Niklas Luhmann

Liebe als Passion

Zur Codierung von Intimität

Suhrkamp

Seit langem gehört es zum Wissensbestand der Soziologie, daß Fühlen und Handeln in Intimbeziehungen an kulturellen Imperativen orientiert ist und daß selbst sexuelle Beziehungen in Phantasie und Praxis diesem Einfluß Einschränkung und Steigerung verdanken. Die semantischen Codes, die diesen Einfluß steuern, unterliegen ihrerseits einem historischen Wandel.

In einer gut dreihundertjährigen Entwicklung reagiert die Form der Liebessemantik auf eine zunehmende gesellschaftliche Ausdifferenzierung personaler, privater Intimität. Sie entwickelt sich von Idealisierung über Paradoxierung zur heutigen Problemorientierung. Im 17. Jahrhundert werden Zeitvorstellungen einbezogen: passionierte Liebe ist maßlos und eben deshalb notwendig vergänglich. Das macht besonders für die Frau den Entschluß zur Liebe so schwer und fordert ihr ihrerseits »Passion« ab.

Im 18. Jahrhundert kommt die Einsicht hinzu, daß wichtige Aspekte von Intimbeziehungen, insbesondere das volle eigene Selbsterleben, inkommunikabel sind; daß man in der Liebe also zur Unaufrichtigkeit gezwungen ist, auch und gerade dann, wenn man die Aufrichtigkeit des eigenen Gefühls beweisen will. Außerdem wird Sexualität aufgewertet und eingearbeitet. Aber erst die Romantik postuliert die Einheit von Liebe und Ehe, gibt den Instabilitäten der Liebe damit den Formschutz der Ehe und zugleich der Ehe den Sinn, den Individuen die volle Verwirklichung ihrer Eigenart und ihrer Welt zu ermöglichen. Seit dem 19. Jahrhundert zeichnen sich dann deutliche Trivialisierungen ab, die unvermeidlich sind, wenn der Code für jedermann gelten soll. Zugleich wird die Differenz zwischen unpersönlichen und persönlichen Lebensbereichen so groß, daß man vermuten kann, daß allein diese Differenz schon eine Dauernachfrage nach Liebe erzeugt, die nun aber auf den Glanz mancher Formeln der Tradition verzichten kann und sich eher dem wieder annähert, was man früher als Freundschaft oder als »companionship« verstanden hatte.

Die Untersuchungen über die historische Semantik der Liebe stehen im Zusammenhang mit anderen Forschungen über Beziehungen zwischen Gesellschaftsstruktur und Semantik *(Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft.* Drei Bände, stw 1091, stw 1092, stw 1093). Sie liefern einen weiteren Beitrag zu der These, daß der Umbau der ständischen zur modernen Gesellschaft durch tiefreichende Veränderungen der Semantik vorbereitet und begleitet war.

Niklas Luhmann

Liebe als Passion

Zur Codierung von Intimität

Suhrkamp

Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme
Luhmann, Niklas: Liebe als Passion : zur Codierung von Intimität /
Niklas Luhmann.
- 1. Aufl. — Frankfurt am Main :
Suhrkamp, 1994
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1124)
ISBN 3-518-28724-9
NE:GT

Suhrkamp taschenbuch Wissenschaft 1124
Erste Auflage 1994
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1982
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 — 99 98 97 96 95 94

Inhalt

Vorwort

Kapitel 1 Gesellschaft und Individuum: Persönliche und unpersönliche Beziehungen 1
Kapitel 2 Liebe als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium 2
Kapitel 3 Evolution von Kommunikationsmöglichkeiten 4
Kapitel 4 Evolution der Liebessemantik 4
Kapitel 5 Freiheit zur Liebe: Vom Ideal zum Paradox 5
Kapitel 6 Passion: Rhetorik des Exzesses und Erfahrung der Instabilität 7
Kapitel 7 Von der Galanterie zur Freundschaft 9
Kapitel 8 Leitdifferenz plaisir/amour 10
Kapitel 9 Liebe gegen Vernunft 11
Kapitel 10 Auf dem Wege zur Individualisierung: Gärungen im 18. Jahrhundert 12
Kapitel 11 Einbeziehung der Sexualität 13
Kapitel 12 Die Entdeckung von Inkommunikabilität 15
Kapitel 13 Romantische Liebe 16
Kapitel 14 Liebe und Ehe: Zur Ideologie der Reproduktion 18
Kapitel 15 Was nun? Probleme und Alternativen 19
Kapitel 16 Liebe als System der Interpenetration 21

Register 22

Vorwort

Die hier vorgelegten Untersuchungen zur Semantik von »Liebe« kombinieren zwei verschiedene Theoriezusammenhänge. Sie stehen einerseits im Kontext wissenssoziologischer Arbeiten, die sich mit der Überleitung von traditionellen in moderne Gesellschaftsformen beschäftigen. Andere Arbeiten zu diesem Thema sind unter dem Titel »Gesellschaftsstruktur und Semantik« (2 Bde., Frankfurt 1980, 1981) veröffentlicht, und es ist beabsichtigt, diese Forschungen fortzusetzen. Sie gehen von der These aus, daß der Umbau des Gesellschaftssystems von stratifikatorischer in funktionale Systemdifferenzierung tiefgreifende Veränderungen des Ideenguts der Semantik erzeugt, mit dem die Gesellschaft die Kontinuität ihrer eigenen Reproduktion, des Anschließens von Handlung an Handlung ermöglicht. Bei evolutionären Transformationen dieser Art mögen Wortkleider, Floskeln, Weisheiten und Erfahrungssätze durchtradiert werden; aber sie ändern ihren Sinn, ihre Selektivität, ihre Fähigkeit, Erfahrungen zu packen und neue Perspektiven zu eröffnen. Es verlagert sich der Schwerpunkt, von dem aus Sinnkomplexe Operationen steuern; und in dieser Weise kann Ideengut, wenn es nur reich genug ist, tiefgreifende Veränderungen in den Sozialstrukturen vorbereiten, begleiten und hinreichend rasch plausibilisieren. Dank dieser Hilfe können strukturelle Transformationen relativ rasch, oft geradezu revolutionsartig ablaufen, ohne alle ihre Voraussetzungen auf einmal erzeugen zu müssen. Den zweiten Kontext gewinnen wir mit Ansätzen zu einer allgemeinen Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. Entsprechend wird Liebe hier nicht, oder nur abglanzweise, als Gefühl behandelt, sondern als symbolischer Code, der darüber informiert, wie man in Fällen, wo dies eher unwahrscheinlich ist, dennoch erfolgreich kommunizieren kann. Der Code ermutigt, entsprechende Gefühle zu bilden. Ohne ihn würden die meisten, meinte La Rochefoucauld, gar nicht zu solchen Gefühlen finden. Und Engländerinnen, die den prävictorianischen Romanen zu entsprechen suchen, müssen sogar auf sichtbare Zeichen ehebereiter Liebe warten, bevor sie bewußt entdecken dürfen, was Liebe ist. Es handelt sich also nicht um eine reine Erfindung soziologischer Theorie, sondern um einen in der Liebessemantik längst reflektier-

ten Sachverhalt. Die Theorie fügt dem nur Abstraktionsgewinne hinzu, sie ermöglicht Vergleiche mit ganz andersartigen Sachverhalten, zum Beispiel mit Macht, mit Geld, mit Wahrheit; sie gewinnt dadurch zusätzliche Erkenntnisse und zeigt damit, daß Liebe nicht nur eine Anomalie ist, sondern eine ganz normale Unwahrscheinlichkeit.

Die Steigerung der Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen — das ist die Formel, die Gesellschaftstheorie, Evolutionstheorie und Theorie der Kommunikationsmedien verbindet. Die Normalisierung unwahrscheinlicherer Gesellschaftsstrukturen stellt höhere Ansprüche an die Kommunikationsmedien, sie spiegelt sich in ihrer Semantik, und Evolution ist das Konzept, das erklären soll, wie so etwas zustandekommt.

Die historischen Studien zur Semantik von Liebe ordnen sich diesem Theoriezusammenhang ein. Sie können natürlich nicht den Anspruch erheben,

Evolutionstheorie in einem methodisch strengen Sinne zu verifizieren. Sie haben jedoch, was Methodenfragen angeht, zwei Arten von Arbeitserfahrungen erbracht, die zueinander in komplementärem Verhältnis stehen. Die eine besagt, daß nur sehr abstrakte und sehr komplex gebaute soziologische Theorien historisches Material zum Sprechen bringen können. Der Weg zum Konkreten erfordert den Umweg über die Abstraktion. Die Soziologie ist derzeit noch zu wenig theoretisch und zu wenig abstrakt für erfolgreiche historische Forschung. Der andere Eindruck ist, daß zeitliche Sequenzen eine eigentümliche Beweiskraft haben für Sachzusammenhänge, die methodologisch noch nicht ausreichend geklärt ist.

Parsons hatte bereits gelegentlich den Gedanken, daß ein differenziertes System nur deshalb ein System ist, weil es durch Differenzierung entstanden ist. In den Forschungen zur historischen Semantik verstärken sich Eindrücke dieser Art. Evolution experimentiert anscheinend mit Anschlußfähigkeit. Bei synchroner Betrachtung hochkomplexer Sachverhalte überzeugt die Vernetzung, man kann zwar sie für kontingent erklären, hat dann aber kaum Möglichkeiten, andere Kombinationen als weniger gut oder als weniger wahrscheinlich auszuschließen. In historischer Betrachtung zeigen sich die Affinitäten deutlicher, weil man erkennt, wie ein bestehendes System oder eine durchformulierte Semantik ihre eigene Zukunft (die doch als prinzipiell unbestimmt gedacht werden

muß) präjudiziert. Am deutlichsten zeigt sich dies vielleicht in der Wissenschaftsgeschichte: Daß überhaupt Entdeckungen stimuliert werden können, die sich daraufhin bewähren, kann nicht reiner Zufall sein. Die Wahrheit erscheint im Prozeß. Das läßt sich vielleicht verallgemeinern zum einen Ordnungsargument schlechthin. Ein Beispiel aus den folgenden Untersuchungen sei hier kurz skizziert: Die soziologische Theorie postuliert abstrakt einen Zusammenhang zwischen der Ausdifferenzierung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien und der Regulierung ihrer »real assets« (Parsons), ihrer symbiotischen Mechanismen. Das kann durch einen Vergleich der Zusammenhänge Wahrheit/Wahrnehmung, Liebe/Sexualität, Geld/elementare Bedürfnisse, Macht/physische Gewalt anplausibilisiert werden. Die historische Forschung zeigt auf Grund dieser Theorie zusätzlich, daß die Differenzen zwischen dem amour passion-Komplex der Franzosen und der companionship-Ehe der Puritaner in speziell dieser Hinsicht unterschiedliche Anschlußvoraussetzungen vorgegeben hatten: Nur die Semantik des amour passion war, wie wir ausführlich zeigen werden, komplex genug, um die Aufwertung der Sexualität im 18. Jahrhundert absorbieren zu können; die Engländer konnten, obwohl sie für die Integration von Liebe und Ehe viel mehr Vorleistungen erbracht hatten, unter gleichen Bedingungen nur die Mißgeburt der Victorianischen Sexualmoral zur Welt bringen. In der historischen *Sequenz* zeigt sich, und zwar gerade in der *Unterschiedlichkeit* der Reaktion auf das *gleiche* Problem, ein *Sachzusammenhang* — ich gebe zu: auf eine methodologisch trotz Weber noch nicht zureichend geklärte Weise.

Auf Sachverhalte und Ergebnisse brauche ich an dieser Stelle nicht weiter einzugehen; die Zusammenhänge sind ohnehin zu komplex für eine knappe Zusammenfassung. Auch die Darstellung in ihrer Kapitelfolge ist in dieser Hinsicht

ein Kompromiß. Angesichts der Verflechtungen zwischen Sachzusammenhängen, historischen Veränderungen und regionalen Unterschieden konnte die Gliederung keinem dieser Gesichtspunkte allein folgen. Die Literatur, auf die ich mich gestützt habe, ist in den Belegen kenntlich gemacht. Romanliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts habe ich allerdings in erheblich größerem Umfange herangezogen mit dem Eindruck einer zunächst starken, dann abnehmenden Verflechtung mit der Maximen- und Traktatliteratur. In dieser Hinsicht sind dann auch

Auswertungsschwierigkeiten entstanden. So bekannt es seit dem 17. Jahrhundert ist, daß der Roman selbst zum Lern- und Orientierungsfaktor in Liebesangelegenheiten wird, so schwierig ist es, diesen Gesichtspunkt in einzelne Thesen, Begriffe, Lehrsätze oder Erfahrungsregeln aufzulösen. Man kann nur wiederum feststellen, daß die Personen des Romans sich code-orientiert verhalten, also eher den Code verlebendigen als etwas Neues hinzufügen. Für wichtige Fälle, etwa die Princesse de Clèves und den Schweif von Entsagungsromanen, der ihr folgt, sind Ausnahmen rasch zu erkennen. Sehr bewußt habe ich nach zweit- und drittrangiger Literatur gesucht, und sehr bewußt auch ein unsachliches Prinzip der Zitatauswahl gelten lassen, nämlich die sprachliche Eleganz der Formulierung. So mag es denn einer persönlichen Verliebtheit in den Stoff zugerechnet werden, daß ich mich nicht entschließen konnte, Zitate aus geläufigen europäischen Sprachen zu übersetzen.

Bielefeld 1982, im Mai Niklas Luhmann

Kapitel 1

Gesellschaft und Individuum: Persönliche und unpersönliche Beziehungen

Es ist sicher ein Fehlurteil, wenn man die moderne Gesellschaft als unpersönliche Massengesellschaft charakterisiert und es dabei beläßt. Eine solche Auffassung kommt teils durch zu enge theoretische Bestimmungen des Gesellschaftsbegriffs, teils durch optische Täuschungen zustande. Wer die Gesellschaft primär in ökonomischen Kategorien begreift, wer sie also von ihrem Wirtschaftssystem her auffaßt, kommt zwangsläufig zur Vorstellung einer Vorherrschaft unpersönlicher Beziehungen, denn für das Wirtschaftssystem gilt dies in der Tat. Aber die Wirtschaft ist nur ein Moment des gesellschaftlichen Lebens neben anderen. Auch wenn man den Standpunkt des Einzelnen einnimmt, gilt natürlich, daß er zu den meisten anderen nur unpersönliche Beziehungen herstellen kann. Insofern erscheint die Gesellschaft, wenn man darunter die Gesamtheit möglicher Beziehungen versteht, als vorwiegend unpersönlich. Zugleich gilt aber für jeden Einzelnen *auch,* daß er die Möglichkeit hat, in einigen Fällen persönliche Beziehungen zu intensivieren und viel von dem, was er als sein Eigenstes begreift, anderen mitzuteilen und in anderen bestätigt zu finden. Auch diese Möglichkeit ist, wenn man bedenkt, daß sie für jeden eine Möglichkeit ist und von vielen ergriffen und realisiert wird, massenhaft gegeben; und es gehört mit zu den Merkmalen der modernen Gesellschaft, daß sie frei zugänglich und mit wenig Rücksichten auf andere Beziehungen belastet ist.

Wir gehen im folgenden deshalb davon aus, daß im Vergleich zu älteren Gesellschaftsformationen die moderne Gesellschaft sich durch eine Steigerung in doppelter Hinsicht auszeichnet: durch mehr Möglichkeiten zu unpersönlichen und durch intensivere persönliche Beziehungen. Diese Doppelmöglichkeit kann ausgebaut werden, weil die Gesellschaft insgesamt komplexer ist und weil sie Interdependenzen zwischen verschiedenartigen sozialen Beziehungen besser regulieren, Interferenzen besser abfiltern kann. Von Steigerung der Möglichkeit zu unpersönlichen Beziehungen kann man sprechen, weil es in zahlreichen Bereichen möglich ist,

erfolgssicher zu kommunizieren, auch wenn man die Partner persönlich gar nicht kennt und man sie nur über wenige, rasch erfaßbare Rollenmerkmale (Polizist, Verkäuferin, Telephonzentrale) einschätzt. Außerdem deshalb, weil jede einzelne Operation von zahllosen anderen abhängt, die ihre Funktionsgarantien nicht in Persönlichkeitsmerkmalen haben, die dem bekannt sein können, der sich auf sie verläßt. Wie in keiner Gesellschaft zuvor gibt es unwahrscheinliche, kontingente, nicht als Natur interpretierbare Verläßlichkeiten, die nicht durch Personenkenntnis gedeckt sein können.

Die Erweiterung der Möglichkeit zu persönlichen Beziehungen kann nicht in gleicher

Weise als bloße Extension, als Vermehrung der Zahl und Verschiedenartigkeit der erfolgreich abwickelbaren kommunikativen Verhältnisse begriffen werden. Eine solche Extension würde für jeden Einzelnen rasch an eine Überforderungsgrenze stoßen. Das personale Moment in sozialen Beziehungen kann nicht extensiviert, sondern nur intensiviert werden. Es werden, mit anderen Worten, soziale Beziehungen ermöglicht, in denen mehr individuelle, einzigartige Eigenschaften der Person oder schließlich prinzipiell alle Eigenschaften einer individuellen Person bedeutsam werden. Wir wollen solche Beziehungen mit dem Begriff der *zwischenmenschlichen Interpenetration* kennzeichnen. Im gleichen Sinne kann man auch von *Intimbeziehungen* sprechen.

Der Begriff hat graduellen Charakter. Er geht davon aus, daß nie die Gesamtheit dessen, was konkret einen Einzelmenschen, seine Erinnerungen, seine Einstellungen ausmacht, für einen anderen zugänglich sein kann; schon deshalb nicht, weil sie auch für ihn selbst nicht zugänglich ist (wie man an dem Versuch von Tristram Shandy, seine Biographie zu schreiben, ablesen kann). Aber es gibt natürlich ein »mehr oder weniger« dessen, was man vom anderen wissen und beachten kann. Und es gibt vor allem auf der kommunikativen Ebene Regeln oder Codes, die festlegen, daß man in bestimmten sozialen Beziehungen prinzipiell für alles am anderen aufgeschlossen zu sein hat, kein Desinteresse bekunden darf an dem, was der andere persönlich wichtig nimmt, und seinerseits keine Fragen unbeantwortet lassen darf, auch und gerade wenn sie auf Persönliches zielen. Während faktisch zwischenmenschliche Interpenetration *kontinuierlich* gesteigert werden kann, sofern die Ge-

sellschaft Raum dafür freigibt und von Interferenzen absieht, muß die Bereitstellung einer solchen Möglichkeit auf der Ebene kommunikativer Regulierungen *diskontinuierlich* fixiert werden. Es wird dann ein Systemtyp für Intimbeziehungen geschaffen, in dem es nicht erlaubt ist, Persönliches der Kommunikation zu entziehen.

Nach allem, was wir soziologisch über die soziale Genese persönlicher Individualität wissen und vermuten[1], kann man nicht davon ausgehen, daß der Bedarf für persönliche Individualität und die Möglichkeit, sich selbst und andere als einzigartig zu stilisieren, durch anthropologische Konstanten erklärt werden können; vielmehr korrespondieren dieser Bedarf und seine Möglichkeit, in kommunikativen Beziehungen Ausdruck und Anerkennung zu finden, mit sozialstrukturellen Bedingungen, vor allem mit der Komplexität und der Differenzierungstypik des Gesellschaftssystems[2]. Wir greifen dies Thema der Soziogenese von Individualität und der sie begleitenden Semantik hier nicht in vollem Umfange auf, sondern beschränken uns auf eine in diesem Zusammenhang wichtige Teilfrage: die Frage nach der Entstehung eines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums, dem die spezifische Aufgabe zugewiesen wird, kommunikative Behandlung von Individualität zu ermöglichen, zu pflegen, zu fördern. Selbstverständlich hat man davon auszugehen, daß die Individuali-

1 Vgl. z. B. die berühmt gewordenen Abschlußformulierungen Emile Durkheims in: De la division du travail social, Paris 1893, zit. nach der dt. Übersetzung Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt 1977, S. 443 ff.; ferner ders., Leçons de Sociologie: Physique des mœurs et du droit, Paris 1950, S. 68 ff.; Georg Simmel,

Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), Berlin-Leipzig 1917, S. 71 ff.; Louis Dumont, Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications, London 1970. Zur parallellaufenden, viel diskutierten semantischen Entwicklung vgl. auch Norman Nelson, Individualism as a Criterion of the Renaissance, Journal of English and Germanic Philology 32 (1933), S. 316-334; Angel Sanchez de la Torre, Los comienzos del subjetivismo juridico en la cultura Europea, Madrid 1958; Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050-1200, London 1972.

2 Eine andere Frage, die hiermit nicht verwechselt werden sollte, betrifft das Ausmaß sozialer Bindung und Kontrolle, das den Personen auferlegt wird. In dieser Hinsicht gibt es in manchen Gesellschaftssystemen hohe Freiheitsgrade, ohne daß dies als soziale Anerkennung oder gar Anforderung von Individualität ausgelegt werden könnte. Vgl. insb. John F. Embree, Thailand — A Loosely Structured Social System, American Anthropologist 52 (1950), S. 181-193, und, dies Thema aufgreifend, Hans-Dieter Evers (Hrsg.), Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective, New Haven 1969.

tät des Menschen im Sinne einer körperlich-psychischen Einheit, im Sinne der Selbstbeweglichkeit und vor allem im Sinne des je eigenen Todes für alle Gesellschaften anerkannte Erfahrung ist. Auch die christliche Indestruktibilität der Seele und die Vorstellung, daß Seelenheil ein je individuelles, nicht durch Schichtung, Familie oder gar Todesumstände vorgegebenes Schicksal ist, auch der polemische Individualismus der Renaissance, die Individualisierung des Affekt-Managements und der naturalen Rationalität (etwa Vives) sowie der Selbstbehauptungsindividualismus des Barock gehen nicht wesentlich über diese anthropologische Faktizität hinaus; sie stärken nur ihre soziale Legitimität angesichts zunehmender Schwierigkeiten, die Einzelpersonen in sozialen Strukturen zu verankern. Noch wird die Person zwar durch ihren sozialen Status, also durch ihre Position im Schichtungssystem definiert; aber zugleich lockern sich die damit beanspruchten Placierungen in den Funktionsbereichen der Politik, der Wirtschaft, der Religion, der gelehrten Wissenschaft. Das alles hat jedoch zunächst nicht dazu geführt, den alten Begriff des Individuums, nämlich die Definition durch Abgetrenntheit und Unteilbarkeit, aufzulösen oder doch für den Fall des Menschen zu modifizieren[3].

Die Entwicklung zur heutigen Welt, die den alten Begriff des Individuums auflöst und das Wort neu besetzt, hat mehrere Aspekte, die sorgfältig unterschieden werden müssen, da sie nicht nur sachlich Verschiedenartiges besagen, sondern sich auch gegenseitig problematisieren. Zunächst kommt es im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung zu einer stärkeren Differenzierung von personalen und sozialen Systemen (was genau genommen heißt: von System/Umwelt-Differenzen für personale bzw. soziale Systeme). Der Grund dafür ist: daß bei funktionaler Differenzierung die Einzelperson nicht mehr in einem und nur einem Subsystem der Gesellschaft angesiedelt sein kann, sondern sozial ortlos vorausgesetzt werden muß[4]. Das heißt nicht nur,

3 Vgl. z. B. François de Callières, La Logique des amans ou l'amour logicien, Paris 1668, S. 118: »L'individu est proprement un sujet séparé de tout autre, et qui ne se peut diviser sans estre destruit«.

4 Für den *Begriff des* Individuums heißt dies unter anderem: daß die alte Spezifikationsrichtung: Lebewesen —> Mensch —> Angehöriger einer Schicht —> Bewohner einer Stadt bzw. eines Landes —> Angehöriger eines Berufs —> Angehöriger einer Familie —> Individuum, ihren Sinn verliert und gerade die Individualität, früher das Konkreteste, jetzt das allgemeinste am Menschen wird. Demzufolge kann auch das, was früher

daß die Personen selbst sich jetzt durch größere Verschiedenartigkeit ihrer Merkmale auszeichnen (was man sehr wohl auch bezweifeln könnte), sondern daß für die Systemreferenz der personalen Systeme deren System/Umwelt-Verhältnisse sich stärker differenzieren, so daß es als Zufall (und nicht als Gattungsmerkmal) behandelt werden muß, wenn Personen trotzdem gleiche Merkmale aufweisen.

Dieser systemtheoretisch gut faßbare Differenzierungstrend bedeutet für die Einzelperson mehr und mehr Anlaß, die eigene Differenz zur Umwelt (und in der Zeit-Dimension: die Geschichte und die Zukunft dieser Differenz) auf die eigene Person zurück zuinterpretieren, wodurch das Ich zum Focus des Erlebens und die Umwelt relativ konturlos wird. Für die Selbstidentifikation als Grundlage des eigenen Erlebens und Handelns reicht es nicht mehr aus, um die Existenz des eigenen Organismus zu wissen, einen Namen zu haben und durch allgemeine soziale Kategorien wie Alter, Geschlecht, sozialer Status, Beruf fixiert zu sein. Vielmehr muß der Einzelne auf der Ebene seines Persönlichkeits*systems*, und das heißt: in der Differenz zu seiner *Umwelt* und in der Art, wie er sie im Unterschied zu anderen handhabt, Bestätigung finden. Zugleich werden die Gesellschaft und die durch sie konstituierten Weltmöglichkeiten sehr viel komplexer und undurchschaubarer. Daraus ergibt sich der Bedarf für eine noch verständliche, vertraute, heimische Nahwelt (übrigens annähernd der Sinn des altgriechischen philos), die man sich noch aneignen kann.

Individualisierung der Person und Nahweltbedarf laufen nicht unbedingt parallel; ja sie tendieren zum Widerspruch, da gerade die Nahwelt dem Individuum weniger Entfaltungsspielraum läßt als die rechtlich oder monetär, politisch oder wissenschaftlich fixierten Makromechanismen unpersönlicher Art. Deshalb ist »zunehmende Individualisierung der Personen« kein ausreichender Begriff für die Probleme, die für das Individuum in der modernen Welt zu lösen sind. Man kann sich nicht einfach auf die eigene Autonomie und auf die damit gegebene Anpassungsfähigkeit zurückziehen. Das auch, aber es kommt hinzu, daß die Einzelperson die *Differenz* von Nah-

als hochkontingent gelten mußte, jetzt als notwendig begriffen und durch Weltbezug charakterisiert werden. Andererseits hebt diese Neufassung, diese Definition des Individuums durch *einzigartige Weltkonstitution,* die bis etwa 1800 geltende Auffassung des Individuums als *Natur* auf.

welt und Fernwelt, die *Differenz* der nur persönlich geltenden Erfahrungen, Einschätzungen, Reaktionsweisen zu der anonym konstituierten, gleichermaßen für alle geltenden Welt braucht, um die immense Komplexität und Kontingenz alles dessen, was als möglich angezeigt ist, abzufangen. Der Einzelne muß diese Differenz benutzen können, um Informationsgewinnung zu kanalisieren. Das ist nur möglich, wenn auch für höchstpersönliche Erlebnisverarbeitung und Handlungsveranlagung soziale Bestätigungen und wenn für das Erreichen dieser Bestätigungen sozial beglaubigte Formen bereitstehen. Der Einzelne muß nicht nur in dem, was er selbst

ist, er muß auch in dem, was er selbst sieht, Resonanz finden können.
Man muß die Sachlage so kompliziert formulieren, um begreifen zu können, daß alle Kommunikation in Angelegenheiten höchstpersönlicher Relevanz diesen Doppelaspekt von Selbstsein und Weltentwurf betrifft und den, der sich als alter ego daran beteiligt, in eben diesem Doppelsinne für sich selbst und für den anderen engagiert. Es wird dann zur Bedingung für die Ausdifferenzierung einer gemeinsamen Privatwelt, daß jeder die Welt des anderen mittragen kann (obwohl er selbst höchst individuell erlebt), weil ihm selber darin eine Sonderstellung zugewiesen ist: weil er in dieser Welt des anderen vorkommt als der, der geliebt wird. Trotz aller möglichen und sich durchaus abzeichnenden Diskrepanzen zwischen hochgetriebener Individualisierung und Nahweltbedarf — man denke nur an die Freundschafts- *und* Einsamkeitssentiments des 18. Jahrhunderts — ist deshalb für beide Probleme ein gemeinsames Kommunikationsmedium entwickelt worden, und zwar unter Benutzung des semantischen Feldes von Freundschaft und Liebe. Die Ausdifferenzierung dieses Mediums und die Haltbarkeit seiner Semantik angesichts der zu Grunde liegenden Problematik ist unser Thema. Die Ausdifferenzierung gewinnt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts deutlichere Konturen. Sie konnte sich damals auf eine schon anerkannte Eigenwertigkeit der Individualität und auf dem Individuum als Individuum gestellte Aufgaben wie Selbstbeherrschung und Affektkontrolle stützen; aber sie konnte nicht davon ausgehen, daß Individuen sich an der Differenz von persönlichen und unpersönlichen Interaktionen orientieren und einen Bereich für höchstpersönliche, intim-vertrauliche Kommunikation suchen. Und vollends fehlte bei noch schichtgebundener Kommu-

nikation der Bedarf für eine in die Welt hineinzuinterpretierende Nahwelt. Wie war die Entwicklung eines besonderen Kommunikationsmediums für den Intimbereich dann trotzdem möglich? Und wie ist sie gelaufen? Diese Frage muß, bevor wir uns auf historische Studien einlassen, zunächst an Hand einer allgemeinen Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien ausgearbeitet werden.

Kapitel 2

Liebe als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium

Allgemein handelt es sich bei symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien um semantische Einrichtungen, die es ermöglichen, an sich unwahrscheinlichen Kommunikationen trotzdem Erfolg zu verschaffen[1]. »Erfolg verschaffen« heißt dabei: die Annahmebereitschaft für Kommunikationen so zu erhöhen, daß die Kommunikation gewagt werden kann und nicht von vornherein als hoffnungslos unterlassen wird. Das Überwinden dieser Unwahrscheinlichkeitsschwelle ist vor allem deshalb wichtig, weil es anders nicht zur Bildung sozialer Systeme kommen kann; denn soziale Systeme kommen nur durch Kommunikation zustande. Unwahrscheinlichkeiten markieren, mit anderen Worten, Entmutigungsschwellen und, in bezug auf Evolution gesehen, Schwellen der Wiederausmerzung von Variationen. Können diese Schwellen hinausgeschoben werden, erhöhen sich zunächst die Systembildungsmöglichkeiten im Gesellschaftssystem, erhöht sich zugleich die Zahl der kommunikationsfähigen Themen, steigen intern die Freiheitsgrade der Kommunikation und extern die Anpassungsfähigkeiten des Systems; und mit all dem nimmt die Wahrscheinlichkeit der Evolution zu[2].

Für alle Kommunikationsmedien wird man unterstellen können, daß die Anforderungen im Laufe der gesellschaftlichen Evolution steigen. Wenn das Gesellschaftssystem und die für es mögliche Umwelt komplexer werden, nimmt auch die Selektivität aller Festlegungen zu. Was immer mitgeteilt werden muß, wird zur Auswahl

1 Vgl. näher: Niklas Luhmann, Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 2, Opladen 1975, S. 170-192; ders., Macht, Stuttgart 1975; ders., Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, 5.25-34.

2 All diese Formulierungen müssen selbstverständlich mit dem Vorbehalt versehen werden, daß es sich um Steigerungen des Möglichen in einer ganz spezifischen Hinsicht handelt, und daß damit keineswegs ausgeschlossen ist, daß das Mögliche aus anderen Gründen unmöglich wird bzw. die Evolution aus anderen Gründen kollabiert.

aus mehr anderen Möglichkeiten. Dadurch wird die Motivation zur Übertragung und Annahme von Selektionsleistungen unwahrscheinlicher. Also wird es schwieriger, durch die Art der Selektion zur Annahme zu motivieren. Genau dies ist aber die Funktion der Kommunikationsmedien. Die Theorie gesellschaftlicher Evolution und die These, daß durch Änderung des Differenzierungstypus der Gesellschaft die Komplexität des Gesellschaftssystems sprunghaft zunimmt, lassen demnach vermuten, daß die Kommunikationsprozesse der Gesellschaft einer solchen Entwicklung folgen und ein anderes, zugleich generelleres und spezielleres Kombinationsniveau von Selektion und Motivation suchen werden. Liebe

beispielsweise wird gegen alle Tradition, die sie als gesellschaftliche Solidarität schlechthin in Anspruch genommen hatte, jetzt als unbegründbar und als persönlich deklariert: »Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy«, wie es in der berühmten Formulierung Montaignes heißt[3].

Nichts berechtigt zu der Annahme, daß die Suche nach neuen Formen und neuen Lösungen Erfolg haben muß und daß Komplexitätssteigerungen in allen Funktionsbereichen der Gesellschaft unbegrenzt abgefangen werden können. Man muß deshalb zugleich mit sachbezogenen und mit historischen, mit sozialstrukturellen und mit ideengeschichtlichen Analysen arbeiten, wenn man klären will, wie weit die Gesellschaft ihre eigene Evolution aushallen, wie weit sie ihre Kommunikationsleistungen entsprechend neu formieren kann und wie weit bestimmte Funktionsbereiche zurückbleiben, so daß man mit entsprechenden Deformierungen rechnen muß. Die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, die solche Probleme der Kombination von Selektion und Motivation zu lösen haben, benutzen eine realitätsgebundene Semantik: Wahrheit, Liebe, Geld, Macht usw. Diese Terminologien *bezeichnen* Eigenschaften von Sätzen, Gefühle, Tauschmittel, Drohmittel und Ähnliches, und mit diesen Orientierungen auf Sachverhalte hin wird in der Anwendung der Medien operiert. Den Sachverhalten selbst wird Kausalität unterstellt. Die Beteiligten *meinen* dies, haben dies »im Sinn«. Aber die Medien selbst *sind nicht* diese Sachverhalte; sondern sie sind Kommunikationsanweisungen, die relativ unabhängig davon gehandhabt werden können, ob solche Sachverhalte

3 Michel de Montaigne, Essais I, 28, zit. nach der éd. de la Pléiade, Paris 1950, S. 224.

vorliegen oder nicht[4]. Die Funktionen und Effekte der Medien lassen sich daher auch nicht auf dieser Ebene der faktisch lokalisierten Qualitäten, Gefühle, Ursächlichkeiten erfassen, sondern sie sind in sich selbst immer schon sozial vermittelt durch eine Verständigung über Möglichkeiten der Kommunikation.

In diesem Sinne ist das Medium Liebe selbst kein Gefühl, sondern ein Kommunikationscode, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen und sich mit all dem auf die Konsequenzen einstellen kann, die es hat, wenn entsprechende Kommunikation realisiert wird. Schon im 17. Jahrhundert ist, das werden wir in den folgenden Kapiteln nachweisen, bei aller Betonung der Liebe als Passion völlig bewußt, daß es um ein Verhaltensmodell geht, das gespielt werden kann, das einem vor Augen steht, bevor man sich einschifft, um Liebe zu suchen; das also als Orientierung und als Wissen um die Tragweite verfügbar ist, bevor man den Partner findet, und das auch das Fehlen eines Partners spürbar macht, ja zum Schicksal werden läßt[5]. Die Liebe mag dann zunächst gewissermaßen sich im Leergang bewegen[6] und auf ein generalisiertes Suchmuster gerichtet werden, das die Selek-

4 So auch Talcott Parsons, Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization, Social Research 41 (1974), S. 193-225 (214 f.). Affekt bzw. Liebe »in my present sense is a *medium* of interchange and not the primary bond of solidarity itself«. Auch andere Soziologen behandeln die Semantik der Liebe als »cultural imperative« bzw. als ideologische Vorschrift. Siehe Willard Waller / Reuben Hill, The Family: A Dynamic Interpretation, 2. Aufl. New York 1951, S. 113; William J. Goode, Soziologie der Familie, dt. Übers.

München 1967, S. 81.

5 »Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour«, heißt es bei La Rochefoucauld, Réflexions ou sentences et maximes morales Nr. 136, zit. nach Œuvres complètes, éd. de la Pléiade, Paris 1964, S. 421.
Auch das 18. Jahrhundert hält trotz einer persönlich- individuelleren Ausprägung des Liebesethos gerade dieses Moment des vorherigen, gleichsam spielerischen Lernens der Liebe noch durch. Sehr deutlich ist diese Erfahrung der Spiel in Welt verwandelnden Entdeckung des Partners bei Klopstock, zum Beispiel: Der Verwandelte (»Dich zu finden, ach Dich, lernt ich die Liebe«), zitiert nach Ausgewählte Werke, München 1962,5. 66-68; oder im Brief an J. A. Schlegel vom 1. Aug. 1752: »... daß meine Wahl, nachdem ich die Liebe so lange gelernt habe, auf ein Mädchen fallen müsse, die mich sehr glücklich machen könne ...«, zitiert nach: Briefe von und an Klopstock (Hrsg. J. M. Lappenberg), Braunschweig 1867, S. 108 f. Offenbar empfindet man keinen Widerspruch zwischen der gedanklichen Einübung im voraus und dem Enthusiasmus im Engagement.

6 Eine Formulierung von Georg Simmel, Über die Liebe (Fragment), in: Fragmente und Aufsätze, München 1923, S. 47-123 (62).

tion erleichtert, das einer gefühlsmäßig vertieften Erfüllung aber auch in die Quere kommen kann. Es ist die im Code verankerte Bedeutungssteigerung, die das Lernen des Liebens, die Interpretation der Anzeichen und die Mitteilung kleiner Zeichen für große Gefühle ermöglicht; und es ist der Code, der Differenz erfahrbar werden läßt und die Nichterfüllung mitexaltiert. Die folgenden Überlegungen lassen sich von der These tragen, daß literarische, idealisierende, mythisierende Darstellungen der Liebe ihre Themen und Leitgedanken nicht zufällig wählen, sondern daß sie damit auf ihre jeweilige Gesellschaft und auf deren Veränderungstrends reagieren; daß sie, auch wenn in deskriptiver Form gehalten, nicht unbedingt die Realsachverhalte des Liebens wiedergeben, wohl aber angebbare Probleme lösen, nämlich funktionale Notwendigkeiten des Gesellschaftssystems in eine tradierbare Form bringen. Die jeweilige Semantik der Liebe kann uns daher einen Zugang eröffnen zum Verständnis des Verhältnisses von Kommunikationsmedium und Gesellschaftsstruktur. Jedes symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium wird mit Bezug auf ein spezifisches Schwellenproblem ausdifferenziert. Für das Medium Liebe liegt dies Problem in der höchstpersönlichen Kommunikation selbst. Unter höchstpersönlicher Kommunikation wollen wir eine Kommunikation verstehen, mit der der Sprecher sich von anderen Individuen zu unterscheiden sucht. Das kann dadurch geschehen, daß er sich selbst zum Thema macht, also über sich selbst spricht; aber auch dadurch, daß er bei Sachthemen seine Beziehung zur Sache zum Angelpunkt der Kommunikation macht. Je individueller, idiosynkratischer, absonderlicher der eigene Standpunkt und die eigene Weltsicht, desto unwahrscheinlicher wird der Konsens und das Interesse bei anderen. Dabei geht es nicht nur um die Eigenschaften, die jemand als Individuum besitzt oder sich selbst zuschreibt; also nicht nur um Schönheit und Tugend der Person, die in der Liebesliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts die ausschlaggebende Rolle spielen. Persönliche Eigenschaften könnte man wie Fakten hinnehmen, bewundern oder doch tolerieren. Was darüber hinausgeht, und das wird erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts klar, ist der *Weltbezug des personalen Individuums.* Wird dieser Weltbezug mitindividualisiert, ist es nicht mehr möglich, sich als Kommunikationspartner auf die Anerkennung eines erfreulichen, nützlichen, noch akzeptablen oder sonstwie bewerteten Fak-

tums zurückzuziehen, das in der Person des anderen gegeben ist. Gibt sich der andere als weltkonstituierende Individualität, ist jeder, der angesprochen wird, in dieser Welt immer schon untergebracht und damit *unausweichlich* vor die *Alternative* gestellt, *den egozentrischen Weltentwurf des anderen zu bestätigen oder abzulehnen.* Diese Komplementärrolle des Weltbestätigers wird einem zugemutet, obwohl mitimpliziert ist, daß dieser Weltentwurf einzigartig, also eigenartig, also nicht konsensfähig ist. Das heißt auch: es wird einem ein Bestätigungsverhalten zugemutet, das nach außen nicht anschlußfähig ist, das man also anderswo nicht vertreten kann. So bedrängt, wird jeder vernünftige Adressat die Flucht ergreifen oder doch versuchen, die sich andeutenden personalen Bezüge der Kommunikation zu ignorieren und taktvoll ins Unpersönliche der »anonym« konstituierten Welt überzuleiten. Somit geht es, auch wenn es den Liebenden am Anfang so erscheinen mag, in der Liebe nicht um »totale Kommunikation«[7], nicht um thematische Konzentration möglichst aller Kommunikationen auf den Partner oder auf das Liebesverhältnis. Nicht Totalität, sondern Universalität des Bezuges wird erwartet im Sinne einer laufenden Mitbeachtung des Partners in allen Lebenslagen; man könnte auch sagen: einer laufenden Mitanreicherung des Informationsgehalts aller Kommunikationen durch den »für ihn«-Aspekt. In diesem Sinne ist nicht die *thematische* Ebene des Kommunikationsprozesses, sondern seine *Codierung* der Ansatzpunkt, von dem her Liebe zu begreifen und zu praktizieren ist.

Ein besonderer »Code« für Liebe bildet sich, wenn alle Informationen dupliziert werden im Hinblick auf das, was sie in der allgemeinen, anonym konstituierten Welt, und das, was sie für Dich, für uns, für unsere Welt bedeuten. Die Differenz kann nicht so behandelt werden, daß eine Information eine bleibt und entweder in die eine oder in die andere Welt gehört; denn natürlich projiziert jede Privatwelt ihre eigenen Unendlichkeiten in den Totalhorizont der Welt, die für alle dieselbe ist. Sondern die Information muß dupliziert werden, um in beiden Welten (je nach aktuellem Bedarf) Prüftests bestehen und Geltung gewinnen zu können. Ähnlich also wie

7 Diesen Begriff bildet Dieter Wyss, Lieben als Lernprozeß, Göttingen 1975, S. 42 f., 46 — um dann eine Lösung davon durch Lernprozesse zu fordern. Skeptisch für heutige Liebende auch Pascal Bruckner / Alain Finkielkraut, Le nouveau désordre amoureux, Paris 1977, S. 140 ff.

bei der Schrift wird für Sonderverwendung dupliziert, was nicht heißt, daß die zu Grunde liegende Einheit bestritten würde. Daß erfolgreiche Kommunikation unter dieser Bedingung zunehmender Individualisierung der Weltverhältnisse bei Erhaltung der anonym konstituierten Welt zunehmend unwahrscheinlich wird, wird noch deutlicher, wenn man auf die Verortung der Zurechnung von Selektionen im Erleben und Handeln der Beteiligten achtet[8]. Ein Individuum kann (sofern es nicht Fichte gelesen hat) sein Weltverhältnis nicht als eigene Handlung begreifen; es kann unmöglich alles, was es als Selektion erfährt, sich selbst als Handlung zurechnen. Es registriert die Masse der Selektionen, wie immer idiosynkratisch sie auf Erwartungen bezogen, gegen Differenzen profiliert und bewertet werden, als Selektionen der Welt selbst. Ein anderer, der in die Rolle des Weltbestätigers gedrängt wird, hat dagegen zu handeln; denn er müßte sagen, weshalb er bestimmte Ansichten nicht teilt. Durch die

Problemschwelle und Unwahrscheinlichkeit höchstpersönlicher Kommunikation wird die Verteilung der Zurechnung als *asymmetrisch* geordnet: Der Liebende, der idiosynkratische Selektionen bestätigen soll, muß *handeln,* weil er sich mit einer Wahl konfrontiert findet; der Geliebte hatte dagegen nur *erlebt* und Identifikation mit seinem Erleben erwartet. Der eine muß sich engagieren, der andere (der an seinen Weltentwurf immer schon gebunden ist) hatte nur projektiert. Der Informationsfluß, die Selektivitätsübertragung von Alter (Geliebter) auf Ego (Liebender) überträgt mithin Erleben auf Handeln. Das Besondere (und wenn man will: das Tragische) der Liebe liegt in dieser Asymmetrie, in der Notwendigkeit, auf Erleben mit Handeln zu antworten und auf Schongebundensein mit Sichbinden[9].

Andererseits ergeben sich in Liebesbeziehungen für den, der jeweils liebt (Ego ist), *Handlungsanschlüsse* nur, weil das Erleben des Geliebten *Reduktionen* vorgibt. Das in der Liebessemantik immer wieder auftauchende Unendlichkeitsthema hat auch den Sinn, daß es in der Erlebniswelt des anderen keine Grenzen für eigenes Han-

8 Zum begrifflichen Ansatz vgl. Niklas Luhmann, Erleben und Handeln, und: Schematismen der Interaktion, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, S. 67-80 bzw. 81-100.

9 Um den Vergleich mit anderen Medienkonstellationen zu erleichtern, reproduzieren wir hier eine auch sonst verwendete Kreuztabelle, die die doppelte Zurechnungsmöglichkeit als Erleben bzw. Handeln auf die Positionen von Alter und Ego projiziert,

deln gibt; zumal für den nicht, der in diese Welt als ebenfalls geliebt eingeht. Die Asymmetrie von Erleben und Handeln enthält dann die *Chance des Zuvorkommens:* Man kann sich nach dem Erleben des anderen richten, auch wenn er noch nicht entsprechend gehandelt hat, auch wenn er noch keinen Wunsch geäußert, noch keine Zurechnung auf sich selbst auf sich genommen hat. Das ist gemeint, wenn die Liebessemantik ein Hinausgehen über die Pflichten der Galanterie fordert oder wenn sie von »wortloser« Übereinstimmung spricht, und das wird erfahren, wenn Liebende keine Abstimmungsprozeduren brauchen, um Dritten gegenüber übereinstimmend handeln zu können.

Mit der Feststellung, daß Liebe auf die Einzelperson, auf das »Individuum« gerichtet ist und den Geliebten ganz und unteilbar erfaßt, ist das Medium demnach nicht ausreichend charakterisiert. Damit ist der andere Mensch immer noch dinganalog begriffen, und das wird nur dementiert, nicht aber durch andere Vorstellungen ersetzt, wenn man ihn als »Subjekt« bezeichnet. Erst durch Ineinanderfügen von Systemtheorie und Kommunikationstheorie kommt man über diese Forschungslage einen wesentlichen Schritt hinaus.

Was als »Erleben« bezeichnet ist, kann nämlich in zwei Richtungen weiter aufgeschlüsselt werden, und in beiden Richtungen ergeben sich sogleich extreme Anforderungen an Beobachtung und Korrespondenzhandeln. Wir denken jetzt an Alter als an ein psychisches System. 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; denn einerseits bedeutet dies, daß er das Erleben nicht als Faktum, sondern als

wobei Ego jeweils derjenige ist, der eine kommunizierte Selektion anzunehmen oder abzulehnen hat.

	Ego erlebt	Ego handelt
Alter erlebt	$A_e \rightarrow E_e$ Wahrheit Wertbeziehungen	$A_e \rightarrow E_h$ Liebe
Alter handelt	$A_h \rightarrow E_e$ Eigentum/Geld Kunst	$A_h \rightarrow E_h$ Macht/Recht

selektive Relationierung eines anderen Systems auf dessen Umwelt erfassen muß (und Relationen lassen sich nicht beobachten, sondern nur erschließen); und außerdem ist er selbst (jedenfalls wenn es um Liebe geht) Teil und oft wichtiger Teil dieser Umwelt, er stößt also nicht nur an den eigenen Systemgrenzen, sondern sozusagen mitten in der Welt auf zwingende Selbstreferenzen zu sich selbst[10].

Eine zweite Überlegung knüpft an den Begriff der *Information* an. Normalerweise kann man an anderen Systemen nur Input und Output beobachten. Man sieht, daß der andere zuhört, etwas sieht, etwas liest und darauf reagiert. Damit ist aber dessen Information und dessen Informationsverarbeitung noch nicht erfaßt. Information ist selektive Behandlung von Differenzen; sie besteht darin, daß der Erlebende Ereignisse gegen einen Horizont anderer Möglichkeiten projiziert und den eigenen Systemzustand durch die Erfahrung »dies und nichts anderes«, »dies und nicht das« festlegt. Welche anderen Möglichkeiten in welchem Moment beim anderen als Vergleichsschema fungieren, ist daher extern kaum feststellbar, und ohne Miterfassung dieses Selektionshorizontes ist Information nicht beobachtbar. Man müßte dessen selbstreferentielle Informationsverarbeitung mitvollziehen oder doch adäquat nachvollziehen können, um »verstehen« zu können, wie Input in ihm als Information wirkt und wie er seinen Output (das, was er sagt, zum Beispiel) an die eigene Informationsverarbeitung wieder anschließt. Dies Unwahrscheinliche dann doch zu ermöglichen, ist Funktion des Kommunikationsmediums Liebe. Dies wird alltagssprachlich als »Verstehen« chiffriert, wird als Wunsch nach Verständnis zum Ausdruck gebracht, wird als Klage über mangelndes Verständnis über die Grenzen des technisch Möglichen hinausgetrieben. Wenn dies Hinausgehen über das Beobachtbare erstrebt wird, ist verständlich, weshalb schließlich alle objektiven, generalisierten Indikatoren für Liebe im Sinne von Verdienst, Schönheit, Tugend abgeworfen werden und das Prinzip, das das Unwahrscheinliche ermöglichen soll, mehr und mehr personalisiert wird. Das Medium bedient sich der Person. Man muß sie so gut wie möglich kennen, um erfassen oder doch erahnen zu können, was jeweils für sie als Umwelt und was jeweils in ihr als Vergleichsschema fungiert. Zu

10 Zu unterscheiden von den Selbstreferenzen innerhalb der beobachteten, geliebten Person, auf die wir gleich zurückkommen werden.

begreifen ist so auch, daß der Subjektbegriff im 18. Jahrhundert entsubstantialisiert wird; denn es kommt in der Tat darauf an, den anderen in Relationen zu der für ihn fungierenden Umwelt und in Relationen zu sich selbst aufzulösen und ihn dann nicht mehr von Eigenschaften, sondern von Funktionsweisen her zu begreifen. Den Halt, den man für ein solches Verstehen braucht, gewinnt man schließlich nur noch an der Person selbst — und weder an ihrer Natur noch an ihrer Moral. Wenn man akzeptiert, was aus Zufall geworden ist, und wenn man auf alle Außenstützen der Berechnung und der Wertschätzung verzichtet, mag man ein Stück weit kommen in dem Versuch, sich darauf einzustellen, was für den, den man liebt, Umwelt und Information, was quasi Zwang und was Freiheit ist und gegen welche mitfungierenden Horizonte jeweils ins Relief tritt, was sein Erleben und Handeln bestimmt. Aber verstehende Liebe ist kognitiv so strapaziös, daß es nahe liegt, sich ans Gefühl zu halten und dessen Instabilität in Kauf zu nehmen. Dieser Ausweg verbaut jedoch, wie wir ausführlich zeigen werden, eine institutionelle Lösung für das Verhältnis von Liebe und Ehe. Hiermit wird zugleich einsichtig, daß Liebe die ihr zufallenden Kommunikationsprobleme auf ganz eigentümliche Weise löst. Sie kann, um es paradox zu formulieren, Kommunikation unter weitgehendem Verzicht auf Kommunikation intensivieren. Sie bedient sich weitgehend indirekter Kommunikation, verläßt sich auf Vorwegnahme und Schonverstandenhaben. Sie kann durch explizite Kommunikation, durch Frage und Antwort, geradezu unangenehm berührt werden, weil damit zum Ausdruck kommt, daß etwas sich nicht von selbst versteht. Zum klassischen Code gehört denn auch die »Augensprache«, ebenso wie die Feststellung, daß Liebende endlos miteinander reden können, ohne sich etwas zu sagen zu haben[11]. Es ist, anders gesagt, kein kommunikatives Handeln, kein Fragen, kein Bitten des Geliebten erforderlich, um den Liebenden auf ihn einzustimmen; das Erleben des Geliebten soll das Handeln des Liebenden möglichst unmittelbar auslösen. Liebe wäre nach all dem nicht angemessen begriffen, wollte man sie lediglich als Reziprozität wechselseitig-befriedigender Handlungen auffassen oder als Bereitschaft, Wünsche zu erfüllen. Liebe färbt

11 »Liebe ist das gesprächigste aller Gefühle und besteht zum großen Teil ganz aus Gesprächigkeit«, notiert auch Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften (Gespräche über Liebe), Hamburg 1952, Neudruck 1968, S. 1130.

zunächst das Erleben des Erlebens und verändert damit die Welt als Horizont des Erlebens und Handelns. Sie ist Internalisierung des subjektiv systematisierten Weltbezugs eines anderen; sie verleiht damit dem, was der andere erlebt oder erleben könnte, in den Dingen und Ereignissen selbst eine besondere Überzeugungskraft. Und erst in zweiter Linie motiviert sie zum Handeln, das nicht um seiner konkreten Effekte willen, sondern wegen seiner symbolisch-expressiven, Liebe ausdrückenden Bedeutung gewählt wird oder nahegelegt wird als Vollzug der Besonderheit jener Welt, in der man sich mit dem Geliebten (und mit niemandem sonst) einig weiß: der Welt des gemeinsamen Geschmacks und der gemeinsamen Geschichte, des gemeinsamen Abweichens, der besprochenen Themen, der bewerteten Ereignisse. Was zum Handeln aufruft, ist nicht ein erstrebter Nutzen, sondern die

Nichtselbstverständlichkeit eines Weltentwurfs, der ganz auf die Individualität einer Person abgestimmt ist und nur so existiert. Soweit es überhaupt um »Geben« geht, besagt Liebe deshalb: dem anderen zu ermöglichen, etwas zu geben dadurch, daß er so ist, wie er ist.

In der Semantik des Mediums Liebe findet man diese Funktion nicht formuliert, aber symbolisiert. Es wird nicht vorgeschrieben, daß man als Liebender eine Privatwelt gegen die öffentliche Meinung zu beglaubigen habe, aber die Liebe wird mit Symbolen beschrieben, die ausdrücken, daß dies geschieht, wenn man liebt. Das Leitsymbol, das die Themenstruktur des Mediums Liebe organisiert, heißt zunächst »Passion«, und Passion drückt aus, daß man etwas erleidet, woran man nichts ändern und wofür man keine Rechenschaft geben kann. Andere Bilder mit zum Teil sehr alter Tradition haben den gleichen Symbolwert — so wenn man sagt, Liebe sei eine Art Krankheit; Liebe sei Wahnsinn, folie à deux[12]; Liebe

12 Natürlich waren dies immer Analogien oder Metaphern. Nur das Mittelalter und die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts besaßen Naivität und Wissenschaftsvertrauen genug, um tatsächlich körperlich und psychisch pathologische Tatbestände zu vermuten. Vgl. dazu kritisch Gaston Danville, L'Amour est-il un état pathologique? Revue Philosophique 18 (1893), S. 261-283; ders., La Psychologie de l'amour, Paris 1894, S. 107 ff. Und selbst heute gibt es noch empirische Forschung, die sich mit der Bestätigung bzw. Widerlegung von Zusammenhängen etwa zwischen romantischer Liebe und psychischer Unreife beschäftigt. Vgl. Dwight G. Dean, Romanticism and Emotional Maturity: A Preliminary Study, Marriage and Family Living 23 (1961), S. 44-45; ders., Romanticism and Emotional Maturity: A Further Exploration, Social Forces 42 (1964), S. 298-303; William M. Kephart, The »Dysfunctional« Theory of Romantic

lege in Ketten. In weiteren Wendungen kann es heißen: Liebe sei ein Mysterium, sei ein Wunder, lasse sich nicht erklären und nicht begründen, usw.[13]. All dies verweist auf ein Ausscheren aus der normalen sozialen Kontrolle, das aber von der Gesellschaft nach Art einer Krankheit toleriert und mit der Zuweisung einer Sonderrolle honoriert werden muß[14].

Mit der Ausdifferenzierung eines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums hängt ferner zusammen, daß der Bezug zur organischen Faktizität des Zusammenlebens spezifiziert werden muß. Kein Kommunikationssystem kann ganz davon abstrahieren, daß Menschen leiblich beteiligt sind, und die funktionale Spezialisierung einer Medien-Semantik erfordert eine Mitsymbolisierung dieses Körperbezugs. Wir wollen Symbole, die diese Funktion erfüllen, symbiotische Symbole oder symbiotische Mechanismen nennen — »Mechanismen« im Hinblick darauf, daß sie erwartungsgemäß vollziehbare organische Prozesse bezeichnen[15]. Hierfür gibt es verschiedene, im ganzen aber nur wenige Möglichkeiten, die auseinandergezogen werden müssen, wenn Kommunikationsmedien gegeneinander differenziert werden. Wahrnehmung (einschließlich Wahrnehmung von Wahrnehmungen), Sexualität, Befriedigung von (zunächst elementaren) Bedürfnissen und physische Gewalt sind verschiedene, jeweils hochgradig plastische organische Prozesse; sie beeinflussen sich wechselseitig, können sich stören oder auch fördern und bilden mit all dem, wenn mehrere Partner präsent

Love: A Research Report, Journal of Comparative Family Studies 1 (1970), S. 26-36.

13 Siehe, Vorstellungen des 18. Jahrhunderts zusammenfassend, Robert Mauzi, L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle, Paris 1960, 4. Aufl. 1969, S. 466: »L'amour est un mystère, le plus irrationnel des mouvements de l'âme, devant lequel l'esprit demeure désarmé; il est une mystification, où l'imagination ne cesse d'escamoter et de métamorphoser la nature; il est une aliénation, qui sépare l'homme de lui-même et le voue à toutes les tortures; enfin l'amour ne suffit jamais à lui-même.« Zum gleichen Thema aus heutiger Sicht Francis E. Merril, Courtship and Marriage: A Study in Social Relationships, New York 1949, S. 23 ff.; Waller/Hill a.a.O., S. 113 ff.; Vilhelm Aubert, A Note on Love, in ders., The Hidden Society, Totowa N.J. 1965, S. 201-235.

14 Vgl. die Interpretation der Rolle des Kranken und ihrer Institutionalisierung bei Talcott Parsons, The Social System, Glencoe 111. 1951, insb. S. 428 ff.

15 Siehe für einen allgemeinen Überblick Niklas Luhmann, Symbiotische Mechanismen, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, S. 228-244. Speziell zu Erotik in dieser Funktion vgl. auch Talcott Parsons, Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs N. J. 1966, S. 31 f.

sind, eine diffuse Grundlage für Kommunikation[16]. Soll eine Situation für ein und nur ein Kommunikationsmedium reserviert werden, müssen daher Interferenzen ausgeschaltet werden. Das geschieht durch Konzentration auf einen und nur einen symbiotischen Mechanismus. Für den Machtkomplex ist es physische Gewalt, für Wahrheit Wahrnehmung, bezogen auf theorierelevante Daten, für Geld die (zunehmend abgeleitete) Bedürfnisbefriedigung und für Liebe Sexualität. So wenig die Kommunikation im jeweiligen Medienbereich durch den ihr zugeordneten symbiotischen Mechanismus limitiert wird, so sehr bleibt dieser Mechanismus Ausdifferenzierungs- und Steigerungsbedingung. So gesehen ist es kein Zufall, daß die wichtigsten gesellschaftlichen Kommunikationsmedien jeweils einen spezifischen, zugleich aber hochgradig plastischen, formbaren Bezug auf organische Prozesse wählen, und daß überall dort, wo dies nicht möglich ist, auch die Assoziierung von Medien mit Funktionssystemen Schwierigkeiten bereitet[17]. Im Falle von sexuell fundierter Intimität nimmt das Verhältnis von symbiotischer Basis und symbolischer Generalisierung besondere Züge an, die sich näher beschreiben lassen[18]. Zunächst macht diese Fundierung in Sexualität plausibel, daß die Partner auf »Zusammensein«, auf Unmittelbarkeit und Nähe Wert legen; daß sie die Orte bevorzugen, in denen sie einander zu sehen hoffen. Ferner ist der geschlechtlichen Beziehung eigen, daß sie nicht im Blick auf Außenstehende, nicht mit Rücksicht auf Zustimmung anderer realisiert, dafür aber ihren Sinn in sich selbst erfüllt und ohne jeden Darstellungszwang nach außen in sich selbst verfeinert werden kann. Geben und Nehmen, Belohnen und Zurückhalten, Bestätigen und Korrigieren bleibt möglich, läßt sich aber schwer feststellen und schwer auf Interessen oder gar Absichten zurechnen. Momente und Intentionen des Tausches, des Sanktionierens, des Belehren« und Lernens erfüllen ihre Funktion, lassen sich aber kaum ausein-

16 Auch für Kommunikation, die den verbal geäußerten Mitteilungen widerspricht. Man denke an die in Liebesdarstellungen immer wieder behandelte Sprache der Augen.

17 Siehe zum Religionssystem und zum Kommunikationsmedium »Glauben« Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, insb. S. 134 ff., und zum Fehlen eines auf Erziehung spezialisierten Kommunikationsmediums Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Stuttgart 1979, S. 54 ff.

18 Simmels Behandlung der »Erotik« im Fragment »Über die Liebe« a.a.O. knüpft an dieses Problem an, ohne zu einer klaren begrifflichen Lösung zu gelangen.

anderziehen, individuell zurechnen und zur Rede stellen. Sie verschmelzen ins Ununterscheidbare. Das verhindert, von Extremfällen abgesehen, eine genaue Bilanzierung von Vorteilen und Nachteilen, eine Optimierung der eigenen Lage und eine Entwicklung der Beziehung ins Asymmetrische eines Leistungs-, Rang- oder Interessengefälles. Auch relativ unbalancierte Beziehungen können dank dieser Diffusität des sexuellen Kontaktes noch als gleich begünstigend und als unvergleichbar erlebt werden. Dies wiederum erlaubt die Angliederung eines weiten Bereiches geistiger und seelischer Interessen ohne Verrechnung ihres Tauschwertes [19]. Deshalb kann in einem Maße, das sonst kaum erreichbar ist, unterstellt werden, daß das eigene Erleben auch das des Partners ist. Dies liegt nicht zuletzt an der Reflexivität des wechselseitigen Begehrens. Im körperlichen Zusammenspiel erfährt man, daß man über das eigene Begehren und dessen Erfüllung auch das Begehren des anderen begehrt und damit auch erfährt, daß der andere sich begehrt wünscht. Das schließt es aus, »Selbstlosigkeit« zur Grundlage und Form eigenen Handelns zu machen; vielmehr wird die Stärke des eigenen Wunsches zum Maß dessen, was man zu geben in der Lage ist[20]. Mit all dem durchbricht die Sexualität den Schematismus von Egoismus/Altruismus ebenso wie die Hierarchisierung menschlicher Beziehungen nach dem Schema Sinnlichkeit/Vernunft. Das zeigt sich nicht zuletzt historisch daran, daß die Ausdifferenzierung von sexuell basierten Intimbeziehungen unter dem Code der Liebe, wie wir im einzelnen nachzeichnen werden, diese beiden Distinktionen der Moral und Anthropologie Alteuropas sprengt.

Es kommt hinzu, daß auch die soeben skizzierte sprachlose Kommunikation sich im Referenzraum der Sexualität bewegen und anreichern kann. Nicht, daß alles Schonverständigtsein darauf zurückführbar wäre! Aber die nichtsprachliche Kommunikation der körperlichen Berührung bietet einen wichtigen nichtlogischen Interpretationshorizont für sprachliche Mitteilungen; sie bietet die Möglichkeit eines Unterlaufens und Ergänzens der Sprache, einer

19 Siehe dazu auch den Exkurs über Treue und Dankbarkeit, in: Georg Simmel, Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 2. Aufl. München-Leipzig 1922, S. 438 ff. (444 ff.).

20 Siehe hierzu Rupprecht Gerds, Tabu statt Liebe, in: Helmut Kentler u. a., Für eine Revision der Sexualpädagogik, 3. Aufl. München 1969, S. 89-113 (108 f.).

konkretisierenden Interpretation des gesprochenen Wortes auf das hin, was sich an ihm an Meinungen und Absichten zeigt. Man kann in den Kommunikationsweisen der Liebe Unsagbares zum Ausdruck bringen, Gesagtes verstärken oder abschwächen, bagatellisieren, zurücknehmen, durchkreuzen, kann Mißverständnisse ausgleichen und Entgleisungen durch einen Wechsel der Kommunikationsebene korrigieren und kann auf dieser Metaebene unterhalb der artikulierten Kommunikation auf Erwiderung, aber auch auf Blockierung stoßen.

Wie immer bei Symbolisierungen wird auch hier Negation nicht ausgeschlossen, sondern mitbenutzt. So beruht der Macht-Code auf der Ausschließung aller physischen Gewalt — es sei denn zur Durchsetzung des Rechts. Für die Liebes-Semantik spielt die Ausschließung von möglichen sexuellen Beziehungen eine erhebliche Rolle — vom amour lointain der höfischen Liebe des Mittelalters über das lange Verwirr- und Versteckspiel der Riesenromane des 17. Jahrhunderts und über die Verlagerung des eigentlichen Genusses in das »noch nicht« und Tugendbewahrung als Eheerzwingungstaktik[21] bis zu einer seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts sich allmählich durchsetzenden positiven Sexuallehre[22], die aber immer noch angewiesen ist auf das Gefühl, eigentlich abgelehnt und nur heimlich gewünscht zu werden. Der Gebrauch von Negation mag im Sprachvollzug des Medium-Bereichs als »Zweideutigkeit« erscheinen, als Moment der semantischen Struktur hat er einen sehr präzisen Sinn im Kontext der Ausdifferenzierung und der Steigerung spezifischer Kommunikationsweisen und Kommunikationserfolge. Die Inhibierung des an sich Möglichen ist Voraussetzung für die semantische Konditionierung des Zugangs zum Vollzug, und auf dieser Konditionierung bauen die Freiheitsgrade der kommumkativen Prozesse auf[23].

21 Entlarvend Henry Fielding, An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews, London 1741, Neudruck Folcroft Pa 1969.

22 Jean Guitton, Essai sur l'amour humain, Paris 1948, S. 9, spricht mit Bezug auf das 19. Jahrhundert von »sexologie positive«. Ausführlich hierzu jetzt Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit Bd. 1, dt. Übersetz. Frankfurt 1977. Material aus den USA bei Sidney Ditzion, Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas, 2. Aufl. New York 1969.

23 Ein »Funktionswissen« dieser Art entsteht nicht erst im Rahmen der soziologischen Forschung und Theoriebildung. Daß Genußaufschub Steigerung der Liebesintensität ermöglicht, daß die eigentliche Liebe im Hoffen auf Liebe besteht, ist ein seit

Ferner verdient die *Selbstreferenz* innerhalb eines Kommunikationsmediums Aufmerksamkeit, bevor wir in historische Analysen eintreten. Auch hierbei handelt es sich um ein allgemeines Erfordernis, das sich bei allen Kommunikationsmedien durchsetzt. Mit der Differenzierung von Struktur und Prozeß verdoppelt sich auch die Selbstreferenz, so daß wir zwei Ebenen zu unterscheiden haben. Auf der Ebene der semantischen Struktur des Mediums erscheint Selbstreferenz als Systematisierung der Themen. Jeder Einzelgesichtspunkt, der Liebe charakterisiert, versteht sich im Verbund mit anderen. Da dies für *jeden* Gesichtspunkt, also auch für *jeden anderen* gilt, findet sich jedes Thema in jedem anderen als *anderes des anderen* wieder. Über Selbstreferenz wird also auf der semantischen Ebene eine Geschlossenheit der Codierung erreicht. In dieser Weise werden die Verweisungen des symbiotischen Mechanismus einbezogen: Man kann bei Liebe nicht nicht an Sinnlichkeit denken, so wie umgekehrt Avancen in Richtung auf sexuelle Beziehungen die Frage der wahren oder der nur vorgetäuschten Liebe aufwerfen[24].

Die selbstreferentielle Systematisierung wird um so bedeutsamer, je unwahrscheinlicher der kommunikative Erfolg, je unsicherer die soziale Beziehung ist. Je unsicherer man darüber ist, wie der andere sich zu Erwartungen einstellen wird,

desto unentbehrlicher wird es, die eigenen Äußerungen und die darauf erfolgenden Reaktionen im System interpretieren, das heißt jeweils als Indikator für Anderes, für Weiteres, für zu Erhoffendes lesen zu können. Diesen Zusammenhang kann man im 17. Jahrhundert sehr deutlich belegen: Die Anerkennung der Freiheit der Frau im Sicheinlassen auf Liebesbeziehungen führt zur Systematisierung des Code des amour passion. Es wird, um es in theoretische Terminologie zu bringen, in einer besonderen Interessenrichtung *doppelte Kontingenz ausdifferenziert,* und daraus ergibt sich die *selbstreferentielle Systematisierung* eines Spezialcodes für Liebe. Die *Unsicherheit,* die aus der doppelten Kontingenz erwächst, kann dann innerhalb dieses Codes zum

dem 17. Jahrhundert gepflegtes Thema, ohne daß das Wissen dieses Wissens auf Motivverlust hinausliefe. Die Liebe wird charakterisiert als etwas, was von Vorstellungen abweicht, die die Liebenden sich machen. Trotz dieses Bekanntmachens der illusionären Züge des Liebens hält man die Kraft der Liebe für stärker. Die Liebenden lieben ihre Illusionen mit, und der Bezug auf Sexualität scheint die heimliche Garantie dafür zu sein, daß dies funktioniert.

24 Vgl. dazu näher unten S. 112 ff., 131 ff.

Thema werden — etwa als Alternative von wahrer und falscher Liebe. Unsicherheit bleibt dann Geltungs- und Gebrauchsbedingung der Semantik und wird zugleich durch sie in eine Form gebracht, mit der man leben kann.

Wenn eine Sondersemantik für ein spezielles Kommunikationsmedium hinreichend ausdifferenziert ist, können auch die durch dieses Medium geordneten Prozesse selbstreferentiell werden. Wir wollen Selbstreferenz auf dieser Ebene kommunikativer Prozesse *Reflexivität* nennen. Unter der Bedingung hinreichender Isolierung dieses Sonderphänomens kann man postulieren, daß Liebe nur durch Liebe zu motivieren sei: Liebe bezieht sich auf Liebe, sucht Liebe, wächst in dem Maße, als sie Liebe finden und sich selbst als Liebe erfüllen kann.

Erst in der Reflexivität des Prozesses (oder genauer: in der semantischen Codierung des Prozesses als reflexiv) vollendet sich die Ausdifferenzierung und die universelle Zugänglichkeit des Mediums; erst in dieser Form kann das Problem der Inklusion und der »Chancengleichheit« gelöst werden. Solange es in der Liebe primär auf seltene Eigenschaften des/der Geliebten, auf Reichtum und Jugend, Schönheit und Tugend ankam, lief die Steigerung in Richtung auf diese Seltenheitswerte und suchte an ihnen Bestätigung. Diese im 17. und auch noch im 18. Jahrhundert vorherrschende Auffassung hätte, ernst genommen, in unlösbare Verteilungsprobleme führen müssen; denn wer wäre zum Zuge gekommen, wo Ungewöhnlichkeit von Eigenschaften Prämisse ist und es nur sehr wenige wirklich schöne und tugendhafte Damen und Herren gibt[25]. Die Entwicklung erzwingt eine zunehmende Neutralisierung aller Voraussetzungen für Liebe, die nicht in der Liebe selbst liegen. Die Form dafür ist Reflexivität, und die Funktion ist: Öffnung für universelle Zugänglichkeit mit autonomer, nicht mehr extern vorprogrammierter Selbststeuerung des Medienbereichs[26]. Auf der Basis gesicherter Reflexivität können dann die Eigenschaften, die zum

25 Daß die Irrationalität und Uneinsehbarkeit der Bewertung dies Problem etwas (aber nur etwas) abschwächen, werden wir unten sehen. Vgl. insbes. Kapitel 7, Anm. 2.

26 Daß die Universalität gleichwohl Grenzen hat und Ungleichheit der Chancen erzeugt, ist nicht zu übersehen, liegt aber nach Ausdifferenzierung des Mediums vor allem an den Grenzen der semantischen Verfügung über Sexualität: an der relativen Eigenständigkeit des Basismechanismus. Offensichtlich haben einige es hier leichter als andere, unabhängig von der semantischen Codierung ihres Verhaltens.

