

Nº066

Judith

Butler

Judith Butler

To Sense What Is Living in the Other:

Hegel's Early Love /

Fühlen, was im anderen lebendig ist:

Hegels frühe Liebe



Cy Twombly
Bacchanalia-Fall (5 days in November), sheet / Blatt 4, 1977
Collage: oil, chalk, pencil, gouache on Fabriano paper,
millimeter paper, transparent adhesive tape /
Collage: Öl, Kreide, Bleistift, Gouache auf Fabriano-Papier,
Millimeterpapier, transparentes Klebeband
101 × 150 cm

Judith Butler
*To Sense What
Is Living in the
Other: Hegel's
Early Love /
Fühlen, was im
anderen lebendig
ist: Hegels
frühe Liebe*

Judith Butler

To Sense What Is Living in the Other: Hegel's Early Love

There are not many manifest reasons to think about Hegel and love together. First of all, Hegel is hardly lovable to most people; many readers do not want to take the time to sort out those sentences. Second, the language of love is usually understood to be a direct proclamation or a lyrical expression of some kind. Third, love has a relation to images and motions, to what we imagine time and again or, rather, to a form of imagining and moving that seems to take us up into its repetitions and elaborations. So the topic of love seems an odd way to approach to Hegel, whose language is dense, who explicitly devalues non-linguistic forms of art, and for whom direct address and lyrical style seem equally remote. And yet it was a topic to which he turned in his early work, where “love” is the name for what animates and what deadens, and his views have clear implications for thinking about the senses and aesthetics more generally. In the years prior to writing *The Phenomenology of Spirit* (1807), for example, Hegel wrote a short essay called “Love” (1797–98), a fragment of which remains.¹ And we find further remarks in a small piece now called “Fragment of a System” (1800).² Later, it seems, love falls away, or is pushed away, or becomes silently absorbed into his writing on spirit.

How do we read Hegel reading love? Is there love in his language? His early writing pushes forward with declarative sentences. This is not simply because he knows the truth and declares it with great confidence, but because the declarative sentence is a way of pushing forward and pushing off. One sentence lays the groundwork for the next, and an idea is probed or developed without precisely being derived in

1 | G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox (Chicago: University of Chicago, 1948), pp. 302–08. That text was translated from Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen: Mohr, 1907), and a fuller and more annotated text is presently available as a section called “Die Liebe,” in “Entwürfe über Religion und Liebe,” in Hegel, *Frühe Schriften* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986), pp. 239–54.

2 | Hegel, *Early Theological Writings* (see note 1), pp. 309–20; “Systemfragment von 1800,” in Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), pp. 419–27.

a sequential way. In fact, although we could try, as readers of Hegel surely have, to extract the propositions from his writings, organize them into arguments that rely on primary and secondary premises and logically derived conclusions, I want to suggest that something else is happening here. When a sentence is declared, or arrives in the form of a declaration, something is being shown, a particular way of looking at the world is instated, a certain way of taking a stance is enacted. We might say that a point of view is enacted in the sentence form. So when the next sentence follows, it is not always an amplification of that same point of view. Sometimes it is another point of view that critically comments on the first, or shows us an unexpected consequence of the first. Sometimes that can happen over the course of a few sentences, or even a paragraph or two, and we remain pondering within the terms of that framework being enacted for that time. But then a certain turn takes place—sometimes it is within a subordinate clause, or sometimes it takes place through a shift in tone or modulation of voice. At such a point we see that the original point of view that was confidently declared within a single or short series of propositions has slowly been called into question. For that particular claim to be called into question is not quite the same as exposing a basic corrosion within the propositional or the declarative sequence, and yet something of the confidence of the initial sequence is rattled by what comes next. And what has come next actually seems to follow from what came before, which means that the seeds of unrest—what Hegel time and again called *Unruhe*—were there from the start; they were simply unseen or set aside at the beginning of the exposition. So this unsettling happens, but neither as the sudden outbreak of nihilism nor as the violent renunciation of what came before. In the midst of the development of the exposition, the declarative form has lost its confidence. This can happen simply by a repetition of the declarative form in a similarly confident mode, at which point the reader is confronted by two competing claims articulated with equal confidence. At such junctures, we might ask, does the authorial voice retain control over its material? Or is there something about the material itself, its very elaboration, that involves a reversal? The voice has reversed itself without exactly vilifying itself, and without exactly repudiating what has come before. What, we might ask, do such convolutions have to do with love?

