

Chiara Piazzesi
„Liebe macht blind“
Eigengesetzlichkeit der passionierten Liebe als Orientierung in der Erfahrung.

0. *Ansatz und Vorhaben*

Die Liebe wurde von der philosophischen Tradition hauptsächlich als Gefühl und „seelischer Zustand“ betrachtet, dessen Verhältnis zu seinem Gegenstand sich mehr oder weniger in der Form von Kontemplation und „begehrender Distanz“ vollzieht¹. In diesem Rahmen wird der Liebe ihre ‚Blindheit‘ zugeschrieben: ihre allgemeine Eigengesetzlichkeit scheint nämlich ihr ontologisches Merkmal zu sein. Diese Fassung stellt offensichtlich keine kommunikative Relation dar: sie reicht daher nicht aus, um zu beschreiben, wie die beteiligten Menschen tatsächlich interagieren, was für eine Erfahrung die Liebe in der Zeit gestaltet, wie sie eben mit jenen Differenzen umgeht, die Voraussetzung der ‚Entzündung‘ der Liebe² sind.

Anhand wichtiger soziologischer und philosophischer Errungenschaften werden wir darum versuchen, die Liebe als eine besondere Orientierungsform³ zu betrachten, die ihre eigenen Kategorien, ihre Erkenntnisstrukturen, ihre (historische) Semantik besitzt und die sich nicht in solipsistischen oder allgemeingültigen Zuständen, sondern in der Kommunikation (mit ihrer Spezifität) entwickelt und strukturiert. So werden wir auch erläutern können, inwiefern die wohl bekannte Eigengesetzlichkeit der Liebe sowohl in der Selbst- und Welterfahrung als auch in der Gesellschaft ihre Funktion hat, und nicht nur als ontologisches Merkmal des Gefühls Liebe zu behandeln ist. In anderen Worten werden wir letztendlich versuchen, die Blindheit der Liebe als produktiv und ‚vernünftig‘ zu erklären: diese Blindheit oder Eigengesetzlichkeit ist in der Tat eine scharfsichtige Orientierung.

1. *Eine problematische Vorstellung der Liebe und ein Weg, darüber hinweg zu kommen.*

Die gewöhnliche philosophische Vorstellung der Liebe als zeitlose und entwicklungslose Gefühlskapazität des Menschen, deren Eigengesetzlichkeit auf ihre ‚Natur‘ zurückzuführen ist, bleibt aus verschiedenen Gründen problematisch, nicht nur aus soziologischer Hinsicht, sondern

¹ Die Form der *unio mystica*, in der Liebender und Gegenstand verschmelzen, ist einerseits, wie von Simmel betont (2004, S. 166), genau aufgrund dieser Verschmelzung eine (vorübergehende) Aufhebung der Liebe (weil der Liebende sich selbst ‚verliert‘); andererseits bleibt sie meistens ein begehrtes Ziel, das das Gefühl intensiviert, eben weil die Lücke nicht überbrückt werden kann. Dieses Streben schließt aber keine Interaktion mit dem Gegenstand ein: wie die Tradition beweist, braucht sein Begriff diese Interaktion auch nicht. Das religiöse Vorbild dieser Liebesform wurde u.a. von Ortega y Gasset (1938, S. 125 ff.) und De Rougemont (1956) hervorgehoben. Siehe auch Nygren 1930.

² Vgl. noch Simmel 2004, S. 167: „insofern ist die Liebe die reine Tragik: sie entzündet sich nur an der Individualität und zerbricht an der Unüberwindlichkeit der Individualität“.

³ Den Ausdruck entlehne ich von W. Stegmaier (bes.: 2008), auf dessen *Philosophie der Orientierung* diese Arbeit sich explizit bezieht.

auch in Bezug auf jene philosophischen Perspektiven, die Gefühle und Empfindungen vor allem als Produkte und Ergebnisse der historischen, semantisch artikulierten Selbstgestaltung des Menschen in der Geschichte⁴ betrachten. Ohne die ganze Entwicklung der verschiedenen Vorstellungen der Liebe in der Geschichte – denen eben kaum bewusst war, dass sie sich in eine historische Evolution einordnen ließen – zu rekapitulieren, könnte man einfach sagen, dass die Interaktions- und Diskursaspekte der Liebe selten in Frage kamen. Ein typisches, uns nahes Beispiel ist noch Ortega y Gasset (1938), dessen phänomenologische Beschreibung der Liebe ihre ‚Bewegung‘ zu ihrem Objekt hin und die Liebeswahl thematisiert: trotz seiner Charakterisierung der Liebe als Gefühlsakt (S. 112), trotz der wichtigen Hinweise zu den wesentlichen Ähnlichkeiten zwischen Liebe, Mystik und Hypnose (als Leersein des Bewusstseins) und zum wahlorientierten Wesen der Liebe⁵, lässt Ortega zum Beispiel dahingestellt, *was* nach dieser Liebeswahl passiert, *wie* sich die Liebenden näher kommen, *wie* die Liebe als Relation erfolgt und *was für* eine Relation sie ist.

Die Deutung der Liebe als Akt war schon im Rahmen Schelers phänomenologischer Untersuchung zentral. Laut Scheler (1922), dessen Beobachtungen Ortega beeinflusst haben⁶, ist die Liebe keine angeborene, bloß natürliche und reaktive Fähigkeit des Menschen, sondern eine intentionale, wertorientierte Bewegung: die Intention auf den „höheren Wert“, der von der Liebe selbst bestimmt wird und deshalb für die Vernunft unzugänglich ist. Insofern erscheint die Liebe als ein Akt, als eine intentionale Orientierung, deren Eigengesetzlichkeit die Form einer autonomen Bestimmung von Werten annimmt. In der Liebe (und im Hass) „liegt eine *eigene Evidenz*“, die nach den Kriterien der Evidenz der Vernunft nicht „zu messen“ ist (S. 152): die scheinbare Blindheit der Liebe entspringt aus der Begegnung des intentionalen Akts mit seinem intendierten Gegenstand, indem der „höhere Wert“ des letzteren, der nur für die Augen der Liebe sichtbar ist, vom Akte selbst erscheinen und ins Dasein kommen gelassen wird⁷. Die Eigengesetzlichkeit der Liebe vollzieht sich dann nicht *im*, sondern *als* Verhältnis zu ihrem Gegenstand: erstens, weil die Liebe kein Vorzug zwischen gegebenen Werten, sondern ein *Erscheinen lassen* eines höheren Wertes ist (S. 156); zweitens, weil jener höhere Wert nicht vorher als gegeben oder vorhanden da ist, sondern erst dank der Liebe auftaucht⁸; drittens, weil das „Sein“ dieses höheren Werts weder ein „existential-

⁴ Es genügt hier z.B. auf F. Nietzsche, M. Foucault, L. Wittgenstein, und für die Soziologie auf N. Elias zu verweisen.

⁵ „So ist die Liebe ihrem eigenen Wesen nach Wahl. Und da sie aus dem Kern der Person, aus der Seelentiefe aufsteigt, sind die Auswahlprinzipien, die über sie entscheiden, zugleich die innersten und geheimsten Wertungen, die unseren individuellen Charakter formen“ (S. 151).

⁶ Vgl. z.B. Ortega 1938, S. 112.

⁷ „Liebe ist [...] die *intentionale Bewegung*, in der sich von einem gegebenen Werte A eines Gegenstandes her die Erscheinung seines höheren Wertes realisiert. Und eben dieses *Erscheinen* des höheren Wertes steht in Wesenszusammenhang mit der Liebe“ (Scheler 1922, S. 156; vgl. auch S. 157).

⁸ Scheler warnt vor dem naheliegenden Versuch, dieses Problem durch ein Entweder-Oder zu behandeln: „entweder werde ein schon vorhandener Wert hier nur gesehen [...], oder sie [*scil.* die Liebe] sei nur «Anlaß» zum Schaffen und volitiven Erzeugen dieser Werte, durch Erziehung zum Beispiel“ (S. 160).

empirisches“ noch ein „Seinsollen“ ist, sondern „ein *Drittes*“, nämlich „dasselbe «Sein» z.B., das in dem Satze liegt: «Werde der du bist»“ (S. 162).

Angesichts des Vorhabens der vorliegenden Arbeit ist diese Deutung darum von Belang, weil der geliebte Gegenstand hier nicht nur die Rolle eines Anlasses für die liebende Bewegung ist: er ermöglicht die Wertbezogenheit selbst dieser Bewegung (d.h., die qualitative Bestimmtheit der Liebe), die ihrerseits dem Gegenstand ermöglicht, in dem Strahlen der Liebe zu einem höheren Dasein zu kommen⁹. Hier sind dann zwei Pole so verbunden, dass *ihr wechselseitiges Verhältnis* produktiv und aktiv ist und im Raum deren Interaktion (das Wort ist nicht von Scheler) sich vollzieht: der Liebende unternimmt keine Erziehungsaufgabe, sondern gibt nur „die *Zeichen* seiner Liebe“ (S. 162), auf deren Intentionalität der Geliebte antwortet, innerhalb eines Austauschs, der den von außen her undurchschaubaren Wert erschließt – als ‚gemeinsames Gut‘ des Verhältnisses, sozusagen. Etwas Neues kommt ans Licht, das vorher nicht ‚da‘ war (obwohl es in einem Sinne schon ‚da‘ war), das aber nicht als eine objektive Evidenz ‚da‘ ist. Darum ist laut Scheler die echte ‚Blindheit‘ nur die der „kalten anderen“, weil sie „die besonderen *individuellen* Werte“ des geliebten Gegenstands nicht sehen können. Scheler schließt daraus: „das Wesen einer fremden Individualität, das unbeschreiblich ist und in Begriffen nie aufgeht («individuum ineffabile»), tritt *nur* in der Liebe oder im Sehen durch sie hindurch ganz und rein hervor“ (S. 163).

