

Achim Geisenhanslüke

DIE SPRACHE DER LIEBE



Achim Geisenhanslüke

# DIE SPRACHE DER LIEBE

Figurationen der Übertragung von  
Platon zu Lacan

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:

Piero und/oder Antonio del Pollaiuolo, *Apollo und Daphne*, spätes 15. Jahrhundert

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:>

[Antonio\\_del\\_Pollaiuolo\\_Apollo\\_and\\_Daphne.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Antonio_del_Pollaiuolo_Apollo_and_Daphne.jpg)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2016 Wilhelm Fink, Paderborn  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Lektorat und Satz: Eva-Maria Konrad, Regensburg  
Einbandgestaltung: Nora Krull, Bielefeld  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6040-0

# Inhalt

1.	Theorien der Liebe.....	9
1.1	Liebe und Schönheit .....	9
1.2	Sprache und Kultur der Liebe .....	12
1.3	Der Eros der Theorie.....	15
2.	Am Anfang war der Eros. Platons <i>Symposion</i> .....	18
2.1	Die Vielfalt der Stimmen .....	18
2.2	Drama und Erzählung .....	21
2.3	Liebe und Scham (Phaidros).....	27
2.4	Guter Eros, böser Eros (Pausanias).....	33
2.5	Bogen und Leier (Eryximachos).....	37
2.6	Schnitte (Aristophanes).....	40
2.7	Der Eros der Sprache (Agathon).....	48
2.8	Der Auftritt des Philosophen (Sokrates) .....	55
2.9	Schönheit und Wahrheit (Diotima).....	59
2.10	Das Lob des Sokrates (Alkibiades).....	65
2.11	Jenseits des Eros? Platons <i>Symposion</i> und die Psychoanalyse .....	70

3.	Liebe und Übertragung. Jacques Lacans <i>Le transfert</i> .....	73
3.1	Vorspiel auf dem Theater .....	73
3.2	Lacan und Platon .....	76
3.3	Aristophanes, Sokrates und die Komödie der Philosophie .....	80
3.4	Lacan, die Trauer und das Begehren .....	84
4.	Die Geburt der Liebe aus dem Geist der Tragödie. Shakespeares <i>Romeo and Juliet</i> .....	87
4.1	Von der Komödie zur Tragödie der Liebe.....	87
4.2	Die Rhetorik der Liebe .....	88
4.3	Liebe, Ehre und Schande .....	91
4.4	Die neue Sprache der Liebe.....	93
4.5	Die Liebe und der Tod.....	97
5.	Medusa. Zur Faszinationsgeschichte des Mythos bei Freud, Nietzsche und Kafka.....	100
5.1	Mythos und Zeugung.....	100
5.2	Kastrationsangst. Sigmund Freud und das Haupt der Medusa.....	101
5.3	Mythos Medusa. Hesiod und Ovid .....	105
5.4	Medusa zwischen Dionysos und Apoll. Friedrich Nietzsche.....	108
5.5	Kafkas Abwehrzauber .....	112

6.	Die Geburt der romantischen Liebe aus dem Geist der Brieflichkeit. Meta Moller und Friedrich Klopstock .....	119
6.1	Briefliche Liebe .....	119
6.2	Briefe und Romane. Das 18. Jahrhundert und die romantische Liebe .....	120
6.3	Süße Liebe .....	124
6.4	Schrift und Tod .....	127
6.5	Liebe als Roman in Briefen .....	131
7.	Kierkegaard und das Entweder-Oder der Liebe ....	133
7.1	Das Versprechen der Liebe .....	133
7.2	Die Unmöglichkeit der Liebe. Sören Kierkegaard und Regine Olsen .....	135
7.3	Testamentarische Liebe .....	139
7.4	Kierkegaards Erotik .....	143
7.5	Kierkegaard und die sokratische Ironie .....	145
7.6	Denken und Eros in <i>Entweder – Oder</i> .....	150
7.7	Der Eros der Verführung .....	153
8.	Jenseits des Eros. Liebe und Tod bei Sigmund Freud .....	161
8.1	Der Eros der Entsagung. Martha Bernays und Sigmund Freud .....	161
8.2	Von Lacan zu Freud. <i>Jenseits des Lustprinzips</i> .....	170
8.3	Trauma und Angst .....	175
8.4	Wiederholung und Erinnerung .....	178

8.5	Freuds Spekulationen .....	181
8.6	Auf Leben und Tod.....	182
8.7	Eros und Thanatos .....	184
8.8	Freud und Platon.....	186
9.	Das Ende der Übertragung. Goethes <i>Wahlverwandtschaften</i> .....	189
9.1	Späte Erfüllung. Jane Austens <i>Persuasion</i> .....	189
9.2	Goethes <i>Wahlverwandtschaften</i> .....	192
9.3	Bilder des Begehrens .....	194
9.4	Symbole des Begehrens.....	203
9.5	Das Begehren und der Tod .....	213
	Bibliographie.....	219
	Personenverzeichnis .....	227



