

## Wörterbuch der Melancholie

### Stichwort ‚Liebe: Unglückliches Verliebtsein‘

Was geschieht, wenn wir uns verlieben und unsere Liebe nicht erwidert wird? Wie lässt sich dieser Schmerz beschreiben? Und wie können wir ihn aushalten, wie ihn: überleben? Das sinnlose Leiden unglücklicher Liebe, verwandelt es uns in einer Weise, die wir schließlich als sinnvoll bejahen können trotz aller durchlittenen Verzweiflung? In diesem Stichwort möchte ich so etwas wie eine Phänomenologie des unglücklichen Verliebtseins geben. Um anschließend nach dem Potenzial zu suchen, das in diesem Leiden steckt. Es ist das Potenzial einer grundlegenden Umwälzung, einer Transformation, die uns als gesamtes Individuum betrifft.<sup>1</sup>

Das Leiden unglücklicher Liebe wurde schon früh als eine Art Krankheit der Betroffenen verstanden, als eine ernste Krankheit. Liebeskranke Menschen sind, als Kranke, nicht mehr die, die sie bisher waren, sind nicht mehr in der Lage, ihr Leben wie gewohnt zu leben. Und um sie zu heilen, bedarf es einer großen Kunst, einer Anstrengung, die freilich oft vergeblich ist. In seiner *Remedia Amoris* rät Ovid dazu, sich die unattraktiven Seiten des geliebten Menschen bewusst zu machen, um sich zu ‚entlieben‘.<sup>2</sup> Constantinus Africanus spricht zu Beginn des 11. Jahrhunderts im *Viaticum* von Musikgenuss, Gespräch mit Freunden oder dem Aufenthalt in fruchtbaren Gärten als Heilmitteln.<sup>3</sup> Jacques Ferrand setzt in seinem *Traité de l'essence et guérison de l'amour ou de la mélancholie érotique* von 1610 auf pharmazeutische Mittel.<sup>4</sup> Und Robert Burton rät in der *Anatomy of Melancholy* (1621 u.ö.) neben anderen Mitteln zu kontinuierlicher Arbeit und strikter Diät.<sup>5</sup> Der Fokus meiner Überlegungen liegt nicht auf unglücklicher Liebe als einer zu heilenden Krankheit oder auf der Untersuchung kulturgeschichtlicher Zusammenhänge. Vielmehr geht es mir, angeregt durch die Devise Montaignes: ‚Que sais-je?‘, um eine phänomenologische Analyse von Erfahrungen, die sehr viele Menschen teilen. Der Schmerz unglücklichen Verliebtseins, was lässt sich alles in ihm finden und beschreiben und wohin führt er uns, welche existenzielle Bewegung kann er einleiten? Dabei ist es die Sehnsucht, welche stets Teil der Liebe, speziell der unglücklichen ist, aber auch die Offenheit für Leiden und

---

<sup>1</sup> Teile dieses Gedankengangs finden sich auch in meinem Vortragsmanuskript *Transformationen des Begehrtens. Über den seelischen Schmerz unglücklicher Liebe*, Tübingen 2017, <http://hdl.handle.net/10900/76895>

<sup>2</sup> Ovid: Heilmittel gegen die Liebe. Die Pflege des weiblichen Gesichtes, lateinisch und deutsch, hg. u. übers. v. F.W. Lenz, Darmstadt: WBG 2. Aufl. 1969, V. 315ff., S. 42ff.

<sup>3</sup> M.F. Wack: Lovesickness in the Middle Ages. The *Viaticum* and Its Commentaries, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1990, S. 191.

<sup>4</sup> Jacques Ferrand: A Treatise on Lovesickness, transl. and ed. by D.A. Beecher and M. Ciavolella, Syracuse: Syracuse University Press 1990, S. 123.

<sup>5</sup> Robert Burton: The Anatomy of Melancholy, Vol. III, Text, ed. by Th.C. Faulkner u.a., Oxford: Clarendon Press 1994, S. 201f.

Transformation, die Bereitschaft, leidvolle Wege in eine neuen Tiefe zu gehen, welche die Nähe der Melancholiker zur unglücklichen Verliebtheit ausmacht.

*Sich verlieben als Verheißung eines nie gekannten Ganzseins*

Marcel Proust beschreibt eine Gruppe junger, schöner Frauen, die sich auf der Mole, vor dem Hintergrund des Meeres im Badeort Balbec, auf den Ich-Erzähler zubewegen. Als sie näher gekommen sind, kreuzt sich sein Blick mit dem einer von ihnen: „Hatte mich das junge Mädchen mit der so schief sitzenden Polomütze, da sie doch ganz mit dem beschäftigt war, was ihre Gefährtinnen sagten, überhaupt in dem Augenblick gesehen, als der schwarze Strahl ihrer Augen mich traf?“<sup>6</sup> Und weiter heißt es: „Wenn wir dächten, die Augen eines solchen Mädchens seien nichts als ein blitzendes Rund aus Glimmer, wären wir nicht begierig, ihr Leben zu kennen und mit unserem zu verschmelzen. Aber wir spüren eben, daß das, was in diesem denkenden Rund aufleuchtet, nicht nur auf seiner materiellen Zusammensetzung beruht; daß darin vielmehr, wenn auch uns unbekannt, die schwarzen Schatten der Ideen erscheinen, die dieses Wesen sich über die Leute und die Stätten macht, die es kennt [...], daß sie selbst es ist mit ihren Sehnsüchten, ihren Sympathien, ihren Abneigungen, ihrem unaufhörlich dumpf sich bekundenden Willen. [...] Ihr ganzes Leben folglich flößte mir Verlangen ein, ein Verlangen, das um so verzehrender war, als ich es als unerfüllbar und doch berauschend empfand, weil das, was mein Leben gewesen war, auf einmal aufgehört hatte, mein ganzes Leben zu sein, vielmehr nur noch ein kleiner Teil der vor mir liegenden Weite war, die zu durchmessen ich brennend wünschte, die aus dem Leben dieser Mädchen bestand und jene Fortsetzung und vielleicht sogar Mehrung des eigenen Ich verhiß, die wir als Glück bezeichnen“.<sup>7</sup> Zusammen mit der begehrten Person wird uns, so das Versprechen des Sichverliebens, das Glück zugänglich, es zeigt sich im selben Moment als bisher nicht geahntes höchstes Glück und zudem in seiner tatsächlichen Möglichkeit für uns. Schon im initialen Akt des Sichverliebens beschreibt Proust zudem den Verschmelzungswunsch und die Vorstellung, „wir drängen in ein uns fremdes Dasein ein“.<sup>8</sup> Jenen Augenblick markiert damit das Sichverlieben, in welchem wir durch den Körper (hier: die Augen) der plötzlich begehrten Person hindurch das Innerste dieser Person berühren möchten. Jenen Augenblick, in welchem wir uns gänzlich öffnen für den geheimnisvollen fremden Kern, mit dem wir eins sein wollen. Und dieses um jeden Preis zu erlangende Einssein trägt uns ein Versprechen zu, nämlich das Versprechen eines bisher noch nicht gekannten Ganzseins. Im anderen, in der Berührung seines Kerns (seiner Ideen, Sehnsüchte und Urteile, seines Willens), werden wir ganz wir selbst sein und zugleich unendlich gesteigert existieren können. Es ist das Versprechen, dass sich unser Existieren, unser Dasein, unser Leben in der Verschmelzung mit der begehrten Person erfüllen wird – und zwar in einem Grad erfüllen wird, den wir bisher nicht kannten, sondern in diesem Augenblick, im Moment der Verheißung, als Möglichkeit vollständiger Erfüllung überhaupt erst neu entdecken. Das Mädchen, so Proust weiter, bot ein so „köstliches [...] Bild des unbekanntenen, doch möglichen,