Diese phänomenologische Beschreibung zeigt uns deutlich, inwiefern die Liebe sich als Wechselwirkung vollzieht und als neue Orientierung durchsetzt, die die beteiligten Menschen in ihrer Individualität durch eine Hervorhebung dieser Individualität selbst an einander ausrichtet. Liebe ist weder Verehrung einer verfügbaren Evidenz noch bloßer Seelenzustand (des Liebenden), sondern bringt selbst einen Unterschied in die gesamte Erfahrung des Liebenden *und* des Geliebten¹⁰, ein Unterschied, der nur in Bezug auf ihre interagierenden Individualitäten wirkt. Dieser Bezug auf die konkrete Realität der Liebesinteraktion wird auch von Wittgenstein betont, wenn er feststellt, dass die Introspektion der richtige Vorgang wäre, um, durch „das Wachrufen von Erinnerungen[,] von Vorstellungen möglicher Situationen und der Gefühle, die man hätte, wenn...“¹¹, zwischen wahrer und eingebildeter Liebe zu unterscheiden.

Diese Charakterisierung zeigt einen Weg, die Problematik der traditionellen Vorstellung der Liebe aufzulösen. Diesen Weg weiter gehend, wollen wir jetzt aber versuchen, genauer zu sehen,

⁹ Um es nochmals zu betonen: „der höhere Wert selbst [...] erschließt sich erst *in der Bewegung der Liebe*“ (Scheler 1922, S. 161).

¹⁰ Man denke an diese Schlussdefinition: „*Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht*“ (Scheler 1922, S. 164).

¹¹ Wittgenstein, PU, § 587. Die wachgerufenen Gefühle begleiten die Liebe, die aber an sich nicht ‚Gefühl‘ ist: „Liebe ist kein Gefühl. Liebe wird erprobt, Schmerzen nicht. Man sagt nicht: «Das war kein wahrer Schmerz, sonst hätte er nicht so schnell nachgelassen»“ (Z, § 504). Vgl. auch BPhPs I, § 115.

wie diese so charakterisierte, wechselseitige, ‚eigengesetzliche‘ Orientierung, die sich auf Individuen und individuelle Erfahrungen bezieht, erfolgt. Eine weitere Frage betrifft dann auch die soziale Einrahmung einer so konzipierten Liebe: wie läßt sich diese Eigengesetzlichkeit, die den „kalten anderen“ als eine Art Blindheit scheint, in der Gesellschaft ansiedeln, vorausgesetzt, dass sie sich nicht ‚ortlos‘, zeitlos und vor allem sprachlos ergibt?

Das erste Problem werden wir im nächsten Abschnitt behandeln, um dann im Abschnitt 3 zu dieser letzteren Frage mit einigen zusätzlichen theoretischen Errungenschaften zurückzukommen.

2. *Liebe als Orientierungsform: erster Schritt.*

Die literarischen (oder sogar filmischen) Beispiele, anhand deren man die Merkmale der Liebe als Orientierungsform erläutern könnte, sind Legion. Wir werden uns auf zwei der berühmtesten beschränken, weil sie eine konkrete Darstellung der Liebe als Lebenserfahrung mit einer klaren theoretischen Absicht verbinden: Stendhals 1822 veröffentlichte Abhandlung *De l'amour* und R. Barthes' *Fragments d'un discours amoureux* (1977). Beide beschreiben die Liebe als die diskursive und kommunikative Veränderung des Weltbezugs, der aber sich *in der üblichen sozialen Welt* umorientieren muss, d.h., sie stellen die Spannung zwischen den Kategorien der Liebeserfahrung und denen der gewöhnlichen Erfahrung dar: diese Spannung ist aber sowohl bei Stendhal als auch bei Barthes keine theoretische Hypothese, sondern eine kognitive, emotive und existenzielle Belastung, worunter der Liebende (und vor allem: der Verliebte) konkret leidet. Die Fragmentarität des Liebesdiskurses, die Mühe der Sprache, entspringt laut Barthes aus diesem Leiden und setzt sich der ‚Liebesgeschichte‘ gegenüber, die ihrerseits, als Erzählung, schon eine Versöhnung der liebenden Desorientierung mit den gesellschaftlichen Forderungen ist.

2.1 *Stendhal*

Obwohl in der Regel nur die stendhal'sche Theorie der *crystallisation* erwähnt und als eine Vereinfachung der Liebesvorgänge betrachtet und kritisiert wird¹², stehen bei Stendhal die Liebe und ihre Kommunikation in enger Verbindung. Die Liebe ist das ununterbrochene Versuchen des Liebenden, ein Verhältnis zu seinem Gegenstand zu gewinnen und zu pflegen: die passionierte Liebe (*amour passion*) wird darum unmittelbar zum Diskurs, der sich einer schon allgemein verfügbaren Semantik bedient, um ein kognitives und emotives *totales* Verhältnis zum geliebten Objekt aufzubauen. Wenn der Liebende seine Gedanken auf den Gegenstand und um ihn herum ‚kristallisiert‘, ist das trotzdem nicht nur von einer pathologischen Aktivität der Vorstellungskraft

¹² Es genügt, an die Kritik von Ortega y Gasset zu denken (1938, S. 94 ff.): erstens, rede Stendhal nicht von Liebe, sondern von Verliebtheit; zweitens sei die Theorie der Kristallisation an sich falsch; drittens, Stendhals Irrtümer sind auf seine biographische Erfahrung mit der Liebe zurückzuführen; usw.

verursacht. Stendhal unterscheidet zwischen zwei Phasen der Kristallisation: die erste erfolgt in der Tat als ein (verliebt)es Fantasieren, das bei jeder Gelegenheit dem geliebten Gegenstand immer neue Perfektionen zuschreibt; die zweite beginnt aber *nach* dem ersten Kontakt, und vor allem, nachdem dem Liebenden Anlass zum *Zweifeln* gegeben worden ist. Die zweite Kristallisation erfolgt dann im Schwanken zwischen Zweifel und Glaube *an die Gegenliebe* – denn es ist realistisch und nachvollziehbar, sich vorzustellen, dass die Liebe nach Erwidern strebt. Auf einer Seite die Evidenz der Überzeugung, dass nur der geliebte Gegenstand einem das vollkommene Glück bereiten kann, auf der anderen Seite der Zweifel an die dieses Glück bietende Gegenliebe: diese Spannung zwischen Hoffnung und Verzweiflung, die jeden Augenblick eine *Entscheidung* fordert, „donne tant de supériorité à la seconde cristallisation sur la première [verleiht der zweiten Kristallisation ihren großen Vorrang vor der ersten]“ (S. 37; dt. S. 18), wo diese zweite Kristallisation jetzt offensichtlich nicht mehr als ein reines Fantasieren betrachtet und abgefertigt werden kann. Es handelt sich jetzt um einen Orientierungsversuch, dessen einziger möglicher *Anhaltspunkt* die Gegenliebe ist¹³.

Darauf weist auch die Zentralität der Zeichen hin, die Stendhals Auffassung der Liebe betont, und die dennoch die ganze Tradition der Liebesliteratur. „Tout est signe en amour“, schreibt Stendhal im 39. Kapitel, wo es um die „Heilmittel gegen die Liebe“ geht (1822, S. 147, vgl. auch S. 90; dt. S. 142): wenn ein Freund einen unglücklichen Liebenden von der Unaufrichtigkeit der Geliebten überzeugen wollte, müßte er ihn z.B. auf die Zeichen ihrer Mißachtung aufmerksam machen. Der Liebende wird diese entmutigenden Zeichen erkennen und langsam seine Liebe auslöschen. Man könnte aber einwenden: wenn ich ganz sicher bin, geliebt zu werden, werde ich jene Zeichen anders lesen – und umgekehrt. Das scheint, der Punkt zu sein: diese Beständigkeit der vorhandenen Kriterien fehlt dem passionierten Liebenden, vor allem, wenn zwischen ihm und dem geliebten Gegenstand keine feste, dauerhafte Beziehung und Vertrautheit besteht. Da bei Stendhal die Rede von *passionierter* Liebe ist, und wahrscheinlich auch aufgrund der von der heutigen unterschiedlichen Struktur und Semantik der Liebesverhältnisse, setzt er voraus, dass der Zweifel nicht ein für alle Mal aufgelöst werden kann. Aber wofür stehen dann diese Zeichen, wenn man über kein oder nur über ein unbeständiges, zweideutiges Kriterium verfügt, sie zu lesen, anders gesagt, wenn sie etwas und das Gegenteil bedeuten könnten? Diese Frage geht anscheinend den Kern des Problems an.

In der Liebe sind die Zeichen *Zeichen der Liebe*: an ihnen versucht man, die allerwichtigste, entscheidende Information zu gewinnen, und zwar, ob man geliebt wird oder nicht – ob die Liebe

¹³ Über die Anhaltspunkte als ‚Halt‘ der Orientierung, siehe Stegmaier 2008, § 7.2, S. 237. Die Anhaltspunkte kann die Orientierung durch Entscheidung bestimmen: zum Verhältnis zwischen Orientierung und Entscheidung als Möglichkeit, Ungewissheit als Gewissheit zu behandeln und sich an ihr festzuhalten, siehe § 7.6, S. 252 ff.

erwidert wird. In den meisten Fällen ist die passionierte Liebe mit der distanzierten Kontemplation der Schönheit und der Perfektionen ihres Gegenstandes nicht zufrieden, sondern wird ständig von der Frage gequält: werde ich geliebt? Es ist aber genau die Orientierung an der Gegenliebe, die die Interpretation der Zeichen unsicher macht: die Unterscheidung geliebt werden/nicht geliebt werden, die jene Zeichen als Liebeszeichen bestimmen könnte, muss am Geliebten selbst gewonnen werden, der aber nur mit Zeichen kommuniziert, deren Deutung wieder nur im Rahmen der liebenden Interaktion erfolgen kann. Der Liebende besitzt kein Kriterium für jene Zeichen, die ihm gleichzeitig über das Kriterium *und* über ihre Bedeutung einleuchten sollten¹⁴. Darum erhalten auch die sonst bedeutungslosen Fakten, die aber jetzt in irgendeiner Verbindung zum geliebten Gegenstand stehen, eine wichtige Bedeutung in Bezug auf diese ausschlaggebende Frage¹⁵; darum ist in der zweiten Kristallisation immer wieder eine Entscheidung erforderlich, die einen möglichen ‚Halt‘¹⁶ im Horizont der Orientierung schafft; und darum besteht das Leben der glücklichen Liebe darin, dass jeden Augenblick die Intensität des Gefühls aufgrund des zu beruhigenden Zweifels steigt¹⁷.

