

Birgit Wagner

Liebe allein oder zu zweit? Fragmente einer europäischen Diskursgeschichte

Sur la route de Phalère, un homme s'ennuie; il en aperçoit un autre qui marche devant lui, le rattrape et lui demande de lui narrer le banquet donné par Agathon. Ainsi naît la théorie de l'amour: d'un hasard, d'un ennui, d'une envie de parler.

Roland Barthes

Love is a force of nature. So lautet der Untertitel eines rezenten und international erfolgreichen Films über die Liebe, nämlich *Brokeback Mountain* (Regie: Ang Lee, 2005). Freilich: das Publikum im Kino wurde nicht Zeuge einer Naturgewalt, sondern folgte einer mit den Mitteln der Filmkunst umgesetzten Erzählung, somit einer kulturellen Konstruktion von Liebe. Kulturelle Konstruktionen von Liebe begleiten die Menschheit nachweislich, solange schriftliche Aufzeichnungen zurückreichen, und sie begleiten noch einmal jedes neue Menschenkind durch seine Kindheit bis ins Erwachsenenalter, und vermutlich trösten uns diese Geschichten bis in die Stunde unseres Todes. Erzählt werden sie uns von Texten, von Filmen, von Bildern, von Liedern, von Opern und Musicals, von Werbespots und Plakatwänden, aber auch von Frauen und Männern aus unserem Umfeld, und in unseren autobiographischen Selbstentwürfen und Tagträumen auch von uns selbst.

Alle diese *Liebes-Geschichten*, die wir kennen und selbst erzählen, prägen und strukturieren unsere Gefühle, auch das, das wir *unsere* Liebe nennen, die Liebe, die wir zu erleben vermeinen, nicht nur den Nachvollzug fiktionaler Liebe. Den Knoten von kultureller Konstruktion und gelebtem Gefühl, das dann hinterher in Erfahrung umerzählt wird, zu entwirren, ist gewiss ein sehr komplexes Unterfangen, zu dem es jeweils nur Fragmente geben kann. Eine umfassende Geschichte der Liebe schlechthin würde an der Vielfalt der historischen und gegenwärtigen Formen und Konstel-

lationen von Liebe scheitern. Auch ausführliche Darstellungen und interdisziplinäre Projekte bleiben Teil-Geschichten der Liebe.¹ Umso mehr kann es in diesem kurzen Essay nur um Fragmente gehen, Fragmente einer europäischen Diskursgeschichte der Liebe. Das sind allein zwei sehr entscheidende Einschränkungen: Man kann auch außereuropäische Geschichten der Liebe erzählen, und die Wahl der Diskursgeschichte wiederum impliziert einen ganz bestimmten Fokus auf das Objekt der Analyse, der bestimmte Fragestellungen ermöglicht und andere ausschließt.

Im Rahmen einer europäischen Diskursgeschichte stellt sich zum Beispiel die Frage, ob Liebe ein Gefühl, ein Zustand sei, den man notwendigerweise zu zweit erlebt, der der Gegenseitigkeit bedarf, oder den man möglicherweise auch allein erleben kann (mit der Zusatzfrage, welche Bedeutung im letzteren Fall dann dem Liebesobjekt zukommt). Ob die Liebe einem liebenden Subjekt oder einem liebenden Paar zueigen sei, ist eine Ausgangsentscheidung, die den jeweiligen Liebesdiskurs entscheidend prägt. *Force of nature* – eine Annahme, für die noch andere, treffendere Formulierungen zu finden sein werden – kann selbstverständlich in beiden Diskurssträngen konstruiert werden.

Ich werde im Hauptteil dieses Essays zwei Texte kommentieren, nämlich *Liebe als Passion* von Niklas Luhmann und *Fragmente einer Sprache der Liebe* von Roland Barthes. Beide gelten als zentrale Texte zu dem schönen Thema, und doch könnten sie unterschiedlicher nicht sein: historisierend und systemtheoretisch angelegt der eine, programmatisch, ja radikal subjektiv und diskurstheoretisch ausgerichtet der andere. Das ist allein schon denkwürdig und merkwürdig genug. Ein anderer Unterschied, der nicht auf dieselbe Weise ins Auge springt, der aber ganz und gar grundlegend ist, besteht darin, dass Luhmann wie selbstverständlich von Paaren spricht, Barthes hingegen ebenso selbstverständlich von der Erfahrung eines einzelnen Liebenden ausgeht, von dem, was in einem liebenden Subjekt vorgeht, das sich der Liebe des oder der anderen nie sicher sein kann. Um dieser Dichotomie: Liebe als zumindest auf gewisse Zeit geteilte *conditio* vs. Liebe als radikal vereinzeldes, ja individuierendes Gefühl, auf die Spur zu kommen, möchte ich zuallererst auf einen sehr alten Spezialisten für die Liebe zurückgreifen.

Der Gott wohnt im Liebenden: Platon

Von der Liebe *erzählen* die griechischen Mythen, und auch die Homerischen Epen sind punktuell voller Liebes*geschichten*, Platon aber ist der erste uns bekannte abendländische Philosoph, der den Versuch unternommen hat, die Liebe zu *denken*. Seine Schriften haben die europäischen Liebesdiskurse ganz entscheidend geprägt, und zwar nicht nur diejenigen, die sich direkt auf ihn berufen, wie die neu-

platonischen Dialoge aus der Zeit der Renaissance. Schon darum lohnt es sich, auf die platonischen Gründertexte der europäischen Liebesdiskurse zurückzugehen. Unhintergebar sind diese Texte dann, wenn man sein Augenmerk darauf richtet, dass sie die Opposition von *Liebendem* und *Geliebtem* theoretisieren – und damit ein diskursives Element von nicht zu unterschätzender Steuerungsmacht für unser Fühlen und Denken einführen, das auf verschlungenen Wegen bis in die Gegenwart Wirkungsmacht besitzt. Zugleich hängt dieses Element eng mit einer langlebigen Hierarchisierung von Sexualpraktiken zusammen, die jene Akte höher bewerten, die als ›aktiv‹ definiert werden.