<sup>6</sup> Marcel Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Bd. II: Im Schatten junger Mädchenblüte, deutsch v. E. Rechel-Mertens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1957, S. 536.

<sup>7</sup> AaO., S. 537.

<sup>8</sup> AaO., S. 540.

vom Leben bereitgehaltenen Glücks, daß ich fast aus rein gedanklichen Gründen so verzweifelt war, nämlich aus Furcht, etwa nicht [...] die Erfahrung dessen machen zu können, was uns die Schönheit an Geheimnisvollem zu enthüllen hat, [...] daß man stirbt, ohne jemals erlebt zu haben, wie dies [...] Glück wohl beschaffen gewesen sein mag“.<sup>9</sup> In der letzten Steigerung des Glücksversprechens, der neu geahnten möglichen Erfüllung, entdecken wir zugleich völlig neu und erstmals die Möglichkeit eines vernichtenden Unglücks. Nämlich des Unglücks, welches darin liegt, des soeben erahnten Ganzseins nicht, ja sogar nie teilhaftig zu werden. Weil sich etwa die begehrte Person unserem Begehren versagt, nicht nur für den Moment, sondern für immer, dauerhaft und endgültig.

### *Ein seelischer Schmerz*

Folgen wir Proust in die Phänomenologie des Sichverliebens, dann geht es um ein Glück, das bisher noch nicht Teil der eigenen Welt war und diese erst zu einer vollen und ganzen macht. Zugleich ist diese neue Welt auf neue Weise bedroht. Es ist dieser Zusammenhang, der uns den Schmerz unglücklicher Liebe verstehen lässt in seiner lebensbedrohenden Macht, auch als Angst um das eigene Leben. Analog zu einem körperlichen Schmerz, den wir ab einem bestimmten Grad an Stärke nicht mehr aushalten können, lässt sich der Schmerz, den wir fühlen, wenn sich uns das unendlich Begehrte endgültig versagt, beschreiben mit Bildern echter Bedrohung – etwa, wie wenn eine Wolke über heißer Luft uns zu ersticken und erdrücken droht. Als sei das Entbehrte unsere Atemluft, wird uns sein Fehlen, so spüren wir, die Möglichkeit zu leben nehmen. Daher auch die alle gewohnten Bahnen verlassenden, alle Grenzen sprengenden Gedanken, Reden und Handlungen der unglücklich Verliebten, daher ihre Missachtung von Wirklichkeit und Wahrscheinlichkeit, daher ihre Besessenheit von jenem einen Menschen. Wenn alles davon abhängt, dasjenige doch noch möglich zu machen, was sich schon längst als unmöglich erwiesen hat, dann ‚wirft‘ sich die ganze Existenz immer wieder in dieselbe Richtung. Alle anderen Richtungen verlieren jeden Reiz, werden nicht gesehen, kommen nicht in Betracht. So kennt die Werbung um den einen Menschen kein Maß und kein Ende. Ein seelischer Aufruhr überzieht das Leben der unglücklich Verliebten, er überzieht das Leben derjenigen Person, auf die alle trügerische Hoffnung gerichtet ist und er kann das Leben weiterer Personen betreffen. Schließlich verengt sich das Leben auf den Schmerz. Dieser Schmerz scheint die bessere Wahl darzustellen im Vergleich zu einem Zustand, welcher auf die Möglichkeit der Erfüllung verzichtet. Und so wird das Leiden aktiv immer wieder erneuert. Wenn sich zudem noch die quälende Ahnung einstellt, aufgrund eines eigenen Ungenügens, eines eigenen Mangels könne die geliebte Person nicht gewonnen werden, dann bekommt der Schmerz unglücklicher Liebe eine letzte entscheidende Spitze in einer gegen sich selbst gerichteten Kritik. Freud beschreibt diese in seinem Aufsatz *Trauer und Melancholie*. Freuds Vorstellung: Im Falle des Verlusts eines Liebesobjekts kann die Melancholie anders als die Trauer die freie Libido nicht auf ein neues Objekt richten. Es

---

<sup>9</sup> AaO., S. 542.

kommt vielmehr zu einer schmerzhaften Identifizierung mit dem Verlust des Objekts im Sinne eines Ichverlusts und einer Kritik am Ich.<sup>10</sup>