Lieben und Geliebtwerden erforderlich sind, trivialisiert und von historisch-biographischen Zufällen abhängig gemacht werden. Es fällt nicht schwer, Parallelen in anderen Medienbereichen zu entdecken. In der Kunst werden auch häßliche, alltägliche, in keiner Weise für Kunst vordisponierte Gegenstände darstellungswürdig. Das Recht ist nicht mehr nur Ausarbeitung und Anpassung dessen, was von der Natur her Recht ist, sondern erfaßt alles, was nach rechtlichen Regeln (Verfahren) zu Recht gemacht wird. Auch die politische Macht wird dadurch, daß sie jede Macht anderer Macht unterwirft, universell sensibel für Themen jeder Art, sofern sie sich politisieren lassen, und wird zugänglich für Personen jeder Art, sofern sie sich an politischen Wahlen beteiligen. Wichtige Tendenzen der modernen Gesellschaft fördern solche Zusammenhänge von Universalisierung und Spezifikation über Reflexivität, und das Medium für Intimbeziehungen folgt, obwohl für den Einzelfall auf extreme Partikularisierung angelegt, genau diesem Trend. Mehr als im Bereich irgendeines anderen Kommunikationsmediums wird in der Liebessemantik die Codierung schon früh reflektiert, und zwar als direkte Folge des Buchdrucks. Auch die frühe Parodierung des Romans selbst spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle. Schon im 17. Jahrhundert weiß man: die Dame hat Romane gelesen und kennt den Code. Das steigert ihre Aufmerksamkeit. Sie ist gewarnt — und eben dadurch gefährdet. Etwas später wird auch der empfindsame Mann Opfer des Romans[27]. Ebenfalls gelesen hat man die Floskeln und Gesten, die zur Kunst der Verführung gehören. Man hat damit zu rechnen, daß die Damen sie durchschauen, und weiß auch, daß sie trotzdem wirken. Der Code regelt also nicht nur das Verhalten, sondern erfaßt auch sein eigenes Wiedervorkommen in dem von ihm geregelten Verhaltensbereich. Weder der Machtcode noch der Geldcode könnte zu jener Zeit eine solche Transparenz vertragen. Nur in der Liebe wirkt der Buchdruck in diesem Sinne spaltend; und gerade hier kann man sich zum Glück auf Interessen verlassen, die sicherstellen, daß es trotzdem funktioniert. Schließlich ist bei allen symbolisch generalisierten Kommunika-

27 »J'avais lu quelques romans, et je *me* crus amoureux« berichtet der Held in Charles Duclos, Les confessions du Comte de ..., 1741, zit. nach der Ausgabe Lausanne 1970, S. 38. Man beachte die Abgeschliffenheit der Formulierung, die einen geläufigen Sachverhalt nur noch andeutet.

tionsmedien zu bedenken, daß ihre Fähigkeit, entsprechend spezialisierte soziale Systeme zu bilden, sich nicht von selbst versteht. In der soziokulturellen Evolution wirken Medien selektiv, aber nicht notwendigerweise auch stabilisierend. Sehr typisch müssen Medien Systembildungen gegen gesellschaftstypische Pressionen, gegen vorherrschende Einstellungen und Erwartungsmuster erst durchsetzen. In der frühen

Neuzeit verschärft sich dieses Problem in dem Maße, als nach der Erfindung des Buchdrucks Kommunikationsmedien unter höhere, unwahrscheinlichere Ansprüche geraten. In den Medien-Codes tauchen Symbole auf, die betont »unsoziale«, jedenfalls metamoralische Konnotationen mitführen — etwa Staatsräson im Machtbereich, Profit im Bereich von Eigentum/Geld oder quasi-krankhafte Passion im Bereich der Liebe. Damit ist zugleich zum Ausdruck gebracht, daß die Mittel, auf solcher Basis dann trotzdem soziale Systeme zu bilden, nicht der Gesellschaft im allgemeinen, nicht der moralischen Konformität, auch nicht der Schichtung entnommen werden können, sondern neu entwickelt werden müssen. Das geschieht in einigen Medienbereichen mit Hilfe von Organisation — einer eigens dafür entwickelten Sonderform korporativer Systembildung. Im Kommunikationsbereich der Liebe scheidet diese Möglichkeit aus[28]. Was tritt an ihre Stelle? Zunächst anscheinend vor allem ein formuliertes Problembewußtsein; später auch Anforderungen an die Ehe. Man muß bei den folgenden historischen Analysen der Liebessemantik daher stets mit im Auge behalten, daß ihre Vorstellungswelt auch Zumutungsabwehrfunktionen erfüllt und aus diesem Grunde nicht selten extravagant auftritt. Für das soziale Leben in älteren, lokal verdichteten Gesellschaftssystemen sind komplexe Beziehungsnetze bezeichnend, die ein Sichausschließen Einzelner, ein »Privatleben« und auch einen Rückzug in Zweierbeziehungen blockieren. In einem für jeden übersehbaren Rahmen soll man sein Leben mit anderen teilen. Intimität zu zweit ist kaum möglich, wird jedenfalls nicht gefördert, sondern möglichst kurzgehalten[29]. Das Herausiso-

28 Auch andere Kommunikationsbereiche, die in Richtung auf unwahrscheinlichere Kommunikation tendieren, haben ähnliche Probleme. Siehe für Religion Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977; für Kunst ders., Ist Kunst codierbar? in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, S. 245-266.

29 Zu Verhältnissen im Hause Vgl. z. B. Howard Gadlin, Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States, in:

lieren von Systembedingungen für Intimität muß daher gegen vorherrschende Meinungen und Gefühlslagen erst durchgesetzt werden[30]; und das dürfte um so schwieriger gewesen sein, als nicht alle Altersgruppen gleichmäßig an dieser Möglichkeit interessiert sind[31]. Auch aus ihren eigenen Bedingungen heraus scheinen Zweierbeziehungen ohne soziale Vernetzung selten und problematisch zu sein. Wie soziometrische Forschungen zeigen, kommt ein Sich-Wählen auf Grund wechselseitiger Projektion selten vor und begründet eine Beziehung von zumeist kurzer Dauer[32].

Diese Bedingungen machen verständlich, daß die Codierung von (sexuell basierter) Intimität zunächst außerhalb aller etablierten Ordnung begonnen wurde und daß diese Möglichkeit mit »Konzessionen« in der Semantik bezahlt werden mußte — vor allem mit dem Eingeständnis der Unvernünftigkeit, der Wahnhaftigkeit, der Instabilität. Erst nach Eingewöhnung eines solchen Programms konnte man ernsthaft damit beginnen, soziale Reflexivität einzubauen und auf eine dadurch stabilisierte Systembildung abzuzielen — mit bis heute umstrittenen Erfolgen. Die auf Liebe gegründete Ehe ist das Resultat und der Ausbau von Scheidungsmöglichkeiten das Korrektiv. Es bleibt

damit der Ehe selbst überlassen, ob sie halten will oder nicht.

George Levinger / Harold L. Raush (Hrsg.), Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy, Amherst 1977, S. 33-72; David H. Flaherty, Privacy in Colonial New England, Charlottesville Va. 1972, insb. S. 70 ff.

30 Hierzu besonders Guy E. Swanson, The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations, in: Samuel Z. Klausner, The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research, New York 1965, S. 160-209. Vgl. ferner: William J. Goode, The Theoretical Importance of Love, American Sociological Review 24 (1959), S. 38-47; Philip E. Slater, On Social Regression, American Sociological Review 28 (1963), S. 339-364.

31 Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht ohne Bedeutung, daß Onkel-Neffe Beziehungen zu den frühen, durch Ritualisierung als bedenklich markierten und zugleich geschützten Beispielen gehören. Vgl. S. N. Eisenstadt, Ritualized Personal Relations, Man 96 (1956), S. 90-95.

32 Vgl. Jean Maisonneuve, Psycho-sociologie des affinités, Paris 1966, S. 322 ff., insb. 343.

Kapitel 3

Evolution von Kommunikationsmöglichkeiten

Zur theoretischen Einleitung in die folgenden historischen Studie brauchen wir ein weiteres Kapitel. Es muß noch einsichtig werden, wie sich eigentlich evolutionäre Veränderungen des Kulturguts in Kommunikation umsetzen. Dies ist durch Analyse der Wort- und Begriffsgeschichte allein nicht ausreichend zu klären. Auch die gesellschaftsstrukturelle These des Übergangs zur funktionalen Differenzierung[1] und der Ausdifferenzierung entsprechender Kommunikationsmedien bleibt dafür zu abstrakt. Zusätzlich zu all dem muß noch eine genauere Analyse des Kommunikationsvorgangs selbst vorgeschaltet werden, der auf Begründung und laufende Reproduktion von Intimbeziehungen angelegt ist. Hierbei lassen wir uns durch zwei voranzustellende Thesen leiten:

(1) Als Bedingungen intimer Kommunikation müssen die beteiligten Personen so weit individualisiert sein, daß ihr Verhalten im spezifischer Weise »lesbar« wird mit Hilfe einer Differenz, nämlich der Differenz von unmittelbarem eigenen Interesse bzw. eigenen Gewohnheiten und dem, was mit Rücksicht auf den anderen oder mit Rücksicht auf die Beziehung zu ihm getan wird.

(2) In Intimbeziehungen spielt, mehr als in vielen anderen Beziehungen, die Differenz von Handeln und Beobachten eine Rolle. Ego wird als Handelnder von Alter im Hinblick auf die unter (1) formulierte Differenz beobachtet. Dabei kann es um Handeln gehen, das als Kommunikation angelegt und beabsichtigt war, aber auch um anderes Handeln und natürlich auch um die nicht als Kommunikation intendierten Aspekte kommunikativen Handelns. Wie man auf Grund empirischer Forschung weiß, tendiert dieses Auseinanderziehen von Handeln und Beobachten zum Divergieren der Zurechnungen und schließlich zum Attributionskonflikt: Der Handelnde sieht sein Handeln als veranlaßt durch die Merkmale der Situation, der

l Zu diesem Zusammenhang siehe Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik, 2 Bde. Frankfurt 1980-81.

rechnet es stärker auf Persönlichkeitsmerkmale des Handelnden zu[2]. Entsprechend beginnen die Beteiligten die Rückrechnung auf Ursachen jeweils anders und werden schon dadurch in Konflikt geführt.

Beide Thesen gehen von attributionstheoretischen Annahmen aus. Sie vermeiden einen Theorieansatz, der Liebe durch Empathie oder Sympathie erklärt und damit auf eine (deskriptiv angereicherte) Tautologie hinausläuft[3]. Die Grundfrage ist: auf welche »eigentlichen« Ursachen Verhalten zugerechnet wird; und dann: wie das dadurch gesteuerte Beobachten von Verhalten benutzt werden kann, um die Einstellung des Partners nach den Vorschriften eines Codes für Intimbeziehungen zu testen; und dann: wie die Erwartung einer solchen Beobachtung mit Einschluß der sie steuernden Zurechnung benutzt werden kann, um das Verhalten selbst dem vorweg anzupassen.

Die in den Thesen genannten Bedingungen machen, zusammengenommen, die Reproduktion von Intimität schwierig, oft hat man sogar gesagt: unwahrscheinlich. Die Ehen werden im Himmel geschlossen, im Auto gehen sie auseinander. Denn derjenige, der am Steuer sitzt, richtet sich nach der Situation und fährt, wie er meint, auf Grund seines besten Könnens; aber der, der mitfährt und ihn beobachtet, fühlt sich durch die Fahrweise behandelt, führt sie auf Eigenschaften des Fahrers zurück. Er kann nur in einer Weise handeln, nämlich kommentieren und kritisieren; und es ist wenig wahrscheinlich, daß er dabei die Zustimmung des Fahrers findet. Im Taxi hätte man (von Extremfällen abgesehen) wenig Anlaß, darüber zu kommunizieren. Bei Intimbeziehungen wird jedoch genau diese Situation zum Test auf die Frage: handelt er so, daß er meine (und nicht seine) Welt zu Grunde legt? Und wie könnte man davon absehen, bei Zweifeln den Versuch einer kommunikativen Klärung zu unternehmen, wenn man anderenfalls mit resigniertem Schweigen sich und dem anderen sagen würde, daß man den Test nicht riskiert?

2 Diese an sich bekannte Divergenz findet sich nicht nur bei einem Verhalten, das auf Beobachtung spezialisiert ist, sondern auch in Partnerbeziehungen, in denen beide wechselweise handeln bzw. beobachten. Siehe z. B. die Ergebnisse in der Tabelle 4.2 (Category 7) bei Harold H. Kelley, Personal Relationships: Their Structures and Processes, New York 1979, S. 101.

3 Siehe den Überblick bei Lauren G. Wispé, Sympathy and Empathy, in: International Encyclopedia of the Social Sciences Bd. 15, New York 1968, S. 441-447.

Dies Beispiel mag uns als Leitfaden dienen auf der Suche nach Generalisierungen. Es lehrt zunächst, daß ein sehr hohes Maß an gemeinsamem und als gemeinsam gewußtem Situationswissen, also auch ein hohes Maß an kultureller Vorprägung vorausgesetzt werden muß, das weder mit Individualität noch mit Liebe etwas zu tun

hat, aber sich dazu eignet, Nuancen des Verhaltens attributionsfähig zu profilieren. (Er »schneidet die Kurven«, obwohl er weiß, daß ich das nicht mag; sie »fährt auf der Autobahn stur links«, obwohl sie weiß, wie pedantisch ich immer auf die Vorschriften achte.) In diesem Sinne hatte man früher Geselligkeit und gesellschaftlichen Schliff bis in fein stilisierte Verhaltensweisen hinein für eine Voraussetzung oder zumindest für eine Gelegenheit gehalten, Partner für nähere Beziehungen vorher zu beobachten und einzuschätzen — nicht zuletzt auch als Bedingung der Möglichkeit, Freiheiten gegenüber der Form sichtbar und zurechenbar zu machen. Die Festlichkeiten der »großen Welt« boten dazu eine Gelegenheit[4]. Lotte tanzte nicht, sie schnitt Schwarzbrot[5]. Auch das kann der empfindsamen Seele genügen; freilich nur bei einer Empfindsamkeit, die die ganze Welt in Anspruch nehmen kann, um Liebe und Leid erfahrbar zu machen. Das überschreitet dann aber den Spielraum möglicher Kommunikation. Der Dialog von Verführung, Widerstand und Hingabe, mit dem man bis dahin zurechtkommen zu müssen meinte, wird gesprengt, und die eigentliche Liebeserfahrung zieht sich — vom Werther bis zur Lucinde — ins liebende Subjekt zurück, das nicht mehr zureichend und vor allem nicht mit hinreichendem Erfolg kommunizieren kann. Wenn man heute wieder auf Kommunikation setzt, sollte man nach all dem wissen, was das bedeutet, worauf man sich einläßt, wie man sich einschränkt und wie schmal und gefährlich die Brücken gebaut sind. Auf Grund der Thesen, die wir vorangestellt haben, läßt sich das Problem der Intimkommunikation präzisieren. Es geht, an Hand welcher Themen und welcher Beobachtungen immer, um die Reproduktion von Sinnüberschüssen, denen man entnehmen kann, daß die Liebe kontinuiert. Das In-der-Welt-des-anderen-Vorkommen-und-daraufhin-handeln-Können muß laufend reaktualisiert

4 Eine Bemerkung zu dieser Funktion der »großen Welt« bei Stendhal, De l'amour (1822), Paris 1959, S. 33f. Siehe auch Christian Garve, Ueber Gesellschaft und Einsamkeit, Bd. I, Breslau 1797, S. 308 ff.

5 Die Leiden des jungen Werthers, Brief vom 16. Junius.

werden. Dies erfordert, daß der Handelnde sich beobachtbar macht als einer, der seine Gewohnheiten und Interessen überschreitet. Dies zu wollen, darf nicht wiederum wie ein Gruß, ein Geschenk, ein Abschiedskuß zur Gewohnheit werden; es muß wiederholt werden, ohne die Merkmale des Wiederholtwerdens anzunehmen; oder es muß, da dies nahezu zwangsläufig mißlingt, wenigstens in der Intention so verstanden werden. Die angestrengte Beobachtung des anderen auf jedes Zeichen hin, das er (absichtlich oder unabsichtlich) gibt als Hinweis auf eine Möglichkeit, ihm ein Zeichen der Liebe zu geben, gehört zu den wichtigsten Vorschriften der klassischen Liebessemantik[6]. Die dem zu Grunde liegende Einsicht lautet, daß nur kontinuierliche Aufmerksamkeit und Dauerhandlungsbereitschaft im Blick auf den anderen wirklich Liebe zu symbolisieren vermögen.

Die Einstellungen, die Liebe bekunden, müssen im Handeln zum Ausdruck kommen, da es um mehr geht als um ein bloßes Meinen, um bloßes Beeindrucktsein; sie müssen am Handeln ablesbar sein, dürfen aber nicht im Handlungsereignis selbst bestehen. Attributionstheoretiker fordern hier Zurechnung auf eine stabile, zeitlich und sachlich

(aber nicht: sozial!) generalisierte Disposition[7]. Der Moment der Handlung muß mithin Dauer versprechen[8]. Dies geschieht dadurch, daß der Handelnde seine Identität einsetzt, nämlich den Sinn seines Handelns so einsetzt, daß der Beobachter wahrnehmen zu können meint, daß der Handelnde sich mit seiner Handlung »identifiziert«. Über alle Nuancen von Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit hinweg und trotz häufiger Unentscheidbarkeit genau dieser Frage des Aufrichtigseins ist der Zusammenhang von Handlung und individuellem Selbststein der Schlüssel des Generalisierungsproblems — und eben deshalb kann nur sachliche und zeitliche, nicht aber soziale (für jedermann geltende) Generalisierung in Betracht kommen.

6 »Soins« war dafür der terminus technicus des 17. Jahrhunderts. Entsprechend entwickelt war im übrigen die Kunst, genau solche Gelegenheiten, die solche Gelegenheiten boten, zu vermeiden. Vgl. etwa François Hedelin, Abbé d'Aubignac, Les Conseils d'Ariste à Celimène sur les moyens de conserver sa réputation, Paris 1666.

7 Vgl. Kelley a.a.O. (1979), S. 9J ff.

8 Daraus hatte die Literatur der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf Illusion, die Literatur der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf Unaufrichtigkeit als Ingredienz der Liebe geschlossen. An diese Systemstelle scheint heute das Managen von Attributionskonflikten zu treten. Wir kommen darauf zurück.

Dies klingt schon recht kompliziert, reicht aber in einer wesentlichen Hinsicht noch nicht aus. Man muß die eigene Identität als Garant für Dauer nämlich nicht statisch, sondern dynamisch einsetzen; nicht als so-wie-sie-immer-ist, sondern als an-der-Liebe-wachsend. Die Berufung auf die eigene Identität macht ja zunächst gerade Unabhängigkeit von den Umständen und Unabhängigkeit von Einflüssen anderer deutlich. Diese Sinnverweisung muß gelöscht bzw. ersetzt werden durch ein Konzept der Identität-in-Transformation. Und dazu gehört, daß man gerade dem, den man liebt (und der sich selbst als dauerhaft weiß), bescheinigt, daß man durch ihn und durch die Liebe zu ihm das eigene Ich entfaltet. Identität muß also als Stabilitäts- und als Steigerungsbegriff zugleich gehandhabt werden.

Schließlich muß eine solche Identität in Situationen eingebracht werden, die durch die oben skizzierte Differenz von Handlungsperspektiven und Beobachterperspektiven gekennzeichnet sind. Unter den besonderen Anforderungen von Intimbeziehungen nimmt diese Differenz eher zu als ab, weil Alter als Beobachter das Handeln des Ego auf besondere Zeichen für Liebe hin abtastet, während Ego zwangsläufig auch durch Situationserfordernisse eingenommen ist. Man hilft sich mit einem häufigen Wechsel der Positionen als Ego bzw. als Alter, mit einer Verdichtung der Interaktion. Und eben deshalb werden Strukturen oder Situationen zum Problem, die einen solchen Wechsel blockieren — sei es durch starre Rollendifferenzierung (die Frau kocht, der Mann wartet aufs Essen), sei es durch technische Erfordernisse (Autofahren). Die Interaktion der Liebenden muß mit für sie günstigen Besonderheiten ausdifferenziert werden. Neben der körperlichen Berührung ist ein Gespräch eine hierfür besonders geeignete Form. Die Verdichtung wird hier so intensiv, daß beide Partner auf zwei Ebenen zugleich beobachten und handeln können: auf der Ebene der beiden beteiligten Individuen und auf der Ebene des durch sie konstituierten sozialen Systems[9].

Wie immer bei unwahrscheinlichen Anforderungen ist ein gelegentlicher, wenn nicht

häufiger Zusammenbruch der Kommunikation wahrscheinlich. Das gilt vor allem für das ständig mögliche Divergieren der Zurechnungsperspektiven des Beobachtens und Han-

9 Kelley a.a.O. (1979), S. 81, 84 f. nennt (vom üblichen Sprachgebrauch abweichend), dies »double contingency«.

delns. Dazu kommt, daß sich in bezug auf die Liebe und das Verhalten des Liebenden enttäuschungsanfällige Erwartungen bilden. Die Individualität, die das Zurechnungsgeschehen steuert, wird zum Anspruch auf Anerkennung eigensinniger Welt- und Selbstauffassungen und wird dadurch zur Zumutung. Wer liebt, mag diese Zumutung hinnehmen, ja sie provozieren und in der Erwiderung sein Glück finden wollen. Aber wie lange? Und mit welchen Lösungen für die dann absehbaren Konflikte zweier Individuen?

Man hat seit langem gesehen, daß der hochgetriebene Individualisierungsgrad der Personen Ehen gefährdet und ganz allgemein Intimverhältnisse unter schwer zu erfüllende Anforderungen stellt. Dies gilt nicht zuletzt deshalb, weil gerade das personorientierte Kommunikationsmedium es nahelegt, alle Konflikte auf die Personen zuzurechnen, sie also nicht als bloße Verhaltens- oder Rollenkonflikte zu behandeln[10]. Auch und gerade am Verhalten im Konfliktfalle wird Liebe getestet — und naturgemäß unter wenig günstigen Bedingungen. Mit der Personalisierung der sozialen Beziehungen fällt zugleich die Liebe selbst als Ebene der Konfliktregulierung oberhalb von Verhaltens- und Rollenerwartungen aus; denn sie ist vom Konflikt selbst betroffen[11].

Man kann angesichts solcher Überlegungen und Erfahrungen fragen, ob die Semantik der intim bindenden Liebe nicht zu viel versprochen, nicht allzu Unwahrscheinliches in Aussicht gestellt hatte. Die typische Antwort bringt zeitliche Begrenzungen ins Spiel: Die Liebe höre zwangsläufig auf und müsse durch gemäßigtere Formen der wechselseitigen Verhaltensanpassung ersetzt werden. Das mag eine ebenso alte wie richtige Einsicht sein. Sie antwortet aber nicht auf die Frage, wieso man, wenn man dies weiß, überhaupt anfängt und sich, wenn auch nur eine Zeitlang, mit einem so schwierigen Unternehmen abmüht.

10 Vgl. hierzu Harriet B. Braiker / Harold H. Kelley, Conflict in the Development of Close Relationships, in: Robert L. Burgess / Ted L. Huston (Hrsg.), Social Exchange in Developing Relationships, New York 1979, S. 135-168.

11 Dies Problem wird unterschätzt, wenn man nur (wie in der Soziologie seit einiger Zeit üblich) auf die positiven Funktionen von Konflikten hinweist. Vgl. z. B. John Scanzoni, Sexual Bargaining: Power Politics in the American Marriage, Englewood Cliffs N. J. 1972, S. 61 ff. (Man beachte auch die Orientierung an ökonomischen und politischen Metaphern und das Fehlen jeder Tiefenanalyse von Intimität in »soziologischen« Darstellungen dieser Art.)

Die Motivlage wird nicht anthropologisch (und erst recht nicht durch den kruden Hinweis auf Bedürfnisse nach sexueller Befriedigung) zu erklären sein. Motive

entstehen nicht unabhängig von der Semantik, die ihre Möglichkeit, Verständlichkeit, Erfüllbarkeit beschreibt. Sie sind ihrerseits Produkt der Evolution symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. Sie sind selbst ein Artefakt soziokultureller Evolution. Das Wagnis Liebe und die entsprechend komplizierte, anforderungsreiche Alltagsorientierung ist nur möglich, wenn man sich dabei auf kulturelle Überlieferungen, literarische Vorlagen, überzeugungskräftige Sprachmuster und Situationsbilder, kurz: auf eine tradierte Semantik stützen kann. Diese Semantik muß »entsprechende Komplexität« bereithalten. Andererseits ist das Reproduzieren einer solchen Semantik in immer neuen Varianten nur möglich, wenn ein Interesse daran vorausgesetzt werden kann — und zwar seit der Erfindung des Buchdrucks ein allgemeines Interesse, ein Leserinteresse. Wir stehen damit vor einem Problem selbstreferentieller Genese, einem Problem der Entwicklung von Formen, die sich in den Bedingungen ihrer Möglichkeit selbst voraussetzen; und auf solche Fragen antwortet die Theorie soziokultureller Evolution.

Die Fragestellung unserer Studie verbindet somit theoretische und historische Perspektiven. Sie kombiniert gesellschaftstheoretische, evolutionstheoretische, kommunikationstheoretische und attributionstheoretische Ausgangspunkte im Begriff des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums und verknüpft dann diesen Theorieansatz mit Untersuchungen über Ideenevolution, das heißt über Evolution im Kontext einer historischen Semantik, die in Abhängigkeit von Möglichkeiten, die die gesellschaftsstrukturelle Entwicklung bietet, auf Erfahrungen mit ihrem jeweiligen Ideengut in der kommunikativen Praxis reagiert.

Kapitel 4

Evolution der Liebessemantik

Im Kontext einer allgemeinen Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien läßt sich zeigen, welchen besonderen Anforderungen ein Medium speziell für Liebe zu entsprechen hat. Der Bedarf dafür ist klar, wenn man voraussetzen kann, daß die Differenz von höchstpersönlichen, intimen und unpersönlichen, extern motivierten Sozialbeziehungen bewußt und geläufig ist. Die Differenzerfahrung stabilisiert den Bedarf und reproduziert die Suche nach geeigneten Formen der Kommunikation. Sie ist als Erfahrung aber nur möglich, wenn Liebe als Kommunikationsmedium eingeführt ist, das besondere Formen von dafür geeigneter Kommunikation ausdifferenziert. Die Differenzerfahrung, die die Institutionalisierung eines Mediums ermöglicht, ist nur mit seiner Hilfe möglich. Nur im Sicheinlassen auf Selbstreferenz kann das Medium soziale Systeme ausdifferenzieren und als Code für diese realisiert werden. Das führt vor die Frage, wie ein solches Medium entstehen konnte, wenn die Erfahrung der Differenz von persönlichen und unpersönlichen Sozialbeziehungen, die ja erst produziert werden mußte, noch gar nicht möglich war. Wie konnte, mit anderen Worten, die Synchronie der Selbstreferenz historisch diachronisiert, in ein Nacheinander der Entwicklung aufgelöst werden? Oder besser: Wie können selbstreferentielle Formationen überhaupt als *neue* entstehen, wenn es ihrer Struktur entspricht, daß sie ihre Stabilisierungsbedingungen nur rekrutieren können, wenn sie schon bestehen?

Es ist sicher nicht möglich, diese Frage durch Hinweis auf einen anthropologisch

gegebenen Bedarf für Liebe zu beantworten. Abgesehen davon, daß ein solcher von Kommunikationsformen unabhängiger Bestand an Affekten oder Emotionen kaum feststellbar sein dürfte: unser Problem liegt in den Kommunikationsformen selbst. So selbstverständlich eine anthropologische Grundausstattung (etwa: Sexualität) vorausgesetzt werden muß als eine der Umweltvoraussetzungen für Formendifferenzierung im Gesellschaftssystem, so wenig hilft dieser Hinweis auf der Ebene des Gesellschaftssystems und seiner Evolution weiter. Statt dessen suchen wir

den Schlüssel für eine evolutionstheoretische Erklärung in der Ausdifferenzierung jener Sinnbehandlungsebene, die wir »gepflegte Semantik« nennen. Auf dieser Ebene lassen sich evolutionäre Überleitungen mit provisorischen Plausibilitäten gewinnen und eine Weile festhalten, auch wenn sie noch nicht im Kontext ihrer endgültigen Funktion benutzbar sind.

Diese Fragestellung und ihr evolutionstheoretischer Hintergrund machen verständlich, daß historische Epochen weder in der Gesamtrealität noch in ihrer semantischen Verarbeitung durch klare Zäsuren getrennt sind. Das widerspräche auch der Selbstreferenz aller sinnhaften Informationsverarbeitung. Man kann, anders gesagt, keinen historischen Prozeß erkennen, der anhand von Neuerscheinungen einteilbar wäre. Gerade Veränderungen sind dafür zu stark auf stabile Strukturen und auf durchgehaltenes Gedankengut angewiesen. Dennoch gibt es deutliche Unterschiede, die, wenn sie sich durchgesetzt haben, Vergangenes neu gewichten und Künftiges in anderer Weise zugänglich machen. Das, was eine Epoche charakterisiert, braucht also nicht unbedingt »neu« zu sein im Sinne eines erstmaligen Auftretens; epochale Sinngebung mag durchaus mit bekannten Figuren gearbeitet sein, die erst jetzt ins Zentrum der historischen Bestimmung treten. Und gerade für die tiefreichenden Strukturverschiebungen der frühen Neuzeit ist die Ausstattung mit zitierfähigem Gedankengut einer langen Tradition bezeichnend; nur die Auswertbarkeit, die Anschlußfähigkeit, die Selektivität der Sinnmomente wird erhöht.

Sucht man unter dieser Leitvorstellung nicht nach Epochenschwellen, sondern nach zentralen Momenten der Sinngebung, dann lassen sich im Bereich der Liebessemantik deutliche Schwerpunktverschiebungen erkennen, die sich parallel zu einer zunehmenden Ausdifferenzierung von Intimbeziehungen entwickeln. Für die Liebeslyrik und speziell die höfische Liebe des Mittelalters scheint das Hauptanliegen gewesen zu sein, als *nicht vulgär* auftreten zu können. Deshalb die Marginalisierung des Bezugs auf Sinnlichkeit, deshalb Idealisierung, Sublimierung, gebundene Form und erst dagegen sich wieder profilierende Freizügigkeiten. Die viel diskutierte Frage, ob die Minnesänger nun auf Erfüllung hoffen konnten oder nicht, betrifft ein durchaus nebensächliches Problem. Die Hauptsache war: sich im Zuge der zunehmenden Aristokratisierung der Schichtungsstruktur des Mittelalters von der vulgären, gemeinen,

direkten Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse distanzieren zu können. In all dem ist der Bezug auf Schichtung — und kaum der Bezug auf Individualität — bestimmend, und dafür genügte eine Verlagerung der Liebe ins Ideale, ins Unwahrscheinliche, ins nur durch besondere Verdienste (nicht durch Ehe!) Erreichbare. Gegen diesen Hintergrund zeichnen sich — bei viel thematischer Kontinuität — erst in der Neuzeit neuartige Züge ab. Wir sehen solche Epochenschwerpunkte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und um 1800 und unterscheiden entsprechend amour passion und romantische Liebe. Um diesen Zusammenhang von Zentrierung und Veränderung in äußerster Vergröberung und Schematisierung darstellen zu können, unterscheiden wir vier Sinnbereiche: (1) die Form des Code, (2) die Begründung der Liebe, (3) das Problem, auf das die Veränderung reagiert, indem sie es einzubeziehen sucht, und (4) die Anthropologie, die sich dem Code zuordnen läßt.

Die *Form des Code* gibt das Prinzip an, unter dem die Einheit des Code über alle Differenzen in seinem Ordnungsbereich formuliert wird. Sie ist ausschlaggebend für die Zulassung von Möglichkeiten der Kommunikation, daher auch ausschlaggebend für die Transformation dieser Möglichkeiten und damit das, was einer Epoche ihr Sinnzentrum gibt. Ohne Ausdifferenzierung einer Semantik zur Codierung von Intimbeziehungen gibt es keine solche Form und daher auch keine Evolution auf diesem Spezialgebiet. Die Form des Code ändert sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von *Idealisierung* zu *Paradoxierung.* Sie ändert sich erneut im Übergang zur romantischen Liebe um 1800 in eine Form der *Reflexion von Autonomie bzw. Selbstreferenz.* Die Einheit des Code ist demnach zunächst ein Ideal, dann ein Paradox und schließlich eine Funktion, nämlich die Funktion, Autonomie zur Reflexion zu bringen. Nach Durchsetzung dieses Wandels wird es schließlich zur Funktion des Code, *Problemorientierung* im Alltag zu ermöglichen. Entsprechend variieren die Gesichtspunkte, mit denen man *Liebe begründen kann.* Solange es um ein Ideal ging, war eine *Kenntnis der Eigenschaften des Objekts* nötig [1]. Im Bereich paradoxer Codierung rechtfertigt sich Liebe durch *Imagination.* Wenn schließlich die Autonomie von Intimbeziehungen durchgesetzt und zur Refle-

1 Ausführlich: Ruth Kelso, Doctrine for the Lady of the Renaissance, Urbana IlI 1956, Neudruck 1978, S. 136ff.

xion gebracht ist, genügt für die Begründung die (unerklärliche) *Tatsache, daß man liebt.* Als selbstreferentieller Kommunikationszusammenhang rechtfertigt die Liebe sich selbst. Die Schönheit der Geliebten zum Beispiel ist jetzt nicht mehr notwendiger Tatbestand, auch nicht notwendige Einbildung, sie ist nicht mehr ein Grund, sondern für die Liebenden selbst eine Folge der Liebe. Und dann geht es letztlich darum, gemeinsam die Probleme einer Intimbeziehung zu erkennen und zu lösen.

Diese Transformationen der Semantik des Mediums, seines Einheitskonzepts und des dadurch ermöglichten Begründungsspielraums stehen in Zusammenhang mit der *Einarbeitung neuer Probleme* in diesen Code. Es sind Probleme, die im Zuge der Ausdifferenzierung eines Sonderbereichs für Intimbeziehungen dem Code zugeordnet und durch ihn behandelt werden müssen. Dabei fällt in der historischen Analyse auf, daß nicht etwa das Problem die Reorganisation der Semantik durchsetzt, sondern

umgekehrt die evolutionären Veränderungen des Code vorangehen und dann den Einbau des Problems bzw. die Auflösung entsprechender Diskrepanzen ermöglichen[2].
Schon das Mittelalter hatte im Kontext der »höfischen Liebe«, des »fin amor« einen Prozeß der Systematisierung und der Konzentration eingeleitet[3]. Die alte Differenz von häuslicher Reproduktion und Liebesaffairen außerhalb wird nicht beseitigt, aber überformt durch die Idee einer großen Liebe, die einer und nur einer Frau gilt, deren Gunst man verdienen muß, aber nicht erkämpfen und vor allem nicht erzwingen kann. Die Erotik wird dirigiert auf etwas, was man nur von einer bestimmten Frau (und nicht von mehr oder weniger jeder) bekommen kann. Das zwingt den Ritter auf die Knie. Zugleich werden bei dieser Bezugsrichtung erotische Konnotationen im Zusammenhang höchster Ideale unausweichlich; und es gibt so zumindest einen hochstilisierten Bereich, in dem die Differenz von ratio und Sinnlichkeit nicht in der gewohnten Schärfe gilt und der Mensch das, was ihn mit den Engeln, und das, was ihn mit den Tieren verbindet, nicht mehr säuberlich auseinanderhalten kann.

2 Man kann natürlich immer sagen: das Problem sei die latente Triebkraft für die Revision des Code gewesen. Aber hilft das viel weiter?

3 Diese Interpretation folgt Maurice Valenca, In Praise of Love: An Introduction to the Love-Poetry of the Renaissance, New York 1958.

Über diese erste Konzentrierung von Liebe und Sexualität geht das 17. Jahrhundert hinaus. Das Ideal wird zur Floskel. Die Paradoxierung der Liebessemantik vollendet die Auflösung der alten Kontrastierung von »hoher« und »sinnlicher« Liebe und beginnt den Einbau von *Sexualität* als essentiell für Liebe. Die Absonderung von Liebesverhältnissen läßt bewußt werden, *daß der Code »nur ein Code« und die Liebe ein literarisch präformiertes, geradezu vorgeschriebenes Gefühl ist,* nicht mehr dirigiert durch gesellschaftliche Mächte wie Familie und Religion, wohl aber in ihrer Freiheit um so mehr gebunden an ihre eigene Semantik und an das heimliche Ziel des sexuellen Genusses. Das Bewußtsein dieser Probleme ist in der Literatur und in der literaturorientierten Diskussion des 17. Jahrhunderts durchaus präsent. Es äußert sich hier als Verdacht, als Entlarvung, als freimütige Frivolität[4]. Es muß aber warten auf den Umbau des Code, bevor es an große, bewahrenswerte Form angeschlossen werden kann. Erst die Romantik heiligt den Zusammenhang von Sexualität und Liebe, und erst das 19. Jahrhundert vollendet den Gedanken, die Liebe sei nichts weiter als Idealführung und Systematisierung des Geschlechtstriebs[5]. All dies hat schließlich Rückwirkungen auf die Frage, *wie der*

4 Die Tiefenstruktur dieses Zusammenhangs ist ihrerseits Veränderungen ausgesetzt, vor allem in den beiden letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts. Der *Motivverdacht* wird zunächst mit religiösen Mitteln (vor allem durch die Jansenisten) radikalisiert, universell gesetzt und dann sozusagen im Stich gelassen. Die *Entlarvungstechnik* stellt sich daraufhin um. Statt um Entlarvung der Sündigkeit und Selbstsucht geht es (seit La Bruyère) um Entlarvung der Mediokrität des Menschen und der Banalität seiner Motive. Die *Frivolität,* die ihre eigene Sicherheit aus der Einsicht gewinnen konnte, daß alle entlarvbar sind und nur frivoles Verhalten ehrlich ist, verliert nunmehr den Charakter eines mutigen Verhaltens und wird zur letzten Zuflucht vor der Banalität. Man kann der Banalität entfliehen, indem man sie vortäuscht. Das alles wird sich als unnötig erweisen in dem Moment, wo man sich offen zum »Positivismus« der kulturellen Codierung des Verhaltens (unter Einschluß von Religion in die Kultur) bekennen kann.

Anzumerken wäre hier auch: daß nicht die Entlarvung der Sünde, wohl aber die Entlarvung der Mediokrität menschlicher Motive den stratifikatorischen Aufbau des Gesellschaftssystems an einem entscheidenden Punkt trifft. Der Adel kann, wenn das Bürgertum ihn auf den gemeinsamen Nenner der Banalität zu reduzieren sucht, sich nur noch in die Frivolität retten.

5 »Une systématisation exclusive et consciente de son instinct sexuel«, heißt es bei Gaston Danville, La Psychologie de l'amour, Paris 1894, S. 63. Ähnlich Th. Ribot, La Psychologie des sentiments, Paris 1896, S. 244 ff. Die entscheidende Wende in diesem Evolutionsprozeß sei »l'apparition du choix individuel« (S. 251).

53

Mensch an der Liebe beteiligt ist. Der Medien-Code erzeugt eine zu ihm passende Anthropologie. Solange Liebe ein Ideal war, hatte letztlich die *Vernunft* den Menschen zu vertreten. Passion und plaisir standen unter ihrer Kontrolle oder wurden jedenfalls als Differenz zu Vernunft begriffen. Die Paradoxierung des Code gibt die Bahn frei für eine Anthropologie, die *passion und plaisir* aufwertet und *deren* Differenz für ausschlaggebend hält. Das 18. Jahrhundert übernimmt diese Semantik und schreibt sie fort in einer Auffassung, die die Eigenständigkeit des *Gefühls* betont und echte Gefühle unterscheidet von *goût, esprit, délicatesse* als Mindestvoraussetzungen — des Zugangs zu sexueller Realisation, denn darum geht es jetzt vor allem. Dabei stößt man auf die Inkommunikabilität von Echtheit[6]. Dies verliert wieder an Bedeutung in dem Maße, als die Romantik die Einheit des Code in die Selbstreferenz der Liebe selbst verlegt. Dies fordert eine andere Anthropologie — eine Anthropologie, die der Liebe keine Vorgaben mehr macht, sondern aus dem Bezug auf sie lebt. Das Verhältnis von unabhängigen und abhängigen Variablen wird sozusagen umgedreht. Die Liebe entsteht wie aus dem Nichts, entsteht mit Hilfe von copierten Mustern, copierten Gefühlen, copierten Existenzen und mag dann in ihrem Scheitern genau dies bewußt machen. Die Differenz ist dann die zwischen *Liebe* und *Diskurs über Liebe* zwischen Liebenden und Romanschriftsteller, der immer schon weiß, worum es eigentlich zu gehen hätte[7].

Schließlich wirken *Inklusionserfordernisse* ein. Jene Extravaganzen des Code, die eine Ausdifferenzierung einleiten und befördern, können nicht für alle Mitglieder der Gesellschaft entworfen werden. Sie bleiben, wie Hochformen schlechthin, der Oberschicht, zunächst also dem Adel vorbehalten. Andererseits erzwingt die gesamtgesellschaftliche Evolution im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Systemdifferenzierung eine stärkere, möglichst weitgehende Inklusion aller Bevölkerungskreise in alle Funktionsbereiche[8]. Auch hier hat es Evolution also mit widersprüchli-

6 »Delicacy, we perceive, is like >eggs<, >fresh eggs<, and >strictly fresh eggs<« — so resümieren Robert P. Utter / Gwendolyn Needham, Pamela's Daughters, New York 1936, Neudruck 1972, S. 47, diese Erfahrung.

7 Daß diese Version nur allmählich erarbeitet werden konnte, sieht man an der Entwicklung Stendhals von De L'amour (1822) zu den großen Romanen der späteren Jahre.

8 Vgl. Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik a.a.O. Bd. 1, S. 31 f.

54

chen Anforderungen zu tun, von denen man annehmen kann, daß sie sich in die

Semantik einprägen: Einerseits muß Besonderes, muß Unwahrscheinliches ermöglicht werden, andererseits muß genau dies schließlich für jedermann erreichbar sein. Einerseits benötigt die Gesellschaft Stratifikation zur Einführung des Unwahrscheinlichen und zum Umbau in Richtung auf Ausdifferenzierung von Funktionssystemen, und andererseits untergräbt eben dieser Umbau den Bedarf für und die Möglichkeit von Stratifikation. Die Aufgabe der Semantik und in unserem Falle der Liebessemantik scheint es zu sein, diese Widersprüche »aufzuheben«, die unterschiedlichen Anforderungen zu markieren, sie in Kontroversen offenzulegen, sie aufeinander zu beziehen, sie zu vermitteln. Die Inklusionsbedürfnisse melden sich begreiflicherweise erst, nachdem die neuen Formen zu Papier gebracht sind. Sie verbinden sich mit Tendenzen zur Wiedereinebnung und Renormalisierung, aber sie können sich zu den kulturellen Innovationen nun selektiv einstellen. Auf *die paradoxe Codierung des amour passion* folgt ein Insistieren auf *moralischen Gefühlen,* die zumindest das lesende Bürgertum miterfassen und einbeziehen. Liebe wird auf Freundschaft zurückgetrimmt, wobei das psychologische Raffinement, das im Kontext umsichtiger Galanterie entwickelt worden war, beibehalten wird. Das, was als Kunst der Beobachtung, der Verführung und der Ablösung entwickelt worden war, überlebt die Kritik der Galanterie und wird nun eingesetzt, um ein Sicheinlassen auf die Individualität des Intimpartners zu ermöglichen. Nachdem die Synthese all dieser Bestrebungen als *romantische Liebe* und diese als Voraussetzung der Ehe formuliert war, kommt es zu neuen Inklusionsbemühungen. Der Code wird als »Ideologie« (Destutt de Tracy) formuliert, als Zeichensystem für die Steuerung von Imagination, die ihrerseits den Reproduktionsprozeß der Gesellschaft steuert. Und das ermöglicht es jedermann, sich zeitweise mit Vorstellungen von Liebe zu berauschen und eine Existenz als »homme-copie«[9] zu führen unabhängig davon, ob und wie immer einige Auserwählte Höhen und Tiefen der Liebespassion erfahren. Die Endfassung lautet dann, daß jedermann eine copierte Existenz führt

9 Diese Formulierung bei Stendhal, De l'amour (Fragments divers No. 105), zit. nach der Ausgabe von Henri Martineau, Paris 1959, S. 276. Der Gedanke geht zurück auf Edward Young, Conjectures on Original Composition, zit. nach: The Complete Works, London 1854, Bd. 2, S. 547-586.

und daß dies die Voraussetzung dafür ist, daß man Passionen sich aneignen und genießen kann.

An dieser Stelle mag diese grobe Skizze als Vorausschau auf die Detaildarstellungen der folgenden Kapitel genügen. Im Detail sieht manches komplexer und verwobener aus als im theoretisch orientierten Überblick. In den großen Linien zeigt sich am besten, wie sehr die Transformationen der Semantik dem entsprechen, was man als Parallele zur zunehmenden Ausdifferenzierung von Intimbeziehungen erwarten würde: Lockerung des Zugriffs einer gesellschaftlich durchgehenden Moral auf das, was als richtiges, sachgemäßes Verhalten in Intimbeziehungen gilt, und Reaktion auf das damit entstehende Problem der Autonomie, der Sinngebung, der Möglichkeiten, Person zu sein[10]. Die Geschichte selbst bietet, weil sie immer auch für Redundanz, Überschüsse, Tradition und Variation sorgt, ein sehr viel komplexeres Bild. Dennoch gehen die Grundlinien einer evolutionär ausgelösten Transformation der Gesellschaft

und ihrer Semantik nicht verloren, und wir werden sie in den folgenden Untersuchungen, die sich nunmehr stärker den historischen Details zuwenden, mit zahlreichen Einschränkungen und Erweiterungen, Modifikationen und Zusatzerklärungen im großen und ganzen belegen können.

10 Wie in anderen Funktionsbereichen auch wird Autonomie nur scheinbar gesucht, erstrebt, erkämpft. So denkt die Semantik, wenn sie Liebe gegen den Zugriff der Vernunft, der Religion, der Familie, der Interessen zu verteidigen sucht. Sozialstrukturell gesehen entsteht jedoch Autonomie durch Umbau des Differenzierungstypus der Gesellschaft als eine Art zwangsläufige Folge, der die Semantik dann mit Versuchen der Sinnbestimmung Rechnung tragen muß. Siehe zum Parallelproblem im Funktionsbereich Erziehung Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Stuttgart 1979, S. 46 ff.

Kapitel 5

Freiheit zur Liebe: Vom Ideal zum Paradox

Wichtige Momente eines Spezial-Codes für passionierte Liebe (amour passion) entstehen im 17. Jahrhundert, besonders in Frankreich, und werden in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bewußt codifiziert[1]. Natürlich gibt es Vorläufer in großer Zahl: die antike und die arabische Liebeslyrik, der mittelalterliche Minnesang, die reiche Liebes-Literatur der italienischen Renaissance. Soweit diese Literatur eine ernsthafte, bewahrenswerte Semantik der Liebe in Abhebung von Alltagswissen, Affären und sinnlichem Vollzug sucht, bedient sie sich des einfachen Mittels der *Idealisierung.* Ihr Code fixiert Ideale. Die Liebe findet ihre eigene Begründung in der *Vollkommenheit* des *Gegenstandes,* der sie anzieht (so wie jedes Streben nach alter Lehre bestimmt wird durch das ihm eigentümliche Objekt)[2]. Liebe ist demnach eine Perfektionsidee, die sich von der Perfektion ihres Gegenstandes herleitet, durch sie nahezu erzwungen wird und *insofern* »Passion« ist.

Perfektion heißt freilich nicht: eindimensionale Steigerbarkeit. Liebe wird durchaus als widerspruchsreich erfahren[3] und, besonders in den Sonetten der Renaissance, als bitteres Lieben (amare amaro) dargestellt[4]. Darin liegen wichtige Quellen für das Gedan-

1 Einen guten ersten Überblick vermittelt die nach Stichworten geordnete Sammlung von Exzerpten, herausgegeben von Jean Corbinelli, Sentimens d'amour, tirez des meilleurs poètes modernes, 2 Bde. Paris 1671; ferner die etwas pedantische Sammlung von questions d'amour mit responses von Charles Jaulnay, Questions d'amour ou conversations galantes. Dédiées aux Belles, Paris 1671. Gerade solche Aufbereitungen aus zweiter Hand belegen das Interesse an Codifikation.

2 Entsprechend beginnen Abhandlungen über Liebe konsequent mit der Vorstellung ihres Gegenstandes, dem sie den aktiven Grund für die Passion der Liebe entnehmen. Siehe etwa Flaminio Nobili, Trattato dell' Amore Humano (1567), mit Randnotizen von Torquato Tasso neu gedruckt Rom 1895. Zum Mittelalter, das in dieser Hinsicht dem sonst geschätzten Ovid nicht folgt, sondern Idealität und Moralität' des Liebens betont, vgl. auch Egidio Gorra, La teorica dell'amore e un antico poema francese inedito, in ders., Fra Drammi e Poemi, Mailand 1900, S. 199-500 (223 ff.).

3 Siehe für spätmittelalterliche Stilisierungen z. B. William George Dodd, Courtly Love in Chaucer and

Gower, 1913, Neudruck Gloucester Mass. 1959, insb. S. 78 f.

4 Für Überblicke über die im einzelnen recht heterogenen Quellen Vgl. Luigi Tonelli, L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento, Florenz 1933; John Charles Nelson, Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori,

kengut, das später ins spielerisch Paradoxe umgeformt wird. Die Idee liegt in der erstrebten Einheit, das Problem in der Differenz der Liebenden, die auch als körperliche Differenz erfahren und erlitten wird. Die Einstellung zur sinnlichen Liebe variiert von Autor zu Autor, als gemeinsame Grundlage der Miteinbeziehung des Körperlichen aber bleibt das Ziel, in höheren Formen der Liebe das Heil zu finden. Geschlechtliche Liebe wird durch geistige Liebe überformt[5]. So steht Liebe immer auch im Banne der Steigerung durch überirdische Objekte. Die *Differenz* von Gottesliebe und Frauenliebe ist für die große Liebes-Semantik des Mittelalters jene Unterscheidung, die im Blick steht, wenn *in beiden Fällen* mystische Einheit verheißen ist[6]. Die hohe Liebe präsentiert sich ihren Gegenstand daher in einer Weise, die religiöse Gehalte einschließt - und nicht nur als etwas, das in bezug auf das autonom gesetzte eigene Begehren den Unterschied von Befriedigung oder Nichtbefriedigung ausmacht. Sie setzt dabei zureichende *Kenntnis* des Objekts voraus[7]. So läuft sie parallel zur Hierarchie[8] und zur Vorstellung einer moralischen Ordnung, das heißt einer Ordnung, die regelt, was Achtung und was Mißachtung einbringt; sie geht also auf der Ebene der formulierten Semantik kein Risiko ein (auch wenn man immer annehmen muß, daß das Interesse an Liebe sich auch

New York 1958. Für ein Beispiel etwa: Amor mi sprona in un tempo et affrena usw. im Sonett CLXXVIII von Petrarca, zit. nach: Le rime di Francesco Petrarca (ed. Giuseppe Salvo Cozzo), Florenz 1904, S. 181 f. Liest man dazu die Elegien von Jean de La Fontaine, (Œuvre Bd. 8, Paris 1892, S. 355-376), so bringt das kaum etwas Neues.

5 Immerhin findet man auch schon jene für das 17. Jahrhundert typische Umkehrung der Stufenleiter der Perfektion, die ihren Höhepunkt dann nicht mehr im Heil, sondern in der sinnlichen Erfüllung der Liebe findet: im Erweis der letzten Gunst. Siehe dazu Gorra a.a.O., S. 219 ff.; Nelson a.a.O., S. 52.

6 Peter Dronke sieht darin — und nicht in den üblichen topoi der höfischen Liebe — das eigentlich Neue des mittelalterlichen Beitrags zur Liebes-Semantik. Vgl. Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric, *2* Bde. 2. Aufl. Oxford 1968.

7 Ein unter diesem Gesichtspunkt charakteristisches Detail findet man im Roman der Madame de La Fayette, Princesse de Clèves. Die Liebe beginnt mit einem von allen Zuschauern bewunderten Tanz, der in vollendeter Harmonie gelingt, *obwohl die Partner sich nicht kennen.*

8 Vgl. hierzu, weitläufige Diskussionen auslösend, Aristoteles, Nikomachische Ethik 1158b. Die Art der Zuneigung ist nach der gesellschaftlichen Stellung zu dosieren, auch und gerade, wenn Freundschaft bzw. Liebe an sich wechselseitige Gleichheit voraussetze bzw. herstelle. Die Zuneigung des einen ist sozusagen mehr wert als die des anderen. Und damit ist auch ausgeschlossen, daß Liebe allein genüge, um Liebe zu gewinnen.

aus anderen Quellen speist). Die *Theorie* der Liebe stimmt mit den *Vorstellungen der Liebenden selbst* überein, oder sie behauptet jedenfalls diese Übereinstimmung.

All das hat auch im 17. Jahrhundert noch als Vorbild gewirkt. Mindestens seit dem Minnesang des Mittelalters wird neben der amicitia- und der caritas-Tradition auch die Vorstellung gepflegt, daß es im Werben um Liebe darauf ankomme, die Geliebte zur Anerkennung und Förderung der Selbstachtung und der Selbstbeherrschung des Liebenden zu gewinnen. Hier liegen die Ausgangspunkte für alle soziale Reflexivität der Liebessemantik. Außerdem stützt sich die Liebes-Semantik bis ins 17. Jahrhundert auf einen Begriff des »Dienstes«, in dem Pflicht und Enthusiasmus zusammenfallen und der auf adeliges Verhalten allgemein angewandt werden kann. Der Begriff dient der Darstellung der Überwindung egoistischer Selbstbezogenheit und ist insofern eine moralische Idee. Dennoch hat sich im 17. Jahrhundert mindestens ein entscheidender Gesichtspunkt gewandelt: Die Unerreichbarkeit der angebeteten Frau wird in die Entscheidung der Frau selbst verlagert. Im Mittelalter war sie durch Standesdifferenzen garantiert[9]. In Italien konnte man, so jedenfalls erscheint es der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts, wirksame äußere Kontrollen voraussetzen[10]. Allein schon die Aufmerksamkeit der Geliebten zu gewinnen, ihr zu begegnen, ihr Blicke zuzuwerfen, ist schwierig[11]. In Frankreich wird dagegen für eine freiere gesellschaftliche Stellung der Frau und für ihre Möglichkeit zu eigener Entscheidung gesorgt. Daraus er-

9 Zu diesem Aspekt des amour lointain Vgl. Erich Köhler, Esprit und arkadische Freiheit, Frankfurt 1966, S. 86 ff. und vor allem die differenzierende soziologische Analyse von Herbert Moller, The Social Causation of the Courtly Love Complex, Comparative Studies in Society and History 1 (1959), S. 137-163.

10 Und die Franzosen registrieren durchaus den Nachteil dieser Einrichtung: Wenn die Kontrollen einmal beseitigt oder umgangen seien, brauche man nicht mehr mit einem inneren Widerstand der Dame zu rechnen. Gerade darauf aber komme es in Frankreich an. Als Beispiel für einen solchen Vergleich, der häufig gezogen wird, siehe etwa Saint-Evremond, Sur les Comedies, zitiert nach Œuvres en Prose Bd. IlI, Paris 1966, S. 42-60. Dort bemerkt eine Spanierin zur französischen Galanterie: »Que d' esprit mal emploie ... A quoi bon tous ces beaux discours, quand ils sont ensemble«. Vgl. ferner Pierre Daniel Huet, Traité de l'origine des romans, Paris 1670 (Nachdruck Stuttgart 1966), S. 91 f.

11 Siehe die Instruktionen, die Francesco Sansovino, Ragionamento d'amore, 1545, zitiert nach der Ausgabe in: Giuseppe Zonta (Hrsg.), Trattati d'amore del Cinquecento, Bari 1912, S. 151-184 (170 ff.) hierzu gibt.

gibt sich die Unterscheidung der »précieuses« und der »coquettes«: die einen sagen immer nein, die anderen immer ja. Entsprechend gelten die Preziösen als das erstrebenswertere Ziel[12]. Jedenfalls wird Entscheidungsfreiheit vorausgesetzt: »La liberté est de l'essence de l'amour«[13]. Wenn das so ist, kann aber auch der Liebende auf die Selbstbestimmung seines eigenen Begehrens pochen, er braucht dann keine andere Rechtfertigung mehr als sein Begehren selbst. Den Personen, die man liebt, wird die immanente Perfektion entzogen, der Kult der Perfektion wird zurückentwickelt, die Figur des cavalière servente unglaubwürdig. Und das Begehren selbst taucht seinen Gegenstand in den schönen Schein, an dem *es* Gefallen findet. Die Freiheit der Liebeswahl setzt sich mit Hilfe von Illusionierungen durch, und das wiederum wird durchschaut. Nur von dieser Ausgangslage her entsteht der Bedarf für einen Code, der nicht nur Formen für die Glorifizierung der eigenen Gefühle bereitstellt, sondern die Kommunikation zwischen zwei Partnern zu regeln bestimmt ist. Die Ausdifferenzierung von »doppelter Kontingenz« als beiderseitiger Freiheit, sich

für oder gegen ein Sicheinlassen auf eine Liebesbeziehung zu entscheiden, stimuliert die Entwicklung einer Spezialsemantik, an die man sich, wenn soziale Beziehungen unsicher werden, *statt dessen* halten kann[14]. Man kann nicht genug betonen, daß die hier gemeinte Freiheit der Liebeswahl *verheiratete* Personen und *außereheliche* Beziehungen betrifft. Unverheiratete Töchter werden gegen Verführung ziemlich wirksam geschützt, und ihre Verführung würde auch kaum zur »gloire« des Helden beitragen. Mit der Ehe beginnt die Freiheit[15]. Das heißt für die Evolution der Liebessemantik vor allem, daß ein wichtiger Liebesbeweis, die Bereitschaft zur Ehe, ausfällt. Es handelt sich um Personen, die dies nicht mehr anbieten, die nicht mehr

12 Eine der questions d'amour bei Jaulnay a.a.O., S. 42, zielt auf diesen Unterschied: de séduire une prude précieuse ou de fixer une coquette (prude heißt hier noch so viel wie prudente).

13 Jaulnay a.a.O., S. 68.

14 Daß dies ein allgemeiner Aspekt der Entwicklung von symbolisch generalisierten, selbstreferentiell systematisierten Kommunikationsmedien ist, hatten wir oben S. 35 f. bereits festgehalten.

15 So ganz deutlich formuliert in einer Unterweisung einer heiratenden Frau in bezug auf den Gebrauch dieser Freiheit und die Anreize für Bewerber, die damit verbunden sind: bei François Hedelin, Abbé d'Aubignac, Les conseils d'Ariste à Célimène sur les moyens de conserver sa réputation, Paris 1666.

heiraten können, und die eben deshalb ihre Phantasie quälen müssen, um Formen zu finden, mit denen sie ihre Liebe beweisen bzw. herausfinden können, ob die Liebe aufrichtig gemeint ist oder
nicht.

Entsprechend wird die Situation der an sich alten, kultivierten Liebesethik um die Mitte des 17. Jahrhunderts außerordentlich komplex. Zahlreiche Anregungen schieben sich übereinander, und das führt im Ergebnis zur Neufassung eines semantischen Code für amour passion[16]. In den entscheidenden Jahrzehnten[17] hält man eine Kontrolle passionierter Liebe noch für möglich und schon für problematisch. Sie ist möglich nur als (moralische) Selbstkontrolle und im Sicheinlassen auf die Eigengesetzlichkeit des Liebens. Dadurch rückt diese Eigengesetzlichkeit in den Mittelpunkt der Diskussion. Besonders innerhalb der preziösen Lebensauffassung ergibt sich eine ambivalente Situation mit Meisterschaft auf der einen und Lächerlichkeit auf der anderen Seite, ohne daß beides zu trennen wäre[18]. In die übersteigerten, superlativischen, »involutiv«[19] ausgebauten Sprachformen dringt zunehmend psychologischer Scharfblick ein, mit dem allein die Entscheidungsfreiheit erfaßt und berechnet werden kann. Zugleich löst das Zusammenwirken von Salonkommunikation und Buchdruck die Eindeutigkeit der Orientierung an Regeln auf. Maximen, die in leichtgängiger galanter Kommunikation gefunden sind und überzeugen, wirken gedruckt wie Vorschriften, von denen man sich wieder distanzieren muß, um nicht subaltern zu wirken. Die Rhetorik wird mit neuen Impulsen

16 Wir kommen bei der Behandlung der Vorgeschichte der romantischen Liebe auf einen gleichen Gesichtspunkt zurück. Auch hier geht die Innovation von einer Situation aus, in der die Semantik »überdeterminiert« ist durch ein Zusammentreffen heterogener Anregungen. Vgl. unten S. 170 f.

17 Louise K. Horowitz, Love and Language: A Study of the Classical French Moralist Writers, Columbus Ohio 1977, engt noch schärfer ein auf die Jahre 1660-1680. Das erfaßt in der Tat mit einigen Randunschärfen das Wesentliche. Zur gleichzeitigen Umformung des Interesses am Roman vgl. auch Max Freiherr von Waldberg, Der empfindsame Roman in Frankreich, Bd. I, Straßburg 1906, S. 1 ff.

18 Hierzu, und zwar speziell zur Preziösenbewegung in den Jahren 1650-1660, Daniel Mornet, Histoire de la Littérature Française classique 1660-1700: Ses caractères véritables, ses aspects inconnus, Paris 1940, S. 25 ff. Eine gute Darstellung vor dem Hintergrund der wechselnden Sittenauffassung des Hofes gibt auch Edouard de Barthélémy, Les Amis de la Marquise de Sablé, Paris 1865, Introduction S. 1-72.

19 Vgl. Interaktion in Oberschichten, in Gesellschaftsstruktur und Semantik a.a.O. Bd. 1, S. 72-161 (87 f., 96 ff.).

nochmals zur Blüte gebracht und ist zugleich durch den Buchdruck schon überholt. Das Resultat ist: eine unerträgliche Pedanterie starker Worte — und Spott. In dieser Situation löst sich die Form auf, in der man bisher alle gepflegte Semantik abzufassen hatte: die Form der höchsten Perfektion.

Schon die Inanspruchnahme von Freiheit ist in dieser Form nicht mehr zu bewältigen, und auch nicht, was wichtiger ist, das Konzedieren von Freiheit. Gewährt man der/dem Geliebten die Freiheit, nach eigenem Gutdünken und nach eigenen Gefühlen zu entscheiden, was geschehen soll, zerbricht daran die Regulierung durch *Ideale.* Statt dessen verlagert die Steigerungsmöglichkeit sich in die *Imagination.*[20] In der Imagination verfügt man über die Freiheit des anderen, verschmilzt sie mit den eigenen Wünschen, übergreift die doppelte Kontingenz auf der Metaebene, die dem eigenen und dem anderen Ego das zuweist, was das eigene Ego für beide projiziert. Aber wie kommt es zur Imagination, wie schafft sie sich Raum, und vor allem: wie schafft sie sich Zeit? Die Antwort liegt, wie wir genauer zeigen werden, in der Zentrierung auf die letzte Gunst – und in ihrem Aufschub. Die Idealfigur wird durch Temporalisierung der Liebessemantik abgelöst.

Ferner muß die Einbeziehung der Freiheit dès anderen in die Reflexion der sozialen Beziehung eine Orientierung an den *Eigenschaften* des Partners unterminieren und sie ersetzen durch eine Orientierung an seiner *Liebe,* in der, gerade weil sie frei gewährt wird, der Geliebte sich selbst wiederfinden kann. Aber so alt wie die Idee ist, daß nur Liebe Liebe erzeugen kann: der Verzicht auf die Erforschung der Eigenschaften des Partners fällt sehr viel schwerer als die Paradoxierung der Ideale, er ist dem Realverhalten kaum zuzumuten und wird jedenfalls in der hier behandelten Epoche noch nicht in den Code aufgenommen[21]. Man findet in dieser Frage typisch entweder offene Widersprüche oder vermittelnde

20 In einer für diese Verschiebung recht späten Formulierung aus dem Ende des 18. Jahrhunderts heißt es: »Il semble que l'amour ne cherche pas les perfections réelles; on dirait qu'il les craint. Il n'aime que celles qu'il crée, qu'il suppose« (Chamfort, Maximes et pensées, zit. nach Œuvres complètes, Bd. I, Paris 1824, Nachdruck Genf 1968, S. 337-449 (416).

21 Siehe etwa die ausführliche Behandlung von Erkundungsstrategien bei d'Alquié, La Science et l'école des amans : Ou Nouvelle découverte des Moyens infallibles de Triomfer en Amour, 2. Aufl. Amsterdam 1679, S. 49 ff., 64 ff. Dem entspricht andererseits die Einsicht: es genüge nicht zu heben, um Liebe zu gewinnen; man müsse auch taktieren,

Überlegungen. In der Fassung der Legende von Amor und Psyche, die La Fontaine ausarbeitet, wird der Liebe zugemutet, gewisse, nicht allzu schwerwiegende Tugenddefekte (die Neugier Psyches) und sogar Schönheitsdefekte (vorübergehende Schwärzung) zu überdauern, weil sie dadurch unabhängiger wird von Zeit und Zufall[22]. Le Boulanger[23] betont, man könne Liebe allein durch Liebe gewinnen, Liebe allein sei der Preis der Liebe; aber er fügt gleich hinzu: sie allein genüge nicht, es müsse die Perfektion des Charakters der Liebenden hinzukommen, und eine der fünf Ursachen dieser Perfektion ist dann wieder die Liebe selbst als passion dominante[24]. Das Lieben ist noch nicht autonom, es kann sich noch nicht auf sich selbst verlassen, sondern muß normale gesellschaftliche Wertungen des Adels (bei Le Boulanger besonders: das Streben nach gloire) noch mitvollziehen. Erst das 19. Jahrhundert findet die Sicherheit zu formulieren: La beauté détrônée par l'amour[25]. An einem Einzelbeispiel läßt sich die damit eingeleitete Wende ins Imaginäre besonders gut fassen. Im Mittelalter hatte man die aus der Antike stammende Vorstellung, Liebespassion sei eine Art Krankheit, noch ganz medizinisch genommen, hatte eine Symptomatologie entwickelt und Therapien (zum Beispiel coitus) angeboten. Sexualität galt dabei als normales Körperverhalten, Passion dagegen als Krankheit[26]. Im 17. Jahrhundert ist davon nur die Metapher geblieben, die rhetorische Floskel; aber man geht deswegen nicht zum Arzt. Es würde auch kaum der vorausgesetzten Freiheit der Liebeswahl entsprechen, wollte man sich um die Frau wie um verschreibungspflichtige Medizin bemühen. Die Figur kontinuiert — aber nur als auf beiden Seiten durchschaute Metapher. Freiheit setzt sich also durch, aber es wäre ein Fehlschluß, von

Geschenke bringen usw. Vgl. René Bary, L'esprit de cour ou les conversations galantes, Paris 1662, S. 233 ff.

22 »Courage, Messieurs les amants!«, kommentiert einer der Zuhörer der Geschichte: Gelaste (Molière?). Vgl. Les amours de Psyché et de Cupidon, Paris 1669, zit. nach der Ausgabe in: Œuvre de Jean de La Fontaine Bd. 8, Paris 1892, S. 224 ff.

23 Morale galante ou L'art de bien aimer, Pans 1669 Bd. 1, S. l01 ff.

24 A.a.O., S. 119.

25 So die Überschrift des Kap. XVIl bei Stendhal, De l'amour (1822), zit. nach der Ausgabe von Henri Martineau, Paris 1959, S. 41.

26 Vgl. noch Jacques Ferrand, Traité de l'essence et guérison de l'amour, Toulouse 1610; siehe auch Aldo D. Scaglione, Nature and Love in the Late Middle Ages, Berkeley 1963, S. 60 ff.

Freiheit auf Individualität zu schließen[27]. Wie am Typgegensatz der Preziösen und Koketten schon ablesbar, interessiert Freiheit primär als Lokalisierung von Bemühung und Widerstand; sie hat als Freiheit sozusagen nur eine Dimension. Das erleichtert den Beginn einer semantischen Neuentwicklung und vereinfacht die Ausdifferenzierung. Entsprechend lassen sich relativ unpersönliche Quellen der Ideenentwicklung angeben, in denen die Personen, abgesehen von ihrem Geschlecht,

wie auswechselbar erscheinen, nämlich der Hirtenroman, besonders der Riesenroman der Astree[28], der als rhetorisches Formular angefertigte und copierte Liebesbrief[29] und die Liebesthemen berührende Salonkonversation, speziell das Gesellschaftsspiel der »questions d'amour« und sein literarischer Niederschlag[30]. Der Gerichtshof (cour d'amour) und die Schule (école d'amour) dienen als Metaphern, mit denen die Beurteilbarkeit und die Lehrbarkeit des Verhaltens in Liebesangelegenheiten ausge-

27 Das Fehlen jeder Bemühung um individuelle Charakterisierung der Liebenden in der Romanliteratur des 17. Jahrhunderts ist vielen aufgefallen. Vgl. z. B. Egon Cohn, Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des 17. Jahrhunderts, Berlin 1921, S. 107 ff.

28 Vgl. Jacques Ehrmann, Un paradis désespéré: L'amour et l'illusion dans »l'Astrée«, Paris 1963. Zur Blässe der Personcharakterisierungen in den Romanen der Zeit Vgl. auch Sévo Kévorkian, Le thème de l'amour dans l'œuvre romanesque de Gomberville, Paris 1972, S. 23 ff.

29 Vgl. Mornet a.a.O. S. 318 ff.; Bernard Bray, L'art de la lettre amoureuse: Des manuels aux romans (1550-1700), Den Haag-Paris 1967. An diesen Musterbüchlein für Briefe fällt besonders auf, daß die gepflegte Formulierung und die Häufung der Komplimente im Vordergrund steht — für Briefe jeglicher Art, darunter auch Liebesbriefe. Der Liebende läßt sich nur durch andere Muster inspirieren als der, der sich empfiehlt, sich bedankt oder sonstige Anlässe hat, Briefe zu schreiben. Vgl. z. B. Jean Puget de La Serre, Le Secrétaire de la cour ou la manière d'écrire selon le temps, Neuauflage Lyon 1646; Boursault, Lettres de Respect, d'Obligation et d'Amour, Paris 1669 (darin die bemerkenswerten Lettres à/de Babet). Beachtlich auch Raymond Lebègue, La sensibilité dans les lettres d'amour au XVIIe siècle, Cahiers de l'Association internationale des études françaises 11 (1959), S. 77-85, mit der These, daß die Echtheit des Gefühlsausdrucks und damit auch die öffentliche Wahrnehmung dieser Frage in dem Maße zunehmen, als im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts auch Liebesbriefe von Frauen veröffentlicht werden.

30 Vgl. C. Rouben, Un jeu de Société au Grand Siècle: Les »questions« et les maximes d'amour, XVIIe Siècle 97 (1972), S. 85-104. Siehe auch René Bray, La préciosité et les précieux, Paris 1960, S. 148 ff. Ferner zur Weiterentwicklung in England Wilhelm P. J. Gauger, Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffassung von Londoner Zeitschriften um 1700, Diss. Berlin 1965, S, 49 ff.: Die Fragen werden hier einer Zeitschrift gestellt und durch die Redaktion beantwortet im Hinblick auf ein Publikum, das sich (wie man annimmt) allgemein dafür interessiert. Damit ist die Form des Fragens und Antwortens

drückt wird[31]. Der Roman ist oft mehr ein Vorführen von Galanterie als plausible Erzählung[32]. Man geht davon aus, daß richtige Einstellungen und Verhaltensweisen kodifizierbar sind, und der Buchdruck scheint diese Voraussetzung zu festigen. Die Rezeptologie der Liebe wird so geschrieben, als ob es sichere Mittel der Verführung gebe, während die Freiheit, ja oder nein zu sagen, vorausgesetzt ist. Was man an Individualität konzedieren müßte, wird in rhetorische Übertreibung gekleidet und so wieder standardisiert.

In all diesen Formen kommt ein Entdeckungsprozeß in Gang, der auf die Eigengesetzlichkeit der Kunst des Liebens gerichtet und deshalb gerade am Typischen, nicht am Individuellen interessiert ist[33]. Die Romane führen Personen mit Rang und Namen ein — und das genügt ihnen zur Charakterisierung. Entsprechend unterliegen ihre Handlungen einer Beurteilung unter allgemeingültigen Kriterien, zum Beispiel wird diskutiert, ob in der Lage der Princesse de Clèves das berühmte Geständnis richtig war oder nicht.[34] Das Individuelle ist nur als Anwendungsfall des Allgemeinen präsent. Eben deshalb kann man Phrasen und Komplimente copieren, ohne fürchten zu müssen, daß der Adressat dies als Unbeholfenheit oder Taktlosigkeit empfindet. Und das Individuelle ist in der Konversation präsent insofern, als Themen

nie ohne Rücksicht auf die Anwesenden und speziell Liebesthemen nie ohne Einbeziehung der anwesenden Damen erörtert werden[35]. Das Außerachtlassen der

bereits herausgelöst aus dem Kontext geburtsständischer Differenzierung.

31 Oft eingebaut in Romane. Siehe z. B. Du Peret, La cour d'amour ou les bergers galans, 2 Bde. Paris 1667 (insb. Bd. I, S. 31 ff.); Anonym, L'escole d'amour ou les héros docteurs, 2. Aufl. Grenoble 1666, insb, die Lehrtexte S. 90 ff. Zur mittelalterlichen Tradition vgl. auch Pio Rajna, Le corti d'amore, Mailand 1890; Paul Remy, Les >cours d'amour<: légende et réalité, Revue de l'Université de Bruxelles 7 (1954-55), S. 179-197; Theodor Sträub, Die Gründung des Pariser Minnehofes von 1400, Zeitschrift für romanische Philologie 77 (1961), S. 1-14; Jacques Lafitte-Houssat, Troubadours et cours d'amour, 4. Aufl. Paris 1971.