# 1. Theorien der Liebe

## 1.1 Liebe und Schönheit

„Je cherche à me rendre compte de cette passion dont tous les développements sincères ont un caractère de beauté.“<sup>1</sup> Mit diesen Worten versichert sich Stendhal des inneren Zusammenhangs zwischen Liebe und Schönheit, den er in seiner Abhandlung *De l'amour* in den Blick zu nehmen verspricht. Er formuliert damit zugleich die theoretischen Vorgaben für das, was gemeinhin als „romantische Liebe“ bezeichnet wird: „Liebe um Liebe“<sup>2</sup> willen als Existenzformel, wie Niklas Luhmann im Blick auf Wieland, Jean Paul und Stendhal ausgeführt hat, aber auch: Liebe als Huldigung an die Schönheit. Stendhals Begriff der Kristallisation, demzufolge der Liebende das von ihm verehrte Objekt beständig mit all seinen Sinnen zu verschönern sucht, zielt auf eine Vervollkommnung des Anderen, die der Liebe und der von ihr verehrten und zugleich hervorgebrachten Schönheit tief eingeschrieben zu sein scheint: „Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections.“<sup>3</sup> Der Begriff der Vollkommenheit, der Liebe und Schönheit miteinander verknüpft, weist deutlich genug darauf hin, dass Stendhals Auffassung der Liebe auf einer Idealisierung des Gegenstandes beruht, die auf ältere Modelle wie die in der Romantik wieder prominent werdende mittelalterliche Marienverehrung zurückgeht. Die romantische Liebe, wie Stendhal sie formuliert, nimmt ein Bild der Liebe auf, das schon vormoderne Liebeskonzepte bestimmte, um es zugleich autonom zu setzen. Die Vollkommenheit des Liebesobjektes verdankt sich nicht länger einer theologisch verbürgten Reinheit, die im Gegenstand selbst verankert ist, sondern dem Geist, der seinen Gegenstand zu einem Idol erhebt, das er selbst erschafft. Liebe und Schönheit, so ließe sich im Vorgriff auf die Psychoanalyse formulieren, sind das Ergebnis einer genuin narzisstischen Übertragungsleistung des modernen Subjekts. In der Verknüpfung von Liebe

---

<sup>1</sup> Stendhal, *De l'amour*, Paris 1965, S. 31.

<sup>2</sup> Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1982, S. 175.

<sup>3</sup> Stendhal, *De l'amour*, S. 35.

und Schönheit greift Stendhals auf den ersten Blick christlich anmutende Idealisierung der Liebe zugleich auf antike Modelle zurück. „On voit en quoi la *beauté* est nécessaire à la naissance de l'amour“<sup>4</sup>, meint Stendhal, um damit jene Engführung von Liebe und Schönheit aufzunehmen, die bereits Platon vorgegeben hatte. Die Übertragungsliebe, die Stendhal in *De l'amour* vor Augen führt, findet ihren Ursprung im platonischen *Symposion*, in dessen Rahmen verschiedene Lobreden auf den Eros gehalten werden, die sämtliche Dimensionen der Liebe auszuloten versuchen und dabei von der scheinbar selbstverständlichen Prämisse ausgehen, dass Liebe und Schönheit untrennbar miteinander verbunden seien. Stendhal begreift Liebe dementsprechend ganz in der Tradition Platons als Erfüllung eines Begehrens, das zugleich dem Gott der Schönheit gewidmet ist. „C'est que chaque nouvelle beauté vous donne la satisfaction pleine et entière d'un désir.“<sup>5</sup> Liebe, Schönheit und Begehren sind die begriffliche Trias, mit deren Hilfe Stendhal sein Ideal der romantischen Liebe entfaltet. Seine literarische Vollendung findet es in Goethes *Werther*: „L'amour à la Werther ouvre l'âme à tous les arts, à toutes les impressions douces et romantiques, au clair de lune, à la beauté des bois, à celle de la peinture, en un mot au sentiment et à la jouissance du *beau*, sous quelque forme qu'il se présente“<sup>6</sup>. Werthers Liebe gerät Stendhal so zu einem Metaaffekt – Luhmann spricht von ihr als einer „Art Superpassion“<sup>7</sup> –, der das sinnliche wie geistige Verhältnis des Subjekts zur Welt bestimmt. Was Stendhal der Liebe zutraut, ist schlechthin alles: Sie sei „un but nouveau dans la vie auquel tout se rapporte, et qui change la face de tout.“<sup>8</sup>

Das Ideal der Liebe, das *De l'amour* propagiert, ist jedoch immer schon gebrochen, die Übertragung immer schon gestört. Mit der Rückführung der Liebe auf den platonischen Zusammenhang von Eros und Schönheit und mit dem literarischen Beispiel des *Werther* bezieht sich Stendhal auf Muster zurück, die das Ideal der Liebeserfüllung, von dem er ausgeht, zugleich insgeheim unterlaufen: Goethes *Werther*, indem er die scheinbar universelle Erfahrung der Liebe in den Tod überführt, Platons *Symposion*, indem

---

<sup>4</sup> Ebd., S. 52.