*Verlorene Ganzheit, begehrte Ganzheit: Lacans Objekt klein a*

Der Wunsch und der Versuch, das Drama unglücklicher Liebe zu verstehen, er könnte auch ausgehen von Lacans Begriff des *Objekt klein a*. Sicher grob vereinfacht und ohne den unterschiedlichen Fällen pathologischen Leidens gerecht zu werden, ließe sich rund um diesen Begriff folgendes Modell einer fehlenden und daher begehrten Ganzheit konstruieren:<sup>11</sup> Ein letztlich unheilbarer Riss geht durch die menschliche Existenz aufgrund des Verlusts einer Ganzheit, welche in sehr frühen Stadien tatsächlich erlebt worden ist. Geburt und Abnabelung zerstören die leibliche Einheit und Ganzheit von Mutter und Embryo. Die weitere Ich-Werdung zerstört die Ursymbiose von Mutter und Säugling. Und die schmerzhafteste Erkenntnis des Spiegelstadiums, nämlich die unüberbrückbare Trennung des Kleinkinds von der Ganzheit seines eigenen Bildes, sie zerstört die Ganzheit der Identität und gefährdet das Vertrauen, diese zunächst noch für möglich gehaltene Ganzheit aus eigener Kraft erlangen zu können. Dass der erlebte Urzustand tatsächlich für immer verloren ist, dies scheint für menschliches Existieren keine Erkenntnis werden zu können, mit der sich leben ließe. Stattdessen wird offensichtlich im Begehren von Schlüsselobjekten, den *Objekten klein a*, die Wiederherstellung der verlorenen Ganzheit erhofft. Begehrte Objekte werden gerade dann zu *Objekten klein a*, wenn sie faktisch unerreichbar sind, wenn sie Leerstellen bilden, welche mit den Einheits- oder Heilsphantasien der begehrenden Person gefüllt werden können. Mit Hilfe dieses Modells ließe sich das Phänomen des unglücklichen Verliebtheits sehr allgemein rekonstruieren und es würde nachvollziehbar, weshalb unglücklich Verliebte so verzweifelt Hoffende sind. Zugleich aber ließe sich am *Objekt klein a* erklären, wie das Begehrte hier *etwas nicht Existierendes* ist. Die Person, welcher die Verliebtheit gilt, sie existiert zwar. Aber nicht als diejenige, als die sie gesehen wird, als Möglichkeit nämlich, Ganzheit wieder zu erlangen. Am Ende stünde die Einsicht, dass Ganzheit unwiederbringlich verloren und durch kein Objekt der Welt wieder erreicht werden kann. Diese Einsicht könnte münden in die *Transformation des Begehrten von etwas nicht Existierendem in etwas Existierendes*.<sup>12</sup> Doch so etwas wie eine ‚Lösung‘, das

<sup>10</sup> Sigmund Freud: Trauer und Melancholie, in: ders.: Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, hg. v. A. Freud u.a., zehnter Band, Werke aus den Jahren 1913-1917, London: Imago Publishing 1949, S. 427-446, hier S. 434.

<sup>11</sup> Für das Folgende s. Dylan Evans: Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse, Wien: Turia + Kand 2002, S. 205f.

<sup>12</sup> Siehe dazu unten im Abschnitt *Transformationen des Begehrten* die erste beschriebene Bedeutung. Freud sieht das Ziel einer Analyse hinsichtlich der Problematik der Verliebtheit oder auch der Übertragungsliebe des Patienten oder der Patientin zum Analytiker, bzw. zur Analytikerin darin, die infantilen Anteile der Verliebtheitsgefühle aufzuarbeiten und für den Patienten oder die Patientin mehr Bewusstsein, Freiheit und Reife zu ermöglichen. In seinem Aufsatz *Bemerkungen über die Übertragungsliebe* (in: ders.: Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, hg. v. A. Freud u.a., zehnter Band, Werke aus den Jahren 1913-1917, London: Imago Publishing 1949, S. 305-321) schreibt Freud über die Verliebtheit: „Gerade das, was ihren zwanghaften, ans Pathologische mahnenden Charakter ausmacht, rührt von ihrer infantilen Bedingtheit her“ (aaO., S. 317). Ziel der Analyse ist dann die „Aufdeckung der infantilen Objektwahl und der sie umspinnenden Phantasien“ (S. 316). Im Falle der Übertragungsliebe solle die Patientin „durch die Urzeiten ihrer seelischen Entwicklung durchgeführt werden und auf diesem Wege jenes Mehr von seelischer Freiheit erwerben, durch welches sich die bewusste Seelentätigkeit – im systematischen Sinne – von der unbewussten unterscheidet“ (aaO., S. 317f.).

heißt hier nicht einfach Verstehen und Einsicht. Sondern es geht um eine existenzielle, um eine Lebens-Bewegung. In den folgenden Abschnitten möchte ich phänomenologisch beschreiben, wie gerade die weitere Entwicklung des Leidens eine solche existenzielle Bewegung darstellen kann.

### *Umbau des Begehrens*

Verbaut ist jeder Ausweg für die unglücklich Verliebten, weil weder die Erfüllung der Sehnsucht noch eine Umkehr, ein Ablassen vom Begehren möglich ist. Eine Lösung findet sich nirgends. Doch eine Bewegung in dieser Stagnation scheint irgendwann möglich. Und diese ist gekennzeichnet durch eine weitere Vertiefung des Leidens. Das neue, zusätzliche Leiden ist der Verlust des Glaubens an uns selbst: Scham, Selbstvorwürfe und sogar Selbstekel können sich einstellen, wenn wir unser eigenes Fühlen und Handeln nüchterner betrachten. Waren wir inmitten dieser Fixierung, ja dieser Besessenheit je souveräne oder autonome Subjekte? Und können wir uns je wieder selbst Orientierung geben? Oder wird diese nicht stets, und vielleicht auch auf anderen Gebieten, in ein selbst gemachtes Unheil führen, in einen Schmerz, den wir uns und anderen zufügen? Diese zuletzt beschriebene Auf-Lösung von Selbstbildern der Autonomie und Souveränität kann der Beginn einer existenziellen Bewegung sein, welche jetzt doch möglich wird.<sup>13</sup> Denn in dieser noch vertieften Ausweglosigkeit findet sich eine Möglichkeit, dem nicht endenden Mechanismus aus Hoffnung und Verzweiflung zu entkommen.

In einem nachgelassenen Fragment beschreibt Kafka das Schicksal des von den Göttern zu ewiger Qual verurteilten Prometheus, der, am Kaukasus festgeschmiedet, von Adlern angegriffen wird, die seine immer wieder nachwachsende Leber fressen. „Nach der zweiten [Sage, Ph.Th.]<sup>14</sup> drückte sich Prometheus im Schmerz vor den zuhackenden Schnäbeln immer tiefer in den Felsen bis er mit ihm eins wurde“.<sup>15</sup> Dieses Bild Kafkas von einer Verschmelzung des Prometheus mit seiner Unfreiheit, mit dem Felsen, von dem er nicht wegkommt, einer Verschmelzung, die den ewigen Schmerz beenden kann, dieses Bild scheint mir eine Weisheit zu fassen, welche auswegloses Leiden für uns bereithält. Indem Prometheus, indem der Mensch in der Ausweglosigkeit eins wird mit jenem, was ihm geschieht, findet er eine Überlebensmöglichkeit. Übertragen auf das unglückliche Verliebtsein: Was uns wie durch die Macht des Schicksals zustieß, was als etwas Fremdes und Faktisches, Hartes in unser Leben hineinragte und dieses Leben verunmöglichte, eben unsere unerfüllte Liebe – dieses Äußere kann so sehr Teil unserer Identität werden, dass wir schließlich ‚ich‘ dazu sagen können. Den Anfang dazu macht gerade jener Verlust des Vertrauens in uns selbst: Besessenheit, Phantasma, unendlicher Wunsch nach jenem neu verheißenen Ganzsein und dann das Sich-versagen des Begehrten, die klaffende Lücke zwischen der Wirklichkeit, wie wir sie entworfen haben und wie sie tatsächlich ist, dies

