

Ereignis der Liebe¹

JEAN-LUC NANCY

Die Liebe kommt vor, sie kommt an, es ist etwas, das ankommt, wie man sagt, etwas, das vielleicht immer darin besteht, anzukommen.² Vielleicht selbst dann, wenn sie geht und auch, wenn sie zurückkommt. Und vielleicht muß sie, wenn sie einmal vorkommt, auf ewig wiederkommen. Selbst wenn sie gegangen zu sein scheint, kommt sie wieder. (Sofern die Liebe sich zumindest nicht mit dem Zustand des Verliebtseins verwechseln läßt, obwohl man das eine vom anderen auch nicht einfach trennen darf.) Die Liebe kommt vor und an, und sie kommt aus freien Stücken. Wie könnte im übrigen »Ankommen« ohne Freiheit stattfinden? Das heißt außerdem, daß es immer auch möglich ist, daß sie nicht kommt und daß sie umgekehrt kommen kann, wie der Haß oder wie die Entliebe.³ Die Freiheit ist nichts anderes als die Sache der Liebe selbst und die eine und die andere gehören sich gegenseitig wesentlich an. Mit einem Wort: Die Liebe ist das Ereignis der Freiheit. Das heißt auch ihr Eintreffen: Denn jedes Ereignis ist Eintreffen, das heißt Ankunft von etwas, aber auch der Antritt, die Übernahme einer Rolle, eines Ehrenamts,⁴ das jemand antritt (»die Ankunft des Messias, des Königs«). Das bedeutet, daß jedes Ereignis die Ankunft von *jemandem* ist. Es ist jemand, der seine eigene Singularität antritt. (Und

1. Die erste Version dieses Vortrags wurde anlässlich des Kolloquiums von Turin zum Gedenken an Luigi Pareyson im Oktober 2001 gehalten.

2. A.d.Ü.: Orig. *arriver* – »vorkommen«, »passieren«, »sich ereignen«, »geschehen« und »ankommen«. Hier und im folgenden gilt ferner: Runde Klammern, Trennungszeichen innerhalb eines Wortes sowie Kursivierungen im Text sind (soweit nicht anders angegeben) die des Autors, Angaben in eckigen Klammern sowie Kursivierungen und Anführungszeichen in den Anmerkungen sind von mir. Asterisken bedeuten: Im Original (»Orig.«) deutsch; »Herv. v.« bedeutet »Hervorhebung von«.

3. A.d.Ü.: Orig. *désamour* (dieses Wort, das es nicht gibt, ist im Sinn eines »Un-« oder »Entliebens« zu verstehen, d.h. einer Liebe, die entzogen wird oder sich entzieht).

4. A.d.Ü.: Orig. *dignité*: In der Hauptbedeutung »Würde«, buchstäblicher wäre hier also ein »Würdenamt« von jemandem angetreten.

auch umgekehrt findet Singularität nur im Ereignis statt.) Oder aber es handelt sich um jemanden, der, wie im Fall der Entliebe, seine Singularität verliert.

Ebenso möglich wäre es im übrigen, von der umgekehrten Aussage auszugehen: »Liebe der Freiheit«. Man würde dann feststellen, daß die Umkehrung sogleich eine symmetrische Eigenschaft der Ersteren offenbart: Wenn die Liebe nicht ohne Freiheit denkbar ist, wenn man zu sagen pflegt »frei wie die Liebe«, dann ist die Freiheit ihrerseits die Eigenschaft *par excellence*, die Qualität oder der Zustand, den man lieben kann und auch lieben muß. Die »Liebe der Freiheit« gibt sich sogleich an der fordernden und notwendigen Leidenschaft zu erkennen, die sie ist, und zwar ohne das Risiko, in sentimentale Schalheit zu verfallen. Einzig die »Wahrheit«, auf die wir noch zurückkommen werden, hat diesen einen Zug mit der Freiheit gemein, der darin besteht, von sich selbst aus – wie am äußersten Rand ihres Begriffs – eine Liebe herbei- oder anzurufen, die sie begehrt, die sie hütet und bewahrt, und die sie vielleicht letztendlich als Einzige real werden läßt. Aber von da an muß die Konsequenz lauten, daß die Wahrheit und die Freiheit jedes Mal *jemand* ist, und daß es weder die eine noch die andere in Form der Allgemeinheit gibt. Selbst das Universelle ist ein Singular.

Das gegenseitige Impliziertsein von Freiheit und Liebe muß darüber hinaus in der Weise verstanden werden, daß allein die Freiheit den eigentlichen Wesenszug der Liebe in ihrem Akt⁵ gibt (und die Liebe ist nur ein Akt), wohingegen allein die Liebe den eigentlichen Wesenszug der Freiheit in ihrem Inhalt liefert (und was ist Freiheit ohne Inhalt, formale Freiheit?). Und durch eben diese Implikation, und nur durch sie, können die beiden Begriffe auch etwas – und wenn möglich, alles ... – von ihrer Wirksamkeit und von ihrer Energie zurückerkennen: indem sie nämlich der doppelten Abstraktion, der juristischen und der sentimental, entzogen und vor ihr bewahrt werden. In dieser Abstraktion befinden sie sich, und zwar schon seit langem, im Zustand einer Ausgetrocknetheit, sie sind abgezehrt und hohl bis hin zu dem Punkt, daß man sie, wie plumpe Obszönitäten unserer schlimmsten Heucheleyen, nicht ohne Scham in den Mund nehmen kann.

Aber: Die Tatsache allein, daß diese Wörter, »Freiheit« und »Liebe«, die ohne einen Vorbehalt verwendet werden, der sie neu bestimmen und reaktivieren könnte, sogleich den Verdacht auf heuchlerischen Idealismus und frommes Geschwätz hervorrufen, muß uns an sich schon wachsam halten. Wenn uns ein solcher Verdacht kommt,

5. A.d.Ü.: Orig. *dans son acte*: Hier und im folgenden wird »acte« nicht wie üblich mit »Handlung« übersetzt, sondern wegen der später im Text an »acte« anknüpfenden Verbschöpfung »acter« – »aktieren« (im Unterschied zum üblichen »agir« – »handeln«) möglichst nah am Original belassen.

dann deshalb, weil wir eine dunkle Ahnung davon haben, daß diese Wörter Realitäten verraten, die sie jedoch benennen, und die sie vielleicht als Einzige, zumindest bis jetzt, zu benennen in der Lage sind. Wir wissen also vage und dunkel, daß diese Wörter, die zu den unschärfsten und am meisten herabgewürdigten unseres theoretischen Wortschatzes gehören, den Stellenwert, den sie haben, dennoch nicht von ungefähr haben: In einem gewissen Sinn ist dies kein geringerer als der des Horizonts einer Kultur oder eines Denkens – wenn es nicht sogar ein Platz des Jenseits-des-Horizonts ist, der Platz einer Öffnung, die zu schließen und der mit Vernunft beizukommen deshalb unmöglich ist, weil dieser Platz auf den Sinn selbst verweist, und zwar absolut und unabhängig davon, ob man ihn nun als Sinn des Seins oder als Sinn der Welt verstehen will.