Das Paradox der selbstbezüglichen Zeichen kann nur dank der gemeinsamen Erfahrung entparadoxiert werden, d.h. dank der gemeinsam verbrachten Zeit, der wechselseitigen Kenntnis und der sich in der Beziehung entwickelten Vertrautheit, die zusätzlichen Informationen erzeugen. So wie Luhmann es ausdrückt, kann Aussicht auf Dauer, auf Beständigkeit, nur auf dieser Ebene gefestigt werden, weil die Kommunikation immer „negierbar“ bleibt¹⁸: auf der Ebene, die durch „Attribution“¹⁹ erreicht wird, d.h. durch das Zurückführen der aktuellen Kommunikationen auf schon verfügbare Informationen, Kenntnisse und Erfahrungen, die über die Motive und die Interessen des anderen und deren Aufrichtigkeit bzw. Unaufrichtigkeit benachrichtigen können.

In diesem Sinne stellt Stendhal fest, dass das Glück der Liebe, „außer am Beginn“, „nie eintönig sein“ kann: nur das erlebte Glück oder die Einbildungskraft (die „Kristallisation im

¹⁴ Das verweist auf die Differenz zwischen Information und Mitteilung in der Kommunikation: die Mitteilungsebene informiert darüber, *wie* die kommunizierte Information gedeutet werden muss. Ohne diese metakommunikative Ergänzung, die sagt, ‚worum‘ es geht, funktioniert die persönliche Kommunikation nicht. Auf diese Differenz bezieht sich auch das von G. Bateson (bes. 1956; 1969) thematisierte Phänomen des ‚double bind‘, das darin besteht, dass die Information und die Mitteilung sich regelmäßig widersprechen, so dass überhaupt kein stabiles Kriterium für die Deutung des Kommunizierten erworben werden kann.

¹⁵ Vgl. Stendhal 1822, S. 99 (fr. S. 110): „jetzt berührt uns alles tief, was mit dem geliebten Wesen zusammenhängt“.

¹⁶ ‚Halt‘ ist das ‚Sich-an-etwas-oder-jemanden-halten‘ der Orientierung, die sich ihre *Anhaltspunkte* aussucht: vgl. Stegmaier 2008, S. 237; zum ‚Horizont‘ als absolute Metapher der Begrenzung der Sicht, vgl. S. 197.

¹⁷ „Stets einen leisen Zweifel beruhigen, darin liegt das allzeit durstige Verlangen, darin liegt das Glück des Lebens in der Liebe. Weil diese Furcht nie aufhört, können ihre Freuden nie abstumpfen. Tiefer Ernst ist ein Grundzug dieses Glücks“ (Stendhal 1822, S. 109; fr. S. 118).

¹⁸ Darüber schreibt Stendhal: „Sie [*scil.* die Sprache der Augen] ist die Hauptwaffe tugendlicher Koketterie. Mit einem Blick kann man alles sagen, und doch kann man ihn leugnen, denn er läßt sich nicht wörtlich auslegen“ (1822, S. 79; fr. S. 93).

¹⁹ Vgl. Luhmann 1982, S. 221. Über die Attribution und die möglichen Kommunikationskonflikte, die aus ihr entstehen, vgl. auch S. 41 ff. und S. 156 f.

Bereiche der *Phantasie* [cristallisation à solution imaginaire]²⁰) können die „immer wieder auftauchenden Zweifel“ (S. 24; fr. S. 43) beruhigen, wo die letztere Lösung aber aus den oben genannten Gründen unbeständig und unzuverlässig ist, während die erstere, auf die gemeinsame Erfahrung bezogen, Hoffnung und Liebe stützen kann. Darüber hinaus gewährleisten die gemeinsamen Momente des Glücks eine aufrichtiger und „natürlicher“ Kommunikation, und umgekehrt steigert die Spontanität der Kommunikation die Intensität des Glücks (Kap. 32, *De l'intimité*). Und nur aufgrund des „versprochenen“ oder des erlebten Glücks erscheint die Schönheit dem Liebenden als solche: hier gilt kein Kriterium des objektiven Fachurteils²⁰, das einzige Kriterium ist das Glück der erwiderten Liebe, die die Welt mit neuen Qualitäten und Verbindungen, mit neuer Intensität bezaubert.

Um es nochmals zusammenzufassen: zuverlässigere Zeichen der Liebe, nach denen der Liebende sucht, können nur an der persönlichen Beziehung erworben werden. Sie bleiben jedoch auf Dauer immer unbefriedigend, weil die Liebe selbst immer wieder getestet und bestätigt werden muss, in unterschiedlichen Weisen je nachdem, in welcher Phase der Beziehung die Beteiligten stehen: in der Phase der Verliebtheit und des Aufbaus der Vertrautheit versuchen z.B. die Liebenden ‚sich immer näher zu kommen‘, ‚sich als eins wahrzunehmen‘ usw. – das heißt, sie versuchen ständig die Intensität der emotiven Beziehungserfahrung zu steigern. Später sucht die stabilisierte oder sogar routinisierte Liebe nach anderen Zeichen, aber immer nach Zeichen: man kann keinem Liebenden ein für alle Mal „Ich liebe dich“ sagen.

Liebe ist dann laut Stendhal auf Zeichen angewiesen, das heißt: auf Kommunikation. Wenn die Beteiligten sich verständigen können, oder mindestens in der Lage sind, die Zeichen als Zeichen wahrzunehmen und über sie zu ‚spekulieren‘; wenn ihre Erwartungen an diesen Zeichen getestet werden, wenn aus den empfangenen Zeichen Zweifel und Hoffnung entspringen können, bedeutet das, dass die Liebenden über eine gemeinsame ‚Sprache der Liebe‘ verfügen. Erst anhand dieser ‚Sprache‘ kann die gemeinsame Welt aufgebaut werden, in der dann die Interpretation der Zeichen sich verfeinert und auf ‚private‘ Kriterien syntonsiert: die „intimité“ oder ihr Versäumen werden nicht durch Gefühle, sondern durch Kommunikation – d.h. auch durch den Verzicht auf sprachliche Kommunikation – erzeugt. Daraus folgt, dass die Liebenden sich schon seit jeher mitten in der Sprache der Liebe befinden, oder mit Luhmanns Ausdruck: mitten *im Medium* Liebe. Obwohl der paradoxen, durch keine endgültige Allgemeinheit aufzulösenden Selbstbezüglichkeit von Zeichen und Kriterium der Liebe ausgeliefert, verfügen die Liebenden über eine tradierte und in

²⁰ „Geht man so weit, eine *Häßliche* vorzuziehen, zu lieben, dann bedeutet uns eben Häßlichkeit Schönheit [si l'on parvient ainsi à préférer et à aimer la *laideur*, c'est que dans ce cas la laideur est beauté]“. Die Schönheit, schreibt Stendhal in seiner allerberühmtesten Formel, „n'est que la *promesse* du bonheur [Verheißung von Glück]“ (S. 46; fr. S. 64). Aber einige Seiten weiter fügt er hinzu: „wir leben aber von der *Leidenschaft*. Die Schönheit erlaubt uns nur *Vermutungen* über eine Frau, noch dazu Vermutung, daß sie kalt sein könne; der Anblick unserer Geliebten mit der Blatternarbe dagegen ist eine entzückende Wirklichkeit, die jene Vorstellung übertrifft“ (S. 48; fr. S. 67).

gewissem Maße verbreitete Semantik, auf die sie sich stützen können. Diese historisch entwickelte Semantik ist keine Antwort auf die Frage nach Orientierung in der Liebe, die nur in der Interaktion selbst emotiv befriedigend beantwortet werden kann; trotzdem ermöglicht sie eine allgemeine Orientierung, indem sie die Bedingung der Lesbarkeit der Zeichen ist. Die Semantik wirkt einigermaßen als Horizont, der bestimmt, *worum* es in der Kommunikation geht, d.h., dass es sich um Liebeskommunikation handelt oder handeln kann. Anhand dieser verfügbaren Semantik bilden sich dann auch kommunikative Erwartungen, die erfüllt oder nicht erfüllt werden können, und so Hoffnungen und Zweifel erzeugen, die wiederum bestätigt oder aufgelöst werden können, usw. Die Semantik ermöglicht die Orientierung in der Liebe, die Anbahnung einer Kommunikation, die auf Liebe verweist: die individuelle eigene Erfahrung wird dank der Semantik gestaltet und gebildet, die die Möglichkeit der (erfolgreichen) Liebeswechselwirkung bedingt – aber nicht bestimmt.

Darüber hinaus besitzt die Semantik auch eine reflexive Dimension: in Stendhals Zeit ist der Diskurs der Liebe schon lange zum Diskurs *über* die Liebe geworden, dessen bewusster Zeuge Stendhal selbst ist. Man denke nur an die ‚Liebesansteckung‘ bei Dantes Paolo und Francesca oder an die berühmte Maxime von La Rochefoucauld, laut der manche Leute „nie verliebt gewesen wären, wenn sie nie von der Liebe hätten sprechen hören“²¹. Alle wissen, dass alle wissen, wie die ‚Spache der Liebe‘ funktioniert: wenn diese allgemeine Vertrautheit die Orientierung ermöglicht, bedeutet sie aber auch, dass jeder die Möglichkeit hat, Liebe vorzutäuschen oder zu leugnen²². Aber da die Frage keine theoretische Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit, sondern eine existenzielle, emotiv belastende Alternative zwischen Geliebtwerden und Nichtgeliebtwerden ist, ist der Liebende wiederum trotz der Semantik der Unentscheidbarkeit der Zeichen ausgeliefert.