<sup>13</sup> Dieser Auf-Lösung kann eine besondere Art des Weinens entsprechen. Im Weinen aus Verzweiflung und Ausweglosigkeit können wir unser Gesicht nicht länger wahren. Unser nach außen und innen hin intakt gehaltenes Ich zerbricht. Zum Aspekt der Auflösung im Weinen siehe das Stichwort ‚Trauer, Tränen‘, Tübingen 2015, <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/66568>.

<sup>14</sup> Kafka berichtet hier von insgesamt vier Sagen über Prometheus.

<sup>15</sup> Franz Kafka: Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe, hg. v. J. Born u.a., Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. v. J. Schillemeit, Frankfurt a.M.: Fischer 1992, S. 69f., hier S. 70.

alles wollten wir nicht ausdrücklich und doch ist es auch durch uns in die Welt gekommen. Diese Identifizierung von Ich und Welt, von Handeln und Geschehen, sie bezeichnet so etwas wie eine *negative Ganzheit*. Und diese *unterläuft das Heilsversprechen der positiven Ganzheit*, welches Proust für den Augenblick des Sichverliebens beschreibt. Denn in der negativen Ganzheit wird erstmals ein wirklich Anderes zur Ganzheitssehnsucht der Verliebtheit erreicht, ein neues Terrain, das außerhalb des quälenden Hin und Her aus Hoffnung und Enttäuschung liegt. Das Heilsversprechen jener im Verliebten neu entdeckten Ganzheit und seine nicht endende Qual (die attackierenden Adler), sie laufen dort nach und nach ins Leere, wo das eigene Phantasma durchschaut, wo das eigene Tun als Teil des Geschehens erlebt wird, wo wir entdecken, dass wir zumindest auch mit hervorbringen, was uns leidvoll passiert (die Identität von Handeln und Erleiden, das Sich-Hineindrücken in den Felsen). Das begehrte Objekt verliert seine übertrieben große Bedeutung. In der negativen Ganzheit unseres Leidens können wir das ebenso mächtige wie quälende Bild der positiven Ganzheit (also des Einsseins mit der begehrten Person) allmählich verabschieden – allerdings ist dies ein qualvoller Prozess, vertieft sich dabei doch zunächst noch unsere Ausweglosigkeit. Nicht nur wir selbst können uns jetzt in unserem Begehren schmerzhaft umbauen. Auch das Begehrte kann in den Prozess einer Transformation eintreten.

### *Transformationen des Begehrten*

Wie auch immer unser Leben in einer solchen Phase weiter verläuft, die existenzielle Krise kann bei allem Schmerz eine Weiterentwicklung bedeuten. Dieser Schmerz, der uns nicht nur als kaum aushaltbar, sondern vor allem als sinnlos erscheint, er hat das Potenzial, uns in einer Weise zu verändern, die uns von einem viel späteren Zeitpunkt aus als sinnvoll vorkommen kann. Um zu veranschaulichen, von welcher grundsätzlich neuen Ebene hier die Rede ist, lässt sich an jene Hoffnung, anschließende Enttäuschung und an jene plötzliche Erneuerung der Welt denken, welche mit der ‚Entdeckung‘ Asiens und Indiens, bzw. dann Amerikas durch Christopher Kolumbus auf dem westlichen Seeweg verbunden war.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Im ersten Brief zu seinen Entdeckungen, geschrieben 1493 auf der Rückfahrt der ersten Reise in der Nähe der Azoren im Augenblick lebensbedrohender Seenot, ediert 1494, schreibt Kolumbus: „Dreiunddreißig Tage nachdem ich von Cádiz ausgelaufen war, erreichte ich das Indische Meer und fand dort mehrere Inseln, auf denen unzählige Menschen leben“ (Kolumbus: Der erste Brief aus der Neuen Welt, Lateinisch/Deutsch, übers. und hg. v. R. Wallisch, Stuttgart: Reclam 2000, S. 13). Mit dem Indischen Meer war zunächst einfach Ostasien gemeint (aaO., S. 53). Die beobachteten Menschen werden ‚Inder‘ genannt (aaO., S. 17). Bis zu seinem Tode hält Kolumbus daran fest, Asien auf dem westlichen Seeweg erreicht zu haben (aaO., S. 107). Im Jahr 1501 erforschte Amerigo Vespucci die zuvor von Cabral entdeckte brasilianische Küste und war sich sicher, südlich der von Kolumbus angelaufenen Inseln einen neuen Kontinent entdeckt zu haben, der ab 1507 nach ihm Amerika genannt wurde (aaO., S. 100). Als Kolumbus auf seiner vierten Reise 1502 die nicaraguanische Küste erreichte, galt diese für ihn und seine Zeitgenossen als die chinesische. Schon Ptolemäus hatte den indischen Ozean als Binnenmeer beschrieben, der nach Westen von Afrika und nach Osten von Asien sowie einem südlich daran anschließenden unbekanntem Kontinent begrenzt werde (diesen identifizierte man dann als Südamerika). Bei der chinesischen Hafenstadt Kattigara, so Ptolemäos, existiere vom Atlantik aus ein Kanal, der zum indischen Ozean führe (aaO., S. 101f.). Kolumbus meinte diesen, mittlerweile offensichtlich versandeten Kanal in der Landenge von Panama entdeckt zu haben (aaO., S. 102). Die von Kolumbus’ Bruder Bartholeme angefertigte Landkarte (aaO., S. 111) zeigt, inwiefern die Entdeckung Südamerikas und die Beschreibung Nordamerikas als China keinen Widerspruch darstellt.