Hegel enacts a reversal in his exposition of love that belongs as much to the topic as to its exposition. We might say that now we understand that something in the nature of love is reversible, or reverses itself, and we have to find a mode of writing that acknowledges or explains that reversibility. The mode of presentation has to conform to the demands of what is presented; what “is” requires its

presentation in order to be at all. In other words, the presentation of love is a development or temporal elaboration of the object of love, so we cannot rightly distinguish love itself as an object, theme, or problem from its presentation (which does not mean that the object is reducible to how it is presented, only that the object only becomes available through that presentation). Love cannot remain a mute and internal feeling, but requires the presentation of love in some way. I do not mean that all love must be confessed or declared to qualify as love, but only that the declarative mode is not simply an idiosyncratic way of approaching the problem of love for the Hegel of 1797. Love has to develop in time; it has to take on a certain shape or form that cannot be restricted to a single proposition. There has to be something like a chain of sentences, declarative and interrogative, that not only records a growing confidence and its undoing but initiates unexpected modes of arrival, all as ways of enacting those movements as part of the phenomenon itself. After all, the phenomenon of love, no matter how mute or vociferous, no matter how inward or outward, has something of its own logic—one that unfolds or develops in time, and which, as we shall see, never actually blossoms into final form, but remains defined by its indefinite openness.

One perhaps expects a totalizing system from Hegel, but that error has outlived its time. In *The Phenomenology*, he establishes this openness in his analysis of how indexicals work.³ In relation to the “now,” that most immediate moment, it turned out that the “now” was always past by the time we referred to it. We lost the “now”—or saw it vanish—at the moment of pointing to it, which means that acts of reference do not precisely capture their referent. Indeed, the temporal problem that emerges when anyone tries to point to the “now” establishes a belatedness that affects all referentiality. The problem was not that pointing to the “now” pushed it back into the “then,” but that the act of pointing, the act of indicating, was always belated, and that only when the “now” becomes “then” can it become reflected on as a “now.” A temporal lag separates the language that seeks to indicate the “now” from the moment indicated, and so there is a difference between the time of the indication and the time of what is indicated. In this way, language always misses its mark, and has to, in order to refer to that time at all. In this sense, the “now” is invariably “then” by the time it becomes available to us in language (which is, by the way, the only way it becomes available, since there is no unmediated relation to the “now”). Hegel is no vitalist; neither does he believe that the immediate is available to us without mediation, even though time and again he will consider those experiences that seem to us to be most immediate, most clearly without mediation. “Mediation” has at least two different meanings here: first, whatever becomes available to us

3 | Hegel's *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (London: Oxford University Press, 1977 [orig. 1807]), pp. 58–69; Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970), pp. 82–92.

within experience has been rendered external and has been reflected back to us by some external medium; second, whatever becomes available to us, in passing through or being reflected back to us by what is external, is always at a distance from its original location and its original time. In other words, a certain displacement in time and space constitutes the condition of knowing, what Hegel often refers to as a “return” of the object. The object must leave, become something other, over and against me, and it must also return, become something indissociable from me, however foreign. How it returns is invariably different from how it leaves, so it never quite returns to the same place, which means that its “return” is something of a misnomer.

As we think about the “now,” there is always some operation of time that exceeds what we call the “now,” and without which we would not be able to name the “now” at all. The same is true of whatever we might call the “end” of a process—indeed, by the time we name the end it is already over, which means that the time of naming passes beyond that end into another register of time; the end, if nameable, if indicated, turns out to be not quite so final. What name we give to this time that exceeds the end is unclear. Perhaps if there is a linguistic way to indicate this time, it will be one that operates within a sense of the belated. And if we think that this is a problem of mournfulness, a kind of mournfulness implied by the indicative, we may be right. How might we return to love from this understanding? Is there some persistence of time that opens up at the end, or beyond the end, or even a strange poetic function of the end? How do love and loss enter the formulation? Is there some way to avert mournfulness implied by Hegel’s view, or does mourning turn out to precede love itself?

Hegel’s fragment on love begins with the question, how do those who participate in religion negotiate between their individuality and belonging to a community? Interestingly, from the start, one cannot ask about whether the individual is separated from the community, or whether the individual is in some ways unified with the community, without understanding the relation of the individual to property, or to what Hegel calls the “object” or “object world.”⁴ If religion involves either the collective ownership of objects or their sacrifice, then individuals give up all rights of possession to them. Under conditions in which an individual’s value is derived from his possession, he loses his value for himself when he vacates all forms of possessive individualism; indeed, in Hegel’s words, when the individual loses all of what he possesses, he comes to despise himself—or so it would appear under conditions in which objects give the person his value, and where objects are possessed as property.

