in Freuds Schriften restlos aufzulösen. Besonders handgreiflich schlägt sie sich in seinen unterschiedlichen Verwendungen von ‚Herstellung‘ nieder: im schon angeführten Sinne einer auf Dynamik gründenden Statik – und im Sinne der Wiederherstellung einer gesunden, vermeintlich normalen psychischen Ordnung, im

³⁴² Vgl. Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 41, 93, 257, 262–264.

³⁴³ Vgl. Marx: *Das Kapital*, S. 129–130, 133–134 – wenn auch mit Blick auf den Austausch-, nicht den Produktionsprozess.

³⁴⁴ Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 115–116. Die Gestaltungsmacht (und nicht etwa nur die Negativität des Verkennens in) der Identifizierung betont noch Jacques Lacan in seinen Ausführungen zum Spiegelstadium – vgl. Jacques Lacan: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-funktion* wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. In: ders.: *Schriften I*. Berlin / Weinheim 1991, S. 61–70, hier: S. 64.

³⁴⁵ Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 115.

Sinne der „Herstellung der Kranken“³⁴⁶. Was ist anerkannt, was schon geteilt, wenn diese Ambivalenz als Teil der (Genese der) Psychoanalyse anerkannt ist? Was heißt es, ihr Erbe anzutreten? – Die Identifizierung, verstanden als Mechanismus, ermöglicht es Kristeva jedenfalls, die „Prozessualisierung des Subjekts in der Liebeserfahrung“³⁴⁷ zu beschreiben.

Verbunden mit der Annahme der Identifizierung ist eine erste, zentrale Unterscheidung, nämlich zwischen jener und der Objektwahl. „Im ersten Falle“, dem der Identifizierung, ist das Objekt „das, was man *sein*, im zweiten das, was man *haben* möchte“ – sodass „der Unterschied“ zwischen Identifizierung und Objektwahl letztlich darin besteht, „ob die Bindung am Subjekt oder am Objekt des Ichs angreift“³⁴⁸. Das erlaubt zum einen, zwischen Lieben und Begehren zu unterscheiden und so nach den möglichen Übergängen zwischen ihnen zu fragen: Könnte etwa das Habenwollen so radikal werden, dass seine einzige Erfüllung für das Selbst darin zu suchen wäre, das Objekt in sich selbst zu haben³⁴⁹ und dafür einen Teil des eigenen Selbst nach dem Objekt zu gestalten, sich also zu identifizieren, um den Schranken der Autonomie des Objekts durch die Bindung an die eigene Subjektivität zu entgehen?; was bräuchte es dann, dass die Ernüchterung sich einstellt, die den fortbestehenden Eigensinn des Objekts noch durch die Struktur der Identifizierung hindurch erkennt und sich im Doch-nur-sich-selbst-Haben wähnt?; folgte nicht daraus die Ab- oder Rücklenkung des Blicks und der Bindung auf das Objekt und so die diskontinuierliche Erneuerung des Haben-Wollens, des Begehrens, die allemal geläufiger scheint als die Kontinuität der Unstillbarkeit?³⁵⁰ Zum anderen aber wird das Verhältnis zu anderen oder anderem als ein ausschlaggebendes Moment der Gestaltung von Subjektivität erkennbar.³⁵¹

346 Sigmund Freud: Bemerkungen über die Übertragungsliebe. In: ders.: *Gesammelte Werke* 10. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt am Main 1999, S. 305–321, hier: S. 309.

347 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 263.

348 Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 116.

349 Vgl. zu diesem kannibalistischen Moment auch Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 116.

350 Vgl. Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 34–35. Vgl. aber auch Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 196–197 – zum „Liebessehnen“ (ebenfalls unter Rückgang auf Freud), in dem das Begehren-als-Habenwollen schon zu etwas anderem werde. Anders – Lieben als (konventionellste) Begehrensform fassend – Berlant: *Desire/Love*, S. 6, 13; sowie – Liebe als (sinn- und ordnungsstiftende) Form für das Begehren ausmachend – Thomas Morsch: *Die Zeit der Liebe*. Clint Eastwoods BREEZY. In: Sven Grampp / Peter Podrez / Nicole Wiedenmann (Hg.): *Medien | Zeit. Interdependenzen*. Wiesbaden 2023, S. 107–123, hier: S. 115.

351 Vgl. auch Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 73: „Im Seelenleben des Einzelnen kommt ganz regelmäßig der Andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht und die Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie.“

Die Idealbildung der Identifizierung, diese Idealisierung kann für das Subjekt also einen gravierenden Eingriff bedeuten: wenn sie tatsächlich jene „kritische Instanz im Ich“ betrifft, die Freud als „Ichideal“³⁵² bezeichnet und der er etwa die Funktionen der Selbstbeobachtung, des moralischen Gewissens und der Traumzensur zuschreibt. Dann greift die Idealisierung auf nicht weniger durch als auf das subjektive Selbstverhältnis – auf den Narzissmus, den Freud eben im Verhältnis zwischen dem je aktuellen und dem idealen Ich verortet, in dieser Teilung oder Spaltung des Ichs, in der es sich selbst „gleichsam zum Objekt nimmt“³⁵³. Dieses prinzipiell prekäre Selbstverhältnis gerät in der „destabilisierenden-stabilisierenden Identifizierung“³⁵⁴ nun in Bewegung – anderes ersetzt das Ichideal, befreit von dessen Kritik, nicht ohne aber selbst als neue kritische Instanz aufzutreten. Insbesondere Hypnose und Verliebtheit sind für Freud dadurch gekennzeichnet. (Die Variation der Melancholie: ein verlorenes Objekt wird an die Stelle des Ichs gesetzt und dieses in der Folge anstelle des Objekts einer Kritik durch das Ichideal ausgesetzt.³⁵⁵) Angesichts dessen kommt Kristeva zu einem so erstaunlichen wie bedeutenden Schluss: „Der Liebende ist ein Narziß, der ein *Objekt* hat“ (wenn auch, wie noch zu zeigen ist, ein eigentümliches Objekt, kein Objekt im engeren Sinne); für ‚den Liebenden‘ nämlich „gibt es einen idealisierbaren anderen, der ihm sein eigenes, ideales Bild (das ist das narzißtische Moment) zurückspiegelt, der aber dennoch ein anderer ist“³⁵⁶. Wenn es stimmt, „daß ‚ich‘ in der Liebe ein *anderer* war“³⁵⁷, das ‚ich‘ sich aber doch auch (oder: deswegen) auf dem ‚Gipfel der Subjektivität‘ wiederfand, dann im Sinne dieser Verbindung von Narzissmus und Idealisierung in einer Identifizierung, die in ihrem eigenen Bezug auf ‚einen anderen‘ mit vollem Recht Liebesidentifizierung heißen kann.

Zweierlei gilt es, zu betonen. Zum einen: dass sich noch das Setzen des idealisierten Objekts an die Stelle des Ichideals innerhalb der Psyche abspielt, dass dieses Setzen, genauer, nichts anderes als eine bestimmte Art der Konstruktion des psychischen Raums meint, eine bestimmte Art der Einfaltung; betroffen ist das subjektive Selbstverhältnis, wie verändert und in Bewegung versetzt auch immer. Insofern dies es ist, auf was Intimität bei Kristeva zurückgeht, bewegt sie sich also ganz auf der etymologischen Linie des lateinischen *intimus* – ‚der innerste ...‘ Zum

352 Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 120–121.

353 Sigmund Freud: Trauer und Melancholie. In: ders.: *Gesammelte Werke* 10. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt am Main 1999, S. 427–446, hier: S. 433. Vgl. auch Freud: Zur Einführung des Narzißmus, S. 161; sowie Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 121, 146–147.

354 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 263.

355 Vgl. Freud: Trauer und Melancholie, S. 435.

356 Kristeva: *Geschichte von der Liebe*, S. 37.

357 Kristeva: *Geschichte von der Liebe*, S. 12.

anderen aber: ist das doch eine eigentümliche Innerlichkeit, die auf (ihr) Äußeres angewiesen ist. Zu begreifen ist auf diesem Weg die Paradoxie, mit der für Simmel „der reine Begriff der Liebe“ konfrontiert – „die Streckung des einen Subjekts zum andern, die [...] als schlechthin individuelles Gefühl ganz innerhalb des Subjekts verbleibt“³⁵⁸. Zu begreifen ist so aber auch und mehr noch, wie ein solcher Begriff nicht auf einen platten Solipsismus hinausläuft – offenbart doch die Liebesidentifizierung bei genauerem Hinsehen eine eigene Zweideutigkeit, die fordert, sie in der Komplexität einer (für das liebende Subjekt) wesentlichen Alterität zu verorten. Das „Wie-das-Eine-Werden“³⁵⁹, nach dem die Identifizierung strebt, ist allemal ein *Eins*-Werden, das *Sich-mit-...*-Identifizieren auch ein *Sich*-Identifizieren. Sodass das Objekt der Identifizierung, das geliebte Objekt als ein „identitätsbildender Identifizierungspol“ wirkt, als das „einigende Bild Einer Instanz“ und somit als „Nullpunkt der Subjektivität“³⁶⁰. Als dasjenige, was in der Identifizierung an die Stelle des Ichideals, an die Stelle der kritischen Instanz gesetzt wird, ist das Objekt für das Subjekt der „Ort, von dem aus es gesehen und gehört wird“³⁶¹. Es wird zu jener Instanz, in Abhängigkeit von der (von deren Fähigkeit zu identifizieren, also zu unterscheiden – zu kritisieren) das Subjekt als liebendes erst in Erscheinung tritt. Wenn hier von Intimität als Innerlichkeit die Rede sein kann, dann allein im Sinne einer eigentlich exzentrischen Innerlichkeit; die sich allein dadurch konstruiert, dass sie die äußere Instanz als kritische verinnerlicht; die sich allein dadurch einfaltet, dass sie dem äußerlichen Objekt eine konstitutive Stelle im subjektiven Selbstverhältnis zuweist.³⁶² (Mit nichts könnte dies weniger zu tun haben als mit einem einfachen, bloß relativen Innen/Außen-Schema!)

Die liebende Innerlichkeit meint keinen platten Solipsismus – und sie meint als exzentrische keine banale Intersubjektivität. Mit dem (innerpsychischen) Verhältnis des liebenden Subjekts zum geliebten Objekt ist nicht auf eine Mehrzahl gegebener Subjekte abgehoben, die in ein Verhältnis träten. Vielmehr wird *ein* Subjekt als liebendes, das heißt in seiner exzentrischen Innerlichkeit, im Prozess der Identifizierung, erst produziert. Die Identifizierung setzt nicht nur, als Streben, faktische Ungleichheit mit dem Objekt voraus, sondern setzt diese Ungleichheit im Streben (als Teil des psychischen Haushalts der Liebenden, nie der Geliebten) außerdem als strukturelle. Zu denken gegeben ist so eine radikale Asymmetrie, als zentrales Moment der Liebe, die sich mit Kristeva auf den Mechanismus der Identifizierung, sprich: auf die Bedingungen der Herstellung von Intimität zurückfüh-

³⁵⁸ Simmel: *Über die Liebe*, S. 140.

³⁵⁹ Kristeva: *Geschichte von der Liebe*, S. 30.

³⁶⁰ Kristeva: *Geschichte von der Liebe*, S. 34.

³⁶¹ Kristeva: *Geschichte von der Liebe*, S. 41.

³⁶² Vgl. auch Kappelhoff: *Matrix der Gefühle*, S. 287–288.

ren lässt. (Nur aber vonseiten der Identifizierung kann diese Asymmetrie wie die Vernachlässigung der Geliebten erscheinen, vonseiten der Metaphorizität wird sie zur Frage gerade nach deren Berücksichtigung.³⁶³) – *Die Asymmetrie von Liebenden und Geliebten*: die auch dort nicht verschwindet, sondern lediglich sich verdoppelt, gar potenziert, wo beide beides sind; und die sich in besonderem Maße eignet, zur gegenseitigen Verstärkung oder Störung in einen Verbund mit anderen, anders bedingten Asymmetrien zu treten; zu denken ist an die Asymmetrien historischer Frauen- und Männerrollen so gut wie an jene, die die Verwendung bestimmter Kommunikationsmittel mit sich bringt – ist doch das Subjekt als aktiv schreibendes bald schon ein passiv auf Antwort wartendes, das Objekt als bloß lesendes schon ein wartenlassendes, und das schon ein Zusammenspiel von Asymmetrie und Asynchronie.³⁶⁴

Wie aber ist das geliebte Objekt beschaffen, um als Identifizierungspol dienen zu können? Die Antwort verbirgt sich im „Zustand der Verliebtheit als objektlosem Zustand“³⁶⁵ – nicht im Widerspruch zum, sondern als Präzisierung des ‚Liebenden als Narziss, der ein Objekt hat‘. Denn: beim Objekt der Liebesidentifizierung handelt es sich nicht nur um kein subjekthaftes, sondern um gar kein Objekt im engeren Sinne. In Betracht kommt das geliebte Objekt allein „als jene Möglichkeit von Urteilsfähigkeit, Unterscheidung und Differenzierung [...], die Wahrnehmung ermöglicht“³⁶⁶, das heißt hier: das Wahrgenommenwerden des liebenden Subjekts. Diese Möglichkeit aber ist für Kristeva nichts anderes als die Sprache, insofern sie metaphorisch verfasst ist; insofern sie, genauer, Ausdruck einer Metaphorizität ist,

363 Vgl. Simmel: *Über die Liebe*, S. 172 – wo sich nur scheinbar ganz auf die eine Seite gestellt wird: „Der ‚Geliebte‘ ist ein ganz besonderes Problem, das streng genommen mit der Liebe gar nichts zu tun hat. Die Liebe ist eben nur im Liebenden, der seelische Zustand des Geliebten aber ist in *seiner* Seele, in der sich nach der Voraussetzung nichts von Liebe findet.“ Das nämlich wird sogleich zur Frage danach, was diese Liebe des Liebenden mit dem Geliebten macht, mit einer verblüffenden Antwort: „Sobald die erfahrene Liebe in ihm selbst Liebe hervorruft, ist er nun ein Liebender, und das Problem fällt insoweit fort.“

364 Vgl. dagegen Oliver Jahraus: *Amour fou. Die Erzählung der Amour fou in Literatur, Oper, Film. Zum Verhältnis von Liebe, Diskurs und Gesellschaft im Zeichen ihrer sexuellen Infragestellung*. Basel / Tübingen 2004, S. 35: „In der Liebe werden die Liebenden durch Geschlechterrollen asymmetrisiert (auch in homosexuellen Beziehungen), damit die Liebenden nicht als paralleles oder synonymes, sondern als komplementäres Paar zusammenkommen.“ Das ist zweifelsohne eine in der Geschichte der Liebe beobachtbare Dynamik – die aber nicht zu überspringen erlaubt, was an Asymmetrie durch Intimität bedingt ist. Durch andere Asymmetrien einer Parallelität auszuweichen oder auf Komplementarität abzu zielen (und umgekehrt), wäre eher als Umgang mit der Bedingung der (potenzierten) Asymmetrie zu denken; in der Perspektive der Zeitformen taucht dies heute als Problem der Synchronisierung auf.