Diese beiden Wörter befinden sich nicht zufällig in dieser Position des Überhangs und des Exzesses (man könnte auch sagen: der Souveränität), und dies für eine gesamte Kultur, eine gesamte Geschichte, ein gesamtes Denken. Man würde lieber auf die Wahrheit verzichten, wenngleich auch sie souverän jenseits des Horizonts errichtet ist, als auf die Freiheit und die Liebe, wenn man nicht sogleich bemerken müsste, daß Erstere, die Wahrheit, nicht ohne die beiden anderen auskommen kann. Und es ist ebensowenig einem Zufall zuzuschreiben, daß diese beiden Wörter allem Mißtrauen und allen Verkürzungen, allen Verdachtsmomenten und allen Denunzierungen anheim gefallen sein werden: Nichts ist illusorischer als die Freiheit und die Liebe, oder besser gesagt: Die eine und die andere sind der privilegierte Sitz der Illusion, die vom Bewußtsein, das sich selbst eine Falle stellt, produziert wird, oder von irgendeiner Macht, die ihm eine Falle stellt. Nichts läßt sich leichter auf Substanzlosigkeit reduzieren. Es gibt keine Freiheit, es gibt keine Liebe, das wissen wir sehr gut. (Oder: Man muß daran glauben, damit es so etwas gibt – und was ist also dieser Glaube? Diese Frage wird uns zweifellos erneut heimsuchen.) All dieses zeitigt eine Symptomatik: Es spielt sich dort eine Partie ab, in der wir auf konfuse Weise wissen, daß wir dasjenige erneut zu fassen bekommen müssen, dem wir uns entzogen meinen oder demgegenüber wir uns für unfähig halten: entzogen oder unfähig nicht kraft eines Erfordernisses, das selbst illusorisch wäre, sondern weil wir wissen, daß das, worum es sich bei diesen Bezeichnungen handelt, nicht das ist, was man »Ideale« nennt, sondern das, was das Element selbst hervorbringt, das unsere Existenz ausmacht. Es geht nicht darum, daß wir die Freiheit oder die Liebe finden, denn wir sind schon in ihnen, wir sind schon durch sie und ihnen zufolge in die Welt gesetzt und geworfen. Entsprechend der Formulierung, mit der Kant sagte, daß die Freiheit keinem Volk gegeben und beigebracht werden kann, wenn es nicht schon frei ist.

Wir sind im Universum, im Ethos oder in der Praxis, die – jenseits des Horizonts und folglich jenseits jeden Anhalts- oder Bezugs-

punkts – Bezug nehmen auf diese Begriffe, *Freiheit* und *Liebe*, Begriffe, deren allererstes besonderes Kennzeichen dieses ist: Wir spüren sofort, daß der Terminus »Begriff« [*concept*] bei ihnen fehlschlägt, und daß es in diesen Begriffen notwendigerweise mehr gibt als Begriff. Diese Verfaßtheit gilt nicht ausschließlich für sie, weit entfernt, aber bei ihnen kommt sie zum Glühen. So kommt es uns erneut zu, die Last, die Spannung und Anstrengung des Denkens und den Elan des Begehrens, die durch diese beiden Wörter hindurch unseren Raum in seiner Gesamtheit definieren und zugleich zerreißen, wiederaufzunehmen und erneut in Angriff zu nehmen.

Man muß mit dem Anfang anfangen, der diesen Raum durch das eröffnet, was ihm seine Form und sein Aussehen verleiht. Eben dies – diese Disposition und dieses Ereignis – nennen wir den Rück- oder Entzug der Götter. Es ist dieser sehr schlichte und so tiefgreifend rätselhafte Umstand, mit dem die Konstituierung des Raums in Beziehung zu setzen ist, der von da an zur Welt wird. Wir wissen das, aber wir hören nicht auf, es zu vergessen. Aber wenn wir es in dieser Weise immer von Neuem vergessen, dann deshalb, weil wir nicht damit aufhören können, diesen Entzug auszuhöhlen, das heißt in die Öffnung selbst einzudringen, die uns (er-)öffnet und die uns entblößt – selbst dann, wenn dies zwangsläufig darauf hinauslaufen würde, mit geöffneten Augen in die totale Dunkelheit einzudringen.

Wenn wir es nicht unablässig mit dem Entzug der Götter als dem Ereignis der Eröffnung⁶ unserer Welt zu tun hätten (ich sage absichtlich der Eröffnung, nicht der Gründung, und auch nicht der Inauguration: Ein Entzug eröffnet lediglich, und mit dem Wort »Entzug« kann auch eine Aushöhlung, eine Vertiefung, eine Depression, eine Aus- oder Entleerung⁷ bezeichnet sein), dann würden wir uns nicht in der Perplexität oder in der Aporie befinden, die wir hinsichtlich des einzigen Gottes kennen, der angeblich der auf diesen Entzug Nachfolgende war. Dann wären wir nicht so geschäftig und beschäftigt, Beweise von ihm zu erbringen oder sie zu zerstören, ihn zu töten oder ihn zu versetzen, ihn zu beweinen oder über ihn zu lachen, nacheinander oder gleichzeitig, alle im Chor oder über opponierende Parteigruppen. Und folglich wären wir nicht beständig damit beschäftigt, über diese beiden Begriffe zu diskutieren, Freiheit und Liebe, die für uns letztendlich das Wesentliche einer göttlichen Natur in zusammengesetzter Form bilden: Unabhängig davon, ob diese Natur nun einem andersartigen Existierenden angehört oder uns selbst, uns, die von uns die »Men-

6. A.d.Ü.: Orig. *ouverture*: auch: »Öffnung«, »Ouvertüre«.

7. A.d.Ü.: Orig. *évidemment* (von »vide« – »leer«), das wort- und lautgleich ist mit dem Adverb »évidemment« (»offensichtlich«).

schen« genannt werden, oder auch ob sie der Welt in ihrer Gesamtheit angehört. Freiheit und Liebe sind die anfänglichen Eigenschaften des einzigen Gottes: Aber was dieser Gott im eigentlichen Sinn ist, und ob er nicht sogar der Abgrund ist, in dem das Göttliche sich im Unendlichen verliert – das bleibt als ein wesentlich Ungeklärtes bestehen und hört nicht auf, das entscheidende (Kreuz-)Zeichen dieser Ungeklärtheit vor uns aufzurichten.