Self-hatred has entered the picture rather suddenly here, as have the requirements of communal existence. Religion is first formulated

4 | Hegel, *Early Theological Writings* (see note 1), pp. 303–04.

as a form of community membership that requires the negation or sacrifice of individual property and, as a corollary, the individual's negation of himself—one that takes the affective form of self-hatred. How, we might ask, will self-hatred find its way into love? And within this economy, does self-love follow only from the possession of property?

The second problem that Hegel engages is somewhat surprising, since it would seem that he is inquiring into the conditions for a *living* relationship between the individual and his world. For the moment, the community and community membership are set aside, and a new point of departure is introduced. There is a second implication of the individual's separation from his object world. The first was self-hatred, since the individual seeks to give up possession of himself but is not fully successful. The second implication is equally alarming: the object itself has become dead. Alas, one hates oneself, and the object world is dead under conditions in which property confers value. And yet Hegel seeks to counter these conclusions by asking after the possibility of a living union of individuals and objects: is this an alternative conception of religion, and is it one that requires love, or is in some sense composed of love? When he writes, "The object is dead," we are compelled to ask, how did the object die?⁵ Is this the general form of the object and, in that sense, all objects? Is it dead for all time?

There are two forms by which objects die: sacrifice and property. At first it seems that Hegel cautions us against giving up property if that means giving up all material things, all materiality. And then it seems he is trying to find a way to affirm matter and the object world without letting them be reduced to property. The text first asks us to imagine and enter into that configuration of the world in which an individual, one who has not fully given up his individuality, is confronted by a world of dead objects, surrounded by that world that has been established through the actions by which all personal property is sacrificed for the communal good. Under these conditions in which individuals are deprived of all property, they are also deprived of a living relation to objects—objects become dead. And what affective life becomes possible for individuals under such conditions? They come to love what is dead. They remain living and loving in relation to an object, or set of objects, or indeed an object world, that is dead, and in this sense they remain in a vital relation to what is dead. Indeed, dead objects constitute the other term in a love relationship. And so, under these conditions, love loves a matter that is indifferent to the one who loves. This relationship is precisely not a living union. When Hegel begins, then, to make remarks about "love's essence at this level" ("*in seiner innersten Natur*"),⁶ he is not telling us about love's essence for all time, but only how the essence of love is constituted under conditions of com-

5 | *Ibid.*, p. 303.

6 | *Ibid.*, p. 303; Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 245.

pelled sacrifice, that is, where religion requires individuals to separate from their objects as a stipulation of community membership.⁷

Hegel is now trying to occupy the point of view of one who has complied with the obligation to lose the object world, to live in a world of dead objects, and to live out the consequences of this particular mode of love in which one loves only objects that are dead. It is, of course, interesting that love itself is not nullified under these conditions. Rather, love takes on a new form; one might even say, love takes on a specifically historical form. The one who lives within such a configuration has not only lost the object world but continues to love what has become dead to him; at the same time, he remains confident that his loss will be compensated, that some eternity or infinity will be gained and then he will be free of all matter. And yet, if within such a scheme matter must be refused or lost, if matter must become dead matter, then even the individual's own bodily matter will become dead for him. In other words, if the individual loses and continues to love that matter that has become dead for him, and he himself has become dead matter, then the individual now loses and loves his lost materiality. Dead to himself, he lives on—melancholically. He loses what he can never fully lose. And what is dead to him is also the condition of his living.

Under such circumstances, what reason can the individual give for his own material existence? The problem is not only that he is surrounded by dead objects but that, as a body that must be separated from a pure spirit, he has become a dead object for himself. And within this experience, an experience conditioned by a set of very specific religious stipulations, a reversal takes place: "the individual cannot bear to think of himself as this nullity" ("*nur das dürre Nichts*").⁸ Again, Hegel has entered into, has started to enact, the reversal and paradox that will turn out to define the sacrifice of personal property for the religious community; it now turns out that the individual who complies with these stipulations or, rather, lives within the world structured by these stipulations is precisely unable to bear loving dead objects and becoming for himself a lost and dead object to which he remains ineluctably attached. The individual does not quite reach infinity, but now articulates a new region of the unbearable ("*in diesem sich zu denken kann freilich der Mensch nicht ertragen*").⁹ Hegel implies here that there are limits to what is bearable; we are being asked to consider the requirements that establish what will be bearable within human love. The individual who thinks of himself as a dead object is not bearable to himself, but why? First, because there is a consciousness of what is unbearable—unbearability is the form that this consciousness takes, and insofar as it takes place, emerges, it shows or enacts that some form of consciousness has already, or has still, transcended the dead matter that the existing individual is supposed to be.