365 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 30.

366 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 41.

in der „sich der Sinn konstituiert und zerstört, sich dem Blick entzieht, wo man denkt, er erneuere sich“³⁶⁷.

Für den Mechanismus der Identifizierung, der die Produktion liebender, exzentrischer Innerlichkeit vonseiten dieser Innerlichkeit aus zu betrachten erlaubt, ist damit der äußerste Punkt erreicht – der äußerste Punkt nicht des Produktionsprozesses, sondern des Verständnisses von ihm. Die Identifizierung ist eben kein Teil-Prozess, sondern der Prozess aus Sicht des Produzierten; als ganzer, das heißt als Einheit ist dieser Prozess aber nur in seiner Zweiseitigkeit zu verstehen; sodass die Metaphorizität, der Prozess aus Sicht des Produzierenden, in den Blick rückt. Das ist der Charakter des heterogenen Prozesses, der Psyche und Sprache verknüpft, der ihr Junktim realisiert.³⁶⁸ Diese Heterogenität ist Ausdruck der zweifachen Bewegung von Auseinandertreten : Aufeinanderfolgen von Produzierendem und Produziertem: Insofern jene Bewegung diese beiden im Aufeinanderfolgen als Differenzierte bestehen lässt, ist der Prozess von einem jeden aus zu betrachten – als Produzieren und Produziertwerden, als Metaphorizität und als Identifizierung. Insofern dies aber noch bedingt ist durch das Auseinandertreten des Differenzzielen, ist der Prozess nur mit beiden Seiten ganz.

Metaphorizität (Kristeva III)

Das geliebte ist Nicht-Objekt, ist Sprache zunächst, insofern es „der sprechende andere ist, der andere als Sprechender“³⁶⁹. Das lässt sich durchaus noch aus Freud ableiten; ist für ihn doch die Ichidealbildung eng mit dem Sprechen der Eltern und folgender Autoritäten, mit der so empfangenen Kritik verbunden.³⁷⁰ Soll dieses Nicht-Objekt aber tatsächlich „als Raum des metaphorischen Sogs schlechthin“³⁷¹ verständlich werden, ist eine weitere, weitergehende Einsicht in die Theorien der Metapher, auf die Kristeva sich beruft, unerlässlich. Der ‚metaphorische Sog‘ nämlich verweist schon auf das, was sich im Anschluss an diese Theorien als die metaphorische (nicht unbedingt Ur-, wohl aber Minimal-)Szene bezeichnen lässt.

³⁶⁷ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 268.

³⁶⁸ Vgl. dagegen Lacans tendenzielle Verabsolutierung der Sprache, die ihn Begehren mit Metonymie und Symptom mit Metapher identifizieren lässt – Jacques Lacan: Das Drängen des Buchstaben im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud. In: ders.: *Schriften II*. Berlin / Weinheim 1991, S. 15–59, hier besonders: S. 19, 36, 55.

³⁶⁹ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 40.

³⁷⁰ Freud: Zur Einführung des Narzißmus, S. 163.

³⁷¹ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 42.

In deren Logik gerade, und also aufgrund der eigenen Mechanismen der Metapher, erscheint „a metaphorical statement (even a weak one)“ immer schon als „a verbal action essentially demanding *uptake*, a creative response“³⁷².

Als „a borrowing between and intercourse of *thoughts*, a transaction between contexts“³⁷³ ist der Metaphernmechanismus etwa mit Richards zu verstehen. Black greift dies auf, wo er den „*interaction view of metaphor*“³⁷⁴ zwei anderen Auslegungen (des Funktionierens) der Metapher entgegenstellt: dass metaphorisch gebrauchte Ausdrücke lediglich – prinzipiell verfügbare – wörtlich zu gebrauchende ersetzen („*substitution view*“³⁷⁵) oder dass Metaphern nicht mehr seien als unvollständige, verdichtete, implizite – zu explizierende, entzerrende, vervollständigende – Vergleiche („*comparison view*“³⁷⁶). Mit dem *interaction view* ist also allen voran die Irreduzibilität des metaphorischen Geschehens betont. Die Interaktion ergibt Sinn, der auf anderem Wege nicht zugänglich wäre, der nicht vor ihr schon verfügbar ist, sodass Metaphorizität auch nicht in erster Linie vor Entzifferungsarbeit stellt.³⁷⁷ Das aber ist gerade der Grundgedanke der Umwertung, zu der die Rhetorisierung menschlicher Bezüge gehört; mit Blumenberg gesprochen:

Die Antithese von Wahrheit und Wirkung ist oberflächlich, denn die rhetorische Wirkung ist nicht die wählbare Alternative zu einer Einsicht, die man *auch* haben könnte, sondern zu der Evidenz, die man *nicht* oder noch nicht, jedenfalls hier und jetzt nicht, haben kann.³⁷⁸

Aufgegeben ist so auch für Kristeva ein Verständnis der Metapher, das „in ihr ein bloßes Gleiten zwischen dem *Eigentlichen* und dem *Bildlichen*, dem *Ursprünglichen* und dem *Abgeleiteten*, dem *Beseelten* und dem *Unbeseelten* usw. sieht“³⁷⁹ – weil es dann nämlich eine unproblematische, eben auf Evidenz gründende wörtliche

372 Max Black: More about metaphor. In: Andrew Ortony (Hg.): *Metaphor and Thought. Second Edition*. Cambridge / Melbourne / New York 1993, S. 19–41, hier: S. 28. Vgl. zu den Subtilitäten und subtilen Distinktionen moderner Metapherntheorien Kappelhoff: *Kognition und Reflexion*, besonders S. 71–128; sowie Christina Schmitt: *Wahrnehmen, fühlen, verstehen. Metaphorisieren und audiovisuelle Bilder*. Berlin / Boston 2020, besonders S. 19–53, 67–88.

373 I. A. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*. New York 1965, S. 94.

374 Max Black: Metaphor. In: ders.: *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca (New York) 1962, S. 25–47, hier: S. 38.

375 Black: Metaphor, S. 31.

376 Black: Metaphor, S. 35.

377 Vgl. Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, S. 100; Black: Metaphor, S. 46; Black: More about metaphor, S. 33.

378 Blumenberg: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, S. 412.

379 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 261.

Verwendung von Sprache, auf deren Folie die metaphorische immer nur als Abweichung erscheinen kann, nicht mehr gibt.³⁸⁰

Das metaphorische Geschehen findet gleichwohl nicht in einer Leere statt, als richtete es sich auf nichts und ginge von nichts aus. Um ein Beispiel Kristevas aufzugreifen:

But soft! What light through yonder window breaks?
It is the East, and Juliet is the sun!³⁸¹

– ruft Romeo aus, wenn er, von dieser unbemerkt, Julia auf ihrem Balkon erblickt, und richtet sich dabei fraglos auf die Geliebte und ihren Auftritt, geht angesichts dessen fraglos aus von der Sonne und ihrem Aufgang. (Das Beispiel ist natürlich unvollständig und nur mit Vorsicht zu genießen, allein schon, weil es so tut, als könne der Genuss eines Publikums, das der Aufführung einer Inszenierung beiwohnt, und mit ihm jede Dimension dieser Inszenierung, die mit dem ‚Auftritt der Geliebten‘ nicht schon selbstverständlich angesprochen ist, aus der metaphorischen Interaktion ausgeklammert werden.) Doch haben nicht nur Geliebte und Auftritt, sondern auch Sonne und Aufgang (beziehungsweise die schon geknüpften Bezüge, in denen diese auftauchen) einen allenfalls provisorischen Charakter, spielen eine Rolle genau und nur insofern, als sie in die metaphorische Interaktion eintreten, das heißt insofern nicht nur die Geliebte und ihr Auftritt durch die Sonne und ihren Aufgang neu (überhaupt erst?) erscheinen, sondern auch diese in einem durchaus anderen (als welches?) Licht erscheinen lassen. Black spricht diesbezüglich von einem Filtern, einem Organisieren, einem Projizieren, das, anstatt einer hierarchischen Unidirektionalität zu folgen, zwischen den zwei Bereichen reziprok verfährt.³⁸² (Diese Sphärenzweiheit findet sich schon bei Nietzsche angelegt: ‚Ueberspringen der Sphäre‘.)

Metaphorizität impliziert mithin, „daß die Instanz des Sinns nicht mehr in einer strengen referentiellen Eindeutigkeit fixiert ist“³⁸³, sondern, „im Umherschweifen der metaphorischen Konnotation“³⁸⁴, im Aufeinandertreffen zweier Bereiche erzeugt wird. Diese Bereiche finden in der Metapher nicht zusammen,

³⁸⁰ Vgl. auch Black: *More about metaphor*, S. 22; sowie Winkler: *Metapher, Kontext, Diskurs, System*, S. 26.

³⁸¹ William Shakespeare: *Romeo and Juliet. Romeo und Julia. Englisch/Deutsch*. Stuttgart 1979, S. 60, II/2/2–3.

³⁸² Vgl. Black: *Metaphor*, S. 39–44; Black: *More about metaphor*, S. 28.

³⁸³ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 22.

³⁸⁴ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 10. Auch Hartmut Winkler zieht aus den modernen Metapherntheorien die Konsequenz, dass für die Sprache von der „Vorstellung einer einzelnen Bedeutung, einer Denotation im Singular“ abzurücken ist zugunsten eines Modells einer „irreduzibel pluralistischen Bedeutung“ – das „die Unterscheidung zwischen denotierenden Merkmalen und

weil der Auftritt von Julia so ist, wie er ist, nur *so* sich darauf beziehen lässt und der Sonnenaufgang (selbst nur *so*, wie er ist ...) deswegen immer schon dazu passt – sie interagieren als in sich bewegliche Komplexe, zwischen denen Ähnlichkeit, aber auch ganz andere Bezüge erst entstehen durch das Aufeinandereinwirken, durch das gegenseitige Auswählen, Betonen und Unterdrücken von Aspekten.³⁸⁵ Etwa Julias Schönheit hier/das Blendende der Sonne dort/und die paradoxe, zweifache Unmöglichkeit, die eine wie die andere in ihrem plötzlichen Auftauchen direkt anzuschauen oder davon zu lassen, in der Interaktion; oder auch das Sehen Romeos und Gesehenwerden Julias hier/die Sonne als Auge, das nur gesehen werden, nicht aber selbst sehen kann, dort/und eine fundamentale Asymmetrie der Wahrnehmung in der Interaktion ... (Und findet sich das nicht noch eingeschlossen in ein umfassenderes metaphorisches Gewebe? Dadurch, dass Benvolio zuvor anmerkt, dass die Liebesblindheit Romeos zur noch herrschenden Nacht passe; dass Bruder Laurence in der darauffolgenden Szene das brennende Auge der vorrückenden Sonne beschwört; dass Julia ihr Warten auf Nachricht Romeos und die gemeinsame Hochzeitsnacht am Sonnenstand bemisst; dass nach der Hochzeitsnacht nicht nur die Klänge der Lerche, die es eben doch war, sondern auch die Sonnenstrahlen zum Trennenden werden ...³⁸⁶)

Die Konsequenz eines unhintergehbaren Perspektivismus – des einzigen, der nach Nietzsche den Namen noch verdient: ein Perspektivismus der prinzipiell unabgeschlossenen Herstellung von Perspektiven – zieht Black selbst:

[S]ome metaphors enable us to see aspects of reality that the metaphor's production helps to constitute. But this is no longer surprising if one believes that the world is necessarily a world *under a certain description* – or a world seen from a certain perspective. Some metaphors can create such a perspective.³⁸⁷

Bei Nietzsche ist das als die Unmöglichkeit „der *richtigen Perception*“ gefasst, die Adäquatheit voraussetzte, wo es nicht mehr und nicht weniger gebe als „ein *ästhetisches* Verhalten, [...] eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache“³⁸⁸. Verwiesen ist damit auch auf die unvorhersehbare Verknüpfung – also auch: auf die Vielfalt – der Arten menschlicher Bezüge in der und durch die Produktivität der Metapher. Ohne festen Boden,

den Konnotationen überhaupt“ (Winkler: Metapher, Kontext, Diskurs, System, S. 24–25) fallen lässt und allein (zentralere und weniger zentrale) Konnotationen kennt.

385 Vgl. Black: Metaphor, S. 37; Black: More about metaphor, S. 28, 35.

386 Shakespeare: *Romeo and Juliet*, S. 58, II/1/31–32; S. 72, II/3/1; S. 92, II/5/9–11 sowie S. 112, III/2/1–4; S. 136, III/5/7–10. Vgl. zum Blendenden in dieser Metapher auch Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 41, 205–208, 258.

387 Black: More about metaphor, S. 38.

388 Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, S. 884.

der einen konsequenten Maßstab des Richtigen bereithält, sind weder dieser oder jener Bezug (etwa die Wahrnehmung) noch die Verhältnisse dieser und jener Bezugsarten zueinander etwas Gesichertes. Und so kennt auch die Sprache nur provisorische, immer wieder verflüssigte und aufgelöste Erstarrungen und Kristallisationen; sie ist Teil der bodenlosen Erzeugung von Sinn, die Perspektiven schafft und verändert, ist Ausdruck der so verstandenen Metaphorizität. Abgelagerte Konnotationen verweisen dann immer zurück auf weitere metaphorische Komplexe – und voraus auf ihre Abtragung. (Eine Folge ist, dass die Untersuchung von Metaphern je und jäh auf weitere stößt.³⁸⁹) Metaphorizität selbst ist, umgekehrt, nicht mehr auf ‚bloß‘ Sprachliches zu beschränken (ohne dass Sprache deswegen schon verzichtbar würde); es sind eben menschliche Bezüge überhaupt, die hier betroffen sind.³⁹⁰ Zugleich ist all das aber auch die Voraussetzung eines jeden überhaupt zu gewinnenden (wie immer provisorischen) geteilten Bodens: läuft doch ein unhintergehbare Perspektivismus „letztlich darauf hinaus, dass die gemeinsame Wirklichkeit genauso weit verfügbar ist, wie es Metaphern gibt, die diese Wirklichkeit beschreiben können“³⁹¹.