32 Sehr typisch hierfür: Jean Regnault de Segrais, Les Nouvelles Francoises ou les Divertissemens de la Princesse Aurelie, Paris 1657 (zit. nach dem Nachdruck Genf 1981).

33 Wichtige Vorbehalte, die hier anzubringen wären, ergeben sich dann aus den Sachverhalten selbst; wir kommen darauf zurück.

34 Einblicke in diese Diskussion vermittelt Paolo Russo, La polemica Sulla »Princesse de Clèves«, Belfagor 16 (1961), S. 555-602, 17 (1962), S. 271-289, 385-404.

35 Einen guten Eindruck hiervon vermittelt René Bary, L'esprit de cour a.a.O.; ders., Journal de Conversation, Paris 1673. Vgl. ferner aus der Feder eines teilnehmenden

Anwesenden wird verpönt, aber eben das besagt auch, daß niemand zu individuell auftreten oder behandelt werden kann, weil dies die anderen nicht zu ihrem Recht kommen ließe. Die Ausdifferenzierung einer Semantik für Liebe hat ihr natürliches Fundament in der Absonderung der Interaktion unter Liebenden. Der Code wird mit Bezug darauf entwickelt. Gleichwohl bleibt die Absonderung des interaktioneilen Geschehens eigentümlich ambivalent. Den Liebenden wird, wie schon im Mittelalter, Geheimhaltung empfohlen; aber sie finden sich immer wieder beobachtet, über sie wird geredet, und es scheint Leute zu geben, für die das zur Hauptbeschäftigung wird[36]. Offensichtlich ist die Geheimhaltung der Liebe eine ebenso naheliegende wie verfehlte Form für gesellschaftlich gültige Ausdifferenzierung. Das Problem ist nicht auf der Ebene der Interaktion, es ist auf der Ebene der Semantik des Codes für Liebe zu lösen.

Hier hat man zunächst mit den Moralvorstellungen und Verhaltensmaximen zu rechnen, die für das Verhalten der Angehörigen einer bestimmten Schicht allgemein vorgesehen sind. Dieser Hintergrund einer noch schichtspezifisch gebundenen Geselligkeit und einer dadurch vermittelten Sicherheit ermöglicht und trägt gleichwohl die Ausdifferenzierung von Liebesbeziehungen und damit das Bezugsgeschehen für die Ausdifferenzierung des Code. In der Astrée erscheint er als Muße. Auch später noch gelten Adel und vor allem Reichtum als nahezu unerläßliche Voraussetzungen für Liebe[37]. Sie lassen sich allenfalls und mit viel Mühe durch Tugend,

Beobachters: Michel de Pure, La pretieuse ou le mystère des ruelles 4 Bde., Paris 1656-58, zit. nach der Ausgabe von Emil Magne, Paris 1938-39; oder auch in der Form einer Rahmenerzählung: François Hedelin, Abbé d'Aubignac, Histoire galante et enjouée, Paris 1673. Siehe auch Georges Mongrédien, Madeleine de Scudéry et son salon, Paris 1946.

36 Zur Stärke dieses Gesichtspunktes Vgl. die Maxime des Grafen Bussy Rabutin für den Fall, daß die Geliebte in Verdacht gerät:

»Vous me montrez en vain que vous êtes innocente.

Si le public n'en voit autant,

Je ne puis pas être content.«

(Zit. nach Maximes d'amour, in: Bussy Rabutin, Histoire amoureuse des Gaules, Paris 1856, Neudruck Nendeln/Liechtenstein 1973, Bd. 1, S. 347-398, 391).

37 Vgl. Recueil de pièces galantes en prose et en vers de Madame la Comtesse de La Suze et de Monsieur Pellisson, 4 Bde., Neudruck Paris 1684, Bd. I S. 267: »L'Amour triomphe avec plus d'éclat dans un coeur qui a esté formé d'un sang noble, et la noblesse donne mille avantages aux Amants. Zur Unerläßlichkeit des Reichtums siehe auch

aber wohl kaum durch die individuelle Einzigartigkeit persönlicher Eigenschaften kompensieren. Insofern hängt das Verhaltensmodell der Liebe fest in den Scharnieren der schichtmäßigen Gesellschaftsdifferenzierung. Zugleich entstehen auf der Ebene der semantischen Formulierung aber Merkmale, die diese Bedingungen überschreiten, nämlich Paradoxien, bewußt gemachte Illusionierungen, Formeln mit entgegengesetzten Auswertungsmöglichkeiten, kurz strategische Ambivalenzen, die die Überleitung in einen andersartigen Gesellschaftsaufbau vermitteln[38]. So überraschend das klingen mag: *Paradoxieren* erweist sich, wie wir sogleich zeigen werden, als eine Technik von starker *systematisierender* Kraft; und Systematisierung ist die Form, in der auch für unwahrscheinliche Verhaltensanforderungen Stabilität gewonnen werden kann.

Bevor wir zu Einzelheiten kommen, ist hier eine kurze Zwischenbetrachtung über paradoxe Codierung angezeigt. Allgemein gesagt liegt die Funktion der Codes symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien darin, für unwahrscheinliche Zumutungen hinreichende Annahmewahrscheinlichkeit sicherzustellen. Letztlich ist es immer *dieses* sozialstrukturelle Paradox, das auf die semantische Ebene transponiert und als in der Sache (im Wesen der Religion, der Erkenntnis, der Liebe) liegendes Paradox zum Ausdruck gebracht wird. Die Steigerung und Entdeckung der Grundparadoxie, die zur Ausdifferenzierung von Kommunikationsmedien Anlaß gibt, führt zu formulierten Paradoxien, die das Grundparadox einerseits verdecken, andererseits für bestimmte Kommunikationsbereiche operationalisieren.

Paradoxierung bedeutet keineswegs: Handlungsunfähigkeit. Auch nicht: Selektions- und Entscheidungsnotwendigkeit. Liebende

François de Caillieres, La Logique des amans ou l'amour logicien, Paris 1668, S. 6 ff., 22 ff. Die Verwendung des Reichtums zur Beförderung der Liebe gehört dagegen bereits zu den Zwiespältigkeiten des Code. Einerseits gilt, so liest man bei René Bary a.a.O. (1673), S. 178, klipp und klar: »point d'argent point de Dorimene, que point d'argent point de Suisse«. Andererseits heißt es: »Il faut être dupe ou Allemand pour gagner les femmes par la dépense« (L.C.D.M. = Chevalier de Mailly, Les Disgrâces des Amants, Paris 1690, S. 64).

38 Für Belege siehe zunächst Max Freiherr von Waldberg, Die galante Lyrik: Beiträge zu ihrer Geschichte und Charakteristik, Straßburg 1885, S. 44 ff.; Henry T. Finck, Romantische Liebe und persönliche Schönheit: Entwicklung, ursächliche Zusammenhänge, geschichtliche und nationale Eigenheiten, dt. Übers., 2. Aufl., Breslau 1894, Bd. I, S. 339 ff.; Vilhelm Aubert, A Note on Love, in ders., The Hidden Society, Totowa N.J. 1965, S. 201 ff.

werden nicht etwa mit »forced choice«-Mustern oder mit unvereinbaren Alternativen konfrontiert. Vielmehr bezieht sich das Paradox auf die Ebene der Erwartungen, die man im Intimverhältnis an den Partner zu richten hat; und Liebe symbolisiert, daß eine Erfüllung aller Erwartungen trotzdem möglich ist. Durch Paradoxierung (und eben nicht mehr: durch Idealisierung) werden alle Normalerwartungen ausgefiltert; und es wird gleichsam die Szene bereitet, auf der die Liebe erscheinen kann.

In einer Kultur, die Rationalität schätzt und Logik für Gesundheit hält, ist paradoxe Motivierung unter pathologischen Gesichtspunkten begriffen worden — die große Ausnahme: Pascal[39]. Nach einer heute weit verbreiteten Auffassung erzeugt sie Schizophrenie[40] oder zumindest zwangshafte Repetition pathologischen Verhaltens[41]. Andererseits liegt darin auch ein Freibrief für Rechtfertigung jeden Verhaltens. In einer Hinsicht wirkt sich paradoxe Kommunikation als Zerstörung der Persönlichkeit, in anderer Hinsicht als Zerstörung des sozialen Systems aus. Auf die eine Folge hat die Psychiatrie, auf die andere zum Beispiel die Diskussion des Konzepts romantischer Liebe hingewiesen. Daß die Transformation des Unwahrscheinlichen ins Wahrscheinliche solche Risiken läuft, wird den Soziologen kaum überraschen. Die Frage ist nur, ob man die Bedingungen genauer angeben kann, die ins Pathologische führen.

Stellt man diese Frage an alle symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, dann erkennt man zunächst, daß es in vielen Fällen gelingt, sie gegen den Kommunikationsprozeß selbst zu isolieren[42]. Die Gödel'schen Unentscheidbarkeiten haben für die Forschung praktisch keine Bedeutung. Dasselbe gilt für die Herr/Knecht-Paradoxien und die Praxis erfolgreicher bzw. erfolgloser politischer Kommunikation[43]. Für die Wirtschaft kann man

39 Vgl. Hugo Friedrich, Pascals Paradox, Zeitschrift für romanische Philologie 56 (1936), S. 322-370.

40 Vgl. Gregory Bateson / Don D. Jackson / Jay Haley / John Weakland, Toward a Theory of Schizophrenia, Behavioral Science 1 (1956), S. 251-264.

41 Vgl. Gregory Bateson, The Cybernetics of »Self«: Toward a Theory of Alcoholism, Psychiatry 34 (1971), S. 1-18, neu gedruckt in ders., Steps to an Ecology of Mind, New York 1971.

42 Das wird übersehen mit einer Formulierung wie: The Double Bind: Schizophrenia and Gödel — einer Kapitelüberschrift bei Anthony Wilden, System and Structure: Essays in Communication and Exchange, London 1972, S. 110.

43 Hier scheint mir der Übergang von Zweier-Konstellationen zu Dreier-Konstella-

die Abzweigung bei Adam Smith deutlich erkennen: Das allgemeine moralische Paradox der altruistischen Selbstsucht wird zwar nicht für die Moraltheorie, wohl aber für die Wirtschaftstheorie so aufgelöst, daß es das Verhalten nicht länger irritiert, und genau das: die ungestörte Verfolgung der Eigenziele mit automatisch eintretendem Ordnungseffekt, wird als Entstehung von Ordnung aus Unordnung gefeiert.

Diese Form der Problembehandlung: die Abdichtung der Interaktionsebene gegen das Paradox und damit auch die Abdichtung der laufenden Kommunikation gegen das Paradox

bei aller Anerkennung einer paradoxen Konstitution des Systems, diese Lösung läßt sich auf den Fall der Liebe nicht übertragen; denn Liebe regelt intime Kommunikation, und intime Kommunikation bildet keine Systeme außerhalb der Interaktionsebene. Hier versagt deshalb diejenige Differenzierung von paradoxem Makrosystem und geregelter Interaktion, die die Illusion begünstigt, die moderne Gesellschaft sei eine spezifisch rationale Gesellschaft (Max Weber). In der Intimkommunikation muß die paradoxe Konstitution ausgehalten, ja expressiv verwendet werden. Hier versagt die Flucht in die Scheinrationalität.

Die Gründe dafür lassen sich klären, wenn man fragt, welche spezifischen Strukturprobleme der Intimkommunikation durch Paradoxierung gelöst werden. Sie ergeben sich auf verschiedene Weise aus der Abhängigkeit von freier Entscheidung. Dies schließt es aus, die Regeln so zu fassen, daß das Verhalten durch sie direkt konditioniert wird. Paradoxiert man dagegen den Code, kann das daran orientierte Verhalten als sinngebunden, zugeordnet und zugleich als frei dargestellt werden. Außerdem verhilft die Form der Paradoxie dazu, die Probleme der Kausalzurechnung — nicht zu lösen, sondern aufzulösen. Es kann dann keine eindeutige Zurechnung von Pflichten und Verantwortungen geben (wie in der zeitgenössischen Literatur über Familie und Haushaltsführung). Intimität wird auch nicht als Tauschverhältnis begriffen. Für alles, was geschieht, findet man Gründe beim anderen und bei sich selbst, und jede Dirigierung der Zurechnung auf Ego oder Alter ist als solche schon ein Verstoß gegen den Code. Wir kommen im nächsten Ka-

tionen mit der Ermöglichung kreisläufiger Selbstreferenz der ausschlaggebende Entwicklungsfortschritt zu sein. Vgl. näher Niklas Luhmann, Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München 1981,

pitel angesichts der Aufhebung der Differenz von passiv und aktiv darauf zurück.

Aber wie wird das Paradox zur semantisch tragbaren Realität? An suggestiven Lösungsvorschlägen fehlt es nicht. Die Klassik hatte, wir wir gleich sehen werden, die Rationalität der gepflegten Irrationalität angeboten, die Romantik das Konzept der Ironie und den Gedanken des Steigerungswertes der Unaufrichtigkeit. Das waren jedoch zu anspruchsvolle (und in jedem Falle: nur schichtspezifisch verwendbare) Formen. Was sich durchgesetzt hat, scheint eher eine Art Trivialisierung des Paradoxes zu sein. Die Semantik der Liebe kann jedem die Worte und Gefühle liefern, die er abrufen möchte. Sie setzt flexibles Verhalten frei, das seine Konsistenz nicht dem Code verdankt, nach dem es sich richtet, sondern, wenn überhaupt, der Rücksicht auf den Partner und der Geschichte des Interaktionssystems. Dies Lösungsmodell könnte ausreichen, wenn es zuträfe, was heute zumeist vermutet wird: daß der Mensch gerade unter modernen Lebensbedingungen ein spontanes Bedürfnis nach persönlichen Beziehungen und intimer Kommunikation hat, so daß gar keine großen Barrieren der Unwahrscheinlichkeit zu überwinden sind. Aber trifft es zu?

Kapitel 6

Passion: Rhetorik des Exzesses und

Erfahrung der Instabilität

Aussagen über Liebe in die Form von Paradoxien zu kleiden, das ist keine Erfindung des 17. Jahrhunderts, sondern antike und mittelalterliche Überlieferung[1]. Sie hat eine *Liebeskasuistik* erzeugt, da sich Paradoxien nur fallweise und nur durch Handlung der Liebenden selbst auflösen lassen[2]. Darauf beruht die Nähe der Liebe zur narrativen Form. Sie ist das Romanthema par excellence. Auf der Ebene der Bilder, Formeln und Metaphern ist hier wie sonst auch schwer auszumachen, was denn wirklich »neu« ist[3]. Betrachtet man jedoch den Code als Ganzen, so wird eine Art Tendenzwende deutlich: Während im Mittelalter an einer alle semantischen Widersprüche übergreifenden mystischen Einheit (unio) festgehalten wird, beginnt das 17. Jahrhundert damit, die Paradoxie auf sich selbst zu stellen, sie um ihrer selbst willen anzubieten und genau dann die Einheit des Liebes-Code zu sehen. Die Paradoxie wird zur Abschlußformel des Code, und gewonnen wird damit: Legitimation der Instabilität und psychologische Raffinierung. Die »kasuistische« Auflösung der Paradoxie verschiebt sich vom *Exemplarischen* ins *Individuelle,* und das wiederum bedeutet, daß die Paradoxie anders zusammengesetzt sein muß. An die Stelle des paradoxen Verhältnisses von höfischer Distanz und alles überwindender Leidenschaft treten im 17. Jahrhundert vorwiegend Zeitprobleme. Die neue Zentrierung auf Paradoxie läßt sich erkennen, wenn man La Fontaines Erzählung Les amours de Psyché et de Cupidon[4] mit der antiken Vorlage (Apuleius) vergleicht: Das Orakel am Anfang der Geschichte wird umgeformt von der üblichen Sinnverschlüsse-

1 Vgl. oben S. 57 f.

2 Diesen Zusammenhang von Paradoxie und Kasuistik notiert auch Ilse Nolting-Hauff, Die Stellung der Liebeskasuistik im höfischen Roman, Heidelberg 1959, S. 5.

3 Die gleiche Frage stellt für das Mittelalter Peter Dronke, Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric, Oxford 1965, Bd. 1, S. XVII, 2, 50f., 57 u. ö.

4 Paris 1669, zit. nach der Ausgabe in: Œuvre de Jean de La Fontaine Bd. 8, Paris 1892, S. 1-234.

lung in Themen, die die Paradoxie der Liebe herausbringen. Das Zentralthema der Hybris wird in den (berechtigten) Wunsch nach Erfüllung des letzten noch offenen Wunsches umstilisiert. Die (vorläufige) Verweigerung der Erfüllung dieses Wunsches folgt nicht aus der Numinosität des Göttlichen, sondern ist eine bloße Laune und damit auch Moment des Liebesgeschehens selbst. Die Geschichte wird, jedenfalls stellenweise und so weit das vom Stoff her geht, im Sinne einer typischen Verlaufspsychologie der Liebe umgeschrieben, und die Paradoxie des Orakels (ein »Monstrum« verschafft höchstes Glück; Trauerkleid auf dem Weg zur Liebe) wird zum Naturgesetz, das die Liebe promoviert. Gerade das Thema Liebe eignet sich vorzüglich, diese Positionsveränderung der Paradoxie vorzuführen, weil es sich dazu eignet, das Instabile als stabil zu proklamieren. Hylas in der (noch der mystischen unio verpflichteten) Astrée oder Don Juan sind die entsprechenden Verhaltensmodelle — tiefer angelegt, als eine nachträgliche Moralisierung es wahr haben will. Unbeständigkeit wird nun zur Notwendigkeit. Auch wenn man, so heißt es jetzt, nicht

immer denselben Gegenstand lieben kann, muß man glauben, daß man immer lieben wird[5]. Auch im Einzelfall soll der Liebende wider besseres Wissen unter der Fiktion der Dauer handeln: »Il doit agir comme si son amour ne pouvoit jamais finir«[6]. Und auf die Frage nach der Dauer antwortet man im Stile der questions / maximes d'amour: »Il n'y en a que dans l'idée et dans les promesses des Amans«[7]. Dies kann eine Schicht formulieren, die ihres Standes noch sicher ist; aber wenn Paradoxien und Illusionen überhaupt ernst genommen und als Code formuliert werden können, wird damit auch auf der semantischen Ebene für das Instabile eine Stabilität geschaffen, die ihre Ausgangsbedingungen überdauern kann. Die Themenstruktur des amour passion enthält reichlich Material,

5 Bussy Rabutin, Histoire amoureuse de France o. O. u. J. S. 242. Vgl. auch a.a.O., 1972, S. 389. Und *genauso* die Gegenpartei der Preziösen: »L'amour n'est pas seulement une simple passion comme partout ailleurs, mais une passion de nécessité et de bienséance: il faut que tous les hommes soient amoureux«, heißt es bei Madeleine de Scudéry im Cyrus, zitiert nach de Planhol a.a.O. S. 68. Allerdings unterscheiden sich die Methoden: Die Libertins suchen durch Wechsel zur Dauer zu kommen, die Preziösen durch Verweigerung der letzten Gunst.

6 Recueil La Suze — Pellisson a.a.O. Bd. I, S. 242.

7 Jaulnay a.a.O., S. 83.

an dem man diesen Transformationseffekt im einzelnen vorführen kann. Und sie zeigt zugleich, wie diese Umformung den Code des Mediums Liebe zur Einheit zusammenschließt. Wir greifen im folgenden die wichtigsten Momente heraus, um diesen historischen wie inhaltlichen Zusammenhang zu belegen. Die vielleicht wichtigsten Fragen der Ausdifferenzierung und Sonderbehandlung des Liebens und der internen Ordnung eines entsprechenden Codes entscheiden sich am Begriff der *Passion.* Im Keim enthält dieses Konzept die Chance, sich in Angelegenheiten der Liebe von gesellschaftlicher und moralischer Verantwortung freizuzeichnen. »Passion« meint ursprünglich einen Seelenzustand, in dem man sich passiv leidend und nicht aktiv wirkend vorfindet. Das schließt Rechenschaftspflicht für ein Handeln, das aus der Passion folgt, an sich noch nicht aus. Passion ist keine Entschuldigung, wenn ein Jäger eine Kuh schießt. Die Lage wendet sich jedoch, wenn Passion als eine Art Institution Anerkennung findet und als Bedingung für die Bildung sozialer Systeme erwartet wird; wenn erwartet, ja gefordert wird, daß man einer Passion verfällt, für die man nichts kann, bevor man in engere Liebesbeziehungen eintritt. Dann wird die Semantik der Passion verwendet, um institutionalisierte Freiheiten 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. Aktivität wird als Passivität, Freiheit als Zwang getarnt[8]. Und man beutet die Semantik der Passivität rhetorisch aus, um die Frau zur Erfüllung anzuhalten: Schließlich hat ihre Schönheit die Liebe verursacht, und der Mann leidet unschuldig, wenn nicht abgeholfen wird.

Dies war jedoch keineswegs der ursprüngliche Sinn von »Passion«. Im Mittelalter hatte dieser Begriff eine theoretisch und theologisch zentrale Stellung erhalten. An ihm konnte vorgeführt werden, wie die allgemeine Differenz von körperlichen und

unkörperlichen Dingen im Falle des Menschen zu handhaben sei. Passio wurde als sensible Selbstaktivierung des menschlichen Körpers begriffen. Ging man mit Augustin von einer scharfen Trennung von Körper und Seele aus, konnte nur die Seele als Träger höherer Qualitäten in

8 Unter diesem Gesichtspunkt wehrt sich z. B. Bussy Rabutin a.a.O. (1972), S. 390 f. gegen den Topos des »blitzartigen Getroffenseins«« : Man liebt nicht, wenn man nicht lieben will.

Betracht kommen; der Körper blieb seinen Trieben überlassen. Akzeptierte man dagegen die Konsubstantialität von Körper und Seele (Thomas von Aquin), wurde gerade die Passion, die Selbstaktivierung des Körpers, zum »Subjekt« der Tugenden[9], zumindest zur Arena der Selbstüberwindung, des Kampfes der höheren mit niedereren Einflüssen. Der Begriff hatte mithin die ganze Problemlast zu tragen, die sich aus der für das alteuropäische Denken zentralen Differenz von res corporales / res incorporales für die Anthropologie ergab; und sein Schicksal hing vornehmlich davon ab, ob hier Differenz oder Einheit stärker betont wurde. In dem Maße, als dieser den Begriff hinreichend beschäftigende Kontext zurücktrat, wird »Passion« sozusagen kontextfrei verfügbar. Die Bedeutungsgeladenheit des Begriffs kann mit neuen Emphasen eingesetzt, auf neue Bedürfnisse zugeschnitten werden. Tradiert wird der Sinn für Dramatik, für ein Ringen mit sich selbst. Auch die genau erfaßte Passivität der Selbstaktivierung des Körpers bleibt Begriffsbestandteil. So bleibt die Auffassung der Liebe als Passion im 17. Jahrhundert zunächst noch an den alten »passiven« Begriff der Passion gebunden. Es handelt sich um das Erleiden eines Eindrucks. Das Streben selbst wird noch in alter Weise als passiv begriffen, als faculté appetitive, die sich unter dem Eindruck der Qualitäten des begehrten Objekts äußert. Nach wie vor kann man sagen, daß die Tugend (virtus, vertu) die Passion als ihren Träger »qualifiziert«. »La passion est la reception de la vertu de l'agent; comme quand de beaux yeux donnent de l'amour«[10]. Da dies aber auf beiden Seiten der Fall ist, fallen Aktion und Passion auf beiden Seiten zusammen. »Bien souvent l'agent pâtit en agissant, et le patient agit sur son agent«[11]. »L'Amant et l'Amante sont agents et patiens à la fois«[12]. »Puissance passive« und »puissance active« der Liebe werden unterschieden und eben damit als zwei Formen einer

9 Vgl. dazu Marie-Dominique Chenu, Les passions vertueuses: L'anthropologie de saint Thomas, Revue philosophique Louvain 72 (1974), S. 11-18.

10 de Caillieres a.a.O., S. 84. Zu dem noch ganz auf dieser Linie liegenden Liebeskonzept der Astrée vgl. auch Ehrmann a.a.O. Siehe aber bereits 1649 den einflußreichen Ansatz zu einer Neubestimmung im Art. 27 von Descartes[1] Les passions de l'âme. Hier wird die Seele selbst bereits zum eigentlichen Ort der Zuschreibung der Passionen und der Geist zum Faktor ihrer Erzeugung, Erhaltung, Steigerung.

11 de Caillieres a.a.O., S. 85.

12 A.a.O., S. 86.

Sache angesehen[13]. Man sieht: Die Bedingung der sozialen Interaktion schmilzt

Aktion und Passion zu einer ideengeschichtlich neuen Einheit zusammen; sie aktiviert sozusagen die Passion zum Motiv leidenschaftlichen Handelns[14].

Diese Aktivierung der Passion führt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zur Umwertung des Begriffs ins Positive. Die Entgegensetzung von passion und honnêteté, wie sie zum Beispiel beim Chevalier de Méré noch vorausgesetzt ist, kann aufgegeben, die Passion also anthropologisch und schichtmäßig aufgewertet werden. Der Übergang vom passiven zum (auch) aktiven Passionsbegriff ist ferner die Vorstufe für jede mögliche Individualisierung, denn nur Handeln, nicht Erleben, kann man individuell zurechnen. Daß diese Aktivierung der Passion durch Eingehen auf die reflexiven Sozialbedingungen des Liebens erzwungen wird und daß die Aktivierung der Rolle des Liebenden ihre Ausfüllung mit Personenmerkmalen nach sich zieht, halten wir für den entscheidenden Anstoß für den Umbau der Liebessemantik von idealen in paradoxe Verhaltenszumutungen. Jedenfalls kann man an dieser Stelle besonders gut erkennen, wie sozialstrukturelle Bedingungen Transformationen in der Semantik auslösen und Ausdifferenzierungen vorantreiben.

Liebe kann jetzt als eine Art Superpassion dargestellt werden, die alle anderen in ihren Dienst nimmt; oder als Quintessenz der Passionen schlechthin.[15] Sie wird zum Prinzip der Aktivität, und daß dieses Prinzip Passion genannt wird, bedeutet nur noch, daß man sein Aktivsein nicht erklären, nicht begründen, nicht entschuldigen muß. Am Falle der Liebe kann dann anschaulich gemacht werden, daß und wie diese Passion entgegengesetzte Mittel in ihren Dienst zwingt: Anwesenheit und Abwesenheit des/der Geliebten, Hoffnung und Verzweiflung, Kühnheit und Furcht, Wut, Respekt — all das dient der Liebe nur zu ihrer eigenen Verstärkung[16]. Die Einheit

13 Vgl. Charles Vion d'Alibray, L'amour divisé: Discours académique, Paris 1653, S. 12 f.

14 Vgl. zur Umformung von »Passion« im allgemeinen Eugen Lerch, »Passion« und »Gefühl«, Archivum Romanicum 22. (1938), S. 320-349.

15 Hierfür gibt es augustinische Vorlagen. Vgl. z. B. Abbé de Gérard, Le caractère de l'honeste-homme morale, Paris 1682, S. 21 ff. (45).

16 Eine eingehende Ausführung dieser These bei Le Boulanger a.a.O. Bd. I, S. 29 ff. Die Schrift ist dem Kronprinzen gewidmet und betont besonders die heroische Kraft, die zur Kontrolle einer solchen nahezu unbezwinglichen Passion erforderlich ist. So

der Liebe wird zur Rahmenvorstellung für die Darstellung lebenspraktischer Paradoxien.

Mit Betonung der Passion ist zunächst ausgesagt, daß die Liebe sich außerhalb des Bereichs rationaler Kontrolle abspielt. Man könnte meinen, daß damit dem überlegten Verhalten und der Kunstfertigkeit die Entfaltungsmöglichkeiten genommen seien. Das Gegenteil trifft zu. Gerade die Irrationalität der Passion muß es ja unwahrscheinlich machen, daß zwei Personen in bezug aufeinander zugleich davon befallen sind. Amor schießt nicht zwei Pfeile zugleich ab. Liebe mag wie ein Zufall eintreffen, aber normalerweise wohl nicht als Doppelzufall; man muß also nachhelfen — nicht zuletzt auch, um im Werben und Verführen das eigene Gefühl zu festigen. Wehrlosigkeit in bezug auf die eigene Passion und Raffinesse in bezug auf die des anderen treten in einen Steigerungszusammenhang — je mehr Leidenschaft, desto mehr Umsicht und durchdachte Verhaltensplanung, und dies auf beiden Seiten, wenn beide der Passion des anderen noch

unsicher sind und die Situation insofern als asymmetrisch erleben. Man darf also dem ersten Eindruck einer Inkompatibilität der semantischen Designationen nicht trauen: Die Projektion auf eine soziale Beziehung mit doppelter Kontingenz macht die Kombination des Entgegengesetzten möglich, ja erforderlich. Das Kommunikationsmedium Liebe hat seine Systemreferenz nicht im psychischen, sondern im sozialen System. Die ars amandi-Tradition wird also fortgesetzt. Wenn man die vielen Darstellungen, Behandlungen, Ratschläge zur Verführungskunst durchsieht, darf man freilich nicht zu oberflächlich lesen. Sie werden wie Geheimwissen präsentiert, aber sie werden publiziert und in den Salons diskutiert. Man muß daraus folgern, daß ihnen, was die Damen angeht, zugleich eine Warnfunktion zufällt[17]. Dabei ist allerdings das Warnen selbst gefährlich, und den Ehegatten wird geraten, ihre Frauen gerade nicht vor Verführern zu warnen[18]; denn das weckt Aufmerksamkeit und Interesse und setzt, wie alles Sich-

kann denn auch eine Kriegerschicht den ihr zukommenden Heroismus in Liebesangelegenheiten fortsetzen und das Resultat als Galanterie und Vergnügen in Form bringen.

17 Das gilt bereits für das Mittelalter. Siehe dazu einen Beleg bei John F. Benton, Clio and Venus: An Historical View of Medieval Love, in: F. X. Newman (Hrsg.), The Meaning of Courtly Love, Albany N. Y. 1968, S. 19-42 (31).

18 So in einer Erzählung der Madame de Villedieu, in dies., Annales Galantes, Paris 1670, Nachdruck Genf 1979, Bd. 2, insb. S. 26 ff.

Wehren, die Betroffene erst recht der Liebe aus. Wie immer angesetzt: nie kann man sich in der Kunstfertigkeit allein sicher fühlen.

Einmal Lehre und Literatur geworden, ist Verführung ein Spiel mit zwei Parteien. Es kann sich dann nur noch um ein durchschautes Spiel handeln, an dem man sich nur beteiligt, wenn man sich beteiligen will. Man unterstellt sich dem Code und seinen Regeln, läßt sich verführen oder spielt zumindest eine Weile mit dem Feuer, wobei der Reiz nicht zuletzt darin besteht, daß das Spiel außer Kontrolle geraten kann, und auch dies: für beide Seiten. Die Verschmelzung von Aktivität und Passivität auf beiden Seiten zu einem neuen Begriff von Passion bedeutet nicht, daß die Asymmetrie in der Beziehung der Geschlechter aufgehoben wird. Aber sie muß auf der Basis dieser Einheit von Aktion und Passion rekonstruiert werden, und das geschieht durch *zwei gegenläufige Asymmetrien.* Einerseits wird Liebe als *Kampf* charakterisiert: als Belagerung und Eroberung der Frau[19]. Andererseits ist bedingungslose *Selbstunterwerfung* unter den Willen der Geliebten die Form, in der Liebe sich darstellt und »gefällt«[20]. In der absoluten Unterwerfung

19 »Il est impossible d'aimer sans de violence«, heißt es bei Jaulnay a.a.O., S. 19. »L'Amour aussi bien que la guerre demande beaucoup de soins«, formuliert man im Receuil La Suze — Pellisson Bd. I, S. 237. Zur Metapher »Belagerung« vgl. auch Bd. III, S. 177 ff. Zur Verbreitung der Kampf-Metapher vgl. ferner d'Alquié a.a.O. (1679) (durchgehend); Louis Ferrier de la Mattinière, Precepts galans, Paris 1678, S. 86 u. ö.; ders., Ovide amoureux ou l'école des amans, Den Haag 1698, S. 24 f. u. ö.; (Ortigue) de Vaumoriere, L'Art de plaire dans la conversation, 1688, 4. Aufl. Paris 1701, S. 395. Dabei schätzt der Mann den Widerstand der Frau als Bedingung der Steigerung seiner Bemühung, und ebenso schätzt die Frau die Hartnäckigkeit und Ausdauer der Bemühung des Mannes, und beide wissen, daß beide dies wissen. Dies Wissen ums Wissen gibt beiden die für die Fortsetzung nötige Sicherheit und die Möglichkeit, sich als ebenbürtige Gegner zu behandeln. »L'amour est un espece de guerre où il faut pousser ses conquête le plus avant et avec le moins de relâche que l'on peut. Un

Amant qui remerciroit sa Maîtresse paroîtroit comme satisfait d'elle, et cette espèce de repos ne plaît jamais tant que les empressements et les inquiétudes« (de Vaumoriere a.a.O.).

20 »Aussi-tost qu'on a donné son cœur a une belle on ne doit songer qu'a luy plaire, on ne doit avoir d'autre volonté que la sienne; et de quelque humeur qu'on soit, il faut se faire violence pour se régler sur ses sentimens. Il faut estudier toutes ses pensées, regarder toutes ses actions pour y applaudir et s'oublier soy-mesme pour ne se souvenir que d'elle et pour rendre hommage à sa beauté« (Recueil La Suze — Pellisson a.a.O. Bd. I, S. 222 f.). Dabei genügt die Unterwerfung als solche nicht, es muß douceur mitspielen, es kommt auf die Form, auf das Wie an (a.a.O., S. 249). Die Unterwerfung sollte auch nicht nur ein Werbungstrick sein und aufhören, wenn die Liebe Gehör findet; sie sollte dauern, solange wie die Liebe dauert (a.a.O., S. 255).

geht es um volle Aufgabe der persönlichen Eigenart. Dafür sind die mystischen Traditionen des Mittelalters[21] und des italienischen Renaissance-Platonismus[22] ein noch nachwirkendes Vorbild. Auch die Astrée ist von diesem Prinzip der Selbstaufgabe, der Annihilation und der Wiedergeburt im anderen beherrscht[23]. Ganz deutlich korrespondiert diese Forderung mit dem alten »passiven« Begriff der Passion. Demnach kulminiert die Liebe im *Verlust der Identität* — und nicht, wie man heute denken würde, im *Gewinn der Identität.* Auch der sich selbst aufgebende Liebende fühlt sich zwar berechtigt, Gegenliebe zu fordern und sie sogar dringend, fast wie eine Verpflichtung anzumahnen; aber dabei geht es ihm um »Erhaltung« seines Lebens, um »cibo per conservar se«, wie Nobili[24] formuliert. Auch auf diesem Wege kommt man dann -aber vor dem Hintergrund einer Untergangsstimmung und nicht einer Absicht auf Erzeugung des eigentlichen Menschen — zum Prinzip des vicendevole amore. Die französische Klassik erinnert sich noch von fern an diese Gedankenwelt — vor allem mit Hilfe der Astrée; aber sie gibt ihr deutlich mondänere Züge. Noch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kann Liebe als *Selbstentfremdung* definiert werden[25].

Die Liebe kombiniert also scheinbar Entgegengesetztes: Eroberung und Selbstunterwerfung. Das ist unter der Zusatzbedingung möglich, daß man sich nicht dem Widerstand der Frau unterwirft[26]: das

21 Umstritten ist deren Verhältnis zur höfischen Liebe, die auch aus sich heraus das Dogma der bedingungslosen Unterwerfung zu produzieren scheint. Vgl. etwa Moshe Lazar, Amour courtois et Fin'Amors dans la littérature du XII siècle, Paris 1964, passim, insb. S. 68 f.

22 Vgl. Heinz Pflaum, Die Idee der Liebe: Leone Ebreo, Tübingen 1926. Zum Übergang in gesellig-höfische Liebeskonversation insb. S. 36 ff. Ferner Friedrich Irmen, Liebe und Freundschaft in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts, Diss. Heidelberg 1937, insb. S. 35 ff.

23 Vgl. René de Planhol, Les Utopistes de l'amour, Paris 1921, S. 51 ff.; Antoine Adam, La théorie mystique de l'amour dans l'Astrée, Revue d'histoire de la philosophie 1936, S. 193-206; Kevorkian a.a.O., S. 163 ff.

24 A.a.O., fol. 29 R.

25 Bei Le Boulanger a.a.O. Bd. 1, S. 97 heißt es: »Amour à le bien définir, est une generale alienation de la personne qui ayme: c'est un transport sans contract et sans espérance de retour, par lequel on se donne tout entier et sans aucune reserve, à la personne aymée«.

26 Ein entsprechendes Zitat aus der Astrée (»il est vrai, sauf dans le cas où elle commanderait de n'être pas aimée«) bei Gustave Reynier, La femme au XVIIe siècle: ses ennemis et ses défenseurs, Paris 1929, S. 17.

wäre die Sünde wider den heiligen Geist der Liebe. Die Unbedingtheit symbolisiert auch hier Ausdifferenzierung. Als Exzeß — und nicht nur als »reine« Liebe — verträgt die Liebe keinerlei Rücksicht auf Interessen[27]. Auch ihr Zeitlauf folgt ihrem eigenen Gesetz, während Interessen unter ihr fremden Gesichtspunkten verbinden, aber auch lösen würden[28].

Die Kombinierbarkeit von Eroberung und Selbstunterwerfung ist bedingt durch ein weiteres wichtiges Moment in der Themenstruktur des Code: In der Auffassung der Liebenden gibt es nur positive Eigenschaften des/der Geliebten[29]. Das ermöglicht jene Steigerung von Drängen und Hinnehmen. In der darauf abgestimmten Metaphorik der Blindheit und des Sehens wird diese Bedingung reproduziert: Liebe mache blind, heißt es einerseits, und scharfsichtig andererseits. Sie herrsche über die Augen, bediene sich der Augensprache, könne dabei sogar Negatives wahrnehmen, aber es mache keinen Eindruck[30].

Ähnliche Paradoxien lassen sich anschließen und verstärken den Eindruck, daß es gerade darauf ankommt, durch den Widerspruch etwas zu erzwingen, was sonst nicht möglich wäre. So nennt man Liebe ein Gefängnis, aus dem man nicht entweichen möchte, oder auch eine Krankheit, die man der Gesundheit vorzieht[31], oder eine Verletzung, bei der der Verletzte die Buße zu zahlen hat[32]. Offensichtlich gilt es, einen Gegensatz zur Normalität, eine ungewöhnliche Lage zu charakterisieren, die ungewöhnliches Verhalten ver-

27 Andererseits heißt dies eben auch: »Incompatibilité de l'union des cœurs avec la division des interests« (Jaulnay a.a.O., S. 60), und daraus folgend: daß die Liebe die Differenz der Interessen nicht ändern, nicht überwinden kann. Die Ausdifferenzierung qua Exzeß macht die Liebe zugleich machtlos in bezug auf alles andere als sich selbst.

28 Laurent Bordeion, Remarques ou Réflexions critiques, morales et historiques, Paris 1690, S. 162 f.

29 Siehe die stereotype Unterstellung perfekter Schönheit als objektiver Gegebenheit (wenn auch im Lande der Illusion) in der Astrée, und dann die bewußte Hineinnahme der Illusion in den Code der Liebe in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, etwa bei Jaulnay a.a.O., S. 8, 23 ff. Siehe insb. die Rückführung auf Selbstliebe a.a.O., S. 23: »La préoccupation dans une personne qui a bien de l'esprit est une finesse de l'amour propre qui ne nous fait voir l'objet aimé que par l'endroit où il nous peut plaire, *afin d'authoriser son choix«* (Hervorhebung durch mich, N. L.).

30 Vgl. Anonym (Bussy Rabutin), Amours des dames illustres de nostre siecle, 3. Aufl. Köln 1682, S. 5; Recueil La Suze — Pellisson a.a.O. Bd. III, S. 154 ff.

31 So im Receuil La Suze — Pellisson a.a.O. Bd. I, S. 140.

32 Bussy Rabutin a.a.O. (1972), S. 369.

ständlich und akzeptabel erscheinen läßt. Und wenn es heißt: »Les Amants aiment mieux leurs maux que tout les biens«[33], oder »L'Amante la plus misérable ne voudroit pas ne point aimer«[34]; oder: »La plus grande douceur est un secret martyre«[35]; oder: »Les plaisirs d'Amour sont des maux qui se font désirer«[36], so wird daran auch die Ausdifferenzierung des Wertungsschemas der Liebe deutlich: Selbst ihr Negativwert gehört zu ihr in einer Weise, die nicht durch Werte anderer Provenienz überboten werden kann[37]. Durch Einbau in die Paradoxie ändert sich die semantische Position (und damit auch: die religiöse Interpretierbarkeit) des Leidens in der Liebe. Man

leidet nicht, weil die Liebe sinnlich ist und irdische Begier weckt; man leidet, weil sie sich noch nicht erfüllt hat oder weil sie in der Erfüllung nicht das hält, was sie verspricht. An die Stelle einer Hierarchie der Weltbezüge des Menschen tritt die Eigengesetzlichkeit und die Zeitstruktur eines relativ autonomen Lebens- und Erfahrungsbereichs. Die Leiden einschließende Begründung aus sich selbst — das war zuvor eine Gott vorbehaltene Charakterisierung gewesen.

So wird im übrigen auch explizit argumentiert, wenn die Paradoxie selbst zum Thema wird. In einem Roman d'Aubignacs[38] ist eine der Damen so naiv zu bezweifeln »que le martyre, la tyrannie, les feux, les fers soient des choses fort plaisantes« und verlangt eine Erklärung der Paradoxie. Als Antwort wird unterschieden: Die Liebe sei nicht das Begehren, aber sie erzeuge ihrer Natur nach notwendigerweise das Begehren, geliebt zu werden, und dies Begehren erzeuge,

33 Jaulnay a.a.O., S. 35.

34 Madame de Villedieu, Nouveau Recueil de quelques pièces galantes, Paris 1669, S. 120.

35 Benech de Cantenac, Poésies nouvelles et autres œuvres galantes, Paris 1661, S.69.

36 Le Boulanger a.a.O. Bd. 2, S. 78.

37 Entsprechend gehört die enge Zusammengehörigkeit von Freud und Leid, Hoffen und Bangen in der Liebe zu den Standard-Themen der Literatur. Freud und Leid sind gerade in ihrer Gegensätzlichkeit so stark aufeinander verwiesen, daß es nicht möglich ist, diese zirkuläre Selbstreferenz von außen durch andere Güter aufzubrechen. Eine Konsequenz dieser semantischen Struktur ist: daß dann auch der gesamte Code wegen seines Gehalts an Leid und an unsinnigen Verhaltenszumutungen abgelehnt werden kann — so bei de Mailly a.a.O. (1690), oder in der um 1700 neu einsetzenden Freundschaftsbegeisterung (siehe unten S. 101 ff.).

38 François Hedelin, Abbé d'Aubignac, Histoire galante et enjouée, Paris 1673, S. 126 ff. (Zitate S. 129, 157 f., 140).

solange es nicht erfüllt sei, alle Freude und alles Leid des Liebenden. Damit ist schon gemeint, aber noch nicht gesagt, daß die Sozialität die Quelle der Paradoxierung ist; explizit erfolgt die Zurechnung statt dessen auf das Herz im Sinne der volonté parfaite d'être aymé. Und die Folgerung lautet, man dürfe deshalb an der Wahrheit der Paradoxie nicht zweifeln, »il ne faut donc pas s'opiniâtrer dans la contradiction d'une vérité si publique«.

Ferner ändert sich mit der Qualität des Code die Lehrbarkeit des Verhaltens in Liebesangelegenheiten. Sie wird propagiert und zugleich dementiert. Im Lehrtext der l'escole d'amour[39] wird Liebe umschrieben[40] als »un ie ne sçay quoy, qui venoit de ie ne sçay où, et qui s'en alloit ie ne sçay comment«[41], und dazu heißt es: »Et par ces termes qui ne nous apprennent rien, ils nous apprennent tout ce qui s'en peut sçavoir«. Als Lehrformel also eine Leerformel! Nur so kann man in einen Code eingeführt werden, dessen Einheit als Paradoxie ausgedrückt werden muß.

Die Widersprüche der Liebe werden an zwei Typen, an der hoffenden und an der enttäuschten Liebe vorgeführt. Für den letzteren Fall sind neben lateinischen Quellen vor allem die »Lettres portugaises« von Guilleragues repräsentativ[42]. Die erfüllte, glückliche Liebe ist widerspruchsfrei gedacht; sie hebt alle Widersprüche auf; sie ist der Bezugspunkt, der den Paradoxien der Semantik ihre Einheit garantiert. Aber sie

kann nicht bestehen. Gerade die unglückliche Liebe und gerade die Lettres portugaises können im übrigen verdeutlichen, wie sehr man nach den Vorschriften des Code leidet. Die intensivste Selbstäußerung greift auf Formen zurück, die dafür geschaffen sind. Die Liebe bleibt echt empfunden, die Verführung

39 Anonym, a.a.O. (1666), S. 92. Vgl. auch dieselbe Formel in einem kritisch-ablehnenden Kontext am Ende der klassischen Epoche: Laurent Bordeion, Remarques ou Reflexions critiques, morales et historiques, Paris 1690, S. 297.

40 Aber die Notwendigkeit einer Umschreibung wird hier noch begründet mit der Idealität der Idee!

41 Eine sicher ironisch gemeinte Formel, die hier aber naiv verwendet wird. Wenig später (S. 100) heißt es dann, die Liebe sei oft eine Dummheit, sie beziehe sich auf

. . . une femme, un beau visage Qui bien souvent n'a rien en soy D'aymable que ie ne sçay quoy.« In der Schule der Liebe wird das natürlich abgelehnt.

42 Neuausgabe von F. Deloffre und J. Rougeot, Paris 1962, vgl. auch La Solitaire, in: de Villedieu a.a.O., S. 108-126.

bleibt Sache des Verführers — und beides letztlich die Wirkung eines Code[43].
Der Übergang von Idealisierung zu Paradoxierung als Form für die Konstitution des Code hat Folgen für die Einstellung des Bewußtseins. Das Ideal wird als *gewollte Form* noch festgehalten[44] und bietet als solche Schutz vor bloßer Zügellosigkeit. Zugleich aber ermöglichen Paradoxierungen schon eine neue Art von Distanz zu den Vorschriften, Techniken und präsentierten Einstellungen selbst. Von Idealen kann man sich nur in der Form der Schlechterfüllung distanzieren; paradoxe Formen fordern zur Selbstdistanzierung und zur Bewahrung des Selbst in der Distanzierung auf[45]. Die Mystifikationen der Liebe werden als Raffinement gehandhabt. Entsprechend findet man gleichzeitig mit der Ausarbeitung des Code und mit der großen Geste, die er verlangt, immer auch Rückübersetzungen — sei es ins Ironische, sei es ins nur Rhetorische. Die Typologie der Seufzer im Dictionnaire des Précieuses ist ein berühmt gewordenes Beispiel[46]. Ebenso verbreitet ist aber eine Einbeziehung des »bloß Rhetorischen« in die Selbstdarstellung, eine zum Durchschauen preisgegebene Handhabung der Formen als Formen, der Übertreibungen als Übertreibungen. Und dies wird dann wieder in den Themenkomplex des Code eingearbeitet[47].

43 Horowitz a.a.O., S. 131 f. bemerkt dazu »Guilleragues' careful choice of metaphor, his overly lyric tones, bordering on the banal, testify not only to Mariane's naivete, but also to a sense of her control by a potent code. Mariane is surely determined to love, determined by love, but it is as if determinism is here viewed as a seduction by powerful myths«. Vgl. auch die Argumente gegen Echtheit und für stilbewußte (code-bewußte) Komposition bei Leo Spitzer, Les »Lettres Portugaises«, Romanische Forschungen 65 (1954), S. 94-135. Die ältere Literaturgeschichtsschreibung hatte dagegen die Echtheit der Briefe bewundert. Vgl. z. B. Max Freiherr von Waldberg, Der empfindsame Roman in Frankreich, Bd. l, Straßburg 1906, S. 45 ff.

44 Auf diesen Gesichtspunkt konzentriert Friedrich Irmen a.a.O. seine Analyse.

45 Oder, muß man hinzufügen, zur Bewahrung des Selbst durch Verleumdung der Frau — eine seit der querelles des femmes des 16. Jahrhunderts immer wieder benutzte Alternative.

46 Antoine Baudeau de Somaize, Le Dictionnaire des Précieuses 1660/61, zit. nach der Ausgabe Paris 1856,

Neudruck Hildesheim 1972,8. 131 ff. Anzumerken wäre hier, daß Ironie und Lächerlichmachen sich besonders gegenüber den Preziösen anbietet, weil diese um ihre eigene Unerschütterlichkeit herum noch Momente der Idealität zu bewahren versuchen, wo im geistigen Horizont der Zeit eher Paradoxierung Erfolg verspräche.

47 So heißt es zum Beispiel in einem bei Cantenac a.a.O., S. 224 ff. abgedruckten Brief: »Je souspire quelquefois, mais mes souspirs ne me coûtent iamais des larmes, mes

Aus der Paradoxierung und speziell aus der Einbeziehung von Mühe, Sorge und Schmerz in die Liebe ergibt sich ferner eine Differenzierung von Liebe und Interesse, also Liebe und Wirtschaft (im weitesten, Hauswirtschaft einbeziehenden Sinne). Anders als bei Interessen kann man in der Liebe keine Gegenrechnung aufmachen, keine Kosten kalkulieren; denn die Negativa werden mitgenossen und dienen gerade dazu, die Liebe bewußt zu machen und wachzuhalten. So ist es zwar möglich, Liebe zur Verfolgung von Interessen auszunutzen; nicht aber, Interessen in Liebe zu überführen: »C'est que l'amour sert de beaucoup à l'interest, mais l'interest ne sert iamais de rien à l'amour«[48].

Die verschiedenen Paradoxien (erobernde Selbstunterwerfung, gewünschtes Leiden, sehende Blindheit, bevorzugte Krankheit, bevorzugtes Gefängnis, süßes Martyrium) münden in die Zentralthese des Code: die *Maßlosigkeit,* den *Exzeß* [49]. Bei aller sonst geltenden Hochwertung von maßvollem Verhalten: in der Liebe gilt es als entscheidender Fehler. Der Exzeß selbst ist das Maß des Verhaltens. Wie bei allen Kommunikationsmedien muß auch hier der Code in sich selbst für sich selbst eine Ausnahme vorsehen; er ist nur mit eingebauter negativer Selbstreferenz institutionalisierbar. Entsprechend gehört eine mehr oder minder ausgeprägte Distanz zu raison und prudence mit in die Semantik und mit zu den Darstellungserfordernissen der Liebe: Man zeige seine Passion schlecht, wenn man zeige, daß man sie beherrschen könne[50]. Das Gebot des Exzesses symbolisiert seinerseits Ausdifferenzierung, nämlich ein Überschreiten der Grenzen, die vor allem die Familie dem Verhalten

chaisnes sont comme des chaisnes de parade, et non pas comme celles qui pèsent aux criminels« (225), und dies als Antwort auf die Frage: »de quel façon ie vous aime«. Oder in einem Brief von Le Pays, Amitiez, Amours, et Amourettes, erweiterte Auflage Paris 1672, S. 120, der Einwurf: »Voila bien du style de Roman tout d'une haleine, direz-vous. Hé bien voicy du langage commun pour vous contenter« usw.

48 Michel de Pure, La Prétieuse ou le mystère des ruelles, Bd. III, Paris 1657, zit. nach der Ausgabe von Emile Magne, Paris 1939, S. 78.

49 »Qu'en amour assez, c'est trop peu; quand on ayme pas trop, on ayme pas assez«, lautet eine der Maximen des Grafen Bussy Rabutin a.a.O. (o. J.), S. 239 (= a.a.O. 1972, S. 385); oder bei Jaulnay a.a.O., S. 79: »Il est de la nature de l'amour qu'il soit dans l'excez et si on n'aime pas infiniment, on n'aime pas bien«.

50 René Bary, L'Esprit de cour a.a.O., S. 246. Siehe auch die Kritik eines Rivalen bei Abbé de La Torche, La toilette galante de l'amour, Paris 1670, S. 77 ff. : Er zeige sich mit seiner ruhigen, gleichmütigen Gelassenheit den Anforderungen der Liebe wenig gewachsen und verdiene die Liebe der Geliebten nicht.

zieht[51]. Ferner differenziert Exzeß die Liebe gegen die Gebote der

Konversationsgeselligkeit. Die Unterschiede werden bewußt ausformuliert, was nicht ausschloß, daß die Formulierung selbst Aufgabe der Salons war. Schließlich läßt gerade der Exzeß der Passion soziale Formen und Charakter schärfer hervortreten. Mit einem ethnologischen Buchtitel könnte man sagen: Excess and Restraint - Social Control Among Paris Mountain People[52]. Extremwertungen haben in der Semantik die Funktion, Normalregulierungen außer Kraft zu setzen. Nur der Exzeß rechtfertigt die Hingabe der Frau[53]. Das gilt ferner für institutionalisierte Rollenerwartungen und wechselseitige Verzahnungen von Rechten und Pflichten, für »ius« im damals noch herrschenden Sinne. Damit treten auch die Gerechtigkeitsvorstellungen zurück, die in der mittelalterlichen Liebes-Semantik eine so große Bedeutung besessen hatten und auf ein gerichtsurteilsfähiges Anerkennen von Bemühungen, Verdiensten, Würdigkeiten und auf dafür geschuldete Belohnungen hinausliefen. Abstandnahme vom Kodex der Rechte und Pflichten heißt zugleich: Differenzierung der Liebe gegen die rechtsförmig geregelte Ehe. Die Liebe beginnt erst, wenn man das, was verlangt werden kann, überschreitet, und ein Recht auf Liebe verhindert, daß sie überhaupt zustandekommt[54]. Die Differenz zur institutionellen Ehe macht *es* möglich, einen Sachverhalt zu entdekken und zu formulieren, der seitdem zu den Eigengesetzlichkeiten des Liebens gehört und als solche erst sehr viel später in eine erneuerte Eheauffassung übernommen werden kann: »Je ne sçay rien qui ressemble moins à l'amour que le devoir«[55].

51 Sehr schön belegbar am 5. Brief der portugiesischen Nonne, die nach dem Ende ihrer Liebe den Rückweg sucht in »ma famille qui m'est fort chère depuis que je ne vous aime plus«. Dieser Hinweis bei Spitzer a.a.O., S. 106.

52 nach: Ronald M. Berndt, Excess and Restraint: Social Control Among New Guinea Mountain People, Chicago 1962.

53 »Quand vous aimez passablement, On vous accuse de folie; Quand vous aimez infinement, Iris, on en parle autrement: Le seul excès vous justifie.« Bussy Rabutin a.a.O. (1972), S. 384 f.

54 Eine der vielen Variationen zu diesem Thema bei Le Boulanger a.a.O. Bd. 2, S. 79: »Le droit d'estre atme sert souvent d'obstacle pour l'estre, et l'Amour n'est plus Amour, sitost qu'il est devoir.«

55 Lettres nouvelles de M. Boursault, Paris 1698, S. 428 f. (zit. nach v. Waldberg

»Exzeß« soll freilich nicht besagen, daß im Verhalten ständig Extrempositionen eingenommen werden müssen. So ist die bedingungslose »Unterwerfung« des Mannes zugleich Appell an die Großzügigkeit der Frau, und die Angebetete wird als grausam charakterisiert, wenn sie nicht entgegenkommt. Die Semantik der Maßlosigkeit setzt neue Freiheiten in Kraft, die ausgefüllt und durch die Geschichte einer Liebe — aber eben nicht mehr: durch die Gesellschaft selbst — respezifiziert werden müssen. Setzt man einmal den Exzeß als das Maß der Liebe, lassen sich eine Reihe von Folgerungen begründen. Vor allem: Liebe totalisiert. Sie macht alles relevant, was irgendwie mit der Geliebten zusammenhängt bis hin zur Bagatelle[56] sie bewertet alles, was in ihren spezifischen Gesichtskreis eintritt. Das gesamte Erleben und Handeln der Geliebten erfordert kontinuierliche Beobachtung und Überprüfung unter Schematismen wie Liebe/Indifferenz oder aufrichtige/unaufrichtige Liebe.

Damit ist ein neuartiger Universalismus formuliert, der sich von der alten Differenz wesentlicher und unwesentlicher Eigenschaften ablöst.

Entsprechend wird Liebe auch als geschlossener Zirkel dargestellt, in dem alle Momente sich wechselseitig stärken und es keinen Ausweg gibt[57]. Liebe kann sich darum nicht die geringste Nachlässigkeit leisten. Insofern tyrannisiert der Code ohne zu zwingen[58]. Feh-

a.a.O., S. 106). Hier zeigt sich im übrigen die relative »Rückständigkeit« der Entwicklung auf den britischen Inseln (die dann aber später bessere Ausgangspunkte für eine Rekombination von Liebe und Ehe bereithalten wird). Hier versucht man, den Pflichtenkanon der Ehe durch Liebe nur abzumildern, gewinnt aber daraus zunächst kaum Anregungen für eine Reformulierung der Liebessemantik. Vgl. für die Ausgangspunkte der englischen Entwicklung James T. Johnson, A Society Ordained by God: English Puritan Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century, Nashville 1970, insb. S. 104 ff. Die scharfe Differenz von ehelicher Pflicht und frei gewährter Liebe, wie sie in Frankreich betont wurde, hat sehr viel stimulierender gewirkt.

56 »A l'esgard des Amants, il n'y a point de bagatelles en Amour« (Jaulnay a.a.O., S. 45 f.). »Enfin, pour vous le faire court, Rien n'est bagatelle en amour« (Bussy Rabutin a.a.O., 1972, S. 378). Ahnlich B.D.R. (de Rèze), Les Œuvres cavalières ou pièces galantes et curieuzes, Köln 1671, S. 19 (hier auch eine weitere Sammlung von questions d'amour und Antworten).

57 Negativ gefaßt heißt es zum Beispiel in einem Beitrag zum Receuil de Sercy 1658: »Ces malheurs font un cercle duquel toutes les parties se tiennent l'une l'autre, et n'ont point du tout d'issue« (Discours de l'Ennemy d'Amour, et des Femmes, in: Receuil de pièces en prose, le plus agréables de ce temps, composées par divers Autheurs, Paris 1658, S.332-355 (338 f.).

58 Auf dieser Linie verteidigt sich Amour im Zwiegespräch mit Amitié gegen den

1er in der Behandlung der Geliebten (manquements) sind deshalb unverzeihlich, weil sie den Nerv treffen: das Gebot des Exzesses und den Anspruch auf Totalität[59].

Im Exzeß können Liebe und Haß konvergieren oder doch leicht ineinander übergehen. Die ältere idealistische Tradition hatte Liebe und Haß als klaren Gegensatz behandelt und hatte Haß, weil ihm keine eigene Perfektion entspricht, nur als Reaktion auf Unrecht, als verletztes Gefühl begreifen können[60]. Jetzt wird auch das Verhältnis von Liebe und Haß paradoxiert: Es handelt sich um verschiedene Ausdrucksformen einer im Grunde einheitlichen Passion: »Quand le dépit vient d'un Amour extrême, On dit qu'on hait, et l'on sent que l'on aime«[61]. In ähnlicher Richtung entwickelt sich, parallel dazu, die »wissenschaftliche« Diskussion in der Affektenlehre[62]. Entsprechend gehört Haß zum Code der Liebe: Wer für seine Liebe keine Gegenliebe findet, sollte die Geliebte hassen; die Frage ist nur, ob er es kann[63]. Liebe und Haß geraten so in enge

Vorwurf der Tyrannei im Receuil La Suze-Pellisson a.a.O. Bd. IlI, S. 127 ff. Vgl. auch de Caillieres a.a.O., S. 125 f.

59 »Il n'y a point de raison qui authorise les manquemens en amour, c'est une signe infaillible ou qu'on a jamais aimé, ou qu'on commence à cesser d'aimer«, betont Jaulnay a.a.O., S. 93. Und darauf folgt die These, daß *stärker* liebt, wer *nicht verzeihen kann* (a.a.O., S. 96). Vgl. auch S. 110 ff. über Verzeihung von Fehlern, zu denen man sich bekennt. Das ist kein Widerspruch, vielmehr ein Hinweis auf die Spezifikation des Code der Liebe. Unverzeihlich sind die Fehler, die Rückschlüsse auf die Liebe zulassen; die Liebe kann ihr eigenes Fehlen nicht verzeihen, wohl aber alles andere. Deshalb kann Bussy Rabutin a.a.O. (1972) S. 377 sagen:

»Je excuse volontiers et bien plutôt j'oublie Un crime dont on fait l'aveu Qu' une bagatelle qu' on nie«

60 Vgl. z. B. Mario Equicola, Libro di natura d'amore, Neuauflage o. O. 1526, fol. 145 ff.; Nobili a.a.O., fol. 31 R. Siehe auch noch Vion d'Alibray a.a.O. 1653, S. 8 f. oder de Chalesme, L'homme de qualité ou les moyens de vivre en homme de bien et en homme du monde, Paris 1671, mit bloßem Nebeneinanderstellen von Liebe und Haß als gefahrvollen Neigungen.

61 Livre de Chançons, abgedruckt bei Corbinelli a.a.O. Bd. I, S. 121. Im übrigen wird diese Ansicht durch die berühmten »Lettres portugaises« (vgl. Anm. 42) gleichsam dokumentarisch belegt.

62 Siehe hierzu Werner Schneiders, Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie

im Hinblick auf Christian Thomasius, Hildesheim 1971, S. 194 ff. mit Nachweisen.

63 So Quinault in Beantwortung einer von der Comtesse de Brégy formulierten question d'amour, abgedruckt in: Comtesse de B. (Brégy), Œuvres galantes, Paris 1666, S. 103 f.

wechselseitige Abhängigkeit und zeichnen gemeinsam eine Beziehung aus, die sich von Freundschaft unterscheidet[64]. Ferner folgt aus dem Exzeß-Gebot ein problematisches Verhältnis zu jeder Regulierung. Die Einheit des Code wird damit auf einer Ebene oberhalb aller Verhaltensprogramme begründet. Man kann die Richtigkeit des eigenen Verhaltens nicht an Regeln ablesen; wer den Regeln folgt, folgt nicht der Geliebten[65]. Vor diesem Hintergrund sind Formulierungen zu verstehen, die die Selbstbezogenheit des Liebens betonen und damit dem Anschein nach auf das vorgreifen, was erst die Romantik etablieren wird. Aber abgelehnt wird damit nur das Sichabhängigmachen von Rezepten und Regeln[66]. Andererseits gibt es sehr wohl eine Kunst der Verführung, eine auf Erfahrung beruhende, aber auch lehrbare Technik des Exzesses[67]. Der Code bleibt bei allem Vorbehalt gegen Abhängigkeit von Regeln eine in Operationen übersetzbare Orientierung. Wo eine Regelonentierung subaltern wirken würde, bleibt eine auf Effekt bedachte Zweck/Mittel-Orientierung möglich, weil die Geliebte als Ziel der Bemühungen nicht gut sich selbst verleugnen kann. Abgesehen vom Erreichen dieses Ziels wird jede Rücksicht auf weitere Folgen (Nebenfolgen, Opportunitätskosten) verpönt. Auch dies ist ein Aspekt spezifischer Totalisierung: Der Zweck dominiert absolut[68]. Nicht zuletzt entspricht dem Exzeß ein Versagen aller Begründun-

64 So heißt es in der Maxime 72 bei La Rochefoucauld: »Si on juge de l'amour par la plupart de ses effets, il ressemble plus à la haine qu'a l'amitié« (zit. nach Œuvres complètes, éd. de la Pléiade, Paris 1964, S. 412).

65 »C'est en vain qu'on establiroit de dessein certaines règles en amour, il ne prend loy que de soy-même. Les règles là seroient mesmes d'une dangereuse suite, parce que le cœur qui ne peut souffrir de contrainte nous forcerait à les rompre« (Jaulnay a.a.O. S. 67).

66 Siehe die Rückführung auf ein Grundrezept bei Bussy Rabutin a.a.O. (1972), S. 348: »Aimez! et vous serez aimé.« Oder in bezug auf Lernen: L'amour sçaura bien vous former; Aimez, et vous sçaurez aimer« (a.a.O., S. 352; siehe auch S. 376). Daß und wie dies Argument im Kontext von Verführung gebraucht wird, sieht man bei Le Pays a.a.O., S. 110 f. Die Romantik wird dies denn auch mit Madame de Staël für eine typisch männliche Einstellung erklären, die die Frauen in einen unangenehmen Zugzwang bringt. Vgl. De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations, 1796, zit. nach Œuvres complètes Bd. III, Paris 1820, S. 135.

67 Darauf konzentrieren sich die oben zitierten Arbeiten von Ferrier de la Martinière.

68 »L'amour ne permettant pas que l'on face (sic!) de reflexions sur ce qui nous en peut encore arriver« (Jaulnay a.a.O., S. 33).

gen. Etwas Bestimmtes dazu zu sagen, würde dem Stil des Liebens widersprechen. Die Unaussprechbarkeit selbst ist die Begründung[61]. An die Stelle von weiteren Begründungen treten die Beweise (épreuves) der Liebe. Sie beziehen sich nicht auf ihren Grund, sondern auf ihre Faktizität. Hierzu gibt es ausgearbeitete Vorstellungen

bis hin zu dem Versuch von de Callières, den Liebesbeweis den Regeln der Logik zu unterwerfen[70]. Das Dilemma liegt auf der Hand: Das Verlangen nach dem letztgültigen Liebesbeweis der Frau ist kein sicherer Liebesbeweis auf Seiten des Mannes[71]. Das Überleiten dieses Problems ins Verbale (schon in der Astrée) — man redet, man beteuert, man schreibt — befördert seinerseits die Entwicklung des formulierten Code. Und umgekehrt befördert die Codierung der Ausdrucksformen die Zweifel an der Echtheit der Gefühle. Das Gefühl wirkt wie ein Dauerkatalysator, um den herum sich Formulierungen absetzen, ohne daß das Problem selbst dadurch gelöst werden könnte. Wahre oder falsche Liebe, aufrichtiges oder unaufrichtiges Verhalten — diese Frage gewinnt sowohl durch die Differenz von Code und Verhalten als auch durch die zeitliche Verzögerung der Zielerreichung zentrale Bedeutung[72]. An dieser Stelle wird dann, zunächst jedenfalls, auf Stratifikation zurückverwiesen: Die Fähigkeit, wahre und falsche Passionen zu unterscheiden, bleibt den honestes gens reserviert[73].

69 Vgl. oben S. 81 zum Problem der Lehrbarkeit.

70 A.a.O. (1668). Zum Problem der Beweise und ihrer letztlich nicht behebbaren Unsicherheit vgl. auch Jaulnay a.a.O., S. 48 ff., 104 ff. Die optimistischere Version lautet hier: Wer wirklich liebt, gibt zwangsläufig auch Beweise seiner Liebe. Liebe kann sich nicht verbergen. Wie ein Feuer macht sie sich durch den Lichtschein, zumindest aber durch den Rauch bemerkbar. (Letzterer Vergleich im Receuil La Suze-Pellisson a.a.O. Bd. I, S. 229). Für eine heutige Version des gleichen Problems (und als Hinweis darauf, daß die Liebes-Kasuistik nicht ganz ausgestorben ist) vgl. Judith Nilstein Katz, How Do You Love Me? Let Me Count the Ways (The Phenomenology of Being Loved), Sociological Inquiry 46 (1975), S. 11-22.

71 Die »soins« und »empressemens« des Mannes werden zwar immer wieder als Liebeszeichen angeboten-aber man unterscheidet »marques« und »épreuve«. Ein letztgültiger Beweis sind sie nicht. Und in bezug auf diesen lautet dann eine der questions d'amour: Si les dernières faveurs sont la nourriture; ou le poison du véritable amour« (bei de Rèze, Œuvres cavalières a.a.O., S. 16).

72 Einen Roman mit diesem Thema bei Madame de Viliedieu, Les désordres de l'amour, 1675, zitiert nach der Ausgabe von Micheline Cuénin, Genf 1970.

73 So der anonyme Beitrag La lustification de l'amour, in: Receuil de pièces *en* prose les plus agréables de ce temps (Receuil de Sercy) Bd. 3, Paris 1660, S. 289-334 (307). Dieser Text wird neuerdings La Rochefoucauld zugeschrieben — siehe die Ausgabe

Hat der Exzeß Grenzen? Durch das Weglassen des Negativen fehlt ihm die Selbstbegrenzung, damit auch eine Schranke des Drängens, Begehrens, Zumutens. Erst recht fehlt die Vorstellung, daß es eine Grenze in dem gibt, was der Individualität einer Persönlichkeit gemäß ist, was man einer bestimmten Person (im Unterschied zu allen anderen) zumuten oder von ihr erwarten kann. Die in all diesen sachlichen und sozialen Hinsichten grenzenlose Liebe wird gleichwohl in einer anderen Hinsicht begrenzt, nämlich in der Zeit. Die Liebe endet unvermeidlich, *und zwar schneller als die Schönheit,* also *schneller als die Natur.* Ihr Ende ist nicht eingeordnet in den allgemeinen kosmologischen Verfall, sondern durch sie selbst bedingt. Liebe dauert nur kurze Zeit, und ihr Ende kompensiert das Fehlen jeder anderen Grenze. Das Wesen selbst der Liebe, der Exzeß, ist der Grund für ihr Ende; und umgekehrt: »En amour, il n'y a guères d'autre raison de ne s'aimer plus que de s'être trop aimés«[74]. Fast ist die Erfüllung schon das Ende, fast muß man sie fürchten und hinauszuzögern oder

zu vermeiden suchen. Als Unbedingtheit verträgt sie keine Repetition. »Si la possession est sans trouble, les desires ne sont plus qu'une habitude tiède«[75]. Eben deshalb muß der Widerstand, der Umweg, die Verhinderung geschätzt werden, denn dadurch allein gewinnt die Liebe Dauer. Als Medium dieser Dauer dient das Wort. Worte trennen stärker als Körper, sie machen die Differenz zur Information und zum Anlaß der Fortsetzung der Kommunikation. So produziert der Kommunikationscode selber die zu seiner Genese notwendige Verbalisierung[76]. Die Liebe aber existiert nur im »noch nicht«. Der Moment des Glücks und die Ewigkeit des Leids bedingen sich wechselseitig, sind identisch[77]. Nichts wäre abwegiger als bei Liebe an Ehe zu denken. Die Liebe

unter diesem Namen von J. D. Hubert, Paris 1971. Gerade in dem hier zitierten Punkte ist die Differenz zu den Maximes jedoch offensichtlich. Die Zuschreibung wird wohl umstritten bleiben, wir belassen es bei der Anonymität und zitieren nach der ursprünglichen Ausgabe. Hierzu auch Louise K. Horowitz, Love and Language: A Study of the Classical French Moralist Writers, Columbus Ohio 1977, S. 33 ff.

74 Jean de La Bruyère, Les caractères ou les moeurs de ce siècle, zit. nach Œuvres complètes, Paris 1951, S. 137.

75 Jaulnay a.a.O., S. 31. Vgl. auch de Caillieres a.a.O., S. 90; Receuil La Suze — Pellisson a.a.O., Bd. I, S. 241; Bussy Rabutin a.a.O. (1972), S. 361 f.

76 Man denke hier auch daran, in welchem Umfange man Schriftzeugnisse angeblich faktisch gelebter Liebesbeziehungen in die Literatur zurückfließen läßt — ein Beispiel: die Lettres à/de Babet, siehe oben Kapitel 5, Anm. 29.

77 Bussy-Rabutin a.a.O. (o. J.) S. 238.

endet mit Indifferenz und mit taktischen Problemen des »cooling out«[78] oder, nach den Vorstellungen Madeleine de Scudérys, mit fingierter Fortsetzung »par générosité«[79]. Georges Mongrédien[80] formuliert das Prinzip: »se donner avec passion et se reprendre avec prudence«.