2.2 Barthes und der „discours amoureux“

Da der Diskurs der Liebe „heute von extremer Einsamkeit“ ist, versucht Barthes durch seine *Fragments d'un discours amoureux*, ihm wieder einen Legitimitätsrahmen zuzuschreiben (Barthes 1977, S. 13). Darum vermeidet Barthes die Metaebene des Diskurses *über* den Liebesdiskurs und stellt den Diskurs in der ersten Person dar, als ein aussagendes Ich: so wird das liebende Ich nicht nur „auf ein einfaches symptombehaftetes Subjekt“ (S. 15) reduziert, und entfaltet sich sein Diskurs in seinen eigenen Modalitäten, vor allem mit seiner Rhetorik und seiner „Topik“ (S. 17). Der liebende Diskurs ist dann insofern ein Diskurs, als sein rhetorisches und semantisches Gut dem Leser einen Rahmen anbietet, seine persönliche Erfahrung zu projizieren, da sie sich irgendwie schon nach den

²¹ Dante, *Divina Commedia, Inferno*, V, 127-138; La Rochefoucauld 1664, § 136.

²² Das reflektierte Vorhandensein dieser Möglichkeit macht laut Luhmann u.a. die Hauptdifferenz zwischen *amour* und *plaisir* in der Semantik des 17. Jahrhunderts: im Gegenteil zur Liebe, sei *plaisir* unmittelbar und unnegierbar (Luhmann 1982, S. 110 f.).

konstitutiven, angewandten ‚Figuren‘ vollzogen hat: die diskursiven Inszenierungen, die als Beispiele dienen, sind zugänglich, erkennbar, einigermaßen ‚typisch‘. Das heißt, der liebende Diskurs ist kein sinnloser *Exkurs*, kein verrücktes und zufälliges Vor-sich-hin-reden, kein ‚Feiern‘ der Sprache: der Liebende, so Barthes, verfügt über eine Sprache der Liebe, Errungenschaft der kulturellen Tradition (Barthes bedient sich großzügig der *Topoi* der europäischen Liebesliteratur), die jedem Beteiligten ermöglicht, seit jeher in seiner liebenden Desorientierung eigentlich ‚orientiert‘ zu sein²³.

Die angebotenen Figuren, die in ihrer Reihenfolge an sich *keinen* Diskurs bilden²⁴, fungieren für den Leser als Gelegenheiten der Gestaltung der eigenen Liebeserfahrung: die Figur kann dann Anlaß sowohl für eine Erkennung als auch für eine diskursive Verarbeitung der Erfahrung bieten. In beiden Fällen weist die Möglichkeit der Fortsetzung des Liebesdiskurses darauf hin, dass die Sprache der Liebe die emotive Erfahrung mehr oder weniger latent schon strukturiert. Die Unheimlichkeit des Liebesdiskurses, der keine Erzählung bildet, der nur ausnahmsweise Information trägt, der sich unvollständiger Sätze, nicht fertiger Botschaften und ungewöhnlicher Sinnverschiebungen bedienen kann (S. 18), ist keine Sinnlosigkeit, solange, wie die von Barthes nach dem semantischen Gut katalogisierten Sprachfragmente beweisen, die individuelle Erfahrung sich tatsächlich nach diesen Strukturen gestaltet und mitteilt²⁵. Barthes schreibt, dass sein Buch eine Antwort auf die Absonderung, auf die Exklusion des Diskurses der Liebe in der heutigen Gesellschaft sei²⁶: die Gesellschaft ist nur dann bereit, den Diskurs der Liebe als Diskurs zu akzeptieren, wenn er die für ihn sozial anerkannte und gebotene Form annimmt, das heißt, wenn er sich als Erzählung mit der Gesellschaft selbst versöhnen läßt. So wird er aber genau, was er *nicht* ist: eine Liebesgeschichte. Aus sozialer Sicht ist der Diskurs der Liebe nur eine symptomatische Desorientierung, eine Krankheit oder eine Krise, von der das Subjekt „genesen muß“: darum wird jener Diskurs im Sozialen durch narrative Ordnung, kausale Erklärung und teleologische Darstellung

²³ So Barthes, in Bezug auf die strukturalistische Grundunterscheidung *langue/parole*: „In Gegensatz zur Sprache [langue] als Institution und System ist das *Sprechen* [parole] ein individueller Akt der Selektion und Aktualisierung; es besteht zunächst aus den «*Kombinationen, durch welche die sprechende Person den code der Sprache in der Absicht, ihr persönliches Denken auszudrücken, zur Anwendung bringt*» (man könnte dieses erweiterte Sprechen *Diskurs* [discours] nennen“ (1965, § I.1.3, S. 14).

²⁴ Nur die alphabetische Folge bildet eine Ordnung der Figuren, die aber auch ordnungslos erkundet werden können: „Um verständlich zu machen, daß es sich hier nicht um eine Liebesgeschichte (oder um die Geschichte einer Liebe) gehandelt hat, um der Versuchung des Sinnes zu widerstehen, war es erforderlich, eine *absolut bedeutungslose* Gliederung zu wählen“ – und zwar die des Alphabets. Denn „der *dis-cursus* der Liebe ist nicht dialektisch; er wechselt wie ein immerwährender Kalender, wie eine Enzyklopädie der affektiven Kultur“ (Barthes 1977, S. 20 f.).

²⁵ „Sein aktives Prinzip [*scil.* des ‚Muttersatzes‘, der die jeweilige Figur bildet] ist nicht, was er sagt, sondern was er artikuliert: er ist, alles in allem, nur eine «syntaktische Arie», eine «Konstruktionsweise». Wenn das Subjekt das geliebte Wesen beispielsweise zu einer Verabredung erwartet, geht ihm immer wieder, bis zum Überdruß, eine Satzarie durch den Kopf: «*Trotzdem, das ist nicht fein...*»; «*er/sie hätte doch... können*»; «*er/sie weiß doch genau...*» – was können, was wissen müssen? Das verschlägt wenig, die Figur «Erwartung» ist bereits zustande gekommen“ (Barthes 1977, S. 18 f.).

²⁶ „Der Diskurs der Liebe [...] wird wahrscheinlich (wer weiß?) von Tausenden von Subjekten geführt, aber von niemandem verteidigt; er wird von den angrenzenden Sprachen vollständig im Stich gelassen: entweder ignoriert oder entwertet oder gar verspottet, abgeschnitten nicht nur von der Macht, sondern auch von ihren Mechanismen (Techniken, Wissenschaften, Künsten)“ (Barthes 1977, S. 13).

„dem großen narrativen Anderen, der öffentlichen Meinung unterworfen“ (S. 20), also zwanghaft ‚domestiziert‘²⁷. Genau um auf diese Unterwerfung zu antworten, handelt es sich bei Barthes um keine Philosophie der Liebe, sondern um die Behauptung der (eigenen bedeutungsvollen Orientierung der) Liebe.

Mit diesen Voraussetzungen können wir uns dann die katalogisierten Figuren näher anschauen. Es ist aus dem Gesagten schon klar, dass sie einen Rahmen für eine besondere Erfahrung anbieten müssen, deren Merkmale schon bei Stendhal teilweise durchschaubar waren: sie bilden eine Landkarte der Liebessemantik. Das machen sie aber nicht durch Definitionen und reine Beschreibungen von Verhaltens- oder Denkmustern, sondern durch Beispiele, deren Beispielhaftigkeit von dem liebenden Ich selbst reflektiert und ausgewählt wird nach *seinem* Ausdrucksbedarf. Was sich ergibt, ist das Bild einer desorientierten Orientierung – oder eine orientierte Desorientierung: die Figuren kommen dadurch ans Leben, dass in ihrem Raum die semantisch bestimmte (d.h. weder zufällige noch unnachvollziehbare) Verwirrung des Liebenden im Umgang mit seinem teilweise lächerlichen, teilweise ernsten (privaten) Drama sich darstellt.

Der mögliche Schlüssel dieses dargestellten Dramas wird uns von Barthes selbst in einem Interview mit Philippe Roger geliefert²⁸. Roger stellt fest, dass die Hauptfigur von Barthes Buch mehr wie ein Semiologe aussieht als wie ein Verliebter. Darauf antwortet Barthes, dass der Verliebte tatsächlich der wilde Semiologe schlechterdings ist („le sémiologue sauvage à l'état pur“): er ist ein Gefangener der Zeichen, der ununterbrochen Zeichen liest und interpretiert. Was für Zeichen? Glücks- und Unglückszeichen bei dem Geliebten („il passe son temps à lire des signes [...] des signes de bonheur, des signes de malheur. Sur le visage de l'autre, dans ses conduites. Il est véritablement en proie aux signes“). Die Liebe, fügt Barthes hinzu, ist nicht blind, sondern hat eine unglaubliche Fähigkeit zu Entziffern („une puissance de déchiffrement incroyable“), aber das Ergebnis ist das gleiche, als ob sie blind wäre: denn der Verliebte weiss nicht, wo er damit aufhören muss, woran er sich *halten* sollte („il ne sait pas où ni comment arrêter les signes“; Barthes 1995, S. 788 f.). Er kann sich nicht an *einer* Interpretation festhalten und dauerhaft orientieren. Wieso?

Man kann vermuten, dass er in diesen Zeichen nach Anhaltspunkten sucht, die er einfach nicht auf Dauer gewinnen kann. So wie wir schon bei Stendhal gesehen haben, interpretiert der Liebende die Zeichen als Hinweise auf die mögliche Antwort auf *die* Frage, von der, in ihren verschiedenen Formen, er besessen ist: werde ich geliebt? Die Konstruktion von Barthes Darstellung scheint diese Vermutung zu bestätigen: Barthes schließt absichtlich ‚den anderen‘, den Geliebten

²⁷ „Die Liebesgeschichte (das «Abenteuer») ist der Zoll, den der Liebende der Welt zu entrichten hat, um sich wieder mit ihr zu versöhnen“ (Barthes 1977, S. 20).