Diesseits (oder jenseits) „des rhetorischen Unendlichen – der metaphorischen Wucherung“³⁹² mag Realität also nicht zugänglich sein. Das ‚rhetorische Unendliche‘, die Metaphorizität selbst hat allerdings keine Realität unabhängig vom Sprechen und Zuhören, Schreiben und Lesen, oder auch vom Sehen und Gesehenwerden, Hören und Gehörtwerden. Nirgends anders findet die Interaktion der Metapher statt, wird Sinn erzeugt und werden Perspektiven geschaffen und verändert als zwischen und mit sprechenden und zuhörenden, sehenden und gesehenen Menschen. Das ist mit der metaphorischen Minimalszene gemeint: dass die metaphorische Aktivität anderer „eigene metaphorische Fähigkeiten stimuliert“³⁹³ und nur so metaphorisch ist. Der metaphorische Sog ist der Anstoß zur Interaktion aus Sicht derjenigen, deren Aufgabe es wird, diesen aufzunehmen. Wobei der Einsatz – was eingesetzt wird, aber auch, was auf dem Spiel steht – eben ein szenischer ist; umfasst er doch potenziell alle Bezüge und Bezugsarten, psychische wie physische, affektive wie kognitive, perzeptive wie sprachliche. Der metaphorische Sog

389 Vgl. Black: *Metaphor*, S. 42–43.

390 Tatsächlich schlägt bereits Richards vor, metaphorisch all jene Prozesse zu nennen, „in which we perceive or think of or feel about one thing in terms of another“ – und besteht zugleich auf der Rolle von Sprache für diese Prozesse (Richards: *The Philosophy of Rhetoric*, S. 116, 130–131).

391 Kappelhoff: *Kognition und Reflexion*, S. 90. ‚Gemeinsame Wirklichkeit‘ ist also immer nur vorläufig, nie überzeitlich, ist wesentlich veränderlich. Vgl. dazu auch Eusterschulte: *Actio per distans*, S. 97.

392 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 100–101.

393 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 11.

für Romeo wäre dann Julius Auftritt auf dem Balkon als selbst metaphorischer, als metaphorischer Anstoß (was sich nur als Frage einer Inszenierung behandeln lässt).

In anderen Worten: geht der Vorgang Kultur nicht jenseits menschlicher Aktivität vor sich – Kultur ist in ihrer Relation zum Subjekt immer eine *realisierte*. Das heißt nun weder, dass hier Subjekte in all ihren Aspekten immer schon gesetzt wären, noch, dass solche Subjekte und ihre Aktivitäten mit den Prozessen der Metaphorizität oder Kultur deckungsgleich würden. Gerade das sprechende Subjekt ist bei Kristeva als ‚produzierbares Subjekt-im-Prozess‘ konzipiert, seine fortwährende Produktion in der Veränderung seiner Verhältnisse ‚zum Körper, zu den anderen und zu den Gegenständen‘ findet gerade im Rahmen realisierter Metaphorizität statt: im Rahmen einer Szene, in der es durch die metaphorische Interaktion erst als spezifisches in Erscheinung tritt – es ließe sich sagen, dass das Subjekt in seiner Relation zur Kultur immer ein *inszeniertes* ist.

Von Liebesmetaphorizität, deren andere Seite die -identifizierung ist, kann entsprechend die Rede sein, wann immer die Inszenierung der Metaphorizität das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zum anderen betrifft, wenn sie, genauer, das subjektive Selbstverhältnis *durch* und *als* das Verhältnis zum anderen betrifft. Dass das geliebte Nicht-Objekt „eine Metapher des Subjekts: seine konstituierende Metapher“³⁹⁴ sei und Liebende also ‚Subjekte der Metapher‘, zielt auf nichts anderes als diese besondere Art metaphorischer Szene. Sie bleibt in dem in ihr erzeugten Sinn und der durch sie geschaffenen Perspektive ganz zwischen zuhörendem (und sprechendem) Subjekt und sprechendem (und zuhörenden) Nicht-Objekt. Die Realität dieser Metaphorizität ist das spezifische In-Erscheinung-Treten und Wahrgenommenwerden des liebenden Subjekts: die – aus Sicht des Mechanismus der Identifizierung – Einfaltung seiner exzentrischen Innerlichkeit.

Diese „Hinbewegung zum Unterscheidbaren, Reise ins Sichtbare“³⁹⁵ findet für das liebende Subjekt allein in Bezug (nicht auf das andere Subjekt, nicht auf das andere Objekt, sondern) auf den metaphorischen Stoß-Sog statt. Sodass es für Liebende, die sich auf Geliebte beziehen,

kein unserer Liebe, unserem Diskurs äußerliches Absolutes gibt. Weder deine wirkliche Geschichte noch irgend jemand sonst besitzt die Referenz der Bedeutung unseres Diskurses. In der Verliebtheit tritt Sinn auf, fesselnd, leidenschaftlich und einmalig, aber nur hier und jetzt, der sich in einer anderen Konjunktion als absurd erweisen kann.³⁹⁶

³⁹⁴ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 34.

³⁹⁵ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 34.

³⁹⁶ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 265.

Darin und damit nun kann das verliebte Sprechen und Zuhören „eine Geschichte haben“, eine eigene, mit eigener Immanenz, die nicht an einer Transzendenz hängt – die „anstelle des *Absoluten* die *Dauer*“³⁹⁷ hat. Eine spezifische Dauer aber, mit eigener, an (prinzipiell) zufälliger Begegnung sich entzündender, (da nur) in provisorischen Bedeutungen sich vollziehender Logik, die zugleich die eigene Logik der Gemeinschaft der Liebenden ist. – *Die Gemeinschaft der Liebenden*: die nur Augen füreinander haben und deren Gemeinsames, deren gemeinsame Wirklichkeit dabei und dafür gerade eines (wie die Geschichte der Sprache der Liebe lehrt: emphatischen) Ausschaltens und Ausschließens anderen Sinns und anderer Perspektiven bedarf – und somit alles andere als sich eignet, erster Baustein weiterer, umfassenderer Gemeinschaften zu werden (was nicht heißt: dass nicht mit Emphase eine Gemeinschaft zu fordern ist, die jener der Liebenden Raum bietet).³⁹⁸

Das Nicht-Objekt ist, selbst Teil der metaphorischen Szene, nicht das Produzierende zum Produzierten der exzentrischen Innerlichkeit. Vom Produzierenden ist es vielmehr selbst noch erfasst, sofern es qua Alterität wesentlich zum Produzierten gehört. Zu suchen ist jenes Produzierende, aus dessen Sicht der Produktionsprozess als Metaphorizität erscheint, in den metaphorischen Komplexen der Liebe, in den ineinandergreifenden Metaphern, in denen Geliebte, gerade weil sie ihre Interaktion anstoßen, zur Bedingung von Liebenden werden, wenn diese den Anstoß aufnehmen, also zu Liebenden werden. In den Ideen, Mythen und Sageweisen der Liebe verbergen sich solche Metaphern der Liebe – nicht als Umschreibungen des schwer greifbaren Phänomens oder Konzepts Liebe, sondern als der Raum oder die Matrix der Artikulation exzentrischer Innerlichkeit: sofern sie

397 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 265.

398 Vgl. auch Maurice Blanchot: *Die Gemeinschaft der Liebenden*. In: ders.: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Berlin 2007, S. 51–98, hier: S. 84: „Die Gemeinschaft der Liebenden, ob sie es wollen oder nicht, ob sie es genießen oder nicht, ob sie verbunden sind durch Zufall, durch ‚Amour fou‘ oder durch Todesleidenschaft (Kleist), hat zu ihrem wesentlichen Ziel die Zerstörung der Gesellschaft. Dort, wo sich eine vorübergehende Gemeinschaft zwischen zwei Wesen bildet, die füreinander geschaffen oder nicht geschaffen sind, baut sich eine Kriegsmaschine auf, oder besser gesagt, die Möglichkeit eines Desasters, das, wenn auch nur in infinitesimaler Dosis, die Drohung einer universonen Vernichtung in sich trägt.“

Grundsätzlicher noch verweist das Ausschalten und -schließen anderen Sinns aber wiederum auf das Provisorische allen Sinns, auf sein Bodenloses, Ungründiges. Gerade auch insofern kann das Verlieben als exquisiter Schwindel erscheinen: „Der Schwindel lässt die Endlichkeit, Begrenztheit der menschlichen Existenz durch Leib und Gemüt fahren, aber er wird zugleich zu einer Erfahrung der Entgrenzung, sofern er die Vorläufigkeit und Konjunkturalität aller menschlichen Setzungen gewahr werden lässt, diese als Erstarrungsformen einer Selbstvergewisserung offenlegt und auf eine kosmologische Dimension der Versprengtheit überführt.“ (Eusterschulte: *Schwindel*, S. 251.)

nämlich den notwendigen Sog und in der Interaktion einen entsprechenden Sinn erzeugen, die metaphorische Szene überhaupt kreieren und den Bezug von Subjekt und Nicht-Objekt inszenieren (wozu dann, aber allein in diesem Sinne, Metaphern gehören mögen, die auf das zielen, was mit ‚Liebe‘ gemeint ist).

Sofern – und solange: nichts verhindert, prinzipiell oder konstitutionell, dass Metaphern der Liebe sich erschöpfen und absinken zur Unwirksamkeit (Erstarrung, Kristallisation). Umgekehrt und deswegen produziert Liebe, wenn ihre Metaphorizität realisiert wird, immer neue Metaphern und konstituiert so geeigneten Sinn (gelegentlich auch auf Kosten von nicht mehr geeignetem). Liebe „setzt Metaphern frei“³⁹⁹, sie ist – die Geschichte der Liebeshaltungen und Liebesdiskurse zeugt davon – eine Metaphernmaschine, die Innerlichkeit produziert. Was aber als Metapher der Liebe gelten kann, ist dann nicht mehr vor der Produktion dieser subjektiven Innerlichkeit Intimität durch die kulturelle Metaphernmaschine Liebe (das heißt vor der Differenz beider) zu bestimmen.

Das Liebesgefühl in der Enzyklopädie der affektiven Kultur (Barthes II)

Wenn die Herstellung von Intimität durch Liebe nicht mehr meinte als die Induktion eines Liebenden-Diskurses, als die Ansteckung durch eine schon vorhandene Topik der Liebe: welches andere Urteil wäre dann noch denkbar als Barthes’ „keine Liebe ist originell“⁴⁰⁰? Und wenn diese Topik und ihre Figuren als geschichtenförmiges Programm mit Kausalität und Finalität nur durchlaufen werden müssten, als präformierte also das Lieben immer prä-figurierten: könnte das liebende Ich dann überhaupt anderes sein als „ein einfaches symptombehaftetes Subjekt“⁴⁰¹, selbst normiertes Symptom, flüchtiger Oberflächeneffekt einer starren Tiefenstruktur, eines normierenden Systems? Was die *Fragmente einer Sprache der Liebe* letztlich auf Abstand zu den kulturpessimistischen Entfremdungs- und Verlustszenarien bringt, deren Widerhall in solchen, durch Barthes durchaus nahegelegten Fragen zu vernehmen ist, ist aber nicht etwa die Annahme einer ‚authentischen‘ Intimität vor dem Liebenden-Diskurs, die sich irgend in Opposition zum Zugriff auf die (also der) Topik hielte. Wenn Barthes sowohl die Möglichkeiten einer „Originalität der Beziehung“⁴⁰² untersucht, als auch das liebende Ich daraufhin betrachtet, „was in seiner Stimme an Unzeitgemäßem, das heißt sich der Behandlung Entziehendem,

³⁹⁹ Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 9.

⁴⁰⁰ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 149.

⁴⁰¹ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 15.

⁴⁰² Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 46.

mitschwingt“⁴⁰³, dann nur unter den Vorzeichen, dass weder das eine noch das andere von der Induktion, also der Topik zu lösen ist, dass also beides allein und gerade durch diese (hindurch) zu erreichen ist.⁴⁰⁴ (Wovon dies insgesamt zeugt, ist eine spezifische Unmöglichkeit, auf die Barthes schon in *Die Lust am Text* zu sprechen kommt, nämlich „die Unmöglichkeit, außerhalb des unendlichen Textes zu leben – sei dieser Text nun Proust oder die Tageszeitung oder der Fernsehbildschirm: Das Buch macht den Sinn, der Sinn macht das Leben“⁴⁰⁵. Barthes verknüpft diesen Umstand mit dem, was er Inter-Text nennt; womit er einen entscheidenden Beitrag zu einem reichen Begriff von Intertextualität leistet.⁴⁰⁶)

Luhmann denkt die relationalisierte, differenzielle Liebe eher von der Seite der Gesellschaft aus – und vermag so insbesondere die Voraussetzungen des Auftauchens, die Weisen des Funktionierens und die Transformationen in der Evolution eines Kommunikationsmediums zur Behandlung von Individualität zu klären. Ausgehend von der Relation selbst, nämlich derjenigen von Subjekt und Kultur, denkt Kristeva die Liebe – was es ihr erlaubt, den Prozess der Produktion ins Zentrum zu stellen und seine Mechanismen aus den zwei Richtungen zu betrachten, die durch die Relation impliziert sind. Barthes aber denkt von einem Ich aus, dass in Relation zur Welt steht – wie sich gerade in seinem Fragen nach der Eigensinnigkeit des Liebenden-Diskurses bekundet, im Fragen nach dem eigensinnigen Verhältnis zur Topik der Welt (nicht als radikaler Bruch mit ihr, sondern) als Teil dieser hergestellten Intimität.⁴⁰⁷ Diese unterschiedlichen Akzentuierungen geben nicht schon definitive Auskunft darüber, über welche Seite der jeweiligen Relation und Differenz mehr zu erfahren ist. Sie bedeuten lediglich, dass alles, was in Erfahrung zu bringen ist, durch den jeweiligen Ausgangspunkt des Denkens perspektiviert ist; sie bezeugen die jeweilige Idiosynkrasie. Schon deswegen ergänzen Luhmann, Kristeva und Barthes sich nicht einfach. Und schon deswegen kann es nicht darum gehen, die Leerstellen des einen oder anderen Denkens aus dem Vergleich mit einem der anderen heraus zu identifizieren und dann gemäß dem anderen zu füllen. Das eine wie das andere Denken ist einfach so weit zu treiben, wie es trägt.