<sup>5</sup> Ebd., S. 54.

<sup>6</sup> Ebd., S. 234.

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 75.

<sup>8</sup> Stendhal, *De l'amour*, S. 239.

sein Protagonist Sokrates einen Begriff des Eros formuliert, der Liebe durch die Erfahrung eines unaufhebbaren Mangels begründet. Der Liebende begehrt demzufolge etwas, von dem er sich verspricht, dass es ihm helfen könnte, eine Leere auszufüllen, die sich sowohl in der körperlichen Vereinigung wie in der geistigen Erkenntnis als deren geheimer Fluchtpunkt zeigt. Stendhals Utopie der Liebe in *De l'amour* partizipiert so an jener Logik des Begehrens, die Platon und Goethe in ihren Texten auf unterschiedliche Weise inszenieren, wenn sie der Liebe die Erfahrung des Mangels und des Todes zur Seite stellen.

Was Platon im *Symposion* begründet hat, könnte somit als eine Metaphysik der Liebe bezeichnet werden, die auf den inneren Zusammenhang von Eros und Schönheit zurückgeht, diesen jedoch zugleich an die Negativität des Begehrens bindet, von dem alle philosophische Reflexion ihren Ausgang nimmt. Diese Metaphysik der Liebe, die sich in wesentlichen Punkten von der aristotelischen Politik der Freundschaft unterscheidet,<sup>9</sup> ist zugleich eng mit zwei anderen Themenfeldern verbunden: dem der Sprache und dem des Sozialen. Das *Symposion* besteht aus einer Folge von Lobreden, und die Frage, die sich in diesem Rahmen stellt, ist zuallererst die, wie überhaupt auf angemessene Weise vom Eros zu reden ist. In einem ganz grundlegenden Sinne überlagert sich die Metaphysik der Liebe bei Platon mit der Frage nach dem Zusammenhang von Eros und Sprache. Darüber hinaus aber ist das Gastmahl Bestandteil bestimmter sozialer Praktiken, die von der theoretischen Reflexion auf den Eros nicht zu trennen sind, in diesem Fall der Versammlung männlicher Bürger Athens in einer rituellen Zeremonie, aus der die Frauen ausgeschlossen sind und in deren Rahmen sich eine Ideologie der homoerotischen Liebe ergibt, die zugleich die Frage nach dem Zusammenhang von Sexualität und Wahrheit stellt, wie sie Michel Foucault in seinen späten Schriften verfolgt hat. Im platonischen *Symposion* überlagern sich so philosophische, semiotische und kulturelle Prozesse: Der theoretisch operierenden Philosophie geht es um eine Wesensbestimmung des Eros, der Se-

<sup>9</sup> „Es sei also das Lieben: für jemanden das zu wollen, was man für Güter hält, um jener Person, aber nicht um seiner selbst willen, und dafür tätig zu sein. Der Freund aber ist der, der liebt und dessen Liebe erwidert wird.“ (Rhet. 1381a) So lautet die aristotelische Definition der Liebe. Sie findet ihre Erfüllung in der Freundschaft, weil ein Freund derjenige ist, der liebt und wieder geliebt wird. Aristoteles ist daher eher an der Freundschaft als an der Liebe interessiert.

miotik bzw. Rhetorik um die Frage nach der angemessenen Sprache der Liebe, der Kulturtheorie um die sozialen Praktiken, in die das Thema des Eros eingebettet ist. So kann es auch nicht verwundern, dass das Zusammenspiel von Theorie, Praxis und Sprache des Eros das zentrale Problem aller Versuche markiert, ein System oder eine Geschichte der Liebe zu entwerfen.