Die Liebe wird in zwei der bekanntesten platonischen Dialoge thematisiert, nämlich im *Gastmahl* und im *Phaidros*. Die auftretenden Figuren dieser fiktionalisierten philosophischen Unterhaltungen sind Sokrates und seine Schüler und Freunde. Wenn Sokrates mit Schülern über die Liebe spricht, so ist das Thema die Knabenliebe. Heißt das die Liebe eines erwachsenen Mannes zu einem heranwachsenden Knaben oder Jüngling, impliziert es eine generationelle und sexuelle, in jedem Fall hierarchische Positionierung der beiden Partner. Diskurstheoretisch gesprochen hat das zur Folge, dass diese Theorie der Liebe zwei Subjektpositionen installiert, die des Liebenden und die des Geliebten, eine diskursive Entscheidung, die aus einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis erwächst und zugleich nicht ohne Auswirkungen auf diese sowie auf die spätere Diskursgeschichte geblieben ist.

Ich kann hier nicht ausführlich darauf eingehen, auf welchem sozial- und geschlechtergeschichtlichem Fundament des klassischen Athen diese Theorie aufbaut.² Vielmehr will ich zumindest kurz die Texte selbst sprechen lassen, um die beiden Positionen deutlich voneinander abzugrenzen – denn, so viel sei vorweggenommen, in der Gesellschaft des alten Athen konnte man nur eines sein, Liebender *oder* Geliebter, und die zweite Position, die des Geliebten, war für frei geborene Bürger nur unter gewissen Kautelen und für ein gewisses Lebensalter ohne Ehrverlust möglich.³ Das kann man auch aus den platonischen Schriften als die soziale Norm der Athener Gesellschaft herauslesen. Freilich: bei ihm haben Liebender *und* Geliebter, sofern sie ideal lieben, Anteil am Eros, an der Göttlichkeit der Liebe. Jedoch: nur der eine begehrt (der Liebhaber), das Begehren des anderen ist, wenn überhaupt vorhanden, ungleich diffuser, weniger zielgerichtet, gleichsam ein Echo, oder, wie der Text mit einer ausdrucksstarken Metapher sagt, ein Spiegelbild des Begehrens des Liebhabers. So heißt es im *Phaidros* vom Geliebten:

Nun liebt er und weiß nicht was. Weder weiß er, was ihm geschah, noch findet er ein Wort dafür, sondern er gleicht einem, dem ein anderer eine Augenentzündung übertrug und der die Ursache nicht zu nennen weiß, denn daß er wie in einem Spiegel im Liebenden sich selber erblickt, bleibt ihm verbor-

gen. [...] trägt er doch in sich das Abbild des Eros, den Anteros. Er nennt es aber nicht so und glaubt, daß es nicht Liebe, sondern Freundschaft sei.⁴

Der Liebende lebt im Eros, der Geliebte dagegen im Anteros. Können die beiden einander auch wirklich begegnen, in diesem Leben, als die unvollkommenen Menschen, die sie sind? Im *Phaidros* wird diese Frage, jedenfalls nach meiner Lektüre, nicht zu Ende verfolgt, das heißt, sie wird dadurch umgangen, dass beide, Liebender und Geliebter, nach der Philosophie streben, auch dies eine Form, und zwar eine nobilitierte Form, von Eros, der ja hier nichts anderes ist als das liebende Begehren, das liebende Begehren nach dem Schönen und Guten.

Im *Gastmahl* jedoch, auf dessen komplexe und zugleich bewundernswert schöne literarische Struktur ich hier nicht näher eingehen kann, obwohl sie wesentlich zur Bedeutungsbildung des Textes beiträgt,⁵ wird dieser Gegensatz von Eros und Anteros viel deutlicher formuliert. Dort heißt es: »denn mehr von Gott zu Taten begeistert ist der Liebhaber als der Geliebte, da der Gott ja in ihm wohnt.«⁶ Der Liebhaber allein also ist vom göttlichen Liebesfuror beseelt. Allerdings gehört die zitierte Äußerung zur Eros-Rede der Dialogfigur Phaidros, einer Rede, die im weiteren Verlauf des Dialogs, wie alle anderen Reden, durch Sokrates' Erzählung von der Liebeslehre seiner Lehrerin Diotima widerlegt, oder besser: in das Reich der rhetorischen Übung verwiesen wird.⁷ Phaidros' Rede entspricht mit ihrer diskursiven Konstruktion der Subjektpositionen des Liebenden und des Geliebten jedenfalls dem Bedürfnis, die nicht unumstrittene Beziehung zwischen Männern und Knaben vor der Athener Öffentlichkeit zu legitimieren. Sie enthält jedoch nicht die eigentliche Liebeslehre Platons.