Alle Anstrengung, alle Hoffnung hatte der Erschließung der Reichtümer Asiens und Indiens auf dem neuen Seeweg gegolten. Irgendwann musste man einsehen, dass sich das Begehrte gewissermaßen versagte: Weder den einträglichen Gewürzhandel boten die entdeckten Küsten noch hatte man wenigstens überhaupt Asien erreicht.<sup>17</sup> Doch zugleich veränderte dieses Scheitern die gesamte Landschaft des Bekannten um etwas Neues, das bisher noch gar nicht Teil der Welt gewesen war. Etwas wurde gefunden, das man gar nicht gesucht hatte. Weil man von ihm noch nichts wusste, hatte man es nur auf diesem Wege, *nur durch dieses Scheitern* finden können. Auch wir können bezogen auf unser Leben mitunter sagen, *dass wir ‚Indien‘ suchen mussten, um ‚Amerika‘* (und damit einen ganz neuen Blick auf die Welt) *entdecken zu können*. In diesem Sinne: Was kann die Frucht unglücklicher Verliebtheit sein? Welchen Sinn kann der Schmerz, die existenzielle Erschütterung haben? Ich sehe drei verschiedene Bedeutungen dieses Einbruchs des Neuen, des Unbekannten in unser Leben – infolge der Krise.

*Erstens* kann sich, wie oben angedeutet wurde, das Begehrte von etwas nicht Existierendem verwandeln in etwas, das existiert. Wie ist dies gemeint? Solange wir auf das Unmögliche fixiert sind, übersehen wir das Mögliche. Solange wir uns die Lösung unseres Lebens, seine letzte Steigerung und eigentliche Erfüllung erhoffen vom Einssein mit der geliebten, sich gleichwohl versagenden Person, solange sind wir blind für gleich mehrere Möglichkeiten. Etwa: auch ohne das Einssein mit einem begehrten Anderen Erfüllung zu finden. Oder: dass reale Liebe und reales Leben sich zusammen mit ganz anderen Personen öffnen könnten. Und schließlich: dass Dinge möglich sind, die zwar noch nicht existieren, die aber potenziell möglich sind und die wir verwirklichen können. Denn all dies Mögliche ist noch gar nicht Teil unserer Welt (ganz wie Nordamerika und der Pazifik um 1500). Vielmehr müssen wir sagen: *Das Unmögliche war uns das Bekannte, das Mögliche das Unbekannte*. Und es war gerade unsere Verliebtheit und Besessenheit, welche dieses Mögliche laufend verdeckte. Wir konnten es nicht sehen, *wir konnten es nicht begehren*. Dass in diesem Sinne das Mögliche allererst zu etwas Begehrtem werden kann, dies kann ein Sinn unseres Schmerzes und unserer Krise sein. Die Bewegung vom nicht Existierenden zum Existierenden ist eine zentripetale und stärkt das Element des Konkreten. Dabei kann das Mögliche sich auf jenes beziehen, das es schon gibt oder auf jenes, das zwar möglich, aber noch nicht wirklich ist und das wir verwirklichen müssen. Mit Letzterem ist gemeint: Die existenzielle Erschütterung lässt uns nicht immer oder lässt nicht alle von uns so zurück, dass wir Erfüllung in jenem finden können, das faktisch schon existiert. Vielmehr kann es uns durchaus so vorkommen, als biete die vorhandene Welt, als biete, um einen Gedanken Foucaults aufzugreifen, die *Normalität* noch nicht jene Bedingungen,

---

<sup>17</sup> Interessant für die Dialektik von übertriebener Hoffnung, Ernüchterung und realistischerer Hoffnung ist auch Kolumbus' Überzeugung, auf seiner dritten Reise (1498-1500) an der südamerikanischen Küste das irdische Paradies entdeckt zu haben, das laut verschiedenen Kirchenvätern im Osten liege (Corina Bucher: Christoph Kolumbus. Korsar und Kreuzfahrer, Darmstadt: WBG 2006, S. 181ff.).

welche für unser spezifisches Leben so etwas wie Erfüllung bedeuten würde.<sup>18</sup> In diesem Fall kann uns jene existenzielle Erschütterung, wenn sie unsere Fixierung auf das Unmögliche, auf das nicht Existierende zerbricht, befreien und öffnen für die Suche nach jenem, das vielleicht potenziell möglich ist, das wir aber allererst selbst mutig wirklich machen müssen – nach einer neuen, *uns angemessenen Normalität*. Von Foucault aus denken wir hier an Kunst, neue Lebensformen, Kultur und Politik, also nicht lediglich an Privates. Ob vorhandenes oder lediglich potenziell Mögliches – in jener Verwandlung von ‚Indien‘ in ‚Amerika‘, in der Verwandlung des Phantasmas unserer Verliebtheit in das wirklich Neue, uns bislang *als Mögliches noch nicht Wertvolle* liegt eine Transformation des Begehrten und zugleich die Chance einer wirklichen Weiterentwicklung unserer selbst.

*Zweitens* lässt sich unser Begehren selbst in seiner Tiefe und Freiheit neu gewinnen. Können wir unserem Begehren nach der Krise und im Bewusstsein unserer Phantasmen je wieder trauen? Ja, denn gerade indem die Fixierung auf das Begehrte verabschiedet wird, erfahren wir unser Begehren anders denn als Teil einer ungunstigen Symbiose aus Begehrtem und Begehren. Es geht um ein Freiwerden des Begehrens von seiner notwendigen Bindung an ein Begehrtes. Bezogen auf Verliebtheit und Liebe heißt das: Die Wahrheit unserer Liebe liegt nicht länger darin, ob oder inwieweit wir den Gegenstand unserer Verliebtheit, ob wir Liebe als Geschenk ‚bekommen‘. Die Wahrheit unserer Liebe liegt vielmehr in der Kraft und der Fähigkeit, *selbst begehren und lieben zu können*. Zugleich können wir in dieser Verschiebung der Perspektive darauf aufmerksam werden, wie sehr es gerade unser Begehren ist, welches uns mit uns selbst in unserer Kreatürlichkeit und mit allem Kreatürlichen, mit allem Lebendigen in seinem jeweiligen Begehren verbindet.<sup>19</sup> Und dieser Aspekt kann uns für eine ganz eigene Tiefe des Lebens öffnen.