7 | Which religion he is talking about is somewhat vague, but he seems to have in mind the historical development of a certain conjunction of Christianity and Judaism in which the living body of Christ serves as a counterpart to the putatively lifeless laws of Judaism.

8 | Hegel, *Early Theological Writings* (see note 1), pp. 303–04; Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 245.

9 | Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 245.

But the problem is not only epistemological or even logical. Rather, the individual suffers a deformation of love in which he now loves himself as a dead thing. If all matter must become dead (sacrificed, devalued), and he is himself a material being, he must become dead. To accomplish this task within life, however, he himself must be alive, which means that he must remain alive, dedicated to the unbearable fate of becoming dead while alive. His fate becomes anguished.

It may seem odd that Hegel then proffers the remark “nothing carries the root of its own being in itself” (“*keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich*”), underscoring that all determinate existence comes from somewhere or something that is not itself.¹⁰ Within such a configuration, or under those particular requirements of religion, it turned out that the individual could only have contempt for his determinate specificity, his own status as a material being, and for the material dimension of the object world. They were excluded from the spiritual, and so became a dead part of life, absolutely differentiated from the spiritual, and so absolutely dead. And in this way, they assumed an absolute status as non-living and non-spiritual. Such a view, however, failed to give an account within religious terms of why and how material objects come into being. Hence, Hegel shows not only that the original formulation he offered of religion is partial and impossible—it unwittingly makes dead matter absolute, it makes the individual dead to himself or plunges him into the practice of self-hatred that could only be escaped through his own nullification as a living being, a condition that proves to be unbearable—but also that it fails to understand the religious significance of why and how the material world comes into being. Material existence arrives from elsewhere. In this sense, at least for now, this is what is meant by “nothing carries the root of its own being in itself.”

Another set of declarations follow, and it would seem that now Hegel is showing his cards. He starts to say what true love actually is, and at least in this version (and we have to be mindful that it is a version, that something might happen to this version to unsettle the declarative confidence of its presentation) that true love is a living union, and that it seems to happen between persons who are alike in power (and so a principle of equality is entered into the formulation), and where neither is dead to the other. Love involves not being dead for the other, and the other not being dead for one. The scene is dyadic, and thus we might well wonder what happened to the community. Did community collapse into coupledness? And what happened to the object world? Are objects still there, in nascent form, or have we suddenly entered into a couple form shorn of both community and property? This love, we are told, is neither understanding nor reason, but is rather *a feeling* (“*Sie ist ein Gefühl*”). Or, at least, he defines it at

10 | Hegel, *Early Theological Writings* (see note 1), p. 304; Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 245.

first as a single feeling, before promptly beginning a set of revisions. We are, as readers, to start from the claim that love is a feeling, only to learn rather rapidly, within the very next phrase, that it is “yet not a single feeling” (“*aber nicht ein einzelnes Gefühl*”).¹¹ OK, it is a feeling and yet not a single feeling, but with the second claim Hegel is not exactly negating the first; he is accumulating propositions; the one trips over the next, and something of a chain begins to take shape. Although love is always singular, it cannot be restricted to the singular instance or its presentation or declaration. It takes a singular form and yet must always also take more than a singular form. If we ask, what is that more than singular form that love takes?, we are told that a singular feeling is “only a part and not the whole of life” (“*es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist*”).¹² So here we return to the problem of life or, rather, to what is living, its synecdochal animation, and we recur to the notion that love must be living if it is to be actual and true love. And yet this living feeling, the one that is singular and non-singular, connects to a greater sense of what is living, or to a set of living processes that exceed the single feeling of aliveness that any of us might have. This connection is not exactly identity, and not exactly not.