⁴⁰³ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 15.

⁴⁰⁴ Vgl. auch Angela Oster: *Ästhetik der Atopie. Roland Barthes und Pier Paolo Pasolini*. Heidelberg 2006, S. 27–28, 94–95.

⁴⁰⁵ Roland Barthes: *Die Lust am Text*. Frankfurt am Main 2010, S. 48–49.

⁴⁰⁶ Vgl. Barthes: *Die Lust am Text*, S. 48–49.

⁴⁰⁷ Vgl. für „obstinément“ und „obstination“ Roland Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*. Paris 1977, S. 30, 65, 75 – in der deutschen Übersetzung allerdings nur einmal als ‚eigensinnig‘ übersetzt, sonst – nicht unpassend – als ‚hartnäckig‘ (vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 56; sowie S. 93, 235).

Die „entscheidende Hauptfigur“ der Liebe ist für Barthes also „das *Ich*“, die *Fragmente einer Sprache der Liebe* geben sich zu verstehen als „ein Porträt“ des liebenden Ichs,

aber kein psychologisches, sondern ein struktureles: es gibt einen sprachlichen Ort zur Lektüre auf: den Ort jemandes, der für sich, als Liebender, spricht, der angesichts des Anderen (des Liebesobjekts) spricht, der seinerseits schweigt.⁴⁰⁸

Präziser ist dann freilich mit dem französischen Titel von Fragmenten *d'un discours amoureux* zu sprechen – weil damit schon auf den Liebenden-Diskurs verwiesen ist und so sich der Aufbau des Buches und der Stellenwert seiner Bausteine bereits angesprochen finden. Diese Aspekte, Aufbau und Bausteine, werden gar, wie so oft beim späteren Barthes, explizit eingeführt als wesentlich für die Denkbewegungen des Buches (was nicht heißt, dass sie es sonst nicht wären; die Art und Weise, in der dies zur Geltung kommt, macht die Besonderheit aus; was fraglos noch zur Art und Weise des Wesentlichwerdens gehört⁴⁰⁹). Es sind nämlich die Fragmente des Diskurses, die alphabetisch aufeinanderfolgenden Figuren von ‚Abhängigkeit‘ über ‚Hingerissenheit‘ bis ‚Zugrundegehen‘, die in einem topischen, fast topologischen, gar kartographischen Sinne das liebende Ich als sprechendes um- oder beschreiben – als den Ort eben, von dem aus ‚Ich‘ gesagt wird: „Ich gehe zugrunde, ich erliege“⁴¹⁰. (So beginnt der Eintrag zu der Figur, die in der französischen Ausgabe an erster und in der deutschen an letzter Stelle steht: ‚S'abimer‘ – ‚Zugrundegehen‘.⁴¹¹ Dass im Französischen genau genommen das S von *se* den ersten Buchstabe abgibt und nicht das A von *abimer*, kann als subtiler Hinweis gelesen werden, dass Barthes seiner eigenen Erklärung, die alphabetische Ordnung der Figuren solle eine „absolut bedeutungslose Gliederung“⁴¹² sicherstellen, misstraut wissen möchte [was insbesondere gilt, da dies der einzige derartige Fall in der französischen Ausgabe ist]. Damit wird die Entscheidung der deutschen Ausgabe, die Figuren nach der alphabetischen Folge ihrer übersetzten Bezeichnungen anzuordnen, zumindest fragwürdig.⁴¹³ Eine eingehendere Betrachtung [als

408 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 15 – Anlage der Asymmetrie zwischen Liebenden und Geliebten!

409 Vgl. auch Oster: *Ästhetik der Atopie*, S. 66–96.

410 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 268.

411 Vgl. Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 15–17 / *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 268–271.

412 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 21.

413 Vgl. dagegen die Vorbemerkung des Übersetzers in Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 11. Die erweiterte deutsche Neuausgabe von 2015 (Roland Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe. Unveröffentlichte Figuren*. Frankfurt am Main 2015) lässt die Erstausgabe unangetastet (hinsichtlich der Anordnung wie auch anderer irreführender Übersetzungsentscheidungen) und stellt

sie hier möglich ist] könnte gar auf eine gesteigerte Bedeutung der ‚französischen‘ Anordnung der Figuren [wie etwa die englische Ausgabe sie beibehält] stoßen, vor allem hinsichtlich der im Weiteren zu erörternden Frage des Liebenden-Diskurses zwischen Ordnung und Abdrift.)

Kurz, das Ich (der Relation Ich und Welt) wird liebendes gerade in seiner Verortung zwischen den Figuren, von denen jede „ein Ort (*topos*)“⁴¹⁴ in der Topik der Liebe ist. Die Verortung zwischen den Figuren: nichts anderes meint das aber als die Bewegung zwischen ihnen, eine Verortung in dieser Bewegung. In diesem Sinne spricht Barthes von Diskurs:

Dis-cursus – das meint ursprünglich die Bewegung des Hin-und-Her-Laufens, das ist Kommen und Gehen, das sind „Schritte“, „Verwicklungen“. Der Liebende hört in der Tat nicht auf, in seinem Kopf hin und her zu laufen, neue Schritte zu unternehmen und gegen sich selbst zu intrigieren.⁴¹⁵

„In seinem Kopf“ bewegt das Ich sich, genau, im Sinne der sprachlichen Bewegung, das heißt im Sinne nicht nur des nicht-psychologischen Ansatzes, sondern auch der Ausrichtung am Performativen, am ‚Für-sich-angesichts-des-Anderen-Sprechen‘. Sodass die (Stellungen der) Figuren oder Topoi der Liebe „nicht im rhetorischen Sinne [...], sondern eher im gymnastischen oder choreographischen“ zu verstehen sind: „Die Figur – das ist der Liebende in Aktion.“⁴¹⁶

Um zum liebenden zu werden, um in Aktion zu treten, bleibt das Ich damit aber doch angewiesen auf das Vorhandensein der Figuren, bleibt begrenzt durch ihre Begrenztheit. Allein „aus dem Vorrat (dem Thesaurus?) der Figuren“ – Barthes legt nahe, ihn als „Enzyklopädie der affektiven Kultur“⁴¹⁷ aufzufassen – kann das Ich schöpfen, was es für sein Sprechen benötigt. (Thesaurus‘, auch das antike Schatzhaus, übersetzt hier *trésor*, also den ‚Schatz‘;⁴¹⁸ in einer glücklichen, da produktiven Fügung treffen sie sich im deutschen ‚Wortschatz‘.) Und mag auch das

die durch Barthes in die französische Ausgabe nicht aufgenommenen Figuren in einer Erstübersetzung hintenan (samt den knappen einordnenden Bemerkungen der französischen Veröffentlichung, ohne aber eine eigene Einordnung zum Verhältnis der beiden Übersetzungen – außer jener, dass auch die jüngere die ‚deutsche‘ Anordnung der Figuren wählt). Insofern erfüllt diese Ausgabe kaum höhere philologische Ansprüche, so gut sie sich auch vermarkten lässt: „Erstmals das ganze Alphabet“, liest der Schutzumschlag der gebundenen Ausgabe (das wiederum stimmt nicht nur nicht, sondern ist auch gänzlich irrelevant für die Rolle, die das Alphabet bei Barthes spielt; keine Kriterien freilich, wo verkauft werden muss).

⁴¹⁴ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 17.

⁴¹⁵ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 15.

⁴¹⁶ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 16.

⁴¹⁷ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 19–20.

⁴¹⁸ Vgl. Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 10.

Sprechen ohne Ordnung sein, „lediglich ein Schwarm von Figuren [...], die sich in unvorhersehbarer Reihenfolge, nach Art der Zickzackflüge einer Fliege im Zimmer jagen“⁴¹⁹, so ist doch deswegen die Topik nicht weniger der Ordnungsliebe der Welt verpflichtet: ihr entstammend und zurück zu ihr strebend. So wird die Deutung, oder Umgrenzung, des ungeordneten Diskurses ‚im Sinne einer Kausalität oder einer Finalität‘ – also als „*Liebesgeschichte*, wie sie dem großen narrativen Anderen, der öffentlichen Meinung unterworfen ist“ – zum regelrechten „Zoll, den der Liebende der Welt zu entrichten hat, um sich wieder mit ihr zu versöhnen“⁴²⁰. (Bevor und nachdem der Schatz Fund geworden ist, ist er: Besitz.)

Die Welt als Element der Relation, in die sich die Liebe eingetragen findet, taucht damit auf als Sphäre eines unausweichlichen, verbindlichen Ordners, und zwar nach dem Maß definitiver Alternativen und so konsistenter wie kohärenter Verläufe.⁴²¹ (Wenn Barthes gelegentlich auch von Gesellschaft oder Kultur spricht, dann gerade als notwendige ordnende Prinzipien oder Prinzipien des Ordners.⁴²²) Diese Welt ist die Welt des ‚wie alle Welt‘ oder des ‚jedermann‘ (des *tout le monde*),⁴²³ in der, und zwar in dem Maße, wie sich das Ordnen in Beschreibungen, Definitionen, Klassifikationen und Qualifizierungen äußert, jeder und alles „seinen Platz hat“⁴²⁴ – der zugleich ein für alles und jeden einsehbarer Platz ist: „Die Welt ist voller indiskreter Nachbarn“, sie ist „ein *Zwang zum Teilen*“, zum Auf- und Unterteilen so gut wie zum Teilen mit ..., was noch einschließt, dass das Ich „den Anderen teilen muß“⁴²⁵ (die

419 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 50. Vgl. auch S. 19–20.

420 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 20.

421 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 55 („Erfolg oder Mißlingen“, „Sieg oder Niederlage“); sowie S. 50 („geregeltes Werden und Entstehen“). Vgl. auch Barthes: *Die Lust am Text*, S. 28, 39 – wo im Begriff der *doxa* die Ordnung mit der Meinung verknüpft wird.

422 Vgl. u. auch Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 20, 45, 184, 240.

423 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 28, 46, 134, 168; sowie Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 20, 165.

424 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 75. Vgl. auch S. 45.

425 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 160. Vgl. auch S. 73. Das Bedeutungsprofil des mit ‚Teilen‘ übersetzten *partage* (vgl. Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 127, 172) zwischen Teilen und Aufteilung, Unterteilung und Verteilen nutzt bekanntermaßen auch Jacques Rancière, wenn er von der ‚Aufteilung des Sinnlichen‘, der *partage du sensible* spricht – „jenes System sinnlicher Evidenzen, das zugleich die Existenz eines Gemeinsamen aufzeigt wie auch die Unterteilungen, durch die innerhalb dieses Gemeinsamen die jeweiligen Orte und Anteile bestimmt werden“ (Jacques Rancière: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin 2006, S. 25). Zwar deutet nichts darauf hin, dass Rancière dabei Barthes vor Augen hat; doch dürfte es lohnen, eine Linie von Barthes' Welt zu Rancières Aufteilung des Sinnlichen zu ziehen, zumal hinsichtlich der Fragen nach der Eigensinnigkeit des Liebenden-Diskurses im Verhältnis zur Topik der Liebe bei Barthes und der dissensuellen „Demonstration eines Abstands des Sinnlichen

Welt findet ihre Zuspitzung im Stereotyp und Klatsch⁴²⁶). Das bildet die Grundlage der (Unumgänglichkeit der) Eifersucht. – *Die Eifersucht der Liebenden*: nicht die positionelle Rivalität oder Konkurrenz (also: Symmetrie) mit denen, die ebenfalls diesen ‚Anderen‘ lieben; vielmehr das Leiden daran, nur ein Ich (und also kein privilegiertes) unter oder neben anderen zu sein, die Anspruch auf das Objekt haben oder erheben und denen es sich in der Folge, schlimmstenfalls, zuwendet.⁴²⁷

Die Topik der Welt ist dann tatsächlich weltlich, wenn das den ganzen Facettenreichtum des Allerweltlichen, Gewöhnlichen, Gewohnten meint – zwischen Vulgärem (lateinisch *vulgaris*: allen gemein, alltäglich, allbekannt; das Allgemeine, das die Allgemeinheit betrifft), Banalem (französisch *banal*: gemeinnützig, allen gehörig; geht zurück auf den Gerichtsbezirk) und Ordinärem (lateinisch *ordinarius*: ordnungsgemäß, ordentlich; die Ordnungsliebe der Welt klingt hier am offensichtlichsten an).⁴²⁸ (Im Übrigen steht, wo im Deutschen regelmäßig mit ‚gesellschaftlich‘ übersetzt wird, in den *Fragments d'un discours amoureux* nicht zufällig: *mondain*.⁴²⁹) Mithin gilt für die Figuren der Liebe als Orte der weltlichen Topik: Sie

heben sich nach Maßgabe dessen ab, was sich, im Zuge des Diskurses, daran als Gelesenes, Gehörtes, Erlebtes wiedererkennen läßt. Die Figur ist eingekreist (wie ein Zeichen) und erkennbar (wie ein Bild oder eine Geschichte). Eine Figur ist dann zustande gekommen, wenn wenigstens einer sagen kann: „Wie wahr das ist! Diese Sprachszene kenne ich doch.“⁴³⁰

So aber hängt die Verfügbarkeit der Figuren für das Ich nicht mehr allein von ihrem Vorhandensein ab, sondern auch von einer Befähigung des Ichs. Dieses hat für sich „die Figuren zu konstituieren“ – und sein „Führer“ in dieser Angelegenheit ist, so Barthes, ein eigenes „Liebesgefühl“⁴³¹: nicht die Liebe als Gefühl, sondern ein dem Sprachgefühl vergleichbares Gespür des Ichs, das erst ihm das Wiedererkennen der Figuren der Liebe und also auch die eigene Verortung in der ‚Enzyklopädie der affektiven Kultur‘ erlaubt. Wie auch das Sprachgefühl hat das Liebesgefühl allerdings keine andere Grundlage, auf der es sich entwickeln könnte, als die Eindrücke der Sprache selbst; es entwickelt sich in dem Maße, in dem das Ich

zu sich selbst“ (Jacques Rancière: *Zehn Thesen zur Politik*. Berlin / Zürich 2008, S. 35), in der für Rancière (eine emphatisch so zu bezeichnende) Politik besteht.