Eine Welt der – oder von – Götter(n), ohne Entzug, ist eine Welt, die von einem Spiel beherrscht ist, das aus Präsenzen und Mächten bzw. Kräften⁸ besteht (Präsenz und Macht bzw. Kraft sind korrelativ: Jede Präsenz übt eine Macht aus, jede Macht ist präsent). Die Wesen, die man »Götter« (oder »Göttinnen«) nennt, sind präsenzte Kräfte, in deren Präsenz die Menschen leben. Zwischen diesen Göttern, ebenso wie zwischen ihnen und den Menschen, herrscht ein Spiel der Kräfte [*jeu de forces*], entgegengesetzter oder zusammengesetzter. Ihre Konflikte, ihre Versöhnungen und ihre Ansteckungen machen die Bewegung dieser Welt aus. Die Welt ohne Götter, deren Erben wir sind – wenngleich ohne Testament (denn sie haben uns kein einziges hinterlassen)⁹ und

8. A.d.Ü.: Orig. *puissance*, eine »Macht« wie etwa in »es liegt nicht in meiner Macht«, d.h. *nicht* im institutionell geprägten Sinn des »an der Macht sein« (»pouvoir«), sondern in dem der Kraft (»force«) und Stärke, des Vermögens, der Herrschaft und Gewalt, wie in »Groß«- und »Weltmacht« etc.

9. Zweifelsohne muß man die Frage stellen: Gäbe es in dem, was man den Monotheismus nennt, ein Testament der Götter? Natürlich spreche ich nicht von all den sogenannten »heidnischen« Überlebensformen, die es bekanntlicherweise scharenweise gibt. Sondern ich spreche von einer möglichen Spur des Göttlichen selbst im Herzen dessen, was sich dem in jeder Hinsicht entzieht. Anders gesagt: Wie steht es, für uns, noch um das Heilige? Eine Frage, die nur unter der Bedingung gestellt werden kann, daß man sich weigert, davon auszugehen, daß das »Heilige« vollständig in ein Mysterium überführt worden wäre, das sich unmittelbar durch den Menschen und die Welt offenbart hätte, ohne Rest, so wie es bis zu einem bestimmten Punkt zumindest der Fall bei Feuerbach, Marx oder Freud ist. Oder wie es heutzutage häufig in Theorieansätzen zur Kunst der Fall ist, die durch irgendeine Verbindung auf Benjamin und Adorno rückbezogen sind. Diese Frage ist extrem heikel und wird bei einer anderen Gelegenheit aufzugreifen sein. Sie stellt nichts Geringeres aufs Spiel als die Kontinuität in der Diskontinuität der Geschichte, oder: Wie bricht und verfolgt das Abendland im selben Zug den Lauf der Geschichte, den es auf diese Weise im eigentlichen Sinn *historisch* macht, aber damit gleichermaßen des *Ursprungs* beraubt. (N.b.: Was hier das »Abendland« genannt wird, darf die Umwandlungen, die im »Orient« um andere Entzugsformen der Götter herum vollzogen wurden, und die das Denken von Konfuzius, Lao Tseu oder Buddha begleitet haben, nicht einfach aus seinem Blickfeld ausklammern, welche Unterschiede dabei auch immer bestehen mögen. Sehr allgemein und überschematisch gesprochen, handelt es sich um

in der Funktion universeller Vermächtnisnehmer des Universums selbst (seiner verstreuten Einmaligkeit, seines vielfachen und singulären Ereignisses) – weist im Gegenzug dazu weder gegebene Präsenzen noch Mächte auf. Alles, was hier vom Register der Präsenz und der Macht herrühren kann, bezieht sich zunächst, in erster oder letzter Instanz, auf das, was gerade nicht von der *Instanz* herrühren kann – Instanz hier verstanden als die Stabilität und die Konstanz einer Substanz, die sich selbst immer schon zugrundeliegt oder unterschwellig ist. Diese Welt entzieht sich die Unterschwelligkeit einer Grundlage oder eines Ursprungs (genau so, wie sie sich gemäß ihrer Technik und ihrer Ökonomie die ausschließliche Stütze des kultivierten Bodens entzieht und sich – um es wenigstens mit einem Bild zu sagen – zu den instabilen Tragflächen des Meeres, der Eisenverarbeitung oder des Handels und der Geld- und Schriftzeichen vorwagt).

Dieser Entzug wird zur Voraussetzung, die nicht gesetzt ist. Der Bezug zum Gegebenen, das entzogen ist, wird damit ein Bezug zu dem, was nur vorausgeht, indem es nachfolgt: Es ist der Bezug zu einem Ursprung, den man nur nachträglich suchen oder schmieden kann. Das Prinzip ist kein anfänglich Gegebenes mehr, sondern ein letztes Ziel. Das bedeutet aber auch, daß dieses letzte Ziel nicht mehr die Vollenendung¹⁰ ist, die mit dem Prinzip gegeben ist (wie es in der Welt der Sterblichen in bezug auf die Götter der Fall war): Vielmehr rührt dieses Ziel von einer Endlichkeit her, die jede Vollendung übertrifft, es rührt von einer Exekution¹¹ her, die nicht vollendet, sondern die noch den Anfang selbst bejubelt. Auf diese Weise ändert sich der Sinn des Todes: Anstatt die Grenze zu sein, die einer Existenzform zugeteilt ist, wird er die letzte Möglichkeit des Aus-Stellens [*ex-position*] des Existierenden; und aufgrund dieser Tatsache kann der Tod als das dargestellt werden, was im selben Moment über seine eigene Grenze hinausgeht und zugleich auf seine unerbittliche Negativität hin öffnet.