*Drittens* können wir aufmerksam werden auf die Frage nach dem eigenen Weg, vielleicht gar nach unserem Schicksal – und weiter auf die Frage, wie wir uns gewissermaßen das Subjekt dieses Weges und Schicksals als eine Art tieferes, uns irgendwie steuerndes Selbst vorstellen sollen. Und: Gibt es irgendeine Möglichkeit, erkennend einzudringen in diese Tiefe? Am Anfang steht die Erschütterung. Das Scheitern der Sehnsucht, der Abschied vom Objekt dieser Sehnsucht und der Abschied vom Glauben an die Erfüllung unserer Sehnsucht durch Objekte überhaupt, all das erschüttert das Vertrauen in uns selbst: Unser bewusstes Intendieren und Handeln führt uns (vielleicht gar immer wieder) in die Krise, ihm ist nicht recht zu trauen. Woher wissen wir, was wir uns wünschen sollten? Schauen wir aber auf jenes ‚Amerika‘, das wir nur finden konnten, indem wir erfolglos nach ‚Indien‘ suchten, dann mögen wir nach einem uns steuernden Tiefen-Selbst fragen. Das Neue, das sich in dieser dritten Bedeutung zeigt, ist die philosophische Frage nach der Tiefenstruktur jenes Geschehens, das unser Leben ist. Zugleich sind dies klassisch metaphysische Fragen. Was wir erlebt haben, öffnet uns für Metaphysik. Wie lassen sich diese

---

<sup>18</sup> Foucault spricht von der kritischen Funktion einer philosophischen Selbstbildung: „Verlernen‘ (de-discere) ist eine ganz wichtige Aufgabe im Rahmen der Selbstbildung [culture de soi]“, Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 604. Vorfindliche Normalität muss verlernt werden, um durch eine dem Individuum angemessene Normalität ersetzt werden zu können.

<sup>19</sup> Siehe hierzu auch das Stichwort ‚In der Natur‘, Tübingen 2016, <http://hdl.handle.net/10900/72502>.

Fragen philosophisch weiter verfolgen? Und welche existenziellen Einstellungen, welche philosophischen Haltungen und Lebensformen sind hier möglich? Diese Fragen möchte ich zum Schluss meiner Überlegungen zum unglücklichen Verliebtsein noch etwas verfolgen.

### *Leben verstehen – eine Aufgabe der Philosophie?*

Es gibt viele gute Gründe dafür, dass philosophisches Denken in solche Lebensfragen nicht weiter einzudringen versucht. Der wichtigste ist sicher, dass dieses Feld lückenlos besetzt ist von den Vorstellungen, Modellen und Begriffen der Religionen und Weltanschauungen, auch von den modernen, wissenschaftlichen Modellen und etwa auch von der Psychologie. Lässt sich über die Tiefenstruktur unseres Lebens, auf die wir in der Krise aufmerksam werden mögen, überhaupt unabhängig von den schon vorhandenen Weltdeutungen sprechen? Mehr noch: Könnte nicht sogar schon unsere Erfahrung selbst sich in Qualitäten und Bedeutungen vollziehen, welche Teil dieser Weltdeutungen sind? Hier wird auch die Frage berührt, wie sehr unsere Erfahrungen und Deutungen kulturell vorgezeichnet sind. Liegt uns etwa das psychoanalytische Denken nahe, dann ließe sich davon sprechen, dass wir nach der Erfahrung unglücklicher Verliebtheit stärker mit dem eigenen Unbewussten rechnen. Wenn es um unseren Weg geht, scheint das Unbewusste sozusagen souverän mitzuregieren. Stellen wir uns hier unser Tiefen-Selbst als das psychoanalytische Unbewusste vor? Oder kommt uns der Gedanke an ein Tiefen-Selbst überhaupt nur, weil in unserer Kultur das Unbewusste ein selbstverständlicher Teil des Denkens geworden ist? Analog lässt sich diese kritische Nachfrage für das Gebiet eines religiösen, esoterischen oder eines jedes anderen Denkens stellen, welches überhaupt an unserem Leben als einem tiefen Geschehen interessiert ist. Fast immer bewegt sich der Kreis aus Erfahren und Deuten auf den Pfaden von Modellen des Ganzen.

Dies lässt sich sogar an einem Stück reiner Philosophie zeigen. Arthur Schopenhauer hat in seiner an Kants Modell menschlichen Erkennens anschließenden Willensmetaphysik einen Vorschlag gemacht, wie man sich den Zusammenhang vorstellen könne zwischen unseren bewussten Motiven und Handlungen einerseits (hier etwa unser Verliebtsein, unser Begehren, unser Leiden) und jenem Geschehen, das wir Schicksal nennen (hier etwa das Verfehlen ‚Indiens‘ und der nachträgliche Sinn, wenn die Illusion ‚Indien‘ zerbricht und dahinter sich neue Welten auftun). Ähnlich wie wir in Träumen etwas als Widerfahrnis erleben, dessen unerkannte Autoren wir doch stets selbst sind, können wir, so Schopenhauer „es uns, ganz im Allgemeinen, als möglich denken, daß [...] jenes Schicksal, welches unsern wirklichen Lebenslauf beherrscht, irgendwie zuletzt von jenem Willen ausgehe, der unser eigener ist, welcher jedoch hier, wo er als Schicksal aufträte, von einer Region aus wirke, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewusstseyn hinausliegt, während hingegen dieses die Motive liefert, die unsern empirisch erkennbaren, individuellen Willen leiten, der daher oft auf das heftigste zu kämpfen hat mit jenem unserm, als Schicksal sich darstellenden Willen, unserm leitenden Genius, [...] welcher das individuelle Bewusstseyn weit übersieht und daher, unerbittlich gegen dasselbe, als äußern Zwang Das veranstaltet und feststellt, was herauszufinden er demselben nicht überlassen

durfte und doch nicht verfehlt wissen will“.<sup>20</sup> Schopenhauer beschreibt den Konflikt zwischen einem bewussten Teil unseres Willens, in dem sich etwa Begehren und Enttäuschung abspielen, und einem höheren (oder auch tieferen), uns nicht bewussten Teil unseres Willens, welcher als ‚leitender Genius‘ das Geschehen unseres Lebens steuert. Im Kontext meiner Überlegungen ist hier interessant, dass sich das Denken der Tiefe des Lebens (hier der Frage der tieferen Bedeutung unseres Handelns und Erleidens) im Moment des Verstehens einem Modell anvertraut. Bei Schopenhauer ist dies das Modell seiner Willensmetaphysik. Es besagt, dass unser eigentlicher Kern sowie auch der Kern alles Seienden Wille sei, dass sich aber für unseren Erkenntnisapparat die Welt als Vorstellung lediglich in den Grenzen der Konstruktionsbedingungen dieses Apparats darstelle. So können wir nicht direkt erkennend eindringen in die tiefen Bewegungen unseres Lebens. Ausgehend von unserem Willen ist dies aber zumindest so weit möglich, dass wir uns auch jenes Geschehens, welches wir erleiden, als Teil unseres höheren (oder tieferen) Willens gewiss werden können.<sup>21</sup> Philosophisch stellt sich hier die Frage, ob Schopenhauer mit diesem Modell des Schicksals und des Ganzen nicht hinter Kants radikal kritisches Denken zurückfällt. Daran schließt sich jene andere Frage an: Ob die Philosophie des 20. Jahrhunderts, etwa die Lebensphilosophie oder die Phänomenologie, philosophische Grundlagen für ein Denken der Tiefe des Lebens bereitstellen konnte, Elemente einer neuen Metaphysik, welche anders als Schopenhauers Denken auf Modelle verzichtet. Lassen sich hier vorbegriffliche Erschließungsweisen aufzeigen, die sich vielleicht auch anderer Schichten unserer selbst bedienen, etwa unserer Leiblichkeit oder der damit zusammenhängenden zeitlichen und lebendigen Existenz?