Eingespannt zwischen Anfang und Ende kann die Liebe auch als Prozeß gesehen werden. Die Erstreckung in der Zeit und das Ausfüllen der Zeit durch eine Geschichte waren auch in der älteren Literatur schon wichtig gewesen; aber das, womit die Zeit ausgefüllt und wodurch das Geschehen erfüllt werden kann, ändert sich im 17. Jahrhundert in Richtung auf stärkere Ausdifferenzierung. Der Ritter des Mittelalters hatte sich durch Bestehen von Gefahren, durch Heldentaten, durch Verwirklichung der Idee des Rittertums zu bewähren[81]. Im 17. Jahrhundert verlagert sich die Bewährung in die Rolle des Liebhabers selbst, und die gesellschaftlichen Anforderungen erscheinen hier nur noch als Rahmenbedingungen in Begriffen wie honnêteté, bienséance und in den Verbalformen der Galanterie, Dadurch wird der Liebesprozeß auf Selbstantrieb umgestellt. Er muß sich laufend in sich selbst redynamisieren[82]. Die Eigendynamik des Liebesprozesses wird zunächst formuliert als angetrieben durch den Selbstzwang des plaisir, die Formen zu

78 Vgl. Erving Goffman, On Cooling the Mark Out, Psychiatry 15 (1952), S. 451-463, und hierzu Jaulnay a.a.O., S. 80 ff, und insb. 109: sanfte Behandlung, Versuch, den anderen abzuketten als letzte Achtung vor der vergangenen Liebe, ein »honeste procédé purement politique«. Erörtert wird vor allem auch, ob es nötig ist, die Briefe zurückzugeben, die Geheimnisse noch zu wahren usw. Siehe ferner Jaulnay a.a.O., S. 121 f. zum

schwierigen Problem, ob und wie man sagen soll, daß man nicht mehr liebt. Empfohlen wird ein Nachlassen in der Bemühung und ein Erratenlassen.

79 Siehe die folgende, bei de Planhol a.a.O., S. 69, zitierte Stelle aus dem RomanClélie: »Je veux qu' on aime par générosité lorsqu' on ne peut plus aimer par inclination, et je veux même, si l'on ne peut plus aimer du tout, qu'on se contraigne pourtant à agir comme si l'on aimait encore: puisque c'est en cette seule occasion qu'il est permis de tromper innocemment, et qu'il est même beau de le faire.« Man achte auf den Ton des Gesetzgebens!

80 Libertins et amoureuses: Document inédits, Paris 1929, S. VI.

81 »Par le mérite qui organise, pour ainsi dire, l'attente«, formuliert Myrrha Lot-Borodine, De l'amour profane à l'amour sacré: Etude de psychologie sentimentale au Moyen Age, Paris 1961, S. 73.

82 »Recommencez vos soins jusqu'aux bagatelles«, ist eine Empfehlung Bussy Rabutins, die dies bewirken soll (a.a.O., 1972, S. 386) und außerdem: Immer wieder neu sagen, daß man hebt: Le passé chez l'amant ne se compte pour rien; il veut qu' à toute heure on lui dise ce qu'il sçait déjà fort bien« (a.a.O., S. 396).

wechseln und immer Neues zu verzehren[83]. Aus der Erfahrung des Liebesgeschehens kommt aber sehr bald ein stärker taktisches Moment hinzu. Anders, als plaisir und Liebe es erfordern würden, werden Handlungen und Ereignisse nicht nur in sich selbst genossen, sondern daraufhin gewertet, was sie für weiteres bedeuten. Die Frau muß sich überlegen, ob sie Briefe annehmen oder gar beantworten, Besuche empfangen, Wünsche äußern, Karossen ausleihen darf, weil daraus Schlüsse auf eine Einstellung gezogen werden könnten, die mehr zuläßt[84]. Umgekehrt baut die Verführungstaktik gerade auf der Ausnutzbarkeit solcher Zeichen für anderes auf. Die Empfindlichkeit für Nuancen steigert die Verdichtung der Verweisungen in die Zeithorizonte des Geschehens. Die Ereignisse werden zeitlich selbstreferentiell, indem man bedenken muß, daß und wie man später bei stärker engagierenden Zumutungen auf sie zurückkommen kann. Und all dies ist mit sozialer Reflexivität durchsetzt: Die Dame kann, wenn sie erste Zeichen der Gunst gegeben hat, stärkeres Drängen zwar noch abwehren; aber sie kann eine offenere Werbung nicht mehr als völlige Überraschung, als Unverschämtheit behandeln. Der Verführer kann damit rechnen, daß sie berücksichtigen muß, daß sie ihn zum Weitergehen ermutigt hatte. Und dabei zählt nicht die wirkliche Absicht, sondern das, was als Zeichen dafür erstellt werden und auf dieser Ebene nicht negiert werden kann[85].

83 Vgl. den (irrig) Pascal zugeschriebenen Discours sur les passions de l'amour, in: L'Œuvre de Pascal (éd. de la Pléiade), Paris 1950, S. 313-323 (319, 321).

84 Vgl. François Hedelin, Abbé d'Aubignac, Les conseils d'Ariste à Celimene sur les moyens de conserver sa réputation, Paris 1666. Oder in späterer, schon psychologischer Fassung: »J'étais un peu trop moi-même, et je m'en aperçus trop tard: l'espoir s'était glissé dans l'âme du comte« (aus den Contes Moraus von Marmontel, und zwar: Heureusement, zit. nach Œuvres complètes Bd. Il, Paris 1819, Nachdruck Genf 1968, S. 83-95 (85).

85 Die Bewußtheit dieser zeitlich-sozialen Verschränkungen wird im ersten Anlauf in die Form von Rezepten gebracht, findet sich später aber vor allem in der Romanliteratur. Vgl. z. B. Crébillon fils, Lettres de la Marquise de M. au Comte de R., zit. nach der Ausgabe Paris 1970. Hier ist denn auch das (dem Code und seiner Literatur entnommene) Zeitbewußtsein in den Liebesprozeß selbst doppelsinnig eingebaut: Das Bewußtsein, daß die Liebe *nicht dauern kann,* bewirkt eine *Verzögerung* der Erfüllung und damit die liebesnotwendige Steigerung des Gefühls. Insofern wirkt dann die Reflexivität der Zeit als funktionales Äquivalent für Tugend, deren Rhetorik zugleich benutzt und widerrufen wird. So läßt die Marquise, vor allem in ihren ersten Briefen, Zugeständnisse durchblicken in der Form, daß sie mitteilt, sie müsse befürchten, daß

Der Liebesprozeß hat mithin seine eigene temporale Selbstreferenz. Die Liebenden beginnen — und ihre Geschichte ist für sie durch den Code schon programmiert. Der Liebesprozeß gewinnt dadurch seine eigene Zeit, und wie das Ende hat auch der Anfang seine besondere, für Liebe untypische Charakteristik. Hier kann man noch vernünftig wählen. Man kennt den Code, man liebt sozusagen schon, bevor man sich verliebt, aber zunächst mit Kontrolle über sich selbst. Oft wird der Entschluß, eine Liebesaffaire zu beginnen, wie ein Willensakt dargestellt, mit dem man den Erfordernissen eines notwendigen Gesellschaftsspiels nachkommt[86]. Die Wichtigkeit der richtigen Wahl in diesem Zeitpunkt, bevor man die Kontrolle über sich selbst verliert, wird immer wieder betont[87]. Selbst Amor muß hier zunächst »incognito« operieren[88]. Man wird in der Anfangsphase, die mehr durch »complaisance« als durch Liebe charakterisiert ist, oft glauben zu lieben, ohne zu lieben; oder auch mit Liebe spielen, um sich dann vor den ersten Hindernissen zu entflammen. Überhaupt dienen die »obstacles« der Bewußtwerdung und Steigerung der Passion[89]. Auch der erste Gunsterweis der Geliebten hat eine besondere Note: Ihn kann man nicht verlangen, ist er aber einmal erfolgt, kann man hier Tritt fassen und weiterklettern[90]. Einmal in Gang gebracht, gerät der Prozeß unter die Kontrolle seines besonderen Code, und erst mit seinem Erlahmen setzen wieder normale, besonnene Verhaltensweisen ein.

Die Eröffnung eines eigenen Zeitraums für jeweils eine Liebesangelegenheit ist die Vorbedingung für einen Steigerungsprozeß, der mit dem immer wieder auftauchenden Begriff der *Hoffnung* (und ent-

solche Zugeständnisse, wenn sie gemacht würden, ausgenützt werden würden, und sie sei deshalb (!) genötigt, sie zu unterlassen; sie könne deshalb (!) immer wieder nur mitteilen, daß sie nicht liebe.

86 Siehe hierzu Christian Garaud, Qu-est-ce que le Rabutinage?, XVIIe siècle 93 (1971), S. 29-53 (35 ff zu »embarquer«); C. Rouben, Histoire et Géographie galantes au Grand Siècle: L'Histoire Amoureuse des Gaules et la Carte du Pays de Braquerie de Bussy-Rabutin, XVIIe siècle 93 (1971), S. 55-73 (6;).

87 Zum Beispiel Receuil La Suze — Pellisson a.a.O., Bd. I, S. 218 f.

88 Receuil a.a.O. Bd. III, S. 129 f. Im übrigen ein besonders für romanhafte Behandlung geeignetes Thema. Siehe d'Aubignac a.a.O. (1673), S. 96 ff. oder auch Claude Crébillon, Les égarements du cœur et de l'esprit, zit. nach der Ausgabe Paris 1961, S. 50 ff. (»L'amour dans un cœur vertueux se masque longtemps«).

89 Jaulnay a.a.O., S. 4 f.; de Villedieu, Nouveau Receuil a.a.O. (1669), S. 133.

90 Vgl. Jaulnay a.a.O., S. 53 ff.

sprechenden Befürchtungen) ausgedrückt wird[91]. Der Steigerungseffekt ist vergleichbar mit dem, den man in der Wirtschaft durch *Kredit* zu erreichen pflegt; er beruht auf Indirektheit, Umweghaftigkeit, »deferred gratification« und funktionsspezifischen Sicherungen einer trotzdem laufenden Kontinuität des Prozesses. Die Geliebte kann das Spiel zunächst mit Hingabe von Hoffnung finanzieren und ihre eigene Hingabe aufschieben. Der Liebhaber wird dann um so mehr disponiert sein, die Jagd mehr zu schätzen als die Beute. Die temporale Erstreckung dient der Intensivierung, der Verbalisierung, der Sublimierung; sie bildet das latent-

gemeinsame Interesse, und sie ist — im Kontext der Semantik gesehen — nicht zuletzt die Form, in der die Preziösen (etwa Madeleine de Scudéry) und die Libertins (etwa Bussy-Rabutin) konvergieren können in der Einigung über die Wertschätzung des Spiels als Spiel[92]. Hoffnung heißt aber zugleich, daß die Einlösung des Wechsels auf die Zukunft teurer wird, als man erwartet hatte. Nebenkosten, an die man nicht gedacht hatte, fallen ins Gewicht, und die nunmehr erfüllte Passion vermag sie nicht mehr aufzuwiegen. Die Diskrepanz wird durch die reflexive Erwartungsstruktur der Liebenden nur mehr verstärkt, die gleiche Neigung zur Überinterpretation, die den Aufbau der Beziehung trug, sowie der Vergleich von Hoffnung und Realität beschleunigen den Abbau[93]. Die Beziehung ist ihrer eigenen Zeitlichkeit nicht gewachsen und löst sich auf. Dadurch daß sie Zeit in Anspruch nimmt, zerstört die Liebe sich

91 »L'espérance entretient l'amour, affoiblit les douleurs et redouble les plaisirs«, heißt es im Receuil La Suze — Pellisson a.a.O., S. 237. Das belegt zugleich den Zusammenhang mit der Einseitigkeit des Wahrnehmungsschemas. Auch der Zusammenhang von Hoffnung und Ungeduld, Hoffnung und Unruhe, Hoffnung und Furcht wird immer wieder betont. Auch die Hoffnung selbst wird übrigens nochmals temporalisiert: Sie ist am Anfang einer Beziehung eher Furcht und gewinnt erst im Laufe des Prozesses die nötige Stärkung (Jaulnay a.a.O., S. 29).

92 Vgl. z. B. C. Rouben, Bussy Rabutin épistolier, Paris 1974, S. 88 ff.

93 Eine gute Illustration bietet die zweite Erzählung in: Madame de Villedieu, Les désordres de l'amour, a.a.O., S. 67 ff., zusammengefaßt in der Maxime V (S. 85 f.):

»Le bonheur des amans est tout dans l'espérance;

Ce qui de loin les éblouit,

Perd de prés son éclat et sa fausse apparance;

et tel mettoit un plus haut prix

A la félicité si long-tems désirée,

Qui la trouve à son gré plus digne de mépris,

Quand avec son espoir il l'a bien comparée.«

selbst. Sie löst auch die Eigenschaften auf, die ihre Imagination beflügelt hatten, und ersetzt sie durch Vertrautheit. Eine Schöne erscheint beim zweiten Male schon als weniger schön, und eine Häßliche als annehmbarer[94]. Die Umstellung des Code von Natur auf Imagination[95] setzt, mit anderen Worten, die Liebe der zeitlichen Korrosion aus, und zwar schneller (!), als es der natürliche Verfall der Schönheit bewirken würde. Subjektivierung und Temporalisierung greifen Hand in Hand.

Diese Form der Verarbeitung von Zeitlichkeit im Zusammenhang mit Subjektivierung und sozialer Reflexivität fällt besonders auf, wenn man sie vergleicht mit anderen Modellen für den Zusammenhang von Zeitlichkeit und Sozialität. In die Konversationstheorie wird Zeitlichkeit nur als Bedarf für laufende Abwechslung eingearbeitet. Im Konzept der Freundschaft gelten umgekehrt Konstanz und Ruhe als das Merkmal, das diese Beziehung in ihrer Perfektion kennzeichnet. Vorherrschend wird das Zeitproblem im 17. Jahrhundert also noch als Differenz von Wechsel und

Beständigkeit zum Thema — und nicht als sich selbst auf- und wiederabbauender Prozeß. Nur in der Semantik der Liebe geht man über diese Problemfassung hinaus und dynamisiert den Zusammenhang von Zeitlichkeit und sozialer Reflexivität in der Form eines besonderen, eigengeschichtlichen Prozesses — ein wichtiger Indikator dafür, daß hier an der Ausdifferenzierung und Autonomisierung eines Funktionsbereichs gearbeitet wird.

Die Brisanz dieses Themas der Zeitlichkeit und Kürze, wenn nicht Momenthaftigkeit des Liebens, läßt sich auch daran erkennen, daß es im symbolisch generalisierten Code des Mediums Liebe einen festen Platz erhält und dann wie sicheres Wissen, wie ein allgemein bekannter Sachverhalt behandelt wird. In der Literatur des 17. Jahrhunderts wird noch ausgeführt, daß dies so sei; in den Romanen und Theaterstücken des 18. Jahrhunderts kommt dasselbe Thema als Wissen der Personen vor. Es wird so zur Komponente der Motivstruktur der Liebe[96]. Die Unmöglichkeit der Dauer macht, be-

94 Auch hier ist das Vordringen psychologischer Beobachtung bemerkenswert. Pierre de Villiers, Reflexions sur les défauts d'autruy, Amsterdam 1695, S. 132, formuliert: »La beauté et la laideur reviennent presque au même; et l'une et l'autre diminue à force de les voir, et on aurait de la peine à dire pourquoi une belle femme paroist moins belle, et une laide moins laide, la seconde fois qu'on la voit.«

95 Vgl. dazu oben S. 62.

96 Vgl. dazu und für weitere Belege zum 18. Jahrhundert Georges Poulet, Etudes sur

sonders den Frauen, das Lieben schwer. Sie müssen unglücklich werden — ob sie sich nun *trotzdem* zur Liebe entschließen oder es *deswegen* nicht tun[97]. Die Literatur spiegelt die Effekte der Literatur zurück, so wie der Roman im Roman wieder vorkommt. Das ermöglicht es, die moralischen Themen in den Vordergrund bloßer Rhetorik zu rücken und die Zeitthematik dominieren zu lassen. Was als »Tugend« zur Disposition steht, ist in Wahrheit ein Interesse an Dauer, an Ruhe — an Erlösung, könnte man fast sagen[98]. Diese Komplikation im Verhältnis von Literatur zu Literatur und von Zeitlichkeit zu Moral und die Spiegelung dieser Komplikation in der sozialen Reflexivität des Intimverhältnisses kann freilich schon nicht mehr Allgemeingut werden. Die Codierung erreicht hier Schranken der Erfolgsbedingungen in der gesellschaftlichen Kommunikation. Ein Marivaux wird für die Zeitgenossen und die Nachwelt zum Erfolgsautor, ein Crébillon nicht[99]. Dieses Thema müßte für sich weiterverfolgt werden. Wie dem auch sei, jedenfalls erleichtert die Temporalstruktur des Liebesprozesses die Ausdifferenzierung des für ihn gebildeten Code. Sie erzwingt vor allem eine (immer schon diskutierte) Trennung von Liebe und Ehe[100]. Die Kontrastierung von Liebe und Ehe wird so pointiert

le temps humain Bd. Il, Paris 1952; Clifton Cherpack, An Essay on Crébillon fils, Durham N.C. 1962, S. 28 ff.; Laurent Versini, Laclos et la tradition: Essai sur les sources et la technique des Liaisons Dangereuses, Paris 1968, S. 436 ff.

97 Man vergleiche dazu die beiden Briefromane von Claude Crébillon (fils): Lettres de la Marquise de M. au Comte de R. und Lettres de la Duchesse de ... au Duc de ... in: Œuvres complètes, London 1777 Bd. 1 bzw. Bd. 10 und 11 (zit. nach dem Nachdruck Genf 1968). Beide Damen ringen auf der vordergründigen Ebene ihrer Selbstdarstellung mit sich selbst um ihre »Tugend«. Für beide ist nicht eigentlich die Tugend selbst das Problem, sondern das Wissen, daß Liebe nicht von Dauer sein kann. Sie entscheiden sich verschieden. Sie werden beide unglücklich.

98 Auch hier ist es im übrigen schwer zu sagen, was daran für das 17. oder 18. Jahrhundert wirklich *neu* ist. Wahrscheinlich dieser zeitbezogene, semantische Einflüsse reflektierende Kontext. Sicher nicht die einfache Warnung, daß ganz unabhängig von moralischen Fragen ein Ehebruch sich nicht lohne, da der Partner unzuverlässig sein wird. Hierzu zum Beispiel Belege aus dem Livre des Trois Vertus (1405) der Christine de Pizan bei Charity C. Willard, A Fifteenth-Century View of Women's Role in Medieval Society: Christine de Pizan's Livre des Trois Vertus, in: Rosemarie Thee Moore-wedge (Hrsg.), The Role of Woman in the Middle Ages, London 1975, S. 90-120 (insb. 111 ff.).

99 Es fehlt nicht an Hinweisen von Kennern, aber die Literaturgeschichtsschreibung hat die hier nötige Umwertung immer noch nicht vollzogen.

100 Zu bemerken ist, daß die Astrée sich gegen beides, gegen Wechselhaftigkeit und gegen Differenzierung von Liebe und Ehe einsetzt, und zwar unter bewußter Oppo-

vorgetragen[101], daß man nicht fehlgehen wird mit der Vermutung, daß diese *Differenz* der Passion zur gesellschaftlich verfaßten, familiengebundenen Ehe mehr als alles andere die Ausdifferenzierung von Liebesbeziehungen bewußt gemacht hat[102]. Der Liebesgott habe in einem Wutanfall die Liebenden zur Ehe geführt und damit ins Verderben, liest man zum Beispiel[103]. Das Eingehen einer Ehe sei eine ehrenvolle Art, mit der Geliebten zu brechen, meint Bussy Rabutin[104]. Unabhängig aller vorzüglichen Qualitäten gelte: »il suffit d'etre marié pour ne plus aimer«[105]. Oder: Wer seine Geliebte heiraten will, will sie hassen[106]. Bei Cotin findet man unter dem Titel »Amour sans exemple« den Vers: »Iris, je pourrois vous aimer, quand mesme vous seriez ma femme«[107]. Und Le Pays[108] berichtet in einem Brief von Tod und Verheiratung als zwei Unglücken, denen er trotz Fiebers und trotz elterlichen Drucks entgangen sei, sein Leben rettend. Das sind nicht Argumente gegen die Institution der Ehe (obwohl es innerhalb der feministischen Bewegung auch das gibt), sondern Argumente für die Ausdifferenzierung der Liebe, und der Angelpunkt der Differenz ist das Zeitproblem: die Dauer.

sition gegen die vorherrschende Meinung der Zeitgenossen. Aber die Schwächen dieser Auffassung erzwingen ihre Verlagerung ins Land der Hirten. Man kann sich insbesondere kaum vorstellen, wie Passion im Sinne einer Selbstaufgabe der eigenen Persönlichkeit und absoluter Unterwerfung in der Ehe praktiziert werden soll. Dem Roman ist die Arbeit an illusionären Formeln zugewiesen, auch wenn der Autor betont: die Ewigkeits- und Unterwerfungsschwüre sollten nicht nur gesagt, sie sollten ehrlich gemeint sein. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts richtet sich genau darauf denn auch die Kritik des Romans. Vgl. Abbé de Villars, De la délicatesse, Paris 1671, S. 8 ff. Der Leser sei nicht an Liebe interessiert, die zur Ehe führe, da dies doch nicht möglich sei; er wünsche, seine Schwächen autorisiert zu finden, er interessiere sich für amour deregle. 101 Siehe für viele: de Cantenac a.a.O., S. 7 ff.

102 Man kann sich natürlich auch fragen: Wer ist Adressat dieser Literatur? Natürlich Verheiratete! Hinter der Ablehnung *der Ehe* verbirgt sich, so gesehen, die Notwendigkeit, Orientierungsdirektiven *für Ehen* zu geben, die ohne Liebe auf Grund von Familieninteressen geschlossen worden sind und dann mit Liebe konfrontiert werden. Vgl. insb. François Hedelin d'Aubignac, Conseils a.a.O.

103 Bei Cantenac a.a.O., S. 11.

104 A.a.O. (1972), S. 382.

105 Anonym, L'amour marié ou la bizarrerie de l'amour en estât de mariage, Köln 1681, S. 2.

106 Bussy Rabutin a.a.O. (1972), S. 381 f.

107 Cotin, Œuvres galantes en Prose et en Vers Bd. 2, Paris 1665, S. 519.

108 Amitiez, Amours, et Amourettes a.a.O., S. 333 ff.

Kapitel 7

Von der Galanterie zur Freundschaft

Der Zeitbezug der Liebe ermöglicht eine narrative Behandlung des Themas, das Erzählen von »Liebesgeschichten« und damit eine Art funktionsspezifischen Ersatz für Mythen[1]. Anschlüsse nach hinten und nach vorne können offen bleiben, sei es für andere Liebesaffären, sei es für das, was man sonst noch zu tun hat. Auch das Ausschalten von Vernunft und Urteil symbolisiert die Ausdifferenzierung der Sonderbehandlung von Liebe. Von vernünftigen Urteilen würde man ja erwarten, daß sie für alle zu gleichen Ergebnissen führen; gerade davor bewahrt die Irrationalität der »inclination«, so daß die Chancen der Liebe sich besser verteilen[2]. Neben der Separierung von Intimbeziehungen und ihrer besonderen Verteilungsproblematik in zeitlicher und sozialer Hinsicht erfordert Ausdifferenzierung aber auch Verbindungsbegriffe; und zwar in der noch stratifizierten Gesellschaft vor allem die Herstellung eines Zusammenhangs mit den allgemeingültigen Formen der geselligen Interaktion in der Oberschicht. Dies leistet, für eine gewisse Übergangszeit, der Begriff der »Galanterie«[3]. In der Form der Galanterie kann die Werbung auch unter den Augen Dritter, gewissermaßen unverbindlich, durchgeführt werden. Galantes Verhalten ist nach beiden Seiten, zur Intimität und zur Geselligkeit hin, anschlußfähig[4]. Es kann. Rangunterschiede überbrücken. Galanterie

1 Unter diesem Gesichtspunkt historischer Substitution ist bemerkenswert, wie Ferrier de la Mattiniere betont, daß ihm nicht die Musen, sondern »expérience« und »usage« die Feder führen (a.a.O. 1678, S. 10, a.a.O. 1698, S. 3 f.). Das legitimiert die Aufbereitung des Code für intentionalen Gebrauch.

2 Dies interessante (fast könnte man sagen: »bürgerliche«) Argument bei Jacques du Bosq, L'honneste Femme, Neuauflage Rouen 1639, S. 322: »Plusieurs peuvent avoir le mesme jugement, mais il est mal-aisé qu'ils ayent la mesme inclination«.

3 Siehe zur Begriffsgeschichte Else Thureau, »Galant« : Ein Beitrag zur französischen Wort- und Kulturgeschichte, Frankfurt 1936; ferner auch Christoph Strosetzki, Konversation: Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 18. Jahrhunderts, Frankfurt 1978, S. 100 ff.; Roger Duchëne, Réalité vécue et art épistolaire: Madame de Sévigné et la lettre d'amour, Paris 1970, S. 35 ff.

4 Reiche Hinweise auf diese Doppelseitigkeit bei Max Freiherr von Waldberg, Die galante Lyrik: Beiträge zu ihrer Geschichte und Charakteristik, Straßburg 1885. Parsons würde hier vermutlich von »Interpenetration« sprechen.

will nur gefallen, ohne sich und den anderen zu engagieren[5]; das ist in Gesellschaft möglich und erscheint zugleich als unerläßliches Ingredienz der Liebe[6], die nur mit dieser Zutat zivilisierend, erziehend, sozialisierend wirkt. Die Galanterie bewahrt in ihren Sprachformen und ihren Implikationen eine romanhaft-idealistische Semantik — für jeden Gebrauch. Sie ist für täuschendes und verführendes Verhalten ebenso wie für wahrhaft-liebendes Werben gesellschaftlich verbindlicher Stil; mit der Konsequenz, daß es schwer fällt, das Verhalten zu dechiffrieren und die wahre Liebe zu erkennen; mit der Konsequenz auch, daß ein Interesse an Demaskierung entsteht, das die Kunst des Liebens zugleich lehrt und entlarvt.

Unter dem Gebot dieser gesellschaftlich gebundenen Form leisten bei allem, was sie radikal trennt, Preziose und Libertins Beiträge zur Entstehung des Code für amour passion[7]. Gemeinsam ist ihnen die Absicht, die Ehe zu vermeiden[8]. Auf dieser Grundlage kann gerade die Heterogenität ihrer Quellen und Intentionen dazu beitragen, in den Paradoxien des amour passion eine neue Synthese zu gewinnen — wie immer auch in der Form der Paradoxie die bloße Galanterie in ihren mehr konventionellen Zügen überwunden ist. Auch die Libertins bemühen sich also, um sie gegen Mißverständnisse in Schutz zu nehmen, um bewahrenswerte Semantik; es geht ihnen nur um eine stärkere Autonomie der speziell für Liebe in Betracht kommenden Moral. Die Literatur, die nur Anzüglichkeiten bietet[9], trägt nichts zu unserem Thema bei.

5 So definiert Jaulnay a.a.O., S. 98.

6 Jaulnay a.a.O., S, 2 stellt dies gleich am Anfang klar: Liebe sei *nicht nur* »desir d'estre aimé de ce qu'on l'aime«, also nicht nur Liebe um Liebe, wie Jean Paul später sagen wird, sondern »quelque chose de plus, parce que l'on cherche à plaire devant que d'espérer d'estre aimé, et le desir d'y réussir precede celuy d'estre heureux«. Ähnlich René Bary, L'esprit de cour a.a.O., S. 233.

7 Auch Rouben a.a.O. (1971) S. 67 ff. zeigt, daß konträre moralische Perspektiven sich in der Absicht auf Generalisierung von Verhaltensmaximen treffen können.

8 Zu den Eheproblemen der Preziösen vgl. Gustave Reynier, La Femme au XVIIe siècle, Paris 1933, S. 87 ff.; ferner manche Hinweise in den Kurzcharakterisierungen des Dictionnaire des Précieuses von Antoine Baudeau de Somaize, 2. Aufl. 1660/61, zitiert nach der Ausgabe Paris 1856, Nachdruck Hildesheim 1972; oder die Klage der Eulalie (Comtesse de La Suze) über die Tyrannei der Ehe und die daran anschließende Unterhaltung in: Michel de Pure, La Prétieuse ou le Mystère des Ruelles Bd. Il (1656), zit, nach der Ausgabe von Emile Magne, Paris 1938, S. 276 ff.

9 Siehe etwa Du Four de La Crespelière, Les foux amoureux, Paris 1669; ders., Les recreations poétiques, amoureuses et galantes, Paris 1669.

Man kann ferner vermuten, daß die alte Idealisierung der Liebessemantik (als einzig denkbare Form eines normativen Code) die sie überwindenden Innovationen des amour passion doch noch getragen hatte[10]. Dies läßt sich gut an einem Beitrag zeigen, der unter dem Titel »La iustification de l'amour« im Receuil de Sercy veröffentlicht ist[12]. Die Liebe wird dargestellt als amour raisonnable, als notwendig, vernünftig und gut. Das schließt die Rechtfertigung des plaisir ein. Alles liest sich glatt und moralisch einwandfrei, mit kleinen schlauen Vorkehrungen: Die Liebe ist geheimzuhalten, damit sie der Ehre nicht schadet, denn alle großen Dinge der Welt sind ihrer Natur nach

geheim[12]. Und: Da nach dem Sündenfall Sünde ohnehin unvermeidlich sei, ist es am besten, die notwendigen Sünden in der Liebe zu begehen als »douce offense, la plus naturelle et la plus agréable«[13].

Die Verwendung der semantischen Form der Idealisierung wirkt bei diesen Zusätzen schon ein bißchen deplaciert; aber sie scheint als Überzeugungsmittel noch unentbehrlich zu sein. Viele neue Momente leben von der traditionellen Prämisse. Aber in dem Maße, als die Semantik des amour passion innere Geschlossenheit erreicht und sich selbst zu tragen beginnt, tritt die Notwendigkeit des Bezugs auf Ideales zurück, und alsbald beginnen die rhetorischen Tiraden, die copierten Gefühle, das periodische Seufzen und Niederknien lächerlich zu wirken. Die psychologisch verfeinerten Momente der neuen Semantik stimulieren die Forderung: zurück zur Natur!

Die genetische Bedingung einer noch vorgehaltenen Idealisierung und einer noch unvollständigen Ausdifferenzierung wird durch die semantische Entwicklung selbst obsolet. Das Bindeglied zu den allgemeingültigen Formen gesellschaftlichen Lebens, die Galanterie, ist rasch überholt dadurch, daß die Ansprüche an individuelle Stilisierung der Liebe zunehmen und dadurch, daß bürgerliche Schichten die Modelle des Adels zu übernehmen beginnen. Die Galanterie verfällt, nachdem sie ihre Überleitungsfunktion erfüllt hat, der Ablehnung und dem Spott, und die Funktion der Reinte-

10 Instruktiv hierzu Octave Nadal, Le sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille, Paris 1348.

11 Receuil de pièces en prose a.a.O. (1660).

12 A.a.O., S. 306 f., 321 f. Vgl. auch Kelso a.a.O., S. 171 f., 178 f.

13 A.a.O., S. 309.

gration von Liebe und Gesellschaft geht auf eine neue Figur über: auf die moralische Legitimation des Gefühls. Auch in anderen Hinsichten läßt sich, und zwar immer genau entlang an Problemen der Ausdifferenzierung, beobachten, daß die Bemühungen um Fassung und Formulierung eines Code für das Kommunikationsmedium Liebe in den Salons und der Literatur der französischen Klassik ihren Höhepunkt rasch überschreiten. Fast könnte man meinen: Die Liebe altert mit dem König. Um 1660 frisch, ungezwungen, phantasiereich, gewagt bis frivol gerät sie gegen 1690 wieder unter moralische Kontrolle. Was Paradoxie, Leichtigkeit oder auch Frivolität war, wird ins Zynische verzerrt, um dann der Ablehnung zu verfallen[14]. Und andererseits entsteht neue Literatur über Frauen, in der passionierte Liebe nicht einmal mehr erwähnt wird[15]. Auch der Roman treibt in diese Richtung. Angesichts der verheerenden »desordres de l'amour« empfiehlt er nach dem Muster der Princesse de Clèves Entsagung und Verzicht als moralische Leistung — und als Genuß[16]!

Die Rückwendung zu einer religiös-moralischen Beurteilung ist nur möglich, weil das Problem intim-persönlicher Beziehungen sich noch gar nicht stellt. Das läßt sich an einem Text von Bourdaloue vorführen, der zugleich diese Entwicklung gegen Ende

des 17. Jahrhunderts belegt[17]. An dem neuen mondänen Modell der Freundschaften, die sich selbst absolut setzen, wird gerügt, daß sie letztlich auf Selbstsucht gegründet sind, daß sie nicht das Heil des anderen Menschen suchen und ihm gegenüber eigentlich indifferent

14 Ein Beispiel aus den hierfür typischen »Sentences ou Maximes contre l'amour« des Chevalier de Mailly, in: L. C. D. M. Les Disgrâces des Amants, Paris 1690, S. 61-73 (68): »Les femmes pleurent la mort de leurs Amans, moins par le regret de leur perte que pour faire croire que leur fidélité mente de nouveaux Amans.«

15 Siehe Abbé Goussault, Le portrait d'une femme honnête, raisonnable et véritablement chrétienne, Paris 1694; ders., (irrig Fléchier zugeschrieben), Réflexions sur les différents caractères des hommes, in: Esprit Fléchier, Œuvres complètes, Paris 1856 Bd. 2, Sp. 973-1050 (insb. 1028 ff.)- hier übrigens deutlich schon Aufnahme von Wertungen aus den bürgerlichen Schichten. Für die zeitlich genau parallellaufende Entwicklung in England vgl. Joachim Heinrich, Die Frauenfrage bei Steele und Addison: Eine Untersuchung zur englischen Literatur- und Kulturgeschichte im 17./18. Jahrhundert, Leipzig 1930, insb. S. 113 ff.

16 Vgl. Catherine Bernard, Les malheurs de l'amour: Première nouvelle. Eléonor d'Yvrée, Paris 1687; dies., Le Comte d'Amboise: Nouvelle galante, Den Haag 1689.

17 De la charité chrétienne, et des amitiés humaines, zit. nach Œuvres complètes, Neuauflage Versailles 1812, Bd. 15, S. 1-50.

bleiben[18]. Die Differenz zu dieser Art weltlich-menschlicher Freundschaft ist caritas, die im anderen Menschen Gott zu lieben sucht. Hierfür können die bizarren, störenden Eigenschaften des anderen kein Hindernis sein, seine positiven Eigenschaften sind nicht der Grund der Liebe, und auch die Regel des aimer ceux qui nous aiment ist nicht anwendbar[19]. Auch caritas ist also, auf die Person hin gesehen, indifferent; sie ist nicht an ihren Schicksalen und ihren Merkmalen, sie ist nur an ihrem Heil interessiert. Die Differenz der beiden Formen des Freunde-Liebens ist die Differenz zweier Formen von Indifferenz. Wenn man sich an dieser Differenz orientiert, ist die Orientierung an der Individualität des anderen schon mit der Wahlbedingung ausgeschaltet. Das aber bedeutet in einer Zeit, die auf der Ebene sozialstruktureller Veränderungen Bedarf für Orientierung an Individualität schon produziert, Verflachung von Religion und Moral. Die auf Gott bezogene caritas wird als »leicht und praktikabel« begriffen — eben weil sie von den Eigenschaften der Individuen absehen kann[20].

Eine der Formen, in der diese Rückbewegung in die Moral Ausdruck findet, ist die Wiederbelebung des milderen, allgemeineren Ideals der Freundschaft[21]. Um 1660 wurde der Verfall des Freundschaftsethos beklagt und für unabwendbar gehalten (vielleicht unter dem Eindruck der politischen Konflikte und Hofintrigen). Gegen Ende des Jahrhunderts kommt man verstärkt darauf zurück. »Sûreté« und »douceur« der Freundschaft werden gerühmt, ebenso die Entbehrlichkeit aller Extravaganzen und die Möglichkeit des Hinausgehens über bloße Zweierbeziehungen von kurzer Dauer. Auch in einer weiteren Hinsicht wird die Schärfe der Ausdifferenzierung eines Code für Intimität zurückgenommen: Freundschaften sind zugleich Selbstcharakterisierungen für die Öffentlichkeit[22]. Kein

18 So explizit a.a.O., S. 12.

19 A.a.O., S. 8.

20 A.a.O., S. *6.*

21 Siehe charakteristisch und einflußreich: Anne-Thérèse Marquise de Lambert, Traité de l'Amitié, zit. nach: Œuvres, Paris 1808, S. 105-129. Vgl. auch Louis-Silvestre de Sacy, Traité de l'amitié, Paris 1704. Ähnlich auch noch Marquis de Caraccioli, Les caractères de l'amitié, *zit.* nach der Auflage Paris 1767. Einen Literaturüberblick findet man bei Frederick Gerson, Le thème de l'amitié dans la littérature française au XVIIIe siècle, Paris 1974.

22 »Il nous faut songer de plus que nos amis nous caractérisent; on nous cherche dans eux; c'est donner au public notre portrait, et l'aveu de ce que nous sommes«, schreibt die Marquise de Lambert (a.a.O., S. 114).

Wunder, daß unter diesem Gesichtspunkt der Verfall der Galanterie — der alten Reintegrationsformen — beklagt wird[23]. Dabei wird, zunächst jedenfalls, an der scharfen Entgegensetzung von Freundschaft und Liebe festgehalten[24]. Zur gleichen Zeit findet man auch in England eine korrespondierende Entwicklung: Die Härten des puritanischen Ehekonzepts werden gelockert mit Hilfe eines stärker personenbezogenen Freundschaftsbegriffs und psychologischer Verfeinerungen[25], Liebe als Pflicht wird in Liebe als Sympathie umgeformt und dem Freundschaftsideal angeglichen. Damit wird die Asymmetrie der Hausherrschaft abgeschwächt. Die alte Forderung, niemanden gegen seinen entschiedenen Willen zur Ehe zu zwingen, findet eine neue Begründung in Gesichtspunkten der Vernunft und der Moral.
Das ganze 18. Jahrhundert durchzieht diese Bemühung, den Code für Intimität von Liebe auf »innige« Freundschaft umzustellen[26]. Dieser Versuch schließt auch die ersten Ansätze zur Intimisierung der Ehe ein — nicht auf der Basis von Liebe, sondern auf der Basis

23 »La galanterie est bannie, et personne n'y a gagné« (Lambert a.a.O., S. 159 ff. (175). Und ein anderer Autor meint: »La Galanterie autrefois si cultivée, si florissante, fréquentée par tant d'honnêtes gens, est maintenant en friche, abandonnée: quel désert!« (Anonym, Amusemens sérieux et comiques, Amsterdam 1734, S. 98, und dem Thema Galanterie sind in einem Buch mit jenem Titel nur noch zwei Seiten gewidmet!). Ähnlich Abbé Nicolas d'Ailly, Sentimens et maximes sur ce qui se passe dans la société civile, Paris 1697, S. 34. Insgesamt setzt sich aber die Verurteilung der Galanterie durch als weder moralisch noch psychologisch echt — so z. B. in den Contes moraux von Marmontel.

24 Lambert a.a.O. S. 114 f.; Jacques Pernetti, Les Conseils d'Amitié, 2. Aufl. Frankfurt 1748, S. 77 ff.; Marquis de Caraccioli, La jouissance de soi-même, Neuauflage Utrecht-Amsterdam 1759, S. 407; Marie Geneviève Thiroux d'Arconville, De l'amitié, Paris 1761, S. 1 f., 7 f., 80 ff. u. ö.

25 Vgl. hierzu ausführlich Wilhelm P. J. Gauger, Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffassung Londoner Zeitschriften um 1700, Diss. Berlin 1965 ; zu Liebe und Freundschaft, insb. S. 59 ff., 147 ff., 291; Lawrence Stone, The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800, London 1977, S. 219 ff,

26 Vgl. hierzu auch Albert Salomon, Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform, Zeitschrift für Soziologie 8 (1979), S. 279-308 ; Wolfdietrich Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock, Halle 1936, Ladislao Mittner, Freundschaft und Liebe in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Festschrift Hans Heinrich Borcherdt, München 1962, S. 97-138; Friedrich H. Tenbruck, Freundschaft: Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16 (1964), S. 341-456-

von Freundschaft, die durch Liebe nur induziert werde[27]. Liebe in der Ehe kann so wieder stärker betont werden, vorausgesetzt, daß sie nicht als fol amour die Gattenwahl bestimmt und rationale Liebe bleibt[28]. Aber das Raisonnable ist jetzt froh und heiter, unbeschwert und dezent — und entsprechend versucht man die Liebe von den Übertreibungen zu reinigen, die Enthusiasten und unzufriedene Ehegatten aufgebracht hatten[29]. Die liebevolle Freundschaft läßt den Unterschied der Geschlechter fast verschwinden, la mollesse ayant tout féminisé; nicht Heldentaten, sondern petits soins gewinnen die Frauen zur Liebe, und vom Exzeß hört man nur noch ein schwaches Echo: »liest de la nature de l'amour de ne point vouloir de reserve, mais sa principale substance est le sentiment«[30]. Unter stärker theoretischem, die Tradition der praktischen Philosophie mit einbeziehenden Blickwinkel scheint vor allem die Tieferlegung des Begriffs der Sozialität in Richtung auf reflexive Geselligkeit das Begriffsverhältnis von Liebe und Freundschaft verändert zu haben (neben dem Oberflächenrezept der Freundschaft als Lösung von Eheproblemen). Die Begriffsdispositionen der Tradition hatten die Freundschaft im Verhältnis zur Liebe benachteiligt. Liebe war eine Qualität, Freundschaft nur eine Relation. Liebe war auch im Verhältnis zu Gott und zu sich selbst, Freundschaft dagegen nur im Verhältnis zu anderen Menschen möglich. Freundschaft blieb damit (wie schon im Aufbau der Nikomachischen Ethik) ein Anhängsel in der Behandlung ethischer Fragen. Dies scheint sich jedoch um 1700 in dem Maße zu ändern, als soziale Reflexivität

27 So z. B. Johann Gottfried Herder, Liebe und Selbstliebe, in: Sämmtliche Werke (Hrsg. Suphan) Bd. 15, Berlin 1888, S. 304-326 (insb. 311 ff.): »Liebe soll nur zur Freundschaft laden, Liebe soll selbst die innigste Freundschaft werden« (313). Weitere Hinweise bei Paul Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, 3. Aufl. Tübingen 1966, S. 150 ff. Auch die umgekehrte Induktion findet sich übrigens häufig — in der Dichtung wie in der Realität: Zuerst innige Freundschaft, geheiratet wird dann die Schwester des Freundes (vgl. Mittner a.a.O., S. 101 ff.).

28 »je veux donc que l'amour soit plutôt la suite que le motif du mariage; je veux un amour produit par la raison«, heißt es zur »union intime« der Ehe bei Le Maître de Claville, Traité du vrai mérite de l'homme, 6. Aufl. Amsterdam 1738, Bd. II, S. 127. Damit werden deutlich englische Einflüsse aufgenommen. Vgl. auch Ian Watt, The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding, 1957, 5. Druck London 1967, insb. die Hinweise S. 160.

29 Siehe für diese Variante Boudier de Villemert, L'ami des femmes, ou Philosophie du beau sexe, Neuauflage Paris 1774.

30 Die Zitate a.a.O., S. 22 f., 21 f. und 119.

zum Ausgangspunkt wird für eine Neubehandlung naturrechtlicher und ethischer Fragen, und eine Zeitlang sieht es so aus, daß Liebe und Freundschaft verschmolzen werden könnten, wenn nicht das Störproblem der Sexualität zu einer Unterscheidung zwänge. Jedenfalls konkurrieren jetzt beide Begriffe um die Anwartschaft, den Code für Intimbeziehungen zu bestimmen.

Die Anzeichen für ein Tieferlegen des Verständnisses für Sozialität treten verstreut und versteckt auf. So kritisiert zum Beispiel Goussault[31] das aristokratische Prinzip der Generosität, das mehr oder weniger Selbstdarstellung der *eigenen* Tugend war und bei der Übertragung auf bürgerliche Verhältnisse ein Prinzip der Ausbeutung werden würde, mit der Bemerkung, daß Freundschaft das Geben *und Ablehnen* von Darlehen

einschließe; denn der wahre Freund könne dem Freunde nicht gut die Freiheit absprechen, nein zu sagen. Dies sei geradezu ein Test wahrer Freundschaft, auch dafür Verständnis aufzubringen, wenn man selbst betroffen sei. Ein anderes Beispiel entnehmen wir der englischen Literatur zum Thema Brautwerbung. Hier kommt es nicht auf leidenschaftlichimpulsives Drängen an, sondern gerade umgekehrt auf *schembare Unabsichtlichkeit* des Kontaktverhaltens[32]. »Carefully careless« — in der Bond Street erfunden, wie Stendhal meinte[33]. Das gibt — auch und gerade: wenn durchschaut — dem Partner Gelegenheit, sich frei auf das Spiel einzulassen und hat zugleich den Vorteil, den Darsteller (noch) nicht zu sehr zu engagieren. Die absichtsvolle Darstellung der Unabsichtlichkeit ist ein technisches Raffinement, das nur auf der Grundlage sozialer Reflexivität begriffen werden kann und das enttäuschungssicher praktiziert werden kann, weil es auch dann seine Funktion erfüllt, wenn es durchschaut wird[34]. Soziale Reflexivität wird in solchen Fällen noch nicht als Prinzip

31 In Flechler a.a.O., Sp. 1046.

32 Vgl. dazu Gauger a.a.O., S. 281 ff. Eine glänzende Illustration findet man aber auch am Anfang des Romans von Claude Crébillon, Les égarements du cœur et de l'esprit (1736-38), zit. nach der Ausgabe Paris 1961. Vgl. ferner als modernes Pendant das Zitat aus William Samson, A Contest of Ladies, London 1956, bei Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life, 2. Aufl. Garden City N. Y. 1959, S. 4 f.

33 De l'amour a.a.O., S. 153.

34 Man kann hier geradezu von einer Bewährungsprobe kultureller Fiktionen sprechen. Es gibt solche, die im Falle des Durchschautwerdens sich auflösen, und andere, die sich gerade in dieser Lage bewähren. Vgl. dazu James W. Woodard,The Role of Fictions in Cultural Organization, Transactions of the New York Academy of Sciences Il, *6* (1944), S. 311-344.

vorangestellt und nicht systematisch ausgearbeitet; aber der Gedanke ist schon da, beginnt die Kasuistik der Freundschaft und der Liebe zu transformieren, wird in der Führung des Arguments hier und da schon sichtbar — und dies wohl nicht zufällig an Stellen, wo die Übertragung aristokratischer Wertungen auf das Bürgertum nicht funktioniert.

Aufs Ganze gesehen hat jedoch die Liebe und nicht die Freundschaft das Rennen gemacht und letztlich den Code für Intimität bestimmt. Warum? Die Gründe dafür sind nicht leicht aufzutreiben und zu belegen. Man kann jedoch vermuten, daß die Freundschaft trotz aller Privatisierung und aller Unterscheidung täglicher und absonderlicher Freundschaft (Thomasius) sich als nicht abgrenzbar, als nicht ausdifferenzierbar erwies. Die Tugendbesessenheit des Freundschaftskults, die ja eine allgemein anerkannte Moral verwendet, deutet in diese Richtung. Ferner wird soziale Reflexivität jetzt zur Interaktionsmaxime schlechthin[35], so daß dieser Gesichtspunkt allein nicht mehr ausreicht, um einen Spezialcode für Intimbeziehungen besonders zu profilieren. Nicht zuletzt ist aber auch daran zu denken, daß der symbiotische Mechanismus der Sexualität, der die Ausdifferenzierung auf der Ebene der Interaktionsbeziehungen trägt, der Freundschaft, denn das gerade unterscheidet sie von Liebe, nicht zur Verfügung steht.

Allgemein kann man festhalten: Daß um 1700 Natur und Moral wieder stärker in

Anspruch genommen werden, signalisiert eine Tendenz zur Rückentwicklung der Ausdifferenzierung, zur Wiedereinebnung der semantischen Innovation. Dazu ist es dann aber doch nicht gekommen. Die Galanterie wurde geopfert, nicht aber die Liebe. Vielleicht war das Liebesverhalten der Oberschicht zu wenig geeignet, mit moralischen Etiketten verpackt zu werden. Vor allem deuten jedoch die Veränderungen in der Semantik selbst darauf hin, daß das anlaufende Interesse an individuellen Liebesbeziehungen außerhalb strikter sozialer Kontrolle nicht mehr gestoppt werden konnte. Die anfangs noch als problematisch empfundene Rückführung der Liebe auf Selbstliebe[36] wird jetzt normalisiert[37].

35 Vgl. Niklas Luhmann, Interaktion in Oberschichten, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik a.a.O., Bd. 1, S. 72 ff.

36 Typisch etwa Jaulnay a.a.O., S. 9: »Il faut presque d'avouer, que l'Amour n'est autre chose que l'Amour-propre«. Nur die Vernunft meldet mit schwacher Stimme den Vorbehalt an, daß man uninteressierte Liebe — zumindest denken könne. Ähnlich

Die aktivierte Passion läßt sich bruchlos auf Gefühl umstellen und mit Funktionen der Individualisierung besetzen. Die semantische Apparatur des Code für amour passion wird auf diese Weise vor dem Zerfall bewahrt. Sie erweist sich gerade dann, daß sie ihre Einheit in der Paradoxierung und der Ambivalenz sucht, als haltbar[38]. In der gefundenen Fassung war nicht die Programmatik, aber doch die Chance einer Anknüpfung stärker individualisierender Deutungen angeboten.

Die Analyse bestätigt eine Vermutung, die man im Rahmen einer Theorie der Ideenevolution allgemeiner formulieren kann. Variationen am Ideengut, die wegen ihrer zeitbedingten Plausibilität Erfolg haben (hier also: in den Salons überzeugen) konnten, gewinnen Stabilität und Tradierbarkeit dadurch, daß sie systematisiert, also in einen Zusammenhang gebracht werden, in dem sie sich wechselseitig bestätigen[39]. Sie lassen dann ihrerseits in der laufenden Reproduktion wieder Variationen zu, die aber unter Einpassungszwang stehen und den semantischen Komplex nur langsam transformieren. In diesem Sinne wandelt sich der klassische Code des amour passion zur romantischen Liebe unter Bewahrung der Vorstellung, daß es sich um eine einheitliche Idee handelt. Die Einheit wird nicht logisch, sie wird gerade umgekehrt, aber ebenso effektiv, durch Paradoxierung garantiert. Diese Form der Garantie von Einheit und Zusammenhang kommt vielleicht den Gefühlen der Liebenden, jedenfalls den Darstellungsproblemen der über Liebe Schreibenden entgegen. Sie hält das Medium über fast zwei Jahrhunderte zusammen und wird erst problematisch werden, wenn man Liebe als Grundlage der Eheschließung fordern wird; denn dann wird man durch die Semantik der Liebe vor die Frage geführt werden, ob sich auch die Ehe als paradoxe

Institution begreifen läßt.

unentschlossen Madame de Pringy, Les differens caractères des Femmes du Siede avec la description de l'Amour Propre, Paris 1694: Selbstliebe als droit naturel, das nicht nur auf conservation, sondern auch auf Glück, auf satisfaction gerichtet sei, das aber bei Übertreibung Ursache aller Probleme sei.

37 Siehe dazu Niklas Luhmann, Frühneuzeitliche Anthropologie, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik a.a.O., Bd. I, S. 162 ff.

38 Siehe zur Tradierbarkeit unter diesem Gesichtspunkt besonders Vilhelm Aubert, A Note on Love, in ders., The Hidden Society, Totowa N. J. 1965, S. 201-235.

39 Vgl. Niklas Luhmann, Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik a.a.O., Bd. I, S. 9 ff.

Kapitel 8

Leitdifferenz plaisir/amour

Bevor wir die Ansatzpunkte, die der Kommunikationscode passionierte Liebe für eine Individualisierung der Personen bietet, weiter verfolgen, müssen wir zwei theoretische Zwischenbetrachtungen einschieben. Bei der ersten handelt es sich um den Code eines besonderen symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums. Solche Codes müssen in der Lage sein, eine Funktion zu erfüllen, die wir als *Generieren von Information* bezeichnen wollen. Sie müssen alles Erleben und Handeln, das in ihrem Bereich vorfällt, als Information erfaßbar machen und mit Anschlußwert für weiteres Erleben und Handeln versehen können.

Information ist nach einem viel zitierten Dictum von Gregory Bateson »a difference that makes a difference«[1]. Wie immer es um den ontologisch-metaphysischen Status von Differenz, um ihre Inkarnation als »Schrift« (Derrida) oder Ähnliches bestellt sein mag: Differenzen steuern die Sensibilitäten, die für Informationen empfänglich machen. Zur Informationsverarbeitung kann es nur kommen, wenn über die pure Faktizität hinaus etwas als »so und nicht anders« erfahren und das heißt: in einem Differenzschema lokalisien wird. Die Differenz wirkt insofern als Einheit, als sie Informationen generiert; aber sie determiniert nicht, welche Informationen anfallen und welche Selektionen sie auslösen. Differenzen legen ein System also nicht fest, sie spezifizieren und erweitern seine Möglichkeiten der Selbstfestlegung. Semantische Codes präzisieren Differenzen, die der Auffassung von etwas als Information zu Grunde gelegt werden; sie haben ihrerseits aber nur im Prozeß der Informationsverarbeitung Realität und nur durch diesen Prozeß Wirkungen auf das System. In evolutionstheoretischer Perspektive gesehen, verfeinert das Gesellschaftssystem seine Bereitschaft zur Informationsverarbeitung durch Differenzierung von Differenzen, die auf bestimmte Funktionen oder Interaktionskonstellationen zugeschnitten werden und jeweils profilieren, gegen welche anderen

1 Steps to an Ecology of Mind, San Francisco 1972, S. 315. Vgl. auch S. 271 f., 489 f.

Möglichkeiten Ereignisse Informationswert gewinnen[2]. Die Ausdifferenzierung eines semantischen Codes für Liebe ist ein gutes Beispiel hierfür.

Durch diese allgemeinen theoretischen Annahmen wird zunächst verständlich, daß die Ausdifferenzierung von Kommunikationsmedien sich durch *Reduktion auf eine grundlegende semantische Differenz* vollzieht, in bezug auf die alles, was im Bereich des Mediums geschieht, als Selektion und damit als Information gesehen werden kann. Die Einheit eines Kommunikationsmediums prägt sich, unter dem Blickpunkt der Funktion gesehen, umso stärker aus, je mehr es gelingt, eine Vielzahl von relevanten Oppositionen auf eine Zentraldifferenz zu reduzieren, die alle anderen Unterschiede und Gegensätze verständlich macht. Durch eine solche Reduktion kann scheinbar Entgegengesetztes zugleich erreicht werden: Der Kommunikationsbereich wird mit dem ihn beherrschenden Schema der Informationsgewinnung präzisiert, und zugleich werden die Freiheitsgrade der Kommunikation erhöht, so daß sich mehr Möglichkeiten der Anpassung an Umstände und an je individuelle Absichten und Neigungen ergeben.

Es gibt eine Reihe von Kommunikationsmedien, die ihrer Zentraldifferenz die Form eines binären Schematismus geben. Man denke an die logische Struktur des Codes für Wahrheit oder an die Differenz von Recht und Unrecht. Das hat den Vorteil einer weitreichenden »Technisierbarkeit« der Informationsverarbeitung im Bereich des Code. In anderen Fällen erfüllt ein offenes Wertungsdual die gleiche Funktion, so etwa die Differenz von progressiven und konservativen Optionen im Code für Politik[3]. In der semantischen Struktur des Code für passionierte Liebe sucht man vergeblich nach einer genauen Analogie. Der Versuch von François de Callières, auch diesen Code auf eine logische Struktur zurückzuführen[4], erscheint schon im zeitgenössischen Kontext als pedantisch und unangemessen. Die Zentraldifferenz, die Information generiert, hat

2 Vgl. hierzu auch Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in ders., Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1979, S. 211-277.

3 Hierzu näher Niklas Luhmann, Der politische Code: »konservativ« und »progressiv« in systemtheoretischer Sicht, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 3, Opladen 1981, S. 267-286.

4 A.a.O. (1668).

hier eine andersartige, aber funktional genau äquivalente Form. Sie besteht in der Differenz von *plaisir* und *amour*[5]. Daß die Semantik der Liebe im 17. Jahrhundert tatsächlich grundlegend geändert, stärker vereinheitlicht und zugleich stärker ausdifferenziert wird, ist unter diesem Gesichtspunkt der Code-Funktion besonders evident. Die Vielzahl der Unterscheidungen, die in Liebesbeziehungen eine Rolle spielen, zum Beispiel die Unterscheidung der Geschlechter, die Unterscheidung von jung und alt, die Unterscheidung der jeweils geliebten gegen alle anderen Personen, wird durch diese Zentraldifferenz von plaisir und amour semantisch überformt und mit neuen Kontingenzen durchsetzt. Die Unterscheidung von plaisir und amour erzeugt einen für diesen Kommunikationsbereich spezifischen Informationsbedarf und zugleich eine spezifische Struktur der Informationsgewinnung; sie erzeugt und verstärkt eine nur für

diesen Relevanzbereich geltende Sensibilität für Unterschiede, für die es in anderen Zusammenhängen keine Verwendung gibt. Sie gibt damit einer Vielzahl von Ereignissen oder Handlungen einen Informationswert — zum Beispiel als Symptom oder Zeichen für Liebe im Unterschied zu plaisir -, die in anderen Verwendungszusammenhängen gänzlich unbeachtet bleiben oder anders ausgewertet werden würden. Wie wird diese Zentrierung auf eine Differenz erreicht? Welche semantischen Mittel dienen dieser Funktion? Am auffälligsten im Vergleich zur Tradition ist: daß plaisir als anthropologischer Grundbegriff eingeführt wird und als solcher moralischen Wertungen vorausgeht. Damit werden das im geselligen Verkehr fast erzwungene Hofieren der Frau und die Notwendigkeit von Liebesaffären für die Existenz als »honnête homme«[6] sowie die darauf folgende Unterscheidung von wahrer und falscher Liebe auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und in Aussagen über den Menschen schlechthin verankert. In galanten und in interessierten Formen des Werbens, in wahrer und in nur vorgetäuschter Liebe sucht der Mensch auf jeden Fall plaisir, und dies für sich selbst und für den anderen. Plaisir ist die Lebensformel, im Unterschied zum »guten Leben« der Tradition jedoch auf der Basis subjektiver Faktizität und ohne immanente Kriterien. Als

5 Wir belassen es bei der französischen Terminologie, weil plaisir unübersetzbar ist.

6 Siehe speziell hierzu Garraud a.a.O. (1971), S. 47; Rouben a.a.O. (1971), S. 65.

plaisir ist der Mensch Subjekt. Das heißt: so wenig wie das Faktum des Denkens kann das Faktum des plaisir bestritten werden, ob es nun mit richtigen oder mit unrichtigen Vorstellungen, mit lauteren oder mit unlauteren Mitteln operiert. Plaisir ist plaisir. Wenn jemand plaisir zu empfinden behauptet, hat es keinen Sinn, ihm das zu bestreiten. Im plaisir braucht das Subjekt also keine Kriterien, um sich seines plaisirs zu vergewissern; hier kann es in einer Art kriterienloser Selbstreferenz seiner selbst gewiß sein[7]. Hier fehlt also jene verhängnisvolle Dualität des echten und des nur vorgetäuschten Liebens, die im sozialen Verkehr angesichts des Verhaltens *anderer* die Gemüter beschäftigt. In dem bereits zitierten Discours sur les passions de l'amour[8] wird dies mit aller Deutlichkeit festgehalten: »Un plaisir vrai ou faux peut remplir également l'esprit; car qu'importé que ce plaisir soit faux, pourvu que l'on soit persuadé qu'il est vrai?«[9].

Nicht nur den anderen, auch dem Subjekt fehlen Kriterien zur Kontrolle der Selbstreferenz. Es kann auch selbst sein plaisir nicht bestreiten, nicht diskriminieren, nicht aus der Welt schaffen — es sei denn, genau diese Bemühung bereite wiederum plaisir. Noch bei Stendhal heißt es an zentraler Stelle: »L'homme n'est pas libre de ne pas faire ce qui lui fait plus de plaisir que toutes les autres actions possibles«[10]. Dem eigenen plaisir gegenüber gibt es letztlich also keine Freiheit, und deshalb ist auch das Subjekt nicht auf Freiheit zu reduzieren. Aber man kann Schmerz genießen, kann von Sparsamkeit bis zum Selbstmord die Ausschaltung von plaisirs mit plaisir betreiben, und insofern gewinnt der amour passion einen engen

7 Siehe dazu die neuere Diskussion zur Eigenart des Selbstbewußtseins, keine Kriterien in bezug auf sich selbst zu benötigen, vor allem im Anschluß an Sidney Shoemaker, Self-Knowledge and Self-Identity, Ithaca

N.Y. 1963; ders., Self-Reference and Self-Awareness, Journal of Philosophy 65 (1968), S. 555-567.

8 Zitiert nach: L'Œuvre de Pascal (éd. de la Pléiade), Paris 1950, S. 312-323 (316).

9 Daß die Unterscheidung von wahr und falsch, obwohl als bedeutungslos erklärt, gleichwohl noch gebraucht wird, belegt die Schwierigkeit und hier die Unfertigkeit der Einsicht in die Faktizität kriterienloser Selbstreferenz. Entschieden anders votieren übrigens die Preziösen; »Il ne peut y avoir de vray plaisir dans les plaisirs criminels«, heißt es bei Madeleine de Scudéri, Des plaisirs, in: Conversation sur divers sujets Bd. I, Lyon 1680, S. 36-64 (56). Aber die Stoßrichtung der Meinungsäußerung bewegt nur die Oberfläche des Arguments, denn auch Madeleine de Scuderi nennt die kriminellen plaisirs noch plaisir.

10 De l'amour a.a.O., S. 16.

Kontakt mit Leidensgenuß. Es ist nur konsequent, wenn dann schließlich masochistische Figuren auftreten, um das Prinzip der Selbstreferenz zur Totalität aufzurunden. Man ersetzt dann gewissermaßen die Freiheit sich selbst gegenüber, die nicht zu erreichen ist, durch Selbstquälerei.

Wenn plaisir diese Unmittelbarkeit der Selbstreferenz manifestiert, hat dies weittragende Konsequenzen für soziale Beziehungen. Empfindungen mögen ohne Kriterien ihrer »Richtigkeit« und insofern unkorrigierbar auftreten, Aussagen darüber können jedoch nur im Kontext eines anderen selbstreferentiellen Systems, eines sozialen Systems erzeugt werden und können jene Unkorrigierbarkeit daher nicht auf sich selbst beziehen[11]. Sie können irren, können täuschen, können bestritten werden. Vor allem aber stimuliert gerade die Unreflektiertheit des plaisir reflektierten sozialen Gebrauch, und zwar im Erleben und im Handeln des Mitmenschen. Im Zustande des plaisir läßt sich ein Mensch besonders gut beobachten und erkunden, er geht aus sich heraus, seine Freude bläht ihn auf — und er ist dann dem Scharfblick anderer besonders ausgesetzt[12]. Plaisir macht wehrlos in bezug auf Beobachtung und Behandlung durch andere. Der art de plaire wird zum Moment einer Experimentier- und Beobachtungstechnik, eine Erkundungsstrategie auf dem gefährlichen Terrain der mondänen Beziehungen[13]. Insofern ist die Pflege des plaisir, ganz im Gegensatz zu passionierter Liebe, eine Sache für kühles Blut und reflektiertes Vorgehen[14]. Dessen Kalkulationsgrundlage liegt eben in jener eindeutigen Unbestreitbarkeit des plaisir.

Diese Unbestreitbarkeit des selbstempfundenen plaisir überträgt sich dem sozialen Verhalten, wenn es sich bemüht zu gefallen. Deshalb gibt es keinen Zweifel an darauf gerichteter Intention und

11 Die Diskussion über unkorrigierbares »Wissen« hat diesen Unterschied terminologisch verschleiert. Siehe aber klarstellend Richard Rorty, Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, dt. Übers. Frankfurt 1981, z. B. S. 112.

12 So d'Alquié, La science et l'école des amans a.a.O., S. 87 ff.

13 So die Empfehlungen des Comte de Versac im Roman von Crébillon (fils), Les égarements du cœur et de l'esprit a.a.O., S. 172.

14 Die Differenz wird ungewöhnlich stark betont bei de Villiers a.a.O. (1695).S. 130: »Un homme qui ne sent point d'amour place bien mieux qu'un autre ces soins qui engagent les femmes: plaire est un art qui demande du sang froid et de la raison pour y réussir, la passion qui oste l'un et l'autre n'est gueres capable d'apprendre et de suivre les préceptes de cet art«.

Technik[15]. Die soziale Regulierung des art de plaire — in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ebenso wichtig wie die Orientierung an raison[16] — *setzt hier an.* Sie bezieht sich auf das plaisir empfindende Subjekt, nicht auf eine anzuwendende Moral und auch nicht mehr auf Selbstverwirklichung im Kontext von Ehre und Ruhm. Dadurch kann bei Verblassen religiöser und moralischer Verhaltensregulierungen — gerade im Kontext von Liebe! — anthropologische Gewißheit in soziales Verhalten umgemünzt werden. Bei aller Unsicherheit im Hinblick auf Liebe: darin kann man sicher sein, daß das Bemühen um Gefallen gefällt und seine Kriterien in sich selbst trägt. Der Adressat der Bemühung ist souverän in dem, *was* ihm gefällt, aber *wie* man ihm gefällt, kann man trotzdem lernen. Der sozialen Extension steht die zeitliche Verkürzung des plaisir gegenüber. Plaisir existiert nur in dem Moment und nur für den Moment, in dem es erlebt wird. Die Erstreckung der Zeit wird dabei im Moment des plaisir als Notwendigkeit des Wechsels miterfahren: »Chaque plaisir est passager, il le faut prendre à son passage«[17]. Das heißt jetzt mehr als nur die Rezeptur des carpe diem. Die Selbstgewißheit selbst ist damit temporalisiert und wird im »noch nicht« ebenso wie im »nicht mehr« bezweifelbar. Vor diesem Hintergrund muß die Dauer der Liebe, wie oben notiert[18], eine kontrafaktische Behauptung werden — jener Ewigkeitsschwur, der nur im Moment zählt, der aber im Moment notwendig ist, um dem Bewußtsein der Inkonstanz zu widersprechen. Vom plaisir also hat man auszugehen. Deshalb wird das plaire zum (aufrichtigen oder unaufrichtigen) Mittel des Gewinnens von (wahrer oder falscher) Liebe. Die Einheit der Semantik von plaisir/plaire täuscht darüber hinweg, daß das anthropologische Argument der kriterienlosen Faktizität sich nicht (oder jedenfalls: nicht ohne weiteres) auf soziale Systeme übertragen läßt[19]. In der Begrifflichkeit des plaisir/plaire erscheint diese Spannung von anthropologischem

15 Siehe im Unterschied dazu die (wohl englische) Innovation einer absichtsvollen Darstellung der Unabsichtlichkeit einer Annäherung oben *S.* 104.

16 So urteilt Mornet a.a.O., S. 97 ff., die wohl immer noch beste Gesamtdarstellung des Themas.

17 So Le Pays a.a.O., S. 349.

18 S. 89 f.

19 Zu diesem Problem Dieter Henrich, »Identität« — Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hrsg.), Identität, München 1979, S. 133-186 (178).

Fundament und gesellschaftlichem Regulativ als notwendige Einheit von Natur und Kunst. Das Subjekt wird als Könner geschätzt, es findet seine Vollendung darin, daß sein Können als Natur gefällt. Gerade der procede de la galanterie, der sich um Gefallen bemüht, erzeugt aber als sozial gerichtetes, intentionales Verhalten einen Motivverdacht und die Suche nach Kriterien, mit denen man aufrichtiges und unaufrichtiges Verhalten unterscheiden kann. Hier zweigt dann Coquetterie ab als Möglichkeit, die Zahl der Verehrer zu maximieren, ohne sich selbst in Liebe zu

verlieren[20]. Die Coquetterie geht von der Erwartung aus, getäuscht zu werden, und reagiert darauf mit Täuschung, all das im undurchsichtigen Medium der plaisanterie auf der ebenso unbestreitbaren wie gemeinsamen Grundlage des Interesses am plaisir. Aber es kann passieren, daß man dabei unversehens die Schwelle zur Liebe überschreitet[21], und damit beginnt die Tragödie.

Plaisir für sich genommen ist kein Medium der Kommunikation, weil es sich jenem Problem des Annehmens oder Ablehnens entzieht. Der art de plaire ist entsprechend differenzlose, universal praktizierbare Sozialtechnik, die durch nichts aus der Fassung gebracht werden kann. Er gibt dem Verhalten soziale Deckung. Unter seinem Schutz kann man unabwehrbar operieren — und sich der Liebe nähern. Eben deshalb kann man dabei nicht stehen bleiben, wenn man die Schwelle zur Liebe überschreiten will, und die Gefallsucht macht als Form sozialer Beziehungen in der Übertreibung — anders die Liebe! — sich selbst zunichte[22]. Liebe, die in der von ihr zu unterscheidenden Kommunikation verstellt sein kann, soll die

20 Einen guten Einblick in die technische Apparatur und die Mentalität und auch das Risiko der Coquetterie findet man in einem Modellbrief bei de Cantenac a.a.O. (1661), S. 199 (Fehldruck 159) bis 206 (Fehldruck 266).

21 Genau dies, eine Coquette zur Liebe zu verführen, gilt vor diesem Hintergrund dann wieder als Meisterwerk der Liebeskunst. »Si l'on peut espérer à la fin de se faire aimer d'une coquette«, ist eine der Fragen, die Bussy Rabutin zu beantworten sucht (zit. nach Mornet a.a.O., S. 34). Vgl. auch oben Kapitel 5, Anm. 12 Man sieht hier besonders gut, wie Differenz an Differenz anschließt, um Wahrnehmungen und Ambitionen in Richtung auf höhere Unwahrscheinlichkeiten zu lenken.

22 Im Epigramm Fausse complaisance macht Cotin dies zum Thema: »Il est vray, ie ne m'en puis taire. Tyrsis pour moy n'a point d'appas; Son exceßif désir de plaire, Est cause qu'il ne me plaist pas.« (A.a.O. Bd. 2, S. 528).

Funktion eines symbolisch generalisierten Mediums übernehmen können und gerät eben damit unter Zusatzbedingungen, in deren Rahmen das Sichbemühen um Gefallen allenfalls ein Vorspiel sein kann.

Einen Schritt darüber hinaus wird die Verfeinerung getrieben, wenn man, statt nur zwischen wahrer und vorgetäuschter Liebe zu unterscheiden, die Täuschung selbst differenziert in Simulation und Dissimulation. Es kommt dann eine doppelte Verstellung in Betracht: Das Simulieren von (nicht empfundener) Liebe und das Dissimulieren von (empfundener) Liebe[23]; und beides kann, besonders im Zusammenwirken, genug »obstacles« erzeugen, daß ein Liebesverhältnis in Gang kommt.

Bei aller Differenz von plaisir und amour behält letztlich der plaisir das Heft in der Hand. Er entscheidet über die Dauer der Liebe. Die Liebe endet, wenn sie kein plaisir mehr bereitet. »L'amour ne lie qu'autant qu'il plaît«, heißt es in einem der Briefe der Marquise de M.[24]. Alle Künsteleien, die Fortdauer vorspiegeln, werden gerade dem, der noch liebt, unerträglich. Auch aufrichtige Liebe ist machtlos, wenn der Quell des plaisir versiegt. Sie müßte dann Liebe zur Pflicht werden lassen, und das widerspräche dem Code, der Liebe gegen Ehe differenziert.

Dem Code liegt mithin eine recht komplizierte semantische Architektur zugrunde. Die

Differenz von wahrer und falscher Liebe, die in der von ihr zu unterscheidenden Kommunikation verstellt sein kann, beruht ihrerseits auf der Differenz von amour und plaisir, die ihrerseits dazu dient, eine zunehmende Differenz von anthropologischer Selbstreferenz und sozialer Verwirklichung zu formulieren. Oder umgekehrt: Der sozialstrukturell bedingte Bedarf für ein stärkeres Auseinanderziehen personaler und sozialer Reflexivität findet Ausdruck in der Unterscheidung von plaisir und amour, die es ihrerseits ermöglicht, in bezug auf plaisir am amour echte und unechte Verhaltensweisen zu unterscheiden, wobei über diesen Un -

23 Bei de La Bruyère a.a.O., S. 125, heißt es dazu: »Il arrive quelquefois qu'une femme cache à un homme toute la passion qu'elle sent pour lui, pendant que de son côté il feint pour elle toute celle qu'il ne sent pas.« An solchen und ähnlichen Äußerungen von im ganzen jetzt moralistisch gesinnten Schriftstellern läßt sich im übrigen gut ablesen, wie das neue Raffinement und der Blick für soziale Reflexivität die alte Differenz von Idealismus und Sarkasmus, von mystischer und gallischer Tradition in Frauenfragen auflösen.

24 Crébillon (fils), Lettres de la Marquise de M. au Comte de R., a.a.O., S. 203.

terschied dann die konkrete Sensibilität für Informationen in den faktischen Liebesbeziehungen gesteuert wird. Der Zusammenhang dieser Umschaltungen dient dann dazu, den sozialstrukturellen Ausgangsbedingungen eine semantische Formung zu geben, die ein ihnen entsprechendes Lesen von Informationen ermöglicht, ohne daß die Sozialstruktur, die auf eine stärkere Individualisierung von Schicksalen hin tendiert, mitthematisiert und damit der Negation ausgesetzt werden müßte.