⁴²⁶ Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 44–46, 153–155. Vgl. zum Stereotyp auch Barthes: *Die Lust am Text*, S. 56–57.

⁴²⁷ Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 72, 78.

⁴²⁸ Vgl. auch Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 33, 34, 179.

⁴²⁹ Vgl. Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 128, 165–166, 177 / *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 161, 168–169, 139.

⁴³⁰ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 16.

⁴³¹ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 16.

sich an der Topik der Liebe ansteckt. Das Liebesgefühl ist Ausdruck der weltlichen Eindrücke im Ich. Wenn die Liebe tatsächlich (überhaupt erst) zu erlernen ist,⁴³² dann auf diesem Wege.

Das Liebesgefühl wird entsprechend auch als Auskunft darüber gelten können, wie die Konkretisierung und das Wirksamwerden einer einmal ausgemachten Relation mit Blick auf die Elemente dieser Relation zu beschreiben sind – was es für die Elemente der Relation bedeutet, dass ihre Relation in der Einheit einer spezifischen Differenz wirksam wird und sich konkretisiert: Die Relation von Ich und Welt (als Relation von Ungleichartigem) konkretisiert sich nicht und wird nicht wirksam, ohne dass die Welt dabei aufseiten des Ichs (in der Induktion des Liebenden-Diskurses durch die Topik der Liebe) Eindrücke hinterlässt, die sich in seinem Liebesgefühl ausdrücken. Auf diese Weise betrifft die ganze Relation das Ich als eines ihrer Elemente. Sie findet sich im Ich wieder, wenngleich gemäß dessen eigener Verfasstheit; im Liebesgefühl wiederholt das Ich die Welt, zu der es in Relation steht, das heißt seine Relation zur Welt, in sich selbst. (Für die Welt ließe sich die umgekehrte Wiederholung rekonstruieren. [In einer anderen Relation ist das: die Individualitätslegitimation durch die, also aufseiten der, Gesellschaft.]) Durchaus kann das als innere Diskrepanz, als Spannung oder Spaltung empfunden werden: „die Welt und ich interessieren uns nicht für dasselbe; und zu meinem Unglück bin diese gespaltene Sache *ich selbst*“⁴³³; auch aber setzt die Wiederholung eines jeden Elements-in-Relation im jeweils anderen an die Stelle der Frage nach der Priorität von Element oder Relation die Vorstellung von deren Verschachtelung durch den Eindruck und Ausdruck: sofern die Relation nur wirksam wird, sich konkretisiert.⁴³⁴

432 Vgl. Fromm: *The Art of Loving*, S. 1–6.

433 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 126.

434 Vgl. auch Deleuzes Korrektur der Monadologie von Gottfried Wilhelm Leibniz – Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 371–372. Mit Leibniz' berühmter Stadtanalogie – „wie eine und dieselbe Stadt von verschiedenen Seiten betrachtet ganz anders und gleichsam *perspektivisch* vervielfacht erscheint, so [...]“ (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie*. Französisch/Deutsch. Stuttgart 2012, S. 41, 43) –, mit dieser Analogie also ist für jede Relation von einer „prästabilierten Harmonie zwischen allen Substanzen“ auszugehen, auf dem Boden „eines und desselben Universums“ (S. 55, 57). Zwar hat auch hier „jede einfache Substanz Beziehungen [...], die alle anderen ausdrücken“, doch bleibt dieselbe Substanz bei Leibniz damit bloßer „Spiegel des Universums“ (S. 41), des einzigen, vorausgesetzten, grundlegenden Universums, Spiegel „ein und derselben Stadt“. Mit Deleuze ist zu betonen, dass die einzige Grundlage die Wiederholung der Relation der Elemente in jedem der Elemente der Relation ist.

Die Abdrift des Liebenden-Diskurses: Atopie und Koinzidenz (Barthes III)

Tatsächlich taucht die Art der Spannung oder Spaltung, die er ausgehend von der Konstellation ‚Liebesgefühl in der Enzyklopädie der affektiven Kultur‘ für das liebende Ich ausmacht, bei Barthes immer wieder, in immer neuen Gestalten und anhand immer neuer Konstellationen auf: etwa für das lesende Ich (*Die Lust am Text*), oder auch, mit der berühmten Unterscheidung von *studium* und *punctum*, für das Ich, das Fotografien betrachtet (*Die helle Kammer*).⁴³⁵ Je aber geht es darum, die Spannung und Spaltung nicht nur auszuhalten oder zu akzeptieren, sondern sie in einem starken Sinne zu affirmieren.⁴³⁶ Das Ich hat sich nicht gegen die Vorgaben, gegen die vor-gegebene Ordnung der Welt, die es in sich wiederholt, zu behaupten, es muss, sie wiederholend, durch sie hindurchgehen und damit in Bewegung versetzen:

Zwei Seiten werden abgegrenzt: eine brave, konforme, plagiatorische Seite (es geht darum, die Sprache in ihrem kanonischen Zustand zu kopieren, so wie sie von der Schule, dem guten Gebrauch, der Literatur, der Kultur fixiert wurde), und *eine andere Seite*, die mobil, leer ist (fähig, beliebige Konturen anzunehmen), immer nur der Ort ihres Effekts: dort, wo der Tod der Sprache absehbar wird. Diese beiden Seiten, *der Kompromiß, den sie in Szene setzen*, sind notwendig. Weder die Kultur noch ihre Zerstörung sind erotisch; dies wird erst die Spalte zwischen der einen und der anderen.⁴³⁷

Es geht für das Ich also je darum, sich in die eigene Spalte der Spaltung hinein-zugeben, das Gespannte der Spannung losschnellen zu lassen; wenn etwa das *punctum* das *studium* „durchbricht (oder skandiert)“, das wie zufällig Bestechende einer Fotografie ihren durchschnittlich affizierenden, verständlichen Bereich „aus dem Gleichgewicht bringt“⁴³⁸, nicht aber – nie – loswird:

Ich mußte mich folglich von nun an damit abfinden, daß ich zwei Tonlagen vermengte: die der Banalität (das sagen, was jedermann sieht und weiß) und die der Einzigartigkeit (diese Banalität mit dem ganzen Elan einer Emotion beflügeln, die ausschließlich mir gehörte).⁴³⁹

⁴³⁵ Aber zum Beispiel auch für das ins Kino gehende Ich – vgl. Roland Barthes: Beim Verlassen des Kinos. In: ders.: *Das Rauschen der Sprache (Kritische Essays IV)*. Frankfurt am Main 2006, S. 376–380, hier besonders: S. 378–380; und allgemein für die Sprechenden einer Sprache – vgl. Roland Barthes: *Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt am Main 2005, S. 87.

⁴³⁶ Vgl. zur „affirmation“ – einmal übersetzt als ‚Bejahung‘, einmal als ‚Behauptung‘ – Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 29–31 / *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 55–58; sowie Barthes: *Die Lust am Text*, S. 11.

⁴³⁷ Barthes: *Die Lust am Text*, S. 15.

⁴³⁸ Roland Barthes: *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*. Frankfurt am Main 2014, S. 35–36.

⁴³⁹ Barthes: *Die helle Kammer*, S. 86. Es ist dieses spannungsreiche Verhältnis von *punctum* und *studium*, das von einer irreduziblen (aber noch nicht weiter determinierenden) Koexistenz bei-

Das Gleiche gilt für die Differenz des vom Ich geführten Liebenden-Diskurses und der weltlichen Topik der Liebe. Dass sich mit dieser Differenz die Relation von Ich und Welt im Ich wiederholt, bedeutet ja gerade nicht, dass sich die *technē*, das Herstellende, der weltliche Anteil der Liebe in Gestalt des Liebesgefühls endlos ausbreitet, von allem Besitz ergreift. Zum Tragen kommt im Ich notwendig auch die andere, seine eigene Seite – sodass der „Diskurs, durch seine eigene Kraft, [...] in die Abdrift des Unzeitgemäßen gerät und über jede Herdengeselligkeit hinausgetrieben wird“⁴⁴⁰. (Die Betroffenheit des Ichs durch die ganze Relation kann durchaus als eine Bedingung der Effektivität der herstellenden Topik der Liebe gelten: Jedes Herstellungswissen muss, wenngleich es einer anderen Sphäre zugehört, in derjenigen seinen Eindruck hinterlassen und Ausdruck finden, der das hergestellte Etwas zugehört, ohne diese Sphäre dabei als eigene zu annullieren ...)

Was aber macht den induzierten Liebenden-Diskurs zu einer hergestellten Intimität? Was aber tatsächlich nur eine andere Fassung der Frage ist: Was bedeutet die (Möglichkeit zur) ‚Abdrift‘? Die Abdrift ist zunächst nichts anderes als eine nicht-oppositionelle, doch eigensinnige Bewegung, das also, was den Liebenden-Diskurs in seinem Verhältnis zur Topik der Welt auszeichnet: Der Seemannssprache entnommen zielt ‚Abdrift‘ oder *dérive*⁴⁴¹ bei Barthes, wie Angela Oster anmerkt, auf die eigentümliche, „unendliche Bewegung des Abgleitens“, deren „Haltepunkt (der ‚Hafen‘)“ selbst noch von ihr erfasst wird – „die ‚dérive‘ meint nicht die abtreibende Bewegung vom sicheren Hafen aus, sondern *des* tragfähigen Ufers an sich“⁴⁴². Unendlich ist diese Bewegung, weil sie ihren Ausgangspunkt (der, einbezogen in die Bewegung, zu mehr als einem bloßen Ausgangspunkt wird) nicht als Totalität nimmt, aus der sich für sie eine Begrenzung ergeben könnte.⁴⁴³ Insbesondere schließt das auch die Begrenzung durch eine Rückkehr (zu welchem Ausgangspunkt?) aus. Die Abdrift ist keine zwischenzeitliche Abweichung von einer ansonsten – oder gerade in der Abweichung immer schon – anerkannten Norm. Es sind zwei miteinander verknüpfte Aspekte, die sie stattdessen kennzeichnen; Aspekte, die stärker noch konturieren, inwiefern der Liebenden-Diskurs als Intimität zu verstehen ist: *Atopie* und *Koinzidenz*.

der ausgeht (vgl. Barthes: *Die helle Kammer*, S. 52), das gern übersehen wird – etwa von Rancière, wenn er in *punctum* und *studium* eine so einfache wie illegitime Kontrastierung erkennt, die der Komplexität der (Geschichte der) Fotografie nicht gerecht werde (Jacques Rancière: *The Future of the Image*. In: ders.: *The Future of the Image*. London / New York 2007, S. 1–31, hier: S. 10–11, 15). Tatsächlich aber wäre auch hinsichtlich der Fotografie noch einmal nach den Verbindungslinien zwischen beiden Autoren zu fragen.

⁴⁴⁰ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 13.

⁴⁴¹ Vgl. Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 5.

⁴⁴² Oster: *Ästhetik der Atopie*, S. 54–55.

⁴⁴³ Vgl. Barthes: *Die Lust am Text*, S. 28–29.

Die Atopie ist für Barthes vor allem das auszeichnende Charakteristikum des Liebesobjekts, gemäß dem es unqualifizierbar ist, unklassifizierbar, nicht zu definieren, unbeschreiblich ... kurz: gemäß dem es sich allein durch seine eigene Originalität auszeichnet.⁴⁴⁴ Atopie: das ist dann nicht der Nicht-Ort der Utopie, aber auch nicht der ganz andere Ort der Heterotopie – nicht ein Ort also, der in einem suspendierenden, neutralisierenden oder umkehrenden Verhältnis zu allen anderen Orten steht.⁴⁴⁵ Stattdessen: das sich der Logik des Orts und der Verortung in Gänze entziehende, das nur „als Ganzes, als dieses *Ganze*“⁴⁴⁶ Geltung hat. In diesem Sinne spricht Barthes vom Anderen auch als einem „Bild, eines und verwachsend“⁴⁴⁷, das ein Lieben „um dieser oder jener Eigenschaft willen“⁴⁴⁸ undenkbar macht. Die Koinzidenz wiederum ist eine besondere Art der Übereinstimmung zwischen liebendem Ich und Liebesobjekt – wobei Barthes an die musikalische Stimmung, an das Stimmen denken lässt: die Koinzidenz ist „Genauigkeit, Angemessenheit, Musik“⁴⁴⁹, sie ist „*Klangreinheit*“⁴⁵⁰. Mag die Liebesbeziehung ihren Ausgang auch im „Übermaß“ nehmen (von dem wohl die meisten Liebenden so gut wie ihr Umfeld zu berichten wissen, wenn auch mit ungleichem Enthusiasmus), führt dieses Übermaß letztlich doch „zum Maß“⁴⁵¹, nämlich dem gemeinsamen Maß, dem Gemeinsamen als Maß, das jedes äußere ausschaltet (worin das Übermaß also nicht zugunsten des praktischeren und sozial verträglicheren Maßvollen abgelegt wird, sondern wofür es als Zugang dient). Im Gegensatz zum Exzess, der immer eines solchen äußeren, irgend gesetzten Maßes bedarf, demgegenüber er ein „zu sehr“ ist – das sich dann nicht prinzipiell vom „nicht genug“ unterscheidet –, ist die Koinzidenz der „Platz [...], von dem aus die Quantitäten nicht mehr wahrnehmbar sind und wo die Buchführung verpönt ist“⁴⁵².

Besonderes in ihrer Verknüpfung mit der Atopie steht die Koinzidenz so auch allen Vorstellungen notwendiger oder hinreichender, erwartbarer oder erstre-

444 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 45, 201, 218–219.

445 Vgl. Michel Foucault: *Andere Räume*. In: Karlheinz Barck / Peter Gente / Heidi Paris / Stefan Richter (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig 1998, S. 34–46, hier: S. 38–39.

446 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 38.

447 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 106. Vgl. auch S. 132 – „ein Vorhang zerreißt: was noch nie zuvor gesehen worden ist, wird als Ganzes entdeckt und deshalb mit den Augen verschlungen“, „wir lieben zunächst ein Bild“ („un tableau“ – Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 227). Es ist dies auch: Bedingung der Liebe auf den ersten Blick.

448 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 38.

449 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 94.

450 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 205.