We have been following the presentation from the point of view of the individual subject and its singular and living feeling of love—one that excludes all oppositions and so seems to be all-embracing. We then leave the perspective of the living to take the point of view, as it were, of life itself. Now we are to understand something more about that life than the singular feeling of life in love. The singular feeling of life suddenly gives rise to “Life” as the subject of the sentence that follows, and we are told what Life does through a personification that animates, or gives life to, the concept of life itself. Life is said to “drive on”; it “disperses itself” in a manifold of feelings “with a view to finding itself in the entirety of this manifold” (“*drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zerstreung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle und um sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit zu finden*”).¹³ So life is personified here, given agency, not simply as a rhetorical device that somehow falsifies or embellishes what it really is. The reversal as well as the displaced agency is meant to show that the development of the phenomenon of love involves a displacement of that purely subjective point of view—some dispossession of the self takes place in love. Internal to the singular and living feeling of love is an operation of life that exceeds and disorients the perspective of the individual. That operation of life has to be followed as a process or development that is instantiated in the absolute singularity of that perspective that it also exceeds.

The couple form does not survive this insight very well. That feeling of life, that is, the process of life that pervades all feeling and not

11 | *Ibid.*, p. 304; p. 246.

12 | *Ibid.*, p. 305; p. 246.

13 | *Ibid.*

just the singular one, will determine and exceed its instances. Indeed, even though we are starting to understand that love must be living to be love, it will turn out that life itself can never be contained or exhausted by love. Life takes on a certain form in love, what Hegel calls a “duplicate.”¹⁴ It is embodied by a figure, the human form of the one whom one loves. But it would be an error to say that the one whom one loves is life itself. Of course, we do sometimes make mad proclamations of this kind. But even so, it is but one of the erroneous rhetorical forms that belong to love, an error, an over-animation, that bespeaks some truth and some untruth. The other is not life itself, because the other is a bounded being, determinate and material and so having come into living existence, bound to pass out of it as well; whatever union is achieved in love is not an absolute overcoming of difference, the finitude by which two individuals are separated, but also the finitude that implies mortality. The couple does not dissolve into life itself without dying, since each would have to relinquish its determinate living form. And yet as separate and persisting forms, each is understood “to sense what is living in the other.”¹⁵ This is an important formulation, since, for Hegel, there is something living in love, and has to be, even though love can never be the whole of life.

What we have been calling the determinateness of the human form, its bodily matter, establishes the one who loves as a living being who senses what is living in the other.¹⁶ Sense or sensing thus emerges precisely on the condition of separateness; the one is *not* the life of the other, and the other is *not* the life of the one. And yet this sensing of the life of the other is only possible on the condition that both are living beings. It will be interesting to know whether that sensing of the life of the other is only possible on the condition of equality, something that Hegel introduced at the beginning of the lecture. Is inequality a mode of deadness? If the other is unequal, is the other also in some sense dead or only partially alive? Is treating the other as unequal a way of deadening that other, or becoming dead to the other and/or oneself?

So when Hegel makes a claim such as “in the lovers there is no matter” (“*An Liebenden ist keine Materie*”), does he accept that as true?¹⁷ What purpose does this declaration serve in the presentation he is offering? Has he not already told us that it won’t work for lovers to overcome their matter? If their “living union” implies that they must come together without matter, then their love is not a bodily love. Can there be, then, no living matter in Hegel or, at least, no living matter at this moment of love? The text seems to open this very question, seems, in fact, to circle around this question as its most fundamental and reiterated longing. Is he at this moment simply telling us that disembodied love is yet another erroneous way of configur-

14 | Hegel, *Early Theological Writings* (see note 1), p. 305.

15 | *Ibid.*; Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 246.

16 | Hegel’s exact language is this: “life senses life . . . since love is a sensing of something living, lovers can be distinct only in so far as they are mortal . . . in lovers there is no matter; they are a living whole.” In German: “*das Lebendige fühlt das Lebendige. Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich nur insofern unterscheiden, als sie sterblich sind. . . . An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganzes.*” *Ibid.*