Wenn im Kontext einer semantisch fixierten Differenz Information entsteht, hat das zunächst den Effekt, daß auch Illusionäres, Fiktives, Negatives Kausalität gewinnt. Etwas kann verhaltensauslösend wirken, obwohl, ja weil es gar nicht vorhanden ist. Das System erweitert seine Anregbarkeit ins Negative (was intern natürlich selbstreferentielle Strukturen und Prozesse voraussetzt). Desgleichen gewinnt die pure Unverändertheit Informationswert und Kausalität, wenn das Differenzschema eine Änderung erwarten oder erhoffen ließ. Die bloße *Dauer* der *Abwesenheit* des Geliebten läßt schließlich Schlüsse auf seine Liebe zu und wird zum Anlaß für Reaktionen, wenn sie unter Führung durch Erwartungen über Liebe bzw. Indifferenz gelesen wird[25]. Man kann sich speziell in Angelegenheiten der Liebe in seinem Verhalten durch Illusionen bestimmen lassen und dasselbe vom Partner erwarten, selbst wenn man weiß, daß es Illusionen sind. Der »Exzeß«, die Übersteigerung, die einseitige Beleuchtung werden selbst transparent gemacht und doch zum Anlaß genommen, entsprechende (positive oder negative) Informationen zu gewinnen und sich durch sie zu motivieren. Die Differenz von Illusion und Realität wird dann selbst zur Realität, und genau dies legitimiert der Code als Liebe, die über den bloßen plaisir hinausgeht.

Die vielleicht wichtigste unmittelbare Folge dieser Anordnung semantischer Differenzen ist die (im vorigen Kapitel bereits behandelte) *Temporalisierung* der Liebe. Die temporale Differenz der momenthaften Gegenwart zu Vergangenheit und Zukunft macht

25 Die umfangreiche Literatur zu diesem Thema läßt sich in der Regel zusammenfassen, daß Abwesenheit auf jeden Fall die Lage der Liebenden verändert: Als kurze Abwesenheit steigert sie die Liebe (nicht zuletzt, weil

Briefe die Möglichkeit geben, sie stärker als unter Anwesenden möglich zu formulieren). Als lange Abwesenheit führt sie dagegen zu Zweifel, Indifferenz und Abbruch. Vgl. z. B. Jaulnay a.a.O., S. 86 ff. Siehe auch Bussy Rabutin a.a.O. (1972), S. 374: »L'absence est à l'amour ce qu'est au feu le vent. Il étaint le petit, il allume le grand«.

115

die Differenz von Illusion und Realität plausibel. Entsprechend wird die Einheit der Liebe als Einheit von Moment und Dauer, als Paradoxie des Augenblicks mit Ewigkeitswert eingefordert[26]. Auch hier zieht die Paradoxie die Differenz, die als Differenz fungieren muß, nur in der Formulierung zur Einheit zusammen; sie bleibt aber darauf angewiesen, daß die Liebe als Prozeß abläuft und allem, was als Information zu behandeln ist, einen zeitlichen Stellenwert gibt.

Jede Liebe hat ihre eigene Geschichte (was hier noch nicht heißen muß: eine individuelle, einzigartige, unvergleichliche Geschichte). Sie hat einen Anfang und ein Ende und dazwischen einen Verlauf des Steigerns und Abklingens, in dem die Relevanz des Differenzschemas wechselt. So ist es verbreitete Meinung, daß es am Anfang einer Liebesbeziehung, wenn es noch keine soziale Gewißheit der Liebe gibt, vor allem auf plaire ankommt[27]. Eben damit wird aber auch die Differenz von wahrer und falscher Liebe forciert, man ist genötigt, das Bemühen um Gefallen im Hinblick auf diese zweite Differenz auf Information hin abzusuchen, bis dann später das Nachlassen des Bemühens um Gefallen erste Anzeichen dafür setzt, daß die wahre Liebe zu erlöschen beginnt[28]. Sie geht dann in eine unechte, nur noch aufrechterhaltene Liebesbeziehung über, in der man Informationen sucht, die auf ein Beendenwollen hindeuten könnten. Daß am Anfang ein eher konventioneller (und eben deshalb: schwer interpretierbarer) art de plaire die Situationen bestimmt, heißt auch, daß man mit Liebe beginnen kann, ohne zu wissen, daß es Liebe ist[29]. Galanterie hat, vor allem in ihrer verbalen Regulierung, eine Form, die auf plaire abgestellt ist und wahre wie falsche Liebe übergreift; aber sie hat zugleich schon einen insgeheim anderen Sinn, *wenn* es wahre Liebe ist. Das gibt Hindernissen

26 »Tout est siecle pour eux, ou bien tout est moment«, heißt es bel Bussy-Rabutin a.a.O., S. 238.

27 »C'est par la complaisance qu'on commence tous les projets amoureux« (Receuil La Suze — Pellisson a.a.O. Bd. I, S. 258).

28 Daß das Nachlassen der Bemühung auch taktisch benutzt werden kann, um dies schonungsvoll mitzuteilen, hatten wir oben (S. 90) bereits gesehen. Phasenbedingt mögliche Information ist immer zugleich auch mögliche Kommunikation. Die Verweigerung dieser Kommunikation bei hoher Evidenz des Sachverhalts — das ist das Thema des »Adolphe« von Benjamin Constant.

29 Das verlängere die Dauer der Liebesbeziehung, meint der Verfasser des Discours sur les passions de l'amour a.a.O., S. 319.

116

die Funktion, Liebe bewußt zu machen, und dann weiteren Hindernissen die Funktion, Liebe zu prüfen. Man kann mit eher konventioneller Freundschaft und dem Austausch von Gefälligkeiten beginnen, um nach einiger Zeit, wenn es schon zu spät ist, zu merken, daß es Liebe ist. Man kann beim Vortäuschen von Liebe sich verheben, sich in

den eigenen Galanterien verfangen und den rechten Zeitpunkt zum Rückzug verpassen. Man fürchtet Coquetterie vor allem, weil sie die Beziehung zu schnell in die Form der falschen Liebe bringt. Daß am Ende die Indifferenz steht, heißt auch, daß man die Differenz von wahrer und falscher Liebe jetzt zur Gewinnung ganz anderer Informationen benutzen muß, nämlich zum Auskühlen der Beziehung und zur Vermeidung von jetzt nicht mehr angebrachten Affektreaktionen.

Mit diesen und vielen ähnlichen Ansichten ist nicht nur eine typische Verlaufsgeschichte des Liebens behauptet; es wird zugleich — wie mir scheint: historisch erstmalig — vorgeführt, daß der Verlauf selbst die Bedingungen ändert, unter denen Informationen gewonnen und interpretiert werden müssen, und daß es von der Phase des Verlaufs abhängt, welches Differenzschema für welche Informationen zu aktivieren ist. Im Übergang vom plaire zum amour entsteht erst das Hoffen und Bangen, die Alternative von wahrem und falschem Lieben. Die eine Differenz entläßt die andere aus sich heraus, ohne damit zu verschwinden[30]. Die Gesamtstruktur der Liebessemantik entfaltet sich in der Zeit, und es gibt daher keine Inanspruchnahme des Code, die nicht selbst einen Zeitstellenwert hätte. Der Prozeß ist souverän und entscheidet über die Differenz, die er zur Informationsgewinnung benutzt.

Eben deshalb bedarf der Code passionierter Liebe keiner moralischen Begründung, keiner Verankerung in den Dauergarantien der Gesellschaftsordnung. Seine Begründung ist, wenn man so sagen darf, die Kürze des Lebens[31] — nicht das ewige Leben. Die Selektio-

30 Denn es wird immer wieder betont, daß auch eine erfüllte Liebe nicht auf das Nachschieben immer neuer plaisirs, auf das Austauschen von Gefälligkeiten und Gunstbezeigungen in einem mehr konventionellen Sinne verzichten könne. Amour ist keineswegs eine höhere Entwicklungsstufe, die alle complaisance überflüssig mache. Vgl. z. B. Receuil La Suze — Pellisson a.a.O. Bd. 1, S. 255.

31 »Représentez vous«, mahnt René Bary diejenigen, die das Lieben scheuen, »que la jeunesse n'a point de retour; que Page qui la suit n'a point de consolateurs« (L'esprit de cour a.a.O., 1662, S. 73). Die Remoralisierung kündigt sich dagegen an, wenn man nicht lange danach auf Langfristperspektiven und Vorteils-Nachteils-Bilancierungen

nen rechtfertigen sich aus der Differenz des Augenblicks zum Vorher und Nachher und nicht im Hinblick auf zu erreichende Stabilität. Die Selektionsfunktion ist hier so scharf wie selten sonst von Stabilisierungsaufgaben entlastet, und etwas davon bleibt erhalten, wenn man später Liebe im passionierten Sinne der Romantik als Voraussetzung für das Eingehen einer Ehe ansieht. Auch hier ist freilich anzumerken, daß so gewagte semantische Innovationen zur Renormalisierung tendieren[32]. Ihre Unwahrscheinlichkeit ist noch groß, die Rückführung auf eine schlichte kognitive bzw. moralische Differenz daher wahrscheinlich. Auch dürfte die um 1660 noch mögliche Berufung auf Schichtmerkmale der »honnestes gens« als Lösung für das Problem der Unterscheidungsschwierigkeiten[33] nach 1700 immer weniger überzeugen. So präsentiert eine 1715 anonym (signiert L. B. D. P.) erschienene Schrift[34] den Gegensatz von wahrer und falscher Liebe wieder so, als ob es um einen Unterschied der objektiven Qualitäten gehe. Damit läßt sich dann die Aufforderung

verbinden, falsche Liebe zu vermeiden. Reine Liebe sei zwar immer wahr, aber es komme durch die Korruption unseres Herzens zu Mißbildungen, die man aufdecken und anprangern müsse, womit der Autor sich dann ausführlich beschäftigt. Man sieht, daß so zwar eine Liste beichtfähiger Fehlformen gewonnen, aber gerade das nicht gehalten werden kann, was als komplexe Differenzstruktur der Eigenmoral von Liebe in sozialer und zeitlicher Hinsicht schon gewonnen war.

abstellt: »Qui commence à aimer, doit se préparer à souffrir«, warnt de Mailly a.a.O. (1690), S. 61.

32 Siehe bereits oben S. 105 f.

33 Vgl. den oben (Kapitel 6, Anm. 73) zitierten Beitrag La iustification de l'amour zum Receuil de Sercy.

34 Anonym, Les caractères du faux et du veritable amour et le portrait de l'homme de lettre amoureux, Paris 1715.

Kapitel 9

Liebe gegen Vernunft

Nach den notwendigen Analysen der Struktur dieses Versuchs, Intimbeziehungen zu codieren und dafür die Differenz plaisir/amour zu verwenden, können wir eine zweite, ebenfalls sehr grundsätzliche Frage anschneiden: die der Ausdifferenzierung dieses Code. Wir bleiben dabei auf der Ebene der historischen Semantik und halten uns an einen kurzen, für diesen Zweck besonders ergiebigen Text, nämlich einen Dialogue de l'Amour et de la Raison[1]. Der Dialogue ist zu lesen vor dem Hintergrund des Traditionsideals der vernünftig-geordneten Liebe[2]. Dies Ideal wird in einen Gegensatz von Vernunft und Liebe aufgelöst, der keine hierarchisch-domestikative Lösung mehr zuläßt, sondern nur noch eine Art sozial-reflexive Spiegelung der Gegeninteressen im jeweils anderen Prinzip. Um dies präsentieren zu können, läßt die Darstellung Personifikationen der Liebe und der Vernunft sprechen, bleibt also formal auf der Ebene allegorischer Behandlung[3]. Der Dialogue ist ein Streitgespräch im Salon einer Dame, der der Autor ein außergewöhnlich gutes Verhältnis zu Liebe und zu Vernunft unterstellt. Im Dialogue vertritt, und das ist der entscheidende Punkt, die Vernunft die in ihren strukturellen Erfordernissen gegebene Gesellschaft. Dies gilt insbesondere in den beiden zentralen Punkten, die die Vernunft zu verteidigen hat: Die elterliche (väterliche) Bestimmung des Ehepartners für Sohn bzw. Tochter und die Schichtgleichheit der Ehe bzw. der Intimbeziehungen. Es leuchtet der Vernunft

1 Vgl. F. Joyeux, Traité des combats que l'amour a eu contre la raison et la jalousie, Paris 1667, S. 1-23. Wir zitieren den gleichen Text nach Le Pays, Amitiez, Amours, et Amourettes, zitiert nach der erweiterten Auflage Paris 1672, S. 43-58. Vgl. auch Recueil La Suze-Pellisson a.a.O., Bd. III, S. 127-158.

2 Caritas ordinata, amor rationalis. Auf diese in sich selbst reichhaltige und kontroversendurchsetzte Tradition, die noch Thomasius fortzusetzen sucht, können wir hier nicht näher eingehen. Ausführlich dazu Werner Schneiders, Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius, Hildesheim 1971.

3 Im übrigen ist dies ein schönes Beispie) für den im 17. Jahrhundert weit verbreiteten Brauch, Sachverhältnisse mittels Allegorisierung als Sozialverhältnisse darzustellen und auf diese Weise Reflexivität in

sie einzuführen.

119

selbst und eigentlich auch der Liebe ein, daß dies vernünftige Erfordernisse sind. Man kann sich, würden sie nicht eingehalten werden, eine Gesellschaft kaum vorstellen, und die Vernunft hat somit gute Gründe, sich über die dazwischenfunkenden irrationalen Impulse der Liebe zu beklagen. Der Vernunft erscheint es daher so, als ob die Liebe sich jeder Vernunftkontrolle entziehe, um im Irrationalen ihr unverantwortliches Spiel zu treiben. Die Liebe macht gegenüber diesem Vorwurf *eigene Vernunftgründe* geltend. Diese beruhen wesentlich auf der Behauptung einer eigenen Domäne, also eigener Herrschaftsansprüche. Die Eltern begehen einen Fehler, wenn sie die Liebe nicht konsultieren, bevor sie über eine Ehe ihrer Kinder entscheiden. Und was Standesunterschiede und die Fatalitäten der Liebe über Standesgrenzen hinweg betrifft, so lautet das entscheidende Argument der Liebe, sie mache die Liebenden gleich und hebe die Standesunterschiede gerade auf: »A mon égard je les rend toujours égaux, quoy qu'ils ne le parois sent pas aux yeux de ceux qui ignorent mon pouvoir et mes mystères«[4]. Gegründet auf die Besonderheit ihres Reiches und ihrer Macht kann die Liebe ihre eigene Vernunft vorführen (während die Liebesfähigkeit der Vernunft am Ende des Dialogue ein bloßes Desiderat bleibt, das galant an die Dame des Hauses zurückadressiert wird).
Die Liebe bleibt sich bewußt, daß sie nicht mit der Vernunft konkurrieren kann, denn diese muß eine Universalzuständigkeit wahrnehmen. Die kann ihr die Liebe nicht abnehmen. Eben deshalb aber, und dies Argument sticht, kann die Vernunft auch keine absolute Herrschaft beanspruchen. Universalismus und Absolutismus schließen sich aus. »Et c'est ce qui rend mon empire bien différent du vostre; car vous ne scauriez rien ordonner en Maitresse absolue, puis que vous estes obligées de rendre raison de toutes choses. Mais pour moy j'agis en Souverain, et ne rens raison que quand il me plaist«[5]. Die Vernunft erkennt auf dieses Argument hin nur noch die Absicht eines gewaltsamen Konfliktes und bricht den Diskurs indigniert ab.

4 A.a.O., S. 56. Siehe auch das Messen der Stärke (force) der Liebe an ihrer Fähigkeit, Distanzen nach unten bzw. oben zu überwinden, bei de La Torche, La toilette galante a.a.O. (1670), S. 179 ff. Als question d'amour zu diesem Thema vgl. auch Comtesse de Brégy a.a.O., S. 111 f.

5 A.a.O., S. 57.

120

Der Dialogue läßt sich leicht in die Theoriesprache der Soziologie übersetzen. Die Gesellschaft hat die »vernünftige« (das heißt: im Bezug auf sie selbst zu rechtfertigende) Kontrolle über Intimbeziehungen aufzugeben, ohne daß deswegen ihre Existenz als Gesellschaft bestritten werden oder gar unterminiert werden müßte[6]. Unter komplexer werdenden Verhältnissen müssen Universalitätsansprüche und Totalitätsansprüche dissoziiert werden. Totale Sinngebung kann nur noch unter speziellen Gesichtspunkten beansprucht und in der Liebe, wie wir aus anderen Quellen erfahren, nur noch für den Moment erreicht werden. Andererseits ist gerade

unter dieser Bedingung des Auseinanderziehens von universaler Zuständigkeit und totalisierendem Impuls jene Steigerung der Ansprüche und Erfüllungen möglich, auf die es der Liebe ankommt. Für ihre Gründe verlangt die Liebe den Vorrang. Dieser Vorrang wird im Souveränitätsstil behauptet: »weil es mir so gefällt«[7]. Dem entsprechen die zahlreichen Paradoxien in der Codierung, und zwar Paradoxien, die nicht etwa als logische Verlegenheit, sondern als gewollte Form vorgeführt werden. Aber das heißt nicht, daß die Liebe sich aus der Gesellschaft herausmanövriert und nach Belieben gesetzlos operiert. Vielmehr beruft sie sich selbst auf Gründe der Vernunft. »L'Amour a des raisons qui valent mieux que celles de la Raison mesme«[8]. Nur in den Konflikt gedrängt, pocht die Liebe auf ihre Souveränität. Sich selbst überlassen, operiert sie nach eigenen Gesetzen, die im Code amour passion formuliert sind. Schließlich fällt auf, daß die Vernunft alt, die Liebe jung ist und daß die Liebe sowohl die stärkeren Argumente hat als auch eine bessere Übersicht über den Konflikt. Die Vernunft kann die Argumente der Liebe nur abwerten, als Spitzfindigkeiten, als Subtilitäten; und sie, nicht die Liebe, zieht sich letztlich in den Konflikt zurück. Nachdem die Vernunft, die die ständische Gesellschaftsformation vertritt, Partei geworden ist, fehlt eine Instanz für eine Entscheidung des Konflikts, und man wird sich fragen müssen, ob eine solche Instanz jemals wieder den Titel der Vernunft wird tragen können.

6 Deshalb findet man auch die Feststellung, daß die Liebe Terrain usurpiert, das an sich der Vernunft gehört — so Comtesse de Brégy, Œuvres galantes a.a.O., S. 113.

7 Dies wiederum gehört in den Bereich der nach 1653 üblichen geographisch-politischen Allegorien, der Cartes de Tendre etc. Siehe statt vieler Louis Moreri, Le Pays d'amour: nouvelle Allégorique, Lyon 1665.

8 A.a.O., S. 48.

Alles in allem geht es im 17. Jahrhundert im Dialog der Liebe mit der Vernunft aber nur um Behauptung eines eigenen Terrains, einer eigenen Logik und einer souveränen Disposition über das Verhalten der Menschen. Die Liebe fordert Anerkennung, fordert einen eigenen moralischen Status. Sie möchte gewissermaßen als Unruhe in Ruhe gelassen werden. Erst ab etwa 1760 wird diese Forderung zunehmend aggressiv vorgetragen. Die moralischen Konventionen werden als solche angegriffen. Zugleich erweitert die Liebe ihr Repertoire: Liebe zu dritt, Rollentausch, freie Disposition über den eigenen Körper, Inzest — was immer die Zustimmung des Partners findet, ist erlaubt; und die Vernunft kann nur noch verbieten, was anderen schadet.

Kapitel 10

Auf dem Wege zur Individualisierung: Gärungen im 18. Jahrhundert

Nach diesen Zwischenerörterungen zur semantischen Struktur und zur Ausdifferenzierung eines Sondercode für amour passion kehren wir zu der Frage zurück, ob und inwieweit diese Entwicklung korreliert mit einer stärkeren

Einbeziehung der individuellen Eigenart beteiligter Personen. Zu den auffälligen Merkmalen der Liebes-Semantik (im Unterschied zu Vorstellungen über Freundschaft) gehört die *Exklusivität.* Es gilt als ausgemacht, und darüber besteht weithin Konsens[1], daß man nur eine Person zur gleichen Zeit wirklich lieben könne. Es wird auch diskutiert, ob dies nur einmal im Leben möglich sei; überwiegend wird dies aber abgelehnt als inkompatibel mit dem Gebot des Immer-Liebens. Solange man Liebe noch als mystisches Sichverlieren im anderen verstand, lag die Forderung der Exklusivität ganz im Rahmen des Code; denn wie hätte man sich ganz in mehrere Geliebte verlieren können, ohne sich zu multiplizieren. Die Umakzentuierungen des Intimcode lassen jedoch diesen Gedanken zurücktreten. An sich sprechen nun alle Merkmale des Code, vor allem das Gebot des Exzesses, die Verpflichtung, immer zu lieben, die Stimulierung durch Schönheit gegen die Forderung der Exklusivität. Trotzdem wird diese Konsequenz nicht gezogen[2]. Wie immer kontralogisch eingeführt — d'Alibray spricht von »superstition religieuse«![3] — trägt die Forderung der Exklusivität eine wichtige Funktion der Systembildung: Sie symbolisiert die Forderung eines Neubeginns in jeder Liebesbeziehung. Nur dadurch kann der Code der Intimität die

1 Konsens dieser Art reizt natürlich auch zu Widerspruch. Vgl. die Zusammenstellung von Äußerungen bei Corbinelli a.a.O., Bd. *2,* S. 164 ff.

2 Wer sie anmahnt, muß ein ganzes Buch darüber schreiben: so Charles Vion d'Alibray, L'amour divisé: Discours académique. Où il est prouvé qu'on peut aimer plusieurs personnes en mesme temps également et parfaitment, Paris 1653. Für die Behauptung der Exklusivität genügt dagegen ein Satz. Diese Verteilung der Argumentationslast zeigt mehr als die Argumente selbst an, was ungeachtet aller Beweisführung plausibel ist.

3 A.a.O., S. 18.

Systemkatalyse leiten. Der Bruch in der Logik stört nicht, weil er funktional ist.

Dagegen kann diese Beschränkung auf eine Zweierbeziehung im 17. Jahrhundert noch nicht als Ausdruck für eine Individualisierung und Personalisierung der Liebesbeziehung gelesen werden; sie gilt, und dies schon in der Antike, als *Reduktion,* die eine *Steigerung* des Gefühls ermöglicht[4]. Später wird dieser Zusammenhang von Reduktion und Steigerung genutzt werden, um die persönliche Individualisierung der Liebesbeziehung zu vertiefen; zunächst denkt man nur an die Steigerung der Perfektion der Liebe selbst.

Für die französische Klassik gehört der Anspruch auf Individualität mit zur Scheinwelt der Liebenden. Auch in dieser Hinsicht ist die Liebe auf Selbsttäuschung angewiesen, und am Ende erweist sich, daß auch dies eine Illusion war. Im Geheimnisverrat des Duc de Nemours erfährt die Princesse de Clèves schließlich, daß auch sie nur einen Mann wie jeden anderen geliebt hatte und durch ihn als Frau wie jede andere behandelt wird: Er rühmt sich ihrer Liebe! »J'ai eu tort de croire qu'il y eût un homme capable de cacher ce qui flatte sa gloire. C'est pourtant pour cet homme, que *j'ai cru si différent du reste des hommes,* que je me trouve *comme les autres femmes,* étant si éloignée de leur ressembler«[5]. Und ich möchte meinen, daß dies ihr Motiv war, und nicht etwa Treue bis über den Tod hinaus, sich nicht mit diesem Manne zu verbinden. Die Liebe findet ihre Entscheidungsmotive in sich selbst, nicht

in der Ehe. Ihr Anspruch auf voll individualisierte Einmaligkeit kann nur im Außerordentlichen und nur im Negativen, im Verzicht sich dokumentieren.
Auch in anderen Hinsichten darf man für die französische Klassik und ihre unmittelbare Nachfolge den Individualisierungsgehalt der Aussagen über Personen nicht überschätzen. Die Liebesidee der

4 Siehe Aristoteles, Nikomachische Ethik 1158a, 11-13, hier noch aufgebaut auf der Grundform der Freundschaft und begriffen als *deren* Steigerung.

5 Madame de La Fayette, La Princesse de Clèves, zit. nach Œuvres (ed. Robert Lejeune) Bd. 2, Paris 1928, S. 257 f. (Hervorhebung durch mich, N. L.). Der Individualitätsanspruch beruht hier im übrigen nicht auf einer Vorwegnahme künftiger Daseinsformen, sondern auf einer Bewahrung vergangener Ideale, deren Unausführbarkeit schon evident ist. Siehe dazu die ausgezeichnete Interpretation von Jules Brody, La Princesse de Clèves and the Myth of Courtly Love, University of Toronto Quarterly 38 (1969), S. 105-135.

Preziösen war zwar aufgebaut auf dem Versuch der Frau, Distanz zu sich selbst und zur eigenen sinnlichen Triebhaftigkeit zu gewinnen und diese *Distanz* in der Form von Worten und Gesten durch den Mann *respektieren* zu lassen. So bezieht sich die Liebe schon nicht mehr nur auf den idealisierten anderen, sondern auf dessen Selbstreferenz, auf dessen Freiheit. Aber diese Selbstbeziehung ist noch ganz unpersönlich begriffen, ist durch *ein* Problem charakterisiert, das sich für *alle* Frauen stellt.
Die Merkmale, die eine Frau anziehend machen, werden mit Allgemeinbegriffen präsentiert. Wenn man sie an einer Frau liebt, kann man dann leugnen, daß sie sich auch bei anderen Frauen finden? »I'ay trop de ioye à vous aimer, pour haire ce qui vous ressemble«, gibt Cotin einer Geliebten zu bedenken[6]. Eben deshalb findet die Liebe ihre Konstanz nur im Wechsel, in der Inkonstanz. Nicht zuletzt ist zu berücksichtigen, daß die Psychologie des 17. Jahrhunderts, die noch in den alten Begriffen der Temperamente und der humores gearbeitet war, keinerlei Raum bot für Personentwicklung (was natürlich nicht heißt, daß man den Prozeß des Alterns ignorierte)[7]. Gleich hinter der sehr groben und formalen psychologischen Begrifflichkeit lag sofort das Dunkelfeld der faktischen Triebe, Affekte, Motive und selbstbezogenen Interessen. Dementsprechend dominierte Skepsis, und das Maß, das allen sozialen Beziehungen auferlegt wurde, gebot auch Zurückhaltung im Eindringen in allzu Persönliches. Diese Reserve wurde nicht nur für die allgemeine Geselligkeit, sondern auch für intimere Beziehungen formuliert[8] (obwohl hier dann oft durch Idealformeln überboten). Aus ähnlichen Gründen lag der Gedanke eines Einflusses der Liebe auf die Entwicklung einer individuellen Persönlichkeit fern. Jaulnay leugnet sogar explizit, daß Liebe die sie erfahrenden Personen ändern könne; »elle ne peut changer nos humeurs«[9]. »Les manières

6 A.a.O., Bd. 2, S. 566. Vgl. auch die bei Corbinelli a.a.O., Ed. 2, S. 28, abgedruckten Verse von Brebeuf: Die Schönheit der Geliebten rechtfertigt Unbeständigkeit, weil man sie auch bei anderen findet.

7 In der Astrée allerdings auch dies!

8 So z. B. im Essay De la connoissance d'autruy et de soy-mesme von Madeleine de Scudéri, Conversations sur divers sujets Bd. I, Lyon 1680, S. 65-135, insb. S. 72 f.: Bei genauer Erforschung des Freundes würde die Freundschaft sich auflösen und damit die Freude am Freunde verschwinden, und die Mahnung lautet: »Il ne

faut jamais détruire son plaisir soy-mesme.«

9 A.a.O., S. 14. Ähnlich Bussy Rabutm a.a.O. (1972), S. 387.

nouvelles dont on se sert ne durent gueres, et c'est ce qui fait tant d'inconstance«[10]. Man sieht an diesen Zitaten sehr genau: *Weil* Personen *nicht geändert* werden können, ist die *Liebe unbeständig.* Die Konstanz der Personen produziert die Inkonstanz ihrer Liebe -gegeben die Verschiedenheit der Geschlechter und der Charaktere. Mit der Metaphorik der Liebe könnte man auch sagen: Die Identität verbrennt im Feuer der Liebe, sie kann sich nur durch Inkonstanz retten[11]. So jedenfalls in der Themenstruktur des Code. Dies ändert sich erst im Laufe des 18. Jahrhunderts. Die Personen werden als änderbar, als entwicklungsfähig, als perfektibel begriffen, und die Liebe dadurch als bestandsfähig, ja schließlich sogar als mögliche Ehegrundlage. Der Zusammenhang bleibt, aber die Vorzeichen kehren sich um; die Unbestimmtheit und Plastizität der Charaktere ermöglicht Beständigkeit in der Liebe. Die Bemühungen um eine Reform der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, die in England gegen Ende der Restaurationsepisode um 1685 anlaufen und später auf Deutschland übergreifen, werden mit Hilfe einer Sittenpolemik in Gang gebracht[12]. Französisches dient als Kontrastfolie. Der alte Doppellauf von Tugendlob und Satire wird durch drastische Schilderungen des zeitgenössischen Sittenverfalls und konkrete Ausmalung des Guten, Einfachen und Nützlichen in der Lebensführung von Mann und Frau fortgesetzt. Die literarische Wirkung beruht auf solchen Kontrastierungen, in die aber mehr und mehr psychologischer Feinblick eindringt. Das Problem der Ehe rückt ins Zentrum dieser Literatur. »Mutual love« gilt als einziges solides Fundament einer Ehe, und dies in einem zugleich psychologischen und moralischen Sinne. Eheliche Liebe wird betont — aber damit ist weder die am Roman orientierte Liebe noch sexuell basierte Passion gemeint[13]. Die Frau -

10 A.a.O., S. 15.

11 Im Hintergrund dieser Aussage wäre dann mitzulesen, daß nur die Religion eine ewigkeitsfeste Identität zu sichern weiß — »il doit être tousiours le même dans l'Etemité, il n'est jamais dans le temps« (François de Grenaille, La Mode ou le Charactere de la Religion etc., Paris 1642, S. 25).

12 Vgl. Joachim Heinrich, Die Frauenfrage bei Steele und Addison: Eine Untersuchung zur englischen Literatur- und Kulturgeschichte im 17./18. Jahrhundert, Leipzig 1930; Rae Blanchard, Richard Steele and the Status of Women, Studies in Philology 26 (1929), S. 325-355.

13 Vgl. dazu Ian Watt, The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding, London 1957, Neudruck 1967, S. 135 ff.

feingliedrig, zart, schwach, stets der Ohnmacht nahe (Pamela!) und ohne eigenes Sexualbewußtsein — findet erst in der Ehe ihre menschliche Rolle und ihre moralische Vollendung. Die Basis dafür ist wechselseitiges Verständnis, Achtung, Förderung der Interessen des anderen, Freundschaft. Der Ausdruck love wird nur zögernd weitergeführt; nicht die dramatischen Gesten zählen, sondern die Details:

insgesamt also in der alten Konkurrenz von Liebe und Freundschaft eine deutliche Option für Freundschaft als Basis von Intimität und als Basis für die Sonderaufgaben der Familie in der Gesellschaft. Das ermöglicht es, speziell in bezug auf die Frau Bildung und häusliche Tätigkeit sowie Beziehungen zu den Personen, mit denen sie in Kontakt kommt, zu einer neuartigen Synthese zusammenzuschließen.

Was in England und später auch in den USA[14] an Diskussion aufkommt, bleibt angewandte Anthropologie. Die Frau wird als Mensch entdeckt[14a], die Ehe wird demzufolge enthierarchisiert[15], zugleich wird Anpassung zur Klugheitsregel. Jeder soll zu seinem Glück kommen — mit Hilfe des anderen. Was an Intimität zu erwarten ist, wird aufs Haus bezogen und gewinnt damit hinreichend klare, verständige Konturen. Intimität auf »Gesellschaft« zu beziehen, wäre nun — bei einem sich zunehmend ms Wirtschaftliche verlagernden Gesellschaftsverständnis — als abwegig erschienen (während die Ausarbeitung des code amour passion gerade davon profitiert hatte, daß es nicht um das wohldefinierte Haus, sondern um ein freigesetztes gesellschaftliches Verhalten ging). Für den häuslichen Bereich mochte eine recht konkrete Ausarbeitung von moralischen Verhaltensmodellen sinnvoll erscheinen, angefeuert durch Sittenkritik und schlechte Beispiele. Aber der Sozialbereich steht fest, und die Entwicklung eines Codes für Intimität, die ihre eigenen Grenzen erst finden mußte, ist deshalb entbehrlich. England teilt Europa durch Richardson diese neuen Vorstellungen mit. Sie wirken auf dem Kontinent in recht verschiedener Weise, in

14 Siehe hierzu Sidney Ditzion, Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas, 2. Aufl. New York 1969, insb. S. 13 ff., 35 ff.

14a Hierzu ist wieder Renaissance als Kontrast instruktiv. Siehe Ruth Kelso, Doctrine for the Lady of the Renaissance, Urbana Ill. 1956, Neudruck 1978.

15 Siehe hierzu speziell für den Bereich des Hochadels Randolph Trumbach, Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England, New York 1978; ferner, breiter angelegt, Lawrence Stone, The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800, New York 1977.

Frankreich sicher ohne so starke Betonung der häuslichen Details[16]. Die Darstellung der Sexualität als Natur und das Infragestellen aller Institutionen widerstreben englischem Geschmack. Der amour sérieux gewinnt mit Hilfe dieser moralischen Zuladung gegenüber dem amour frivol, etwa bei Marmontel, und selbst der amour frivol wird nun moralisch, nämlich böse.

Bei der Beurteilung dieser Reformbewegung ist mithin zu beachten, daß bis weit ins 18. Jahrhundert hinein bei allen Erschütterungen der Moral und der Moraltheorie die Tradition intakt bleibt, die das, was einen *Menschen als Menschen anziehend* macht, in *moralischen* Kategorien beschrieb. Entsprechend geht man von der Einheit der persönlichen und der sittlichen Wirkungen der Menschen aufeinander aus. Davon abzulassen, darauf zu verzichten, das muß eine kaum vorstellbare Innovation bedeutet haben. Die Moraltheorie hatte ja das anzugeben, was für den Menschen ungeachtet aller Schicksale und ungeachtet der gesellschaftlichen Situierung eigentlich wesentlich ist. Sie hatte seine individuelle Verantwortung für sich selbst formuliert. Wie sollte es darauf dann nicht ankommen, wenn es um Bindungen, Liebe,

Freundschaft zwischen Menschen ging? Ein neuer individualisierender Zuschnitt und das Umstellen von rationaler auf emotionale Erkenntnis des anderen, auf Gefühl und Empfindsamkeit brach daher zunächst keineswegs mit der Prämisse, daß es um die moralischen Qualitäten des anderen Menschen ging — und damit um etwas, was nicht individuell nur durch ihn allein verwirklicht werden konnte.

Nur ganz indirekt und unsichtbar war im klassischen Code des amour passion für Individualisierung Vorsorge getroffen, und zwar dadurch, daß die Systematisierung der Themenstruktur des Code über Paradoxien lief. Ein Idealcode läßt praktisch keine Varianten zu, er ermöglicht Individualisierung nur in der Abweichung; nur negative Figuren können plastisch gezeichnet werden — so wie es nur eine Gesundheit, aber viele Krankheiten und durch sie individuelle Schicksale gibt. Diese Sperre der einförmigen Idealität wird gebrochen dadurch, daß der Code für Intimbeziehungen auf Paradoxien umgestellt wird. Das ermöglicht für die auftretenden Probleme bei aller Subsumtion unter die Einheit des Code gegensätz-

16 Zu Anpassungen in den französischen Richardson-Übersetzungen vgl. Servais Etienne, Le genre romanesque en France depuis l'apparition de la »Nouvelle Heloïse« jusqu'aux approches de la Révolution, Bruxelles 1922, S. 119 ff.

liehe Lösungen — und damit individuelle Verhaltenswahlen. Die Literatur ist voll solcher Widersprüche, und sie kommen dem Individuum zu Gute. Man kann, wenn Exzeß zur Verhaltenstechnik werden soll, einen mehr technischen, die Kunstfertigkeit betonenden Ansatz wählen oder ein vollmundig-idealistisches Konzept. Man kann vorsorglich gewisse Geheimnisse zurückhalten (was aus der Maxime der einseitigen Auswahl des Positiven folgt) oder rückhaltlos alles anvertrauen (was ebenfalls dem Gebot des totalen Sicheinstellens auf Liebe entspricht). Man kann die eigene »honnêteté« als Anziehungspunkt verwenden oder auch zeigen, daß man um der Liebe willen über sie hinausgeht. Der eine wird mehr die Flöte der »estime«, der andere mehr die Posaune der »inclination« blasen. Ohne daß die Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit der sich liebenden Personen als solche in der Semantik der Liebe schon vorgesehen war, ist eine Vorstufe dafür doch erreicht — und zwar gerade durch die Ambivalenz des Prinzips, das das Kommunikationsmedium ausdifferenziert und systematisiert. Zumindest steht die Begründung des Mediums einer stärkeren Personalisierung nicht im Wege.

Eine zweite Veränderung ist weniger deutlich zu fassen und setzt sich langsamer durch. Sie betrifft die Form, in der eine binäre Schematisierung des Erlebens und Handelns codiert wird. In der Klassik war diese Frage strikt nach dem Modell der Logik, also analog zu Denken und Erkennen beantwortet worden. Es ging also um den Unterschied von Lieben und Nichtlieben oder um das Erkennen der Differenz von wahrer und falscher Liebe[17], bezogen immer auf zwei bestimmte Personen. Ob sie sich (wahrhaftig) lieben oder nicht, das war die Frage, und darauf bezogen sich die gedanklichen Kalkulationen ebenso wie die willentlichen Bemühungen. Dies ob/ob nicht-Problem bleibt natürlich bedeutsam, aber die Tragweite dieses Schematismus scheint sich im Laufe des 18. Jahrhunderts zu verschieben in dem Maße, als umformuliert wird, was der Mensch als Person und als Individuum ist. Der

entscheidende Auslösevorgang dürfte in der Umsetzung des Code auf die Semantik des Gefühls gelegen haben, eines Gefühls, das sich in der sozialen Bestätigung, in der Gegenliebe wiederfindet, formt, bestätigt.

17 Vgl. François de Caillieres, La Logique des Amans ou l'amour logicien, Paris 1668 - mit einer allerdings für das zeitgenössische Denken kaum typischen, allzu pedantischen Imitation des Code der Logik.

129

Die Stärke, mit der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein (semantisch überhaupt nicht durchgearbeitetes, eher flach wirkendes) Insistieren auf Gefühl sich durchsetzt, hat vor allem religionsgeschichtliche Hintergründe. Die zunehmende Ausdifferenzierung und konfessionelle Binnendifferenzierung des kirchlichen Religionssystems hatte eine Reihe von Gegenbewegungen ausgelöst, die gegen die kirchlich organisierte Religion die individuelle Religiosität betont hatten — so Puntanismus, Jansenismus, Pietismus. Die Absage an kirchliche Vermittlung der Beziehung zu Gott war der Differenzpunkt gewesen, auf den es ankam; und damit trat in diesen Bewegungen das Soziale überhaupt hinter die Beziehung zu Gott zurück. Schärfer als je zuvor wurde das Individuum in der Hinsicht, auf die es vor allem ankam, auf sich selbst gestellt, sich nur von Glaube und Gnade abhängig wissend. Um der Differenz zur Funktionärskirche willen wurde das Individuum religiös und sozial vereinsamt[18]. Aber gerade die Schärfe dieser Antithese provoziert eine zweite Differenz: das gegen das vereinsamte Individuum gesetzte sozialisierende Gefühl. Shaftesbury ist hier der stimulierende Autor. Die zweite Differenz überzeugt auf Grund der ersten Differenz — ohne viel semantischen Aufwand. Entsprechend enthusiastisch wirft man sich ins Gefühl, in die Empfindsamkeit, in die Freundschaft, und die Probleme scheinen zunächst nur in der Vermeidung der Einsamkeit und der eigennützigen Selbstbezogenheit zu liegen. Kein Wunder dann, daß Verführer die Erfahrung machen und ausnutzen können, wie sehr sich die Sprache der Devotion als Sprache der Liebe eignet[19].

Mit der Intensivierung des Person- und Gefühlsverständnisses verändert sich zunächst der Schematismus des Code, und zwar im

18 Vgl. Hermann Schmalenbach, Die Genealogie der Einsamkeit, Logos 8 (1920), S. 62-96; ferner die sich darauf stützende Interpretation der Genese des Freundschaftskults von Wolfdietrich Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18, Jahrhunderts: Vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock, Halle 1936, S. 36 ff. Zur Ambivalenz der Auffassung Nicoles vgl. auch: Niklas Luhmann, Interaktion in Oberschichten, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 1, S. 72-161 (109 ff.).

19 In den Confessions du Comte de ... von Charles Duclos (1741, zit. nach der Ausgabe Lausanne 1970, S. 82) liest man: »Une dévote emploie pour son amant tous les termes tendres et onctueux de l'Ecriture, et tous ceux du dictionnaire de la dévotion la plus affectueuse et la plus vive« (82). Man beachte auch, daß die Wege der wohltätigen Devotion die gleiche unauffällige und unerkannte Beweglichkeit erfordern wie die Wege der Liebe.

130

Zusammenhang von plaisir und amour. Hatte man im 17. Jahrhundert den art de plaire und die Galanterie als wesentliches Moment der Anbahnung und Erhaltung von

Liebesbeziehungen angesehen, das nur in fataler Weise offen war für aufrichtigen und unaufrichtigen Gebrauch, so verschiebt sich jetzt vor dem Hintergrund dieses neuen Person- und Gefühlsverständnisses diese Balance. Der an deplaire und die Galanterie gelten nunmehr als *tendenziell unaufrichtig*[20]. Wer jetzt ehrlich mit »der Welt« (das heißt: den Frauen) umgehen will, muß Unaufrichtigkeit imitieren und dies so übertreiben, daß er dadurch Individualität gewinnt[21]. Nur durch schlechten Ruf hat man Erfolg, während der Sklave seines guten Rufes wenig Achtung gewinnen kann.
Auch die Frau kann sich nicht mehr auf ihre eigene Aufrichtigkeit verlassen. Sie verteidigt sich mit ihrer »Tugend« — nicht weil sie *deren* Verlust fürchtet, sondern weil sie fürchtet, durch die Inkonstanz der Liebe des Mannes unglücklich zu werden. Sie findet sich daher nicht nur der Differenz von aufrichtigen und unaufrichtigen Verführungen ausgesetzt; sie verwickelt sich auch in eine Art Selbstverführung, indem sie das Interesse ihrer Tugend vertritt, zugleich aber das Spiel ihres Verführers mitspielt und weder in der einen noch in der anderen Weise mit sich selbst übereinstimmen kann[22]. Auf die Differenz der aufrichtigen bzw. nur vorgetäuschten

20 Ein deutlicher Beleg hierfür: Boudier de Villemert, Le nouvel ami des femmes, ou la philosophie du sexe, Amsterdam-Paris 1779, S. 122 ff. Das chercher à plaire wird als solches verdächtig. Das, was früher als mindestens gleichwahrscheinlich galt, die aufrichtige Herzensbindung im Kontext von Galanterie, wird jetzt als Ausnahme nur noch konzediert: »Il est vrai qu'au milieu de cette galanterie universelle il se forme des engagemens de préférence qu'on appelle affaires de cœur. Mais en est-il beaucoup parmi ces engagemens où le cœur soit véritablement de la partie?« (S. 125). Die Romantik wird hier übrigens einen Schritt weiter gehen und in der Unaufrichtigkeit und Äußerlichkeit der Formen eine notwendige Bedingung für die Bildung echter Liebe vermuten. Siehe besonders Benjamin Constant, Adolphe (1816), zit. nach Œuvres, éd. de la Pléiade, Paris 1957, S. 37-117.

21 So jedenfalls die Lehren des Comte de Versac in: Crébillon (fils), Les égarements . . . a.a.O., S. 168 ff. Man beachte das Spiel der über Paradoxien laufenden semantischen Selbstreferenz: Die Unaufrichtigkeit ist das sich selbst gegenüber Aufrichtig-sein; die Imitation anderer ist der Weg zur Individualität (»singularité« heißt es sogar). Es ist die negative Projektion der Welt, die, im Unterschied zur idealen, Steigerungsverhältnisse dieser Art ermöglicht.

22 So die Marquise de M. im Roman von Claude Crébillon (fils), Lettres de la Marquise de M. au Comte de R., 1732, zit. nach der Ausgabe Paris 1970. Vgl. z. B. im Brief XIII a.a.O., S. 71 : »Je sens des mouvements que je n'ose démêler: je fuis mes réflexions,

Passion des Verführers kommt es dann schon gar nicht mehr an, wenn das Sicheinlassen auf Liebe nur noch die Möglichkeit hat, sich selbst und den anderen zu täuschen. Die Paradoxie des Code wird zur Existenzform schlechthin; sie wird psychologisiert; und das heißt für die Darstellung der Semantik, daß die Präsentation durch Regeln, maximes d'amour und dergleichen ersetzt werden muß durch den Roman.
Dies Konvergieren von aufrichtigem und unaufrichtigem Verhalten ergibt sich letztlich aus der *Temporalisierung sozialer Komplexität*[23], aus dem Einbau eines reflexiven Zeitbewußtseins in den Liebesprozeß selbst. Die Liebenden finden sich, ihr Code instruiert sie so, vor der Notwendigkeit, zwischen gegenwärtiger Zukunft und künftigen Gegenwarten zu unterscheiden: Sie schwören sich Dauer — im Moment und für den Moment. Und sie wissen, daß sie sich täuschen. Dies Problem ist weder durch normativen noch durch kognitiven Erwartungsstil wegzuregeln; weder dadurch,

daß man fordert, Versprechen zu halten, und damit Liebe zur Pflicht macht; noch dadurch, daß man sich auf Lern- und Anpassungsfähigkeit in künftigen Situationen verläßt. Auch die Ethik der zeitübergreifenden phrónesis kollabiert. Man kann sich nur der Liebe selbst hingeben, nur in der Gegenwart und für die Gegenwart leben und so die *Differenz* von aufrichtig/unaufrichtig unterlaufen. Am Begriff der Passion bleibt dieser Gegenwartsbezug relevant[24]. Trotzdem laufen — von Montaigne bis Rousseau — zwei Einstellungen nebeneinander her. Es gibt schon den radikalen Zweifel an der Möglichkeit des Aufrichtigseins und die Entlarvung der Sinnlosigkeit des Versuchs. Er mündet in die Einsicht der Inkommumkabilität der Icherfahrung, des authentischen Selbstseins. Andererseits sucht man immer wieder einen Ausweg mit Hilfe der semantischen

je crains d'ouvrir les yeux sur moi-même, tout m'entraîne dans un abîme affreux; il m'effraie, et je m'y précipite.« Wichtigster Vorläufer die sieben »echten« Briefe in: Boursault, Lettres nouvelles de M. B., avec sept lettres amoureuses d'une dame à un cavalier, Paris 1697.

23 Vgl. dazu Niklas Luhmann, Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik a.a.O., Bd. 1, S. 235-300.

24 Daß gerade dies ein Merkmal sei, das der Mensch mit dem Tier gemeinsam habe, wird dann freilich nicht mehr betont. Siehe zum Gegenwartsbezug der Passion etwa (Joseph) Joubert, Pensées et lettres (ed. Raymond Dumay), Paris 1954, S. 65; Charles Duclos, Considérations sur les moeurs de ce siècle (1751), Lausanne 1970, S. 358.

Differenz von Natürlichkeit und Künstlichkeit, Natur und Zivilisation. Das Problem wird auf einen rhetorischen Fehlgriff reduziert, später auf eine besondere historische Lage: Nur in der heutigen (vornehmen) Welt sei es unmöglich, sich aufrichtig zu verhalten; aber es gebe gleichwohl auch dann noch eine in der Natur fundierte Verhaltensweise. Teils fällt jetzt der Psychologie die Aufgabe zu, die *Paradoxien* der Liebe als *Natur* und damit als *Einheit* darzustellen. Das kann natürlich nicht in der Form einer wissenschaftlichen Lehre geschehen, wohl aber in der psychologisierenden literarischen Darstellung. Authentische Liebe (für die es die Differenz aufrichtig/unaufrichtig nicht mehr gibt) erscheint teils als »witty, cruel, polished, brutal, dignified, and unprincipled«[25], und wie das zusammengeht, zeigt der Roman. Teils glaubt man wieder an die gute Natur, die sich nun freilich vorbehaltlos zu ihrer Sinnlichkeit bekennen muß: Rousseau! Im einen Falle ist das, was der Natur unentbehrlich ist, schließlich nur noch das Raffinement, der Geist; im anderen Falle ist es die Sinnlichkeit, die sich als Natur selbst legitimiert.

Am Verhältnis dieser beiden Versionen zueinander kann man, etwas pathetisch formuliert, den Todeskampf der alteuropäischen Rhetorik beobachten, für die Natürlichkeit zugleich Natur und Rezept gewesen war[26]. Da hatte es dann nur die Probleme der Unwahrhaftigkeit und der uneleganten Künsteleien gegeben. Das neuzeitliche Problem der Aufrichtigkeit und ihrer Inkommunikabilität stellt sich erst, wenn das Verhältnis des Autors zu seiner Kommunikation weder als ein natürliches noch als ein technisch-herstellendes begriffen wird, sondern als eine Art Existenzverfälschung. Und dann sind auch Liebeserklärungen nicht mehr möglich. Einmal hier angelangt, verliert auch das Testen der Differenz von aufrichtiger und

unaufrichtiger Liebe seinen Sinn. Die Differenz läßt sich nicht in Operationen übersetzen. Sie ist auch nicht raffinierbar, wenn das Raffinement gerade im Praktizieren der Einheit von Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit liegt. Jede Reflexion würde die Differenz auf den gemeinsamen Nenner der Unaufrichtigkeit reduzieren, da man weder wissen, noch gar behaupten kann,

25 So mit Bezug auf Claude Crébillon Clifton Cherpack, An Essay on Crébillon Fils, Durham N.C. 1962, S. 28.

26 Vgl. hierzu Henri Peyre, Literature and Sincerity, New Haven 1963, insb. S. 13 ff.

aufrichtig zu sein. Es gilt, dies (und damit Inkommunikabilität der eigentlichen Liebe) zu akzeptieren — eine Haltung, die ihrerseits dann wieder offen ist für ein neuartiges Code-Bewußtsein, für ein Lieben nach kultureller Vorschrift, für romantische Ironie, für die »wissenschaftliche« Darstellung der Liebe als Ideologie der Reproduktion.

Wir greifen vor. Zunächst muß vor dem Hintergrund einer mehr erschlossenen als formulierten Inkommunikabilität jeder Versuch, den begehrenden Mann auf preziöses oder galantes Verbalverhalten abzudrängen, nun endgültig aufgegeben werden[27]. Das 18. Jahrhundert bringt das Ende des Vertrauens in Körpergesten und das Ende der Rhetorik. Damit hängt der Zusammenbruch des ungebrochenen Vertrauens in die kognitiven und moralischen Schematismen zusammen — angekündigt durch die Oberflächlichkeit der neuen Moralkonzepte, durch das Bemühen um Entlarvung nicht der Sünde, nicht der Selbstliebe, sondern der Mediokrität (La Bruyère), und nicht zuletzt durch die Diagnose der »Welt« als turbulent (Modeworte »tourbillon«, »torrent«) und als frivol. Einige der älteren Probleme lösen sich dadurch von selbst. Vor allem kann es jetzt in Liebe und Freundschaft nicht mehr schlicht um eine zu erkennende Wahrheit gehen, denn der, der Erkenntnis sucht, ist an der Entstehung des Gegenstandes mitbeteiligt. Gefühl ist — und das ist das Neue daran — nicht mehr nur aktivierte Passion; sondern Gefühl muß jetzt, wenn es die Tiefenprobleme existentieller Unaufrichtigkeit lösen soll, als *urteilsfähig in bezug auf sich selbst* begriffen werden und damit auch als urteilsfähig in bezug auf Liebe. Es bedarf keiner externen Instanz und keiner Verweisung auf die schichtspezifischen Fähigkeiten der honnêtes gens. Damit tritt das alte Problem der Unterscheidung von wahrer und falscher Liebe zurück, das sich selbst beurteilende Gefühl entwickelt nur echte Liebe — oder scheitert daran. »En amour«, heißt es bei Chamfort schließlich, »tout est vrai, tout est faux; et c'est la seule chose sur laquelle on ne puisse pas dire une absurdité«[28]. Deutlicher läßt

27 Die Brüchigkeit gerade dieser Strategie war natürlich längst vorher bewußt gewesen. Die Liebe der Princesse de Clèves beginnt, schon fast ausweglos, mit einem Tanz. Aber daß man das Wort als Gegengewicht gleichwohl noch ernstnehmen konnte, erzeugt jene Dramatik der Klassik, die später nicht mehr möglich ist.

28 Maximes et pensées, in: Œuvres complètes, Bd. I, Paris 1824. Nachdruck Genf 1968, S. 337-449 (421).

sich die Ausdifferenzierung der Liebe kaum formulieren; es ist nicht mehr nur

unkontrollierbare Passion, es ist das Scheitern des kognitiven und des moralischen Differenzschemas in der Liebe, das deren Eigenständigkeit zum Ausdruck bringt. Ab etwa 1760 verabschiedet sich mit einer letzten starken Geste dann auch der Verführer als moralische Figur. Er überschreitet die Dimensionen zielbewußter Technik, er operiert methodisch nach der Eigenlogik des Bösen, zerstört um der Zerstörung willen, nachdem ihm der bloße Erfolg bei den Damen zu selbstverständlich und damit belanglos geworden ist[29]. Im Negativen, das als Selbstwert stilisiert wird, erscheint die unformulierbare Erwartung einer Moral jenseits der Moral: einer Moral, die der Liebe alles erlaubt — aber eben nur der Liebe!

Gegen Ende des Jahrhunderts wird dann nicht mehr das Differenzschema wahr/falsch, wohl aber — zumindest in der deutschen Literatur — der Weltbezug der Kognition in das Gefühl importiert. Die Vorstellung breitet sich aus und rundet sich zu einem neuen Begriff von Individualität ab[30], daß die Liebe sich auf den anderen als auf ein Weltverhältnis eigener Prägung, auf ein einzigartiges Individuum und deshalb auf eine einzigartig gesehene Welt richtet. Diese subjektbezogene Welt ist ihrerseits nicht wahrheitsfähig, sie ist eben nur qua Liebe und nicht qua Erkenntnis (auch nicht: qua Erkenntnis der Liebe) übernehmbar. Entsprechend verschiebt sich auch das im klassischen Code des amour passion schon fixierte Moment der Einseitigkeit und der dadurch bedingten Totalisierung[31]; es bezieht sich nicht mehr auf jede Bagatelle, auch nicht mehr auf die positiven und auf Weglassung der negativen Eigenschaften des geliebten »objet«, sondern auf das einzigartige, idiosynkratische, nicht konsensfähige Weltverhältnis des geliebten Subjekts. *Die Reduktion,* von der die *Totalisierung abhängt,* wird dadurch schärfer ausdifferenziert und deutlicher auf soziale Reflexivität eigenen Typs gegründet. Erst jetzt kann man mit Jean Paul formulieren: »Liebe um Liebe«[32]. Das aber sagt: der Grund der

29 Einen Überblick über einschlägige Tendenzen in der englischen und französischen Literatur, die die Liaisons dangereuses vorbereiten, findet man bei Laurent Versini, Laclos et la tradition, Paris 1968, S. 121 ff.

30 Wir greifen darauf im 13. Kapitel nochmals zurück.

31 Vgl. oben S. 85 f., 120 f.

32 Damit ist die Differenzierung gegen wissenschaftsfähig gewordene Wahrheit gemeint. Man vergleiche damit: »altra cosa non può pagar colui che ama, che esser amato«

Liebe liegt nicht in den *Qualitäten* des anderen, sondern in seiner *Liebe.*

Auch an den Theaterstücken von Marivaux läßt diese Entwicklung zur Ausdifferenzierung sich ablesen. Die äußeren Umstände und die Widerstände, die die Liebenden behindern, treten zurück. Die Liebe behindert sich selbst, bis sie schließlich glücklich zur Ehe hinfindet. Und dies ist bewußtes Programm, ist bewußt als historische Differenz angesetzt: »Chez les comiques«, sagt Marivaux selbst, »jusqu' ici l'amour est en querelle avec ce qui l'environne et finit par être heureux malgré les opposants; chez moi, il n'est en querelle qu'avec lui seul et finit par être heureux malgré lui«[33]. Mit der jetzt verschärften Differenz-Semantik von plaisir (oder goût) und amour ist zwar der Spielraum für Information und Kommunikation erweitert, aber der typisierende Stil der Code-Darstellung nicht gebrochen. Wege zur

personalen Individualisierung sind eröffnet, aber noch nicht beschildert. Wegweiser, Ortsnamen, Warnzeichen und Geschwindigkeitsbegrenzungen fehlen noch. Die Subjektivität des plaisir fällt als Leben jedem zu, aber sie ist kein Individuum. Gerade plaisir ist nicht abgetrennt von Kontexten möglich und andererseits teilbar, widerspricht also in allen Begriffsmerkmalen dem damals üblichen Begriff von Individualität. Und doch kann nur die einzelne Person plaisir und amour empfinden und Echtheitszeugnisse ausstellen. Die Aufnahme dieser Begriffe in einen Code für kommunikatives Verhalten begründet also schon die Selbstbezogenheit und Eigenwilligkeit derjenigen, die kommunizieren, als Grundregel der Kommunikation selbst. Ist diese Regel einmal akzeptiert, liegt der Schluß nicht mehr fern, daß es die Kommunikation und ihre offene Verarbeitung von code-spezifischen Informationen ist, die die an ihr beteiligten Subjekte in ein je individuelles Schicksal hineinpersonalisiert.

bei Sansovino a.a.O. 1547/1912, S. 165; ähnlich Nobili a.a.O. 1567/1895, fol. 17f.; oder; »L'Amour ne se paye que par l'Amour« im Receuil La Suze — Pellisson a.a.O., S. 244, wo (besonders deutlich bei Sansovino) die Differenzierung gegen mitwirkende ökonomische Überlegungen im Vordergrund steht. Für die umgekehrte Entscheidung, wonach es nicht auf die Zuneigung des anderen ankommen sollte, vgl. Cicero, Laelius 58.

33 Zitiert ohne Quellenangabe bei Maurice Donnay, Marivaux ou l'amour au XVIIIe siècle, La Revue des Vivants Nr. 6 (1929), S. 843-867 (848).

Kapitel 11

Einbeziehung der Sexualität

Die Analysen des letzten Kapitels haben stark interpretiert — mehr als die zum 17. Jahrhundert. Das liegt an der Verlagerung der literarischen Quellen von der direkten Sachaussage in den Roman. Auf der Ebene der thematischen Abhandlungen und der offiziell notierten Liebessemantik findet man denn auch beim Übergang ins 18. Jahrhundert kaum Fortschritte. Eher stagniert die Entwicklung. Kräfte der Normalisierung setzen an. Sie wirken, und das ist wichtig, in doppelte (später also wieder kombinierbare!) Richtung. Einerseits wird die Semantik des amour passion ins Leichte, Gefällige, Frivole, Unverbindliche getrieben[1]. Das libertinistische Gedankengut wird, man hat sich nun daran gewöhnt, entproblematisiert. Andererseits läßt man sich auf neue, flach angelegte Synthesen von Gefühl, Tugend und religiösem Hintergrund ein[2]. Die traditionellen Großbegriffe der Vernunft, der Moral, der Religion sind noch unentbehrlich, vermitteln aber kaum mehr Unterscheidungsvermögen. Der Fortschritt liegt in der Steigerung psychologischer und sozialer Sensibilität für Persönliches, die aber ihrerseits noch nicht zu einer bewahrenswerten Semantik kristallisiert. Wo man heftige Liebe beschreiben will, greift man mangels anderer Ausdrucksformen auf den Code amour passion zurück (und dies, obwohl die an der Liebe Beteiligten diesen Code als Sprachform schon durchschauen, wenn nicht ablehnen)[3].

In größerer Distanz zu einer anspruchsvolleren Semantik kann dann beides nebeneinander existieren: Man liebt Sünde und Tugend — jedes zu seiner Zeit. Das

Prickelnde und das Harmonische stehen zur Wahl, jedenfalls als Lektüre. Der kühne Vorschlag, Passion als *Selektionsprinzip* ohne Aussicht auf Stabilität zu akzeptieren und

1 Vgl. etwa de Planhol a.a.O., S. 115 ff. In Deutschland folgen dem die Autoren des »galanten Romans« vor allem Hunold. Vgl. hierzu Herbert Singer, Der galante Roman, *2.* Aufl. Stuttgart 1966. Auch in der Literaturform des Romans zeichnen sich, so Singer, keine wesentlichen Neuerungen ab. Sie kommen dann aus England.

2 Siehe hierzu Robert Mauzi, L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle, Paris 1960, insb. S. 180 ff.

3 Hierzu viele Belege bei Valentini P. Brady, Love in the Theatre of Marivaux, Genf 1970.

entsprechend Paradoxie als Einheit zu leben, zerfällt in seine Komponenten. Die Unterscheidung von frivoler und sentimentaler Liebe kann nicht in *einem* Code als *Differenz* wirken — so wie plaisir/amour. Frivolität kann nur noch als Frivolität, Gefühl nur noch als Gefühl, Tugend nur noch als Tugend goutiert werden. Dazu bedarf es keiner großen Form.

Man darf aber vermuten, daß diese Doppelgleisigkeit für alle, die sich literarisch mit Liebe befassen, etwas Irritierendes behält, und daß es auf die Dauer nicht befriedigen wird, auf dem Wege der Frivolität die Tugend, die Bindung, die Ehe zu negieren oder umgekehrt sich für Tugendliebe und gegen Sünde auszusprechen. Aber wo liegen Ansatzpunkte für eine Rekombination? Eine provisorische Lösung findet Charles Duclos für seinen Helden: nach vollständigem Durcharbeiten aller Liebesbeziehungen zu allen Typen der Damenwelt darüber ein Gesamturteil zu bilden und dann den Hafen einer Ehe anzusteuern, die auf Tugend und Freundschaft gegründet ist[4]. Aber wer kommt schon so weit? Und kann man sich dann nicht die Mühen der frivolen Liebe ersparen und sich gleich richtig entscheiden — auf Grund der Lektüre? Wenn man überhaupt eine Gesamtinterpretation der sich jetzt durchsetzenden Änderungen in der Liebessemantik wagen kann, dann dürfte sie auf eine Beibehaltung und Verstärkung derjenigen Symbolik hinauslaufen, die die Ausdifferenzierung des Medienbereichs ausdrückt und legitimiert. Das, was im klassischen Code an *Kunstfertigkeit,* an *individueller* Verführungsprozedur und an *gesellschaftlicher* Galanterie einbezogen war, wird aufgegeben, man konzentriert sich auf die Momente der Semantik, die Unverantwortlichkeit symbolisieren, und macht sich dabei zunutze, daß ein recht aktives Vorgehen in Sachen Liebe immer noch »Passion« heißt.

Auf der Linie der *Frivolität* differenziert sich Liebe gegen *moralische* Kontrollen, auf der Linie *Gefühl* gegen *Verstandeskontrollen* (was beides immer heißt: Mitsprache anderer). Daß Frivolität und Gefühl untereinander in Opposition stehen, hindert nicht die gemeinsame Funktion : den Prozeß der Ausdifferenzierung voranzutreiben. Er bedient sich gleichsam zweier Hebel, die alternativ benutzt werden können je nachdem, wie die Gesellschaft die Lie-

4 So in den Confessions du Comte de ... a.a.O. »Nous vivons, nous pensons, nous sentons ensemble«, so endet es — à la mode anglaise, könnte man hinzufügen.

benden unter Kontrolle zu halten sucht: über Moral oder über Vernunft. Beide Auffassungen, die Forcierung der Frivolität und die Idealisierung des Sentiments, finden kein stabiles Verhältnis zur Alltäglichkeit der familiengebundenen Ehe und tragen so, für welches Prinzip immer man sich entscheidet, zu deren Destruktion bei. Gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts ermöglicht schließlich der Begriff der Natur, für die jetzt verstärkt als solche thematisierte Sexualität und für leidenschaftliche Gefühle einen gemeinsamen Nenner zu finden, der zugleich ausdrückt, daß Liebe sich aus den Fesseln der Gesellschaft herauslöst und als Natur dazu ein Recht hat. Auch der Naturbegriff symbolisiert jetzt Ausdifferenzierung -und nicht mehr Perfektion in Wesensformen. Dies läßt sich mit der Vorstellung kombinieren, Passionen seien »nützlich«, wie immer deregliert sie auftreten mögen; sie seien nach ihren Folgen zu beurteilen. Ab etwa 1760 häufen sich Romane, in denen die Helden ihre Passion als ihre Natur darstellen und im Namen der Natur gegen die moralischen Konventionen der Gesellschaft revoltieren. Die »freie Liebe« geht über zum Angriff auf die Gesellschaft[5] Sie findet sich im Inzest- zunächst gut und erst dann in der gesellschaftlichen Beurteilung schändlich[6]. Sie lehnt Ehe, weil sie Zeit und Form aufzwingt, ab. Sie reduziert sich, weil sie nur so als Natur auftreten kann, auf den Vollgenuß der Sinnlichkeit[7]. Und sie übersieht, daß »Natur« immer auch ein Sperrbegriff gewesen ist, der Einzigartigkeit, also Individualisierung ausschließt.
Die wohl wichtigsten Veränderungen, die das 18. Jahrhundert bringt, betreffen Sexualität — und zwar nicht so sehr die Praxis des Geschlechtsverkehrs selbst[8], sondern ihre Behandlung als symbio -

5 Vgl. hierzu mit vielen Belegen: Paul van Tieghen, Les Droits de l'amour et l'union libre dans le roman française et allemand 1760-1790, Neophilologus 12 (1927), S. 96-103.

6 Vgl. Louis-Sébastien Mercier, L'homme sauvage, histoire traduite de . . ., Paris 1767. Auch hier übrigens deutlich: gut, wenn ohne Bezug auf die Zeit, ohne Vergangenheit und ohne Zukunft (z. B. S. 68).

7 So etwa in den Romanen des Gardeoffiziers Loaisel de Tréogate.

8 Auch in bezug hierauf gibt es eine umfangreiche Diskussion, vor allem, was den zunehmenden Gebrauch antikonzeptioneller Techniken angeht, die ihrerseits wiederum (1) die freie Verfügbarkeit sexueller Lust und (2) den Ausbau von Intimität im Verhältnis zum Kinde erleichtern. Vgl. statt vieler: Marcel Lachiver, Fécondité légitime et contraception dans la région parisienne, in: Sur la population française aux XVIIIe et XIXe siècles: Hommage à Marcel Reinhard, Paris 1973, S. 383-401; Jean-Louis Flandrin, Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société, Paris 1976, S. 204 ff.

tischer Mechanismus in der Semantik der Liebe. Der Sieg der Christen und Barbaren hatte, so meint jedenfalls Bertrand Russell[9], die Sexualkultur der alten Welt zunächst zerstört und das Sexualleben auf die Ebene des Tierischen heruntergebracht. Bei Fortdauer semantischer Abwertung und Repression entwickelten sich aber seit dem 16. Jahrhundert Tendenzen in Richtung auf eine stärkere Privatisierung und Intimisierung, zum Beispiel im Sinne zunehmender Scheu vor öffentlicher Präsentation des nackten Körpers[10]. Entsprechend wurde in der Kommunikation Zurückhaltung und Indirektheit geboten; man dürfe nie über faveur reden, wohl aber

über douleur, schreibt eine der preziösen Damen vor[11]. Damit war eine der Voraussetzungen geschaffen für eine Codierung sexuell basierter Intimität. Parallel dazu ändert sich die Theorie. Als Natur war Sexualität einerseits Teil des durch Sünde verdorbenen Wesens des Menschen, aber doch auch etwas Gottgewolltes, also nicht schlechthin Vorwerfbares gewesen. Das Problem wurde am Anfang des 17. Jahrhunderts so formuliert: Die Natur sei zwar an sich gut, verführe aber den Menschen zu einem Verhalten, *dem er selbst nicht zustimmen könne*[12].
Dieser Gedanke, man müsse dem *eigenen* Verhalten nochmals *selbst* zustimmen, hat mittelalterliche Wurzeln[13]. Mit ihm war das individuelle Verhalten auf reflexives Bewußtsein bezogen und zu-

9 In: Marriage and Morals, 1929, zit. nach dem Neudruck London 1972, S. 36.

10 Eine viel diskutierte Entwicklung. Vgl. z. B. Lawrence Stone, The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800, London 1977, S. 143 ff., 253 ff.; Robert Muchembled, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles), Paris 1978, S. 230 ff. Zum Problem des gemeinsamen Schlafens vgl. Flandrin a.a.O. (1976), S. 97 ff. Zumeist wird hier etwas einseitig von Repression gesprochen. (Siehe nur Jos van Ussel, Sexualunterdrückung: Geschichte der Sexualfeindschaft, dt. Übers. Reinbek 1970). Das könnte den Irrtum erwecken, als ob dadurch die Gelegenheiten zur Befriedigung sexueller Bedürfnisse eingeschränkt worden wären, was man aber wohl kaum unterstellen kann. Kennzeichnend ist eher: daß Sexualität aus sonstigen Lebensbereichen ausdifferenziert wird. Mehr Intimität heißt dann auch: mehr Freiheit. Die kirchliche Regulierung erlaubter und unerlaubter Positionen beim Geschlechtsverkehr wird aufgegeben, und an die Stelle des zur Zeugung Notwendigen tritt die Liebe als erlaubendes Prinzip.

11 Comtesse de B. (Brégy), Œuvres galantes, Paris 1666, S. 113.

12 Vgl. Pierre Charron, De la Sagesse, zit. nach Toutes les Œuvres de Pierre Charron, Paris 1635, Nachdruck Genf 1970, Bd. I, S. 76 ff.

13 Beginnend mit, ist das Zufall?, einem Heroen der Liebessemantik: Peter Abelard. Siehe insb. die Ethik, zit. nach der Ausgabe mit engl. Übers, von D. E. Luscombe, Oxford 1971.

gleich sozialer Konditionierung ausgesetzt (denn die Kriterien, nach denen man seinem Verhalten zustimmen bzw. nicht zustimmen kann, haben natürlichen sozialen Ursprung). Dieses gedankliche Modell der Darstellung des Sexualtriebs als kontroll- und konsensbedürftiger Natur wird während des 17. Jahrhunderts noch durchgehalten, ja zunächst eher verschärft, weil die Zulassungskriterien zu wanken beginnen[14]. Wie im Kapitel 6 gezeigt, kann schließlich die Passion selbst jenen inneren Konsens herbeiführen und damit das Sichelnlassen auf sinnliche Liebe legitimieren. Offen ist gegen Ende des 17. Jahrhunderts die Form, in der die Bezugnahme auf Sexualität die Generalisierung des symbolischen Mediums Liebe ermöglicht. Die Möglichkeiten, die bedacht werden, pendeln zwischen: (1) *Sublimierung* durch vorläufigen oder auch definitiven *Ausschluß möglicher* sexueller Kontakte; (2) Modellierung des Verlaufs von Liebesgeschichten in *heimlicher Analogie zum Geschlechtsverkehr* (Kontaktaufnahme — Steigerungsspiel — Höhepunkt — Indifferenz und Notwendigkeit des Sich-Trennens); und (3) Verlagerung der Generalisierung in eine *Alternative, in der sexuelle Beziehungen nicht in Betracht gezogen werden,* (Freundschaft). Innerhalb dieser Varianten bleibt auch die Weiterentwicklung eines Code für Intimbeziehungen offen.

Im 18. Jahrhundert beginnt dann aber der Ausbau personaler und sozialer Reflexivität die Ausgangspunkte für eine Analyse des Phänomens der Sexualität zu verändern; er löst sie aus der vorherrschend religiösen und moralpolitischen Thematisierung heraus und ermöglicht eine offenere Behandlung des Phänomens[15]. Die Schran-

14 Vgl. hierzu nochmals Nadal a.a.O. (1948); Horowitz a.a.O. (1977).

15 Vgl. als ausführlichen Überblick Paul Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik, 3. Aufl. Tübingen 1966, insb. S. 42 ff., 82 ff.; ferner Edward Shorter, Illegitimacy, Sexual Revolution and Social Change in Modern Europe, Journal of Interdisciplinary History 2 (1971), S. 237-272; Georges May, Diderot et »La Religieuse«; Etude historique et littéraire, Paris 1954, insb. S. 98 ff.; Aram Vartanian, La Mettrie, Diderot, and the Sexologie in the Enlightenment, in; Essays on the Age of Enlightenment in Honor of Ira O. Wade, Genf 1977, S. 347-367. Siehe ferner zur sozialgeschichtlichen Seite Helmut Möller, Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert: Verhalten und Gruppenkultur, Berlin 1969, S. 279 ff. Natürlich gibt es mannigfache Vorentwicklungen, etwa die langsame Ablösung der ehelichen Sexualität von der ausschließlichen Rechtfertigung durch Zeugungszwecke (vgl. z. B. André Biéler, L'homme et la femme dans la morale calviniste, Genf 1963; James T. Johnson, A Society Ordained by God: English Puritan Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century, Nashville 1970) oder Einzelfälle

ken, die man für die Durchführung sexueller Beziehungen auch und gerade in der Ehe errichtet hatte[16], fallen. Man knüpft an Aufwertung des Begriffs der (physischen) Natur an[17], aber auch an die These, daß Liebe als solche schon Tugend sei und keiner weiteren moralischen Rechtfertigung bedürfe. Auch scheint sich im allgemeinen Sprachgebrauch das Mitmeinen von Sinnlichkeit bei Liebe bzw. amour zu festigen[18]. Mit all dem wird die alle bisherige Diskussion durchziehende Alternativität von religiösen und pornographischen Zugrichtungen der Literatur aufgelöst und mit ihr das Oszillieren zwischen idealisierenden und sarkastischen Äußerungen über Liebe und Frauen, das besonders die französische Literatur ausgezeichnet hatte[19]. Das Akzeptieren des Basismechanismus gibt dem »eigensinnigen« Bestehen auf Liebe eine neue Festigkeit. Das Ergebnis ist ein (sich selbst legitimierender) Zusammenschluß von Sinnlichkeit und Raffinement, der sich abgrenzen läßt gegen bloße Sexualität auf der einen und »platonische« Liebe auf der anderen Seite[20].