451 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 94.

452 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 249.

benswerter Kompatibilität entgegen: Intimität ist nicht, nach den Maßgaben der Ähnlichkeit, also Unähnlichkeit, kalkulierbar, sie lässt sich weder zurückführen auf, noch herbeiführen durch ein Zusammenkommen möglichst vieler passender Eigenschaften, vorgängig und inventarisierbar. Der Volksmund weiß darum, wo er auf beidem, also auf keinem von beiden, beharrt, dass Gleich und Gleich sich gern geselle und dass Gegensätze sich anziehen; ebenso wie schon Nietzsche darum wusste: „Zwischen dem Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten; denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken.“⁴⁵³ Das heißt natürlich nicht, dass Intimität immer und ganz ohne Kalkül auskommen muss, dass die Übereinstimmung wie auch Nicht-Übereinstimmung von Eigenschaften (oder Interessen; oder Abneigungen) nicht auch herstellungsfördernden oder -hemmenden Charakter annehmen kann; im Ob und Wie etwa ihrer Thematisierung; in der Berufung auf die eine oder andere Einsicht des Volksmundes oder in der Betonung der Kluft oder des Scheins, vielleicht „um irgendeine Befriedigung zu erhalten“ oder „um eine Kränkung zu vermeiden“⁴⁵⁴. Doch aber heißt es, dass eine Kritik ohnmächtig bleiben muss, die hinter dem ‚Ideal‘ Intimität schon und nur einen ökonomisch-rationalen Kompatibilitätsgedanken vermutet, der allein eines übriglasse – „to shop in the supermarket of relationships for the partner most likely to satisfy personal preferences“⁴⁵⁵. (Gut daran und an der Entfernung zu Barthes ist zu erkennen: Intimität als Ideal in einer Ideologie zu verorten, ersetzt noch nicht, einen Begriff von ihr zu haben, zu dem Herstellungsweisen ins Verhältnis gesetzt werden können.) Die Verknüpfung von Atopie und Koinzidenz ist es dabei auch, die erst eine ‚Originalität der Beziehung‘ möglich macht: Ohne jede Koinzidenz bliebe dem liebenden Ich wenig anderes, als sich angesichts der Atopie des Anderen als bloß gewöhnlich (also ähnlich) zu empfinden (als gut einzuordnendes Bündel aus Eigenschaften und Interessen und Abneigungen);⁴⁵⁶ umgekehrt fände jede Koinzidenz sich ohne die Atopie an die weltliche Ordnung delegiert (und zur Kompatibilität degradiert), wäre doch der Andere nur noch ein anderer, einer unter (mehr oder weniger ähnlichen) anderen in der Welt, und so auch das liebende Ich und also auch die Beziehung sich vulgarisiert, banalisiert, ordinarisiert.⁴⁵⁷

Weder Atopie noch Koinzidenz dürfen aber als ein garantiertes oder garantierendes Refugium der Authentizität außerhalb des Liebenden-Diskurses verstanden

453 Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 4. Also sprach Zarathustra I–IV*. Berlin / München / New York 1988, S. 272.

454 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 224.

455 Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, S. 219. Vgl. weiter auch S. 218, 234–235, 239; aber auch Badiou: *Lob der Liebe*, S. 16.

456 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 45.

457 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 83.

werden (der selbst nie weniger als die Bewegung von Liebenden in Aktion ist; oder kein eigensinniger mehr). Beide sind Kennzeichen seiner Abdrift und hängen als solche an ihm als Diskurs. So droht dem Liebesobjekt tatsächlich immer wieder die Qualifizierung, die Klassifizierung, die Überantwortung an die „Seichtheit der sozialen Welt“⁴⁵⁸. Das ist Folge eines Klatsches, der unaufhörlich attribuiert, der als „schmutzige Adjektivfabrik“⁴⁵⁹ auf das Liebesobjekt mit dem „Pronomen der dritten Person“⁴⁶⁰ referiert. Dem ist nach Barthes allein die „Bestimmtheit der Anrede“⁴⁶¹ entgegenzusetzen, in der sich das Für-sich-angesichts-des-Anderen-Sprechen als Sprechen zum, gar als Sprechen für den, nicht aber als Sprechen über den oder vom Anderen abspielt.⁴⁶² Es ist ein solches Sprechen, das „Zugang zu einer Sprache ohne Adjektive“⁴⁶³ zu verschaffen vermag (wohlgemerkt: nicht zum okkasionellen Verzicht auf Adjektive, sondern zu einer Sprache ohne die Logik der Attribution!), das heißt zu einer Sprache, durch die das Liebesobjekt atopisch, in seiner Originalität, nicht als Referenz auftauchen kann.⁴⁶⁴ So hängt schließlich auch die Übereinstimmung von liebendem Ich und Liebesobjekt am Diskurs. Diese ‚Sprache ohne Adjektive‘ nämlich ist dem Ich die regelrechte Kontaktzone mit dem Liebesobjekt: „Die Sprache ist eine Haut: ich reibe meine Sprache [am Anderen]. So als hätte ich Worte anstelle von Fingern oder Finger an den Enden meiner Worte.“⁴⁶⁵ Sprechen also ist Koinzidieren, wenn es sich wie „eine glatte Hülle [...] dem Bild anhaftet“, sich wie ein „sehr weicher Handschuh [...] dem geliebten Wesen anschmiegt“⁴⁶⁶ – in einem Kontakt jenseits von Attribution und Referenz, als Einsetzung des gemeinsamen Maßes bei gleichzeitiger Ausschaltung äußerer Kriterien (etwa: weltlicher Eigenschaften), die über ein Zuviel oder Zuwenig Auskunft geben könnten.

Abdrift, nicht Abweichung. Oder: Atopie, nicht Utopie oder Heterotopie, Koinzidenz, nicht Exzess oder Kompatibilität. Worin der Liebenden-Diskurs nicht an erster Stelle seine Ideale hat, sondern seine Grenzen. Das heißt: seine eigenen Grenzwerte und zugleich seine Begrenzungen der weltlichen Topik. Wie (und weil) Intimität durch das Differenzverhältnis Liebe|Intimität zwar als distinkte Einkerbung erscheinen mag, sich aber doch unterschiedlich stark ausgeprägt finden kann.

458 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 81.

459 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 202.

460 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 155.

461 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 163.

462 Vgl. auch Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 45.

463 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 202.

464 Vgl. auch Barthes: *Das Neutrum*, S. 111–112.

465 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 162 – dort aber: „meine Sprache an einer anderen.“ Vgl. Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*, S. 87.

466 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 83.

Und das: immer nur in differenzieller Relation zu, nie in Reduktion auf Liebe.⁴⁶⁷ Nun führt der Liebenden-Diskurs gerade dann zu seinen Grenzen, wenn er zur „äußersten Grenze der Sprache“ führt, dahin, „wo die Sprache selbst (und wer sonst täte das an ihrer Stelle?) erkennt, daß sie ohne Garantie ist, ohne Netz arbeitet“⁴⁶⁸. Prägnanteste Form dieser Grenze, in der exemplarisch die eigensinnige Bewegung sich als Affirmation vollzieht, ist „die Tautologie“: Sie ist

anzuerkennen – und zu praktizieren. *Anbetungswürdig ist, was anbetungswürdig ist.* Anders ausgedrückt: ich bete dich an, weil du anbetungswürdig bist, ich liebe dich, weil ich dich liebe. Was die Sprache der Liebe auf diese Weise zum Abschluß bringt, ist eben das, was sie initiiert hat: die Faszination. [...] Wenn ich das Ende der Sprache erreicht habe, da wo sie, nach Art einer leerlaufenden Schallplatte, nur immer *ihr letztes Wort* wiederholen kann, berausche ich mich an ihrer Bejahung [...].⁴⁶⁹

In solcher Affirmation akzeptiert, mit seinem Liebenden-Diskurs, das Ich nicht lediglich, dass es sich an der weltlichen Topik der Liebe ansteckt; es hält nicht lediglich aus, dass es auf nichts anderes als die Sammlung der Figuren zugreift. Das hieße noch, die Topik als Totalität, als Ausgangspunkt zu respektieren und zu belassen (und dann bestünde zwischen dem Diskurs und der Topik tatsächlich nur ein Verhältnis der Ableitung des Ersteren aus der Letzteren, gar der Anwendung Letzterer im Ersteren: Symptom und Oberflächeneffekt gegenüber Tiefenstruktur und System). Stattdessen *verausgibt* das Ich in seinem Sprechen die Sprache selbst, bis ihre ganze Kontingenz aufscheint; stattdessen bewegt das Ich sich mit seinem Diskurs *ohne Ziel* durch die Topik der Liebe, bis auch diese nicht mehr als ‚Garantie‘ oder ‚Netz‘ dient. Die ‚Verausgabung ohne Ziel‘: das ist einmal *sans terme* – das heißt ohne Ende, dessen Eintreten eine Totalität bestätigte; und das ist einmal *sans but* – das heißt ohne Absicht, deren Erfüllung sich an äußeren Kriterien bemäße.⁴⁷⁰ Verausgabung also, um wiederum weiterzusprechen, eigensinnig sich weiterzubewegen. Allein immer weiter das letzte Wort wiederholen zu können (oder vielmehr: es wiederkehren zu lassen), heißt fraglos auch (nicht das letzte Wort zu behalten, doch aber gegenüber dem begrenzenden und begrenzten Vorrat der Wörter) das letzte Wort zu haben – „weil nichts die Sprache verbürgt, werde ich die Sprache als einzige und letzte Sicherheit gelten lassen“⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Vgl. auch Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 14–15 – zur kontinuierlichen Steigerbarkeit zwischenmenschlicher Interpenetration und ihrer diskontinuierlichen Fixierung in der kommunikativen Behandlung.

⁴⁶⁸ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 145.

⁴⁶⁹ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 40.

⁴⁷⁰ Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 162, 224 / *Fragments d'un discours amoureux*, S. 87, 100.

⁴⁷¹ Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 259.

Im Immer-Weiter der Verausgabung ist die Affirmation aber auch die Möglichkeit des Neuen, des Originellen, bei allem Vorhandensein der und aller Ansteckung an den Figuren, durch die „alle ‚gescheiterten‘ Lieben Ähnlichkeiten miteinander“⁴⁷² haben (sie gerade gehören zur, oder der, Welt). Dennoch gilt nämlich (für das Ich, dem nichts gehört):

[W]as ich ein erstes Mal bejaht habe, kann ich von neuem bejahen, ohne es zu wiederholen, denn was ich dann bejahe, ist die Bejahung, nicht ihre Zufälligkeit: ich bejahe die erste Begegnung in ihrer Differenz, ich will ihre Wiederkehr, nicht ihre Wiederholung. Ich sage zum (alten oder neuen) Anderen: *Beginnen wir von neuem*.⁴⁷³

Letztlich ist das auch das Movens der berühmten, scheinbar sinnlosen, sicher aber ziellosen Gesprächigkeit der Liebenden.⁴⁷⁴ – *Die Gesprächigkeit der Liebenden*: keine ideologische Privilegierung der Sprache in Liebesdingen, keine distinguierende Betonung des Verbalen, kein Logozentrismus der Mittelschicht,⁴⁷⁵ sondern die immer neue Kontaktaufnahme durch eine Sprache, deren Topoi nicht einfach ignoriert werden können, hinter die nicht einfach zurückgetreten werden kann, durch die stattdessen hindurch gegangen werden muss – um nichts mehr, und damit alles, zu sagen, um das bloße Sagen zu affirmieren und im bloßen Sagen zu affirmieren.

Wenn die Induktion des Liebenden-Diskurses durch die Topik der Liebe für diesen Diskurs auch ein Schöpfen aus ihren Topoi ist, dann besteht seine Eigensinnigkeit also im Ausschöpfen, gar im Erschöpfen. Die Verortung des liebenden Ichs in der Bewegung zwischen den Topoi der Liebe meint dann nur auf den ersten Blick, nur in einem ersten Schritt, dass es sich auf den Wegen zwischen den Figuren wiederfindet: sich dort abmüht und selbst erschöpft, verausgabt.⁴⁷⁶ Wo die durch die Figuren in Gang gebrachte Bewegung sich in das Immer-Weiter und so in die Abdrift begibt, findet das Ich sich jenseits (nicht der Topik, sondern) der Logik der Topik wieder, verortet „ohne Ort“⁴⁷⁷, „ohne festen Platz“⁴⁷⁸, ganz gemäß der Logik der Atopie und Koinzidenz: wenn das Ich sich der Figuren bemächtigt, sie sich zunutze macht und wiederkehren lässt, sie verausgabt.⁴⁷⁹ Als gäbe es einen Übergang von einer Bewegung des Ichs („wenn *ich nicht das Ganze respektiere*“) zu einer

472 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 195.

473 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 57.

474 Auf die auch Luhmann verweist (unter Rückgriff auf Robert Musil) – vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 29.

475 Vgl. Illouz: *Consuming the Romantic Utopia*, 232–240.

476 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 16, 96.

477 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 46.

478 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 233.

479 Vgl. Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 17, 224.

Bewegung seines Diskurses („wenn ich, einem Korken auf einer Welle gleich, im Sog der Illusionen, Verführungen und Einschüchterungen der Sprache scheinbar hin- und hertreibend, selbst unbeweglich bleibe“), ein Übergang, durch den alles andere in Bewegung gerät („wenn die soziale Sprache, der Soziolekt, *mir schwindet*“⁴⁸⁰): als Bewegung der, in die Liebe, nicht *falling in*, sondern *drifting into love*. Und mag auch die Welt zurück zur Ordnung und nach der Liebesgeschichte rufen – so wie die Originalität allein durch die Topik der Liebe hindurch zu erreichen ist, so ist die Ordnung der Geschichte immer nur durch die Abdrift des Liebenden-Diskurses zu erreichen, immer nur durch ihre Affirmation, ihr Neues (fraglos eine Rückkopplung des Hergestellten ...).