²⁸ Das Interview wurde in *Playboy* (Sept. 1977) veröffentlicht. Vgl. Barthes 1995, S. 780-790.

aus²⁹. Nur so kann sich der liebende Diskurs in all seiner Breite und seiner scheinbaren Desorientierung entfalten: wenn der andere keine Antwort gibt. Als Zwiegespräch hätte diese liebende Rede eine ganz andere Form. *Diese* Form ist nur dadurch möglich, dass der Liebende in seiner Orientierung desorientiert bleibt, und in seiner Desorientierung trotzdem orientiert. *Die* Frage *kann* dann als Fluchtpunkt einer Orientierung wirken, obwohl diese Orientierung letztendlich unbeständig bleibt³⁰; darüber hinaus verfügt die Interpretation über das semantische Gut, das sie schon strukturiert (weil dank ihr Gefühle, Absichten, Erwartungen, Enttäuschungen gebildet und ausgedrückt werden) und insofern auch einen Rahmen anbietet, der die ‚Verrücktheit‘ der Interpretation selbst sozusagen einschränkt.

Ein Beispiel ist die Figur „Warum?“³¹, deren Definition lautet: „Zur gleichen Zeit, da das liebende Subjekt sich zwanghaft fragt, warum es nicht geliebt wird, lebt es in dem Glauben, daß das geliebte Objekt es wirklich liebt, es ihm aber nicht sagt“. Der Diskurs von Barthes’ sprechendem Subjekt führt keine entscheidende Argumentation ein, sondern beschäftigt sich immer wieder mit Hoffnung, Zweifel, Verzweiflung, Beunruhigung – mit diskursiven Variationen der monotonen Frage: „*aber warum liebst du mich denn nicht?*“. Es gibt kein anderes *Wozu* oder *Warum* angesichts der Liebe (kein Ziel, keinen Grund) – abgesehen von *der* Frage, die die Liebe selbst orientiert. Deswegen lautet „bald“ die Frage nicht mehr: „«Warum liebst du mich nicht?»“, sondern: «Warum liebst du mich nur *ein wenig?*»“ und „«Warum sagst du mir nicht, daß du mich liebst?» – usw. (S. 249).

Von der Frage nach emotiver Befriedigung und liebender Verschmelzung besessen, bedient sich der Liebende „magische[r] Begräbnungen, kleine[r] geheime[r] Rituale und Motivhandlungen“ (die Figur heißt „Magie“), deren Wiederholung betont, wie die Liebe diese Frage eigentlich nicht los werden kann, sondern auf sie angewiesen bleibt. Die magische Bedeutung von kleinen Fakten (das Blatt „*fällt/fällt nicht*“, und mit ihm die Hoffnung³¹), von denen der Liebende seine Stimmung (und seine Entscheidungen?) abhängen läßt, verdeutlicht, dass sie der Liebe als entscheidendem Werte unterworfen werden: „ich stelle immer dieselbe Frage (werde ich geliebt?), und diese Frage ist alternativ: *ganz oder gar nicht*; ich begreife nicht, daß die Dinge langsam reifen, daß sie mit dem Anliegen der Begierde nichts zu tun haben“ (S. 164).

²⁹ Es handelt sich im Buch von jemandem, „der für sich, als Liebender, spricht, der angesichts des Anderen (des Liebesobjektes) spricht, der seinerseits schweigt“ (Barthes 1977, S. 13).

³⁰ Laut Stegmaier sind Absichten und hinter denen „der bloße ‚Wille‘“ die Fluchtpunkte der „Orientierung an anderer Orientierung“, d.h. der Orientierung an den anderen in der Interaktion. Sie treten als Fluchtpunkte hervor, „wo die Überzeugung durch Gründe nicht mehr gelingt“ (2008, S. 368). Nun versucht der Liebende ständig, die Absichten des anderen zu durchschauen, eben um zu wissen, wie er sich orientieren muss: aber er muss sich nicht nur am anderen orientieren, sondern eben *nach dem*, was der andere ihm gegenüber vorhat. So wie auch von der von Luhmann vertretenen Attributionstheorie hervorgehoben, schreibt Stegmaier noch: „Absichten zu identifizieren ist nicht so sehr für den Handelnden selbst von Belang als für den, der mit ihm zu tun hat, damit er sich darauf einstellen kann, was ‚auf ihn zukommt‘“ (S. 422).

³¹ Barthes zitiert das Lied *Letzte Hoffnung* aus dem Liederzyklus *Winterreise* von F. Schubert (Text von W. Müller).

Überall sucht der Liebende nach Zeichen einer Antwort. Ein Grund kann natürlich die „Stummheit“ des geliebten Objekts sein, das „sparsam oder gar nicht auf die Worte (Reden oder Briefe) reagiert“. Aber genau die Figur der Stummheit läßt letztendlich ahnen, dass die Zeichen sowieso nie ausführlich, aussagekräftig, klar genug sein können, weil die Frage sich immer wiederholt. Die Figur „Ich liebe dich“, die sich nicht auf die Liebeserklärung, sondern „auf die wiederholte Äußerung des Liebesseufzers“ bezieht (S. 136), drückt es unmittelbar aus: die Funktion des „Ich-liebe-dich“ im Liebesdiskurs ist nicht die einer Zäsur (wie in der ersten Liebeserklärung) oder einer Information. Der Satz wird zu einer Formel der Behauptung und des Verlangens nach Symmetrie:

Es ist kein Symptom, es ist Aktion. Ich spreche, damit du antwortest, und die gewissenhafte Form der Antwort (der Brief) bekommt einen effektiven Wert, nach Art einer Formel. Es reicht also nicht aus, daß der Andere mir mit einem einfachen Signifikat antwortet, und sei es positiv («*ich auch*»): das angesprochene Subjekt muß sich bereitfinden, das *ich-liebe-dich*, das ich ihm anbiete, zu formulieren.

Das emotive Bedürfnis wird zur diskursiven Notwendigkeit: der Liebende verlangt nicht nur danach, seine Liebe „erwidert zu sehen“, „sondern das auch *bestätigt* zu bekommen, in ebenso bejahender, ebenso vollständiger, ebenso artikulierter Form wie seiner eigenen“ (S. 142). Diese perfekte Symmetrie der Erwidern vollzieht sich, wenn überhaupt, nur episodisch: das ist vor allem eine kommunikative Anstrengung. So wie er nach deren Zeichen sucht, gibt der Liebende Zeichen seiner Nicht-befriedigung mit der Liebesbestätigung, die er (nicht) erhält – und das Maß dieser Nicht-befriedigung wird vom Bedürfnis selbst, nicht von objektiven Überlegungen, bestimmt. Vor allem seine Stimmungen gelten dann als kommunikative Akte, die dem Geliebten, oft indirekt, einen ‚Appell‘ senden³²: so wird die „Stimmungsverdüsterung“ (die Figur heißt „*Wolken*“) z.B. nicht verborgen, „denn die üble Laune ist nichts anderes als eine Botschaft“. Die Laune muss „als Index eines Zeichens gelesen werden“, der sagt: „*hier, Sie müssen lesen* (das etwas nicht in Ordnung ist): ich lege einfach mein Pathos auf den Tisch und behalte mir vor, das Bündel später, je nach den Umständen, aufzuschnüren“. In diesem Sinne ist die üble Laune „ein grobes Zeichen, eine verschämte Erpressung“ (S. 254). Die Figur „*Verbergen*“ führt einige weitere Beispiele von diesem Spiel des Nichtsagens und Sehenslassens an, unter denen das der „*dunklen Brillengläser*“ am bedeutsamsten ist: wenn ich sie trage, um den Geliebten nicht sehen zu lassen, dass ich seinetwegen

³² Der Ausdruck „Appell“ gehört zur Sprachtheorie von K. Bühler (1934). Hier beziehe ich mich aber insbesondere auf ihre Überarbeitung durch F. Schulz von Thun (1981, S. 25 ff.). Laut Stegmaier geht die Orientierung „in ihren Stimmungen [...] am weitesten in ihrer Situation“ auf. Zunächst bezeichnet die Stimmung das Gelingen oder das Nichtgelingen der Orientierung in der Situation. Die Orientierung oszilliert zwischen Beunruhigung („die Grundstimmung der Orientierung“) und Beruhigung (die „das Kennzeichnen der gelingenden Orientierung und auch schon ihr Maßstab“ ist), während die fortdauernde Beunruhigung zu Angst, zur Verzweiflung und letztendlich zur Depression werden kann (Stegmaier 2008, S. 163 ff.). Da diese Stimmungen eine Schwierigkeit der Orientierung kennzeichnen, die sich nicht einfach unter einem Begriff verarbeiten und ausdrücken läßt, teilen sie sich als solche mit und verleihen der Kommunikation und der Wechselwirkung selbst eine bestimmte Stimmung der Orientierung: dass etwas los ist, usw. Auch insofern wirken sie als Appell.

geweint habe, sende ich eine zweideutige Mitteilung, denn ich will die Frage „aber was hast du denn nur?“ provozieren (S. 228).

Alle diese kommunikativen Strategien, die einigermaßen *topoi* des Liebesdiskurses bilden, richten sich mehr oder weniger direkt auf die Hauptfrage, die ihre diskursive Vielfalt und ihre Artikulation strukturiert: nur aufgrund dieser Frage nach emotiver Befriedigung läßt sich diese komplexe Sinn- und Ziellosigkeit als situationsgemäße Orientierung verstehen.

Obwohl ihre Behandlungen des Liebesvorgangs seine kommunikative und semantische Struktur betonen und thematisieren, fehlt jedoch sowohl bei Stendhal als auch bei Barthes ein allgemeinerer theoretischer Überblick über die liebende Wechselwirkung, der uns ermöglichen könnte, ihr konstruktives und sozial produktives Potential ‚in Betrieb‘ zu beobachten: sie heben den diskursiven Orientierungscharakter der Liebe hervor, aber sie erklären nicht, wie diese eigenartige Orientierung nicht nur trotz, sondern sogar *aufgrund* ihrer Eigengesetzlichkeit zur Beziehung (d.h., zum kommunikativ strukturierten, in der Gesellschaft angesiedelten Verhältnis) wird.