David Halperin, US-amerikanischer Altphilologe und Theoretiker der *gay studies*, hat in Anschluss an den ersten Band von Foucaults *Geschichte der Sexualität* in mehreren Schriften⁸ überzeugend dargelegt, dass bei genauer Lektüre des Textes die Liebeslehre des Sokrates letzten Endes, das heißt dann, wenn »schön« geliebt wird, den Zusammenfall der Rollen des Liebhabers und des Geliebten postuliert: indem idealer Weise beide Partner in dieselbe Sphäre des Aktiven, des Liebend-Begehrenden gerückt werden. Somit werden die komplementären Subjektpositionen von Liebendem und Geliebtem (die soziale Norm) in Diotimas-Sokrates'-Platons Liebeslehre zur Verschmelzung gebracht. Halperin konzidiert aber, dass bereits Platons antike Schüler, allen voran Aristoteles und Cicero, diese Apotheose der »romantischen Männerliebe«, wie Halperin formuliert, in die ungefährlichen Fahrwasser der Freundschaft zurückdividiert haben.⁹

Ebenso muss gesagt werden, dass Jahrhunderte lang die so genannte platonische Liebeslehre, also das, was spätere Kulturen aus den platonischen Schriften gemacht haben, nicht so genau – nicht so kontextuell-altphilologisch gelehrt und gender-

theoretisch informiert – gelesen haben wie Halperin, sondern sich mehrheitlich in ihrer Auslegung von den Normen des eigenen sozialen und kulturellen Umfelds leiten ließen. So wurde im ›christlichen Abendland‹ die nach der hegemonialen Morallehre unverträgliche Figuration von Liebendem und Geliebtem in den Bereich der heterosexuellen Liebe ›übersetzt‹ und umgeschrieben in eine neue Figuration, die aus dem männlichen Liebenden und eben dann der geliebten Frau besteht. Diese neue Figuration besteht wieder aus zwei einander ausschließenden, aber sich *gegenseitig konstruierenden Subjektpositionen*. Dies gilt für den Petrarkismus (der zunächst keine direkten platonischen Wurzeln besitzt) und für den Neuplatonismus der Renaissance und auch für viele spätere Liebeskonzeptionen; in modifizierter Weise liegt diese Auffassung auch Roland Barthes' Buch über den Liebesdiskurs zugrunde, wie ich an späterer Stelle argumentieren werde.

Der diskursive Motor, den die platonischen Dialoge für europäische Liebeskonzeptionen installiert haben, hätte nicht so gut und so lange funktioniert, wäre er nicht auf der Basis einer langlebigen Gender-Konstruktion konstruiert worden. Diese funktioniert bekanntlich nach den Achsen männlich vs. weiblich, aktiv vs. passiv, begehrend vs. begehrt, penetrierend vs. penetriert. In Hinblick auf Platons Liebeslehre wurden diese Achsen von Michel Foucault,¹⁰ von der italienischen Philosophin Adriana Cavarero¹¹ und von David Halperin diskurs- und gendertheoretisch dargestellt und kommentiert. Weil die langlebige alteuropäische Gender-Hierarchie nicht vorsieht, dass ein männliches Wesen, und sei es ein junges, auf die Achse des Begehrt-Passiv-Penetrierten gerät, stellte sich bereits in der sozialen Realität des klassischen Athen jenes Problem, das Foucault »le problème grec des garçons«¹² genannt hat. Genau dieses Problem hat die schöne Blüte der platonischen Liebeslehre aus sich hervorgetrieben, die unter anderem auch die Legitimation einer umstrittenen Liebespraxis bereitstellt.

Übertragen auf die Welt der heterosexuellen Liebe – und hier sind wir jetzt am Beginn der Frühen Neuzeit, als die platonischen Schriften wieder gelesen, diskutiert und produktiv angeeignet wurden – verschwindet dieses Problem und mit ihm seine platonische Lösung der »erotischen Gegenseitigkeit« (Halperin). Frauen können als Liebesobjekte vermeintlich natürlich in die Position des Begehrt-Werdens einrücken, ohne dass das ein »Problem« erzeugen würde, im Gegenteil, diese Position scheint ihnen vielmehr »auf den Leib geschrieben« zu sein. Ihr Anteros, um noch einmal in den Begriffen Platons zu sprechen, darf und soll ein Spiegelbild des männlichen Begehrens sein: und auf keinen Fall mehr.

Liebe als Code: Luhmann

An dieser Stelle der Geschichte der Liebe setzt Luhmanns *Liebe als Passion* recht unvermittelt ein, im Wesentlichen nämlich mit der zweiten Hälfte des französischen 17. Jahrhunderts. Davor liegende Epochen europäischer Kulturgeschichte werden entweder kursorisch gestreift – etwa das mittelalterliche Konzept der höfischen Liebe – oder aber überhaupt nicht behandelt wie zum Beispiel die platonische Liebeslehre und ihr Jahrhunderte wirksames Erbe. Die diskurstheoretisch grundlegende Unterscheidung der beiden komplementären Subjektpositionen von Liebendem und Geliebtem/Geliebter kommt bei Luhmann daher auch nur am Rande ins Blickfeld.