2.4 Krise und Historizität der (Zeitformen der) Liebe

Barthes, Luhmann und Kristeva – alle schreiben sie ihre Bücher, 1977, 1982 beziehungsweise 1983, im ausgesprochenen Bewusstsein einer Krise der Liebe.⁴⁸¹ Mit dem Befund, „daß der Diskurs der Liebe heute von extremer Einsamkeit ist“, hebt Barthes an; und macht als Grund aus, dass sich dieser Diskurs „von den angrenzenden Sprachen vollständig im Stich gelassen“, sich bestenfalls „ignoriert“, schlimmstenfalls „entwertet oder gar verspottet“ sehe, „abgeschnitten nicht nur von der Macht, sondern auch von ihren Mechanismen (Techniken, Wissenschaften, Künsten)“⁴⁸². Luhmann bilanziert unterdessen eine Trivialisierung der Liebessemantik, die zwar (evolutionär durchaus nachvollziehbar) eine „universelle Zugänglichkeit des Mediums“⁴⁸³ ermögliche, zugleich aber zu deutlich weniger überzeugenden und Erfolg versprechenden Generalisierungen führe; Generalisierungen, die jedenfalls hinter die Fähigkeiten der anspruchsvollen Symbole früherer Jahrhunderte zurückfallen, sodass letztlich zu befürchten stehe, „daß eine Erleichterung der Anforderungen [...] die Unwahrscheinlichkeit ihrer Erfüllung steigert“⁴⁸⁴. Das regelrechte „Ende der

480 Barthes: *Die Lust am Text*, S. 28–29. Vgl. auch Barthes: *Das Neutrum*, S. 52 – zur Ermüdung beziehungsweise Erschöpfung und zum Übergang davon, sich „frei flottierend in einem Raum bewegen“ zu können, zum „Schweben“ (als: „einen Raum bewohnen, ohne sich an einen Platz fest zu binden = erholsamste Körperhaltung: Bad, Schiff“).

481 Kristeva macht „Die Krise“ gar zum Kern ihres letzten Kapitels – vgl. Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 358–369.

482 Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 13.

483 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 36.

484 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 212.

Codes⁴⁸⁵ und die letztlich „*Abschaffung des psychischen Raumes*“⁴⁸⁶ liebender Innerlichkeit sind die Symptome, anhand derer Kristeva die Lage der Liebe beschreibt; wobei ihre Lage darauf zurückzuführen sei, dass die Liebe sich inzwischen „ins Uneingestehbare abgedrängt“ finde und es allein mit der „Couch des Analytikers“ noch einen „Ort“ gebe, „an dem der Gesellschaftsvertrag ausdrücklich eine – freilich private – Suche nach Liebe gestattet“⁴⁸⁷.

Die Einsamkeit des Liebenden-Diskurses, die Trivialisierung der Liebessemantik und das Abdrängen der Liebe (im Übrigen aber auch schon Cavells und LE MÉPRIS' Pornografisierung—Publizierung—Externalisierung aus dem Jahr 1971 beziehungsweise 1963) – sie alle werfen die Frage nach dem „Was nun?“⁴⁸⁸ in Sachen Liebe auf. Das ist eine der Hinsichten, in denen hier mit gutem Recht von Krise und Krisenbewusstsein gesprochen werden kann; geht es doch mit jeder Krise immer auch um Zuspitzung und Entscheidung.⁴⁸⁹ Die gemeinsame Reaktion aber auf dieses ‚Was nun?‘, noch vor jeder konkreten Antwort – die Reaktion, die als zunächst einzige Gemeinsamkeit für Barthes, Luhmann und Kristeva (sowie, in Andeutungen, für Cavell) den Ausgangspunkt ihrer idiosynkratischen Positionen bildet –, ist eben der Versuch, die Liebe selbst relationalisiert, als differenzielle zu denken: um die eigene Gegenwart der Liebe zu verstehen, als (wie immer neuen) Ausdruck ihrer Relationen sowie der entsprechenden Differenzen der Liebe.

Die Herausforderung nämlich ist es, auch die krisenhafte Lage der Liebe, diese Gegenwart der (Krise der) Liebe noch als Teil der Liebe und ihrer Geschichte verständlich zu machen – und nicht etwa: als Ende—Ende der Geschichte—Ende der Geschichte der Liebe. In keiner Krise geht es nur um Wandel oder Bruch; immer auch um Kontinuitäten.⁴⁹⁰ Schön ist das an (ungleichen) Überlegungen zu Stellung und Wert der therapeutischen Praxis der Psychoanalyse abzulesen: Während Kristeva diese als herausragenden Ort der Liebesmetaphorizität nach dem Ende der Codes ausmacht,⁴⁹¹ konzidiert Luhmann zwar ihren „Einfluß auf die Liebessemantik“ und „die Art und Weise, wie wir heute über Liebe denken“⁴⁹², bescheinigt der vermeintlichen Beschränkung auf den Appell zu mehr Aufrichtigkeit aber Flachheit im Vergleich zur Tradition.⁴⁹³ So oder so ist jedoch nicht mehr (und nicht

485 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 368.

486 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 359.

487 Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 13–14.

488 So der Titel des entsprechenden Kapitels bei Luhmann – Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 197.

489 Vgl. Michael Wedel: Einleitung. In: ders.: *Filmgeschichte als Krisengeschichte. Schnitte und Spuren durch den deutschen Film*. Bielefeld 2011, S. 9–22, hier: S. 14.

490 Vgl. Wedel: Einleitung, S. 16.

491 Vgl. auch Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 265.

492 Luhmann: *Darum Liebe*, S. 63.

493 Vgl. Luhmann: *Darum Liebe*, 64; sowie Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 211.

weniger) angesprochen als eine neue Lage der Differenz der Liebe – Psychoanalyse als neuer Ort der Metaphorizität oder Ort neuer symbolischer Generalisierungen.

Doch betrifft, was im vollen Sinne Krise genannt werden kann, schließlich und grundsätzlich die Heterogenität verschiedener Lebensbereiche; Krisen sind immer mehr-, nie eindimensional.⁴⁹⁴ Das wirft die Frage auf, ob die Krise der Liebe, von der Barthes, Luhmann und Kristeva aus- und die sie angehen, nicht vielmehr als Teil, oder als nur eine Dimension, einer umfassenderen Krise zu begreifen ist. Kein Zufall ist es in diesem Zusammenhang (und mehr als nur von anekdotischem Wert), dass Luhmanns Überlegungen zu *Liebe als Passion* auf eine erste Niederschrift unter gleichem Titel aus dem Jahr 1968 oder 1969 zurückgehen.⁴⁹⁵ Noch vor der Frage nach Erfolg oder Scheitern dessen, was an die Chiffre '68 sich knüpft, ist in den Ereignissen dieser Zeit mit guten Gründen ein krisenhaftes Geschehen zu erkennen, in dem heterogene Phänomene und Entwicklungen sich kreuzten, kulminierten. So spricht Hermann Kappelhoff von einer „Kombination von Elementen, die im Zusammentreffen eine Transformationskraft entfalten, die je für sich genommen keines auch nur ansatzweise hätte hervorbringen können“⁴⁹⁶. Vor allem ist dieses krisenhafte Geschehen aber nicht zu lösen von dem, was Kappelhoff als „Internationale der Popkultur“⁴⁹⁷ bezeichnet: War es doch die „neu dimensionierte Unterhaltungsindustrie“⁴⁹⁸, angesichts derer „religiöse, patriarchale oder nationale Wertebegründungen“ ihren verbindlichen Charakter endgültig verloren; und eine Pop- und/als Konsumkultur, in deren Licht (und Schatten) sich die Ablösung „institutionalisierter Formen gesellschaftlicher Werte“⁴⁹⁹ durch das

⁴⁹⁴ Vgl. Wedel: Einleitung, S. 15, 17.

⁴⁹⁵ 2008 herausgegeben von André Kieserling als *Liebe. Eine Übung*. Die editorische Notiz vermerkt, dass der Text für ein Seminar in Bielefeld, wohl im Sommersemester 1969, entstanden sei (vgl. Niklas Luhmann: *Liebe. Eine Übung*. Frankfurt am Main 2016, S. 93–95). Unter Umständen entstand er aber schon für die Vertretung Adornos in Frankfurt am Main im Wintersemester 1968/1969 – vgl. Thomas Anz: Niklas Luhmanns rätselhaftes Gastspiel im Zentrum Kritischer Theorie. *Literaturkritik* (Juni 2009). Online unter: <http://literaturkritik.de/id/13166> (letzter Zugriff: 01. Juni 2024), besonders die dazugehörige Leserbriefsektion. Vgl. dazu auch Michael Ufer: Zeitgenossenschaft der Aufklärung. Heterogenes zu und um Oswalt Kolles DAS WUNDER DER LIEBE – SEXUALITÄT IN DER EHE. In: Daniel Illger / Hermann Kappelhoff / Christine Lötscher (Hg.): *Filmische Seitenblicke. Cinepoetische Exkursionen ins Kino von 1968*. Berlin / Boston 2018, S. 221–253, hier: S. 230–231.

⁴⁹⁶ Hermann Kappelhoff: Auf- und Abbrüche: Die Internationale der Pop-Kultur. In: Illger / Kappelhoff / Lötscher (Hg.): *Filmische Seitenblicke. Cinepoetische Exkursionen ins Kino von 1968*. Berlin / Boston 2018, S. 1–42, hier: S. 4–5.

⁴⁹⁷ Kappelhoff: Auf- und Abbrüche, S. 5.

⁴⁹⁸ Kappelhoff: Auf- und Abbrüche, S. 8.

⁴⁹⁹ Kappelhoff: Auf- und Abbrüche, S. 3–4.

„Geschmacksurteil“ vollzog, das zur neuen maßgebenden Instanz transnationaler, wie immer partikularer „kultureller Gemeinschaftsbildung“⁵⁰⁰ wurde.

Auch – nicht nur, aber auch – die Liebe wurde davon erfasst. Der popkulturelle wie finanzielle Erfolg von *LOVE STORY* (Arthur Hiller, US 1970) mag dafür einstehen. Jedenfalls gehört dieser Film als Darstellung der Zeit einer und der Liebe, als Emblem Liebesgeschichte selbst in die Reihe der „kaufbaren Ikonen, Gesten und Songs“⁵⁰¹, die einer neuen Jugendkultur nunmehr als primäre Bezugspunkte in Fragen der Gemeinschaft, der Abgrenzung und Zugehörigkeit dienten.⁵⁰² Dann sind Kristevas, Luhmanns und Barthes' Positionen in einem keineswegs trivialen Sinne diesem Film zuzuordnen. Die theoretischen Inblicknahmen der Liebe als Geschichte zeugen davon; ebenso aber die verschiedenen Verweise auf die Rolle massenmedialer Darstellungen der Liebe.⁵⁰³ In diesen gerade soll die krisenhafte Lage der Liebe an Kontur gewinnen: In ihrer massenmedialen Gestalt und ihrem massenmedialen Erfolg werden Liebesdarstellungen zum Inbegriff einer Lage, in der sich die tradierte Autorität der (tradierten Orte der) ‚Macht‘, ‚Semantik‘ und ‚Codes‘ abgelöst findet. Am skeptischsten, bei gleichzeitig deutlichster Betonung der neuen Autoritäten, ist hier sicherlich Luhmann, der im Ergebnis „eine Art Kleine-Leute-Romantik“ entstehen sieht, die sich dadurch auszeichne, dass sie „auch schon durch Konsum von Buch und Film befriedigt werden kann“ – eben weil sie diesen entstamme und in ihrer Komplexität über diese nicht hinausgehe: „Sie ist leicht zu verstehen, traumhaft realisierbar, intellektuell anspruchslos und steril. Nur wenige zwar können danach leben, aber alle können davon träumen.“⁵⁰⁴

500 Kappelhoff: Auf- und Abbrüche, S. 6. Auch über Erfolg oder Scheitern – oder: Folgenreichtum oder -losigkeit – von '68 wird also als Frage der Perspektive, einer gezogenen und weiter zu ziehenden „Wahrnehmungslehre“ zu befinden sein: „einer gängigen Erklärungslogik“ nach in der „Revolte von 1968 nur eine kurzlebige Störung des ‚normalen‘ historischen Entwicklungsgangs“ zu erkennen, setzt voraus, eine jede von ihr „her neu zu denkende Verkettung“ schon übersehen, gleichsam immer schon von der vermeintlichen Normalität aus geblickt zu haben (Michael Wedel: *Ort und Zeit. Filmische Heterotopien von Hochbaum bis Tykwer*. Berlin / Boston 2020, S. 71–73).

501 Kappelhoff: Auf- und Abbrüche, S. 8.

502 Vgl. dagegen die restaurative Tendenzen unterstellende Ideologiekritik, die den besonderen Erfolg des Films nur noch durch eine besonders große Autoritätssehnsucht erklären kann, bei Ricarda Strobel: Die Gegenbewegung – vom Protest zurück zur Unterwerfung: *LOVE STORY* (1970). In: Werner Faulstich / Helmut Korte (Hg.): *Fischer Filmgeschichte. Band 4: Zwischen Tradition und Neuorientierung 1961–1976*. Frankfurt am Main 1992, S. 185–202.

503 Vgl. dazu Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, S. 149; Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 204; Kristeva: *Geschichten von der Liebe*, S. 368–369.

504 Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 190–191. Vgl. auch die nicht gesunkene, aber auch nicht weiter differenzierte Skepsis fünfzehn Jahre später: „Am Ende stehen industriell erzeugte Illusionen, die in mehr oder weniger deutliche Diskrepanz zur Lebenserfahrung geraten.“ (Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 346.)

Was der Versuch entwickelt, die Liebe ob ihrer krisenhaften Gegenwart neu, oder erneut, zu denken, ist also nicht weniger als eine Form von Zeitgenossenschaft, verstanden im stärksten denkbaren Sinne von Kon-temporarität: als das Aufnehmen einer Beziehung zur Gegenwart – zu *einer* mehr als zu *der* (oder dieses nur durch jenes) –, die kein Aufgehen in ihr bedeutet; etwas, das auch nicht zu reduzieren ist auf die Gleichzeitigkeit mit oder Berücksichtigung von anderem, etwa als Kontext; ein In-Beziehung-Setzen vielmehr, in dem sich die, *eine*, Gegenwart erst als Teil dieser Beziehung als spezifische öffnet und eröffnet, anstatt immer schon als selbst-identischer Rahmen oder unproblematisch gegebener Zeit- und Bezugspunkt zur Verfügung zu stehen. (Zeitgenössisch, nicht zeitgemäß: das, was bei Nietzsche [deswegen] das Unzeitgemäße heißt [und was bei Barthes nicht zufällig den abdriftenden Liebenden-Diskurs kennzeichnet] – jene Beziehung, die „gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“⁵⁰⁵ wirkt.)