Dazu kann aber die Theorie von Luhmann beitragen.

3. *Eigengesetzlichkeit und Blindheit der Liebe als konstruktive Funktion in der Gesellschaft.*

Wir haben bei Stendhal und Barthes schon zwei Beispiele davon gefunden, inwiefern es sich in der Liebe um Kommunikation und Zeichen handelt und die Liebe auf Zeichen angewandt ist. „Bevor man einen Partner findet“ (Luhmann 1982, S. 23), muss man sich in der gesellschaftlichen Kommunikation schon so orientieren, dass man unterscheiden kann, *wann* es um persönliche Kommunikation geht – *wann* es möglicherweise um Liebe geht.

In seiner berühmten Abhandlung *Liebe als Passion*, behandelt Luhmann die Liebe als ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, inmitten dessen die potenziellen und aktuellen Liebenden sich befinden und das die „Kombination von Selektion und Motivation“ so steuert, dass die in der Funktionsgesellschaft zunehmend unwahrscheinliche persönliche Kommunikation wahrscheinlicher wird (1982, S. 9 und 22). Es handelt sich nicht (nur) um eine bewusste Nachahmung von Gesten und Ausdrücken: die Sensibilität selbst der Individuen wird so gesteuert, dass man die Sprache der Liebe unmittelbar beherrscht – und infolgedessen die entsprechenden Kommunikationen annehmen oder ablehnen kann.

Luhmanns Abhandlung rekonstruiert die Evolution der Liebessemantik in Europa und die Entstehung eines Codes für Intimkommunikation, über den wir heute verfügen. Insofern, als diese Semantik aber eine innerliche Steuerung der Erwartungen und der Kommunikationsmöglichkeiten ist, rekonstruiert Luhmann dadurch auch die Geschichte und die Struktur unserer heutigen Sensibilität und ihre historische Entwicklung. Diese Semantik, die entsprechende Sensibilität, das

Medium Liebe insgesamt bezeichnet Luhmann als eine evolutionäre Errungenschaft, die die „kommunikative Behandlung von Individualität“ (S. 15) begünstigt und ermöglicht. In diesem Sinne entspricht die Prädisposition der Liebenden, alles zum Zeichen werden zu lassen, der Funktion des Code selbst: alle Informationen werden dupliziert „in Hinblick auf das, was sie in der allgemeinen, anonym konstituierten Welt, und das, was sie für Dich, für uns, für unsere Welt bedeuten“ (S. 25) – in Bezug auf die Liebe. Die jeweils herrschende Semantik artikuliert dieses unterscheidende Operieren, das wiederum auf die Differenz persönliche/unpersönliche Beziehungen verweist: je stärker diese letztere Differenz in der Moderne mit der Evolution der Funktionsgesellschaft wird, desto schwieriger wird zugleich, sie anzuwenden³³ – desto wichtiger wird es, über einen geeigneten Code zu verfügen. In diesem Sinne begleitet und begünstigt die Entstehung eines solchen Codes den Individualisierungsprozess in der europäischen Gesellschaft.

Der Code der Liebe bietet sich darum von Anfang an als Alternative gegenüber den anderen sich ausdifferenzierenden Codes bzw. symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien (Macht, Wahrheit, Geld usw.) an: die Eigengesetzlichkeit der Liebe gehört zu ihrer sozialen Funktion als Medium, das die erforderlicheren Differenzen bereitstellt, um eine persönliche Kommunikation anzubahnen und mit der Zeit ein entsprechendes soziales System zu bilden.

Das wurde schon mit der Semantik des *amour passion* ab dem 17. Jahrhundert deutlich: durch die Betonung von besonderen Merkmalen der Passion (grundloses Handeln, ‚passive‘ Aktivität bzw. ‚aktive‘ Passivität, Irrationalität, Verlust der Identität, Maßlosigkeit und Exzeß, Entgegensetzung zur Ehe usw.), bietet die passionierte Liebe einen Raum für alternative Verhaltensregeln und dadurch für die Steigerung von Kommunikationsmöglichkeiten, die in der Lage sind, die Individualitäten der Beteiligten zu berücksichtigen³⁴. Auf die Individualität und Einzigartigkeit der Betroffenen insistiert nämlich das Medium Liebe in seiner Evolution immer stärker, besonders seit der Romantik, wenn diese Einzigartigkeit zur *Bedingung* der Steigerung des Gefühls und der Intimkommunikation wird. Ein wichtiger Schritt für die Ausdifferenzierung des Intimsystems ist die entsprechende romantische Form der Reflexivität des Liebens, „das Lieben des Liebens“: man liebt nicht mehr Eigenschaften oder Tugende, sondern man liebt „sich als Liebenden und Geliebten“ und „auch den anderen als Liebenden und Geliebten“, d.h., „die Liebe richtet sich auf ein Ich und ein Du, *sofern* sie beide in der Beziehung der Liebe stehen“ und „eine solche Beziehung sich

³³ Schwieriger wird es, diese Differenz anzuwenden, um Informationen in Richtung Intimbereich zu gewinnen, weil sie laut Luhmann in unserer Zeit *universell* relevant wird, d.h., sie gilt für alle möglichen Situationen und kann darum kaum bestimmen, „in welchen Formen und unter welchen beiderseitig akzeptierten Regeln auf Grund dieser Differenz soziale Systeme für den Intimbereich entstehen können“ (1982, S. 207).

³⁴ „Im Keim enthält dieses Konzept [*scil.* Passion] die Chance, sich in Angelegenheiten der Liebe von gesellschaftlicher und moralischer Verantwortung freizuzeichnen“: so wird die Semantik der Passion verwendet, „um institutionalisierte Freiheit zu decken, das heißt abzuschirmen und zugleich zu verdecken. Passion wird zu Handlungsfreiheit, die weder als solche noch in ihren Wirkungen gerechtfertigt zu werden braucht“ (Luhmann 1982, S. 73).

wechselseitig ermöglichen“ (S. 174 f.). Auf dieser selbstreferentiellen Basis erfolgt jetzt die Konstitution einer gemeinsamen Sonderwelt, „in der die Liebe sich immer neu informiert, indem sie das, was etwas für den anderen bedeutet, ihrer Reproduktion zu Grunde legt“ (S. 178), eine Sonderwelt, die auch die Dauer beanspruchen kann, die von der Form der passionierten Liebe nicht angeboten wurde.

Die Codierung entwickelt sich also zunehmend in Richtung Selbstbezüglichkeit und Absonderung des Intimsystems, wo jede Information in Bezug auf das System selbst so verdoppelt und verarbeitet wird, dass sie die Differenz, woraus das System besteht bzw. operiert, und mit ihr das System selbst, reproduziert. Wie jedes andere Medium hat sich das Medium Liebe so entwickelt, dass es die Bildung von Systemen begünstigt, die alle Informationen in Bezug auf die Differenz zwischen ihnen und ihrer Umwelten verarbeiten: im Falle des Intimsystems unterscheidet jede von beiden beteiligten Personen die Informationen in Bezug auf die andere Person, auf ihre Differenz zur restlichen indifferenzierten Umwelt, kurz auf die von P. Fuchs definierte Differenz „Wir zwei/Rest der Welt“ (Fuchs 1999, S. 43). Diese Differenz ist keine unabhängige und sonst allgemein feststellbare Realität, kein Fakt neben anderen in der Welt, sondern ergibt sich erst durch das Operieren (das Kommunizieren) des Systems nach der Differenz, das wiederum die Differenz und das auf ihr begründete System reproduziert (Luhmann 1982, S. 219). Mit der Anwendung dieser Differenz behauptet sich das System als eine Einheit, die aber immer eine operative Einheit bleibt und vor allem paradox ist: sie ist die Einheit einer Differenz³⁵, diesmal der nicht auflösbaren Differenz zwischen den zwei Systemen ‚Person‘, die das Intimsystem konstituieren.

Dass diese interne Differenz unüberwindbar ist, ist Bedingung der Reproduktion des Intimsystems selbst durch Kommunikation und zwar jener Form der Wechselwirkung von Systemen, die Luhmann „zwischenmenschliche Interpenetration“ nennt: „Personen senken im Verhältnis zueinander die Relevanzschwelle mit der Folge, daß das, was für einen relevant ist, fast immer auch für den anderen relevant ist“³⁶ (1982, S. 200). Alles, was in einem System Person (d.h. auch in seiner Umwelt) passiert, passiert auch im anderen.

Man orientiert sich an dem anderen insofern, als man nach dem handelt, was man bei dem anderen beobachtet (das Erleben des anderen löst mein Handeln aus³⁷); und weil das so erfolgt, dass

³⁵ „Die Einheit des Code postuliert die Einheit des Sozialsystems der Intimbeziehung, und die Einheit dieses Systems ist die Einheit der Differenz, die seiner Informationsverarbeitung zu Grunde liegt“ (Luhmann 1982, S. 222).

³⁶ Eine alternative Formulierung lautet: „Jede Operation, jede Handlung, jede Beobachtung, mit der ein System seine Ereignissequenzen reproduziert, findet dann zugleich im anderen statt“ (Luhmann 1982, S. 219). Vgl. Luhmann 1984, S. 303 ff.

³⁷ „Erleben heißt, daß das System sich im Zurechnen von Tatbeständen und Ereignissen auf seine *Umwelt* bezieht. Für einen Beobachter ist es außerordentlich schwer, die Umwelt des beobachteten Systems mit in seine Beobachtung einzubeziehen [...]; und außerdem ist er selbst (jedenfalls wenn es um Liebe geht) Teil und oft wichtiger Teil dieser Umwelt“. Nach dieser Beobachtung kann sich der Beobachter „engagieren“, d.h. in Anschluss an das beobachtete Erleben handeln (Luhmann 1982, S. 26 ff.). Siehe auch Luhmann 1984, S. 124 ff.

man durch die progressive Kenntnis des anderen versucht, die „Selektionen“ des anderen zu *verstehen*: man bezieht in die Beobachtung die Umwelt und das „Umweltverhältnis“ des anderen, seine „Informationsverarbeitung“ und seine „Selbstdarstellungsnotwendigkeiten“³⁸ ein. Und das tut man, weil man liebt.