### *Leben, ohne zu verstehen. Zwei mögliche philosophische Einstellungen*

Eine so bedeutende leidvolle Erfahrung wie die Zeit einer unglücklichen Verliebtheit und jener Transformation, die durch dieses Leid möglich wird, sie bleibt uns zusammen mit Selbst, Leben und Welt insgesamt hinsichtlich ihres Sinns verschlossen. Immerhin mögen wir die beschriebenen Transformationen des Begehrten als sinnvoll empfinden. Hier, inmitten dieses Lebens im Nichtwissen, kommt es mir nun auf eigene Lebensformen an, die sich philosophisch des Urteils enthalten, die das Geschehen also nicht verstehen möchten mithilfe der verschiedenen religiösen oder wissenschaftlichen Modelle des Ganzen. Zwei Einstellungen möchte ich beschreiben.

*Zum einen* können wir den Begriff der Bedeutung selbst einklammern oder gar verabschieden und uns auf das Andere des Bedeutens, auf das Andere des Verstehens konzentrieren: Jetzt *beschreiben* wir unser Erleben, wir finden Worte für die Verheißung wie für den Schmerz wie auch für all das, was mit diesem Schmerz und durch ihn geschah, uns geschah – und zwar als unser Leben. Dem Abschied vom Verstehen, also der Urteilsenthaltung kann gerade ein neues, ein lebendiges Beschreiben und eine neue qualitative

<sup>20</sup> Arthur Schopenhauer: Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen, in: ders.: Sämtliche Werke, hg. v. A. Hübscher, Parerga und Paralipomena, Erster Band, Wiesbaden: Brockhaus 1966, S. 211-237, hier S. 232.

<sup>21</sup> Als letztes Ziel des solcherart von unserem eigentlichen und tieferen Selbst verfolgten Weges macht Schopenhauer die metaphysische Erkenntnis des Willens als des Kerns des Seienden aus sowie dann „das Abwenden des Willens vom Leben“, aaO., S. 236.

Nähe zum Erlebten entsprechen. Und dieses bewusste Erleben, diese Offenheit für die Tiefe des Lebens und der Versuch, dieser Tiefe gewissermaßen lebend standzuhalten, ohne zu deuten und ohne zu verstehen, dies ist selbst schon eine Form, das Leben zu führen. Dieser Haltung entspricht es, wenn wir etwa formulieren: Etwas ist gewachsen während der leidvollen Zeit. Doch gewachsen ist nicht das Maß, in dem wir unser Leben verstehen, uns in ihm auskennen. Gewachsen ist eher unsere Erfahrung mit dem, was es heißt *zu leben und der Tiefe des Lebens ausgesetzt zu sein*. Gewachsen ist zugleich unsere Fähigkeit, mit diesem *Leben als Geschehen* nicht-verstehend umzugehen: Wir müssen dem Schmerz, den die Tiefe des Lebens immer auch bedeutet, irgendwie entsprechen, einfach um weiterleben zu können. Und diesem Schmerz zu entsprechen, das heißt, uns in jedem Moment zu öffnen für all jene Transformationen, in welche uns der Schmerz führt und in die hinein er sich auflöst für eine begrenzte Zeit. Hatten wir uns im Augenblick, da uns Verliebtheit als eine warme Verheißung überschwemmte, nicht, wie Proust es beschrieb, danach gesehnt, jetzt endlich *ganz* zu sein? Indem wir das Verstehen verabschieden, sind wir jetzt bereit, uns immer weiter zu öffnen für das Geschehen ‚Leben‘ mit all seinen Transformationen. Nun kann der Wunsch entstehen, *ganz zu sein*.

Diese philosophisch-lebenspraktische Haltung, zu der unten noch eine Alternative genannt wird, versucht, der Bewegung des Lebens zu folgen, indem wir selbst zu einem bewussten Teil dieser Bewegung werden. Diese Haltung wurde oben schon gestreift, als von der negativen Ganzheit die Rede war. Damit war jene Einheit aus leidvollem Geschehen und unserem hilflosen, die Krise weiter aufrecht erhaltenden eigenen Handeln gemeint. Neben dem Bild des sich in den Fels drückenden und sich diesem anverwandlenden Prometheus hat Kafka noch ein weiteres Bild entworfen für solch einen letzten Ausweg, der in einer Verwandlung besteht, im Sterben des Gewohnten und in der Geburt von etwas Neuem, etwas qualvoll Neuem. Es ist der Affe Rotpeter aus dem *Bericht für eine Akademie*,<sup>22</sup> der, in afrikanischer freier Wildbahn gejagt und gefangen von Mitarbeitern der Firma Hagenbeck, sich in einem Käfig auf dem Zwischendeck eines Dampfschiffs mit Ziel Hamburger Hafen wiederfindet. Die völlige Ausweglosigkeit steht am Anfang von allem weiteren Geschehen, die Unmöglichkeit, dem Schicksal, der drohenden Zukunft in Gefangenschaft und Missbrauch zu entkommen: „daß ich einen Ausweg finden müsse, wenn ich leben wolle, daß dieser Ausweg aber nicht durch Flucht zu erreichen sei“.<sup>23</sup> Gedemütigt, den Gemeinheiten und Späßen der Menschen ausgeliefert sowie in die äußerste Enge getrieben von der verzweifelten Aussicht auf ein Leben in einem Zookäfig oder in der Dressur, entdeckt Rotpeter neben der drohenden Gefahr, dies alles nicht zu überleben, lediglich die Alternative jenes *anderen Todes* und dann jenes *anderen Lebens*: „Ich hatte keinen Ausweg, mußte mir ihn aber verschaffen, denn ohne ihn konnte ich nicht leben. Immer an dieser Kistenwand – ich wäre unweigerlich verreckt. Aber Affen gehören bei Hagenbeck an die Kistenwand – nun so hörte ich auf, Affe zu sein“.<sup>24</sup> Rotpeter tötet sich selbst als Affe und bringt sich in Selbstverleugnung und härtestem Training als Mensch zur

<sup>22</sup> Franz Kafka: Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe, hg. v. J. Born u.a. Drucke zu Lebzeiten, hg. v. W. Kittler u.a., Frankfurt a.M.: Fischer 1994, S. 299-313.