Im Frankreich des *Grand Siècle* bilden sich, wie nicht nur Luhmann schreibt, sondern auch viele andere Forscher vor und nach ihm,¹³ mit den Konzepten des *amour-passion* und der *galanterie* neue Liebeskonzeptionen aus, an denen der Autor seine Auffassung von Liebe als Medium und als Code exemplarisch erläutert. Wichtiger als der bei Luhmann sehr weit gefasste und un-technische Medienbegriff ist dabei die Bestimmung von Liebe als Code. Ein Code ist ein (implizites) soziales Regelwerk, das den Handelnden Richtlinien für ihr Tun liefert und ihnen zugleich erlaubt, das Handeln der anderen richtig zu ›lesen‹ (zu deuten). Der Liebescode ist also sowohl eine Anleitung zur als auch eine symbolische Sprache oder Semiotik der Liebe. »Der Code ermutigt, entsprechende Gefühle zu bilden. Ohne ihn würden die meisten, meinte La Rochefoucauld, gar nicht zu solchen Gefühlen finden«,¹⁴ und die Existenz des Codes führt dazu, dass »die Liebe ein literarisch präformiertes, geradezu vorgeschriebenes Gefühl«¹⁵ wird. Einen solchen, letztlich durchaus auch in das Paradigma der Diskursgeschichte übersetzbaren Rahmen für das Handeln und Fühlen postuliert der Autor für die Liebeskonzeption der französischen Eliten des 17. Jahrhunderts und stützt sich dabei auf Traktat- und Romanliteratur als Quellenmaterial. Sein Umgang mit literarischen Texten ist aus der Sicht der Literaturwissenschaftlerin nicht immer methodisch befriedigend, aber darauf kann ich hier nicht näher eingehen.¹⁶

Was nun am »amour-passion-Komplex der Franzosen«¹⁷ neu ist, besteht in der laut Luhmann historisch zum ersten Mal gegebenen Freiheit verheirateter Frauen, sich auf Liebesbeziehungen einzulassen oder auch nicht. Zur Erinnerung: Der junge Athener Geliebte durfte nur »spiegelbildlich« begehren, die mittelalterliche Herrin, die *belle dame sans merci*, die petrarkistische Geliebte mussten sich nach den Regeln ihres jeweiligen Codes verweigern, die neuplatonische Liebeslehre theoretisiert die Sublimation des Begehrens. Das sagt noch nichts über historische Praktiken aus, wohl aber etwas über Liebesdiskurse. Nun also, im 17. Jahrhundert und in Frankreich, besteht, wenigstens prinzipiell, in der historischen Realität weit weniger als von Luhmann angenommen,¹⁸ Wahl- und Entscheidungsfreiheit beider Geschlechter.

In der von Luhmann so beschriebenen Gesellschaft werden Liebespaare möglich, die nicht auf die starren Subjektpositionen Liebender und Geliebte festgelegt sind. Die diskurstheoretische Unterscheidung, die ja für den Autor nicht zentral ist, blitzt dennoch an manchen Stellen seines Buchs auf (dort, wo die Quellen es unübersehbar nahe legen). So zitiert Luhmann einmal den Satz »L'Amant et l'Amante sont agents et patients à la fois« aus einer 1668 erschienenen *Logique des amans*.¹⁹ An anderer Stelle seines Buchs diskutiert er unter dem Problemtitlel »Asymmetrie« die beiden Positionen und spricht, etwas überraschend nur in maskuliner Form, vom »Liebenden« und vom »Geliebten«, die zugleich als Ego und Alter positioniert werden: »Der Liebende [...] muß *handeln*, weil er sich mit einer Wahl konfrontiert findet; der Geliebte hatte dagegen nur *erlebt* und Identifikation mit seinem Erleben erwartet.«²⁰ In der Fassung des Luhmannschen *amour-passion* sind das Subjektpositionen, die eben nicht stabil sind, die vielmehr abwechselnd eingenommen werden können: Ego ist Liebende/r, und für sie/ihn ist Alter der/die Geliebte, doch Ego kann akzeptieren und auch erwarten, dass es für Alter genau umgekehrt ist, dass mit »einem häufigen Wechsel der Positionen als Ego bzw. als Alter«²¹ zu rechnen ist. Dieses Konzept gegenseitiger Liebe, oder der Paar-Liebe, sieht Luhmann im französischen 17. Jahrhundert das erste Mal kodifiziert, wobei er, wie viele vor ihm, zwischen den Varianten der *galanterie* und des *amour-passion* unterscheidet.

Die Galanterie, die Kunst der Verführung durch Unterhaltung und die Kunst der Unterhaltung als Verführung, arbeite mit dem Code *amour* vs. *plaisir*, in gewisser Weise mehr mit dem Kopf als mit dem Herzen. Der Code des *amour-passion* sei hingegen durch die Begriffe Maßlosigkeit und Exzess gekennzeichnet.²² Ich werde im Folgenden die Galanterie als eine Form der rationierten Liebeskunst beiseite lassen und mich auf die leidenschaftliche Liebe und ihre Konzeption bei Luhmann konzentrieren.

Die (literatur-) geschichtlichen Prämissen, auf denen der Autor seine Theorie aufbaut, leiden unter seinem Desinteresse für die Erkenntnisse der historischen Geschlechterforschung, wie sie zum Zeitpunkt der Abfassung seines Buchs bereits vorlagen,²³ und sind mittlerweile durch neuere Arbeiten zu dieser Thematik zu korrigieren.²⁴ Die Symmetrie der Wahlfreiheit, die Luhmann für das Liebespaar des französischen 17. Jahrhundert postuliert, hat es weder in der historischen Realität noch in den zirkulierenden Liebesdiskursen gegeben. Tatsächlich besitzen die verheirateten Frauen des Adelsstands, wenn sie die Pflicht der Sicherung der männlichen Erbfolge einmal erfüllt haben, eine Freiheit der Liebeswahl, die im Vergleich zu den bürgerlichen Jahrhunderten erstaunen mag. Gleichzeitig darf aber nicht vergessen werden, dass der juristische Status dieser Frauen sie in allen Entscheidungen von ihren Ehemännern abhängig machte. Die Bedrohtheit ihrer Freiheit zur Liebe, und zugleich die Bedrohung, die von ihr ausging, übersetzen sich metaphorisch