Eine derartige an-archische (Ver-)Ordnung der Welt kann mit einem Wort bezeichnet werden, das der monotheistischen Theologie entlehnt ist: mit dem Wort *Schöpfung*. Dies jedoch nur unter der Bedingung, daß das Konzept des *ex nihilo* in präziser Weise etabliert ist. Deshalb ist es angebracht, die Schöpfung von jedem Konzept der Herstellung, der Fabrikation, oder von dem der Produktion, sorgfältig zu

die verschiedenen Arten des Nicht-mehr-Bestehens der wesentlich agraren Religionen und Kulturen. Aber damit ist die ganze Frage nach den Bestimmungen, denen die Kultur oder die Zivilisation in »erster Instanz« zugeordnet wird, erneut zur Disposition zu stellen: das heißt die Frage nach der Art und Weise, in der wir uns selbst als Geschichte und Welt verstehen.)

10. A.d.Ü.: Orig. *finition*: auch: »Ausführung«.

11. A.d.Ü.: Orig. *exécution*: »Ausführung«, »Exekution« (siehe vorige Anm.).

trennen. Diese setzen einerseits eine Materie als gegeben voraus, und andererseits eine Form (das heißt eine bildende, formierende Kraft oder ein Subjekt). Wenn aber nichts gegeben ist – oder wenn einzig *Nichts* gegeben ist –, dann ist auch keine Unterscheidung von Materie und Form gegeben. Aber die undurchdringbare Konsistenz (was man »Materie« nennt) und die vollständige, integrale Ex-position (man könnte auch sagen: die Erfahrung dessen, was man »Sinn« nennt) setzen ein und dasselbe zusammen, das *Nichts* ist. *Nichts sein* ist jedoch alles andere als dasselbe wie *nichts zu sein*. Es bedeutet, diese durchaus besondere Sache zu sein, die gerade das ist: *Sein*, verstanden als das transitive Verb des Akts, der existieren läßt¹² (der das Seiende existiert oder es er-regt [*ex-cite*]).

Die an-archistische Schöpfung setzt also den Entzug jeder Voraussetzung voraus. Die Welt der Götter setzt immer ein Gegebenes voraus, eine Archi- oder Erz-Gottheit, eine moira oder eine Mutter, ein Chaos und eine Macht. Dagegen ist hier die Voraussetzung abgezogen und deponiert.

Es ist dieses Deponiertsein, das die doppelte Notwendigkeit der Freiheit und der Liebe eröffnet. Das *ex nihilo* ohne Materie und ohne Form verfügt über nichts anderes als – wenn man in dieser Weise sprechen kann – über sein eigenes *ex*. Das *ex nihilo* ist oder macht, es »aktiert«¹³ oder es »durchquert« [*transit*] das *ex-* des Seins von etwas im Allgemeinen und/oder das etwas-Sein im allgemeinen (sein Ohne-gegebenen-Grund-Sein, sein Ohne-Rechenschaft-abgelegt-zu-haben-Sein). Das *ex-* gibt sich als Unterscheidung¹⁴ zwischen etwas und nichts. (Aber somit »gibt es sich« nicht, weil es ohne »sich« ist und auf ewig nicht gegeben und nicht gebbar bleibt: die Gabe selbst, wenn man so will.) Die *Unterscheidung* ist Eröffnung (vom Wortstamm *stig-*, Stich, Einschnitt, Markierung). Sie eröffnet nicht das Nichts, so, als ob sie ihre Materie formen würde, sondern: Sie führt das Nichts als Einschnitt aus, sie exekutiert es als Marke Null des Ex-istierens, das etwas von nichts unterscheidet.

Die Freiheit bezeichnet hier den Anfang als wahrhaften Anfang, das heißt ohne Vorgängigkeit. Die Freiheit, die »sich selbst vorausgeht«, wie Pareyson¹⁵ es formuliert. Der Anfang, der als ein Sich-Anfangender anfängt und der »sich« folglich nur im Modus dessen »gehört«, in dem er nicht »sich« ist. Man könnte sagen: Der Anfang, der sich nur

12. A.d.Ü.: Orig. *qui fait exister* – genauer: der existieren »macht«.

13. A.d.Ü.: Siehe Anm. 5.

14. A.d.Ü.: Orig. *distinction*: auch: »Auszeichnung«.

15. Luigi Pareyson: *Ontologie de la liberté*, Übers. aus dem Italienischen v. Gilles A. Tiberghien, Paris 1998, S. 31.

im Modus des Sich-Überraschens an-fängt. Die Freiheit kann »sich« nur überraschterweise »nehmen« (in dem Sinn, wie man sagt »ich nehme mir die Freiheit, das Wort an Sie zu richten«), indem sie sich selbst über-nimmt [*sur-prend*], d.h. über-rascht. (Gerade hier haben wir aber, wie sollte man das nicht bemerken, ein charakteristisches Kennzeichen des Anfangs von Liebe: Sie überrascht sich, sie geht sich voraus, sie lockert ihre eigene Zeit. Aber greifen wir nicht vor.) Die Freiheit kommt bei sich selbst an.

Ebenso wie er sich überrascht, verschreibt sich dieser Anfang nicht in Richtung auf ein Ende oder Ziel hin. Die Schöpfung hat nichts mit einer Realisierung von Zielen zu tun, weder innerhalb der Ordnung einer Natur (die ihr eigenes Ziel wäre), noch innerhalb der einer Technik (wo das Ziel übrigens gegeben wäre). Die Schöpfung ist zugleich ihr eigenes Ziel (wie eine Natur) und die Ausführung eines extrinsischen Ziels (wie eine Technik): Das heißt, der Schöpfung wohnt ihr Ziel und Ende als Außerhalb ihrer selbst inne, oder es wohnt ihr außerhalb von sich als Innerhalb inne. Das bedeutet: In einer Welt, sofern eine Welt das Innen eines Außen ist, das Innen oder das *In-* des *Ex-*istierenden. Das, »worin« »es« existiert, ist kein zusätzliches Existierendes, sondern der Akt, der dieses Es (von »es existiert«) als sein eigenes Ziel ohne eigentliches Ziel anfängt (der es also nicht anfangen *läßt*, sondern es aktiv anfängt). In der Tat steht die Schöpfung im Unterschied zu jeder Produktion nicht in Relation zum Wesen der Dinge, sondern zu deren Existenz. Und die Wesenheiten sind hier nur Bestimmungsmodi, denen verschiedene Relationen in der Existenz untergeordnet sind.