## 1.2 Sprache und Kultur der Liebe

Die Negativität des Begehrens, die Platon im *Symposion* in Szene gesetzt hat, ist von zahlreichen Theorien der Liebe wiederaufgenommen worden. Das gilt, wie noch zu zeigen sein wird, insbesondere für die Psychoanalyse, die in vielfältiger Weise an die Vorgaben Platons anknüpfen konnte. Das Verhältnis zur Psychoanalyse entscheidet zugleich über den Weg, den die unterschiedlichen Theorien der Liebe eingeschlagen haben, die sich mehr oder minder bewusst mit der platonischen Tradition auseinandersetzen. Einige Theoretiker unter ihnen, etwa Roland Barthes oder Julia Kristeva, sind erkennbar in die Schule Lacans gegangen. Diejenigen Theorien, die sich von psychoanalytischen Implikationen freizuhalten versuchen, haben dagegen andere Wege eingeschlagen: Foucault, indem er eine Geschichte der Sexualität in den Blick genommen hat, die der Negativität des Begehrens keine Rechnung mehr schuldet und der ästhetischen wie ethischen Sorge um sich selbst nachgeht, Luhmann, indem er Liebe nicht länger als erotisches Begehren, sondern als Kommunikationscode versteht. Was Platon und der Psychoanalyse am Herzen gelegen hatte, die Einheit von Theorie, Praxis und Sprache des Eros, ist in eine Semiotik und Soziologie der Liebe auseinandergetreten, die nicht mehr viel miteinander gemein haben wollen.

So haben Barthes und Kristeva einen Zugang zum Eros gesucht, der sich ganz auf das Problem der Sprache konzentriert. Beide haben unmittelbar an Platons *Symposion* anschließen können: Barthes, indem er die *atopia* des sokratischen Eros zum Ausgangspunkt der eigenen Theorie nimmt,<sup>10</sup> Kristeva, indem sie die sokratische Einsicht in die unaufhebbare Negativität des Begehrens aufnimmt: „Eros est essentiellement le *désir* de ce qui manque à cet

---

<sup>10</sup> Vgl. Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977, S. 43f.

homme.<sup>11</sup> In ihren *Histoires d'amour* dient die aus der Lektüre des *Symposion* gewonnene Unterscheidung des Eros maniaque (Alkiades, Phèdre) und des Eros sublime (Diotima) als Leitfaden für eine Untersuchung, die sich wie Lacan insbesondere auf Freuds Begriff des Narzissmus stützt.

Sowohl Barthes als auch Kristeva schließen in ihren Arbeiten daher zugleich eng an die Psychoanalyse an. Der Schritt von Freud zu Lacan, den insbesondere Kristeva vollzieht, führt so dazu, dass der psychoanalytische Begriff der Übertragung in den Mittelpunkt der Theorie der Liebe rückt: „L'amour de transfert est pour cela même la voie royale vers l'état amoureux; quel qu'il soit, l'amour nous fait frôler la souveraineté“<sup>12</sup>, schreibt Kristeva, um Lacans Begriff des Imaginären mit dem der Übertragung engzuführen. Mit dem Begriff der Übertragung hatte Freud der Erfahrung Rechnung getragen, dass der Patient den Psychoanalytiker mit Eigenschaften ausstattet, die er dem Unbewussten entlehnt und die meist auf die Vater-Imago zurückgehen. Die Übertragung von verdrängten erotischen Regungen, die sich regelmäßig während der psychoanalytischen Kur als Teil des Widerstandes beobachten lässt, besteht demzufolge in einer Wiederholung unbewusster Prozesse, die es dem Psychoanalytiker erlaubt, „die verborgenen und vergessenen Liebesregungen des Kranken aktuell und manifest zu machen“<sup>13</sup>. Unter dem Titel *Le transfert* hatte sich Lacan 1960/61 in seinem Seminar intensiv mit Platons *Symposion* und Freuds Lehre der Übertragung auseinandergesetzt. Was Barthes wie Kristeva in der Nachfolge Platons, Freuds und Lacans interessiert, ist die Sprache der Liebe im Zusammenspiel des Imaginären und Symbolischen: „que dire de la Langueur, de l'Image, de la Lettre d'amour, puisque c'est tout le discours amoureux qui est tissé de désir, d'imaginaire et de déclarations?“<sup>14</sup>, fragt Barthes, und in ähnlicher Weise begreift Kristeva Liebe wesentlich als „une mise à l'épreuve du langage: de son univocité, de son pouvoir référentiel et communicatif“<sup>15</sup>, als „une stabilisation-déstabilisation permanente entre le symbolique [...] et le sémiotique“<sup>16</sup>. Die Lacan entlehnten Begriffe

<sup>11</sup> Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Paris 1983, S. 81.

<sup>12</sup> Ebd., S. 18.

<sup>13</sup> Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Anna Freud. Achter Band. Werke aus den Jahren 1909-1913, Frankfurt am Main 1999, S. 374.

<sup>14</sup> Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, S. 8.

<sup>15</sup> Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, S. 10.

<sup>16</sup> Ebd., S. 27.

des Imaginären und des Symbolischen dienen Barthes und Kristeva so als Grundlage für eine semiotisch fundierte Theorie der Liebe, die mit der Privilegierung des Narzissmus auf dem Zusammenhang von Sprache und Subjekt insistiert, der im Eros zum Ausdruck kommt.