im zeitgenössischen Liebesdiskurs. Die Figur der Maßlosigkeit und des Exzesses beispielsweise, die Luhmann als Abstraktum einführt, ist in der Literatur des Jahrhunderts eine weibliche, idealtypisch verkörpert von den tragischen Heldinnen bei Racine, zum Beispiel in den Figuren der inzestuös liebenden Phädra in *Phèdre* oder der ›orientalisch‹ (und das heißt bedrohlich) liebenden Roxane in *Bajazet*. Maßlosigkeit wird als weiblicher Exzess und weibliche Transgression inszeniert, und als solche ist sie natürlich *ästhetisch* interessant. Die Figur der Princesse de Clèves aus dem gleichnamigen Roman von Mme de Lafayette ist gewissermaßen eine Anti-Phädra, weil sie, obgleich eine exemplarisch Liebende und ihrerseits Geliebte, auf die Liebe Verzicht leistet. Wohlgemerkt, *sie* leistet Verzicht, nicht ihr Gegenüber, der Duc de Nemours, und auch in diesen Verzicht schreibt sich die Geschlechterdifferenz unübersehbar ein. All das gerät bei Luhmann nicht ins Blickfeld. Das wäre aber genau der Ort, wo die kulturelle Konstruiertheit von leidenschaftlicher Liebe sichtbar wird: das, was sie von einer *force of nature* unterscheidet. Die Konzeption der abwechselnden und austauschbaren Subjektpositionen von Ego und Alter, bezogen auf die französische Elitekultur des 17. Jahrhunderts, erscheint aus heutiger Sicht eine Projektion rezenter Liebeskonzeptionen auf eine frühere Gesellschaft.

Man kann aber in Anschluss an Luhmanns Studie durchaus festhalten, dass die Konzeption gegenseitiger Liebe – der heterosexuellen Paar-Liebe mit den vertauschbaren Rollen von Ego und Alter – in diesem französischen Jahrhundert für eine bestimmte, schmale Elite denk- und vorstellbar wird; ihre Funktion ist eher die eines »Kommunikationscodes« zwischen den Geschlechtern als die eines »Verhaltensmodells«,²⁵ das für die Praxis des Zusammenlebens ausschlaggebend wäre. Luhmann verfolgt das historische Schicksal des *amour-passion* in seinem Buch in der Folge weiter bis zu einem späteren Höhepunkt, der deutschen Romantik, der Reflexionsstrang der Ego/Alter-Reziprozität scheint dabei sein Interesse zu verlieren. Für seine Gegenwart, das sind die frühen 1980er Jahre, sieht der Autor einen Umbau der Liebeskonzeption in Richtung auf »Verstehen«²⁶ im Gange, tendenziell ein Umbau in Richtung auf das, was Reinhard Sieder »skeptische Liebe« genannt hat.²⁷ Vielleicht sind es aber gerade diese neuen Diskurse der Liebe, die einen Spielraum für die wechselnden Subjektpositionen von Alter und Ego möglich machen.

Barthes: Ich liebe, also bin ich

So wie *Liebe als Passion* Luhmanns meistgekaufter Titel ist,²⁸ sind auch die *Fragmente einer Sprache der Liebe* jenes Werk von Roland Barthes, das am meisten Leser angezogen hat²⁹ (der Titel der deutschen Übersetzung ist etwas irreführend, denn die *Fragments d'un discours amoureux* sind ausdrücklich diskursanalytisch ange-

legt). Allerdings sind die Verkaufszahlen, neben dem Thema, fast schon das Einzige, was die beiden Bücher verbindet, die in großer zeitlicher Nähe entstanden sind.

Dem Begriff »skeptische Liebe« oder der Auffassung von Liebe als Verstehen würde Barthes gewiss widersprechen wollen; umgekehrt scheint Luhmann nicht Notiz von Barthes' Buch genommen zu haben. Die *Fragments d'un discours amoureux* sind der Versuch, das radikal Unzeitgemäße – weil Inkommensurable – des Diskurses des liebenden Subjekts zur Sprache zu bringen. Es handelt sich dabei um einen Ort des Sprechens – »une place de parole« – der ohne metasprachliche Stütze den Liebenden/ die Liebende mit den Figuren der Liebesrede allein lässt. Woher nimmt Barthes die Gewissheit, dass es diesen Diskurs gibt, der sich durch seine Ansprüche auf das Absolute auszeichnet? Er stützt sich auf Zitate aus literarischen, philosophischen und psychoanalytischen Schriften, auf mündliche Mitteilungen von Freunden und Freundinnen, ausgewählte Stücke der klassischen und romantischen Musik und auf seine eigene Erfahrung als Liebender. Es handelt sich, wie eingangs festgehalten, um einen programmatisch subjektiven Zugang, wie er generell für den späten Barthes typisch ist.