Wenn die Freiheit als Anfang die Existenz als irreduzibel zu jeder Wesenheit setzt, dann impliziert die Distinktion der Existenz, daß diese, und zwar jedes Mal, als und in ihrer Singularität gewählt ist. Existieren heißt nicht, wie ein Objekt unter eine Kategorie gesetzt zu sein, sondern stattzufinden als ein Ereignis und als das Ereignis seines eigenen »jedes Mal«, dem gemäß der Singular sich seine Singularität aneignet (was Heidegger unter der reduzierten Bezeichnung *Ereignis**, *Enteignis**, *Zueignis** behandelt: enteignete und gewidmete Eignung). (Ich lasse an dieser Stelle zumindest vorläufig die damit notwendigerweise einhergehende Möglichkeit außer Acht, daß die Wahl sich gegen die Existenz und hin zu ihrem Ruin wendet. Dies ist die Möglichkeit des Bösen, die Pareyson zum zweiten großen Thema seiner Arbeit macht.)

Die Wahl der Existenz ist also notwendigerweise die Wahl des Existierenden. Die Wahl des Existierenden ist die Wahl seiner Singularität. Das heißt, daß die Wahl der Singularität als solcher einen absoluten Wert verleiht. Nicht nur die Existenz, sondern *eben diese* ist es wert, gewählt zu sein. Sie muß unter allen anderen auserwählt werden, und diese Wahl, diese Auserwählung, die auf absolute Weise auszeichnet, stellt eine Art zarte Liebe [*dilection*] her. Die Dilektion ist Liebe (es

gab im Lateinischen zwei Verbbildungen, die sich dann kontaminiert haben: *de-lego* – ganz und gar wählen, aus-[er-]lesen, und *dis-lego* – trennen, unterscheiden [*distinguer*], hegen, lieben). Es gibt keine wirkliche Wahl ohne Dilektion. (Und um das Lateinische noch weiter zu bemühen, kann man hinzufügen, daß es die Dilektion ist, die die *intellectio* ermöglicht – ebenso wie sie ihre umgekehrte Möglichkeit impliziert: die *neg-lectio*. Das Böse besteht darin, das Existierende zu vernachlässigen [*négliger*], und damit außer Acht zu lassen, daß man das Verständnis [*l'intelligence*] des oder vom Existierenden hat.)

Aber es gibt auch keine wirkliche Dilektion, wenn sie nicht absolut und bedingungslos ist. (Die Vernachlässigung ihrerseits ist nicht bedingungslos: Sie setzt voraus, daß etwas gegeben ist.) Die Liebe ist der Akt der Freiheit, der sich für die Existenz entscheidet, und diese Entscheidung wird jedes Mal für einen oder eine Existierende(n)¹⁶ getroffen. Jedes Mal diesen oder diese, jedes Mal »ich selbst« oder ein Anderer/eine Andere, absolut und ausschließlich singulär, von einer Singularität, die dem Ereignis dieser Entscheidung eigen ist; einer Entscheidung, die jedes Mal eine in ihrer Besonderheit unterschiedene Entscheidung ist. Dieser Singularität kommt der absolute Wert zu, der inkommensurable Preis, der sie dazu bringt, zu hegen und zu lieben. Aus diesem Grund ist das Singuläre nicht nur dasjenige (die- oder derjenige), woran sich die Liebe wendet, sondern aufgrund dieser Tatsache ist es auch das, was sie (die Liebe) erwecken oder erwirken kann, indem es (das Singuläre) sie (die Liebe) aus nichts entspringen läßt, ein Herz aus nichts heraus und für nichts (in jedem möglichen Wortsinn dieses Ausdrucks) schlagen läßt. Und genauer gesprochen scheint die Liebe zwischen zwei Extremen aufgespannt zu sein: dem des »Blitzschlags« oder der »Liebe auf den ersten Blick«, und sei sie ohne ein Morgen und ohne Inhalt, und dem der »Nächstenliebe«, wobei der Nächste unter allen ohne Auszeichnung und Unterscheidung auserwählt sein muß, und letztlich auch ohne Dilektion, und auch er darf für nichts anderes auserwählt sein, als für das, was ihn zum »Nächsten« macht und was das Christentum als die Präsenz Gottes in ihm bezeichnet, und damit als Präsenz der Liebe selbst. Entsprechend dem Schema dieses zwischen zwei Extremen gespannten Bogens ist die »Liebe auf den ersten Blick« auch die, die scheitern kann, insofern man dem An-

16. Vgl. die verblüffenden Formeln, mit denen Jean-François Courtine die Sammlung seiner Studien zu Schelling abschließt, um die wesentliche Bedingung der »Ausarbeitung einer Ontologie der Freiheit« zu bezeichnen. »Es muß«, sagt er, »genau umgekehrt [zu der schlichten Idee von Gott als dem notwendig Existierenden] gezeigt und verstanden werden, wie Gott sich für das Sein oder besser für das *Seiende Sein* entscheiden konnte«. J.-F. Courtine: *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris 1990, S. 311 [dt. Übers. dieser Stelle U.D.].

deren immer auch nicht begegnen kann, denn es gibt keinen Grund, der der Auserwählung Rechnung tragen würde – wohingegen die »Nächstenliebe« die Auserwählung Aller ohne Unterscheidung betreibt und keinerlei Zufälligkeit in ihrem Bezug zum/zur Einen oder zum/zur Anderen der Nächsten kennt.

Das ist übrigens auch der Grund, warum Nietzsche, wenn er die *Fernsten-Liebe** der Nächstenliebe entgegensetzt, tatsächlich die Wahrheit der Letzteren trifft, die er für aneignend und identifizierend befindet: Der »Nächste«, das ist der Fernste, der in gleicher Weise wie der Nächste angesehen wird. Aber umgekehrt öffnet sich auch in der Liebe der Dilektion und der Distinktion die Nähe, aus der das Begehren geboren wird, in Richtung auf die Entfernung und auf das Geheimnis des oder der Geliebten. Der Bezug zu diesem Fernen erweist sich in der Scham.