17 | *Ibid.*

ing love? As his discussion continues, he makes clear that lovers seek to overcome this problem of matter in their quest to be immortal. And sure enough, this matter persists—indeed, I would suggest that a certain obstinate materialism runs throughout Hegel—and the lovers are unable fully to negate the difference between them. We might say that their bodies get in the way of their union, and there is no way of getting around this fact except, we might conjecture, through some sort of murder or suicide (or a social practice for which murder or suicide has been made into the structuring principle). Interestingly, Hegel does not say that one consciousness becomes indignant when it learns that it cannot fully negate the difference, the dead matter, that is the other. In his language, love itself is described as indignant. So this is an indignation that belongs properly to love, an indignation without which love itself cannot be thought. As readers, we are asked to shift perspectives here, even to give up on our own identifications; a displacement or decentering happens, but not one that simply leaves us there, confused and defeated. We are going somewhere, and this reversal is part of that passage, but to where precisely? The reversal is our reversal, to be sure, but it is also one that belongs to love, so even though we have lost our orientation, we are now onto something about love itself. My reversal and the one that characterizes love are not parallel experiences or analogies. They are not simply like one another. They are two dimensions of the same phenomenon, and so the text solicits us to think them together, to gather them as they accumulate, in the midst of our not yet knowing. There is no one perspective by which the phenomenon of love can be described. If it can be described, it is only through the shift of perspective, and through some way of grasping, or gathering, those various shifts. They imply one another, and it is only by undergoing these shifts and displacements that we can hope to enact and thus to know love itself.

But let us return to indignation, since it seems to indicate that the union toward which love strives is incomplete, and necessarily so. Hegel refers to that “separable element” (“*das Trennbare*”) on which love stumbles, or “a still subsisting independence” (“*noch vorhandenen Selbständigkeit*”).¹⁸ There is some “part of the individual that is held back as a private property” or even “severed” (“*jene fühlt sich durch diese gehindert—die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum*”).¹⁹ It would seem that in the face of this obdurate separateness there is a “raging of love” (“*Zürnen der Liebe*”)—Hegel’s term. And linked to this raging is a form of shame (“*seine Scham wird zum Zorn*”).²⁰ On the one hand, the individuality of the other precludes the union, and yet to rage against that individuality is to strike at the other whom one loves. It is apparently the consciousness of raging or striking against the other that turns to shame, because, according to

18 | *Ibid.*, p. 306; p. 247.

19 | *Ibid.*

20 | Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 247.

Hegel, “the hostility in a loveless assault does injury to the loving heart itself” (“*bei einem Angriff ohne Liebe wird ein liebevolles Gemüt durch diese Feindseligkeit selbst beleidigt*”).²¹ The formulation leaves unclear whether the injury is done to the loving heart of the one who rages and strikes or if it is the one raged against and struck who is injured. Perhaps the ambiguous reference implies that it is necessarily both, since at that moment the loving heart ceases to be loving; it becomes a deadening force, even the guardian of what is dead, namely, private property and the right to that property. So the one who is loved becomes the one to whom one has a right of private property, which means that the living other has become dead, since, as we know, property was already described as a form of deadness.

In the midst of this reflection on love, Hegel oddly remarks that shame is “most characteristic of tyrants, or of girls” (“*so müßte man von den Tyrannen sagen, sie haben am meisten Scham, so wie von Mädchen*”), and it makes sense to pause for a moment here.²² Why does shame enter here? Shame is clearly a difficult and uneasy way of being “reflected back” to oneself. One sees oneself through the eyes of the other, and so shame is a form of being linked to the visual perspective of the other. But who is experiencing shame in the scenes that Hegel describes? And is shame itself a form of love, or one of its deformations? Is it the girls he has in mind who are said to feel shame when they yield their bodies for money—prostitutes, or those whose work is sex? Are these women included in that group he conjectures as “vain women” (“*den eitlen*”)?²³ Are they the same as or different from those women who have as their sole aim the desire to fascinate, which seems, in Hegel’s view, to be something distinct from loving or being loved? Tyrants are not much described here, but they are gathered together with sex workers, seemingly part of an increasing crowd of loveless figures, and we have to ask why. Is it that the women are tyrannical because they sell their bodies or use them for the purposes of fascination? Or are the women figured as subject to a tyrannical force? A tyrant imposes his will absolutely, treats others as subordinates, chattel, or private property. Are they mentioned here because Hegel is pointing to a tyrannical possibility within love itself, the risk of tyrannizing or being tyrannized? It would be odd to think of those fascinating girls as exercising a tyrannical force, unless someone felt tyrannized by their fascinating forces, or indeed to think of both tyrants and sex workers as equally prone to a similar shame. Yet it seems that for Hegel shame is what is associated with such institutions in which bodies are instrumentalized for the will of another, perhaps as well that when love takes on the form of inequality and subordination, shame follows—even if it is only Hegel’s shame at the thought. This seems to apply equally to the use of the sexual body for the

21 | Hegel, *Early Theological Writings* (see note 1), p. 306; Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 247.