Manches spricht für die Vermutung, daß vor allem der Übergang zu gesteigerter sozialer Reflexivität die Befreiung der Sexualität eingeleitet hatte. Die Romane von Claude Crébillon (le fils) sind durch Dialoge strukturiert, die so nahe wie möglich ans Faktum heranzu-

der Behandlung des Themas außerhalb von mehr oder weniger pornographischer Literatur, etwa bei Montaigne.

16 Vgl. z. B. François Lebrun, La vie conjugale sous l'ancien régime, Paris 1975, S. 85 ff.

17 Dies ist zugleich einer der Bezugspunkte für einen Vergleich von religiösen, sexuellen und politischen Freiheitsbewegungen, die Natur gegen zivilisatorische Bindungen ausspielen. Vgl. Edward A. Tiryakian, Sexual Anomie in Prerevolutionary France, Ms. Febr. 1981.

18 »Je suis fâché de n'avoir jamais pu concevoir l'amour indépendent des sens«, bekennt noch etwas beunruhigt Pernetti a.a.O., S. 78, und dann etwas deutlicher a.a.O., S. 79: »l'attrait mutuel des sexes fait la base de l'amour«. Oder siehe Jean Blondel, Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment, London — Paris 1758, S. 140 ff. »Il n'est pas du véritable amour, de l'amour le plus pur, d'anéantir les sens. Il ne pourroit« (142). Die Encyclopédie Diderots schließlich definiert s. v. amour (Verfasser Vauvenargues)

Liebe als »une inclination dont les sens forment le nœud«, Bd. I, Paris 1751, S. 367.

19 Als Überblick unter diesem Gesichtspunkt siehe René de Planhol, Les Utopistes de l'amour, Paris 1921.

20 Um dies mit nur einem typischen Zitat zu belegen: »La volupté . . . sera donc l'art d'user des plaisirs avec délicatesse, et de les goûter avec sentiment«, heißt es in: Anonym (Thémiseuil de Saint-Hyacinthe), Receuils de divers écrits, Paris 1736, S. 130.

kommen suchen. Hier wird »cœur« entbehrlich, aber nicht »esprit«. Die Liebe »ist« nicht mehr Exzeß, sie ist nur noch »un désir que l'on se plaisoit à s'exagérer«[21]. Es ist dies Hinausgehen über die Natur, diese Übertreibung, die unglücklich macht[22]. Sie scheint jedoch für die Vermittlung zwischen den Geschlechtern notwendig zu sein. Die Annäherung wird kühn, frivol, leichtgängig, aus der jeweiligen Lage heraus improvisiert; sie wird resonanzsensibel, aber niemals vulgär vollzogen; sie läßt sich durch eine Sophistik tragen, die das Durchschauen nicht zu fürchten hat, sondern es als Basis für den nächsten Schritt gerade einkalkuliert. Die Unaussprechlichkeit der letzten Bekleidung mag dann den Fortgang der Entkleidung eine Weile aufhalten — oder der Phantasie des Lesers überlassen. Mit all dem verbindet sich, auf die semantische Form hin betrachtet, eine extreme Auflösung des Themas Liebe in Zeitpunkte und Ansichten — ein zeitlicher und sozialer Pointillismus, dem das Verhalten sich anzupassen hat[23].

Wahrscheinlich war die Freigabe sexueller Beziehungen in den höheren Schichten Frankreichs besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu weit fortgeschritten — zu weit im Hinblick auf eine mögliche Integration von Sexualität und Liebe[24]. Andere Länder und andere Literaturen beginnen jedenfalls, auf französische Vorbilder ablehnend zu reagieren. Eigenartig und bemerkenswert

21 Crébillon (fils), La nuit et le moment, ou les matinées de Cythère, zit. nach der Ausgabe Œuvres complètes, Bd. 9, London 1777, S. 15 (Neudruck Genf 1968 Bd. *2,* S. 61). Im übrigen lassen gerade die Passagen, denen dies Zitat entnommen ist, eine desillusionierte Mischung von Bitterkeit, Sachlichkeit und Zynismus erkennen, die nicht ganz frei ist von der Erwartung, es müßte eigentlich anders sein. *Z2* Darin liegt Vorarbeit für ein Code-Bewußtsein, das die »Ideologen« dann formulieren werden. Vgl. unten S. 188 ff.

23 Die Konsequenzen sind bis in Fragen des literarischen Stils hinein zu verfolgen: Der oft beklagte gewundene Stil Crébillons entspricht genau diesem Erfordernis, Perspektiven auseinanderzuhalten und zu verknüpfen.

24 Einen guten Einblick gibt hier die Memoiren-Literatur, an der man zugleich kontrollieren kann, wie sehr das Leben den Roman und der Roman das Leben beeinflußt. Ein treffendes Beispiel: Comte Alexandre de Tilly, Mémoires: Pour servir à l'histoire des mœurs de la fin du 18e siècle, zit. nach der 2. Aufl., 3 Bde. Paris 1828. Zum Zusammenhang von Roman und (wie man fast sagen könnte) Lebenswelt und zu Tillys Rolle in diesem Zusammenhang vgl. auch Laurent Versini, Laclos et la Tradition: Essai sur les sources et la technique des Liaisons Dangereuses, Paris 1968, S. 25 ff. Über Courtisanen und ihre Preise kann man sich an Hand von (inzwischen publizierten) Polizeiberichten orientieren. Vgl. Camille Piton (Hrsg.), Paris sous Louis XV: Rapports des Inspecteurs de Police au Roi, 5 Bde., Paris 1909-1914.

hat sich das englische Interesse an Sexualität ausgebildet und sogleich verkrampft. Stärker als zuvor rücken auch in England Sexualprobleme ins Zentrum der

Aufmerksamkeit, nachdem Heldisches aus der Mode gekommen ist; aber zugleich werden die Normen des dezenten Umgangs mit solchen Problemen verschärft und der Gesamtbereich in die Zone der Inkommunikabilität verschoben. Die »Victorianische« Prüderie ist falsch benannt, sie ist ein Produkt des 18. Jahrhunderts[25]. Die Omnipräsenz dieses Interesses kann vorausgesetzt — und eben deshalb mit aller Entschlossenheit relegiert werden. Dies läßt sich wohl kaum als Nachwirkung der puritanischen Moralstrenge erklären, wohl aber als Nachwirkung ihrer Versäumnisse. In Frankreich hatte man, wie ausführlich gezeigt, am Falle der außerehelichen Beziehungen einen hochkomplexen Code für Liebesangelegenheiten ausgearbeitet, in England war man in dieser Hinsicht unvorbereitet. In Frankreich konnte die Aufwertung der Sexualität daher in einen tradierten semantischen Kontext eingearbeitet werden, in England mußte sie vollzogen und unterdrückt werden. Man sieht daran, wie sehr Ideenevolution auf Anschlußfähigkeit, auf Selbstselektion aus dem vorhandenen Material heraus angewiesen ist. Die zuerst in England proklamierte Verbindung von Liebe und Ehe konnte dann zwar den Kontinent beeindrucken. Aber sie hatte am entscheidenden Punkt eine fatale Schwäche: Für die Ehe mußte die Frau unberührt sein. Für die Liebe wäre das kein Erfordernis gewesen. An dieser Diskrepanz scheitert dann auch, psychologisch und semantisch, die Integration. Es wurde verlangt, was ohne Heuchelei nicht zu leisten war: sich vor der Ehe zu verlieben und erst in der Ehe die Erfahrung der Sexualität einzubeziehen. Hätte man nicht dem Mann andere Lernmöglichkeiten, besseres Wissen und entsprechend zweideutige Moral unterstellen können, hätte nicht einmal der Roman Ansätze zur Plausibilität erreichen können.

Interessant ist außerdem ein Vergleich der bis dahin führenden französischen Entwicklung mit der gleichzeitigen deutschen Litera-

25 Hierzu nett zu lesen: Robert P. Utter/Gwendolyn B. Needham, Pamela's Daughters, 1936, Neudruck 1972. Die übliche Behandlung, die nur das 19. Jahrhundert ins Auge faßt, sieht nur noch die historisch-nationale Besonderheit und versucht gar nicht erst, sie zu erklären. Vgl. für die USA Milton Rugoff, Prudery and Passion, London 1972; ferner als Komplementbild Steven Marcus, The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England, 2. Aufl. New York 1974.

tur (die beide noch dem englischen Sentimentalismus ausgesetzt sind). In Deutschland wird im 18. Jahrhundert ein Interesse an Sexualität noch durchweg abgelehnt[26]. Man bleibt sehr viel stärker an die überlieferte Begrifflichkeit gebunden, unterscheidet im Anschluß an Thomasius und Leibniz zwei Arten der Zuwendung zum anderen (amor concupiscentiae/amor benevolentiae[27], später: Interesse an fleischlicher Vereinigung und Interesse an menschlicher Vollendung) und formuliert die Problematik nach wie vor im Rahmen der allgemeinen Unterscheidung von Mensch und Tier. Dies hängt offensichtlich damit zusammen, daß auch Elemente des alten amor rationalis im Konzept der »vernünftigen Liebe« fortgeführt werden[28] und man als unterscheidendes Merkmal des Menschen seine Vernunft hervorhebt. »Empfindsamkeit« und selbst »Zärtlichkeit« sind in der deutschen Literatur Begriffe, die sich auf die objektiven moralischen Qualitäten der geliebten Person beziehen[29]. Gefühl ist nach wie vor Organ für die Wahrnehmung moralischer Qualitäten. Die Begriffe der Sentimentalität

bezeichnen damit nach wie vor die Kontrolle der Vernunft über die Leidenschaften, und sie sind immer noch der alteuropäischen Vorstellung verpflichtet, daß das Objekt die Fähigkeiten spezifiziere. So bleibt für die Sexualität kein anderer Raum als der Bereich tierischer Triebe. Der Vergleich macht sichtbar, wie sehr die Aufwertung der Sexualität gebunden ist an die Ausdifferenzierung einer Sondersemantik für Liebe und an das Zurücktreten der alteuropäischen Terminologie. Die faktische Verbreitung dieses Meinungsklimas läßt sich recht einfach testen. Man lese nur die Fülle der ekstatischen, Körperliches einbeziehenden Formulierungen im religiösen und weltlichen Kult der Freundesliebe. Daß Freunde einander mit tausend Küssen überschütten; einander in die Arme fallen (und das noch in der Hütte!) und daß sie einander (wie Johannes Christo) an der Brust liegen; daß sie ganz unbefangen von Herzens»ergüssen« reden — all das hätte nie so geschrieben werden können, wenn die Schreiber hätten befürchten müssen, daß ihnen unterstellt werden könnte, der Ge-

26 Siehe für einen Überblick Kluckhohn a.a.O., S. 140 ff.

27 Vgl. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Buch 2 Kap. 20 §§ 4, 5, zit. nach Leibniz, Werke Bd. IlI, 1, Darmstadt 1959, S. 224 ff.

28 Vgl. Christian Thomasius, Von der Kunst, vernünfftig und tugendhafft zu lieben ... Oder: Einleitung zur Sitten Lehre, Halle 1692.

29 Siehe hierzu Georg Jäger, Empfindsamkeit und Roman, Berlin 1969, S. 44 ff.

danke an ihren eigenen Körper hätte ihnen die Feder geführt. Vielmehr wird das Verhältnis zum Körper hier ganz offensichtlich noch an der alten semantischen Differenz der res corporales und der res incorporales orientiert, und die Emphase gilt der nichtkörperlichen, der seelischen Seite dieser Differenz. Erst im letzten Drittel des Jahrhunderts wird die Sicherheit dieser Voraussetzung erschüttert (wobei diese Wendung natürlich nicht auf die Galanterie und Verführungskunst der Franzosen und sicher auch nicht auf Wieland zurückzuführen ist).

Die Aussperrung der Sexualität hatte vermutlich auch heimliche Bezüge zur Stratifikation des Gesellschaftssystems. Das vorbehaltlose Einschmelzen der sexuellen Attraktivität in den Liebes-Code hätte der Promiskuität der Stände Tür und Tor geöffnet. Die Marquise de M. betont in einem ihrer Briefe, sie brauche sich zur Verteidigung gegen bürgerliche Verehrer nicht auf ihre Tugend zu stützen; hier genüge Geschmack[30]. In England wird die Mesalliance der Frau nach unten vor allem deshalb abgelehnt, weil sie zu deutlich ein sexuelles Interesse am Mann durchblicken läßt[31] (und Frauen haben hier romangemäß ohne Bewußtsein der Sexualität zu existieren). Mit solchen Haltungen wird nochmals der Primat stratifikatonscher gegenüber funktionaler Differenzierung unterstrichen. Damit ist zugleich angedeutet, daß Tugend leichter zu überwinden sei als Barrieren des guten Geschmacks. Und doch wird man sich fragen müssen, wie sicher dieser Geschmack noch war — etwa angesichts der Attraktivität eines arlequin oder eines valet in den Stükken von Marivaux. Ein spätes Zeugnis erhellt schlagartig die Situation (und belegt zugleich, wie eng sexuelle Attraktivität begriffen war, wenn man sie durch Schönheit und Jugend symbolisierte).

30 »En vérité, ce serait une sottise que d'avoir avec eux de la vertu; on n'a, pour s'en pouvoir défendre, tout au plus besoin que de goût« (Crébillon fils, Lettres de la Marquise de M. au Comte de R. a.a.O., S. 114). Vgl. dazu auch Jean de La Bruyère, Les caractères ou les mœurs de siècle, zit. nach Œuvres complètes, Paris 1951, S. 115: Pour les femmes du monde, un jardinier est un jardinier, et un maçon est un maçon; pour quelques autres plus retirées, un maçon est un homme, un jardinier est un homme. Tout est tentation à qui la craint«.

31 Vgl. Ian Watt a.a.O. (1967), S. 164 f. Auch in Frankreich gibt es dieses Thema -aber eher, um den bescheiden von unten nach oben hebenden Mann als unschuldiges Opfer darzustellen. So im anonym publizierten Roman Les amours d'Euméne et de Flora, ou Histoires véritables des intrigues amoureuses d'une grande Princesse de notre siècle, Köln 1704.

Humboldt notiert in seinen Tagebüchern (Juli 1789)[32], wie seine »wollüstige Begier« angeregt werde durch den »Anblick angestrengter Körperkraft bei Weibern — vorzüglich niedrigeren Standes« — und gründet seine Ehe auf andersartige Vorstellungen. Wie dem auch sei: die Neuformierung eines Code speziell für Intimbeziehungen unter Einbeziehung der sexuellen Komponente als wesentlich wird über Verstärkung der funktionalen Ausdifferenzierung zugleich einer Neutralisierung der Schichtdifferenzen Vorschub leisten. Das aber ist erst nach dem Juli 1789, erst für die Romantik möglich.

Meine Vermutung ist, daß über die Aufwertung der Sexualität dann auch die Konkurrenz von »Liebe« und »Freundschaft« als Grundformeln für eine Codierung der Intimität entscheidbar wird. Liebe gewinnt. Am Anfang des 18. Jahrhunderts sind beide Formeln am Start mit je unterschiedlichen Chancen. Noch Rousseau ist unfähig sich zu entscheiden — die Stärke seiner Darstellung der Liebe widerspricht seiner Option für die Freundschaft. Freundschaft hat den entscheidenden Vorteil der besseren zeitlichen und sozialen Generalisierbarkeit. Sie kann Dauer prätendieren und ist auch zwischen Personen möglich, die nicht in sexuelle Beziehungen treten können oder wollen[33]. Sie allein kann soziale Reflexivität auf dem jetzt notwendigen Individualitätsniveau realisieren, während Liebe bei steigenden Ansprüchen an Individualität um so mehr ins Unglück führen muß[34]. Müßte man so nicht der Marquise de Lambert folgen und die Überlegenheitsprognose auf die höhere Generalisierbarkeit des Freundschaftsgedankens gründen? Auch der englische sentimentale Roman meint im Grunde nichts anderes, wenn er Liebe in der Ehe betont[35]. Und müßte nicht auch die zunehmende psychologische Reflexion eher Freundschaft als Liebe begünstigen? Es scheint, daß der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts zunächst von diesen Startplausibilitäten lebt. Es ist kein Zufall, daß sich besonders die deutsche Literatur für diesen Gedan-

32 Zitiert nach Kluckhohn a.a.O., S. 260 Anm. 1.

33 Das schwierige Problem der Homosexualität als einer heimlichen Hypothek auf dem Freundschaftskonzept lassen wir hier außer Acht. Zur Literaturfähigkeit dieses Komplexes vgl. Hans Dietrich, Die Freundesliebe in der deutschen Literatur, Leipzig 1931.

34 Zum Modell dieser Auffassung wird um die Mitte des 18. Jahrhunderts das hoffnunglose Sichanbieten der Frau als Ausdruck großer Passion.

35 Ich komme darauf zurück. Siehe unten 164 ff.

ken aufgeschlossen zeigt und von hier aus zur Intimisierung der Ehen fortschreitet[36]. Liebe dagegen profitiert zunehmend von der Aufwertung der Sexualität.
Obwohl in der theoretischen Disposition an einer strengen Trennung von (geistiger) Freundschaft und (sinnlicher) Liebe festgehalten wird, nimmt man Freundschaft jetzt vor allem als Aufwertungsfaktor für Sexualität in Anspruch. »Die Liebe aber bekömmt erst dadurch ein Verdienst, wenn Freundschaft mit ihr in demselben Busen wallt«[37]. Dafür ist die Geschlechterliebe nun unentbehrliche (als bloße Sinnlichkeit aber abgelehnte) Grundlage der Steigerung. Der Veredelungsprozeß kann ohne diese Basis nicht in Gang kommen, die »Neigung der Seelen« allein schafft es nicht. »Liebe wird durch die Neigung der Seelen nicht *erregt;* nur *veredelt,* wenn sie sonst da ist«[38]. Für diesen Veredelungsprozeß bietet die Ehe die Halt und Dauer gewährende Form — und mit Rührung stellt man fest, daß die gleichen Tendenzen zur sexuell basierten Liebesehe sich auch in den unteren Ständen beobachten lassen. Diese Entwicklung löst — parallel zu und im Einklang mit Reflexivität — die Orientierung an ästhetischen und an moralischen Qualitäten des/der Geliebten auf. Mauvillon beispielsweise benutzt noch den Terminus »moralische Liebe«, aber in einem grundlegend veränderten Sinne. Er erläuten: »man würde mich aber unrecht verstehn, wenn man glaubte, es sei dieß die Fähigkeit, vorzüglich durch die moralischen Eigenschaften eines Gegenstandes dazu bewogen zu werden, ihn zu lieben. Nichts weniger als das. Es ist weiter nichts, zumal bey unserm Geschlechte, als eine ganz besondre Leitung des Geschlechtstriebs auf einen einzigen Gegenstand«[39]. Auf den ersten Blick verblüfft dieser Sinnwandel: Moral als dirigierte Sexualität? Aber die Begründung leuchtet ein: Die Glückse-

36 Vgl. Hinweise oben Kapitel 7, Anm. 27. Siehe aber auch Boudier de Villemert, Nouvel ami des femmes, a.a.O., S. 130. Vgl. ferner Helmut Möller a.a.O., S. 305 ff.

37 K. W. von Drais, Drei Vorlesungen über Liebe, Geschlechter und Eheglück, dreien Damen gehalten, Gotha 1783, S. 14.

38 Von Drais a.a.O., S. 22.

39 Jakob Mauvillon, Mann und Weib nach ihren gegenseitigen Verhältnissen geschildert, Leipzig 1791, S. 273. Vgl. auch (aber umgekehrt: vom Weibe ausgehend) Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, (1796), zit. nach Ausgewählte Werke, Darmstadt 1962 Bd. 2, S. 308 ff. (Deduktion der Ehe).

ligkeit (in der Ehe) werde dadurch von der »Gemüthsart des anderen Theils«[40] abhängig.
Das Ergebnis der Konkurrenz von Freundschaft und Liebe bestätigt eine Theorie, die die Bedeutung symbiotischer Mechanismen für die Ausdifferenzierbarkeit von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien behauptet. Diese These muß jedoch sorgfältig präzisiert und abgefeilt werden. Vor allem: Sie besagt nicht, daß Freundschaften nicht möglich und nicht hinreichend wahrscheinlich wären, und sie besagt erst recht nicht, daß Geschlechtsverkehr unerläßliche Voraussetzung für

intime, höchstpersönliche Kommunikation sei. Der ausschlaggebende Gesichtspunkt ist ein negativer, und das gilt für alle anderen Medien und symbiotischen Mechanismen in gleicher Weise.

Ungeregelte Möglichkeiten der Betätigung hochgradig plastischer, kulturell formbarer organischer Prozesse würden die funktionale Spezifikation kommunikativer Interaktionen erschweren und höhere Ansprüche in dieser Hinsicht ausschließen. So setzt kapitalintensives Wirtschaften eine hinreichende Absättigung der Primärbedürfnisse in der Gesamtbevölkerung voraus und politische Ordnung eine »Kasernierung« der physischen Gewalt. Es scheint der gleiche Grund zu sein, der es erschwert, wenn nicht ausschließt, höchstpersönliche Beziehungen mit zwischenmenschlicher Interpenetration und Übernahme der Welthaftigkeit des Partners zu verdichten und ins Unwahrscheinliche zu steigern, wenn es den Partnern offensteht, sexuelle Beziehungen zu *anderen* Personen aufzunehmen. Der über Sexualität laufende Intimgehalt menschlicher Beziehungen ist zu hoch, als daß er in einer andersartigen, nur »freundschaftlichen« Beziehung ignoriert werden könnte; die Belastung durch andere Möglichkeiten zur Intimität wäre jedenfalls schwer zu verkraften, und das wechselseitige Bewußtsein dieser Problematik bei einseitig möglicher Reaktion darauf würde diese Schwierigkeit noch verstärken. So liegt es nahe, ins Modell der Intimkommunikation sexuelle Beziehungen einzubeziehen, um sie nicht zur Irritation werden zu lassen: Als Umweltbeziehung eines der Partner des Intimsystems würden sie zur permanenten Störquelle werden.

Wie die Kasernierung physischer Gewalt im Staat, so erscheint auch die Kasernierung der Sexualität in der Ehe als Voraussetzung für

40 A.a.O., S. 273.

alle Höherentwicklung. Es mag sein, daß indirekt die Ehe in den Oberschichten des 17. und 18. Jahrhunderts für diese Fragen einen Erfahrungshintergrund geboten hatten. Die Oberschichten hatten auf den Trend zur stärkeren Individualisierung und betont individuellen Handlungsbestimmung mit einer Liberalisierung ihrer Eheauffassung reagiert; sie konnten die Individuen, nicht aber die Ehen freigeben, weil die Reproduktion der Oberschicht über Ehen (und nicht, wie heute, über Karrieren) lief. Das bedeutete, daß der Code des amour passion für außereheliche Beziehungen entwickelt wurde. »Un bon mariage, s'il en est, refuse la compagnie et conditions de l'amour«, meint Montaigne[41]. Die Ehe ist zwar ein Kanal für das Ableiten überschüssiger Sinnlichkeit, aber ihr Wesen ist das Sich verstehen und nicht die Leidenschaft[42]. Das Hofieren der eigenen Gattin wäre als höchst lächerlich erschienen und damit auch das Aufwenden von Leidenschaft für den Zugang zum eigenen Ehebett — was Achtung und Liebe (im Sinne des traditionsreichen Begriffs) und vor allem rücksichtsvolle Behandlung der eigenen Frau natürlich nicht ausschließen sollte[45]. Diese semantische und institutionelle Festlegung mußte die Entwicklung der Ehe zu einem intimpersönlichen Verhältnis blockieren — zumindest für die Oberschichten. Und daran ließ sich ablesen, daß Sexualität und Intimität in einem Widerspruch standen, der in der gegebenen Ordnung nicht aufgehoben werden

konnte. Bei freigegebenen sexuellen Beziehungen konnte die Ehe nicht in ein Intimverhältnis umgeformt werden, und mit Freundschaften konnte man sehr wohl ähnliche Erfahrungen machen. Daß für Liebe, Sexualität und Ehe eine neue Einheitsformel gesucht

41 Essais III, V, éd. de la Pléiade, Paris 1950, S. 952.

42 »C'est la consentement et non pas la satisfaction des sens qui fait l'essence du mariage«. (François de Grenaille, L'honneste mariage, Paris 1640, S. 57).

43 Ganz typisch die folgenden Zitate aus Jacques Des Coustures, La morale universelle, Paris 1687, S. 42 ff.: »Le mariage est... très nécessaire à l'Etat, il faut se sacrifiera son utilité, et tâcher par sa conduite d'en faire son propre bonheur . . . (50). Je ne voudrois pas non plus que cette union fut causée par une grande passion, puisqu' il n'y en a point d'éternelles . . . (51). Cela n'empêche pas qu'on ne doive sentir et marquer à sa femme une tendresse extrême . . . (52). Il me semble que cette familiarité, qui est entre le mary et la femme, altère le charme de cette union (53). Keine passion violente also, aber zuvorkommende, persönlich-vertraute Behandlung als Korrelat der gesellschaftlich notwendigen institutionellen Stabilität auf der Ebene des alltäglichen Umgangs. Dies wiederum kann nicht durch fluktuierende Gefühle gesichert werden, sondern nur dadurch, daß man in der gleichen Schicht heiratet.

und in der Idee persönlicher Selbstverwirklichung gefunden wird, hat schließlich Konsequenzen für den Bereich der Pornographie und des Obszönen. Das, was unter diesen Begriffen abgelehnt werden kann, bedarf nun der Einschränkung und wird entsprechend mit Komplikationen belastet, die dann wieder dazu anreizen können, auf der Grenze zu balancieren. Das Interesse für und die Darstellung von Sexualität allein können nicht als solche schon zum Vorwurf gereichen. Der Schnitt kann nicht mehr zwischen Sinnlichkeit und Seele gelegt werden, wenn für Liebe und Ehe die Einheit beider verlangt wird. Das Obszöne disqualifiziert sich durch das fehlende Interesse an der Person, oder genauer: durch die Auswechselbarkeit der Bezugsperson[44]. Dabei wird zugleich ein Bewußtsein der Einheit des (wie immer kulturell und sozial geformten) sexuellen Interesses mitgeführt, so daß die Liebe sich etwas erlaubt, was die Möglichkeit, obszön zu sein (sei es momentweise, sei es in Erwartung oder Erinnerung, sei es für andere) einschließt. Die Orientierung an der Individualität des Partners steigert sich mit Hilfe dieser *Differenz* und erreicht zugleich die Grenze dessen, was durch kulturelle Codierung vorgegeben werden kann. Noch vor der Romanik kann man in all dem deutliche Tendenzen zu einer neuen Synthese erkennen, die alte Differenzen (sinnlich/geistig, Liebe/Freundschaft, plaisir/amour) übergreift und die im Prinzip (wenngleich mit Unterschieden) für alle Stände gelten kann. Intimität wird als Eheglück gesehen, und sie erfordert die Einbeziehung der Sinnlichkeit in einen Prozeß wechselseitiger Bildung seelischer und geistiger Form. Mit solchen Forderungen bleibt die Semantik der Liebe hinreichend offen und reich genug, um weitere Entwicklungen anzuregen. Die in der französischen Klassik erarbeitete Paradoxie-Systematik vermittelt den Eindruck eines plausiblen Zusammenhangs und des Nichtbeliebigen in diesem Orientierungsbereich. In dieser Funktion wird sie weder ersetzt noch überboten. Sie läßt aber Variationen zu, mit denen der Themenschatz des amour passion neuen Bedingungen angepaßt werden und die Liebes-Semantik eine Form finden kann, die unter der Bezeichnung »Romantik« Tradition geworden ist.

44 Gute Beobachtungen hierzu bei Emil Lucka, Die Drei Stufen der Erotik, 12-15. Aufl. Berlin 1920, S. 258 ff. Die Soziologie interessiert sich im übrigen mehr für die Vorwürfe als für die Sache selbst. Siehe für viele: Vilfredo Pareto, Der Tugendmythos und die unmoralische Literatur, dt. Übers. Neuwied 1968.

Kapitel 12

Die Entdeckung von Inkommunikabilität

Komplexe und verschlungene Analysen, wie sie zur Liebessemantik des 18. Jahrhunderts nötig waren, lassen sich schwer zusammenfassen. Jede Generalisierung auf der Ebene der semantischen Formen würde das historische Material vergewaltigen. Dies gilt besonders, wenn man der Frage nachgeht, welche Ideen denn nun eigentlich neu sind, und wenn man glaubt, mit dieser Fragestellung an das Wesen einer bestimmten Epoche heranzukommen. Und doch hat das 18. Jahrhundert eine Entdeckung hinterlassen, die man im Rückblick würdigen muß. Es handelt sich um die Entdeckung der *Inkommunikabilität.*

Schon das 17. Jahrhundert hatte damit begonnen, die großen heroischen Abenteuer und ihre glücklichen bzw. tragischen Ausgänge nach innen zu verlegen — besonders was Liebe angeht. Eine Heldin der Madame de Villedieu findet sich am Ende ihrer Geschichte auf einem Schloß. »Nous la laisserons former ses regrets en liberté, et se préparer à recevoir sans répugnance le poison qui luy fut apporté quelque temps apres«. Der Giftmord, die folgenden Morde, Grausamkeiten, Reichszerstörungen verdienen es nicht, behandelt zu werden, denn das hieße »tomber dans un Récit Tragique que j'ay toujours soigneusement évité«[1]. Im folgenden Jahrhundert stellt die Moral ihre Entlarvungstechnik und die Literatur ihre Erzähltechnik auf Mittelmaß um. Beide beginnen, sich für Normalmenschen zu interessieren. Tugend wird zur Defensivformel, die man bei starker Sensibilität hintanstellen kann. Das kann bei normalen Menschen, normalen Lesern auf Verständnis rechnen. An Selbstüberwindung werden nicht mehr allzu hohe Anforderungen gestellt, und die Dramatik verlagert sich nun in Kommunikationsprobleme. Die komplexe psychische Realität der Beteiligten ist nicht voll mitteilbar; es handelt sich um »de ces choses dont on ne peut dire que la moitié de ce qu'elles sont«, wie die Marianne Marivaux's es formuliert[2]. Inkommunikabilität wird, wie es scheint, zur Entbanalisierung der

1 Annales Galantes a.a.O. (1670), Bd. IV, S. 180 f.

2 zitiert nach Servais Etienne, Le genre romanesque en France depuis l'apparition de la »Nouvelle Heloïse« jusqu'aux approches de la Révolution, Brüssel 1922, S. 52.

Mittelmäßigkeit erfunden. Ihr ist zu danken, daß auch Normalmenschen noch eine Geschichte zustandebringen, für die andere sich interessieren können.

Inkommumkabilität: damit ist jetzt nicht mehr nur gemeint, daß die Passion die Rhetorik ins Stottern bringt, die eloquente Rede verwirrt — und sich dadurch verrät. Es geht jetzt nicht mehr nur um psychisch und situativ bedingte Störungen, die selbst eine für Passionen angemessene Kommunikation sind. Vielmehr tauchen prinzipielle Schranken der Kommunizierbarkeit auf. Nicht das Versagen der Geschicklichkeit, sondern die Unmöglichkeit der Aufrichtigkeit wird zum Problem.

Dies gilt zunächst ganz allgemein. Die Erfahrung der Inkommunikabilität fällt an, wo immer Moral auf Begriffe gebracht wird, die in der Kommunikation kontraintentional wirken. Das sind Begriffe, die Authentizität in Anspruch nehmen müssen, wie Natürlichkeit, Unverstelltheit, Feinfühligkeit, Originalität, und die Moral des 18. Jahrhunderts wird gerade auf solche Begriffe eingespielt[3]. Diese Erfahrung blockiert auch den Ausdruck von Individualität im Sinne von Einzigartigkeit (wenn nicht schon die Höflichkeit es verbieten würde, die eigene Besonderheit im Vergleich zu anderen hervorzukehren). Wer seine eigene Unvergleichlichkeit betont, vergleicht sich eben damit; man darf nicht einmal darum wissen, denn schon das hebt den Tatbestand auf[4]. Mehr als irgendwas sonst ist diese Entdeckung für alle Codierung von Intimbeziehungen von Bedeutung. Die Codierung betrifft ein Kommunikationsmedium, sucht also die Effektivität von an sich unwahrscheinlicher Kommunikation zu steigern. Genau damit wird die Erfahrung einer Grenze provoziert. Die Ausdifferenzierung von Intimbeziehungen ist gewiß nur mit

3 Wir hatten oben Kap. 4 Anm. 6 schon ein Beispiel vorweggenommen: delicate.

4 Ein etwas ausführlicheres Zitat soll zeigen, daß dieses zunächst logische Problem durchaus gesehen, aber nicht *paradoxiert,* sondern auffälligerweise *über Latenz gelöst wird:* »La singularité n'est pas précisément un caractère;c'est un simple manière d'être qui s'unit à tout autre caractère, et qui consiste à être *soi,* sans s'apercevoir qu'on soit différent des autres; car si l'on vient à le reconnaître, la singularité s'évanouit; c'est une énigme qui cesse de l'être aussitôt, que le mot en est connu«. (Charles Duclos, Considérations sur les mœurs de ce siècle, 1751, zit. nach der Ausgabe Lausanne 1970, S. 291 f.). Bemerkenswerterweise macht der Verfasser eine Ausnahme für den Fall, daß die Unvergleichbarkeit auf Verdiensten beruht. Die Moral kontrolliert also noch das Problem und drückt es in den Bereich der unverdienten und deshalb (?) affektierten Besonderheit.

Hilfe von Kommunikation möglich. Sie setzt Spezialcodierung voraus und Vertrautheit mit sehr anspruchsvollen semantischen Formen. Sie führt zur Bildung von (wie immer temporären) sozialen Systemen, die die Interaktion zweier Menschen reproduzieren. Deren Intensivierung ist die Funktion des sozialen Systems und zugleich der Prozeß, der einschneidende Schranken der Kommunizierbarkeit bewußt macht. Die Erfahrung von Inkommumkabilität ist ein Aspekt der Ausdifferenzierung von Sozialsystemen für Intimität. Sie widerspricht der Intimität nicht, sie entspricht ihr; und
mit der Ausdifferenzierung solcher Systeme fällt sie zwangsläufig an.
Inkommunikabilität ist nicht zureichend begriffen, wenn man nur an die Beschränkungen des sprachlichen Ausdrucksvermögens denkt. Es geht auch nicht nur darum, daß Kommunikation Zeit braucht und die Ereignisse schneller ablaufen als die Kommunikation, so daß man schon beim Schreiben der eigenen Biographie unausweichlich in Rückstand geraten würde, wollte man alles berichten, was geschieht. Selbstverständlich geht es nicht mehr um die alte Lehre, daß bestimmte Inhalte ihrer Natur gemäß geheim seien und nicht offenbart werden könnten[5]. Selbst die Einsicht, daß es Informationen über eigene Stimmungen, Mutmaßungen und besonders über eigene Ansichten über den anderen gibt, deren Mitteilung der Partner nicht verkraften könnte, trifft unser Problem nicht im Kern. Es geht, sehr viel radikaler noch, um das Problem, ob es nicht, und zwar gerade in Intimbeziehungen, Sinn gibt, der dadurch zerstört wird, daß man ihn zum Gegenstand einer Mitteilung

macht.
Alle Kommunikation beruht auf einer genau lokalisierten Differenz, nämlich der Differenz von Information und Mitteilung. Ohne Schutz durch eine solche Differenz wäre der Mitteilungsempfänger wie bei Wahrnehmungen normaler Art den Weltsachverhalten direkt konfrontiert. Zur Kommunikation und zur Annahme bzw. Ablehnung der durch sie mitgeteilten Selektionen kommt es nur,

5 Noch im 17. Jahrhundert findet man diese Lehre vom gewissermaßen kosmischen Geheimnis der Liebe. Es widerspreche ihrer Natur, sie zu offenbaren; sie werde dadurch zerstört. Aber das gilt natürlich nicht für Kommunikation unter den Liebenden selbst. Vgl. *z.* B. La Justification de l'amour, Receuil de Sercy, Bd. 3, Paris 1660, S. 289-334 (321 f.). Wenn es zutrifft, daß dieser Essay, wie manchmal vermutet wird, von La Rochefoucauld stammt, wird man die Aussage hier ironisch verstehen müssen als Hinweis auf gesellschaftlich notwendige Umsicht.

wenn der Empfänger die Selektivität der Information von der Selektion der Mitteilung unterscheiden kann. Das bedeutet auch, daß er auf *beides* reagieren muß und gegebenenfalls *auf beides verschieden reagieren kann:* Er mag die Mitteilung für authentisch und aufrichtig, die Information aber für falsch halten; er mag für eine unangenehme Nachricht dankbar sein; er mag die Tatsache für belanglos und die Mitteilung für ärgerlich halten (»Deine Krawatte sitzt schief«). Wenn es zutrifft, daß diese Differenz von Mitteilung und Information konstitutiv ist für die Einheit der Kommunikation und daß von der Fähigkeit, so zu unterscheiden, der ganze Informationsgewinn abhängt, muß die Frage nach immanenten Schranken der Kommunikation auf genau diese Differenz bezogen werden.
Es kann, so dürfen wir jetzt formulieren, Sinnerleben geben, das sich nicht kommunizieren läßt, weil die Behauptung einer Differenz von Mitteilung und Information sich in Bezug auf diesen Sinn selbst zerstört. Bildlich gesprochen, kann die Mitteilung nicht kühl bleiben, wenn die Information zu heiß ist. Daß dies gerade für die Ausdifferenzierung hochindividualisierter Intimbeziehungen typisch ist und daß gerade Intimbeziehungen zur Entdeckung solcher Sachlagen geführt hat, darf den nicht verwundern, der die attributionstheoretische Behandlung der Intimität (oben Kapitel 3) erinnert. Alles Verhalten, auch Mitteilungsverhalten, wird hier benutzt, um Dispositionen des Partners in bezug auf die Intimbeziehung zu erkennen, zu testen, zu reproduzieren. Die Mitteilung selbst wird an Hand der Informationen, die sie gibt, zur Information für den Attributionsprozeß. Sie erlaubt Rückschlüsse darauf, wie der andere sich als Liebender oder als Nichtmehrliebender, als Liebe Erhoffender, Erwartender, Fordernder versteht; wie er sich über Zweifel an einer dauerhaften Beziehung hinwegsetzt; wie er eben solche Zweifel beim anderen vermutet oder sie dem anderen zur eigenen Entlastung zuschiebt; wie er es ausnutzt, daß der andere weiß, aber es nicht sagen kann, daß er nicht mehr geliebt wird; und wie er Situationen handhabt, in denen beide wissen, daß beide wissen, daß das Nichtkommunizieren dem einen mehr Vorteile bringt als dem anderen.
Gerade diese oblique Auswertung aller Äußerungen wird in Intimbeziehungen absehbar und blockiert dann die Kommunikation. Man weiß schon vorweg, wie es laufen wird, und zögert dann,

etwas in Gang zu bringen, was, einmal in der Kommunikation, nur noch schwer zu kontrollieren sein wird. Unter der Bedingung von Intimität hat jede Kommunikation einen Personbezug und trägt die Erwartung in sich, daß auch dies jeweils mitgesehen, mitberücksichtigt, mitverantwortet wird. Ein Versuch, dem auszuweichen, würde ebenso wie alles andere diesem eisernen Gesetz der Zurechnung folgen. Gewiß: der eine kann in solchen Situationen mit mehr Geschicklichkeit manövrieren als ein anderer; und er mag dabei schwer zu fassen sein. Aber dann weiß man eben auch, ohne dies Wissen kommunizieren zu können, daß ein solches Verhalten nicht adäquat ist für eine Beziehung, die nach dem Code der Intimität als Liebe definiert ist.
Das 18. Jahrhundert erlebt das Ende der Rhetorik, das heißt, das Ende des technischen Vertrauens in Kommunikation. Das Mißlingen der Gesten kann falsche, aber nicht wahre Liebe zerstören[6]. Zunächst wird gleichwohl das,, was sich zwischen Menschen abspielt, noch ganz als kommunikative Beziehung gesehen. Die sozialen Beziehungen werden schon als voll reflexiv begriffen, und eben das bringt die Kommunikation an die Grenze ihrer Möglichkeiten. Nie wieder hat es ein so reichhaltiges Repertoire an Versuchen gegeben, mit solchen Situationen zurechtzukommen. Das bewußt spielerische Handhaben der Formen war eine der Möglichkeiten. Andere lagen im Paradoxieren, in der Ironie, im Zynismus. Das heißt: man sieht den Kommunikationsfehler und man übernimmt ihn als Form in die Kommunikation. Um ihn zu vermeiden, begeht man ihn bewußt. So vermeidet man zumindest den Vorwurf, man wisse nicht, was man tue, oder man sei nicht imstande, die Mittel zu beherrschen. Dies ist die Form, die ins Programm der Aufklärung paßt. Auch die Zentrierung aller Intimkommunikation auf Zugang zu sexuellen Beziehungen paßt in diesen Kontext. Dies Thema zumindest behält einen unbezweifelbaren, nicht weiter auflösbaren Realitätsbezug. Schließlich gehört auch das Kokettieren mit Einsamkeit, eine eher deutsche Variante, in diesen Bereich des Reagierens auf Inkommunikabilität. Man akzeptiert, was man erfahren mußte — aber nicht innerhalb der sozialen Beziehung, sondern als Alternative dazu.

6 Man lese dazu Le scrupule ou l'amour mécontent de lui-même, aus den Contes Moraux von Marmontel, zit. nach Œuvres complètes Bd. 2, Paris 1819, Nachdruck Genf 1968, S. 28-43.

Um diesen Gesichtspunkt an einer Detailfrage nochmals deutlicher vorzuführen, wählen wir die literarische Form des Briefromans. Diese im 18. Jahrhundert so beliebte Romanform ist nämlich besonders geeignet, die Kommunikationslage in Interpenetrationsverhältnissen vorzuführen, ohne daß sie ihrerseits ganz (aber doch: fast) Thema der Kommunikation würde. Der Brief mag die Gründe beschreiben (oder auch: in der Beschreibung verhehlen), aus denen er geschrieben wurde. Er kann eben damit eine Affäre, der er entgegenzuwirken sucht, vorantreiben. Die Briefschreiberin Crébillons lehnt die Liebe ab; daß sie aber den Brief überhaupt schreibt, bringt sie der Sache ein Stück näher, und im Fortgang des Briefwechsels verändern sich entsprechend dem Fortgang der Beziehungen die dafür bereitgestellten Motive. Der

Verfasser des Romans kann es zudem noch so einrichten, daß dies für den Leser des Romans (und: im Roman für den Leser des Briefes) offensichtlicher ist als für den Schreiber, für den Beobachter also offensichtlicher ist als für den Handelnden[7]. Dabei schließt die Offensichtlichkeit für den Leser (auf beiden Ebenen) die Nichtoffensichtlichkeit für den Schreiber ein. Dieser kann also naiv bleiben (bzw. die Chance nutzen, sich naiv zu stellen und aus der gestellten Naivität heraus den Einsichtsgewinn des Lesers (im Roman) zu steuern). So bringt der Roman den Fortgang der Geschichte selbst (zum Beispiel die in der Geschichte reproduzierten Hoffnungen und Befürchtungen) und die Emsichtsüberlegenheit des Romanlesers auf demselben Wege zustande, ohne daß das Beobachterwissen, das als Antriebs- und Einsichtsfaktor fungiert, selbst in den Mund gelegt oder zu Papier gebracht werden müßte. Die Form hat ihre Einheit in den Inkommunikabilitäten, die im Kommunikationsprozeß produziert werden; und sie erreicht, daß Inkommunikables zur Einsicht wird, ohne daß es über Kommunikation laufen müßte und dadurch zerstört werden würde.

In der bürgerlichen Kritik des »Sittenverfalls« der höfischen Welt ist mit den Lebensformen, die auf Inkommunikabilität zu antworten suchten, auch das Problem untergegangen. Die Leichtfertigkeit wird erinnert, die Häufigkeit der Ehebrüche im Adel und an der Figur des Versac[8] die »libertinage de tête«[9]; aber daß solche For-

7 Zu den Attributionsdifferenzen, die hier im Spiel sind, vgl. oben S. 41 ff.

8 Vgl. oben Kapitel 10, Anm. 11.

9 Diese Formulierung bei Versini a.a.O. (1968), S. 43.

menwahl nicht leichtfertig erfolgt, nicht um ihrer selbst willen praktiziert worden war und daß ihre Darstellung alles andere war als Selbstzufriedenheit mit dem Tatbestand: das läßt sich nicht festhalten und nicht tradieren. Die Romantik weiß noch davon, besonders vielleicht Friedrich Schlegel — und Lucinde wurde nicht zuletzt deshalb zum Skandal. Im großen und ganzen tritt ein ebenso hochgestochener wie lebensunfähiger, anspruchsvoller und platter Humanismus an die Stelle, und dies deshalb, weil es jetzt vor allem darauf ankam, Liebe und Ehe zu solidarisieren. Bis heute ist es denn auch nicht gelungen, jenen Sinn für die Bitterkeit des Alleinseins in der Intimität wiederzugewinnen. Weder ein Kommumkationsmedium noch eine elaborierte Semantik konnten da helfen; denn symbolische Generalisierungen dieser Art sind ja darauf spezialisiert, unwahrscheinliche Kommunikation zu ermöglichen. Für die Erfahrung der Inkommunikabilität gab es daher nichts, was Tradition hätte begründen können. Sie ließ sich nicht als maxime d'amour kanonisieren.

Vor diesem Hintergrund lebt sich das neue Modell »Pamela« ein. Die Maxime ist: unberührt bleiben bis zur Hochzeit. Diese Maxime bringt die Einheit von Liebe, Ehe und geschlechtlichen Beziehungen zum Ausdruck; sie gehört zumindest als Bestandteil in diesen Code. Liebe ist dann jene eigentümliche Erregung, die man erfährt, wenn man merkt, daß man sich entschlossen hat zu heiraten. Dem entspricht das Bild der Frau, die vor der Ehe ohne jedes Sexualbewußtsein lebt. Statt dessen hält sie sich an ihre Tugend. Aber Tugendbewußtsein ist natürlich Sexualbewußtsein. Und

die Verweigerung jeder geschlechtsbetonten Beziehung vor der Ehe kann auch als sanfter Druck oder als taktischer Zug in Richtung auf Eheschließung begriffen werden. Dies Modell hebt die alte Unterscheidung von *prüdes* und *coquettes* auf, die ein zu stark auf Sexualität bezogenes Bewußtsein verheirateter Frauen voraussetzt. Es hebt auch die alte Unterscheidung von *aufrichtiger* und *unaufrichtiger* Liebe auf. An die Stelle tritt eine *neuartige Differenz von bewußten und unbewußten Neigungen, Trieben, Zielen.* Zum Schütze dieser Differenz wird die Frau offiziell desexualisiert. Ihr wird *Tugendbewußtsein* zugeschrieben; daß sie damit Ehe erreichen und oft sogar sozial aufwärts heiraten will, bleibt ihr unbewußt, hat ihr jedenfalls unbewußt zu bleiben[10]. Alles Verhalten

10 Obwohl diese Frage sogleich nach dem Erscheinen der Pamela ausführlich disku-

bleibt, da sich *für sie* auch diese Differenz von bewußt/unbewußt dem Bewußtsein zu entziehen hat, entsprechend ambivalent. Und dies wiederum bedeutet Inkommunikabilität. Über die »wahren Motive« ist keine gezielte Verständigung möglich[11]; das dazu passende Körperverhalten wäre Ohnmacht. Auch der Mann muß sich von Tugend anstecken lassen und schließlich *deswegen* heiraten. Er würde sich ja nicht verführen oder gar zur Ehe erpressen lassen. Nur der Leser des Romans kann die Geschichte unter der Differenz von bewußt/unbewußt lesen; und *für ihn* wird plausibel gemacht (also doch kommuniziert), daß es in solchen Beziehungen Inkommunikables gibt. Das heißt im Effekt: daß der Umweg über Literatur, über den Roman ein notwendiger Umweg wird; er ist notwendig für das Begreifen des Intimcode.

Wir kommen auf spätere Entwicklungen des Kommunikationsmediums Liebe und auf das Überspringen von Inkommunikabilität, vor allem auf das schlichte Rezeptieren von Aufrichtigkeit und »self-disclosure« noch zurück. Es deutet sich keine Tendenz an, das Problem der Inkommunikabilität zu normalisieren. Auch dafür wird man jedoch Formen finden müssen, denn mit den Intensivierungen, die eine Ausdifferenzierung und Codierung von Intimbeziehungen zur Folge hat, überschreitet die zwischenmenschliche Interpenetration auch die Möglichkeiten der Kommunikation. Die Sprache der Liebe, ihre Worte, ihre Augensprache, ihre Körpersprache schafft sich ihre eigene Transparenz. Sie schafft Bindungen, die über sie hinauswachsen. Man kann Interpenetration nicht intendieren, nicht mitteilen, nicht fordern, nicht paktieren, nicht beenden. Zwischenmenschliche Interpenetration heißt eben, daß der andere als Horizont seines eigenen Erlebens und Handelns dem Liebenden ein Ichsein ermöglicht, das ohne Liebe nicht Wirklichkeit werden würde. Diese Horizonthaftigkeit der Interpenetration gleitet mit aller Kommunikation mit — und entzieht sich ihr. Das Ak-

tiert wird. Als bekannteste Gegenschrift: Fieldings Shamela (Henry Fielding, An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews, London 1741, zit. nach dem Neudruck Folcroft Pa. 1969).

11 Das ist auch im allgemeinen gesellschaftlichen Code der Geselligkeit verankert -nicht ohne Wissen um die Kehrseite. »Were we to dive too deeply into the sources and motives of the most laudable actions, we may, by tarnishing their lustre, deprive ourselves of a pleasure«, rät Countess Dowager of Carlisle, Thoughts in the Form of Maxims Addressed to Young Ladies on Their First Establishment in the World, London 1789, S. 81.

zeptieren dieser Erfahrung kann froh machen und bitter — je nach dem, wie es um die Liebe steht.

Es ist kein Zufall, daß auf die Erfahrung der Inkommunikabilität die Romantik folgt. Was immer das Prinzip oder die Prinzipien dieses neuen Stils sein mögen, eine seiner Merkwürdigkeiten ist, daß der Autor (bzw. Künstler) eine Inszenierung vorführt, von der er weiß, daß der Leser (Betrachter) nicht daran glaubt. Der »realistische« Stil wird für eine Weile verlassen, um dann im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts mit Betonung (als Stil!) wiedereingeführt zu werden. Die Romantik selbst beruht darauf, daß Autor und Leser einander zumuten (und voneinander wissen, daß sie einander zumuten), daß die Inszenierung, obwohl sie Welt bedeuten soll, nicht ernst zu nehmen sei. Gerade dies wird zur Verständigungsbasis, zum Reiz des Kunstwerks gemacht und als Verweisung verstanden auf etwas, was direkter Kommunikation nicht zugänglich ist. Man macht Inkommunikables per Distanz zugänglich; und dabei handelt es sich nicht mehr nur um die Ambiguität der Gefühle, die gemischten Motive, die Vereinseitigung und Verfälschung des Sinnes durch die Kommunikation im Dialog, sondern das Problem wird generalisiert und in einem Weltgefühl aufgehoben, das alle Ausdrucksmöglichkeiten transzendiert. Die Erkundung der Welt ist abgeschlossen, sie wird jetzt in sich rätselhaft. Alle Ideen bekommen dadurch unsichtbare Seiten. Ihre Umformung in Ideologien und weiter in Trivialitäten ist der nächste Schritt.

Kapitel 13

Romantische Liebe

Wenn die Erfahrung der Inkommunikabilität dasjenige Moment ist, was für uns den Einsichtsgewinn des 18. Jahrhunderts zusammenfassen kann, ist sie jedenfalls nicht als Errungenschaft gefeiert und nicht in den Code passionierter Liebe aufgenommen worden. Bei allen Fortschritten in der Miterfassung der Sexualität, bei aller Favorisierung des Gefühls, bei allem Enthusiasmus der Innigkeit stagniert die Entwicklung eines Mediums für Intimbeziehungen im 18. Jahrhundert; oder sie nimmt zumindest wichtige anlaufende Veränderungen zunächst nicht auf.

Unberücksichtigt bleiben einmal die Tendenzen, Liebe nicht nur im alten Sinne als Solidarität der Ehepartner zu fordern, sondern die leidenschaftliche Liebe als Prinzip der *Wahl* des Ehepartners zu proklamieren, also Liebesheirat zu fordern. Vorherrschend wird dies im 18. Jahrhundert noch abgelehnt[1]. Lediglich der *Ablehnungsgrund, sich nicht liehen zu können,* findet verstärkt Beachtung (und damit ist freilich eine wichtige Bresche gebrochen). Dies Problem läßt sich schwerlich auf einen Auffassungsunterschied von Aristokratie und Bourgeoisie beziehen[2]; es hängt eher damit zusammen, daß die Familie noch als den Wechsel der Generationen überdauernde Einheit begriffen wurde und die Eheschließung deshalb nicht als Neugründung einer Familie freigegeben, sondern als Reproduktion der Familie kontrolliert werden mußte[3]. Bis weit ins

1 Vgl. z. B. Abbé de Mably, Principes de Morale, Paris 1784, S. 287 ff. in Form einer Analyse der Gefahren von Liebesehen. Das Problem ist natürlich alt. Robert Burton überlegt in seiner Anatomy of Melancholy (1621, zitiert nach der dt. Übers, des dritten Teils Zürich 1952) ernstlich, den Liebenden, wenn keine andere Kur helfe, ihren Willen zu lassen und sie in die Ehe zu geben. Er bezieht sich dafür auf ältere Zeugnisse, und fügt dann melancholisch hinzu: »Freilich, ... es kann nicht sein! aus vielen und verschiedenen Gründen« (S.

299).

2 Solche Unterschiede gibt es sicher, aber sie bestehen mehr in Bezug auf die *Ehen* als in bezug auf die *Heirat.* Das Bürgertum legt eher Wert auf ein inniges, häusliches Verhältnis der Ehegatten und sucht damit traditionelle Starrheiten in der internen Familienstruktur abzubauen, während der Adel im Prinzip der Innigkeit keine Möglichkeit der Familienrepräsentation finden konnte und es schon deshalb ablehnen mußte.

3 Vgl. hierzu das von Jean-Louis Flandrin, Les amours paysannes (XVIe-XIXe siècles), Paris 1975, zusammengetragene Fallmaterial.

163

18. Jahrhundert hinein konnte daher das Bürgertum der »Sittenlosigkeit« der Oberschicht nur das Bestehen auf der Vorherrschaft des Mannes in Ehe und Familie und die Unterordnung der Frau entgegensetzen[4]. Die Vorstellungen über Gattenliebe haben eine wesentlich rationale Grundlage. Sie beruhen auf dem Akzeptieren des Platzes, an dem man sein Leben zu führen hat. Ein guter Test dafür ist, daß Furcht und Liebe nicht als unvereinbar, geschweige denn als Gegensätze angesehen werden — wie im Verhältnis zu Gott, so im Verhältnis zum Herrn, so im Verhältnis zum Hausherrn'. Es kommt nicht auf das Ausleben eigener Passionen an, sondern auf die frei (und nicht zwangshaft oder sklavisch) entwikkelte Solidarität in einer gegebenen Ordnung. Und dem entspricht die Vorstellung eines Herrn, der sein Eigentum liebt: Haus und Besitz, Frau und Kinder[6].

In diese gemeineuropäische Struktur der Hausherrschaft werden zunächst in England die ersten Breschen geschlagen. In England -dies hängt damit zusammen, daß hier nicht so sehr die gesellschaftliche als vielmehr die häusliche Stellung der Frau vor dem Hintergrund einer religiös-hierarchischen Vorherrschaft des Mannes zum Thema geworden war. Mit durchaus rationalistischen und psychologisch sensiblen Analysen wird in einer ersten Reformbewegung die prinzipielle Gleichheit der Gatten und die Gründung der Ehe auf Liebe, Vernunft und wechselseitige Achtung herausgearbeitet[7].

4 Vgl. Levin L. Schücking, Die Familie im Puritanismus: Studien über Familie und Literatur in England im 16., 17. und 18. Jahrhundert. Leipzig-Berlin 1929; William and Malleville Haller, The Puritan Art of Love, The Huntington Library Quarterly 5 (1942), S. 235-272; Edmund S. Morgan, The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England, New York 1966; und jetzt umfassend Lawrence Stone a.a.O. (1977). Zur Entwicklung in Frankreich seit etwa 1770 auf Grund englischer Einflüsse vgl. Jean-Louis Flandrin, Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société, Paris 1976, S. 165 ff.

5 Vgl. Morgan a.a.O., S. 47 ff.; Howard Gadlin, Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States, in: George Levinger/Harold L. Raush (Hrsg.), Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy, Amherst Mass. 1977, S. 35-72 (40).

6 Zur Änderung dieser Vorstellung im Übergang zum 18. Jahrhundert vgl. Randolph Trumbach, The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England, New York 1978, insb. S. 150 ff.

7 Vgl. Rae Blanchard, Richard Steele and the Status of Women, Studies in Philology 26 (1929), S. 325-355; Stone a.a.O. (1977), S. 325 ff.

164

»Love and peace« ist Mutons Formel dafür[8]. Eine in diesem Sinne gesunde Familie gilt ihm als Voraussetzung jeder Reform des Staatswesens. Darauf, und nicht auf die bloße

physische Reproduktion der Menschheit, müsse abgestellt werden; und diese polemische Differenz macht es zunächst unnötig, die Formel »love and peace« näher zu erläutern. Bei Milton selbst ist sie durchaus schon mit egalitären Vorstellungen verknüpft, aber weder diese noch das Programm der Scheidungserleichterung sind zu seiner Zeit durchsetzbar.
Die spezifisch englische Entwicklung muß auch im Zusammenhang gesehen werden mit dem Vordringen der Geldwirtschaft, insbesondere mit der Einbeziehung von Grundbesitz und Arbeit in die monetäre Integration des Wirtschaftssystems. Die alte, eigentlich sehr natürliche Vorstellung, daß man das liebt, was einem gehört, verliert dadurch ihre Plausibilität. Man braucht der alten Eigentumsliebe, die Haus und Besitz, Frau und Kinder umfaßte, keineswegs die Emotionalität absprechen; der Punkt ist: daß diese Kombination von persönlichen Bindungen mit Besitzvorstellungen bei zunehmender funktionaler Differenzierung beider Bereiche schwieriger wird und schließlich semantisch diskreditiert werden muß — auch dies übrigens eine Adel und Bürgertum übergreifende, keineswegs spezifisch bürgerliche und auch nicht auf die gentry beschränkte Erscheinung[9]. Auch mit »Industrialisierung« hat das nach dem heutigen Kenntnisstand nichts zu tun. Häuslich-intime Bindungen und wirtschaftliches Erhaltungs- und Gewinnstreben müssen als commitments verschiedener Art begriffen, müssen verschiedenen semantischen Codes zugeordnet werden; und das ist schon vor dem Ingangkommen der Industrialisierung entschieden. Die zunächst in England[10] sich durchsetzende Forderung eines in-

8 So z. B. in der berühmten Reformschrift The Doctrine and Discipline of Divorce, zit. nach dem Abdruck der 2. Aufl. in: The Prose Works of John Milton (ed. J. A. St. John) Bd. 3, London o.J., z. B. S. 177, 194 u. ö. Siehe auch Johnson a.a.O. 1970, insb. S. in ff.

9 Das zeigt gerade für den Hochadel Trumbach a.a.O.

10 und den englischen Kolonien, wird man im Blick auf die späteren USA hinzufügen müssen. Vgl. für den Zeitraum 1741-1794 Herman R. Lantz et al., Pre-industrial Patterns in the Colonial Family in America: A Content Analysis of Colonial Magazines, American Sociological Review 33 (1968), S. 413-426. Zum Verhältnis zur Industrialisierung stellen die Autoren fest: »it may well be that industrialization *facilitated* the development of a romantic love complex already in existence«.

tim-persönlichen Familienlebens verbindet sich mit einem neuartigen moralischen Sentimentalismus. In beiden Hinsichten ist die Ablehnung der strukturellen Unterordnung der Frau, die Ablehnung auch des Copierens der politischen Hierarchie innerhalb der Familie die themenerzeugende Differenz. Die stärkere *strukturelle Differenzierung* von Familie und politischer Herrschaft erzeugt mithin ihrerseits die *semantische Differenz,* die die Evolution des Codes für Intimbeziehungen vorantreibt. Jedenfalls ist das der institutionelle Hintergrund, vor dem allein die Intensität und der literarische Erfolg der neuen Semantik des Gefühls zu verstehen ist. Das Individuum setzt sich damit noch nicht voll durch. Man mag ihm konzedieren, daß es sein Lieben genießen, seine Gefühle äußern, sein Glück suchen und finden will — und all dies im anderen; aber auf dieses Prinzip Institutionen wie Ehe, Familie, Erziehung zu gründen, das ist eine andere Sache[11].
Eine andere Hürde liegt in der Auffassung der individuellen Personalität selbst. Obwohl die Literatur zu Themen der Liebe und Freundschaft bereits am Anfang des 18. Jahrhunderts betont, daß es Individuen sind, die in solchen Beziehungen ihr Glück suchen, ist damit zunächst nicht viel mehr gemeint als die Negation der ständischen

Kondition als relevanter Gesichtspunkt. Individuum ist man insofern, als es in Beziehungen sozialer Intimität nicht darauf ankommt, ob man Adeliger oder Bürger ist. Die nur in höheren Schichten praktizierte Galanterie tritt zurück und ebenso die Terminologie, mit der man als Voraussetzung für Freundschaft und Liebe schichtspezifische Attribute markiert hatte. An die Stelle von honnêteté tritt Redlichkeit. Aber die Charakterisierungen bleiben

11 Es lohnt sich, hierzu den Anfang des »Vicar of Wakefield« (1766) zu zitieren: »I was ever of opinion that the honest man who married, and brought up a large family, did more service than he who continued single, and only talked of population. From this motive, I had scarce taken orders a year, before I began to think seriously of matrimony, and chose my wife, as she did her wedding-gown, not for a fine glossy surface, but such qualities as would wear well. . . . However, we loved each other tenderly, and our fondness increased as we grew old.« (Oliver Goldsmith, The Vicar of Wakefield, zit. nach der Ausgabe Bielefeld-Leipzig 1919, S. 2). Altere Belege bei Morgan a.a.O. (1966), S. 29 ff. Vgl. aber auch Trumbach a.a.O. passim zum Zunehmen von Liebesheiraten im englischen Hochadel um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Zur Vermutung, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts auch die Eheschließung selbst mehr oder weniger freigegeben wird, vgl. auch Daniel S. Smith, Parental Power and Marriage Patterns: An Analysis of Historical Trends in Hingham Massachusetts, Joumal of Marriage and the Family 35 (1973), S. 419-428.

allgemein. Auch die Leichtigkeit, mit der man sich brieflich Freunde sucht, und das Tempo, mit dem sich innigste Freundschaften entwickeln, bezeugen, daß persönliche Merkmale keine allzu große Rolle spielen. Man baut die Freundschaft nicht auf Eigenarten, die nur mit diesem einen Freund verbunden sind und ihn von allen anderen unterscheiden.

Erst im Laufe des Jahrhunderts wird der semantische Leerraum, den diese von ständischen Bindungen nur abstrahierende Vorstellung des Individuums bereithält, inhaltlich angereichert und ausgefüllt. Erst allmählich wachsen Einsichten in die prägenden Einflüsse von Umwelt, Milieu, Erziehung, Reisen, Freundschaften nach, und erst am Ende des Jahrhunderts (und eigentlich nur in der deutschen Philosophie) werden jene Radikalformeln gefunden, die die Welthaftigkeit des Ich und die Subjektivität der Weltentwürfe behaupten[12]. Erst in dieser philosophischen Anthropologie und der durch sie beeinflußten romantischen Literatur wird die *Konkretheit* und *Einzigartigkeit* des Individuums zum *universalistischen* Prinzip erklärt. Zwei Seelen sind ihr zwei Welten. Zu ähnlichen Formulierungen findet auch Madame de Staël; auch ihr erscheint Liebe als Steigerung *aller* Relevanzen durch Bezug auf *einen* anderen Menschen[13]. Die zeitgenössische deutsche Romantik geht jedoch von Relationierung der Welt *auf* einen anderen zur Aufwertung der

12 Vgl. z. B. Wilhelm von Humboldt, Theorie der Bildung, in: Werke Bd. 1, Darmstadt 2. Aufl. 1960, S. 234-240. Eine weniger überzeugende Variante dieser Individualität idealisierenden Anthropologie besagt nur, daß die Menschheit erst durch Individualisierung aller Menschen zu je besonderer Eigentümlichkeit ihre reichste Entfaltung finde — z. B. Friedrich D. E. Schleiermacher, Monologen 1800 11 (Prüfungen), in Werke Bd. 4, Leipzig 1911, S. 420; siehe dann aber auch den Monolog » Weltansicht«. Vgl. hierzu und speziell zum Unterschied deutscher und westeuropäischer Auffassungen von Individualität ferner Louis Dumont, Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe, Proceedings of the Royal Anthropological Institute 1970, S. 31-41; Lilian R. Fürst, Romanticism in Perspective, London 1969, S. 53 ff.

13 Vgl. Anne Louise Germaine de Staël, De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations, 1796, zit. nach Œuvres complètes Bd. III, Paris 1820, S. 115 ff.: »l'univers entier est lui sous des formes différentes; le printemps, la nature, le ciel, ce sont les lieux qu'il a parcourus; les plaisirs du monde,

c'est ce qu'il a dit; ce qui lui a plu, les amusemens qu'il a partagés; ces propres succès à soi-même, c'est la louange qu'il a entendue . . .« (115). Das Zitat belegt, daß die Welt *in Beziehung auf* einen anderen gewertet wird, aber nicht (oder jedenfalls noch nicht deutlich) als dessen subjektiver, das Normale verzerrender oder doch besonders einfärbender *Weltentwurf.* Liebe heißt hier noch nicht: daß man zusammen aus der Normalwelt aus- und in eine Privatwelt eintritt.

167

Welt *durch* einen anderen über[14]. Auf das psychologische Raffinement, das nur die Personen selbst und ihre Behandlung betraf, folgt jetzt eine Art subjektive Welterschließung. Die Welt der Objekte, die Natur wird Resonanzboden der Liebe. Vergleicht man Romane aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts mit denen aus dem 19. Jahrhundert, so tritt der Dialog der Liebenden zurück; er wird ergänzt oder nahezu ersetzt durch die Verzauberung der Objekte, an denen in bezug auf den anderen die Liebenden ihre Liebe erfahren[15]. Wenn Liebe derart von ihrem eigenen Erfahrungsraum lebt, dem die Liebenden — und das eben *ist* Liebe — sich ausliefern, wird es dann kaum mehr möglich sein, hier eine Theorie des Staates oder eine Theorie der Wirtschaft anzuschließen; aber das Konzept entspricht genau dem, was als Liebe, als vorbehaltloses Eingehen auf die *Einzigartigkeit* der *Welt* (und nicht nur: der Eigenschaften) des anderen zu erwarten ist.
Damit wird der Themenbereich, der mit Liebe assoziiert werden kann, erweitert und zugleich auf ein zentrales Prinzip gebracht. Die Liebe ist nicht mehr allein auf ein Herausstellen der körperlichen und moralischen Qualitäten angewiesen. Anything goes — wenngleich die bürgerliche Literatur eine Schwarzbrot-Semantik[16], Häuslichkeit, Garten usw. bevorzugt. Die Veränderung liegt nicht allein in den Situationen, Bildern, Gelegenheiten, die Liebe beobachtbar und beschreibbar werden lassen; sie liegt in deren Ausweitung und Reduktion. Die Komplikationen, die man sich eingehandelt hatte, als man Liebe in sozialer Reflexivität zu begreifen begann, müssen jetzt noch einmal überboten werden. Erst damit kommt man zur Romantik. Deren Liebessemantik bezieht sich auf eine Beziehung von individuellem Subjekt und Welt.

14 Sehr klar findet man diesen Fortschritt in Schlegels Lucinde formuliert: »Sie (die Franzosen) finden das Universum einer in dem anderen, weil sie den Sinn für alles andere verlieren. Nicht so wir. Alles, was wir sonst liebten, lieben wir nun noch wärmer. Der Sinn für die Welt ist uns erst recht aufgegangen«. (Friedrich Schlegel, Lucinde, Berlin 1799, zit. nach der Reclam-Ausgabe Stuttgart 1975, S. 89). Wenn die Liebe so im Weltaufbau eingesetzt ist, kann man ihr dann auch Dauer zumuten; sie scheitert jedenfalls nicht am Widerspruch von Tatsachen oder Interessen, von denen sie unvernünftigerweise abstrahiert hatte.

15 So ist für »Kristallisation« der Liebe bei Stendhal Kommunikation kaum noch nötig, und, wenn sie kommt, kann sie das Gebilde zerstören, weil sie das »nein« ermöglicht. Siehe den theorieträchtigen Kleinroman »Ernestine ou la naissance de l'amour«, zit. nach dem Abdruck in: De l'amour a.a.O. (1959), S. 352-378.

16 Noch einmal sei an die Leiden des jungen Werther erinnert, Brief vom 16. Junius.

168

Was daran neu ist, erkennt man am besten bei einem Vergleich mit dem Individuationsprinzip der Leibnizschen Philosophie[17]. Auch Leibniz bestimmt bereits Individualität durch Weltkorrespondenz, die Korrespondenz wird aber auf

Repräsentativität in der *Sachdimension* bezogen (Metapher: Spiegel). Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts kommen — darf man sagen: auf Grund von Erfahrungen mit dem neuen Individualitätsprinzip? — *Zeitdimension* und vor allem *Sozialdimension* hinzu. Der Einfluß von Leibniz auf diese Entwicklung wird schwer zu bestimmen sein; jedenfalls füllt sich allmählich das, was als Welt Individualität konstituiert und als Individualität Welt, mit historischen und sozialpraktischen Bezügen, und erst diese Trias von Verweisungsdimensionen bringt die personale Individualität in ihrer welthaften Einzigartigkeit heraus. Zugleich tritt erst dadurch neben Erziehung und Geselligkeit Liebe in Funktion: Die zeitliche Entwicklung sachlicher Einzigartigkeit eines Weltstandpunktes erfordert Einwirkung von Menschen auf Menschen und nimmt diese Einwirkung in sich auf. Neu ist vor allem aber ein Moment, das an der Semantik von Liebe und Individualität nicht so leicht erkennbar ist, nämlich die *Funktion,* für die individuelle Einzigartigkeit in Anspruch genommen wird. Sie dient im Kontext von Liebe als Entropie aufhaltende, dem Zerfall entgegenwirkende Orientierung. Um das herauszubringen, greifen wir nochmals auf die in Kapitel 3 vorgestellten attributionstheoretischen Überlegungen zurück. Man sucht im Sicheinlassen auf Intimbeziehungen (und dies besonders bei sexuell fundierter Intimität) Gewißheiten, die über den Moment hinausreichen, und man findet sie letztlich in der Art, wie der Partner sich mit sich selbst identisch weiß: in seiner Subjektität. Die Subjektität trägt über den Moment hinaus, weil sie auch jeder Änderung des eigenen Wesens zu Grunde hegt. So kann die Person des anderen, und nur sie, in ihrer dynamischen Stabilität der Liebe Dauer verleihen, und dies speziell dann, wenn sie als Subjekt/Welt-Verhältnis begriffen ist, also allen Wandel schon vorweg in sich einschließt. Die Momenthaftigkeit aller erfüllten Intimität war in ihrer Fatalität bewußt — man konnte es bei John Donne oder bei Bussy Rabutin, bei Claude Crébillon und schließlich bei Stendhal nachlesen. Die Sub-

17 Vgl. hierzu für den Parallelbereich der Theorie der Bildung auch Clemens Menze, Leibniz und die neuhumanistische Theorie der Bildung des Menschen, Opladen 1980.

jektformel mit der Unumgänglichkeit eines alle Variationen begleitenden Ichs bietet eine darauf bezogene, dem gewachsene Antwort.