Einen ganz anderen Weg als Barthes oder Kristeva hat Luhmann eingeschlagen. Im Zentrum seiner Untersuchung steht nicht die Sprache der Liebe, sondern ihre soziale Funktion. Das hat er in seinen Ausführungen zur *Liebe als Passion* ausführlich dargelegt. „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.“<sup>17</sup> Luhmann, in diesem Punkt ähnlich entschieden wie Foucault, erkennt die Psychoanalyse nicht länger als einen angemessenen Gesprächspartner an. Was ihn interessiert, ist Liebe als Matrix gesellschaftlicher Kommunikation, als ein Gefühl, das zugleich soziales Verhalten diktiert: „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.“<sup>18</sup> Liebe ist eine kulturelle Praxis mit einer eigenen Geschichte. Nicht das Gefühl und nicht die Sprache der Liebe interessieren Luhmann, sondern die Möglichkeit, mit Hilfe des Phänomens der Liebe gesellschaftliche Strukturen offenzulegen: „Die jeweilige Semantik der Liebe kann uns daher einen Zugang eröffnen zum Verständnis des Verhältnisses von Kommunikationsmedium und Gesellschaftsstruktur“<sup>19</sup>, so lautet das Versprechen, dem Luhmann in seiner Untersuchung folgt.

Wie auch immer Barthes', Kristevas oder Luhmanns Bestimmungen der Liebe in diesem Zusammenhang zu bewerten sind, eines ist mit ihnen entschieden: Semiotik und Soziologie der Liebe gehen in der Moderne getrennte Wege. Wo die einen den Anschluss an Platon, Freud und die Psychoanalyse suchen, da berufen sich die anderen auf soziale Mechanismen, um dem Phänomen der

---

<sup>17</sup> Niklas Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 9.

<sup>18</sup> Ebd., S. 23.

<sup>19</sup> Ebd., S. 24.

Liebe näher zu kommen: „Das Kommunikationsmedium Liebe hat seine Systemreferenz nicht im psychischen, sondern im sozialen System.“<sup>20</sup> Das gilt nicht allein für Luhmann, sondern auch für ganz anders fundierte soziologische Ansätze, wenn sie, wie Eva Illouz, der „Romantisierung der Waren und der Verdinglichung der romantischen Liebe“<sup>21</sup> nachspüren und davon ausgehen, „dass die modernen Definitionen und Praktiken der Liebesbeziehung eng mit diesem Dualismus des Konsumkapitalismus verknüpft sind.“<sup>22</sup> Wo sich semiotische Theorien in Anknüpfung an die Psychoanalyse für die Sprache der Liebe und deren eigene Erotisierung interessieren, da fragen soziologische Theorien der Liebe nach dem kulturellen Rahmen und Kommunikationsprozessen, in die Liebe eingebunden ist. Die Frage, die sich vor diesem Hintergrund stellt, ist die, ob und wie beides, Semiotik und Soziologie der Liebe, sich mit der philosophischen Begründung des Eros im *Symposion* vereinbaren lassen.

### 1.3 Der Eros der Theorie

Noch die modernen Theorien der Sprache und Kultur der Liebe stehen in einem engen Zusammenhang mit der philosophischen Frage nach dem Wesen der Liebe, wie sie aus dem platonischen *Symposion* überliefert ist. Sie stehen in einer unaufgelösten Spannung zwischen der Bestimmung des Eros als unaufhebbarer Negativität des Begehrens, wie sie im *Symposion* Sokrates in Berufung auf seine Lehrerin Diotima vorbringt, und dem Begriff der dichterischen Sprache als erotisierte Rede, wie sie der Tragödiendichter Agathon entfaltet: „[L]e langage amoureux est envol de métaphores: il est de la littérature“<sup>23</sup>, schreibt Julia Kristeva in ihren *Histoires d'amour* ganz in Übereinstimmung mit der poetischen Position Agathons. Die Sprachen der Liebe, die Kristeva und Barthes entwerfen, finden ihren Prüfstab daher weniger in der inneren Konsistenz, die jeder Theorie zu eigen sein muss, als vielmehr in der Literatur, über die sie sprechen: Barthes im *Werther*,

<sup>20</sup> Ebd., S. 76.

<sup>21</sup> Eva Illouz, *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt am Main 2003, S. 28.

<sup>22</sup> Ebd., S. 2.

<sup>23</sup> Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, S. 9.

Luhmann in der *Princesse de Clèves*, Kristeva in der Geschichte der Liebe, die sie anhand von unterschiedlichen religiösen, mythischen und literarischen Figuren von Sokrates bis zu Bataille erzählt. Kein einzelner Text, selbst der scheinbar allgegenwärtige *Werther* nicht, reicht aus, um die Sprache der Liebe allein theoretisch ausschöpfen zu können. Im Verhältnis von Theorie und Gegenstand macht sich vielmehr ein Ungleichgewicht bemerkbar, das die Lehre des Eros seit Platon bestimmt: Der fundamentale Mangel, der den Eros kennzeichnet, kann niemals ganz aufgehoben werden, durch welche Theorie, Praxis oder Sprache der Liebe auch immer.