22 | *Ibid.*

23 | *Ibid.*

purposes of making money, and the use of others’ bodies as personal property or slave labor. The shame seems to be part of the practice, but it also seems to follow from an aggressive, subordinating, and/or instrumentalizing dimension of love itself.

Hegel seems aware, in a fashion nearly Kleinian, that love has within it a hostile element. Shame seems to emerge precisely as a result of being conscious of the hostility in love that keeps love from ever being absolute. But the way he puts it suggests that the body itself keeps that union from being complete: “shame enters only through the recollection of the body, through the presence of an [exclusive] personality or the sensing of an [exclusive] individuality” (“*Die Scham tritt nur ein durch die Erinnerung an den Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität*”).²⁴ The body stands in the way of union. It is separate; it is mortal; it can be encountered as a fixed barrier. But what is the experience through which that obdurate separateness is overcome? That happens only through an exchange in which giving is enhancing, and receiving is a form of giving. Hegel refers to forms of touch and contact in which consciousness of separateness is overcome. This is not a merging into oneness, but a certain suspension of separateness. Predictably, this brief excursus on sexuality produces a child as its result, so the two bodies achieve unity only in what proves to be separate from them, their offspring, something of them and beyond them both. The couple now dissolves through a triangulation that it is compelled to produce.

But the child is not the ultimate problem. Lovers never quite get over what is dead between them. They are in connection with much that is dead, he writes. There seems to be always a question of property, of what they each own, and, also, whether something in the other is owned or capable of being owned by another. Wherever there are rights to property, so too is there some deadness. Some ambiguity persists here: not only do the objects that they own, objects that are external to both of them, become a form of deadness between them, but there is “a dead object in the power of one of the lovers” (“*Das unter der Gewalt des Einen befindliche Tote ist beiden entgegengesetzt*”) that stands over and against them, opposing them both.²⁵ Does the one lover own something that the other does not own? Does the ownership of an external object produce something dead inside the owner, a dead object that somehow resides in or under the power of the owner? And is it something other than its own body? If one has property rights in one’s own body, does that not produce deadness in one’s love? Even if an object is external and shared, or even if the object is the body itself, regarded as common property, the problem of that deadness is not quite overcome. Hegel gestures near the end of the essay toward the possibility of common property, but does the com-

24 | *Ibid.*

25 | *Ibid.*, p. 308; pp. 249–50.

mon overcome the individual, or does it simply make rights of ownership undecidable? He seems to be suggesting that ownership cannot be rightly reconciled with love. For love, you will remember, is love between equals, and property is always a matter of possession and seems to depend on the primacy of the individual: “everything that men possess has the legal form of property” (“*weil alles, in dessen Besitz die Menschen sind, die Rechtsform des Eigentums hat*”).²⁶ To divide property is to divide what is already dead, which means that love, understood as a living and equal exchange, is put out of play. Hegel’s fragment ends with no resolution. A question nevertheless emerges from its vacillations: is love reconcilable with marriage, property, even children? And do each of these introduce and sustain some deadness?

In a way, the task for Hegel in this essay and in “Fragment of a System” (1800) is to figure out what keeps alive that which is living in love. He strives to understand infinite life or, rather, what is infinite in life, and this means discerning a relation that is neither conceptual nor spectatorial. Oddly, “God” becomes the name of all those relations that Hegel will call living relations (“*die Beziehung ohne das Tote*”).²⁷ As such, God cannot be reduced to a set of laws, since laws are conceptual and thus, in his terms, dead. So when he imagines a form of aliveness that keeps living, he understands its ideal form as one that, unlike the human lover, carries in itself nothing dead.

Not all laws are bad or wrong, and Hegel was no anarchist. And yet he searches time and again for an “animating law” (“*belebendes Gesetz*”) that operates in unity with a manifold that is “then itself animated” (“*alsdann ein belebtes*”).²⁸ We move from a consideration of what is living to what is animated, and rather than staying within the simple opposition of law (lifeless) and love (living), we are led to understand a living law, or animated law, and prompted as well to think about how animation works both as a rhetorical feature of this text and as part of its very definition of spirit. As expected, it turns out that death cannot be radically excluded from life or from spirit. We do not overcome the dead, or what is dead, and we cannot bring all that is dead back to life, and yet this notion of a perpetual, if not infinite, aliveness remains alive within his text. Is it a phantasm, a structuring impossibility, a vanishing point of idealization? If reflecting on life is a way of killing off life to some degree, making life provisionally dead or fixed (“*fixiertes*”), there is no way around this, since we cannot *not* reflect on life if we are philosophers in any sense of the term. Conceptually, we cannot understand the living without understanding something of what is dead, since the contrast first makes that determination possible. Life is broken into parts and segments, which means that the apprehension of life is to some extent bound by perspective and a principle of selection. As a result, one part of life has its aliveness at

26 | Ibid., p. 308; p. 250.