Sie schließt freilich den Wandel nicht aus, sondern ein. Auch unzuverlässig Liebende sind, und wer wüßte das besser als die Romantiker, Subjekte. Es kommt also, wie in aller Praxis, die sich am transzendentalphilosophischen Subjekt orientiert[18], darauf an, das Subjekt herunterzubringen auf die Ebene alltagsfähiger Operationen und es im Gebrauch zu testen. Man muß es im Verhalten beobachten und sehen, was man ihm an stabilen Haltungen zurechnen kann.

Solche Anforderungen müssen die Semantik der Intimität berühren und ändern. Je individueller das Persönliche gedacht wird, desto unwahrscheinlicher wird es auch, daß man Partner *mit erwarteten Eigenschaften* trifft. Die Anleitung und Begründung der Partnerwahl kann sich dann nicht mehr auf solche Eigenschaften stützen; sie wird in die Symbole des Kommunikationsmediums, in die Reflexivität der Liebe und in die Entwicklungsgeschichte eines Sozialsystems intimer Bindung verlagert.

Die evolutionären Bedingungen für eine solche Weiterentwicklung des

Kommunikationsmediums Liebe und für die vorläufig abschließende Formgebung der Romantik kommen nicht in Frankreich, sondern in Deutschland zusammen, und zwar im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Die hier noch fortlebende, nur leicht modifizierte alteuropäische Begrifflichkeit, orientiert vor allem an der Grunddifferenz von sinnlicher und nichtsinnlicher Liebe, wird englischen und französischen Importen ausgesetzt: der Sentimentalität (Richardson), dem unentschiedenen Oszillieren Rousseaus zwischen Liebe und Freundschaft, dem vom Galanten ins Frivole degenerierenden, gleichwohl aber in der Beobachtung genauen Roman. Mystik und Aufklärung leben zusammen. Die Ablehnung der aufs Tierische zurückgeführten Sexualität sieht sich durch Sturm und Drang zerfetzt. Die Empfindsamkeit wird auf pietistischem Boden ins gründlich Selbstquälerische gesteigert, während man zugleich

18 Zu analogen Problemen im Bereich der Rechtspraxis und der Erziehungspraxis vgl. Niklas Luhmann, Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 2, Frankfurt 1981, S. 45-104 (64 ff.) und ders., Theoriesubstitution in der Erziehungswissenschaft: Von der Philanthropie zum Neuhumanismus, ebda. S. 105-194.

der Sexualität ihr Recht zugestehen und die Ehen (mit Rousseau) als Freundschaften retten will. Gegen Ende des Jahrhunderts wird es zudem obligatorisch, zur kantischen Philosophie bejahend oder ablehnend Stellung zu nehmen. Man hat insgesamt den Eindruck, daß die Unterschiede von Autor zu Autor in dieser Zeit größer sind als die Unterschiede zwischen den historischen Epochen. Keine Leitdifferenz kann sich durchsetzen — weder sinnlich/nichtsinnlich, noch plaisir/amour, noch Liebe/Freundschaft. Sie gelten alle, und das durchgehende Resultat ist zunächst nur eine Steigerung des Selbstwertgefühls der (lesenden) Frauen. Die Schnittlinien überschneiden sich, die Kontraste verlieren ihre eindeutigen Konturen. Wie nie zuvor (und der Kontrast zur Entstehungszeit des amour passion im 17. Jahrhundert fällt besonders auf) gelangt Persönliches in die Dichtung, und Dichtung wird auf Persönliches zurückinterpretiert[19]. Die Semantik der Intimität wirkt vorübergehend wie ein strukturiertes Chaos, wie eine gärende, sich selbst anheizende Masse, die jeden zu eigenen Schlüssen anregt und damit der Individualisierung über die bloße Selbstpräsenz im Gefühl hinaus weiteren Vorschub leistet. Manche Schriftsteller halten, in der Literatur wie in ihrem Leben, aus semantischen Gründen zwei Frauen für erforderlich, um die Möglichkeiten der Liebe auszuschöpfen. Andere verwenden erkennbare Details aus ihrem Leben[20]. All dies löst auf vielfältigste Weise Variationen aus, die erst im romantischen Konzept für Liebe wieder zu deutlich greifbaren Resultaten gerinnen.

Die Neuerung ist nicht zureichend begriffen, wenn man nach Veränderung der Einstellung zu gegebenen Themen fragt. Sie zielt auf Neufundierung der Liebe, die dann auch Überliefertes wie neu erscheinen läßt. Über die Kriterien des Romantischen ist man sich nicht einig: Ist es die Intention auf (nicht mehr zu realisierende) Synthese, ist es die Behauptung der Einheit von Subjekt und Welt,

19 »Lotte in Weimar« ist eine späte Thematisierung der daraus resultierenden Probleme. Ein anderer Fall ist Schlegels »Lucinde«. Vgl. auch Alfred Schier, Die Liebe in der Frühromantik mit besonderer Berücksichtigung des Romans, Marburg 1913, S. 58 ff.

20 Der Zusammenhang von Literaturproduktion und Eheproblemen in dieser Zeit wird gut herausgearbeitet von Kluckhohn a.a.O., S. 176 ff. Für eine englische Parallele, das Ehepaar Griffith, das seinen Briefwechsel publiziert und danach daran für Publikation weiterschreibt, vgl. Joyce M. S. Tomkins, The Polite Marriage, Cambridge Mass. 1938, Neudruck Freeport N.Y. 1969.

171

ist *es* das Abweichen von der Normalität, die all dies ermöglicht? Im Bereich der Liebessemantik fällt vor allem auf, daß die alte Differenz in der Formentypik der Semantik, der Unterschied von Idealisierung und Paradoxierung, in einer neuen Einheit aufgeht. Die Liebe selbst ist ideal und paradox, sofern sie die Einheit einer Zweiheit zu sein beansprucht. Es gilt, in der Selbsthingabe das Selbst zu bewahren und zu steigern, die Liebe voll und zugleich reflektiert, ekstatisch und zugleich ironisch zu vollziehen. In all dem setzt sich eine neuartige, typisch romantische[21] Paradoxie durch: die Erfahrung der *Steigerung* des Sehens, Erlebens, Genießens *durch Distanz.* Der Abstand ermöglicht jene Einheit von Selbstreflexion und Engagement, die im unmittelbaren Genuß verlorengehen würde. So wird der Akzent von der Erfüllung in die Hoffnung, in die Sehnsucht, in die Ferne verlagert, und man muß den Fortschritt im Prozeß des Liebens dann ebenso suchen wie fürchten.
Offensichtlich können es nun nicht mehr schichtspezifische Attribute oder Tugenden sein, die behauptet und mit Liebe honoriert werden. Es geht um das in der eigenen Welt Individuum-Sein. Dabei bleibt die Asymmetrie der Geschlechter erhalten als Asymmetrie der Stellung zu diesem Problem. Der Mann liebt das Lieben, die Frau liebt den Mann; sie liebt dadurch einerseits tiefer und ursprünglicher, andererseits auch gebundener und weniger reflektiert. Was die Romantik als Einheit postuliert, bleibt damit Erfahrung des Mannes, obwohl und gerade weil die Frau die primär Liebende ist und ihm das Lieben ermöglicht. Die *Sozialität* des Liebens wird somit als *Steigerung der Chance zur selbstbewußten Selbstbildung* begriffen — was zu einer definitiven Absage an das Konzept der Selbstliebe führt[22]. Eine erste Konsequenz ist die volle Einbeziehung der Sexualität und

21 So jedenfalls Lascelle Abercrombie, Romanticism, 2. Druck London 1927.

22 Man vergleiche damit das formal doch so ähnliche Argument von Francis Hutcheson: Man müsse die *Natürlichkeit* der »kind and generous affections« anerkennen (statt sie auf Selbstliebe zurückzuführen), weil nur so »improvement« zu erreichen sei. Siehe: An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, London 1728, besonders das Preface. Dies Argument kann noch in Parallele zur Naturwissenschaft Bacons gedacht sein: Man müsse die Natur richtig erkennen, um die Lage der Menschheit verbessern zu können. Ein Argument, das sich der Selbstreferenz bedient, um sie als Selbstliebe ablehnen zu können, benutzt dagegen eine Struktur, die sich (vermeintlich) in der Natur nicht findet.

172

das Miterlauben all dessen, was vorher unter der Alternative von frivoler Liebschaft und trockener Ehe nicht zu seinem Recht gekommen war. Es geht, was Sexualität betrifft, jetzt um mehr als nur um das fragwürdige Bemühen, das Tier im Menschen doch noch zur Anerkennung zu bringen[23]; und was Ehe betrifft, um mehr als nur um verständnisvollen Konsens in der Erfüllung der Rollenpflichten. Ehe ist Liebe und Liebe ist Ehe — so zumindest nach dem »Naturrecht« Fichtes[24]. Die meisten Ehen

sind dann zwar nur Eheversuche, aber man weiß wenigstens, auf was es ankommt. Die Fehlentwicklung der Liebessemantik ins Leichte und Frivole wird aufgegeben, und ebenso überflüssig wird es, der Liebe eine höherwertigere, weil beständigere Freundschaft überzuordnen. All dies fügt sich ein in die generelle Verabschiedung der alteuropäischen Semantik, die man um 1800 beobachten kann. Auch in anderen Hinsichten wird der Mensch jetzt nicht mehr durch seine Differenz zum Tier bestimmt. Sein höchstes Vermögen zum Beispiel ist nicht mehr die Fähigkeit, Universalien zu erkennen, sondern die Fähigkeit zur selbstreferentiellen Konstitution eines Weltverhältnisses[25]. Dieses Vermögen individualisiert ihn als Subjekt in Differenz zur Welt — und nicht mehr als Sondergattungswesen Mensch in Differenz zum Gattungswesen Tier. Im Rahmen dieser allgemeinen Umdisposition der Humansemantik ergeben sich auch für das Thema Liebe neue Konnotationen und neue Formuliermittel. Wenn es in der Liebe ganz einfach um den Menschen als Individuum geht, wird damit auch das Verständnis der *sozialen Reflexivität* (und nicht nur: der individuellen Reflektiertheit des Empfindens) tiefer gelegt: Soziale Reflexivität wird — jedenfalls auf der Ebene zwischenmenschlicher Interpenetration — konstitutive Be-

23 Siehe nur die merkwürdige Auffassung Kants: Im Geschlechtsverkehr mache der Mensch sich selbst und den anderen zur Sache; nur in der Ehe sei die wechselseitige Behandlung als Person garantiert (Rechtslehre 1. Theil, 2. Hauptstück § 25). Vgl. auch die Kritik bei Johann C. F. Meister, Lehrbuch des Natur-Rechts, Züllichau — Freistadt 1808, S. 398 ff.

24 Siehe die »Deduktion der Ehe« als ihr eigener Zweck, in: Grundlage des Naturrechts (1796), zit. nach Werke Bd. 2, Darmstadt 1962, S. 308 ff.

25 Im übrigen kann von hier aus dann der gesamte philanthropische Humanismus der Tradition als tierisch, als »brutal« abgewertet werden — was zugleich belegt, daß die Differenz Mensch/Tier nicht mehr funktioniert. Siehe dazu Material aus dem Bereich der neuen Pädagogik bei Rudolf Joerden (Hrsg.), Dokumente des Neuhumanismus Bd. I, Weinheim 1962.

dingung der »Bildung« individueller Selbstreflexion und umgekehrt.

Die historischen und theoretischen Grundlagen für ein Verständnis dieser Entwicklung hatten wir oben (S. 135 f.) skizziert. Im Zuge der Ausdehnung und Universalisierung des Mediums Liebe müssen Anlehnungen an vorgegebene Eigenschaften aufgegeben, und Liebe muß auf ihre eigene Faktizität gegründet werden. Zunächst wird schärfer herausformuliert, daß der Liebende sich in der Orientierung am anderen immer auch auf sich selbst bezieht: Er will im Glück des anderen sein eigenes Glück finden[26]. Das wird zunächst in allgemein gehaltenen, individuell ausfüllungsbedürftigen Begriffen wie Glück, voluptas/taedium festgehalten. Selbstreferenz der Subjekte ist aber noch nicht Reflexivität des Prozesses. Um die Mitte des Jahrhunderts bildet dann aber das Hervorheben der Empfindsamkeit eine Brücke zur Reflexivität — schon deshalb, weil damit das Dynamische des Subjektiven betont und auch in dieser Hinsicht kein Unterschied zwischen den Geschlechtern formuliert wird: *Beide* haben empfindsam zu sein. Die Selbststeigerung der eigenen Empfindsamkeit läßt es schließlich aber als zweifelhaft erscheinen, ob und wie man im Innersten für den anderen da ist. Außerdem fällt der

Verzicht auf Liebe begründende Eigenschaften wie Reichtum, Jugend, Schönheit, Tugend offensichtlich schwer und braucht einen Rückhalt am Eigenrecht der Individualität[27]. So lange es auf Eigenschaften ankommt, kann man schon vom Hörensagen lieben. Der Abbau dieser Voraussetzungen erst stellt den Prozeß auf sich selbst. Das Lieben vom Hörensagen wird ersetzt durch das Lieben des Liebens, das sich sein Objekt sucht und in der Gegenliebe soziale Reflexivität aufbaut. Reflexivität des Liebens ist also mehr als ein einfaches Mitfungieren des Ichbewußtseins in der Liebe, mehr auch als das bloße Bewußtsein der Tatsache, daß man liebt und geliebt wird. Auch das Mitwirken von Intelligenz in der Liebe und die entsprechende Verfeinerung, die man in Frankreich

26 »Qui alterum amat, is eundem considérât tanquam seipsum«, heißt es bei Christian Wolff, Psychologia empirica Methode scientifica pertractata, Frankfurt- Leipzig 1738, Nachdruck Hildesheim 1968, §659.

27 Einen für den Übergang charakteristischen Beleg findet man in Lessings Minna von Barnhelm (1765) 11,7: »Müssen wir denn schön sein? — Aber, daß wir uns schön glauben, war vielleicht notwendig. — Nein, wenn ich ihm, ihm nur schön bin!«. Um so mehr kommt es hier dann aber noch auf Tugend als Grund für Liebe an. Sie wird erst zuletzt geopfert.

als délicatesse rühmt, trifft den Sachverhalt nicht. Auf all das kann man verzichten[28], wenn man zur Reflexivität der Liebe gefunden hat. Dazu gehört, daß ein entsprechendes Gefühl gefühlsmäßig bejaht und gesucht wird; daß man sich als Liebenden und Geliebten liebt und auch den anderen als Liebenden und Geliebten liebt, also sein Gefühl genau auf diese Koinzidenz der Gefühle bezieht. Die Liebe richtet sich auf ein Ich und ein Du, *sofern* sie beide in der Beziehung der Liebe stehen, das heißt eine solche Beziehung sich wechselseitig ermöglichen — und nicht, weil sie gut sind, oder schön sind, oder edel sind, oder reich sind.

Reflexivität des Liebens ist, abstrakt gesehen, eine Möglichkeit für alle Talente und alle Situationen — keineswegs eine esoterische Angelegenheit, die nur wenigen großen Liebenden oder Verführungsspezialisten vorbehalten bleibt. Sie erfordert nicht unbedingt die Schwerarbeit der Passion. Sie kann, braucht aber nicht auf eine Verstärkung des Gefühls hinauszulaufen. Was sie verstärkt, ist, für die Romantik zumindest, die Genußfähigkeit des Gefühls und auch die Möglichkeit, am Gefühl zu leiden. »Liebe um Liebe«[29] wird zur Existenzformel, und ihr eindrucksvollster Prophet ist Jean Paul[30].

Dennoch kommt es in der Romantik noch nicht zu der an sich denkbaren »Demokratisierung« der Liebe im Sinne einer für alle gleichermaßen bereitgehaltenen Möglichkeit. Die Form, in der die Semantik zelebriert wird: die Einheit von Idealisierung und Paradoxierung, blockiert das, was möglich wäre. Mit »romantischer Ironie« zu lieben, das ist nicht für Arbeiter oder Dienstmädchen gedacht. Ohne schichtspezifisch ausgeflaggt zu sein, ist der Universalismus der romantischen Liebe (wie der bürgerliche Universalis-

28 »Verzichten« ist vielleicht etwas stark formuliert. Speziell Friedrich Schlegel hat eine Terminologie (Ironie, Scherz, Besonnenheit) für das Mitfungieren der Selbstreflexion bei höchster Lust der Vereinigung. Aber die Terminologie markiert in ihrer Differenz zu traditionalen Ansprüchen an Rationalität zugleich die Einordnung, wenn nicht Unterordnung dieses Moments in einem höheren Ganzen.

29 wohl zuerst, aber noch nichts besagend, bei Christoph Martin Wieland, Gandalin oder Liebe um Liebe, zit. nach Wieland's Werke, 4. Theil, Berlin o. J., S. 149-

30 Siehe Levana § 121, zit. nach Sämtliche Werke Abt. I, Bd. 12, Weimar 1937, S. 341. Vgl. auch: »Alle *Liebe* liebt nur *Liebe,* sie ist ihr eigener Gegenstand, in: Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen, Sämtliche Werke a.a.O. Abt. I, Bd. 5, Weimar 1930, S. 208-213 (209).

mus Europas überhaupt) in den vorausgesetzten Einstellungen eine hochselektive Idee.

Dem Gewinn an reflexiv begründeter Autonomie im voraussetzungslosen Lieben des Liebens entspricht eine neue Art von Differenzbewußtsein. Das Lieben des Liebens kann nicht bloßer amor amicitiae, kann nicht bloßes Lieben der Liebe des anderen sein; und es kann ebensowenig auf einfaches Lieben zusammengezogen werden. Auch die Spannung von kapriziösen und vernünftigen Elementen, die das klassische Modell ausgehalten hatte, verschwindet in der Romantik. Nach Einüben der Reflexivität im Lieben liegt der Umschlag des höchsten Gefühls in Ekel nahe. Man wird die innere Relationierung nicht wieder los. Man erlebt, daß das Fühlen dem gefühlten Gefühl nicht voll entspricht. Die Spontaneität ist gebrochen, das unmittelbare Gefühl wird als vordergründig fühlbar, beide Gefühlsebenen beginnen in ihrer Zeitlage zu differieren. Der Liebe Liebende bewundert sich, wundert sich, ärgert sich über sich selbst als Liebenden — über die Art etwa, wie er im Einklang mit dem Partner Gesten ansetzt, Techniken nicht beherrscht, seinen Körper an den anderen heranmanövriert — und befleckt wird. Die Problematik ist mit der romantischen Ironie nicht mehr zu bewältigen; sie liegt erst recht nicht mehr in der denkenden Reflexion auf das eigene Interesse an der Liebe; sie hat sich verlagert ins Identischbleiben des Ich, das Gefühle zu fühlen, Liebe zu lieben hat, und diese Identität kann für beide Seiten und für jeden im anderen zur Differenz werden — mit der Folge, daß freigegeben ist, was man dann anschließend fühlt.

Ein ganz ähnliches Problem romantischer Ambiguität kann man erkennen, wenn man statt auf soziale Reflexivität auf Zeit abstellt. Wir können uns hier an Stendhal halten, und zwar an das Kapitel XXXII De l'intimité in De l'amour (1822)[31]. Die Abhängigkeit von Rousseau liegt auf der Hand. Intimität ist der Begriff für die Verschmelzung des Glücks zweier Liebender, die darin besteht, daß das Glück für beide in genau den gleichen Handlungen liegt. Dies ist nur möglich, wenn die Zeit ausgeschaltet wird, wenn jeder dem folgt, was der Moment ihm eingibt. Jeder Versuch, Wissen und Erinnerung heranzuziehen, lahmt das Erleben[32]. Jedes Vorbedenken, jedes Ausführen von Handlungen, die man sich vorher über-

31 Wir zitieren nach der Ausgabe von Henri Martineau, Paris 1959, S. 95 ff.

32 »car rien ne paralyse l'imagination comme l'appel à la mémoire«, a.a.O., S. 36.

legt hatte, muß vermieden werden, denn das macht für den Moment unempfindlich[33].

Der art d'aimer reduziert sich auf dieses Gesetz (und hebt sich damit selbst auf). Es gibt keinen Willen, der das Handeln bestimmen könnte, und keine Transparenz (candeur)[34]. »On est ce qu'on peut, mais on sent ce qu'on est«[35]. Das heißt jetzt, unter Abstreifen aller moralischen Implikationen, sensibilité. Bedenkt man, daß genau dies der Gesichtspunkt war, unter dem die Tradition die Passion kritisiert hatte, weil sie den Menschen dem Moment ausliefere wie ein Tier, wird die Umkehrung deutlich. Zugleich wird der Zeitbezug tiefer gelegt als mit einer bloßen Thematisierung der Inkonstanz und des typischen Zeitablaufs einer Liebesgeschichte. Das Versinken im unbegrenzten Moment ist jetzt die Bedingung dafür, daß man sich selbst im selbstreferentiellen Bezug der Liebe erlebt. Alles, was man zu sein, zu bleiben, was man durchzuhalten sucht, erstarrt zur hölzernen Hand, mit der man nicht lieben kann; oder dann zur Eitelkeit, die den amour passion durch den amour de vanité ersetzt. Auch hier ist das Scheitern in der Unmöglichkeit zeitloser Existenz zwingend angelegt — bis hin zur Unmöglichkeit, sich zu erinnern, da man sich nur an reproduzierbare Texte erinnern kann. Und am Ende führt der Roman des 19. Jahrhunderts zur Umbesetzung der Stelle, von der aus Liebe reflektiert werden kann: An die Stelle des amour passion tritt der amour de vanité — überlegen dadurch, daß er nicht nur alle anderen plaisirs, sondern auch noch sich selbst negieren muß. Was erreicht wird, ist nach all dem eine eigentümliche Kombination von zirkulärer Geschlossenheit und Offenheit für alles, was die Liebe anreichern kann. Gerade daß für die Liebe nur die Liebe zählt, heißt zwar, daß sie eine Welt für sich konstituiert — aber eben auch: für sich eine Welt. Es geht dabei um mehr als um wechselsei-

53 »Il vaut mieux se taire que de dire hors de temps des choses trop tendres; ce qui était placé, il y a dix secondes, ne l'est plus du tout, et fait tache en ce moment. Toutes les fois que je manquais à cette règle, et que je disais une chose qui m'était venue trois minutes auparavant, et que je trouvais jolie, Léonore ne manquais pas de me battre« (a.a.O., S. 97).

34 Gerade Transparenz erscheint nun als unvereinbar mit momenthafter Selbstreferenz, denn sie gibt das Selbst nur mehr als Gegenstand eigener Beobachtung, wie einen vorher (!) formulierten Text, *zu* dessen Ursprung man nie wieder zurückgelangt. »Donc il ne faut pas prétendre à la candeur, cette qualité d'une âme qui ne fait aucun retour sur elle-même« (a.a.O., S. 99).

35 A.a.O., S.99.

tige Anpassung, um mehr auch als um wechselseitige Beglückung, die ja an der Erschöpfung der Bedürfnisse und an Gewöhnung rasch vergehen müßte; es geht um 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. Nur so kann Liebe Ehe sein. Nur so gibt Liebe sich selbst Dauer.

Mag die selbstreferentielle Geschlossenheit nun mehr in sozialer oder mehr in zeitlicher Hinsicht, mehr als Problem der Individualisierung eines Weltstandpunktes oder mehr als Problem des sensiblen Einklangs ohne Zeitbindung verfolgt werden: im Akzeptieren solcher Selbstreferenz des Liebens dürfte die wichtigste Fortentwicklung des Mediums Liebe in der Romantik liegen. Das ermöglicht es, die Paradoxien, die als gegensätzliche Beschreibungen oder Vorschriften Bestandteile des Code amour passion gewesen waren, nun *in die Liebe selbst einzubauen* — etwa im Sinne von

durchgeistigter Sinnlichkeit, ironischer Erotik, Rollentausch auf der Basis von Liebe als Form ihrer Steigerung etc. Das Problem, das so stilisiert wird, ist letztlich: das Identischbleiben beim Aufgehen im Anderen[36]. Und Freundschaft ist dann genau umgekehrt: die Selbstverdoppelung durch Aufnahme des Anderen in sich selbst (das alte: zwei Seelen in einer Brust). In diese semantische Form gebracht, versucht das Konzept der romantischen Liebe über den amour passion hinauszugehen, und dies in zwei Hinsichten: durch Einbeziehung von grenzenlos steigerbarer Individualität und durch (damit von selbst garantierter) Aussicht auf Dauer, als Versöhnung mit Ehe, Die Liebe wird zum Grund der Ehe, die Ehe zum immer wieder neu Verdienen der Liebe[37]. Dabei wird, speziell in der Romantik, die Übersteigerung immer miterlebt, ihre Problematik, ihre

36 Man vergleiche damit nochmals die Problematik der »soumission« im 17. Jahrhundert. War sie Annihilation und Wiedergeburt, so konnte der Mann seine Freiheit nur in der Verweigerung der Liebe (Corneilles La Place Royale, zit. nach Pierre Corneille, Œuvres complètes, Paris 1963, S. 149-167) oder typischer: im raschen Rückzug behaupten. War sie ein »galantes« Angebot, so lag die Freiheit im stillschweigenden Nichternstnehmen des Angebots, im Unterlaufen der Kommunikation auf der Basis aufrichtiger oder unaufrichtiger Liebe. Erst die Romantik wagt es, die Einheit des Freiseins-im-Anderen zu postulieren.

37 Vgl. z. B. Adam Müller, Von der Idee der Schönheit, Berlin 1809, insb. S. 146 ff., mit einer Kritik der Romanliteratur, in der entweder die Liebe oder der Roman mit der Ehe enden.

Gefährdung miterfahren — und fast kann man sagen: mitgenossen.

Eine der wichtigsten Konsequenzen ist: daß die *Differenz* von *aufrichtiger* und *unaufrichtiger* Liebe kollabiert und darhit die strukturelle Voraussetzung für Informationsverarbeitung im klassischen Code des amour passion entfällt. Der Roman, der Liebe unter dieser Bedingung zu fassen sucht, ist Benjamin Constants »Adolphe«[38]. Die Differenz von Lieben und Nichtmehrlieben entzieht sich der Kommunikation[39], weil die gesamte Kommunikation sozial voll durchreflektiert ist. Eben das macht aber Information unmöglich, weil das dazu nötige Differenzschema nicht zugemutet werden kann bzw. um der Liebe willen verschieden gehandhabt werden muß. Die Liebe selbst wird zum Gesichtspunkt des Scheiterns ihrer Codierung.

Sehr viel genereller ist für die romantische Zeitstimmung typisch, daß sie ohne objektive Kriterien auszukommen sucht. Damit entfällt die seit langem geläufige Polemik gegen falsche Devotion, vorgetäuschte Liebe, Heuchelei[40]. Statt dessen wird die soziale Praxis autonom gesetzt. Sie wird sich so gut wie unvermeidlich zunächst an Äußerlichkeiten orientieren, wird Täuschung, wird fingierte Einstellungen benutzen, um sich selbst in Gang zu bringen; sie wird sich an sozialen Modellen, vor allem auch an literarischen Vorbildern ausrichten — aber all dies doch, um schließlich eigenes Leben zu ermöglichen, um die Eigenschaften zu finden, die das eigene Leben liebenswert machen. Die Literatur, die diesen Auffassungswandel begleitet, übernimmt dabei die Doppelfunktion, ihn zu vollziehen und zu entlarven[41].

38 Erstausgabe 1816, zit. nach Œuvres, éd. de la Pléiade, Paris 1957, S. 37-117.

39 Um genau zu sein und dem Roman gerecht zu werden, müßte man sagen: entzieht sich der aufrichtigen

Kommunikation; denn eine Art »gestohlene« Kommunikation bleibt möglich und vermittelt schließlich die Erkenntnis der Realität.

40 Ein Text wie der folgende ist innerhalb der Romantik nicht mehr möglich. Im Kontext der modischen Kritik modischer Devotion, heißt es bei de Villiers a.a.O. (1695), S. 15: »Quand la Comtesse D. . . a commencé à visiter les pauvres et à entendre les sermons elle savoit bien dans son cœur qu'elle etoit une hypocrite, mais aujourd'huy elle se croit dévote à force d'entendre les sermons et de visiter les pauvres, son cœur n'est pas mieux réglé; mais il est plus trompé«. Die Romantik wird die Möglichkeit, zwischen echt und unecht auf dem Boden wahrer Tatsachenfeststellungen zu unterscheiden, aufgeben, und sie wird der unecht begonnenen Praxis zutrauen, *echte* Gefühle nachzuentwickeln (nicht nur: *unechte* zu festigen).

41 René Girard, Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris 1961, antwortet

Ferner hebt die selbstreferentielle Konstitution des Liebens die *Imagination* der Liebenden in sich auf. Daß der Liebende das Lächeln sieht und nicht die Zahnlücken, war immer schon beobachtet und zur Charakterisierung seiner Passion herangezogen worden. Jetzt geht es nicht mehr nur um Selektion und um imaginäre Ergänzung seiner Wahrnehmungen, sondern um Steigerung des Weltgefühls. Alles kann von hier aus neue Qualitäten erlangen, deren Wert gerade darin besteht, daß sie nur für die Liebenden gelten[42].

Vor einem solchen Hintergrund erscheinen um 1800 dann auch tradierte Themen als neu. Sie verdanken ihren Schein der Neuheit der stärkeren reflexiven Isolierung des Liebens. Zum Beispiel hat man immer gewußt, daß die Liebe den Liebenden zur Enttäuschung geraten würde[43]; Kater Murr erfährt es wie zum ersten Male[44]. Die Technik der Paradoxierung wird beibehalten, die geläufigen Paradoxe werden durch neue Themen ergänzt. So nennt Stendhal Einsamkeit und Weitläufigkeit als Voraussetzungen der Liebe[45]. Viele Neuerungen erscheinen als aufgepfropft am alten Stamm des amour passion. Dabei scheint eher die Romanliteratur als die Fachliteratur, eher die Sentimentalität als die Galanterie, eher die Technik des Erzählens als die Technik des Codierens von »maximes d'amour« fortzuwirken.

Mit diesem selektiven Verhalten zur Geschichte ersetzt man — und das entspricht der reflexiven Geschlossenheit des Liebesgeschehens — den Startmechanismus der vernünftigen Überlegung und der galanten Kunstfertigkeit durch den Startmechanismus Zufall[46]. Des-

auf diese Ambiguität, die als Einheit zu sehen ist, mit der etwas künstlichen Unterscheidung von romantique und romanesque.

42 Siehe aber auch Schier a.a.O., S. 122 ff. mit der Beobachtung, daß gerade dies Verlassen der gegenständlichen Realität dazu führt, daß die Phantasie letztlich Monolog bleibt.

43 Zum Beispiel: Anonym (Aphra Behn), The Ten Pleasures of Marriage, London 1682; dies., The Confession of the New Married Couple, London 1683.

44 Vgl. E.T.A. Hoffmann, Lebens-Ansichten des Katers Murr, Einleitung zum Dritten Abschnitt, zit. nach E.T.A. Hoffmanns Werke 9. Teil, Berlin-Leipzig o. J., S. 193.

45 Fragments divers, Nr. 21, in: De l'amour a.a.O., S. 246.

46 Zur Herkunft, vor allem mit Bezug auf Prévosts Manon Lescaut, Erich Köhler, Esprit und arkadische Freiheit: Aufsätze aus der Welt der Romania, Frankfurt 1966, S. 97 f., 172 ff. In weniger ausgearbeiteter Form wird auch dieses Thema seit langem tradiert, vor allem im topos der unerwarteten *Plötzlichkeit* der Entstehung einer dann

sen Einfügung in den Code bringt eine wichtige Neuerung: die Paradoxierung von Zufall als Notwendigkeit, Zufall als Schicksal oder auch Zufall als Freiheit der Wahl[47]. Mit diesem Einbau wird, was immer sonst seine Funktionen sein mögen, einer Vergrößerung der Kontaktkreise Rechnung getragen und eine Ausdehnung des Code auf alle Schichten der Gesellschaft vorbereitet. Während sich höfische und dann galante Liebe selbstverständlich nur an Damen wenden konnte, die »man« schon kannte, so daß die Wahl auf Vorinformationen gestützt werden konnte[48], wird jetzt mit der Symbolmarke »Zufall« auch der Anfang einer Liebesbeziehung gesellschaftlich ausdifferenziert, nämlich grundlos gesetzt, ins Voraussetzungslose gebaut. Die Kombination Zufall/Schicksal besagt dann: daß das voraussetzungslose Beginnen die Bedeutung der Liebesbeziehung nicht beeinträchtigt, vielmehr als Unabhängigkeit von jeder Außenprägung diese Bedeutung gerade steigert, sozusagen in sich selbst verabsolutiert.

Selbst Hegel ließ sich in dieser Frage täuschen, den »Zufall« gleichsam wörtlich nehmend und nicht als Trennsymbol. Im § 162 der Grundlinien der Philosophie des Rechts heißt es in bezug auf die subjektiven bzw. objektiven Ausgangspunkte der Eheschließung: »Die Extreme hierin sind das eine, daß die Veranstaltung der wohlgesinnten Eltern den Anfang macht, und in den zur Vereinigung der Liebe füreinander bestimmt werdenden Personen hieraus, daß sie sich, als hierzu bestimmt bekannt werden, die Neigung entsteht, - das andere, daß die Neigung in den Personen, als in *diesen* unendlich partikularisierten zuerst erscheint. — Jenes Extrem oder überhaupt der Weg, worin der Entschluß zur Verehelichung den Anfang macht, und die Neigung zur Folge hat, so daß bei der wirklichen Verheiratung nun beides vereinigt ist, kann selbst als der sittlichere Weg angesehen werden. — In dem anderen Extrem ist es die *unendlich besondere* Eigentümlichkeit, welche ihre Prätentionen geltend

dauerhaften Liebe. So heißt es im ersten der berühmten Lettres portugaises : »Je vous ai destiné aussi tôt que je vous ai vu« (Guilleragues, Lettres portugaises, 1669, zit. nach der Ausgabe von F. Deloffre/J. Rougeot, Paris 1962, S. 39). Bemerkenswert ist die Wendung von einer temporalen (Plötzlichkeit/Dauer) zu einer modaltheoretischen (Zufall/Notwendigkeit) Fassung (z. B. bei Friedrich Schlegel).

47 Siehe auch Aubert a.a.O., S. 213 ff.

48 Daß man auf Grund von Bildern, Erzählungen etc. schon liebt und erst daraufhin Kontakt mit der Geliebten sucht, ist ein wiederkehrendes Motiv in den Romanen des 17. Jahrhunderts und setzt stillschweigend eine relativ kleine Oberschicht voraus.

macht und mit dem subjektiven Prinzip der modernen Welt zusammenhängt. — In den modernen Dramen und anderen Kunstdarstellungen aber, wo die Geschlechterliebe das Grundinteresse ausmacht, wird das Element von durchdringender Frostigkeit, das darin angetroffen wird, in die Hitze der dargestellten Leidenschaft durch die damit verknüpfte gänzliche *Zufälligkeit,* dadurch nämlich gebracht, daß das ganze Interesse als nur auf *diesen* beruhend vorgestellt wird, was wohl für *diese* von unendlicher Wichtigkeit sein kann, aber es *an sich* nicht ist.« Diese Passagen beleuchten am Ende noch einmal das Prinzip der alten Ehe: die Annahme, daß der Eheschließung Zuneigung und Liebe, normalerweise wenigstens, folgen werde. Das war erwartbar gewesen unter der Voraussetzung, daß weder an

selbstzentrierte Individualität noch an zwischenmenschliche Interpenetration allzu hohe Anforderungen gestellt wurden. Mit dieser Voraussetzung hatte jedoch die moderne Welt längst gebrochen. Andererseits hatte sie mit der Ausdifferenzierungssymbolik der Passion und des Zufalls und mit der Codierungstechnik des Paradoxierens kein Prinzip an der Hand, das für Ehen oder andere Intimbeziehungen Stabilität in Aussicht stellen konnte. Auf diese Situation, in der die Liebessemantik mit Anforderungen auf Dauersinngebung für personale Welten in Konflikt gerät, reagiert die Romantik durch Flucht in Übersteigerung.

Kapitel 14

Liebe und Ehe: Zur Ideologie der Reproduktion

Sowohl der englische Sentimentalismus als auch die sich naturnah gebende Sexologie des 18. Jahrhunderts hatten das Eheproblem in den Vordergrund gerückt. Die zunehmende Differenzierung von Wirtschaft in ihrem Produktionsbereich und Familienleben tat ein übriges, um die Familien aus übergreifenden Rücksichten zu entlassen. Schon im 18. Jahrhundert hatten die Oberschichtenfamilien ihre »staatstragende« Bedeutung verloren. Die gesellschaftsstrukturellen Gründe für eine Kontrolle der Eheschließungen waren entfallen, und was sollte die Gesellschaft daran hindern, von arrangierten Heiraten zu Liebesheiraten überzugehen[1]? Die Neuerung muß in zweierlei Hinsichten, die sich im Wechselbezug verstärken, deutlicher charakterisiert werden. Einerseits macht es die Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme jetzt möglich, auf (durch Ehen gestiftete) Familienverbindungen als

1 Zu dieser Tendenz gibt es zahlreiche, sowohl historische als auch regional-vergleichende Untersuchungen. Zumeist wird (allzu einseitig) die wirtschaftliche Entwicklung als Grund dieser Veränderung angegeben. Unter speziell darwinistischen Theoriegesichtspunkten siehe zunächst Henry R. Finck, Romantische Liebe und persönliche Schönheit: Entwicklung, ursächliche Zusammenhänge, geschichtliche und nationale Eigenheiten, dt. Übers. 2. Aufl. Breslau 1894 (besonders zu amerikanischen Verhältnissen im 19. Jahrhundert Bd. 2, S. 57 ff.). Vgl. aus der soziologischen Literatur insb. William J. Thomas/Florian Znaniecki, The Polish Peasant in Europe and America, New York 1927, insb. Bd. Il, S. 1159 ff.; Olga Lang, Chinese Family and Society, New Haven 1946, S. 120 ff.; Hiroshi Wagatsuma/George De Vos, Attitudes Toward Arranged Marriage in Rural Japan, Human Organization 21 (1962), S. 187-200; George A. Theodorson, Romanticism and Motivation to Marry in the United States, Singapore, Burma, and India, Social Forces 44 (1965), S. 17-27; Frank F. Furstenberg, Jr., Industrialization and the American Family: A Look Backward, American Sociological Review 31 (1966), S. 326-337 (insb. 329 ff.); Robert O. Blood, Jr., Love-Match and Arranged Marriage: A Tokyo-Detroit Comparison, New York 1967; Premilla Kapur, Love, Marriage and Sex, Delhi 1973; Gréer L. Fox, Love Match and Arranged Marriage in a Modernizing Nation: Mate Selection in Ankara, Turkey, Journal of Marriage and the Family 37 (1975), S. 180-193; Barbara Lobodzinska, Love as a Factor in Marital Decisions in Contemporary Poland, Journal of Comparative Family Studies 6 (1975), S. 56-73; J. Allen Williams, Jr./Lynn K. White/Bruno J. Ekaidem, Romantic Love as a Basis for Marriage, in: Mark Cook/Glenn Wilson (Hrsg.), Love and Attraction: An International Conference, Oxford 1979, S. 245-350.

Stützpfeiler politischer, religiöser oder wirtschaftlicher Funktionen zu verzichten. Die Funktionssysteme sind hinreichend autonom und sorgen für ihre eigene Selbstreproduktion. Man kann deshalb akzeptieren, daß die verschiedenen

Verwandtschaftszusammenhänge, denen die Ehegatten durch Geburt angehören, durch deren Ehe zufällig konnektiert werden und daß ihr Zusammenhang nur in der Einzelehe besteht und keine darüber hinausgehende Bedeutung hat. Erst in den Kindern schließen sich die Herkunftsfamilien der Eltern symbolisch zusammen, um dann aber mit deren Ehen wieder auf jenes schmale Band einer neuen Verbindung reduziert zu werden.

Das Abhängen dieses Verbindungs- und Distanzierungsprozesses von anderen Makrofunktionen des Gesellschaftssystems ermöglicht, ja erzwingt die Vorstellung, daß Familien in jeder Generation neu gegründet werden. Man wird der älteren Zeit diese Vorstellung nicht ganz absprechen können (besonders in Fällen, in denen eine wohnmäßige Trennung üblich war), aber der Vorgang der Neugründung wird jetzt auf sich selbst gestellt und gibt den Ehen im Familiensystem eine sehr viel größere Bedeutung als in der alteuropäischen Hausökonomie. Entsprechend muß die Gattenwahl aus sich selbst heraus legitimiert werden (was immer der Einzelne sich dabei denkt). Es ist dieser Strukturwandel, auf den man sich, ohne es zu wissen, mit der Entwicklung des Kommunikationsmediums Liebe vorbereitet hatte. Die Semantik war, teils orientiert an außerehelichen Passionen (Frankreich), teils orientiert an Häuslichkeit (England), teils orientiert an Bildung (Deutschland), bereits vorbereitet und konnte jetzt in Funktion treten.

Das Problem der Freigabe von Eheschließungen an sozial nicht mehr kontrollierte Zufälle war also mit Veränderungen in der *Sozialstruktur* aktuell geworden und übernahm die Führung in der Weiterentwicklung eines Kommunikationsmediums Liebe; als semantisches Korrelat stand im Moment aber nur der amour passion zur Verfügung, der für Anreicherungen mit neuen Themen offen war[2], der aber das Problem der Stabilität nicht lösen konnte. Es war nur möglich, ihn in seiner Extravaganz nochmals zu überbieten und

2 Die thematischen Neuerungen blieben im übrigen gering und ohne großes Gewicht; nur die veränderte Konstellation führt ihnen eine andere Art von Aufmerksamkeit zu. Um das deutlich zu machen, sind wir oben auf den klassischen Code des amour passion mit großer Ausführlichkeit eingegangen.

die normale Lebensführung für gar nicht gewollt zu erklären[3]. Diese Exaltierung bleibt jedoch ein Sonderphänomen, das bei weitem nicht all das abdeckt, was man seitdem in einem neuen, nicht mehr nur auf den Roman bezogenen Sinne als »romantische Liebe« bezeichnet.

Am Ende des 18. Jahrhunderts bekennt man sich zur Einheit von Liebesehe und ehelicher Liebe als Prinzip der natürlichen Vervollkommnung des Menschen[4]. Einer der wichtigsten Nebengewinne dieser Errungenschaft war, daß jetzt nicht nur die Ehemotive, sondern außerdem auch die zugeschriebenen Ehemotive konvergieren können. Die Differenz der Geschlechter nimmt ab — und zwar nicht nur in bezug auf die jeweils eigenen Motive, sondern auch in Hinsicht auf die Motive, die man dem jeweils anderen Geschlecht als Gründe für die Eheschließung unterstellt[5]. Im Schütze der Ungewöhnlichkeit des Komplexes romantischer Liebe gleichen die Partnererwartungen sich an; und je befremdlicher ein Liebesgeschehen nach außen wirkt und je deutlicher es sich vom Normalverhalten absetzt, desto sicherer können die

Verliebten sich wechselseitig gleiche Motive unterstellen[6]. Differenz und Einstimmigkeit werden in ein neues Verhältnis wechselseitiger Steigerung gebracht.

3 Eine entsprechende Interpretation der Romantik bei Lothar Pikulik, Romantik als Ungenügen an der Normalität: Am Beispiel Tiecks, Hoffmanns, Eichendorffs, Frankfurt 1979.

4 So meint etwa Mauvilion a.a.O. (1791), S. 342, »daß die höchste Vollkommenheit derselben (= Ehe) unter den Menschen darin bestehn würde, wenn Ehestand immer Liebe, und Liebe immer Ehestand wäre.«

5 Dies läßt sich auch an heutigen Daten noch zeigen. Siehe Lobodzinka a.a.O. (1975), insb. S. 62 f.

6 Allerdings zeigen empirische Forschungen immer wieder Unterschiede zwischen Männern und Frauen, vor allem in der Richtung, daß Männer, jedenfalls am Beginn einer Beziehung, stärker als Frauen zu romantischem Verliebtsein neigen. Siehe etwa Charles W. Hobart, The Incidence of Romanticism During Courtship, Social Forces 36 (1958), S. 362-367; ders., Disillusionment in Marriage and Romanticism, Marriage and Family Living 20 (1958), S. 156-162; William M. Kephart, Some Correlates of Romantic Love, Journal of Marriage and the Family 29 (1967), S. 470-479; David H. Knox/Michael J. Sporakowski, Attitudes of College Students toward Love, Journal of Marriage and the Family 30 (1968), S. 638-642; Alfred P. Fengler, Romantic Love in Courtship: Divergent Paths of Male and Female Students, Journal of Comparative Family Studies 5 (1974), S. 134-139; Bernard I. Murstein, Mate Selection in the 19705, Journal of Marriage and the Family 42 (1980), S. 777-792 (785). Ungeklärt ist jedoch, ob und wie weit *diese* Differenz auf die Einschätzung der Motive des *jeweils anderen* zurückwirkt.

Damit gelangt man aber vor das Problem, sich die vielen unglücklichen (oder jedenfalls nicht besonders glücklichen) Ehen zu erklären. Es kann nicht mehr nur daran liegen, daß die Kinder aus Besitz- und Standesrücksichten verheiratet wurden. Die »romantische Liebe« muß es daher übernehmen, Glück und Unglück in der Ehe zugleich zu erklären.

Die Freigabe der Eheschließung für romantische Liebe, die im 19. Jahrhundert sich durchsetzt, mußte dann ihrerseits selektiv wirken auf das, was nun als »romantisch« gesehen und verlangt wurde Liebe wird zum einzig-legitimen Grund der Partnerwahl, daher müssen all jene bedrohlichen, existenzgefährdenden, Leben und Tod auf die Waage bringenden Momente der Passion ausgefiltert werden. Was bleibt, ist das institutionalisierte Verständnis für schwärmerische Leidenschaft und die Annahme, daß dies eine Art Test für die Bereitschaft zur Ehe und eine Art Glücksversprechen sei. Die Familien müssen jetzt in jeder Generation neu gegründet werden. Das, was jetzt in einem blasseren Sinne »Verwandtschaft« heißt, wird eher als potentielle Störung, jedenfalls nicht als Hilfe für Eheschließung und Eheführung gesehen. Die Eltern haben allenfalls noch indirekte Möglichkeiten, ihren Kindern Kontaktanbahnungen zu erleichtern oder zu erschweren[7]. Entsprechend groß ist die (objektive) Unsicherheit und das Risiko der Partnerwahl. Die Semantik der romantischen Liebe übernimmt die Funktion, diese Unsicherheit in subjektive Gewißheit zu verwandeln. Sie dient als eine Art magisches Substitut für Voraussicht. Sie gibt zumindest Darstellungsformen vor, mit denen in der Interaktion Unsicherheit als Gewißheit behandelt werden kann mit dem Effekt, daß sie soziale Bestätigung finden und damit Gewißheit werden kann. Die Absonderung des Liebespaares erfüllt nicht zuletzt die Funktion, diesen Transformationsprozeß ohne objektivierende soziale Kontrollen ablaufen zu lassen. Wiederum wirken hier spezifische sozialstrukturelle Problemlagen selektiv auf das, was aus den reichen Beständen der Liebessemantik herausgezogen

und reproduziert wird. Man kann sich den Wandel verdeutlichen, wenn man in Betracht

7 Vgl. hierzu die (durch die Entwicklung heute vielleicht schon überholten) Feststellungen bei William J. Goode, The Theoretical Importance of Love, American Sociological Review 24 (1959), S. 38-47 (43 ff.) oder bei Claude Henryon/Edmond Lambrechts, Le manage en Belgique: Etude sociologique, Brüssel 1968, S. 129 ff.

zieht, daß eine Liebeserklärung, wenn sie endgültig überzeugen soll[8], immer noch eine zweite Erklärung erfordert. Im 17. Jahrhundert war das die »déclaration de sa naissance«[9], es mußte gesagt werden oder sich herausstellen, daß der Liebhaber ein Prinz oder in anderer Weise ein ebenbürtiger Bewerber war[10]. Im 19. Jahrhundert tritt an diese Stelle die Erklärung der Heiratsabsicht[11]. Die Zusatzerklärung bezieht sich nicht mehr auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft; und dies deshalb, weil die Familie nicht mehr durch die Generationen kontinuiert, sondern jeweils neu gegründet werden muß.

Bedenkt man diese Notwendigkeit der Umorientierung auf Zukunft, dann leuchtet ein, daß die Romantik als große Theorie der Liebe allein nicht ausreicht. Sie feiert mit einer rauschhaften Orgie das Ungewöhnliche — aus Anlaß der Freigabe der Eheschließung aus gesellschaftlichen und familialen Zwängen. Sie trifft aber kaum Vorsorge für den Liebesalltag derjenigen, die sich auf eine Ehe einlassen und sich nachher in einer Situation finden, an der sie selbst schuld sind.

Die romantische Liebe kann deshalb nicht die einzige Antwort auf dies neu sich stellende Problem sein. In der Tat gibt es in der Zeit nach 1800 auch andere Themenentwicklungen, die die Semantik von Liebe/Sexualität und Ehe auf einer nichtromantischen Basis verschmelzen, sie sozusagen ins Triviale herunterstimmen. Gute Belege hierfür findet man in dem Buch über Liebe von de Sénan-

8 Vielleicht sollte man sagen: wenn sie das lesende Publikum überzeugen soll!

9 Diese Formulierung braucht Kevorkian a.a.O., S. 188, in bezug auf einen Roman von Gomberville.

10 »Puisque vous scaves si bien ma naissance, Madame, poursuivit le Pèlerin, je ne vous parleray phis que des affaires de mon cœur«, heißt es in einer Novelle der Madame de Villedieu, Annales Galantes Bd. 1, Paris 1670, S. 14 f., zit, nach dem Nachdruck Genf 1979.

11 Siehe den Einakter von Alfred de Musset: Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée, zitiert nach Œuvres complètes, Paris 1963, S. 415-422. Siehe auch die Ablehnung der formularmäßigen Liebeserklärung durch die Marquise: »Heureusement pour nous, la justice du ciel n'a pas mis à votre disposition un vocabulaire tres varié. Vous n avez tous, comme on dit, qu'une chanson . . . Cela nous sauve par l'envie de rire, ou du moins par le simple ennui« (S. 419). Zur sozialen Kontrolle des Zusammenhangs von Liebeswerbung und Eheanbahnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts vgl. auch Henry T. Finck, Romantische Liebe und persönliche Schönheit: Entwicklung, ursächliche Zusammenhänge, geschichtliche und nationale Eigenheiten, dt. Übers., 2. Aufl. Breslau 1894, Bd. 2, S. 1 ff.

cour[12]. Akzeptiert wird die Fundierung der Liebe auf Sexualität h ' gleichzeitigem Hinausgehen über diese Basis. Sexualität ist für si h selbst nur »un soulagement à

obtenir: rien de plus«[13], ist zugleich aber Erhaltungs- und Steigerungsbedingung der Liebe selbst[14] Die code-immanente Funktion des symbiotischen Mechanismus ist also sehr genau gesehen. Unter der Vorstellung, ihr Glück zu suchen dienen Individuen der Reproduktion der Menschheit. Die Gesellschaft muß dafür in Liebe und Ehe Formen bereitstellen, die die Kombination eines Maximums an Ordnung und Freiheit ermöglichen. Dazu muß in Liebe und Ehe eine eher friedliche, jedenfalls nicht zu turbulente, passionierte Stimmung erreicht werden, der alte amour passion wird stark relativiert, wenn nicht abgelehnt[15] die soziologische Kritik einer allein darauf basierten Eheschließung wird vorweggenommen[16]. Man findet noch elitäre Wertungen in den Anforderungsbegriffen[17], aber auch schon die Vorstellung: Liebe sei der Trost für die Mittelmäßigen (also für alle!), die nichts anderes im Leben erreichen können[18].
Zieht man zusätzlich Destutt de Tracy[19] und Schopenhauer[20] zu Rate, dann kann man bereits in den ersten Dekaden des 19. Jahrhunderts eine Theorie erkennen, die die Semantik der Liebe nicht mehr als gegeben oder als eine Art Erkenntnis hinnimmt, sondern sie als einen dreistufigen Steuerungszusammenhang zu begreifen sucht. Auf der Ebene der Literatur, der Romane, der »idéologie«

12 De l'amour, selon les lois premières (1808), zitiert nach der 4. Aufl., 2 Bde., Paris 1834. Zu Autor und Werk vgl. Joachim Merlant, Sénancour (1770-1846), Paris 1907, Neudruck Genf 1970; André Monglond, Vies préromantiques, Paris 1925.

13 A.a.O., Bd.I, S. 56.

14 »Sans quelque idée secrète de la plus vive jouissance de l'amour, les affections les moins sensuelles dans leurs effets apparens ne naitraient pas, et, sans quelque espoir semblable, elles ne subsisteraient pas« (a.a.O., Bd. I, S. 51).

15 Vgl. z. B. Destutt de Tracy, De l'amour (ein geplanter, aber seinerzeit nicht publizierter Teil der Elements d'idéologie), Paris 1926, S. 17: nicht »fureur«, sondern »sentiment tendre et généreux«. Ähnlich Joseph Droz, Essai sur l'art d'être heureux, 1806, Neuauflage Amsterdam 1827, S. 108 ff. (113)

16 Vgl. Sénancour a.a.O., insb. Bd. I, S. 104 f., 147 f., 153; Bd. Il, S. 29 ff.

17 Siehe z.B. Bd.I, S. 37 ff., 277 ff. (mit Rückgriffen auf die literarische Tradition).

18 A.a.O., Bd.I, S. 148.

19 De l'amour a.a.O. — ein bewußt auf Reform der Institution Familie angelegtes Programm.

20 Die Welt als Wille und Vorstellung, Viertes Buch Kap. 44 (Metaphysik der Geschlechtsliebe), zit. nach Werke, Darmstadt 1961 Bd. Il, S. 678 ff.

(die wir hier Semantik nennen) werden Leitvorstellungen festgelegt, die die individuelle Gefühlsbildung beeinflussen. Diese wiederum steuert das generative Verhalten der Menschen in einer Art »Meditation des Genius der Gattung«[21]. In einem voll individualisierten, freigegebenen und doch unbemerkt gesteuerten Auswahlverfahren wird über Reproduktion und damit über die »Zusammensetzung der nächsten Generation«[22] entschieden. Freiheit und Institution fallen zusammen[23]. Die Vorstellungen, die die Liebenden sich romangemäß bilden, haben ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in dieser Funktion. Sie mögen wie immer paradox, unkontrolliert, unnachvollziehbar Zustandekommen: sie individualisieren die Part-

nerwahl für eine kombinatorische Züchtung der Menschengattung, und erst diese Funktion läßt den tieferen Sinn all der Entzückungen und Schmerzen, all der Ängste und Nöte, all der Überschwenglichkeiten erkennen[24].

In diesem Kontext von »ideologie« wird der Naturbegriff des 18. Jahrhunderts aufgelöst. An die Stelle einer Kraft, die sich aus eigenem Recht durchsetzt, tritt die wissenschaftlich erforschbare, zivilisatorisch codierte Materie. Dem entspricht, Jahrzehnte später, eine Art biologischer Sentimentalismus, dem Proudhon unklare, aber griffige Formulierungen leiht. Die Einheit von Liebe und Ehe wird vorausgesetzt als Einheit von Materie und Form. Die Reproduktion der Menschheit ist das Funktionsziel dieses Arrangements, an dessen Erreichen Ideale mitwirken: »l'influence de l'idéal était nécessaire aux générations de l'humanité«, und: »l'amour est donc ... la matière du manage«[25]. Die Leitdifferenz lautet also: Form und Materie bzw. Ideal und Wirklichkeit. Da man sich in dieser Differenz nicht für die eine und gegen die andere Seite entscheiden

21 Schopenhauer a.a.O., S. 702.

22 Schopenhauer a.a.O., S. 682.

23 Dies besonders bei Destutt de Tracy.

24 Nach Darwin kann dies dann sogleich evolutionstheoretisch und in diesem Sinne streng wissenschaftlich wiederholt und ausgebaut werden. Siehe z. B. Max Nordau, Paradoxe, Leipzig 1885, S. 273 ff.; oder Gaston Danville, La Psychologie de l'amour, Paris 1894: Liebe — im Sinne einer »systématisation exclusive et consciente du désir sexuel« — als Endform evolutionärer Differenzierung des Reproduktionsprozesses.

25 Formulierungen aus: Pierre Joseph Proudhon, Amour et Mariage, Teil X und XI von: De la justice dans la Révolution et dans l'église, 2. Aufl. Brüssel-Leipzig s.d. (1865), Teil X, S. u bzw. 10. Vgl. aber auch die Kritik der irreführend idealisierten Liebe, die die Ehe korrumpiert, a.a.O., S. 48 ff.

kann, formuliert sie die Einheit von sexuell basierter Liebe und Ehe unter Aufhebung aller früheren Formendifferenzierungen. Die Romantik überlebt dann noch die naturalistischen und evolutionistischen Tendenzen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts — aber unter Verlust aller Tiefenspannung und in der Form eines scheinbar ernsthaften Illusionismus, der sich alsbald der Entlarvung aussetzt[26].

Ist die Romantik also nur ein letztes Sichaufbäumen gegen die Trivialisierung, gegen die Allgemeinzugänglichkeit der Liebe? Oder muß das Festhalten an der »großen Liebe« mit einer eigentümlichen Unentschlossenheit[27], ja mit dem Verlust der großen Form bezahlt werden? Jedenfalls verschieben sich durch die Ausdifferenzierung von Einzelfamilien die Plausibilitätsgrundlagen, die die immer möglichen Neuerungen seligieren[28]. Ein schon lange vorkommendes Motiv, daß Liebende die Ehe suchen (und daß die Romane mit der Eheschheßung enden), wird erst jetzt aktuell. Die alte These der Unvereinbarkeit von Liebe und Ehe muß jetzt überspielt werden, das Ende des Romans ist nicht das Ende des Lebens. Man versucht, die Semantik der romantischen Liebe durch Weglassen aller Elemente zu kürzen, die Bedrohliches signalisieren. Nicht nur Romanhelden wie Don Quichotte, Emma Bovary, Julien Sorel, nein jedermann bekommt die Möglichkeit, sich in copierte Bedürfnisse hineinzusteigern. So entsteht eine Art Kleine-Leute-Romantik, die gegebenenfalls auch

schon durch Konsum von Buch und Film befriedigt werden kann — »one of the few bright spots in a life normally bounded by the kitchen, the office and the grave«[29]. Sie ist leicht zu

26 Typisch dafür eine Mixtur aus Romantik und Anatomie, ästhetischer Idealisierung und Zuchtauslese: Henry T. Finck a.a.O.; oder die Mixtur aus Poesie, Physiologie und »Dämmerlichtpolitik«: Paul Mantegazza, Die Physiologie der Liebe, dt. Übers. 3. Aufl. 4. Abdruck, Jena o. J. (Erstausgabe 1854). Auch Soziologen stimmen ein, etwa Lester F. Ward, Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society (1903), 2. Aufl. New York 1925, S. 290 ff., insb. 390 ff.

27 Die Handlungsunfähigkeit des Frédéric Moreau in Flauberts Education sentimentale könnte in diesem Sinne gelesen werden. Eine gewagtere Interpretation wäre: daß eine Erziehung (Personentwicklung), zu der es im Roman gar nicht kommt, jetzt über eine Relationierung von Liebe und Geld laufen muß, und daß dies sie zugleich unmöglich macht, da Geld hier (wie immer) nichtauthentische Motive symbolisiert.

28 Vgl. den Beitrag: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik a.a.O., Bd. I, S. 9-71 (49 f.).

29 Francis E. Merrill, Courtship and Marriage: A Study in Social Relationships, New York 1949, S. 25.

verstehen, traumhaft realisierbar, intellektuell anspruchslos und steril. Nur wenige zwar können danach leben, aber alle können davon träumen[30]. Sie liegt außerdem quer zu den normalen Karrierebedingungen einer durch Märkte und Organisationen geprägten Gesellschaft und erschließt so Liebe und Ehe als Aufstiegswege eigener Art, die ebenfalls »nichts« voraussetzen und als voll individualisiert gelten können.

Aber wird eine bloße Trivialisierung genügen? Wenn Liebe erneut als Ideal institutionalisiert werden muß, um unwahrscheinliches Verhalten sozial zu decken und psychologisch zu präparieren, wird dann nicht der Vergleich von Ideal und Person typisch zum Nachteil der Person ausfallen? Wenn ein Code darauf spezialisiert ist, unnormales Verhalten als normal erscheinen zu lassen, wird er dann nicht versagen, wenn das Verhalten unter dem Druck realer psychischer und sozialer Bedingungen sich renormalisiert? Man entdeckt schließlich die alte Inkompatibilität neu als Problem in der Ehe: als Enttäuschung genau der Erwartungen, auf die die Ehe gegründet war. Möglicherweise sind besonders Männer solchen Desillusionierungen ausgesetzt, wenn zutrifft, was Madame de Staël vermutet hatte: daß sie fehlende Bindung des Herzens durch Imagination ersetzen[31]. Jedenfalls hatte die Soziologie zunächst dahin spekuliert, daß ein solcher Realitätsschock gerade die Ehe gefährdet, die als Romanze begonnen hatte[32]. So setzt romantische Liebe Eheschei-

30 Wie wenig Passion als Code für wirkliches Verhalten taugt, betonen z. B. Harry C. Bredemeier/Jackson Toby, Social Problems in America: Costs and Casualties in an Acquisitive Society, New York 1961, S. 461 ff. Vgl. für französische Daten auch Patterns of Sex and Love: A Study of the French Woman and Her Morals, New York 1961.

31 Vgl. De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations a.a.O., S. 132; und dazu bestätigend die Resultate der oben (Anm. 6) angeführten empirischen Untersuchungen. Soziologisch gesehen, dürfte dieser Unterschied der Infektion mit romantischer Liebe bei Mann und Frau auch damit zusammenhängen, daß der soziale Status des Mannes sich durch eine Ehe normalerweise nicht ändert, so daß der Mann sich romantischen Impulsen eher überlassen kann, während die Frau mit der Ehe auch über ihren künftigen Status entscheidet und deshalb eher Anlaß hat, durch Nebenerwägungen zu kontrollieren, mit wem sie den Ausflug ins Land der Romantik unternimmt. Siehe hierzu Zick Rubin, Liking and Loving: An Invitation to Social Psychology, New York 1973, S. 205 f.

32 Vgl. Ernest R. Mowrer, Family Disorganization: An Introduction to a Sociological Analysis, Chicago 1927, S. 128 ff.; Ernest W. Burgess, The Romantic Impulse and Family Disorganization, Survey 57 (1926), S. 290-294; Merrill a.a.O., S. 23 ff.; Paul H. Landis, Control of the Romantic Impulse Through Education, School and Society

dungen in ein neues, dramatisches Licht. »The world that loves lover does not love a divorcé . . . He has got what he wanted and found it was not good for him«[33]. Das Zurücktreten religiöser, moralischer, rechtlicher und familienpolitischer Barrieren lenkt das soziale Urteil auf die Geschiedenen selbst. Eine offene Ablehnung läßt sich nicht mehr vertreten, aber damit tritt die Person selbst nicht unbedingt in ein günstigeres Licht: Sie weiß, daß man weiß daß sie sich selbst in diese Lage gebracht hat. Schuld hat dann möglicherweise die ideologische Fehlsteuerung durch »romantische Liebe«. Diese Annahme löst die Suche nach ganz anderen Grundlagen für dauerhafte Intimbeziehungen aus. Die alte (z. B. puritanische) Vorstellung des »Lebensgefährten« wird, ohne daß man sich ihrer erinnert, wiedergeboren unter Bezeichnungen wie companionship, Kameradschaft. Man sucht in der Ehe nicht eine ins Unrealistische angehobene Idealwelt und erst recht nicht eine Dauerbetätigung für leidenschaftliche Gefühle, sondern eine Basis für Verständigung und für gemeinsames Handeln in allem, was einem wichtig ist.

Während die Unterhaltungsliteratur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts den Trend zur Ausdifferenzierung eines auf wenige Merkmale reduzierten romantischen Komplexes noch nachvollzieht, übersteigert und stereotypisiert[34], scheint die stärker reflek-

44 (1936), S. 212-215. Entscheidend ist hier die Entdeckung: daß die Funktionsprobleme der modernen Familie, insb. die Verständigungsschwierigkeiten unter Ehegatten, nicht Zivilisationsschäden sind oder der Industriegesellschaft im allgemeinen zur Last gelegt werden können, sondern gerade in der Autonomie des Funktionsbereichs selbst wurzeln, nämlich in der durch sie ausgelösten Steigerung der Erwartungen. Anzumerken ist jedoch, daß man vierzig Jahre später das Interesse an solchen Feststellungen verloren hat; sie gelten jetzt als eine bloße »Meinung«, die nie systematisch untersucht worden ist. Vgl. J. Richard Udry, The Social Context of Marriage, Philadelphia 1966, S. 192; Ernest W. Burgess/Harvey J. Locke/Mary Margaret Thomes, The Family: From Traditional to Companionship, New York 1971, S. 272 f. Im übrigen überzeugt auch die Logik, mit der diese Meinung argumentiert, nicht ganz. Wer aus wohlerwogenen Gründen heiratet, ist damit noch nicht gegen Enttäuschungen gesichert; er ist sogar besser in der Lage als der Romantiker, diese Enttäuschungen im Vergleich zu seinen Erwartungen festzustellen.

33 Mit diesen Formulierungen führt Willard Waller in das Thema Scheidung ein -siehe The Old Love and the New: Divorce and Readjustment (1930), Neudruck Carbondale 1967, S. 3.

34 Vgl. die Untersuchung von R. W. England, Jr., Images of Love and Courtship in Family-Magazine Fiction, Marriage and Family Living 20 (1960), S. 162-165, mit einem Vergleich der Literatur 1911-15 und 1951-55 in den USA, ergiebig vor allem in

tierte Arbeit am Code bereits den Umbruch einzuleiten. Empirische Daten zeigen zudem, daß im Unterschied zu dem Bild, das die Unterhaltungsliteratur und das Interesse an ihr vermittelt, romantischer Enthusiasmus in Liebesvorstellungen nicht sehr verbreitet ist; und diese Fakten wirken natürlich abkühlend auf die Semantik

zurück[35]. Was hat diesen Wandel bewirkt? Eine gelegentlich angebotene Erklärung lautet, daß die zunehmende Toleranz für vorehelichen Geschlechtsverkehr[36] und die weitgehende Nivellierung von Geschlechtsrollen-Differenzen mit den Vorstellungen von romantischer Liebe nicht zu kombinieren sei[37]; Romantik setze Askese, setze Befriedigungsaufschub voraus. Das mag so sein, erklärt aber höchstens den Verfall der Plausibilität romantischer Liebesvorstellungen und nicht die Richtung, in die sie als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium transformiert werden. Die neu zu entwickelnde Semantik der Intimität kann sich auf einen Faktor stützen, der nie zuvor in dieser Weise symbolische Gehalte geprägt hatte: auf die *Differenz von unpersönlichen und persönlichen Beziehungen.* Dies ist nicht die alte Unterscheidung der Angehörigen der eigenen Gruppe und der Fremden, aus der die phílos/philía — Tradition entwachsen war[38]. Es handelt sich nicht um eine vorgefundene, natürliche Gruppierung von Personen, in welcher Einzelne oder kleinere Gruppen sich allenfalls durch Mobilität (Sezession) verschieben konnten. Das Problem liegt nicht mehr in der Differenz religiöser (auf Gott bezogener) und weltli-

bezug auf (1) Zufall (= Regellosigkeit) der Erstbegegnung; (2) Kürze der Dauer der Bekanntschaft (= Liebe allein entscheidet sofort); (3) Zurücktreten aller anderen Lebensengagements; und (4) schichtmäßige Aufwertung durch Verlagerung in den Kontext höherer Schichten.

35 Vgl. Charles B. Spaulding, The Romantic Love Complex in American Culture, Sociology and Social Research 55 (1971), S. 82-100.

36 Der Trend selbst ist immer wieder untersucht und bis in die jüngste Zeit bestätigt worden. Vgl. für viele: B. K. Singh, Trends in Attitudes Toward Premarital Sexual Relations, Journal of Marriage and the Family 42 (1980), S. 387-393.

37 So Merrill a.a.O., S. 52; G. Marion Kinget, The »Many-splendoured Thing« in Transition or »The Agony and the Ecstasy« Revisited, in: Mark Cook/Glenn Wilson (Hrsg.), Love and Attraction: An International Conference, Oxford 1979, S. 251-254. Als eine empirische Untersuchung, die diese Ansicht stützen könnte, siehe Joachim Israel/Rosmari Eliasson, Consumption Society, Sex Roles and Sexual Behavior, Acta Sociologica 14 (1971), S. 68-82.

38 Vgl. Franz Dirlmeier, ÖÉËÏÓ und ÖÉËÉÁ im vorhellenischen Griechentum, Diss. München 1931.

cher (notwendig eigensüchtiger) Liebe, die beide in bezug auf Schicksale und Personmerkmale des anderen relativ indifferent bleiben konnten[39]. Es entfallen damit all die Erleichterungen, die solche Indifferenz bieten konnte. Auch geht es nicht mehr um die Differenz von Ehe und Einsamkeit, an der sich Phantasie, Ironie und Enttäuschung der Romantiker entzündet hatten. Vielmehr liegt die Differenz, die jetzt Form gibt, auf der Ebene der sozialen Beziehungen, in die der Einzelne entweder sein ganzes Selbst einbringen kann oder nicht. Die meisten Erfordernisse seines Lebens kann der Einzelne, und das ist neu, nur noch in unpersönlichen Beziehungen sicherstellen, in Beziehungen, in denen er nicht oder nur in den engen Grenzen des jeweiligen Systems, über sich selbst kommunizieren kann. Diese Bedingung schließt sogar den Aufbau des Selbst selbst ein, nämlich den Werdegang im Kontext schulischer und beruflicher Karrieren. Die Differenzerfahrung, an der entlang das Selbst selbst konstituiert wird, bekommt durch diese sozialstrukturellen Bedingungen eine spezifische Färbung. Der Bedarf für ein anderes Selbst — und das heißt: ein

anderes anderes und ein anderes eigenes Selbst — wird dadurch tief eingeprägt. Er geht in die Konstitution der eigenen Identität mit ein.

Im 19. Jahrhundert hatte man angesichts der Tatsachen, die die industrielle Revolution für die bürgerlichen Schichten geschaffen hatte, annehmen können, dies Problem betreffe nur den Mann. Nur er arbeite außer Hause. Nur er habe sich mit den Unzuträglichkeiten der Welt auseinanderzusetzen. Nur er sei der Indifferenz, der Rücksichtslosigkeit, der Bosheit von Mitmenschen direkt ausgesetzt, und die Frau entschädige ihn dafür mit Liebe. »Le soir, il arrive brisé. Le travail, l'ennui des choses et la méchanceté des hommes ont frappé sur lui. Il a souffert, il a baissé, il revient moins homme. Mais il trouve en sa maison un infini de bonté, une sérénité si grande, qu'il doute presque des cruelles réalités qu'il a subies tout le jour . . . Voilà la mission de la femme (plus que la génération même), c'est de refaire le cœur de l'homme«[40]. Unter dieser gesell-

39 Wie zumindest am Ende dieser Tradition auch deutlich formuliert wurde. Siehe dazu die Bemerkungen zu Bourdaloue oben S. 100 f.

40 Jules Michelet, L'amour, Paris 1858, S. 17. Ähnlich (Ehe als Insel des Glücks in einer vulgären Welt) bereits Droz a.a.O. (1806/1827), S. 108 ff. Zu einer entsprechenden Familienideologie in den Vereinigten Staaten mit den Merkmalen »retreat«, »conscious design« und »perfectionism« vgl. auch Kirk Jeffrey, The Family as Utopian Retreat from the City: The Nineteenth-Century Contribution, in: Sallie TeSelle

schaftstheoretischen Prämisse muß die anthropologische Differenz von Mann und Frau zunächst beibehalten, ja ins Extrem getrieben werden — bevor sie dann ganz aufgegeben wird. Wenn diese Grunderfahrung einer Differenz von unpersönlichen und persönlichen Beziehungen Allgemeingut wird, wenn sie unabhängig von Schichtung und unabhängig von Geschlecht für jeden anfällt, muß dies den Wunsch nach persönlichen Beziehungen, nach voller zwischenmenschlicher Interpenetration tiefer legen und zugleich unerfüllbarer festigen. Dabei entfallen Bezugnahmen auf eine Ökonomie knapper Güter (einander helfen) und auf eine Moral der Lebenstüchtigkeit nicht ganz. Diese Momente, die das traditionelle Freundschaftsethos getragen hatten, bleiben wichtig; sie werden aber zu Minimalbedingungen degradiert, sie dürfen nicht fehlen. Da gerade diese Erfordernisse im Bereich der unpersönlichen Beziehungen liegen und dort erfüllt werden können, können sie nicht den Ausgangspunkt bilden für das, was man vom anderen in persönlichen Beziehungen erwartet. Die Ideale der Liebe und Freundschaft können sich nicht an ihnen hochranken; sie können nicht in hochgetriebenen Ansprüchen an Umgang mit knappen Ressourcen, Lebenstüchtigkeit, Abgabebereitschaft, Einsatzwilligkeit bestehen; aber in was sonst?