Das Verhältnis von Theorie und Liebe, wie es sich aus dem *Symposion* ergibt, ist daher auf grundlegende Art und Weise ambivalent: Liebe ist Gegenstand einer Theorie, die sich selbst als deren begriffliches Pendant versteht, die Theorie aber kann sich niemals ganz von der Liebe freimachen, die mehr als ein Gegenstand unter anderen ist, vielmehr das geheime *movens* ebender Theorie, die sie zu fassen versucht. Die Liebe sprengt den Zugriff der Theorie, nicht weil sie zu groß, unaussprechlich oder heilig wäre, sondern weil alle *theoria* selbst umgeleiteter *eros* ist – nichts anderes lehren ja Platon wie Freud, wenn sie von den vielfältigen Wegen und Umwegen der Liebe sprechen.

Auf das Missverhältnis zu ihrem Gegenstand kann die Theorie, die selbst dem Eros entspringt, dementsprechend nur reagieren, indem sie dessen eigene Züge annimmt. Als Liebe zum Wort, Philologie im wörtlichen Sinne, ist die Theorie der Liebe immer schon eine erotisierte Rede, ohne doch gleich zur Literatur zu werden. Was der Eros fordert, ist daher – ganz gegen die philosophischen Intentionen des platonischen *Symposions*, aber in Übereinstimmung mit seiner sprachlichen Form – eine Aufhebung der Trennung von philosophischer Theorie und dichterischer Praxis. Ihren gemeinsamen Ursprung finden beide in dem erotischen Begehren, das ihnen zugrunde liegt, und den damit verbundenen Mechanismen der Übertragung, die über ihren jeweiligen Gegenstandsbezug entscheiden. In diesem Sinne ist das Verhältnis der Theorie zur Liebe selbst von der Übertragung bestimmt, die die Psychoanalyse zum Grundstein ihrer Lehre vom Eros genommen hat. Die Aufgabe der Kritik besteht demzufolge darin, den Formen der Übertragung nachzugehen, die sich aus den Wegen des Eros ergeben, ohne ihnen doch ganz anheimzufallen. Das geschieht im Folgenden zu-



nächst durch den Rückgriff auf Platons *Symposion* und seine psychoanalytischen Lesarten bei Freud und Lacan. Darüber hinaus rücken philosophische und literarische Texte in den Blick, die sich intensiv mit Platons Philosophie der Liebe und Agathons Erotisierung der Sprache auseinandergesetzt haben. Neben der Psychoanalyse gilt das insbesondere für Kierkegaard, dessen ästhetischer Entwurf der Existenz in *Entweder – Oder* zugleich auf die Bedeutung des Briefes als Träger der Liebe verweist. Von Platon, Kierkegaard, Freud und Lacan bis zu Shakespeare, Klopstock, Goethe und Kafka ergeben sich so unterschiedliche Figurationen der Übertragungen, die die Literatur wie die Philosophie seit der sokratischen Begründung des Eros im Zeichen des Mangels bestimmt haben.

## 2. Am Anfang war der Eros. Platons *Symposion*

### 2.1 Die Vielfalt der Stimmen

Platons *Symposion* zählt zu den Urbeständen der Philosophie. Seine Bedeutung beschränkt sich nicht auf das Korpus des Platonismus und seine Rezeption seit der Renaissance. Die platonische Bestimmung des Zusammenhangs von Schönheit und Wahrheit im Zeichen des Eros verkörpert einen der Ursprungsmythen der Philosophie überhaupt. Dementsprechend ist insbesondere die sokratische Rede vom Eros von der Forschung als Grundlegung einer neuen Weise des Philosophierens gewürdigt worden.<sup>1</sup> Die Fokussierung der Forschung auf die paradigmatische Figur des Sokrates und die damit verbundene Frage nach der Verbindung von Schönheit und Wahrheit hat jedoch zugleich zu erheblichen Verkürzungen geführt, die die innere Vielfalt des Dialogs einschränken. Das betrifft nicht allein die Privilegierung, die Sokrates zu Lasten der anderen Redner erfahren hat. Zwar konnte die Rede des Aristophanes mit dem Mythos von Trennung und Wiedervereinigung der ursprünglich verbundenen Geschlechter als Grundlage des menschlichen Begehrens in der Philosophie, der Psychoanalyse und der Literatur ein großes Maß an Aufmerksamkeit gewinnen. Die anderen Reden wurden jedoch meist nur als philosophisch unzureichende Vorläufer oder Antipoden der sokratischen Redekunst begriffen. Das gilt insbesondere für die Rede, die der des Sokrates unmittelbar vorausgeht, die des Gastgebers Agathon. Selbst ein so raffinierter Kopf wie der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan hat in dem Tragödiendichter Agathon nur „le con des cons, le plus con de tous, et même le seul con intégral“<sup>2</sup> erkennen wollen – eine ebenso deutliche wie überraschende Distanzierung, vertritt Aga-