Es kann dabei nicht folgenlos bleiben, dass Barthes nicht, wie der Soziologe Luhmann, von einem Code der Liebe, sondern vom Diskurs der Liebe spricht. Auch ein Diskurs ist ein Regelwerk, allerdings eines, das unhintergebar ist. Einen Code kann man missverstehen und seine Verhaltensnormen kann man verletzen, der Diskurs hingegen gibt vor, was in seinem ›Geltungsbereich‹ zu sagen ist und was in diesem Bereich überhaupt gesagt oder gedacht werden kann. Ein Diskurs prägt das Subjekt auf viel radikalere Weise als ein sozialer Code: bis in die Tiefe der Subjektivität hinein, die, im Rahmen des poststrukturalistischen Denkens, eben als sprachlich konstituierte aufgefasst wird. Soviel zur Doxa. Doch ist es, nach Barthes, gerade der Zustand des Liebens, in dem das Subjekt seiner selbst gewiss wird, dazu gezwungen wird, seiner selbst gewiss zu werden. Das liebende Ich erlebt sich, wie er im Fragment *Fou (Verrückt)* sagt, als ein durch die Liebe sub-jektiviertes: »Depuis cent ans, la folie (littéraire) est réputée consister en ceci: ›Je est un autre‹: la folie est une expérience de dépersonnalisation. Pour moi, sujet amoureux, c'est tout le contraire: c'est de devenir un sujet, de ne pouvoir m'empêcher de l'être, qui me rend fou. Je ne suis pas un autre: c'est ce que je constate avec effroi.«³⁰

Der Liebende erlebt sich also als radikal auf seine Subjektivität zurückgeworfen. Dabei handelt es sich nicht ausschließlich um eine »philosophische« Einsamkeit«, wie Ottmar Ette schreibt,³¹ sondern auch um eine existentielle: Das Ich, das in Barthes' Buch spricht, äußert sich als Liebender und nicht als Intellektueller. Es bewegt sich in Gedanken und Gefühlen in einer diskursiven Welt, die es formt, zu einem Liebenden macht, zugleich aber auch zu einem einsamen Individuum, das aus der Menge derer, die seine Leidenschaft nicht teilen, herausgehoben und den Will-

kür- bzw. Gnadentakten seines Liebesobjekt überantwortet ist. Dass der Barthes'sche Liebende ein zutiefst Ausgelieferter ist, macht fast jedes der Fragmente deutlich.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Textgestalt und die theoretischen Grundlagen des Buches. Es beginnt mit einer knappen Einleitung, die angibt, inwiefern die sprachlichen Äußerungen, die im Hauptteil zitiert und kommentiert werden, einen Diskurs der Liebe bilden: als eine Folge von Sprachfiguren (»scènes de langage«³²), die im Sinne der klassischen Rhetorik eine Topik, ein Vorratslager von Argumenten bereitstellen, die das Denken, Sprechen und Fühlen des Liebenden ausmachen. Diese Topik kennt keine bedeutungsvolle Anordnung der Argumente (eine bedeutungsvolle Anordnung wäre eine solche, die einen narrativen Zusammenhang konstruiert), und sie wird daher im Hauptteil des Buches nach der willkürlichen Ordnung des Alphabets gereiht – was zur Folge hat, dass die einzelnen Fragmente in der deutschen Übersetzung einer ganz anderen Anordnung unterliegen als im Französischen.

Der Hauptteil beginnt mit der Festlegung der Äußerungssituation, der Situierung des Ich des Textes: »C'est donc un amoureux qui parle et qui dit« (»Es ist also ein Liebender, der hier spricht und sagt«). Darauf geht dieses Text-Ich von *S'abimer* bis *Vouloir-saisir*, im Deutschen von *Abhängigkeit* bis *Zugrundegehen*, die einzelnen »Argumente« bzw. Topoi durch, immer also mit der Stimme eines Liebenden, den wir sprechen hören sollen. Diese Situierung der Aussage darf bei der Lektüre nicht vergessen oder mit der Pseudo-Objektivität des herkömmlichen wissenschaftlichen Text-Subjekts und seiner Unsichtbarkeit verwechselt werden. Das Subjekt, schreibt Ottmar Ette, kehrt hier nach seiner in Frankreich kollektiv betriebenen Dekonstruktion »wieder in den literarischen Text ›heim‹: als eine Fiktion, oder, genauer noch, als eine *Figur*«. ³³

Die wichtigste literarische Quelle des »amoureux qui parle« ist Goethes *Die Leiden des jungen Werthers*, als archetypische Figur des (unglücklich) Liebenden. Neben diesem Intertext steht eine Reihe von anderen literarischen und nicht-literarischen Texten, die mehrheitlich aus dem 19. und 20. Jahrhundert stammen. An vielen Stellen wird auch Platon zitiert, und zwar, nicht überraschend, aus dem *Phaidros* und dem *Gastmahl*. Auffallenderweise interessiert sich Barthes dabei weniger für die zentralen Passagen der Eros-Lehre, die die Kommentare von Foucault, Halperin und Adriana Cavarero angeregt haben, sondern eher für Aussagen, die auf den ersten Blick marginal erscheinen mögen, kleine Textfragmente, die er seinen eigenen Fragmenten hinzufügt. Ein Beispiel. Im Abschnitt über die Figur *Dédicace* (*Zueignung*) liest man: »»À ce dieu, ô Phèdre, je dédie ce discours ...« On ne peut donner du langage (comment le faire passer d'une main dans l'autre?), mais on peut le dédier – puisque l'autre est un petit Dieu.«³⁴

Wie auch an dieser Textstelle ersichtlich wird, teilt Barthes mit den platonischen Dialogen jene diskursive Grundentscheidung, die die Welt der Liebe in Liebende

und Geliebte aufspaltet und an der sich Platon philosophisch abgearbeitet hat; allerdings ohne dass das bei dem französischen Autor eine Hierarchisierung der Positionen zur Folge hätte. In der Einleitung bezeichnet Barthes die Subjektposition des Liebenden als einen Ort, von dem aus Äußerungen gemacht werden können: »la place de quelqu'un qui parle en lui-même, amoureuxment, face à l'autre (l'objet aimé), qui ne parle pas.«³⁵ Der Liebende, der bei Barthes keineswegs als Inkarnation einer aktiv-virilen Position beschrieben wird – das Gegenteil ist der Fall, der Liebende unterliegt der Passion – der Liebende ist also dadurch gekennzeichnet, dass er oder sie eine Stimme im Liebesdiskurs besitzt: um *über* den anderen, den Geliebten oder die Geliebte zu sprechen, laut oder in Gedanken. Genau dieses unaufhörlich sprachliche Einkreisen des Anderen macht die Position der Leidenschaft aus, die der Liebende einnimmt: »l'amour-passion, l'assomption de la sentimentalité comme force étrange«³⁶. *Force of nature* also, aber immer schon übersetzt in Sprache, gesehen durch Sprache, im wörtlichen Sinn Sprachgewalt, diskursivierte Leidenschaft.