Man hat vermutet, daß in einer Gesellschaft, die jedem eine hochkomplexe Umwelt mit ständig wechselnden Beziehungen bietet, Ehen oder eheähnliche Beziehungen umso stärker intensiviert werden, da sie den Gegenhalt bieten können in wenigstens einer dauerhaften Beziehung für die ganze Person[41]. Auch belegen empirische Forschungen, daß Familien in einer komplexen und variablen Umwelt eher zu diffus-intimen Innenbindung tendieren als Familien, deren Einzelrollen zugleich fest in die Umwelt eingefügt sind[42]. Aus dem starken, sozusagen kompensatorischen Interesse an

Intimbeziehungen kann aber kaum auf Stabilität der entsprechen-

(Hrsg.), The Family, Communes and Utopian Societies, New York 1972, S. 21-41, auch in: Soundings 55 (1972), S.21-41. Siehe für das 19. Jahrhundert ferner Neil J. Smelser, Vicissitudes of Love and Work in Anglo-American Society, in: Neil J. Smelser/Erik H. Erikson (Hrsg.), Themes of Work and Love in Adulthood, Cambridge Mass. 1980, S. 105-119.

41 Vgl. z. B. Warren G. Bennis/Philip E. Slater, The Temporary Society, New York 1968, S. 88 ff. — mit allerdings unsicheren Zukunftsperspektiven.

42 Siehe Elisabeth Bott, Family and Social Network: Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families, 2. Aufl. London 1971.

den Systeme geschlossen werden. Gerade Hoffnungen und Erwartungen, die etwas Vermißtes zu finden, etwas Unerfülltes zu erfüllen suchen, können auch Maßstäbe aufbauen, die sich nicht oder nur schwer erfüllen lassen. Dies gilt nicht zuletzt, wenn keine sozial standardisierte Semantik zur Verfügung steht, an die man sich in der Einschätzung der Aussichten und in der Regulierung eigener Verhaltensweisen halten kann.

Kapitel 15

Was nun? Probleme und Alternativen

Die heute vorfindbare Situation der Liebessemantik läßt sich schwerer als jede frühere unter eine Leitformel bringen. Ablehnung und verdeckte Fortführung von traditionsbestimmten Vorstellungen halten sich die Waage. Die Form des Code scheint sich vom Ideal über das Paradox zum Problem hin gewandelt zu haben, und das Problem wäre dann ganz einfach: einen Partner für eine Intimbeziehung finden und binden zu können. Skepsis gegenüber Hochstimmungen jeder Art verbindet sich mit anspruchsvollen, hochindividualisierten Erwartungshaltungen. Die Alternative des Abbrechens und des Alleinbleibens wird als Lebensplan ernst genommen und verstanden. In einem der wenigen adäquaten Interpretationsversuche, die man auftreiben kann, meint Ann Swidler, innerhalb der paradoxen Anforderungen des Liebens eine Verschiebung feststellen zu können in Richtung auf höhere Kompatibilität mit individueller Selbstverwirklichung[1]. Diese wird, so Swidler, nicht mehr in jugendlichem Überschwang als Problem der einmaligen tiefen Liebe gesehen, sondern eher als ein lebenspraktisches Problem des Erwachsenseins, das mit Bindungen, mit Aufgabe von Bindungen, mit Verzicht auf Bindungen im Laufe eines langen Lebens angegangen wird.

Um die Veränderungen der Problemlage erfassen zu können, die dann, wenn auch nur sehr grob, zum Ausdruck kommen, müssen wir erneut vom sozialstrukturellen Wandel ausgehen. Es gehört zum soziologischen Allgemeinwissen, daß die kommunalen Lebensverhältnisse älterer Gesellschaftsordnungen wenig Raum für Intimbeziehungen boten, daß soziale Kontrollen, aber auch soziale Rückversicherungen dicht am Verhalten lagen und dem Einzelnen genug Konsenschancen boten. Partner, die in nähere Beziehungen traten, kannten sich zumeist schon vorher, kannten sich aus anderen Zusammenhängen, und das Eintreten

in nähere Beziehungen wird oft keine wesentliche Erweiterung dieser Kenntnis, keine Auf-

1 Siehe Love and Adulthood in American Culture, in: Neil J. Smelser/Erik H. Erikson, Themes of Work and Love in Adulthood, Cambridge Mass. 1980, S. 120-147.

nähme der Tiefenstrukturen des Erlebens des Partners bedeutet haben. Erwartungen in bezug auf persönlichen Einklang konnten nicht sehr gesteigert werden; vielleicht war »Seelisches« in entsprechendem Umfange auch gar nicht vorhanden, da die Gesellschaft gar keine Gelegenheit zur Selbstproblematisierung bot. Der wichtigste Faktor für ein Harmonieren in persönlichen Beziehungen wird im Gleichklang der Außenbeziehungen gelegen haben, die in Freundschaften oder gemeinsamer Lebensführung nur zusammengefügt werden brauchten.

Die Autonomisierung von Intimbeziehungen, das, was Slater treffend als »soziale Regression« bezeichnet[2], schafft eine völlig neuartige Situation. Der Außenhalt wird abgebaut, die inneren Spannungen werden verschärft. Die Stabilität muß jetzt aus rein persönlichen Ressourcen heraus ermöglicht werden, und dies zugleich im Sicheinlassen auf den anderen! Vergleicht man nochmals historisch, so sieht man: Die Franzosen hielten um 1700 eine stabile Liebesbeziehung schlechterdings für unmöglich, die englischen Moralisten konstatierten zu gleicher Zeit bei zunehmender Empfindsamkeit ein Zunehmen von Liebe und Haß in den Ehen[3]. Auch in der neueren Forschung wird die besondere Konfliktträchtigkeit von Intimverhältnissen immer wieder bestätigt[4]. Dies mag daran liegen, daß für Meinungsverschiedenheiten in bezug auf konkrete Handlungen, Rollenauffassungen, Umwelteinschätzungen, Kausalzurechnungen, Geschmacksfragen, Wertungen nur die Ebene personaler Kommunikation als Ebene der Konfliktlösung zur Verfügung steht, auf der man Übereinstimmung in der wechselseitigen Liebe wahren möchte; daß aber zugleich der Rückschluß von Meinungen oder Verhaltensweisen auf diese letzte Ebene allzu nahe hegt, gerade weil dieser Zusammenhang durch Liebe ja gewährleistet sein soll.

2 Philip E. Slater, On Social Regression, American Sociological Review 28 (1963), S. 339-364. Man beachte insbesondere die Umkehrung der Simmel'schen Fragerichtung: Nicht das Hinzutreten von Dritten ist das Problem, sondern ihr Rückzug aus Funktionen der Kontrolle und Konsensgewähr.

3 Belege bei Wilhelm P. J. Gauger, Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffassung von Londoner Zeitschriften um 1700, Diss. Berlin 1965, S. 300 ff.

4 Vgl. nur Harriet B. Braiker/Harold H. Kelley, Conflict in the Development of Close Relationships, in: Robert L. Burgess/Ted L. Huston (Hrsg.), Social Exchange in Developing Relationships, New York 1979, S. 135-168 (bemerkenswert vor allem in der Feststellung, daß die Konfliktträchtigkeit steigt, wenn die Partner ihre Beziehungen intensivieren).

pie erste Antwort, die die Soziologie in den 20er und 30er Jahren gesucht hatte, lautet einfach: falsch programmiert. Die romantische Liebe bekomme den Ehen nicht[5]. Heute ist diese Erklärung so gut wie verschwunden, und statt dessen findet man sich vor der Frage, ob nicht die »soziale Regression«, die Freigabe von Intimbeziehungen

zu eigener, persönlicher Gestaltung selbst Grund der Probleme ist. Wenn dies so ist, haben wir es mit dem allgemeinen und typischen Befund zu tun, daß die moderne Gesellschaft ihre Errungenschaften nicht mehr nur als Desiderat, sondern nunmehr auch als Realität zu erfahren bekommt. Dies bedeutet für die Soziologie: daß sie sozialstrukturelle Analyse und Semantikanalyse schärfer trennen und mit Kausalhypothesen vorsichtiger werden muß. Die Semantik der Liebe, deren Evolution wir verfolgt haben, hat die Ausdifferenzierung von Intimbeziehungen eingeleitet und begleitet, zunächst eher gegen die Ehe als gesellschaftliche Institution, dann im Hinblick auf Ehe als Eigengründung der sich Liebenden. Diese Bindung an die Form der Ehe scheint sich zu lockern. Schon seit langem hat die Mitwirkung der Eltern sich auf mehr informale Mittel vorsorglicher Kontaktanbahnung oder Kontaktverhütung beschränken müssen[6]. Mehr und mehr scheint auch diese Kontrolle den selbstauferlegten Rücksichten zu weichen. Vor allem aber springt der Zeithorizont als Ersatz für soziale Kontrolle ein. Man wird älter und gerät dadurch unter die Pression — eine generalisierte soziale Pression! -, einen adäquaten Partner für eine Ehe finden oder doch akzeptieren zu müssen. Diese Verschiebungen betreffen immer noch das Symbol, mit dem die Gesellschaft erlaubte und geschützte Exklusivität zur Verfügung stellt. Sie geben dieses Symbol aber zur quasi-autonomen Verfügung frei, was nicht ohne Folgen bleiben kann. Dies gilt vor allem in einer Hinsicht: Eine derart autonomisierte Ehe bietet keinen ausreichenden Schutz gegen die Hauptgefahr intimer Beziehungen: ihre Instabilität. Angesichts dieser Lage lassen wir jetzt die Frage der Form und der Attraktivität der Ehe beiseite und wenden uns generell dem Problem von gesellschaftlich autonom gesetzten Intimbeziehungen zu. Es kann sich dabei um Ehen, aber auch um außereheliche Beziehungen handeln, wenn immer sie besondere Ansprüche an Intimität zu realisieren versuchen.

5 Vgl. die Hinweise Kapitel 14, Anm. 32.

6 Vgl. die Hinweise Kapitel 14, Anm. 7.

So viel von Intimität, Intimbeziehungen und Ähnlichem gesprochen wird: Es gibt keinen theoretisch hinreichenden Begriff dafür. Am ehesten wird man das, was gemeint ist, als hohe zwischenmenschliche Interpenetration auffassen können[7]. Das heißt: Personen senken im Verhältnis zueinander die Relevanzschwelle mit der Folge, daß das, was für den einen relevant ist, fast immer auch für den anderen relevant ist. Entsprechend werden kommunikative Beziehungen verdichtet. Achtet man auf die Typik der Selektionsübernahme, die wir im Kapitel 2 behandelt haben, dann läßt sich Intimität dadurch charakterisieren, daß schon das (selektive) Erleben und nicht nur das Handeln des einen Partners für den anderen handlungsrelevant wird. Topoi der französische Klassik hierfür waren: Es gibt keine Bagatellen in der Liebe; Betonung der Pflichterfüllung ist mit Liebe unvereinbar; man muß nicht nur alles tun, was verlangt wird, man muß zuvorkommen. Der deutsche Idealismus hätte gesagt: sich das Weltverhältnis des anderen zu eigen machen, das heißt: es mitgenießen. Auch der hohe Grad an Verbalisierung der Liebesverhältnisse belegt diese These. Liebende können unermüdlich miteinander reden, weil alles Erlebte mitteilenswert ist und

kommunikative Resonanz findet.
Wie bei allen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien stellt sich die Frage: Ist die Ausdifferenzierung entsprechender Sozialsysteme möglich und mit welchen Konsequenzen? Können Intimbeziehungen zu autonomer Selbstregulierung freigegeben werden? Können sie sozial haltlos für sich bestehen, mit der Umwelt nur durch Prozesse verbunden, die nicht ihrem eigenen Wesen, nicht ihrem besonderen Modus der Informationsverarbeitung entsprechen?
Und eine zweite Frage wäre gleich anzuschließen: Eignet sich eine Semantik wie amour passion, mit deren Hilfe die Ausdifferenzierung befördert und durchgesetzt worden ist, für die Behandlung der dadurch entstandenen Sachverhalte? Das Unwahrscheinliche zunächst einmal zu ermöglichen und zu plausibilisieren, ist eine Sache; es zu ertragen, eine andere. Schon das 19. Jahrhundert hat zwischen Übersteigerung und Trivialisierung gependelt, und erst recht müßte heute die Codierung der Intimität den Zugang zu den entsprechenden Einstellungen für jedermann offen halten. Parsons

7 Siehe zum Beispiel: Irwin Altman/Dalmas A. Taylor, Social Penetration: The Development of Interpersonal Relationships, New York 1973.

spricht von »generalized accessibility to an >attitudinal< entity« mit Hilfe einer Semantik von »affect«[8]. Ist hierfür dann eine Semantik der Passion, des Exzesses, der Extravaganz, der Unverantwortlichkeit fürs eigene Fühlen oder auch nur eine Semantik der Hochstimmung und des unwahrscheinlichen Glücks noch zu brauchen? Zunächst wird man wohl feststellen dürfen, daß der semantische Gehalt von »romantisch/Romantik« unter der Hand längst ausgetauscht worden ist — sowohl, wenn man den Sinn auf die eigentliche Romantik bezieht, als auch, wenn man damit einfach die romanhafte Darstellung der Liebe meint. Achtet man zum Beispiel auf die Items, die Amerikaner verwenden, um Skalen zu konstruieren, mit denen man romantische Liebe messen kann, so ist damit ungefähr das Gefühl des Füreinanderdaseins gemeint, nicht mehr und nicht weniger[9]. Von der Tradition des amour passion ist nichts mehr zu spüren. Die Differenz, die hier zählt, scheint nur noch den Zugang zu sexuellen Beziehungen zu betreffen: ob mit oder ohne emotionale Bindung[10]. Der symbiotische Mechanismus sexueller Beziehungen ist damit nicht nur in den Code inkorporiert, er ist »die Sache selbst«, zu der man verschiedene Einstellungen haben kann. Deren Differenz definiert dann »romantische Liebe«. Auf den ersten Blick kontrastieren so bescheidene Ansprüche an Sinn — und es soll doch Lebenssinn sein! — auffällig mit der sozialstrukturellen Tiefenlage und der Unvermeidlichkeit autonomer Handhabung ausdifferenzierter Intimbeziehungen. Vielleicht liegt aber gerade darin die Erklärung, vielleicht macht gerade die Entwicklung, die wir als Ausdifferenzierung, Autonomisierung, soziale Regression charakterisiert haben, es zu riskant, den prekären

8 Talcott Parsons, Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization, Social Research 41 (1974), S. 193-225. Vgl. auch ders., Some Problems of General Theory in Sociology, in: John C. McKinney/Edward A. Tiryakian (Hrsg.), Theoretical Sociology: Perspectives and Developments, New York 1970, S. 27-68 (50 ff.).

9 Vgl. Zick Rubin, Measurement of Romantic Love, Journal of Personality and Social Psychology 16 (1970), S. 265-273. Anscheinend differenzierter (aber ohne ausreichende Angabe der Items selbst) Llewellyn Gross, A Belief Pattern Scale for Measuring Attitudes Toward Romanticism, American Sociological Review 9 (1944), S. 463-472.

10 So unterscheidet Morton M. Hunt, Sexual Behavior in the 1970's, Chicago 1974, zwei Ausprägungen der Sexualethik: liberal-romantic und radical-recreational. Ähnlich differenzieren Joachim Israel/Rosmari Eliasson, Consumption Society, Sex Roles and Sexual Behavior, Acta Sociologica 14 (1971), S. 68-82, in einer empirischen Untersuchung.

Prozeß der Erwartungsabstimmungen auch noch durch kulturell hochgetriebene Modelle, Ansprüche, Sprachformen zu belasten Außerdem nimmt in diesem Prozeß die Komplexität der internen Möglichkeiten und damit auch die Komplexität der relevanten Umwelt zu. Wenn man beachtet, daß es sich für Ego wie für Alter um das Problem der Beziehungen zwischen Person und Umwelt handelt, also um ein Problem, das nicht einfach durch eine Beschreibung erwünschter Personmerkmale fixiert werden kann, fällt es schwer, sich Lösungen auf der Ebene einer tradierfähigen Semantik vorzustellen. Sicher sind Einzelworte wie »Kameradschaft« unzureichende Hinweise, zumal sie einer Sphäre entstammen, die heute weitgehend depersonalisiert ist. Man wird sich sogar fragen müssen, ob und wie das Thema überhaupt literaturfähig ist. Es fehlt jene Spannung zwischen Sexualität und Moral, zwischen notwendig geheimen und öffentlichen Dingen, die es ermöglichte, im Druck etwas zu publizieren, was als privat unter Ausschluß der Öffentlichkeit praktiziert werden mußte. Es fehlt das damit einhergehende Interesse an Lernen und an stellvertretendem Miterleben[11]. Es fehlt jene relativ einfach zu handhabende, direkte oder indirekte Funktion der Sexualität als heimlicher Indikator für Gewünschtes. Nicht, daß man auf Sexualität als symbiotischen Mechanismus verzichten könnte! Aber die Thematisierung der Sexualität oder die Behandlung von Themen, die im semantischen Kontext Sexualität vertreten, haben nicht mehr jenen naheliegenden Problembezug, suggerieren nicht mehr so deutlich, daß auf diesem Wege der Bedarf für intime Kommunikation befriedigt werden könnte. Wenn es mit um Welt geht, kann Sexualität Interpenetration nicht mehr ausreichend symbolisieren. Nicht zuletzt entsteht daraus Unsicherheit in der Frage, welche Bedeutung dem Unterschied der Geschlechter noch beizumessen ist, wenn man von dem Problem der Intimität ausgeht, wie es sich heute stellt. Die Unterschiede der Geschlechter, die in allen Liebes-Codes bisher hervorgehoben wurden und um die herum Asymmetrien konstruiert und gesteigert wurden, schleifen sich ab. Einst für das Eingehen einer Ehe noch wichtiger als Geld, fragt man sich heute: wohin mit den Resten einer solchen nicht-legitimierbaren Differenz? Vor allem folgt aus der Freigabe sexueller Beziehungen, daß — je-

11 Vgl. zu diesen beiden, Literatur tragenden Gesichtspunkten für den Bereich der romantischen Liebe Aubert a.a.O.

denfalls im Roman — die Konditionierung umgekehrt werden muß. Das lange Schmachten

vor der Erfüllung wirkt lächerlich. Das Sich einlassen auf sexuelle Beziehungen erzeugt dagegen Prägungen und Bindungen, die ins Unglück führen. Die Tragik liegt nicht mehr darin, daß die Liebenden nicht zueinanderkommen; sie liegt darin, daß sexuelle Beziehungen Liebe erzeugen und daß man weder nach ihr leben noch von ihr loskommen kann[12].

Auch in der Fachliteratur, die sich direkt mit Themen der Sexualität befaßt, findet man Reaktionen auf diese neue Lage. Sie laufen aber in eine andere Richtung[13]. Fast durchweg hat diese Literatur sich von warnenden, hemmenden auf beratende, fördernde, mutmachende Intentionen umgestellt. Der letzte, großangelegte Versuch der victorianischen Epoche, Sexualität so weit wie möglieh zu negieren, wird nur noch ironisch behandelt[14] und als ein kaum noch zu begreifender Irrweg angesehen. An die Stelle der medizinischen Semantik tritt teils eine klinisch-therapeutische Bemühung um orgasmische Vollbefriedigung'[15], die ihre eigenen Paradoxien erzeugt[16];

12 Vgl. den Doppelbefund bei Robert C. Sorensen, Adolescent Sexuality in Contemporary America, New York 1973, S. 108 ff.: Liebe als Zwangsbedingung zu Sexualität *und umgekehrt.* In dieser Konstellation werden dann auch homosexuelle Beziehungen literaturfähig; und sie eignen sich sogar besonders dazu, diesen Effekt vorzuführen. Vgl. etwa James Baldwin, Giovanni's Rom, London 1956.

13 Vgl. immerhin — eher parallel zur Romanerfahrung, aber körperliche Bindung zu stark zurückstellend, Stanton Peele, Love and Addiction, New York 1975.

14 Siehe den (im übrigen sehr treffenden) Titel bei Ben Barker-Benfield, The Spermatic Economy: A Nineteenth-Century View of Sexuality, in: Michael Gordon (Hrsg.), The American Family in Social-Historical Perspective, New York 1973, S. 336-372; oder das durchgehend großgeschriebene »Respectable« in: Peter T. Cominos, Late Victorian Sexual Respectability and the Social System, International Review of Social History 8 (1963), S. 18-48, 216-250. Zum Mangel an Erklärungsversuchen vgl. oben S. 11, 144.

15 Besonders angesehen: William H. Masters/Virginia E.Johnson, Human Sexual Response, Boston 1966; dies., Human Sexual Inadequacy, Boston 1970. Vgl. dazu die Persiflage Reich'scher Rezepturen bei Pascal Bruckner/Alain Finkielkraut, Le nouveau désordre amoureux, Paris 1977, S. 15 f. Zieht man ältere erotechnische Literatur hinzu — etwa L. van der Weck-Erlen, Das goldene Buch der Liebe oder die Renaissance im Geschlechtsleben: Ein Eros-Kodex für beide Geschlechter, Privatdruck Wien 1907, Neudruck Reinbek 1978 -, mag man allerdings zweifeln, ob die Neuerung wirklich etwas bringt.

16 So z. B. die Darstellung der »spectator role« aus Anlaß von »fears of performance« bei Masters/Johnson a.a.O. (1970), S. 10 f., 6; f., 84 u. ö. Während die gesamte Therapie Leistungs- und Fehlleistungsthemen ins Bewußtsein bringt (oder dies jedenfalls kaum vermeiden kann), wird in der daraus entstehenden Selbst- und Fremdbeobach-

teils, kaum bewußt, aber um so deutlicher zu erkennen, die Semantik des Sportes. Körperaktivismus symbolisiert Jugend — im Sexual verhalten wie im Sport. Es geht um Leistung und um Leistungsverbesserung, aber nicht um Leistungen, die man schuldig ist sondern um solche, die man freiwillig erbringt. Die Verbesserungsfähigkeit erfordert ihrerseits Mühe und Aufmerksamkeit und, wie bei allen Körperleistungen, Training. Der Vollzug ist angewiesen auf räumlich-zeitliche Ausdifferenzierung aus dem Alltagsgeschehen Das Verhältnis zum Partner muß »fair« sein, muß auch ihm eine Chance geben. Und wie beim Sport ermöglicht auch hier der Rückzug auf ein sozial als sinnvoll definiertes Körperverhalten, den Sinnunsicherheiten in allen übrigen Lebensbereichen auszuweichen. Die Gleichheit der Geschlechter wird mehr denn je betont, und die erheblichen Unterschiede im

Sexualerleben von Mann und Frau kommen dadurch nicht recht zur Geltung. Die Betonung der Gleichheit hat, paradoxerweise, das Resultat, daß das Sexualgeschehen und die es abbildende Liebessemantik nach der Façon des Mannes interpretiert werden. Sein Sexualerleben und Verhalten hat den Vorzug der prägnanteren Gestalt, des spektakulären Geschehens, des deutlich sichtbaren Anfangs und Endes. Es eignet sich besser als Zugriffspunkt für orgasmuszentrierte Therapien. Auch die Vorstellung der Ausdifferenzierbarkeit sexuell orientierten Verhaltens scheint sich an den Mann, nicht an die Frau zu halten. Wenn eine Frau liebt, sagt man, liebt sie immer. Ein Mann hat zwischendurch zu tun.

Mit all dem tendiert der Privatbereich gegenüber gesellschaftlichen Anforderungen zur Ausdifferenzierung und zur Entspannung (auch dies im übrigen ein »männliches« Symbol). Was die Literatur oder der Film dann an Exaltiertheiten anbieten, um die eigene Existenz zu retten, wird nicht mehr abgenommen. Dennoch bleibt der Bedarf für Intimität, für zwischenmenschliche Interpenetration bestehen. Damit ist auch ein Bedarf für organisierende Vorurteile, für gepflegte Semantik, für Form und vor allem für Lernmöglichkeiten gegeben. Aber die Anhaltspunkte für die Codierung des Kommunikationsmediums Liebe haben sich verschoben; und dies so radi-

tung ein schwerwiegendes Leistungshindernis gesehen. Man denkt etwas wehmütig an die romantische Ironie und »Besonnenheit« zurück, die durchaus als mitgenießbar, ja als Reflexivwerden des Genusses gedacht war; oder auch an die alte Problematik des Beichtstuhls: Warnung und Stimulierung zugleich zu sein.

kal, daß man kaum sagen kann, ob und welche Themen der Liebes-Semantik übernommen und weiterverwendet werden können. Die Radikalität der Veränderung, verglichen etwa mit dem Zeitraum 1780-1830, läßt sich nicht an der Radikalisierung von Themen, am Übersteigern von Idealisierungen, von Kritik usw. ablesen. Sie ergibt sich aus sozialstrukturellen Entwicklungen und besteht letztlich darin, daß die moderne Gesellschaft die Unterscheidung von persönlichen und unpersönlichen Beziehungen radikalisiert. Ohne viel Übertreibung kann man sagen, daß *in jeder* sozialen Beziehung diese Differenz erfahrbar wird: Die unpersönlichen Beziehungen sind »nur« unpersönliche Beziehungen. Die persönlichen Beziehungen werden mit Erwartungen eines auf die Person Abgestimmtseins überlastet, woran sie oft zerbrechen, was aber die Suche danach nur verstärkt und das Ungenügen nur unpersönlicher Beziehungen nur umso deutlicher hervortreten läßt. Anders als je zuvor wird damit die Differenz persönlich/unpersönlich zur *konstitutiven Differenz,* das heißt zu derjenigen Differenz, die im Sinne der Definition von Bateson (difference that makes a difference) den Informationen ihren *Informationswert gibt.* Ohne diese Differenz würde dem Verhalten anderer keine Information in Richtung auf den Intimbereich abgewonnen werden können; und ebenso wenig würde man den Sinn des eigenen Handelns ohne Orientierung an dieser Differenz bestimmen, wenn immer es um Liebe (oder semantische Äquivalente) gehen soll. Das heißt schon auf dieser Grundlagenebene ganz praktisch: daß sowohl im Erleben als auch im Handeln Schwierigkeiten des *Anfangens* auftreten, weil man in Situationen, die primär durch unpersönliche Erwartungen geordnet sind, ein Interesse am Persönlichen sehen und zum Ausdruck bringen muß, ohne dafür über gesellschaftlich geprägte Anlaufformen

(Galanterie) zu verfügen[17].
Dies könnte bedeuten, daß ein vertieftes Verständnis von Liebe sich heute, anders als man früher meinte, kaum dazu eignet, das Anfangen und die Anlaufphase einer Intimbeziehung anzuleiten. Hierfür mögen sich Tauschvorstellungen besser eignen[18], die im Code wirk-

17 Hier hilft das alte Thema der Unerklärlichkeit und Plötzlichkeit des Anfangens der Liebe offensichtlich nicht weiter; es war bezogen auf das *Wie,* nicht auf das *Daß* des Anfangens. Man brauchte jetzt eine Semantik, die auf die Differenz von Anfangen und Nichtanfangen der Liebe hin orientiert.

18 So Ted L. Huston/Rodney M. Gate, Social Exchange in Intimate Relationships, in:

licher Liebe ausgeblendet sind. Dann bleibt zwar offen, wie in einem verbreiteteren, verdichteten Tauschverständnis Selbstlosigkeit und Orientierung am anderen als dominantes Motiv sich einnisten können. Aber ist diese Codierung weniger plausibel als die einer Zufallsentstehung von Passion? Und außerdem lägen Beziehungen auf die Romantik gar nicht fern (allerdings: auf eine nur noch selten erinnerte Romantik), die ja auch verkündet hatte, daß äußere Gesten entsprechende Gefühle nach sich ziehen können. Von anderen Ausgangspunkten her wird diskutiert, wie es in öffentlichen Situationen und angesichts der Kürze des Kontaktes, der hier erwartet werden kann, überhaupt möglich ist, mit persönlicher Kommunikation zu beginnen. Die Fähigkeit, über sich selbst zu reden, scheint Voraussetzung zu sein für den Beginn einer Intimbeziehung; sie stimuliert den Angesprochenen, auch über sich selbst zu reden. Die Neigung, dies zu tun, mag in hohem Maße psychologisch bedingt sein; aber ihre Verwirklichung hängt auch von sozialen Situationen ab. Es kommt hinzu, daß der Code der Liebe ein Exklusiwerhältnis bezeichnet, daß man also einen Vorstoß in Richtung auf Liebe nur erkennt, wenn Momente der Ausschließung anderer mitkommuniziert werden. Gerade dies ist in unpersönlichen, öffentlichen Situationen jedoch nahezu unmöglich; denn wer hier mit dem gebotenen Tempo zur Kommunikation über persönliche oder gar intime Angelegenheiten übergeht, zeigt damit, daß er dies sozusagen habituell und jedermann gegenüber tun wird[19]. Unter solchen Umständen mag eine sinnlich-sexuelle Akzentuierung des Interesses die Kontaktanbahnung erleichtern, sie signalisiert jedenfalls auch in öffentlichen Situationen zwangsläufig eine gewisse Exklusivität der Kontaktbereitschaft. Ferner wäre zu klären, wie unter modernen Bedingungen semantische Formulierungen lauten können, die Geltung und Dauer beanspruchen können. Die konstitutiven Differenzen der Tradition (sinnliche/nichtsinnliche Liebe und die diese Unterscheidung überlagernde Differenz plaisir/amour)[20] waren in der Semantik der

Mark Cook/Glenn Wilson (Hrsg.), Love and Attraction: An International Conference, Oxford 1979, S. 263-269. Vgl. auch Robert L. Burgess/Ted L. Huston (Hrsg.), Social Exchange in Developing Relationships, New York 1979.

19 Vgl. Sherri Cavan, Liquor License: An Ethnography of Bar Behavior, Chicago 1966; Zick Rubin, Liking and Loving: An Invitation to Social Psychology, New York 1973, S. 162 ff.

20 Vgl. oben Kapitel 8.

Liebe stärker durch allgemeingesellschaftliche Wertungen geprägt - sei es in der Form der Idealisierung, sei es in der Form der Paradoxierung. Sie gaben eben damit aber auch der konstitutiven Differenz mehr Informationswert mit für den Aufbau der Themen und Orientierungen im Bereich persönlicher Zuneigung. Die konsumtive Differenz war zugleich informative Differenz. Das hat sich geändert. Der Differenz persönlich/unpersönlich lassen sich — vielleicht täuscht uns hier aber die gegenwärtig ungeklärte Situation - kaum Direktiven abgewinnen für eine Codierung des Intimbereichs. Sie ist einerseits *universell* relevant und nicht eingeschränkt auf die klassische Trias jung/schön/reich. Sie gilt im Prinzip für *alle* überhaupt denkbaren Situationen, sofern man sie unter dieser Perspektive der zwischenmenschlichen Interpenetration betrachtet. Sie besagt eben deshalb aber noch nicht, in welchen Formen und unter welchen beiderseitig akzeptierten Regeln auf Grund dieser Differenz soziale Systeme für den Intimbereich entstehen können. Eine Antwort auf *diese* Frage kann *nicht auch* in Anwendung der konstitutiven Differenz, das heißt nicht auch ganz individuell und persönlich gefunden werden; denn die Differenz selbst garantiert nicht, sondern erschwert in konkreten Situationen gerade die Option für Intimität.

Die gleiche Veränderung läßt sich in einer zweiten Beobachtung fassen, die man als *Trivialisierung des Selbst* formulieren könnte. Die Liebe bleibt nicht mehr wenigen großen Liebenden vorbehalten, nicht einmal mehr an deren Modell orientiert. Die Romantik und die Romantiker selbst hatten sich noch einmal am Ideal versucht als Literatur und als Leben; sie hatten damit gelebt und gelitten in den Wechselverhältnissen von Konzeption und Realität und von Frau und Mann. Aber das kann man unmöglich jedermann zumuten, auch nicht innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsschicht. Die Universalisierung erfordert, als Basis für Intimität, ein jedermann zugängliches Selbst. Dies hatte die Transzendentalphilosophie in ihrem Subjektbegriff gemeint, und daran hatte die Frühromantik sich noch orientiert. »Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein«, heißt es bei Novalis [21]. In der Übertragung auf durchaus empirische Liebe und Ehe wird der transzendentale Gedanke jedoch ins Idealistische — deformiert. Er bietet gerade

21 Blutenstaub 28, zit. nach Schriften Bd. 2, Jena 1907, S. 117.

das nicht, was er in diesem Anspruch zu sein sucht: Bildung der Individualität. Die Anerkennung des Eigensinns realer Individualität — und zumal eines jeden realen Individuums, was Mißratenes einschließt! — muß sich gegen die Kultur der Individualität durchsetzen. Was jeder für sich in persönlichen Beziehungen als Anerkennung seines Selbst erwartet und als freies Reden über sich selbst realisiert wissen möchte, betrifft nichts Ideales, sondern etwas Faktisches; nicht die Darstellung der Menschheit von einem Standpunkt aus, sondern das, was als Leben konkret zusammengekommen ist und auf seinen Sinn hm begriffen sein möchte. Das Problem ist eher, wie so Verschiedenes noch Eines sein kann, und nicht: wie es als »Ganzes«

den »Sinn des Lebens« zu erfüllen vermag; und das Ich des Ichs nennt man heute nicht transzendentales Selbst, sondern Identität[22]. Der Begriff hat keine logische, sondern symbolische Relevanz: Er belegt, daß es in einer Gesellschaft mit überwiegend unpersönlichen Beziehungen schwierig geworden ist, den Punkt zu finden, in dem man sich selbst als Einheit erfahren und als Einheit wirken kann. Das Ich des Ichs ist nicht die Objektivität der Subjektivität im transzendental-theoretischen Sinne. Das Ich des Ichs ist das Resultat selbstselektiver Prozesse; und ist gerade darum auf Mitselektion durch andere angewiesen. Nicht Steigerung, sondern Selektion aus eigenen Möglichkeiten ist jetzt das Problem. Was man als Liebe sucht, was man in Intimbeziehungen sucht, wird somit in erster Linie dies sein: *Validierung der Selbstdarstellung*[23] Es geht nicht so sehr darum, daß der Liebende den Geliebten überschätzt oder gar idealisiert. Das kann diesem als ständige Aufforderung, besser zu sein, und als ständiges Diskrepanzerleben eher unangenehm sein, jedenfalls auf Dauer. Wenn Selbstdarstellung als »Bildung« der eigenen Individualität gesellschaftlich freigegeben,

22 Es ist kein Zufall, daß ein zunächst so trockener Begriff den Kult der Selbstheit ablöst, nur um alsbald remystifiziert und mit einer unbegründeten Präferenz für sich selbst gehandelt zu werden. Ähnlich »intrinsische Motivation«, »kognitive Konsistenz« und andere Arten von »Balance«; und nicht zuletzt: Emanzipation.

23 Vgl. hierzu William J. Chambliss, The Selection of Friends, Social Forces 43 (1965), S. 370-380), im Anschluß an Morton Deutsch/Leonard Solomon, Reactions to Evaluations by Others as Influenced by Self-Examination, Sociometry 22 (1959), S. 93-112; Carl W. Backman/Paul F. Secord, Liking, Selective Interaction and Misperception in Congruent Relations, Sociometry 25 (1962), S. 321-335; Theodore Newcomb, The Prediction of Interpersonal Attraction, American Psychologist 11 (1956), S. 393-404. Vgl. ferner Hanns Wienold, Kontakt, Einfühlung und Attraktion: Zur Entwicklung von Paarbeziehungen, Stuttgart 1972, S. 63 ff.

also kontingent gesetzt ist, bedarf genau sie der sozialen Abstützung- Die Bewußtseinsschwelle, an der man die eigene »Präsentation des Selbst im täglichen Leben«[24] registriert, wird unter modernen Lebensbedingungen erheblich gesenkt. Gerade dann ist man auf Takt anderer angewiesen, die gleichgültig genug sind, um Diskrepanzen von Sein und Schein nicht aufzugreifen — oder eben auf jemanden, der an die Einheit von Sein und Schein glaubt oder zumindest dies zum Gegenstand seiner eigenen Selbstdarstellung macht, an die nun wieder der andere glauben muß. Dies Bestätigen der Selbstdarstellung, auch wenn sie willkürlich gewählt wird, muß in der Anbahnung von Intimbeziehungen gelernt und eingeübt werden. Aber läßt sich diese Aufgabe als Verhaltenscode normieren? Jedenfalls liefe das auf eine Erneuerung der Form paradoxer Konstitution hinaus. Liebe müßte erneut als Einheit aus Illusion und Realität vorgesehen und als gleichwohl glaubwürdige Lebensvorlage angeboten werden. Wie immer Beobachter darüber urteilen mögen: Liebende dürfen sich selbst und einander nicht schon deshalb unglaubwürdig sein, weil sie lieben. Stellt man auf dieses Problem der Validierung von Selbstdarstellungen ab, muß die Semantik der Liebe dem angepaßt werden. Die Veränderung betrifft vor allem die *Leitsymbolik der Ausdifferenzierung von Intimbeziehungen,* sie verschiebt das »Wogegen« und das »Wofür«, das in der Semantik mitgemeint ist. Hier versagt jetzt der Begriff der *Passion,* der gesellschaftliche und familiale Kontrollversuche abzuwehren hatte mit

der Betonung einer irrationalen, ja krankhaften Unverantwortlichkeit für das eigene Fühlen und Handeln. Heftigkeit und Exaltiertheit an diesem Punkte werden jetzt unnötig. An die Stelle tritt ein schwer zu formulierendes Prinzip, das zum Ausdruck zu bringen sucht, daß der *Liebende selbst Quelle seiner Liebe ist.* In diesem Sinne muß Spontaneität ausgedrückt werden. Die Liebe darf sich nicht erst auf Nachfrage zu erkennen geben, sie muß allem Bitten und Fragen zuvorkommen, um nicht als Pflicht oder als Konzilianz zu erscheinen[25]. Liebe darf sich nicht provozieren lassen. Sie muß nicht reaktiv, sondern proaktiv han-

24 So der Titel von Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life, 2. Aufl. Garden City N.Y. 1959.

25 Dies galt bereits für den Code amour passion, hier aber als Abgrenzung gegen gesellige bzw. eheliche Verpflichtungen. Vgl. Bussy Rabutin, Histoire Amoureuse des Gaules, Paris 1856, Nachdruck Nendeln, Liechtenstein, 1972, Bd. 1, S. 371 f. In modernen Fassungen gewinnt dieses Kriterium der Spontaneität an Bedeutung, es wird

deln. Nur so kann sie nicht nur auf das Handeln, sondern auf das Erleben, auf die Welteinstellung des Geliebten reagieren und sich in einer noch nicht definierten Situation frei bewegen. Nur so kann der Liebende seine eigene Freiheit und Selbstbestimmung bewahren, indem er dem, auf den er sich ganz einstellt, zuvorkommt. Und dann löst sich auch das Paradox der freiwilligen Unterwerfung, des In-den-Ketten-Bleiben-Wollens, und man sieht, worauf es im täglichen Leben ankommt: als Ich seines Ichs, als Quelle seines eigenen Liebens handeln zu können.

Hiermit steht in Einklang, daß im Gegensatz zum Reflexionswissen einer langen Literaturgeschichte[26] *Aufrichtigkeit* in der Kommunikation unter Liebenden wieder stärker betont wird[27]. Damit wird einerseits mehr verlangt als nur Aufrichtigkeit in bezug auf die Differenz von »wahrer Liebe« und bloßer Verführung; andererseits geht es um ein schlichtes und rezeptfähiges Prinzip, das dreihundert Jahre Einsicht in den unauflöslichen Zusammenhang von Aufrich-

geradezu zentral für das Wahrnehmen und Beweisen von Liebe.Siehe insb. Judith M. Katz, How do You Love Me? Let me Count The Ways (The Phenomenology of Being Loved), Sociological Inquiry 46 (1975), S. 11-22.

26 Hierzu Lionel Trilling, Sincerity and Authenticity, Cambridge Mass. 1972.

27 Siehe, von therapeutischer und psychologischer Seite, George W. Bach/Peter Wyden, Streiten verbindet: Formeln für faire Partnerschaft in Liebe und Ehe, Dt. Übers. Gütersloh 1970; ferner Sidney M. Jourard, The Transparent Self: Self-Disclosure and Well-Being, New York 1964; ders., Self-Disclosure: An Experimental Analysis of the Transparent Self, New York 1971; Howard L. Miller/Paul S. Siegel, Loving: A Psychological Approach, New York 1972, S. 22 f. Ferner zur Verbreitung entsprechender Vorstellungen Zick Rubin et al., Self-Disclosure in Dating Couples: Sex Roles and the Ethics of Openess, Journal of Marriage and the Family 42 (1980), S. 305-317. Vgl. hierzu auch die wissenssoziologische Analyse von »Selbst«-Theorien durch Ray Holland, Self and Social Context, New York 1977, die der Vermutung nachgeht, daß Autoren (und speziell Amerikaner, denen europäische Erfahrung und Geschick im Umgang mit Selbstreferenz fehlt) beim Schreiben über das Selbst ihr eigenes Selbst mit im Auge haben und deshalb ins Positive generalisieren, z. B. gesunde Persönlichkeitsentwicklung, Aufrichtigkeit usw. empfehlen.

Selbstverständlich hat dieses neuerliche Insistieren auf aufrichtiger Selbstenthüllung nichts zu tun mit dem literarischen Aufrichtigkeitsfanatismus, der gegen die romantische Einsicht revoltiert, daß Aufrichtigkeit weder möglich noch zu wünschen sei, und der daran zerbricht. Als wohl prominentestes Beispiel: André Gide,

und als Gegendarstellung François Derais/Henri Rambaud, L'Envers du Journal de Gide: Tunis 1942-43, Paris 1951. Vgl. dazu die Analysen von Henry Peyre, Literature and Sincerity, New Haven 1963, S. 276 ff. Die Therapeuten haben nicht die Differenz zur tradierten Erfahrung vor Augen, sondern den mutmaßlichen Nutzen ihrer Rezepturen.

210

tigkeit und Unaufrichtigkeit im Aufbau menschlicher Existenz und in der Entwicklung von Liebe beiseiteschiebt[28]. Ganz abgesehen von der Frage, ob der, den man liebt, es einem überhaupt erlaubt, alles zu sagen, was man zu sagen hat: Soll man aufrichtig sein auch in Stimmungslagen, die ständig wechseln? Soll der andere wie ein Thermometer an die eigene Temperatur angeschlossen werden?[29] Vor allem aber: Wie soll man jemandem gegenüber aufrichtig sein, der sich selbst gegenüber unaufrichtig ist? Und ist schließlich nicht jede Existenz eine unfundierte Projektion, ein Entwurf, der Stützen und Schutzzonen der Unaufrichtigkeit braucht. Kann man überhaupt eigene Aufrichtigkeit kommunizieren, ohne allein schon dadurch unaufrichtig zu werden?

Der Einfluß der Therapeuten auf die Moral (und der Moral auf die Therapeuten) ist schwer abzuschätzen, sicher aber zu fürchten. Er setzt die labile Gesundheit, die heilungsbedürftige Verfassung des Einzelnen an die Stelle der Liebe und entwickelt für Liebe dann nur noch die Vorstellung einer wechselseitigen Dauertherapierung auf der Basis einer unaufrichtigen Verständigung über Aufrichtigkeit.

Was kann aber, so muß man jetzt fragen, Liebe sein, wenn sie jedem Individuum die Chance geben soll, sich mit sich selbst zu identifizieren und das Ich seines Ichs zu sein? Es mag so scheinen, als ob der Abbau der Idealitätszumutungen (was den Verzicht auf alle Ersatzideologien wie »growth of personality« etc.[30] einschließt) die

28 Vgl. nur Madeleine de Scuderi, De la dissimulation et de la sincérité, in dies., Conversations sur divers sujets, Bd. I. Lyon 1680, S. 300-322, mit der Problemstellung: wie bringt man andere dazu, die Aufrichtigkeit ihnen gegenüber zu ertragen. Hier (und im 17. Jahrhundert schlechthin) steht das Thema noch im Kontext von Analogien zwischen Kriegführung, höfisch-erfolgreichem Verhalten und Verhalten in Liebesangelegenheiten. Es belegt gleichwohl den Beginn der Entwicklung einer eigenständigen Sozialmoral, die sich selbst im Blick auf soziale Rücksichten reflektiert. Die Konsequenzen, die das 18. Jahrhundert zieht, haben wir im Kapitel 12 zusammengefaßt.

29 Dieser Vergleich bei Marquis de Caraccioli, La jouissance de soi-même, Neuauflage Utrecht-Amsterdam 1759, S. 52.

30 Siehe nur Herbert A. Otto (Hrsg.), Love Today: A New Exploration, New York 1973. Maxime: »the more you let yourself love, the greater the wholeness you bring to yourself and others«. Man beachte auch die siebenstufige Liebesleiter, formuliert für das Organisationszeitalter, nämlich die Forderung (i) einer Organisation zur Einberufung (2) einer Kommission zur Formulierung eines (3) action framework für (4) »First Steps Toward (5) a Master Plan for (6) the Establishment of (7) a Loving Society« (a.a.O., S. 11).

211

Problemlösung erleichtere. In Wahrheit entzieht, sie der Liebesse mantik das, was bisher unentbehrliche Formulierhilfe war: die Übersteigerung ins Ideale oder Paradoxe. Auf der Ebene der gepflegten Semantik war dies die Form, in der das Mannigfaltige als Einheit formuliert, systematisiert und damit tradierbar gemacht werden konnte. Ein Ersatzprinzip ist nicht in Sicht. Es könnte also sein, daß eine

Erleichterung der Anforderungen in Richtung auf Alltägliches und Triviales die Unwahrscheinlichkeit ihrer Erfüllung steigert, weil dafür dann keine Form mehr gefunden werden kann.

Immerhin kann man die überlieferte Semantik der Instabilität und des Leidens an der Liebe als Abstoßpunkt benutzen, um ein Problem zu formulieren. Der Code amour passion hatte, wie gezeigt, sich gegen Ehe differenziert und die innere Unmöglichkeit der Liebe als Exzess und Ende gefaßt. Auch moderne Theorien scheinen dem zu folgen, wenn sie am Tatbestand selbst Unmöglichkeitssymptome feststellen. Bindung erscheint zum Beispiel dem Psychotherapeuten Dieter Wyss als selbstdestruktiv[31]. Aber daraus wird für eine Gesellschaft, die Liebe und Ehe zusammenzuführen sucht, nicht auf baldiges Ende geschlossen, sondern auf *Lernnotwendigkeiten.* Angesichts der in aller Bindung angelegten Auflösungsdynamik wird Lieben als Problem der *Erhaltung* von Unwahrscheinlichem bewußt — und ehefähig gemacht. Bei der Erhaltung geht es um Erhaltung unwahrscheinlicher Kommunikationschancen, für die ein allgemeines, gesellschaftsstrukturell vorgegebenes Bedürfnis unterstellt wird. Die Eigenart des anderen, den man liebt und auf den hm man Welterfahrungen aufnimmt und handelt, wird als Resultat von *Enttäuschungsverarbeitungen* in den eigenen Lebenssinn übernommen, und zwar speziell in den Hinsichten, in denen er anders ist als man selbst; anders auch, als man wünschen würde; und anders schließlich, als es einer Stilisierung seiner Wesenszüge ins Ideale entspräche.

Man könnte nach all dem vermuten, daß die Codierung der Intimität sich in Richtung auf ein Programm des Verstehens entwickeln wird. Im Prinzip ist im Begriff des Verstehens zweierlei postuliert: (1) Die Einbeziehung der *Umwelt* und des *Umweltverhältnisses* eines beobachteten Systems in die Beobachtung, so daß man miterfahren kann, von woher der Beobachtete erlebt und woraufhin er 31 Lieben als Lernprozeß, Göttingen 1975, S. 80 ff.

handelt; (2) die Einbeziehung von *Information* und *Informationsverarbeitung,* das heißt die Einbeziehung der Kontingenzen und Vergleichsschemata, in bezug auf die im beobachteten System Nachrichten als Selektionen erlebt und behandelt werden; und mit all dem (3) die Einbeziehung der Selbstdarstellungsnotwendigkeiten und der intern dafür benutzten Erleichterungen in das, was den Gegenstand des Verstehens ausmacht. Auch Verstehen in diesem Sinne ist eine Quasi-Unmöglichkeit, eine nur in Annäherungen erreichbare Idealität. Und das gilt erst recht für die Forderung, sich nach Maßgabe des verstehenden Erlebens auch zum Handeln bereitzufinden. Der Umbau des Code in Richtung Verstehen würde keine Minderung der Anspruchslage, keinen Kompromiß mit den Realitäten einleiten. Aufs Extrem hin gesehen, ist Verstehen genau so unwahrscheinlich wie Wiedergeburt im Anderen, wie »soumission«, wie Dauerexzeß. Die Wendung kann nur bedeuten, daß eine Semantik, die Unwahrscheinliches anfordert, veränderten Bedingungen der Plausibilität angepaßt wird.

Hieran anschließend kann man überlegen, ob nicht manches dafür spricht, daß Idealisierung und Paradoxierung als Code-Formen durch Problemorientierung abgelöst werden. Totalisierende Vorschriften führen in jeweils genau angebbare,

geradezu erwartbare Probleme, die weder im Ideal einfach ignoriert, noch als Paradox angemessen formuliert werden können. So führt das Gebot des Sicheinlassens auf die Weltsicht des anderen vor die Frage, ob man auch unbegründete Ängste, selbstschädigende Ansichten, lebensgefährdende Gewohnheiten übernehmen, anerkennen, bestätigen soll. Psychologischer Alltagsscharfblick und moderne Sensibilität treiben diese Frage ins Zentrum des Liebes-Ethos. Und gerade wenn man sehr genau und aus intimer Kenntnis nachfühlt, wie der andere mit »seiner« Umwelt eine Symbiose sucht, die negativ auf ihn zurückwirkt, gerade dann fordert Liebe Bestätigung und Widerspruch zugleich. Die Passion hat ihr Ende, das Ideal seine Enttäuschung, das Problem findet keine Lösung. Die Problemorientierung mag aber den Vorteil haben, daß sie es den Liebenden aufgibt, am Umgang mit dem Problem sich ihre Liebe zu zeigen — quälend aussichtslos und trotzdem liebend. Dies Thema selbstdestruktiver Einstellungen ist neu, es fehlt in der traditionellen Liebessemantik, die nur von Eigenschaften und von Einstellungen der Menschen zueinander zu handeln hatte, und es könnte gut sein, daß hier, und

nicht in den überlieferten Paradoxien, der Punkt liegt, in dem die Unmöglichkeit der Liebe — negiert sein will. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch Tendenzen interpretieren die Eheschließung abzulehnen und so zusammenzuleben. Man kann darin den Ausdruck einer Art überdeterminierter Skepsis erkennen, die aus dem Kennen und Ernstnehmen der Probleme resultiert. Nichtheiraten bringt eine Art Vorbehalt zum Ausdruck - und zwar so, daß mit der Ablehnung des bindenden Symbols Ehe zugleich die Symbolisierung des Vorbehalts vermieden werden kann, der zur Ablehnung führt. Bereits in Romanen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde diese Formablehnung im Interesse freier Liebe vertreten. Und bereits früher gab es zuweilen einen großzügigen und verständnisvollen Onkel, der es dem Neffen erlaubte, »sein Verhältnis« mitzubringen. Heute wäre jedenfalls diese Terminologie nicht mehr geeignet, der Sache gerecht zu werden. Das »Zusammenleben« hat gesellschaftliche Anerkennung gefunden. Das Erstaunliche daran ist nicht diese Tatsache als solche, sondern, daß die Anerkennung ohne jede Übernahme von symbolisch generalisierten Bindungen und ohne jede Art von Verpflichtungserwartung gewährt wird. Hält man das Interesse an persönlichen Beziehungen als solches für stark genug? Oder ist das Wählen einer »Alternative« schon Legitimation genug?

Schließlich gewinnt angesichts der Leitdifferenz von persönlichen und unpersönlichen Beziehungen auch das Problem der Codierung eine semantische Form, die sich von den Bestimmungsversuchen der Tradition ablöst. Codierung ist eine Art semantischer Verdoppelung von Hinsichten, die der Informationsgewinnung und -Verarbeitung dient. Von der Idealisierung des Gegenstands der Liebe aus konnte man nur Perfektion und Privation denken, nicht aber eine zweiwertige Codierung im strengen Sinne[32]. Die anschließende Umformung zum Prinzip des amour passion bietet schon bessere Ausgangspunkte. Aufgrund der Fraglosigkeit des plaisir trennen sich die Möglichkeiten aufrichtiger und unaufrichtiger Liebe, bezogen auf den Zugang zu letzter Gunst. Die Romantik subjektiviert das Problem in der reflexiven

32 Flaminio Nobili, Trattato dell'Amore Humano a.a.O., fol. 31 R, stellt zwar das Dual Liebe/Haß zur Diskussion, sieht aber dann ein, daß das nicht geht: Die Natur habe nicht gewollt, daß aus Häßlichkeit Haß entstehe so wie aus Schönheit Liebe; »anzi è tale odio più simigliante a privatione che a vero contrario«.

und Sichbewahrens. In beiden Fällen wird die Einheit des Code, um solche Doppelungen zu ermöglichen, in die Form der Paradoxie gebracht mit Aussagen wie: freiwilliges Gefangensein, besonnene Leidenschaft. Wie man sieht: Meisterleistungen in der Semantik mit vielen Problemen bei Versuchen, sie ins Leben umzusetzen. Sobald die Gesellschaft nun das gegenläufige Interesse an unpersönlichen und an persönlichen Beziehungen strukturell vorgibt, läßt sich dieses Problem der Codierung der Intimität sehr viel zwangloser lösen. Das heißt: daß die Semantik der Liebe vereinfacht, ja trivialisiert werden kann; aber das heißt natürlich nicht: daß das Lieben selbst einfacher würde. Der Code fordert jetzt eine universale Doppelwertung aller Ereignisse unter Führung durch die Differenz persönlich/unpersönlich. Dazu ist Liebe nötig als Ausdifferenzierung einer Bezugsperson, im Hinblick auf die die Welt anders gewertet werden kann als normal; in derer Augen auch der Liebende selbst ein anderer sein kann als normal. Natürlich wird nicht die Realität der welthaften Dinge verdoppelt, sondern nur die Welt selbst. Die Doppelung bleibt ein semantisches Artefakt. Sie konstituiert eine Doppeltypik von Anschlußmöglichkeiten in allem Erleben und Handeln unter dem Gesichtspunkt der anonymen Geltung einerseits und unter dem Gesichtspunkt dessen, den man liebt, andererseits.

Rückblickend gesehen erscheint die Esoterik der passionierten Liebe jetzt als eine Art Überleitungssemantik, die ohne ausreichenden strukturellen Rückhalt im Gesellschaftssystem Intimbeziehungen schon binär zu codieren versucht. So konnte man in einer noch schichtmäßig lebenden, noch nicht so stark depersonalisierten Gesellschaft unter Anleitung durch Literatur schon lernen, sich ganz auf einen ausgewählten anderen einzulassen und in ihm von ihm her zu leben; zunächst gleichsam okkasionell und außerhalb der Ehe und dann sogar im Rahmen institutionalisierter Bindung. Dafür mußte die Semantik sozusagen auf eigene Faust die Motive beschaffen, und sie pendelte dementsprechend zwischen Schönheit und Tugend auf der einen und »tierischer« Sinnlichkeit auf der anderen Seite. Heute kommt die Gesellschaft, was Motivation zum Aufbau einer rein persönlichen Welt betrifft, vielleicht stärker entgegen. Aber andererseits beginnt man wohl auch erst jetzt zu erfahren, wie unwahrscheinlich dies ist.

Kapitel 16

Liebe als System der Interpenetration

Die weitläufigen Darstellungen des Formenwandels der Liebessemantik sollen abschließend nochmals unter systemtheoretischen Gesichtspunkten zusammengefaßt werden. Es geht bei Intimverhältnissen um soziale Systeme, von denen erwartet wird und von denen besonders die Teilnehmer erwarten, daß sie den Ansichten und

Bedürfnissen der beteiligten Personen voll und ganz gerecht werden. Die Funktion und Sinngebung solcher Sozialsysteme verweist uns also an die Systemreferenz individuelle Person. Intimverhältnisse müssen dem gerecht werden, was die Person von ihnen erwartet — oder sie geraten als soziale Systeme in Schwierigkeiten. Dieser Zusammenhang von personaler Erwartung und Gefährdung des sozialen Zusammenhalts wird durch das Insistieren auf Zweierbeziehungen gesichert; das ist die Funktion der Code-Vorschrift, daß man nur einen/eine auf einmal lieben könne. Weiterverwiesen an das personale System des Individuums hat man deshalb weiterzufragen, was Intimität für die System/Umwelt-Verhältnisse der Einzelperson bedeutet. Hierfür ist eine Unterscheidung wichtig, die in komplexeren Gesellschaften mit weitgehend ausdifferenzierten Systemverhältnissen an Bedeutung gewinnt. Man muß die Beziehungen eines Systems zu seiner *Umwelt* unterscheiden von den Beziehungen des Systems zu *einzelnen Systemen in seiner Umwelt.* Die Umwelt des Systems hat ihre (wie immer sektorierte) Einheit durch das System selbst. Die Systeme in der Umwelt des Systems verdanken ihre Einheit dagegen sich selbst. Zur Umwelt gehört alles, über was das System nicht in der Weise selbstreferentieller Reproduktion verfügen kann, also auch jedes andere System. Andere Systeme sind aber zusätzlich (und im Unterschied zur Umwelt insgesamt) durch einen eigenen Modus selbstreferentieller Reproduktion gekennzeichnet. »Die Umwelt« ist für das System das abstrakte Andere; andere Systeme dagegen sind für das System durch sich selbst bestimmte Andere. Diese Differenz ist selbst ein Resultat evolutionärer Entwicklung. Sie verschärft sich für verschiedene Systeme in verschiedener Weise dadurch, daß Systeme Distanz zu ihrer Umwelt gewinnen, in ihr

andere Systeme unterscheiden lernen, dies mit Bezug auf zunehmend mehr und zunehmend unterschiedliche andere Systeme geschieht und dadurch die Repräsentanz einzelner Systeme für die Umwelt insgesamt zurücktritt. Man darf annehmen, daß es zunächst die Religion war, die diese Differenz überbrücken und zusammenhalten konnte. Sie hatte ein System in der Umwelt anderer Systeme verwirklicht, das für diese anderen Systeme die Welt interpretieren konnte. Ihr Symbol Gott bedeutete »einer und alles« -was sie selbst zu leisten beanspruchte. Diese Funktion der Weltrepräsentanz durch ein System in der Umwelt anderer Systeme wird durch die Reformation und durch weit darüber hinausgehende Transformationen des Gesellschaftssystems im 16. und 17. Jahrhundert tangiert. Man kann die Ausdifferenzierung eines Code für Intimbeziehungen als Komplementärgeschehen sehen. Das heißt nicht, daß die Liebe an die Stelle der Religion tritt (obwohl es gelegentlich Eruptionen gibt, die genau dies behaupten wollen). Gerade in funktional differenzierten Gesellschaften können Funktionsbereiche nur selbstsubstitutiv fortentwickelt, kann also Religion nur durch Religion ersetzt werden. Aber das Vakantwerden dieser Position, von der aus *ein* System *in* der Umwelt *die* Umwelt repräsentieren konnte, gibt für alle Funktionsbereiche besondere Probleme auf.
Für Intimbeziehungen werden nun dafür Lösungen eigener Art gesucht. Das Copieren religiöser Formen tritt zurück. Man kann gerade in Zweierbeziehungen nicht gut dem jeweils anderen die Weltrepräsentanz überlassen, wie es zunächst mit Code-Begriffen

wie (absolute) Unterwerfung und Eroberung angedeutet war. So auf die Einheit von Welt und Zweierbeziehung zu zielen, führt, wie wir gesehen haben, in die Paradoxie. Dem 19. Jahrhundert bleibt nach dem Copieren religiöser Formen nur noch das Copieren als solches. Das Absolute wird zur Geste. Das Unerreichbare wird als Dandy, als Clown, als Straßenjunge symbolisiert[1]. Darauf kann dann nur noch mit einem Traditionsabbruch geantwortet werden. Die Führung der Liebenden geht vom Roman über auf die Psychotherapeuten.

In der *Differenz* von eigener Umwelt und anderen Systemen in der eigenen Umwelt liegen jedoch, faßt man sie nur abstrakt genug,

1 Vgl. zu dieser Entwicklung Wallace Fowlie, Love in Literature: Studies in Symbolic Expression, Nachdruck Freeport N. Y. 1972.

Traditionsanschlüsse ebenso wie neue Perspektiven. Das Problem dieser *Differenz* wird zum Problem des sozialen Systems, das sich an Hand von Intimbeziehungen entwickelt. Es geht nicht so sehr um Qualitäten, Tugenden, Harmonie der Charaktere; es geht um den anderen Menschen, der in meiner Umwelt meiner Welt Sinn zuführen könnte, aber dies nur kann, wenn ich ihn und seine Umwelt als meine akzeptiere. Auch »Reziprozität der Perspektiven« ist eine viel zu einfache Formel, die zu sehr auf wechselseitige Thematisierung der Personen selbst abstellt. Es geht um die Möglichkeit eines sozialen Systems der Informationsgewinnung und Informationsverarbeitung, in der jede Information die Einheit der gemeinsamen Welt bestätigen soll und daher jede Information die Differenz aufbrechen lassen kann. »Mein Portemonnaie ist verschwunden« — das ist das erstemal noch verzeihlich, aber auch das zweitemal, auch das drittemal? Und wird nicht irgendwann einer von beiden vermuten, daß der andere die Information anders sieht?

Wir hatten die Vorstellung einer Reziprozität der Perspektiven durch den (sehr viel reicheren, sehr viel anspruchsvolleren) Begriff der zwischenmenschlichen Interpénétration ersetzt. Das hat für das Thema Liebe Konsequenzen, die in mehrere Richtungen weisen. Vor allem wird die Metaphorik der Verschmelzung aufgelöst und ersetzt[2]. Die Interpénétration bringt nicht verschiedene Systeme zur Einheit. Sie ist keine unio mystica. Sie läuft nur auf der operativen Ebene der Reproduktion der Elemente, hier also der Ereigniseinheiten des Erlebens und Handelns ab. Jede Operation, jede Handlung, jede Beobachtung, mit der ein System seine Ereignissequenzen reproduziert, findet dann zugleich im anderen statt. Sie hat zu beachten, daß sie als Handlung des einen Systems zugleich Erleben des anderen ist, und das ist nicht nur eine äußerliche Identifikation, sondern zugleich Bedingung ihrer eigenen Reproduktion. Man kann in Liebe nur so handeln, daß man mit genau diesem Erleben des anderen weiterleben kann. Handlungen müssen in die Erlebniswelt eines anderen eingefügt und aus ihr heraus reproduziert werden; und sie dürfen doch ihre Freiheit, ihre Selbstgewähltheit, ihren Ausdruckswert für Dauerdispositionen dessen, der handelt, damit nicht verlieren. Sie dürfen gerade nicht als Unter-

2 Also nicht nur: verspottet. Vgl. dazu die Hinweise in: Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik, a.a.O. Bd. 2, S. 210.

werfung, als weiche Fügsamkeit, als Nachgiebigkeit oder als Konfliktvermeidungsverhalten erscheinen. Mit einem »na meinetwegen« ist keine Liebe zufrieden. Sie fordert, daß nur der, der liebt, so handeln kann.

Handeln aus Liebe paßt sich also nicht nur an, will nicht nur gefallen, erfüllt nicht nur Wünsche. Die Terminologie der soumission und der complaisance ist nicht mehr adäquat, wenn sie es je gewesen ist. Es geht darum, in der Welt eines anderen Sinn zu finden. Da diese Welt nie unproblematisch ist, kann auch der sie bestätigende Sinn nie unproblematisch sein. Er mag sich den Launen oder Stimmungen des anderen widersetzen. Er mag die Welt des Geliebten durch sein Vorkommen in ihr transformieren. Er muß das Risiko laufen, letztlich nicht zu wissen, was für den anderen gut ist, und sich *statt dessen* an die Liebe halten.

In ihrer Handlungsgrundlage, als Sinnerfassung, ist Liebe auf die Welt eines anderen Systems gerichtet, verändert durch ihren Vollzug also das, was sie beobachtet. Sie kann sich nicht auf Distanz bringen. Sie selbst macht sich zum Teil ihres Gegenstandes. Ihr »Objekt« hält nicht still, sondern nimmt die Operation in sich auf und verändert sich dadurch. Das Vom-anderen-erlebt-Werden wird zur Komponente operativer Reproduktion. Selbstreproduktion und Fremdreproduktion bleiben nach Systemkontexten getrennt und werden doch uno actu vollzogen. Jedenfalls wenn und solange das Interpenetrationsverhältnis das Erleben und Handeln steuert. Jeder Partner kann natürlich versuchen, sich dem zu entziehen; aber auch dieses Sichentziehen findet noch in der Synchronisation des Intimverhältnisses statt. Man hat dies am Beispiel der Beendung von Liebesverhältnissen vorgeführt und die auf den ersten Blick seltsame Konsequenz gezogen, daß der noch Liebende die Liebe für beendet erklären muß. Die Marquise de M. konnte es; Ellénore konnte es nicht[3].

Alle Kommunikationen in Intimverhältnissen sind Inkommunikabilitäten ausgeliefert, die sie selbst konstituieren. Wir hatten das als

3 »Il faut renoncer à vous pour jamais, pour jamais! Grand Dieu! Et c'est ma propre bouche qui me prononce un arrêt qui peut-être ne sortirait point de la votre«, lautet der eine Text. Und 80 Jahre später nach dem Verlust der heroischen Attitüde, die dies ermöglichte: »Qu'exige-vous? Que je vous quitte? Ne voyez-vous pas que je n'en ai pas la force? Ah! cest à vous, qui n'aimez pas, c'est à vous à la trouver, cette force . . .«. Siehe Crébillon (fils), Lettres de la Marquise de M. au Comte de R. a.a.O., S. 181, und Benjamin Constant, Adolphe a.a.O., S. 113.

entdeckte und verdeckte Einsicht des 18. Jahrhunderts festgehalten[4]. Auch dies klärt sich mit Hilfe des Begriffs der Interpénétration. Unter der Bedingung von Interpénétration wird jedes Handeln doppelgleisig ausgewertet: in dem, was es intendiert, und in dem, was es für Attributionsprozesse bedeutet. Dieser Sachverhalt liegt auch dem berühmten double bind Theorem zu Grunde[5]. Nur auf der Ebene, die über Attribution erreicht wird, kann Aussicht auf Dauer gefestigt werden, Kommunikation bleibt negierbar. Daher ist auch das Zusammenziehen der Differenz in einen einzigen Akt der Liebe nicht möglich — oder genauer gesagt: immer möglich, aber nur in der Ewigkeitsperspektive des Moments. Jede Aussage trennt den

Aussagenden von dem, was er sagt, und schon dadurch geht die Unschuld verloren. Es muß mit zur Liebe gehören können, dies zu respektieren. Die andere Wahl ist der Versuch, Unaufrichtigkeit, wenn nicht Schizophrenie zu erzwingen. Als Interpénétration ist auch zu begreifen, wenn die Liebenden einander ihre je eigene Welt konzedieren und darauf verzichten, alles in eine Totalität einzubringen. Die *Universalität* des Sinnbezugs der Liebe braucht nicht, ja kann nicht *alles* aktuelle Erleben und Handeln ergreifen. Ebenso wie bei der Universalität des Sinnbezugs der Religion oder des Rechts ist nichts von seiner Natur her irrelevant, andererseits aber auch kein Zwang gegeben, nun jeden Schritt nach dem Code abzustimmen. Nur wenn darauf verzichtet wird, ist Universalität im strengen Sinne erreichbar. Nur wer noch heute vom Roman und von der Romantik her denkt, kann überrascht sein, wenn er erfährt, daß Liebende dem topos »shared activities« und »shared values and goals« keine überragende Bedeutung beimessen[6]. Wenn sich dies bestätigen ließe, hätte man einen Anhaltspunkt dafür, daß die realen Empfindungen und Gedanken über Liebe reifer sind als das, was die traditionelle Semantik vorschreibt. Es ist gar nicht so abwegig, den Ausweg aus unerfüllbaren Anfor-

4 Vgl. oben Kapitel 12.

5 Vgl. Gregory Bateson et al., Toward a Theory of Schizophrenia, Behavioral Science 1 (1956). S. 251-264.

6 Diese Feststellung auf Grund empirischer Untersuchungen bei Clifford H. Swensen/Frank Gilner, Factor Analysis of Self-Report Statements of Love Relationships, Journal of Individual Psychology 20 (1964), S. 186-188 (187 f.). Siehe auch Cliffort H. Swensen, The Behavior of Love, in: Herbert A. Otto (Hrsg.), Love Today: A New Exploration, New York 1973, S. 86-101 (92 f.).

derungen der Liebe in Richtung auf Monotonie zu suchen, das heißt in Richtung auf Minderung des Zustroms an Information[7]. Aber das heißt dann auch: Verzicht auf Optimierung der Funktion, Verzicht auf die Möglichkeit, am anderen die volle Bestätigung der eigenen Welt zu gewinnen. Rezepte dieser oder anderer Art können verschieden ausfallen. Läßt man sie dahingestellt, dann bleibt die These eines ausdifferenzierten Sozialsystems mit unwahrscheinlichen Strukturen und unwahrscheinlichen Funktionen. Um es zu wiederholen: Jede Information, die in diesem System aufgenommen und verarbeitet werden kann, testet die Kompatibilität der Umwelten (wobei jeder Teilnehmer selbst zur Umwelt des anderen gehört und dadurch mitgetestet wird). Das System zerfällt (auch wenn die Partner »beisammenbleiben«), wenn dies nicht mehr die gemeinsame Basis ist, die das System reproduziert, indem sie allen Informationen die Funktion gibt, das System zu reproduzieren. Dies ist das systemtheoretische Pendant eines Code, der verlangt, daß man sich in der Interaktion mit Handeln auf das Erleben des anderen einstellt. 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. Auf eine »Differenz« kann man nichts »gründen«. Es gibt also, auch dies hatte man immer schon gesagt, keinen Grund für Liebe.

Geht man vom Postulat funktionsspezifisch ausdifferenzierter selbstreferentieller

Sozialsysteme für Intimbeziehungen zwischen jeweils zwei Personen aus und versteht man Intimität als Interpénétration, kann man rückblickend sondieren, ob und in welchen Hinsichten die semantische Tradition des amour passion und der romantischen Liebe dafür Orientierungsvorlagen geliefert hat. Bezogen auf den Gesamtbestand der traditionellen Liebes-Semantik kann man die zugespitzten Paradoxierungen ebenso aufgeben wie die Sinnmomente Passion und Exzeß, die vor allem die Ausdifferenzierung legitimieren sollten. Unverzichtbar bleibt dagegen der neuhumanistisch-romantische Begriff des weltoffenen, eine Eigenwelt konstituierenden Individuums. Ebenso wichtig ist die Vorstellung der Selbstreferenz, des Liebens um der Liebe willen, mit der festgehalten ist, daß im Intimbereich Systeme diejenigen Bedingun-

7 Selten allerdings, daß dies tatsächlich vorgeschlagen wird. Siehe aber Elton Mayo, Should Marriage be Monotonous? Harper's Magazine 151 (1925), 420-427.

gen, die ihre Konstitution und ihre Fortsetzung ermöglichen, selbst produzieren müssen. Das setzt zugleich die alte Einsicht fort, daß die Liebe sich ihre Gesetze selbst gibt und zwar nicht abstrakt, sondern im konkreten Fall und nur für ihn[8]. Radikaler als je zuvor wird man konzedieren müssen, daß Liebe alle Eigenschaften auflöst, die für sie Grund und Motiv sein könnten. Jeder Versuch, den anderen zu »durchschauen«, führt ins Bodenlose, in jene Einheit von wahr und falsch, von aufrichtig und unaufrichtig, die sich allen Kriterien entzieht. Deshalb kann nicht alles gesagt werden. Transparenz gibt es nur in der *Beziehung* von System und System, sozusagen an Hand der Differenz von System und Umwelt, die das System konstituiert. Liebe kann diese Transparenz nur selbst sein:

Ein Gesicht vor dem
Einen
keins mehr Sub-ject
nur noch Bezug
unfaßbar
und
fest

(Friedrich Rudolf Hohl)

8 Die für das 17. Jahrhundert charakteristische Version war etwa: Es gebe allgemeine, geradezu technische Regeln der sachgerechten Verführung; wenn aber die Liebe gewonnen sei, gelte nur das, was die Geliebte sage und fordere. So: La iustification de l'amour, in: Receuil de pièces en prose les plus agréables de ce temps (Receuil de Sercy) Bd. 3, Paris 1660, S. 289-334 (314 f.).