<sup>1</sup> Vgl. stellvertretend für die kanonische Position der Platonapologeten Rainer Thiel, der meint, es sei „unverkennbar, dass Sokrates' Rede einschließlich der Rede der Diotima ihrem philosophischen Gehalt nach den Kern des Dialogs bildet“. Rainer Thiel, Irrtum und Wahrheitsfindung. Überlegungen zur Argumentationsstruktur des platonischen *Symposions*, in: Stefan Matuschek (Hg.): Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons *Symposion* und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne, Heidelberg 2002, S. 5-16, hier S. 8. Entsprechend nachlässig werden bei ihm wie bei anderen Interpreten meist die anderen Reden des *Symposions* thematisiert.

<sup>2</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre VIII. Le transfert. 1960-1961*, Paris 2001, S. 464.

thon doch ein rhetorisches Ideal, dem Lacan in seinen Schriften ansonsten ziemlich nahe kommt. Die Diskreditierung, die die Stimme Agathons von Platon bis zu Lacan erfahren hat, verweist in ihrer Einstimmigkeit zugleich auf einen der zentralen Themenzusammenhänge, der im *Symposion* verhandelt wird. Mit dem Tragödiendichter Agathon drängt eine Sprache in den Dialog, die grundsätzlich anders strukturiert ist als die der wahrheitssuchenden Philosophie. Mit Agathon meldet sich die Stimme der Rhetorik und der Poesie zu Wort. Schon die kunstvoll inszenierte Aufeinanderfolge der Reden von Aristophanes, Agathon und Sokrates, die im Schlusstableau des Dialogs nach dem spektakulären Auftritt des Alkibiades noch einmal aufgegriffen wird, stellt neben der Frage nach der Natur des Eros das problematische Verhältnis von Philosophie und Literatur, insbesondere der Tragödie, in das Zentrum des Dialogs. Es ist mehr (und zugleich weniger) als der Wahrheitsanspruch der Philosophie, der im Zwiegespräch von Philosophie, Tragödie und Komödie in der Form des Dialogs verhandelt wird. Platons *Symposion* verfügt über einen nicht zuletzt auch literarischen Bedeutungsreichtum, der immer dann verkannt wird, wenn der Dialog nur mehr als ein philosophischer Diskurs der Wahrheitssuche verstanden wird. Denn auch die einleitenden Reden von Phaidros, Pausanias und Eryximachos stellen eine Vielfalt von miteinander verknüpften, philosophisch wie literarisch relevanten Themen vor, die in den späteren Reden von Aristophanes, Agathon und Sokrates immer wieder aufgenommen, variiert und neu akzentuiert werden. Zu diesen Leitthemen zählt das mit den Lobreden auf den Eros eng verbundene Thema der Scham, die damit verknüpfte Bedeutung von körperlichen und seelischen Verstümmelungen,<sup>3</sup> die der Mensch durch ihm überlegene Mächte erfahren muss, sowie die Rolle intertextueller Verweise insbesondere auf das Epos, die Komödie und die Tragödie, die den Dialog bereichern. Mit dem Lob auf den Eros stellt das *Symposion* schließlich noch ein weiteres, schwer greifbares Thema in den Mittelpunkt der philosophischen, literarischen und medizinischen Rede: den Tod.

<sup>3</sup> Darauf hat Martin von Koppenfels in einer genauen Lektüre von Lacans Lesart des *Symposions* hingewiesen, der die hier vorliegenden Ausführungen viele Anregungen verdanken und folgen: „Verletzung und Verstümmelung sind heimliche Leitmotive des platonischen Textes.“ Martin von Koppenfels, Ein komisches Gefühl. Lacan als Leser des *Symposion*, in: Eckart Goebel/Elisabeth Bronfen (Hg.): *Narziss und Eros. Bild oder Text?*, Göttingen 2009, S. 269-295, hier S. 292.