Die Scham ist das Gefühl der Distanz, die sich in der Nähe aufdrängt, und diese Distanz rührt von der Entfernung her, die unendlich ist – und unendlich frei – sie rührt von der Entfernung, die die Liebe im Existierenden eröffnet. Wer auch immer dieser oder diese Existierende sein mag, der oder die ausgewählt ist, »weil sie (oder er) es ist«, wie Montaigne sagt, ist bedingungslos für seine oder ihre und aufgrund seiner oder ihrer Existenz ausgewählt worden, und das heißt identischerweise: aufgrund ihrer Grundlosigkeit. In einem Sinn teilen die Nächstenliebe und der Blitzschlag also einen gemeinsamen Grund – und dieser Grund gründet und begründet nicht. Eben dieses tut nun aber auch die Schöpfung, indem sie *ex nihilo* schöpft: Sie entscheidet für die Existenz, ohne Grund für das, was sie ohne Grund kreiert – und was sich, im paradigmatischen Fall, eine Welt nennt. (Aber eine Welt ist sehr wohl das, was ein Geliebter oder eine Geliebte jedes Mal für den oder die Liebende(n) konstituiert: eine Welt, eine Fülle von Sinn.) In der Entscheidung für ihre Welt kreiert die Schöpfung immer Anderes – auch dann, wenn es sich um dasselbe und um die Selbstliebe handelt. Ihrem Wesen nach *alteriert* [*altère*] die Schöpfung ihr eigenes Prinzip oder ihr eigenes *sujet*,¹⁷ je nachdem, wie man der Bequemlichkeit halber dasjenige nennen möchte, was ganz zu Anfang *nichts* ist – nichts als nur die Freiheit, *nichts* als/wie Freiheit. Die schöpfende Freiheit alteriert das *Nichts*, das sie ist. Im Französischen bedeutet »altérer« nicht nur verändern, modifizieren, transformieren, sondern, präziser: affizieren, verwirren, stören – bis dahin, daß *alteriert sein* [*être altéré*] im geläufigen Sprachgebrauch »Durst haben« oder »Verlangen nach etwas haben« bedeutet. Die Liebe alteriert die Freiheit: Sie gibt ihr das Verlangen nach der Auserwählung und der Dilektion der Existenz, der Existenz eines Existierenden – und sie verrückt ihr *Nichts*, sie modifi-

17. A.d.Ü.: Orig. *sujet*: »Subjekt« und »Thema« (Herv. U.D.).

ziert es, indem sie es hin zum Anderen einer singulären Existenz wendet.

Denn der Andere ist nicht gegeben: Die Alterität des Anderen besteht nicht in der gegebenen Position einer Wesenheit. Sie besteht in der Alterierung [*altération*] der Freiheit, die sich für eine Existenz entscheidet: Diese Existenz (ob man sie in der faktischen Ordnung nun die »Meinige« oder die »Fremde« nennen muß) ist von sich aus das Andere, an das die Freiheit sich wendet, das Andere, das sie als die Welt kreiert, für die sie sich entscheidet. Die Kraft dieser alterierenden Entscheidung nennt sich die Liebe. (Der Haß ist ihre Kehrseite, für den die Freiheit ebenso entscheiden kann: Aber der Haß wendet sich an eine schon gegebene Existenz, die folglich von der Liebe gegeben ist. Das ist auch der Grund dafür, warum die Liebe bedingungslos ist und der Haß nicht.)

Die Freiheit alteriert sich ihrem Wesen nach. Das bedeutet, daß sie ihrem Wesen nach Liebe ist. Die Freiheit ist *ihre Liebe* in dem doppelten Sinn, in dem man ebenso die empfundene Leidenschaft wie auch das verstehen kann, was man das Objekt dieser Leidenschaft nennt. Aber es gibt hier eben gerade weder Objekt noch Subjekt. Es handelt sich nicht um einen Bezug zu sich: Diese Alterierung ereignet sich¹⁸ nicht für ein Selbst, sie ereignet sich für nichts, sie ist die Unterscheidung, die Auszeichnung, die etwas von nichts unterscheidet, das heißt die Stigmatisierung des Nichts, das Nichts im Sinn des Einschnitts und der leeren Markierung, die zwischen den Existierenden er- und geöffnet wurde. Jede Existenz erweist sich dabei als eine solche Alterierung. Jede ist anders als die Anderen und als sie selbst, insofern sie getrennt und durch nichts erneut mit ihnen verbunden ist.

So liebt (oder haßt) sich die Freiheit, und liebt (oder haßt) sich die Existenz. Die Liebe (oder ihr Gegenteil) ist nichts anderes als die Differenz, die für sich selbst Wert besitzt, das heißt, *nichts* ist dabei auf absolute Weise [etwas] wert, den Wert wert, der sich nicht messen läßt, den Wert des unkalkulierbaren Preises des Bedingungslosen. Mit Raymond Lulle kann man hier sagen:

In der Liebe führt sich die Differenz zwischen dem Liebenden, dem Liebenswerten und dem Lieben selbst ein; und die Liebe macht den Differenzierenden, das Differenzierbare und das Differenzieren des Freundes und des Geliebten liebenswert, die ihrerseits jeweils unterschiedlich sind: Jeder von ihnen wird vom Anderen aus Liebe geliebt, und sie versammeln sich in der Handlung des Liebens.¹⁹

18. A.d.Ü.: Orig. *survient*: wörtlich: sie »überkommt« jemanden (siehe auch Anm. 2).

19. Raymond Lulle: *Arbre de philosophie d'amour*, Bd. II, 10, Übers. v. Louis

Anders gesagt versammelt die Liebeszusammenkunft nur das Unterschiedene, das Ausgezeichnete, das oder eher diejenigen, die eben gerade durch die Liebe selbst unterschieden und ausgezeichnet sind. Diese Zusammenkunft ist keine Versammlung oder Verschmelzung, die in eine Einheit münden würde: Denn diese Versammlung würde die Liebe selbst augenblicklich resorbieren, das heißt die Freiheit in ihr, die Freiheit der bedingungslosen Entscheidung für die Existenz als Unterschiedene würde durch sie beseitigt. Die Liebe vereint in exakt dem Maße, wie sie unterscheidet, wie sie alteriert und wie sie sich selbst alteriert. In den Termini der Mystiker, aus deren Quelle Pareyson schöpft, hört sich das zum Beispiel so an:

Mensch, wenn Gott sich nicht selbst in dir liebte,
Nie ihn geziemend zu lieben wär' dir gegeben.²⁰