<sup>23</sup> AaO., S. 306.

<sup>24</sup> AaO., S. 304.

Welt. „Ach, man lernt, wenn man muß; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos. Man beaufsichtigt sich selbst mit der Peitsche; man zerfleischt sich beim geringsten Widerstand. Die Affennatur raste, sich überkugeln, aus mir hinaus und weg“.<sup>25</sup> „Durch eine Anstrengung, die sich bisher auf der Erde nicht wiederholt hat, habe ich die Durchschnittsbildung eines Europäers erreicht“.<sup>26</sup> Die Situation der Ausweglosigkeit sowie ein letzter Ausweg allein durch eine verzweifelte Transformation, in der man dazu gezwungen wird, das selbst zu werden, was einem als Schicksal geschieht – mit Prometheus und dem Affen Rotpeter hat Kafka abgründige Bilder für ein deformiertes menschliches Überleben geschaffen. Im Kontext meiner Überlegungen sollen sie Haltungen oder Lebensformen angesichts der Krise veranschaulichen. Die erste beschriebene Haltung, die Offenheit für die Tiefe des Lebens und für jene Transformationen, in die uns unser Leiden führt, ließe sich nun ausgehend gerade von Kafkas Bildern als zu passiv oder gar als zu ‚schicksalsergeben‘ kritisieren: Sollen wir uns wirklich an Prometheus und dem Affen Rotpeter ein Beispiel nehmen? Sollen wir wirklich die leidvollen Verwandlungen willig mitmachen, in die uns das Leben zwingt? Durch diese kritische Frage lässt sich eine zweite Haltung gewinnen und kurz beschreiben.

*Zum anderen:* Statt sich dem Geschehen immer weiter zu nähern, sich ihm schließlich anzuverwandeln, statt sich zu identifizieren und die Einheit zu wählen – können wir uns dem Geschehen auch *entgegenstellen*, auch dies ist eine philosophisch-lebenspraktische Haltung. Sowohl Prometheus als auch Rotpeter hätten die Freiheit der erzwungenen Verwandlung vorgezogen.<sup>27</sup> Ihnen ist ein Selbstsein verwehrt worden, auf das sie ein Recht gehabt hätten. Entsprechend können wir als unglücklich Verliebte unsere Würde auch darin gewinnen, dass wir, obwohl sich das Begehrte versagt, zwar nicht an diesem, wohl aber an unserem Begehren selbst festhalten – und festhalten auch an der Hoffnung, an dem Anspruch auf jene Fülle, welche Verliebtsein verspricht: „Ihr ganzes Leben folglich flöbte mir Verlangen ein, ein Verlangen, das um so verzehrender war, als ich es als unerfüllbar und doch berauschend empfand, weil das, was mein Leben gewesen war, auf einmal aufgehört hatte, mein ganzes Leben zu sein, vielmehr nur noch ein kleiner Teil der vor mir liegenden Weite war, die zu durchmessen ich brennend wünschte“.<sup>28</sup> Unserem Verlangen, unserem Begehren kann eine unbedingte, eine aufs Ganze gehende Forderung an das Leben entsprechen: dass wir alle nämlich diesen Rausch des Liebens erleben dürfen, dass diese Steigerung unseres Lebens, dieses ausufernde Fest möglich sein *muss*. Dass das Maß unseres Lebens nie ausgeschöpft und dass stets ‚mehr als alles‘ möglich ist.

### *Unglückliches Verliebtsein und Melancholie*

Melancholisch veranlagten Menschen ist eine diffuse Sehnsucht vertraut als ein selbstverständliches Element des Lebens, ja der Welt. Sich zu verlieben und dabei die diffuse Sehnsucht gesteigert zu sehen in die Sehnsucht nach konkreter Erfüllung durch einen

<sup>25</sup> AaO., S. 311f.

<sup>26</sup> AaO., S. 312.

<sup>27</sup> Kafka beschreibt die vermeintliche Höherentwicklung und Verwandlung in einen Menschen denn auch eher als Abstieg. Rotpeter muss lernen zu spucken, ja sich mit seinen ‚Betreuern‘ gegenseitig anzuspucken und schließlich sogar, eine Schnapsflasche zu leeren, aaO., S. 308ff.

<sup>28</sup> Proust, Im Schatten junger Mädchenblüte, S. 537.

Menschen, dies ist aufs Engste benachbart der melancholischen Gestimmtheit. Und diese nahe Verwandtschaft, sie besteht noch hinsichtlich eines weiteren Aspekts des unglücklichen Verliebtseins, nämlich im Festhalten am Gegenstand des Begehrens, sie besteht auch in der Stagnation, der passiv erlittenen und aktiv aufrecht erhaltenen Ausweglosigkeit. Freud beschreibt sie in seinem Aufsatz *Trauer und Melancholie*: die Unfähigkeit der melancholisch Veranlagten, das Begehren auf ein neues, womöglich erreichbares Objekt zu verlagern.<sup>29</sup> Doch andererseits gilt: Mag auch die Bereitschaft zur Sehnsucht wie zur Stagnation stark sein in der Melancholie – nicht stark ist gleichwohl die Bereitschaft, sich vorschnell zu trösten, sich deutend und verstehend erklärenden Modellen anzuvertrauen und das Geschehen verstehend zu bemeistern. Die Welt, das Leben, das eigene Leiden, sie bleiben in der melancholischen Stimmung gerade unverstanden und es gibt keine Versöhnung, weder als Beruhigung im Sinnverstehen noch in der Verlagerung des Begehrens auf ein anderes Objekt. Begabt zu Sehnsucht und Besessenheit, doch unbegabt zu Trost: So öffnen sich Melancholiker vielleicht leichter als andere für echte Transformation. Diese Offenheit der melancholischen Lebensform muss sich in der unglücklichen Verliebtheit bewähren als Offenheit für die Tiefe des Lebens.

---

<sup>29</sup> Freud, *Trauer und Melancholie*, S. 434.