So erfahren Ereignisse und Kommunikationen eine Deutung, die nur in Bezug auf das Verhältnis nachvollziehbar ist: was wie und warum zur Information wird, bestimmt das Intimsystem selbst durch seine Operationen, und zwar so, dass diese Operationen sich unmittelbar auf die Interpenetration, d.h. auf die wechselseitige Grundorientierung, beziehen. Darum nennt Luhmann die Liebe „die Internalisierung des subjektiv systematisierten Weltbezugs eines anderen“ (S. 30). Je mehr das System sich selbstbezüglich differenziert, desto stärker ist seine ‚Eigengesetzlichkeit‘: je besser die Beteiligten sich kennen und sich *verstehen*, desto stärker orientieren sie sich nach eigenen Kriterien, die in dem „Rest der Welt“ keine Anwendung finden, sondern eben für die Reproduktion der Hauptdifferenz sorgen. Und umgekehrt: die sogenannte ‚Eigengesetzlichkeit‘ der Liebesbeziehungen ist die kommunikative Rahmenbedingung dieses systemischen Operierens. In diesem Sinne schreibt Luhmann, dass die Interpenetration die bereichernde Form ist, aufgrund deren ein anderer Mensch „in meiner Umwelt meiner Welt Sinn zuführen könnte, aber dies nur kann, wenn ich ihn und seine Umwelt als meine akzeptiere“ (S. 219). Ein Orientierungshorizont wird in der Beziehung konstituiert, auf dem die Deutung von Zeichen bzw. Informationen erfolgt, und zwar so, dass sie die Differenz wiederholen, aufgrund deren die Liebenden sich als Einheit wahrnehmen und behaupten.

Die Steigerung der Wahrscheinlichkeit der persönlichen Kommunikation erfolgt in unserer Zeit durch diese Interpenetration, die der letzte Schritt der bisherigen Evolution der europäischen Liebessemantik ist. Die Berücksichtigung der Individualität eines anderen, d.h. die Möglichkeit einer ‚grenzenlos‘ steigbaren Intimkommunikation, kann nur im Rahmen eines Systems erfolgen, das seine Einzigartigkeit als Bedingung seiner Reproduktion setzt. Darum bedeutet die ‚Autonomisierung von Intimbeziehungen‘ auch in gewissem Maße Absonderung, *soziale Regression*³⁹: so wird tatsächlich die Intimkommunikation auf Dauer wahrscheinlicher *und* komplexer.

Diese kommunikative Struktur hat nämlich mindestens zwei Folgen, aufgrund deren der Liebe von außen betrachtet sich eine gewisse Blindheit zuschreiben läßt.

Weil sie in der Kommunikation immer testen müssen, ob die Bedingungen der Reproduktion des Systems erfüllt werden, anders gesagt: ob die Liebe weiter geht, neigen erstens die Beteiligten dazu, einige Aspekte der Kommunikation zu betonen. Die „nicht als Kommunikation intendierten

³⁸ Diese Einbeziehung nennt Luhmann „Programm des Verstehens“ (1982, S. 212 f.): er betrachtet es als das heutige Programm für Liebesbeziehungen, in dessen Richtung sich das Medium entwickelt hat.

³⁹ Diese Definition verdankt man P. Slater (1963), auf den Luhmann sich bezieht.

Aspekte kommunikativen Handelns“ (Luhmann 1982, S. 41), die über die absichtlich mitgeteilte Information hinausgehen und mit persönlichen Motiven und Merkmalen oder situationsbezogenen Absichten zu tun haben, werden *trotzdem* von dem anderen aufgrund der Interpenetration der Umwelten *erlebt* und darum dem Mitteilenden zugerechnet. Da das Intimsystem immer wieder seine Kompatibilität testet, und zwar auf der persönlichen Ebene – der Ebene der Beziehung, nicht der des Sachverhaltes oder der besprochenen Information –, kann jede Kommunikationsgelegenheit zum Anlass für diese ‚quere‘ Interpretation werden, womit das Thema der Kommunikation nicht mehr die Sache selbst betrifft („du hast (wieder) mein Müsli vergessen“), sondern die Beziehung und die wechselseitige Berücksichtigung, die ihre Weiterbehauptung ermöglicht. Das gilt auch im Grenzfall, in dem der Handelnde bloß ‚für sich‘ oder für die Situation handelt, ohne kommunikative Absichten. Luhmanns Beispiel des Autofahrens ist berühmt:

So glaubt der Fahrer eines Wagens sich mit bestem Können nach der Situation zu richten. Der Mitfahrer beobachtet ihn, rechnet die Eigentümlichkeit der Fahrweise auf Personmerkmale zu und fühlt sich, wenn die Person ihm wichtig ist und er Rücksichtnahme erwarten zu können meint, veranlaßt, zu kommentieren und mitzuteilen, wie er selbst fahren würde bzw. gefahren werden möchte. Der Fahrer dagegen hat die Gründe seines Verhaltens jeweils schon hinter sich, hat sie, wenn überhaupt, im Kontext der Situation erlebt und *sie gar nicht auf die Ebene seiner persönlichen Beziehungen zum Mitfahrer hochtransformiert*. So werden Ehen im Himmel geschlossen, und im Auto gehen sie auseinander⁴⁰.

Laut Luhmann wird bei Intimbeziehungen „genau diese Situation zum Test auf die Frage: handelt er so, daß er meine (und nicht seine) Welt zu Grunde legt?“, denn in der Intimkommunikation geht es, „an Hand welcher Themen und welcher Beobachtungen immer, um die Reproduktion von Sinnüberschüssen, denen man entnehmen kann, daß die Liebe kontinuiert“ (Luhmann 1982, S. 42 f.).

Diese und weitere Formen von „Attributionskonflikt“ (S. 41), die Kleinigkeiten scheinbar ‚ohne Grund‘ zum Streit werden lassen, machen die Kommunikation in Intimsystemen empfindlich, instabil, stressig und, ‚objektiv‘ betrachtet, *verrückt*. Jene Verrücktheit hat jedoch im Intimsystem ihre wichtige Funktion, worauf die Einheit des Systems selbst angewiesen ist.

Die zweite Folge, die mit der ersten eng verbunden ist, betrifft die besondere Relevanz von den Zeichen in der Liebe. Weil für die interagierenden Liebenden die Hauptproblematik immer die des Weitergehen der Liebe selbst ist (in mehr oder weniger wichtigen Kommunikationsanlässen), wird die Relevanz von Zeichen als Zeichen in Bezug auf diese Frage bestimmt. Was für die Beziehung in ihrem gemeinsamen Operieren nicht von Belang ist, bleibt unbeachtet; an dem, was dagegen von Belang ist, obwohl objektiv vernachlässigbar und bedeutungslos, hält sich die gemeinsame Orientierung der Liebenden. Unter diesem strukturellen Orientierungsmechanismus

⁴⁰ Luhmann 1984, S. 309 (Hervorhebung durch CP); vgl. auch Luhmann 1982, S. 42.

lassen sich verschiedene weitere Phänomene einordnen, z.B.: die von P. Fuchs herausgehobene „Ausblendung von Idiosynkrasien“, nach der die Liebenden eine gewisse Menge von störenden Faktoren ihrer Persönlichkeiten einfach übersehen, und zwar gegen die Evidenz der Wahrnehmung operierend (Fuchs 1999, S. 28 ff.); die Möglichkeit der „Konsensfiktion“ und der „fiktiven Übereinstimmung“ in der Beziehung (Hahn 1983), die vor allem in Stabilisierungsphasen ausschlaggebend ist; die Möglichkeit, andere soziale Logiken, wie z.B. Macht, Wahrheit, Geld usw.⁴¹ (und ihre Orientierungen), zu ignorieren bzw. „ambivalent“ oder „paradox“ zu behandeln (Burkart 2000, S. 176 ff.); aber allgemeiner die Transfigurationskraft der Liebe, ihre ‚erdichtende‘ Kapazität, nach Glück und Begeisterung sich und ihre Wahl zu orientieren, die in der Evolution der Semantik zu der Umwertung geführt hat, die Stendhal so definiert hat: *la beauté détrônée par l'amour* („Liebe entthront die Schönheit“; Stendhal 1822, Kap. 17).

Die Liebe ist also insofern blind, als sie ihre eigene Orientierungskriterien bzw. Anhaltspunkte erzeugen muss – und kann⁴².

4. Zusammenfassung

Wir könne jetzt unsere Errungenschaften zusammenfassen und womöglich den theoretischen Gewinn dieser Untersuchung deutlich machen.

Die übliche Beschreibung der Liebe als Gefühl oder seelischer Zustand bietet keine ausreichende Erklärung, um zu bestimmen, wie das Gefühl eventuell kommuniziert wird und damit artikuliert, entwickelt, vertieft. Darüber hinaus scheint die Zuschreibung der Eigengesetzlichkeit und ‚Blindheit‘ der Liebe zum Wesen des Gefühls etwa als eine Erklärung der einschläfernden Wirkung des Opiums durch die *virtus dormitiva*.

Die Untersuchung und die theoretische Beschreibung der Liebe müssen darstellen können, wie Gefühle und emotionale Erfahrungen sich als Interaktionszusammenhänge entfalten, wie sie in der Lage sind, sich kommunikativ umzusetzen und etwas wie eine Wechselwirkung und ein Verhältnis zu bilden. In diesem Sinne muss man berücksichtigen können, dass die kommunikative Artikulation von Gefühlen nicht als private Sprache erfolgt, sondern über ein semantisches Gut verfügt, ohne das sie nicht als Kommunikation stattfinden könnte (weil niemand ihren Schlüssel besitzen würde). Das gilt auch für die sprachlichen Streifzüge der Intimkommunikation, für den Diskurs der Liebe, wie Barthes' Darstellung bewiesen hat.