Dieser Distichon von Angelus Silesius spricht klar aus, daß die Liebe zunächst die Selbstliebe Gottes ist, das heißt die Selbstliebe der Liebe, die nur im Anderen stattfindet, den die Liebe sich gibt, um sich dort zu lieben, sich aber in der Weise gibt, daß sie sich dabei in der freien Kreation einer freien Kreatur absolut alteriert. Die Liebe ist Selbstliebe, weil sie sich in sich selbst von sich selbst alteriert. In diesem Sinn kann man – im Unterschied zu dem, was Augustinus manchmal behauptet – eine Liebe der Liebe nicht einer Liebe des Anderen entgegensetzen. Denn die Liebe der Liebe kann nur die Schöpfung des Anderen sein. Und in der Liebe des Anderen hört die Liebe nicht auf, sich zu lieben. »Die Liebe, aus der Gott sich selbst liebt«, so lautet die Formulierung von Spinoza, an die Pareyson auf derselben Seite erinnert, antwortet auf die allgemeine Definition, die Spinoza von der Liebe gibt, nämlich »die Freude, begleitet von der Idee einer äußeren Ursache«: Folglich muß die Alterität, die in dieser Definition gesetzt wird, in der göttlichen Liebe zu sich selbst (und also in der Selbstliebe im allgemeinen) impliziert sein. In dieser Weise müßte man riskieren, von Spinoza die folgenden Setzungen zu extrapolieren: Wenn Gott identischerweise seine eigene Ursache ist, dann ist Gott, als Ursache seiner eigenen Freude, in sich selbst anders als selbst. Als Ursache seiner selbst ist er die Wesenheit, die seine eigene Existenz notwendig umhüllt, und als Ursache seiner Liebesfreude ist er seine eigene Freiheit, die sich an seine Existenz als ein Außerhalb von sich wendet.

Zweifellos scheint diese Extrapolierung dem Prinzip zu widersprechen, gemäß dem Spinozas Gott zu leiden nicht in der Lage sei und

Sala-Molins, in: ders., *Le Livre de l'ami et L'Arbre de Philosophie d'Amour*, Paris 1967, S. 215 [dt. Übers. dieser Stelle U.D.].

20. Zit. in Pareyson: *Ontologie*, S. 225 [dt. Übers. dieser Stelle U.D.].

entsprechend keinerlei Alterität in sich finden könne. Und dennoch, wenn er die Liebe zu sich genießt, so reißt dieser Genuß, und sei es ohne Passivität, einen Exzeß mit sich, der über die reine und einfache Selbstidentität hinausgeht. Wie auch immer es hier um eine Spinozistische Orthodoxie bestellt sein mag: Wir werden sagen, daß diese göttliche Liebe, die auch die Liebe des Menschen zu Gott bewirkt, eine sogenannte »intellektuelle« Liebe, nichts anderes ist als die Freiheit des Existierenden, das sich an den absoluten Wert der Existenz wendet. Es ist die Existenz, die sich auf absolute Weise als solche und ohne Hinsicht auf irgendeine Wesenheit hegt und liebt. Oder anders formuliert: Es ist dieses hegende Lieben selbst, das ihr Wesen erfaßt und überschwemmt. Die Liebe entwickelt auf diese Weise dasjenige zur Freiheit, was die Wesenheit notwendigerweise umwickelt. Oder noch anders: Die Wesenheit befällt ihr eigenes Außerhalb, und die Liebe enthüllt ihr eigenes Innerhalb. Weder auf die eine noch auf die andere Weise befindet sich das »Eigene« hier jemals in der einfachen und unvermittelten Identität. Es besteht im Gegenteil auf eigentlichste Weise in seiner eigenen Alterierung und in seiner eigenen Exposition. Das Paar Freiheit und Liebe erweist sich somit als die Eigenheit oder Eigenschaft – das heißt ebenso als das Ereignis – der Existenz. Die Existenz ist das, was sich exponiert, und indem sie sich exponiert, alteriert sie sich.

Das bedeutet auch, daß das, was man die Endlichkeit nennt, wesentlich zur Existenz gehört: Sie ist das Kennzeichen der Unterscheidung, das Stigma des *Nichts*, das den Raum der Existierenden eröffnet. Die Existenz Gottes – wenn man ihn noch so nennen will – ist nur insoweit unendlich, als sie keine der endlichen Existenzen ist und als ihr Sein im Entzug jeder Position von Existenz besteht, aber es ist die Endlichkeit, in der sie ihre Freude findet.

Von einem Entzug aus und durch eine Öffnung hindurch gehört das, was stattfindet, dem Register der Adressierung an. Wenn die Freiheit das Auslösen der Öffnung bezeichnet, dann bezeichnet die Liebe die Adressierung, die die Öffnung im selben Moment erzeugt [*forme*] und zugleich performiert. Es verhält sich hier so wie mit der Öffnung des Mundes bei der Geburt: In dem Moment, wo ein Existierendes sich trennt, öffnet es den Durchgang zur Luft, die das äußere Element seiner Atmung wird, und es stößt, es atmet den Schrei aus, mit dem es sich an die Anderen und diesen Anderen, der es für sich wird, wendet. Oder genauer: In seinem Schrei findet die Alterierung statt und ereignet sich die Alterität.

Die Adressierung ist der Schrei oder die Stimme, der oder die jedes spätere Wort trägt und durchquert (aber wer fängt vor dem Wort an, auch in dem Sinn, in dem es nicht ausschließlich dem Menschen vorbehalten ist). Die Stimme der Freiheit hat die Intonation der Liebe

(oder ihres Gegenteils). Die Intonation der Liebe ist die einzige Bedeutung des Wortes der Liebe. »Ich liebe dich« bedeutet die bedingungslose Adressierung an das Absolute einer Existenz. »Du« ist der Name dieser Existenz als Anderer. Es ist die Liebe, die das Du entstehen läßt und nicht umgekehrt. Und nur vom geliebten »du« kann das »ich« kommen, das den Satz ausspricht: Denn dieser Satz setzt das »ich« als Ausgesetztes, Exponiertes, das absolut alteriert ist, und nur in dieser Adressierung hat es eine Eigenschaft. (Damit sich die Liebe in Haß umkehrt, muß »ich« sich davon abhalten, sich zu alterieren: Die Freiheit muß auf sich selbst verzichten, ein Verzicht, der zu ihr gehört wie die Eigenschaft ihrer eigenen Unterscheidung von sich, ohne die sie nicht frei wäre. Die Freiheit hat die Freiheit, die Liebe, die ihre Wahrheit ist, zu verweigern.)