Eine der Figuren, die der Text auflistet, heißt *Union* (dt. *Vereinigung*), und sie wird folgendermaßen definiert: »Rêve d'union totale avec l'être aimé«³⁷. Sie ist der utopische Fluchtpunkt, auf den das Begehren des Liebenden hinstrebt, und wäre sie jemals erreichbar, so würden dort, tatsächlich, die Positionen des Liebenden und des Geliebten austauschbar. Barthes formuliert, an eine Passage des *Gastmahls* anschließend: »Ce *tout* que je désire, il suffit pour l'accomplir (insiste le rêve) que l'un et l'autre nous soyons sans places: que nous puissions magiquement nous substituer l'un à l'autre [...]. Cette union serait sans limites, non par l'ampleur de son expansion, mais par l'indifférence de ses permutations.«³⁸ Die Stelle, wo die Positionen des Liebenden und des Geliebten austauschbar und somit indifferent werden – bei Platon ein Ideal, vorgezeichnet durch die Ausnahme-Figur des Sokrates – ist bei Barthes, am Ende des 20. Jahrhunderts, ein Traum.

Lassen sich die beiden Bücher, das von Luhmann und das von Barthes, verschränkt lesen, so dass sie sich gegenseitig erhellen würden? Dazu abschließend einige wenige Überlegungen. Gewiss sind die beiden Bücher dort aneinander anschlussfähig, wo die methodologischen Stützen Code bzw. Diskurs ihre Verwandtschaft zeigen und das Phänomen Liebe in den Bereich des Kulturellen rücken. Andererseits sprechen die beiden Autoren von sehr verschiedenen Facetten des Phänomens Liebe und aus sehr unterschiedlichen Sprechpositionen. Aus Luhmanns soziologischer Sicht kommt die Liebe als eine Sozialbeziehung mit ihren jeweiligen historischen Regelwerken ins Blickfeld: das ist eine Außenansicht; aus der Sicht des Semiotikers, Literaturtheoretikers und Literaten Barthes bekommen die Leser und Leserinnen eine Innenansicht der Liebe geboten, die auf der prinzipiellen sozialen Unangepasstheit dieses Gefühls beharrt. Der eine spricht vom Paar und den Regeln seiner Bildung, der andere von dem/der Liebenden und seiner/ihrer Ausgeliefertheit

an das Liebesobjekt. Und wenn beide ›Leidenschaft‹ sagen, so meinen sie dasselbe und auch wieder nicht. ›Wie‹ von etwas (wissenschaftlich, literarisch) gesprochen wird, bleibt untrennbarer Teil dessen, ›was‹ gesagt wird.

Anmerkungen

- 1 Als ambitionierte Projekte, die sich mit umfassenden Teil-Geschichten der Liebe beschäftigen, verweise ich auf das Interdisziplinäre Netzwerk »Liebesemantik – Repräsentation menschlicher Affekte in Texten und Bildern von 1500 bis 1800 in Italien und Frankreich«, geleitet von Kirsten Dickhaut (Universität Gießen); Edith Saurer, *Liebe und Arbeit. Geschlechterbeziehungen im 19. und 20. Jahrhundert* (erscheint 2008).
- 2 Zu den Liebespraktiken im Athen Platons vgl. David M. Halperin, John J. Winkler u. Froma I. Zeitlin, Hg., *Before Sexuality. The Construction of the Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990.
- 3 Dazu ausführlich Winkler, *Laying Down the Law: The Oversight of Men's Behavior in Classical Athens*, in: David M. Halperin, John J. Winkler u. Froma I. Zeitlin, Hg., *Before Sexuality*, 171–210.
- 4 Platon, *Phaidros* oder *Vom Schönen*, übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrand, Stuttgart 1979, 56.
- 5 Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Dialog, Wissen, Geschlecht. Von Platon zu Fontenelle und Diderot*, in: Gabriele Vickermann-Ribémont u. Dietmar Rieger, Hg., *Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung*, Tübingen 2003, 31–47.
- 6 Platon, *Das Gastmahl*, übersetzt und erläutert von Franz Eckstein, München 1966, 46. Schleiermacher übersetzt: »Denn göttlicher ist der Liebhaber als der Liebling, weil in ihm der Gott ist.« Platon, *Sämtliche Werke 2*, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Reinbek bei Hamburg 1979, 213.
- 7 Die Figur des Sokrates verweist die Lobpreisungen des Eros durch die anderen Redner des Gastmahls aus dem Bereich der Wahrheit in jenen der rhetorischen Kunstübung: »Also laß fahren die Lobrede! Denn das Lobpreisen auf diese Weise mache ich nicht mehr mit; ich könnte es ja auch gar nicht. Nein, vielmehr will ich die Wahrheit sagen [...].« Platon, *Gastmahl*, wie Anm. 6, 80.
- 8 David H. Halperin, *Why Is Diotima a Woman? Platonic Erōs and the Figuration of Gender*, in: ders., John J. Winkler u. Froma I. Zeitlin, Hg., *Before Sexuality*, wie Anm. 2, 257–308; ders., *Platon et la réciprocité érotique*, Paris 2000 (engl. 1986).
- 9 »Les disciples directs de Platon [...] réinterprétèrent instinctivement sa pensée de façon à la rendre conforme aux hypothèses culturelles les plus largement partagées.« Halperin, *Platon*, wie Anm. 8, 26.
- 10 Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris 1976. Dt. *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1977.
- 11 Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Rom 1992. Dt. *Platon zum Trotz*, Berlin 1992.
- 12 Foucault, *Volonté de savoir*, wie Anm. 10, 235.
- 13 Dazu ausführlich im rezenten Sammelband von Kirsten Dickhaut u. Dietmar Rieger, Hg., *Liebe und Emergenz. Neue Modelle des Affektbegreifens im französischen Kulturgedächtnis um 1700*, Tübingen 2006.
- 14 Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1994, 9 (Erstpublikation 1982).
- 15 Ebd., 53.
- 16 Ich teile »das alte Verstehensprinzip, eine Theorie nicht an ihren Schwachstellen zu zerpfücken, sondern sich gerade auf ihre Vorzüge und Leistungsfähigkeit zu konzentrieren (und dennoch ihre Fehler zu benennen)«, das Walter Reese-Schäfer formuliert (Niklas Luhmann zur Einführung, Hamburg 1999, 10). In diesem Sinn werde ich Kritik vor allem dort üben, wo eine grundlegende historische Prämisse von Luhmanns Ausführungen zu korrigieren ist.