Nicht umsonst steht mit Sokrates eine Figur im Zentrum des *Symposion*, die einen gewaltsamen Tod erlitten hat, der zugleich als Begründungsakt einer bestimmten Form des Philosophierens gelten kann. Im Vorgriff auf die metapsychologischen Grundlagen der Psychoanalyse, wie sie Freud vor allem in *Jenseits des Lustprinzips* entwickelt hat, spielt die Frage nach der unheimlichen Macht des Todes für das menschliche Dasein eine kaum zu überschätzende Rolle für das *Symposion* und die ihm zugrunde liegende Frage nach der Natur des Eros. Die Psychoanalyse kann an Platons philosophische Theorie des Begehrens anschließen, weil auf ihrer Bühne bereits jenes Zusammenspiel von Eros und Thanatos inszeniert wird, in dem Freud die Grundlage für die doppelte Triebnatur des Menschen erkennt. In seiner komplexen narrativen Struktur gibt sich das *Symposion* so nicht nur als ein philosophischer Dialog zu lesen, der auf ein einziges Thema – den Eros – abzielt, um daraus zugleich den inneren Zusammenhalt von Schönheit und Wahrheit abzuleiten. Vielmehr öffnet gerade der Eros als Gegenstand und Grundlage der philosophischen Suche nach der Wahrheit eine Vielfalt von Fragestellungen, der die kunstvolle literarische Form des platonischen Dialogs Rechnung trägt. Als philosophischer wie poetischer Text verlangt das *Symposion* daher nach einer Lektüre, die in ihm mehr als die Herrschaftserklärung der sokratischen Frage-technik über die ihr unterlegenen Ansprüche der Komödie und der Tragödie erkennen möchte. Die Lektüre des *Symposion* darf die literarische Form des philosophischen Dialogs ebenso wenig vernachlässigen wie die mit der Frage nach der Natur des Eros einhergehenden Themen der Scham, der Verstümmelung und des Todes. Vor dem Hintergrund der Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Philosophie und Literatur, das im *Symposion* mit den Leitfiguren Aristophanes, Agathon und Sokrates zur Disposition steht, kann die sokratische Rede nur als eine Position unter anderen verstanden werden. Zwar dringt die platonische Philosophie darauf, mit der Figur des Sokrates einen Herrschaftsdiskurs zu errichten, der ganz auf dem Boden der Suche nach der Wahrheit ruht. Die Vielzahl der Stimmen, die sich im Laufe des Gastmahls erheben, weisen jedoch bereits darauf hin, dass die Zentrierung auf den Zusammenhang von Schönheit und Wahrheit im Zeichen des philosophischen Eros immer schon gebrochen ist durch eine andere Macht, die sich nie selbst artikuliert, in den Stimmen der anderen aber beständig als ein bedrohlicher Unterton mitschwingt. Und es

ist erst die Psychoanalyse, die diese untergründige Stimme mit dem Tod identifiziert und zum Thema der Metapsychologie gemacht hat. Für die Psychoanalyse grundlegend ist das *Symposion*, das Lacan nicht umsonst als „une sorte de compte rendu de séances psychanalytiques“<sup>4</sup> verstanden hat, da keiner der beteiligten Redner Herr über die Sprache ist, in den verschiedenen Reden über den Eros vielmehr ein Moment zum Ausdruck kommt, das sich dem Bewusstsein entzieht, dennoch nach sprachlichem Ausdruck drängt und sich so nur als das Andere des Wissens in den Dialog einschreiben kann. In der Form einer Begründung der philosophischen Sprache der Wahrheit ist das *Symposion* im Vorgriff auf die Psychoanalyse so zugleich eine spektakuläre Außerkraftsetzung ebenjener selbstgewissen Stimme, deren Herrschaft sie zu sichern sucht und die ihr doch stets entgleitet.

## 2.2 Drama und Erzählung

Dass das platonische *Symposion* über den Rahmen einer philosophischen Abhandlung zum Eros hinausgeht, deutet bereits der komplexe narrative Rahmen des Dialogs an. Er ergibt sich aus der großen zeitlichen Distanz zu dem historischen Geschehen und der dadurch vielfältig gebrochenen Erzählsituation. Apollodoros wird von seinem Bekannten Glaukon einleitend dazu aufgefordert, von einem Gastmahl zu berichten, bei dem er angeblich selbst anwesend gewesen sein soll. Apollodoros muss jedoch zugeben, dass das Gastmahl so lange zurückliegt, dass er selbst nicht hätte dabei gewesen sein können. Vielmehr habe er zunächst durch eine Erzählung von Aristodemos davon erfahren, deren Glaubhaftigkeit dann durch Sokrates bestätigt worden sei. Erst nach dieser Auskunft wird er von seinen Freunden autorisiert, von dem Gastmahl zu berichten.

Die narrative Rahmung des Geschehens lässt viele Fragen offen. Auf der einen Seite stellt sich das Problem der Rechtmäßigkeit wie Glaubhaftigkeit des Erzählers. Denn entgegen dem ersten Augenschein ist Apollodoros alles andere als ein zuverlässiger Erzähler. Er selbst ist kein Augenzeuge des Geschehens gewesen, seine eigene Glaubhaftigkeit auf die eigentümlich unbestimmt bleibende Er-

---

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *Le transfert*, S. 38.