Die Adressierung macht aus der Alterierung eine Alliteration: Sie wiederholt die Klangfarbe, die Intonation, die Stimme, die sich an jemanden oder etwas wendet.²¹ Sie wiederholt »du, du, du«, sie wiederholt ihre Dilektion, sie macht nichts anderes als immer erneut und jedes Mal den Anfang einer Anrufung neu anzufangen. Es ist der Anfang einer Anrufung, die keinen anderen Sinn hat, als letztendlich ihr eigenes Echo an- oder herbeizurufen: Aber das Echo läßt die unendliche Resonanz des Anderen hören.

Die Adressierung oder der Appell der Liebe hat keinen anderen Sinn – aber in diesem unsinnigen oder aussinnigen Sinn schlägt das Herz des Sinns selbst und auf absolute Weise. Denn der Sinn ist nichts anderes als der Rückverweis auf Anderes im allgemeinen: Der Sinn ist die Alterierung des Identischen, die es in Resonanz bringt, die es dazu bringt, den Klang seiner Adressierung wiederzugeben. Das heißt auch: Den Klang seines Zielorts oder den Klang dessen wiederzugeben, was man den Sinn der Existenz nennt. Aber ein solcher Sinn besteht nicht in einem Erreichen. Er vollendet sich nicht im Erhalt einer Bedeutung. Der Sinn als Sinn der Liebe, von der Liebe und durch ihre Freiheit gegeben, ist kein Zurückschicken an den Anderen, so, als ob es sich um ein Zurückschicken von etwas an etwas handelte und um die Herstellung eines Verhältnisses (Korrespondenz, Implikation, Explikation) zwischen einem Objekt und einem anderen oder auch zwischen einem Subjekt und einem anderen. Die Liebe ist keine Kommunikation, es sei denn in dem Sinn, wie man davon sprechen kann, eine Bewegung zu übertragen [*communiquer*]. Es ist der Kontakt, die Ansteckung der Bewegung der Adressierung durch die Bewegung des Anderen, die die Adressierung eben gerade auslöst, indem sie ihn berührt. Die Liebe ist selbst die Bewegung der Alterierung und darin ist sie, darin macht sie die Bewegung der Freiheit (wobei es zum Wesen einer Freiheit gehört,

21. A.d.Ü.: Orig. *qui s'adresse*.

mobil zu sein). Das, worum es sich im Anderen handelt, ist weder das Objekt noch das Subjekt, sondern die Bewegung, die Exposition, die Alterierung. Bezogen auf die Liebe spricht Husserl hier von *Strebung**, Spannung, Elan oder Aspiration. Die *Strebung** ist alles in allem die affektive – und folglich alterierende – Form (oder der Grund ...) der Intentionalität. Husserl schreibt:

Die Liebenden verabreden sich nicht bloß zu irgendeiner gemeinschaftlichen Unternehmung [...]. Sondern darin, daß sie sich zu einer Liebesgemeinschaft verbunden haben, liegt, daß in universaler Weise alles Streben des einen in das Streben des anderen eingetragt bzw. ein für allemal eingegangen ist und umgekehrt.²²

Die Liebe ist eine Spannung in Richtung auf eine andere Spannung und durch sie in Spannung gehalten – und diese Spannung ist in ihrem Prinzip keine andere als die, durch die das Existierende existiert. Die Liebe ist am eigentlichsten das Ex-istieren des Existierenden – ganz wie der Haß am eigentlichsten die Verweigerung und die Unterdrückung des Existierens als solchem ist. Das ist auch der Grund dafür, daß die Schöpfung, die existieren läßt, die zum Existieren bringt, nur entsprechend der Freiheit der Liebe verstanden werden kann.

In diesem Sinn macht diese Freiheit jenseits jeder Bedeutung Sinn: Denn sie verweist auf nichts anderes als auf sich selbst, genau so, wie die Schöpfung auf nichts anderes verweist als auf diese Spannung oder auf diesen Elan, der sie selbst ist (*creatio*, die Tatsache, zum Wachsen zu bringen, sich um des Wachsens Willen um das Wachsen zu kümmern). Daß die Liebe sich selbst genügt, ist ein oft entwickelter Gedanke. Der Heilige Bernhard von Clairvaux schreibt in seinem Kommentar zum Hohelied Salomonis:

Die Liebe genügt durch sich selbst, sie gefällt durch sich selbst und aufgrund ihrer selbst. Sie ist sich selbst ihr eigenes Verdienst und ihre Belohnung. Die Liebe fordert keinen anderen Grund als sich, noch eine andere Frucht. Ihre Frucht ist ihre Übung. Ich liebe, weil ich liebe; ich liebe, um zu lieben.²³

Die Selbstgenügsamkeit der Liebe ist genau das Gegenteil einer Selbstgenügsamkeit. Es ist die Genügsamkeit einer Alterierung von sich, und

22. Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, in: ders., Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil, 1921–1928, Iso Kern (Hg.), Den Haag 1973, S. 173, Abschnitt Nr. 9: Gemeingeist I. Person, personale Ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft – Gesellschaft, § 5: »Die Liebek«.

23. Sermon in Cant. 83, 4 [dt. Übers. U.D., nach Nancys französischer Übers. des lateinischen Zitats], in: Pierre Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge, Paris 1933, Neuauflage 1981.

sie geht jeder möglichen Konstitution eines »sich« voraus. Derart ist die Genügsamkeit der Freiheit: Sie liebt sich selbst, das heißt, daß sie es immer von neuem liebt, (sich) neu anzufangen, (sich) zu alterieren und (sich) für die Existenz zu entscheiden – oder für ihre Verweigerung. Es handelt sich immer um ein Ereignis, das nur sein eigenes »Kommen« ankommen läßt und nichts anderes: wie eine Geburt, eine Liebe und einen Tod.

Aus dem Französischen von Ulrike Oudée Dünkelsbühler

Literatur

Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann. Geistreiche Sinn- und Schlußreime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende, in: ders., Sämtliche Werke, hg.v. L. Gnädinger, Zürich 1986.

Courtine, Jean-François: Extase de la raison. Essais sur Schelling, Paris 1990.

Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, in: ders., Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil, 1921-1928, hg.v. I. Kern, Den Haag 1973.

Lulle, Raymond: Arbre de philosophie d'amour, Bd. II, 10, in: ders., Le Livre de l'ami et L'Arbre de Philosophie d'Amour, Paris 1967.

Pareyson, Luigi: Ontologie de la liberté, aus dem Italienischen von Gilles A. Tiberghien, Paris 1998.

Rousselot, Pierre: Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age (1933), Paris 1981.