- 17 Luhmann, Liebe, wie Anm. 14, 11.
- 18 Zur rechtlichen Stellung der verheirateten Frauen (auch der adeligen) im Ancien Régime vgl. die einschlägigen Kapitel in Natalie Zemon Davis u. Arlette Farge, Hg., *Histoire des femmes en Occident*, Bd. 3: XVI^e-XVIII^e siècles, Paris 1991.
- 19 Luhmann, Liebe, wie Anm. 14, 74.
- 20 Ebd., 26.
- 21 Ebd., 45.
- 22 Ebd., 14 bzw. 83.
- 23 Zum Beispiel die ersten bereits in den 1970er Jahren veröffentlichten Arbeiten der Frühneuzeit-Historikerin Natalie Zemon Davis.
- 24 Vgl. dazu die »Forschungsbibliographie« in Kirsten Dickhaut u. Dietmar Rieger, Hg., *Liebe und Emergenz*, wie Anm. 13, 316–340.
- 25 Beide Termini bei Luhmann, Liebe, wie Anm. 14, 23.
- 26 Ebd., 212 f.
- 27 Reinhard Sieder, Von der romantischen zur skeptischen Liebe, in: ders., *Die Rückkehr des Subjekts in den Kulturwissenschaften*, Wien 2004, 167–240.
- 28 Walter Reese-Schäfer, Niklas Luhmann, wie Anm. 16, 45.
- 29 Ottmar Ette, Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie, Frankfurt am Main 1998, 428.
- 30 Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977, 142 (deutsche Ausgabe: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, übersetzt von Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main 1984, 241: »Seit hundert Jahren glaubt man, der [literarische] Wahn bestünde in der Formel *Ich ist ein anderer*«, der Wahn sei eine Depersonalisierungserfahrung. Für mich als liebendes Subjekt ist er das genaue Gegenteil: es ist das Subjektwerden, das Sich-nicht-enthalten-Können, Subjekt zu sein, was mich verrückt macht. *Ich bin kein anderer*: eben das nehme ich mit Entsetzen wahr.«).
- 31 Ette, Barthes, wie Anm. 29, 435.
- 32 Barthes, *Fragments*, wie Anm. 30, 8 (in der deutschen Ausgabe: »Sprachszene«, 16).
- 33 Ette, Barthes, wie Anm. 29, 432.
- 34 Barthes, *Fragments*, wie Anm. 30, 91 (in der deutschen Ausgabe 263: »Diese Rede ..., o Phaidros, sei von meinerwegen dem Gotte dargebracht ...« Man kann Sprache nicht schenken [wie sie von einer Hand in die andere übergehen lassen?], wohl aber zueignen – eben weil der Andere ein kleiner Gott ist.«)
- 35 Barthes, *Fragments*, wie Anm. 30, 7 (in der deutschen Ausgabe 15: »den Ort jemandes, der für sich, als Liebender, spricht, der angesichts des Anderen [des Liebesobjekts] spricht, der seinerseits schweigt.«).
- 36 Ebd., 99 (in der deutschen Ausgabe 223: »Kraft der leidenschaftlichen Liebe, ... der Höhenflug der Sentimentalität als fremdartiger Kraft«).
- 37 Ebd., 267 (in der deutschen Ausgabe 231: »Traum von der totalen Vereinigung mit dem geliebten Wesen«).
- 38 Ebd., 269 (in der deutschen Ausgabe 233: »Um das Ganze, das ich begehre, zu erreichen, genügt es [beharrt der Traum], dass wir beide ohne festen Platz sind: dass wir einander auf magische Weise gegenseitig vertreten können. [...] Diese Vereinigung wäre grenzenlos, nicht wegen der Reichweite ihrer Ausdehnung, sondern wegen der Unbekümmertheit ihrer Permutationen.«).