⁴¹ So wie Simmel (1923, S. 116-118) hebt auch Luhmann hervor, wie Liebe und Intimität über die Differenz Egoismus/Altruismus hinausgehen und insgesamt sich „quer zur üblichen Welt“ stellen (1984, S. 305).

⁴² Es ist kein Zufall, dass Stegmaier anhand des Gedichtes *Die Liebenden* von B. Brecht eben das Beispiel der Liebe anführt, um die Fragilität des Haltes in der Orientierung klarzumachen. Die letzten von Stegmaier zitierten Versen lauten: „Ihr fragt, wie lange sind sie schon beisammen? / Seit kurzem. / Und wann werden sie sich trennen? / Bald. / So *scheint* die Liebe Liebenden ein Halt“ (zit. in Stegmaier 2008, S. 268).

Die Philosophie der Orientierung bietet in diesem Zusammenhang ein theoretisches Modell an, das eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen phänomenologischer Beschreibung und soziologischer Analyse ermöglicht. Dies leistet sie nämlich dank folgender theoretischer Grundlage: a) der *Standpunkt* der Orientierung wird als kontingentes Absolutes betrachtet (vgl. Stegmaier 2008, S. 203; man muss in die Beobachtung einschliessen, wer, wann, wo sich orientiert, um das ‚wie‘ beschreiben zu können), von dem auch die *Stimmung* der Orientierung abhängt (S. 200) und das den entsprechenden *Horizont* und die entsprechende *Perspektive* bestimmt; von dieser Bestimmung hängt die von b) *Anhaltspunkten* ab, auf die sich die Orientierung stützt, und die sich meistens in Form von *Zeichen* anbieten; c) die Orientierung schliesst die Möglichkeit ein, nicht nur reflexiv, sondern sozial reflexiv zu sein: sie wird in Interaktionszusammenhängen *Orientierung an anderer Orientierung*; d) Orientierung bedeutet infolgedessen unmittelbar auch *Kommunikation*; e) die Orientierung bleibt so wie die Situation ständig in Bewegung, d.h. kann lernen; insofern ist dann f) die Orientierung in der Wechselwirkung fähig, mit den von ihr selbst erzeugten neuen Situationen⁴³, d.h. Horizonten und entsprechenden Bedeutungen zu arbeiten, zurechtzukommen.

Dank diesem Modell kann die Liebe als eine Art Orientierung beschrieben werden, deren historische Formen, Evolution und tendenzielle Entwicklungsrichtungen bezeichnet werden können. Als Orientierung bezieht die Liebe unmittelbar Gefühle und deren kommunikative Artikulation ein, die sich nämlich der verfügbaren Semantik (in ihrer verschiedenen historischen Stufen) bedient. Sie erfolgt als Interaktion oder als Versuch einer Interaktion und findet auf alle Fälle in sozialen Zusammenhängen statt. Als Orientierung enthält und verarbeitet sie deswegen alle Bindungen, aus denen ihre Situation (ihr ‚Situiertheit‘) besteht: ihre allgemeine Eigengesetzlichkeit, nicht nur als Gefühl sondern als Interaktionsgestalt und als Verhältnis, ist dann nicht in Bezug auf ihr Wesen, sondern in Bezug auf ihre *Leistung* nachvollziehbar und erklärbar. Das bedeutet nicht, zu einer funktionalistischen Erklärung zu greifen, sondern die *Aktivität* der Orientierung – die keine passive oder ‚kontemplative‘ Reaktion auf ein Ereignis ist – ans Licht zu bringen. In diesem Sinne sind Emotionen und Gefühle schon eine Grundstufe der Orientierung, die aber auf die Situation gerichtet ist und sich auf situationsbezogene und situationsgemäße Handlungsmöglichkeiten projiziert.

In dieser Hinsicht ist dann auch Luhmanns systemtheoretischer Ansatz philosophisch nicht mehr so fremd, wie er schien. Er trägt im Gegenteil deutlich zur Beschreibung der Liebe als spezifische Form der soziale Orientierung in Interaktionszusammenhängen bei. Anhand Luhmanns theoretischer Werkzeuge könnte die Eigengesetzlichkeit der Liebe dann als eine eigengesetzliche Orientierung in Bezug auf andere soziale Logiken betrachtet werden: eine *relative* Blindheit, die

⁴³ Insbesondere betont Stegmaier: „Durch Kommunikation werden Orientierungsprobleme nicht schon gelöst und beendet, sondern unter neuen, komplexeren Bedingungen neu und komplexer gestellt“ (2008, S. 367).

einige gewöhnliche Anhaltspunkte ausblendet, um mit bestimmten Interaktionsgelegenheiten und Leistungen durch die Bevorzugung alternativer, aber trotzdem gesellschaftlich codifizierter Anhaltspunkte zurechtzukommen.

Es wird damit auch nachvollziehbar, dass die Liebe in gewissem Maße auch die Merkmale einer Praxis und einer relationellen Kompetenz unter anderen annimmt. Wie die Untersuchung und die Analyse von E. Illouz (2007) z.B. belegen, bedienen sich die liebenden Menschen der traditionellen Semantik der romantischen Liebe auf unterschiedliche Weisen, je nach ihrer Erfahrung, ihrer sozialen Lage, ihren kulturellen Kompetenzen usw. Infolgedessen unterscheiden sich auch der Rahmen der Liebeserfahrung, ihre Intensität, ihre Tiefe, die Dauer der Liebesbeziehungen und die Befriedigung der Beteiligten usw. Darum, abgesehen von der ersten Phase des „Rendezvous“, die ungefähr eine allgemeine Bedeutung und einen allgemeinen sozialen Rahmen hat, verstehen unter ‚Liebe‘ die, die sich der Romantik als Rahmen der Intensivierung der alltäglichen Liebeserfahrung bedienen können, etwas anderes als die, die über diese Vertrautheit mit der traditionellen Semantik (d.h. auch die Fähigkeit, sich von ihr ironisch oder kritisch zu distanzieren) nicht verfügen⁴⁴.

Dass der Code für Liebe und die entsprechende Romantik, von den Individuen gelernt und einverleibt, „in das Alltagsleben“ zurückwirken und „stilisierte Narrative“ liefern, „innerhalb deren man seine eigene Erfahrung erklären kann“ (S. 213), und seine eigene Orientierung an anderer Orientierung gestalten und einrichten, das ist zweifelsohne nicht nur ein Thema für die soziologische Forschung.

Chiara Piazzesi

Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald
Institut für Philosophie
Baderstr. 6, 17487 Greifswald
piazzesi@uni-greifswald.de

Literaturverzeichnis

Barthes R. (1995), *Œuvres complètes*, édition établie et présentée par É. Marty, Paris, Seuil, tome troisième (B. III).

Barthes R. (1977), *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil; deutsch: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1984.

⁴⁴ Vgl. Illouz 2007, Kap. 6, bes. S. 294.

- Barthes R. (1965), *Éléments de sémiologie*, Paris, Denoël/Gonthier; dt. *Elemente der Semiologie*, Frankfurt a.M., Syndikat 1979.
- Bateson G. (1969), *Double bind, 1969*, in: *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler 1972; dt. *Double bind, 1969*, in: *Ökologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1981, S. 353-361.
- Bateson G. (1956), *Toward a theory of schizophrenia*, in: *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler 1972; dt. *Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie*, in: *Ökologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1981, S. 270-301.
- Bühler K. (1934), *Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, Fischer.
- Burkart G. (2000), *Arbeit und Liebe. Über die Macht der Liebe und die Arbeit and der Partnerschaft*, in Hahn K., Burkart G. (Hsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen der Liebe. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen II*, Opladen, Leske und Budrich, S. 165-198.
- De Rougemont D. (1956), *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon 1972; deutsch: *Die Liebe und das Abendland*, Zürich, Diogenes 1987.
- Fuchs P. (1999), *Liebe, Sex und solche Sachen. Zur Konstruktion moderner Intimsysteme*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz.
- Hahn A. (1983), *Konsensfiktionen in Kleingruppen. Dargestellt am Beispiel von jungen Ehen*, in F. Neidhardt (Hsg.): *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien. Sonderheft 25 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Köln, Westdeutscher Verlag, S. 210-232.
- Illouz E. (2007), *Der Konsum nach Romantik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- La Rochefoucauld (1664), *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, Paris, Gallimard 1976; deutsch: *Maximen und Reflexionen*, Stuttgart, Reclam 1965.
- Luhmann N. (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Luhmann N. (1982), *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Nygren A. (1930), *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Bertelsmann, Gütersloh.
- Ortega y Gasset J. (1938), *Über die Liebe*, München, Heyne 1978.
- Scheler M. (1922), *Wesen und Formen der Sympathie*. B. Liebe und Hass, in: *Gesammelte Werke*, B. 7, Bern-München, Francke 1973, S. 150-208.
- Schulz von Thun F. (1981), *Miteinander reden: Störungen und Klärungen*, Hamburg, Rowohlt.
- Simmel G. (1923), *Über die Liebe (Fragment)*, in: *Gesamtausgabe*, B. 20, Frankfurt a.M., Suhrkamp 2004, SS. 116-175.
- Slater P. (1963), *On social regression*, «American sociological review», B. 28, 3, S. 339-364.
- Stegmaier W. (2008), *Philosophie der Orientierung*, Berlin-N.Y., de Gruyter.

Stendhal (1822), *De l'amour*, Paris, Garnier-Flammarion 1965: deutsch: *Über die Liebe*, Leipzig, Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung 1950.

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen* [PU], in: *Werkausgabe*, Band 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1984.

Wittgenstein L., *Zettel* [Z], in: *Werkausgabe*, Band 8, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1984.

Wittgenstein L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* [BPhPs], in: *Werkausgabe*, Band 7, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1984.