Die zeitgenössische Beziehung ist hier eine theoretische, überdenkende – die sich selbst noch auf den Versuch eines neuen Denkens, auf einen Versuch, neu zu denken, berufen konnte, der zu '68 gehörte wie die Studierendenproteste und die Rolling Stones und unter dem Schlagwort des Poststrukturalismus in die Theorie- und Philosophiegeschichte eingegangen ist.⁵⁰⁶ (Es wird noch zu zeigen sein, wie sich Liebesdarstellungen in keinem anderen Sinne, wenngleich auf eigene Art und Weise, durch Kontemporarität auszeichnen – mit ihren eigenen Bezugspunkten.) Die krisenhafte Gegenwart im Lichte einer relationalisierten, differenziellen Liebe als Teil der Geschichte der Liebe zu denken, lässt dabei in der und durch die Krise eine spezifische Historizität der Liebe selbst aufscheinen, und also auch die Frage nach ihrem je Zeitgenössischen. Die weit gespannten historischen Bögen – explizit bei Luhmann, vom siebzehnten bis zum zwanzigsten Jahrhundert, und bei Kristeva, von Platon bis E.T., impliziter bei Barthes, wo ebenfalls Platon, *Die Leiden des jungen Werther*, die Psychoanalyse und vieles andere überblendet wird –, diese Bögen also können dann durchaus als Korrelate des Krisenbewusstseins verstanden werden, wie immer sonst sie zu bewerten sind. (Abhängig sind Ansprüche und Reichweiten der historischen Bögen freilich auch von den jeweiligen Relationalisierungen; der Blick auf die moderne Gesellschaft und ihre Individuen ist eben ein anderer als auf die abendländische Seele.)

⁵⁰⁵ Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Berlin / München / New York 1988, S. 243–334, hier: S. 247. Vgl. zu einem solchen Begriff von Zeitgenossenschaft auch Ufer: Zeitgenossenschaft der Aufklärung, S. 246–249.

⁵⁰⁶ Vgl. Hermann Kappelhoff: Medientheorie oder ästhetische Theorie? In: *montage AV* 5/2 (1996), S. 67–88.

Um das theoriegeschichtliche Argument und seine Haltbarkeit soll es an dieser Stelle aber weniger gehen als um die zeitgenössisch erschlossene Historizität der Liebe überhaupt, die wesentlich zu ihrem poetologischen Überdenken gehört. Ist doch die Liebe als relationalisierte, differenzielle eine problembezogene: bezogen zunächst auf das Problem der Herstellung von Intimität durch Liebe. Zwangsläufig ist dieses Problem mit konkreten Bedingungen konfrontiert: den historisch spezifischen Bedingungen der Herstellung. Es sind dies die Bedingungen, unter die der Prozess des Herstellens je gestellt ist und die diesen so zu ihrer Behandlung auf- und herausfordern, zu ihrer Behandlung als eigene Probleme der Herstellung. So aber verzweigt sich das Problem der Herstellung entlang dieser Bedingungen in immer weitere, immer neue Probleme. Dieses oder jenes Problem ist für die Liebe also nicht einfach gegeben – als behinderte es diese, gelegentlich oder ständig, in der Art eines externen Widerstands; es gibt vielmehr Bedingungen der, das heißt aus Sicht der, Herstellung – die allein und erst so zu Problemen der Liebe werden können. Nicht hier weltliche, gesellschaftliche, kulturelle Probleme – die dort zur Liebe hinzu- oder in die Liebe hineinaddiert werden müssen; Verwerfungen aber in der Welt, Gesellschaft und Kultur – die für die Herstellung von Intimität durch Liebe zu Bedingungen werden, die zu behandeln sind.⁵⁰⁷ Mit Blick auf solche Verwerfungen durch die Liebe zu unterscheiden, die Liebe als Differenz in Anschlag zu bringen, setzt also voraus, dass sie zu Problemen der Herstellung von Intimität, zu Problemen der Liebe geworden sind. Die Probleme der Liebe sind allein das: Probleme allein der Liebe. Die jeweilige historische Lage der Liebe ist dann nichts anderes als ihre Problemlage. Eine eigene Historizität der Liebe zu denken, führt in diesem Sinne darüber hinaus, in den Blick zu nehmen, was je mit ‚Liebe‘ gemeint war und darunter verstanden wurde, oder auch zu beschreiben, wie die Liebe unter dem Druck eines mehr oder weniger beliebig gewählten historischen Prozesses deformiert wurde und wird. Beides sind einfach willkommene Anlässe, alles Mögliche problematisch zu finden. Die Historizität der Liebe meint in poetologischer Perspektive dagegen: *die eigene Möglichkeit, die Geschichte ihrer Probleme zu schreiben*.

Im Anschluss kann noch die Ablösung institutionalisierter Verbindlichkeit und Autorität als Problem der Liebe (das heißt: als Teil ihrer Geschichte, als neue Prob-

⁵⁰⁷ Vgl. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 52 – zur „Einarbeitung neuer Probleme“ in die (anstelle einer Vorgängigkeit von Problemen gegenüber der) Semantik: „Es sind Probleme, die im Zuge der Ausdifferenzierung eines Sonderbereichs für Intimbeziehungen dem Code zugeordnet und durch ihn behandelt werden müssen.“ Impliziert ist damit aber schon, dass die Probleme nicht allein solche der Semantik, sondern der gesamten Differenz der Liebe sind, denn „letztlich hat es die Ausarbeitung einer ernsthaften, bewahrenswerten Semantik mit den gleichen Problemen zu tun wie das tägliche Leben, sonst könnte sie nicht überzeugen“ (Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 426).

lemlage) erscheinen. Offensichtlich reicht es dann nicht mehr, auf die sogenannte sexuelle Befreiung abzustellen, auf deren offensichtliche Indienstnahme durch die Konsumsphäre und auf die vermeintliche Konsequenz „einer allgegenwärtigen Ungewissheit in zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen sexuelle Freiheit und Lust [...] gegen psychische Gewissheit eingetauscht worden sind“⁵⁰⁸; so wenig es reicht, von einer Relativierung im Sinne einer dünner gewordenen Normativität und Moral auszugehen, die dieses oder jenes Handeln der Liebenden nicht mehr „als gut oder schlecht, unmoralisch oder moralisch, rein oder unrein, schändlich oder lobenswert, tugendhaft oder gemein ausweisen“⁵⁰⁹. Das Problem ist vielmehr das einer infrage gestellten Allgemeingültigkeit und Verlässlichkeit der Formationen der herstellenden Instanz Liebe, und zwar zugunsten ihrer Neubegründung durch ‚Unterhaltungsindustrie‘ und ‚Geschmacksurteil‘.

Darin mag noch das Problem von *LE MÉPRIS* ausgemacht werden, das Problem, das sich in der Visualität des Pin-up-Bildes als Pornografisierung der Liebe behandelt findet: Sichtbar machte der Film in der Liebesbefragung insofern die Wahrheit der popkulturellen Relationalisierung der Liebe, samt aller Prekarität von Intimität, die daran sich knüpft – und gegen die alle Tiefe der europäischen Kulturgeschichte nicht mehr hilft (etwa die wiederkehrend zwischengeschnittenen, ungerührt bleibenden antiken Statuen), so wenig wie der Versuch ihrer Hebung (etwa durch die *Odyssee*-Verfilmung, die *LE MÉPRIS* Fritz Lang in der Rolle des Fritz Lang drehen lässt). Sein Prozess, seine Zeitform der Liebe richtete sich also auf den Prozess des Herstellens von Intimität als Frage des Zusammenhangs von Herstellendem und Hergestelltem, gestellt durch die Erfahrung ihres Auseinanderfallens – ist *LE MÉPRIS* doch auch ein Film vom Ende einer Liebe, von welchem aus gerade ungewiss erscheint, worauf sie sich je richtete und woran sie sich je festmachte, wie sie zu etwas anderem werden konnte und wann sie es wurde, ungewiss also ihr Unterschied zur Verachtung (in etwa so ungewiss wie der Unterschied, den eine gefilmte Filmkamera macht).

Aber auch die hartnäckig wiederkehrende Frage, was Liebe denn eigentlich sei – „I Want to Know What Love Is“⁵¹⁰, „What’s Love Got to Do with It“⁵¹¹ –, kann, und zwar samt den jeweiligen Bedingungen, unter denen sie sich stellt, als (sich erneuerndes) Problem der Liebe begriffen werden. Wie sehr und schnell sich ausgehend von gegebenen, im Zweifel doch immer unbefriedigenden Antworten Motivationsprobleme und also auch Herstellungssperren verzweigen können, ist recht

508 Illouz: *Warum Liebe endet*, S. 150. Vgl. auch S. 78–91.

509 Illouz: *Warum Liebe endet*, S. 97.

510 Vgl. *Agent Provocateur* (Foreigner, US 1984).

511 Vgl. *Private Dancer* (Tina Turner, US 1984).

einfach zu erkennen. Ist *es* (wenn das Liebe ist) *das* (die Anstrengung, die Enttäuschung, den Schmerz) wirklich wert?

Es sei zudem noch einmal an Prospero erinnert, in dessen Hindernisparcours eine eigene Form gewinnt, dass die Probleme der Liebe für ihren Prozess notwendig sind; sie gehören zu ihm, *lest too light winning make the prize light*. Auch ließe sich freilich an Lysanders frühe, belebte Bemerkung gegenüber der geliebten Hermia denken:

Ay me! for aught that I could ever read,
 Could ever hear by tale or history,
 The course of true love never did run smooth

– eine Bemerkung, die spätestens mit Hermias Resümee nach dem anschließenden Austausch über geläufige Liebeshindernisse den Charakter eines regelrechten Kriteriums für ‚wahre Liebe‘ gewinnt:

If then true lovers have been ever cross'd,
 It stands as an edict in destiny.
 Then let us teach our trial patience,
 Because it is a customary cross,
 As due to love as thoughts and dreams and sighs,
 Wishes and tears, poor Fancy's followers.⁵¹²

Mehr noch, die Probleme, die zur Liebe gehören, sind auch hier schon bezogen auf ihre Prozessualität – wenn auch Geduld letztlich nicht genügen mag und es der Form der Verwandlung des Wachens in ein Träumen und also der Ermöglichung eines Erwachens bedarf: als bedürfte es, wo nicht Zeit genug und Zeit nicht genug ist, eines anderen Verhältnisses zur Zeit ...

Gemäß dem unausgesetzten Bezug der zwei Seiten der Differenz gehen das Problem und die Probleme der Herstellung in der Problemgeschichte der Liebe immer sowohl die Formationen herstellender Liebe als auch die Aspekte hergestellter Intimität an. Anders werden in einer anderen Problemlage mit anderen Bedingungen immer beide. Neue Figuren, Symbole oder Metaphern der Liebe dienen nicht einfach der Herstellung der immergleichen Intimität unter veränderten Bedingungen. Intimität, hergestellt von anderer Liebe, hat sich schon verändert. Das dürfte auch dem flüchtigsten Blick auffallen,⁵¹³ insbesondere wenn er die Bedingungen historisch sich ergänzender oder ersetzender Kommunikations-

⁵¹² William Shakespeare: *A Midsummer Night's Dream. Ein Sommernachtstraum. Englisch/Deutsch*. Stuttgart 2012, S. 20, I/1/132–134, 150–155.

⁵¹³ So sehr seiner Teleologie misstraut werden mag, so wenig kann doch Giddens' Beobachtung einer grundsätzlichen *Transformation of Intimacy* von der Hand gewiesen werden.

technologien berücksichtigt. Alles andere wäre nur zu haben durch die artifizielle Isolierung und Immobilisierung eines Moments eines Prozesses, das ohne diesen gar nicht zu haben ist. Intimität, als eine Seite einer relationalisierten, differenziellen Liebe, tritt nicht als (wie immer starker oder schwacher) Ersatz an die Stelle des Unverfälschten, Echten, die andernorts durch das Ideal der nicht entfremdeten Liebe eingenommen wird. Die Historizität der Liebe betrifft ihr Herstellendes wie Hergestelltes.

Insofern es aber die Zeitformen der Liebe sind, in denen der Prozess des Herstellens allein Form annimmt – mit denen sich also die wechselseitige Bestimmung von herstellender Liebe und hergestellter Intimität nur realisiert –, sind es die Zeitformen auch, durch die hindurch erst die Herstellung die Bedingungen behandelt, mit denen sie sich konfrontiert sieht. Zeitformen der Liebe sind konkrete Formen des Umgangs mit den Problemen der Liebe (wie die Liebe auf den ersten Blick ein Umgang mit dem Problem des Zustandekommens von Intimität ist ...) und behandeln darin die Bedingungen der Herstellung schon als ihre Probleme. Dasjenige, worauf die Historizität der Liebe beruht, ihr Problembezug, betrifft also auch ihre Zeitformen. Die Historizität der Liebe ist immer mit der Historizität ihrer Zeitformen verbunden. – Kann es angesichts dessen überraschen, dass die Zeitformen der Liebe sich reflektiert finden in der herstellenden Liebe und ihren Formationen (in Zeitfiguren, -symbolen, -metaphern der Liebe) und projiziert finden in die hergestellte Intimität und ihre Aspekte (etwa in die Geduld oder Ungeduld der Liebenden)? Sodann können jedenfalls genuine Zeitprobleme der Liebe auftauchen,⁵¹⁴ in denen auch Zeitregime und -ökonomien, die für sich nicht schon der Liebe zugehören, eine Problematisierung als Bedingungen erfahren, also Berücksichtigung und Umgang finden mögen. Die Frage nach deren Einfluss muss also, wie immer, die Liebe selbst beantworten.

Die Historizität der Zeitformen der Liebe lässt sich allerdings nicht aus ihrer Verbindung mit jener der Liebe allein beschreiben: sind die Zeitformen der Liebe doch der Nexus der Liebe und ihrer Darstellungen, das, worin diese sich verschränkt finden. Ohne einen Einblick in die Historizität von Liebesdarstellungen – und im Weiteren auch: in jene ihrer medialen Spezifik – bleiben die Formen dieser Verschränkung, bleibt die Historizität der Zeitformen der Liebe unvollständig begriffen. Das aber ist anders die Frage nach der Rolle und Relevanz von Liebesdarstellungen.

⁵¹⁴ Vgl. zu diversen Zeitproblemen, mit denen die Liebe konfrontieren kann, Aubert: A Note on Love, S. 228–232.