27 | Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 421.

28 | Hegel, *Early Theological Writings* (see note 1), p. 311; Hegel, *Frühe Schriften* (see note 1), p. 421.

the expense of another, so there is always, from any given perspective within life, some part that is dead to it—siphoned off, foreclosed. And since the living one who occupies any given perspective has had to deaden some part of the field of the living, some part of life can—even must—be dead to another part and alive to another; it all depends on which perspective is enlivened and engaged. Infinite life cannot become an “object” for thought without becoming finite and thus losing its very character. The true infinite is outside of reason, or so Hegel seems to say. And if love is infinite life, then philosophy is forced to withdraw from love in order to continue engaging in reflection and to fulfill the task of crystallizing life. Whatever crystallization philosophy provides invariably gives a finite and spatial form to the infinite—and in some ways stops its time, entering a deadening element into that process. The true infinite is not a product of reflection, and reflection tends to stop time, to establish a set of definite and finite moments. As a result, a philosopher must cease to be a philosopher if he or she wishes to affirm that infinite life named by “love.” One could conclude that for Hegel, philosophers are bad lovers. But his point is rather more precise: one name for the deadening element in love is philosophy.

Or, perhaps, philosophy is just the messenger who brings us the invariably bad news about love. There seems to be no easy way for a living being not to become an object of one sort or another, a site or condition of *reflection*. The one who loves is a very specific and existing being who cannot overcome his or her finitude through love. And what is worse is that the one who loves also clings to that finitude in a stubborn and insistent way, a furtive form of self-attachment, understood more generally as a refusal to yield. When Hegel ruminates on why religion can somehow elevate life to its infinity whereas philosophy cannot, he returns again to that recalcitrant part of the self—stubborn, finite, even dead—that refuses to give way. But this time it is a problem not of yielding to another, but of giving up property in oneself. Indeed, although Hegel seems to be in some ways praising the capacities of religion and lamenting the restrictions imposed by philosophy, his exposition surely takes a critical tone when he argues the following: humans destroy some part of themselves on the altar—they become a form of sacrifice, they destroy what belongs to them by establishing all that they own as common property, and they negate any and all objects because of their finiteness, engaging in excesses of asceticism and self-denial. This, Hegel comes to call an “aimless destruction for destruction’s sake” (“*dies zwecklose Vernichten um des Vernichtens willen*”), which proves to be the ultimate religious relation to objects.²⁹

But toward the end of this small piece, his tone shifts, as if he has found an alternative. Interestingly enough, it relates to dance. Wor-

29 | Ibid., p. 316; p. 425.

ship, he tells us, is neither intuitive nor conceptual, but rather “a joyful subjectivity of living beings, of song, or of motions of the body . . . expressions like a solemn oration can become objective and beautiful by rules, namely, dance” (“*das Wesen des Gottesdienstes ist . . . vielmehr mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen, [vermittels] des Gesanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von subjektiver Äußerung, die, wie die tönende Rede, durch Regel objektiv und schön, zum Tanz werden kann*”).³⁰ Dance seems to give concrete meaning to the idea of an animated and animating law. Indeed, dance seems to be singled out grammatically, evincing that moment when bodies come alive in a rule-bound way, but without precisely conforming to any law. When Hegel imagines “happy people” (“*glücklichen*”), they have clearly minimized, without relinquishing, their separateness.³¹

He is trying to imagine some operation of love that goes beyond the dyad and property. We move again toward that vanishing point of idealization. Through the invocation of the aesthetic domain, this time one that centers on social motions, Hegel starts to imagine those who neither seek to possess others as their property nor hold on to their personhood as property. The problem is whether the human body or any of the objects with which it engages can be thought or lived outside the property form. For property is what deadens, in his view, which means that love cannot survive anyone holding onto oneself or another as property—both self-preservation (understood as obstinacy) and possession have to become less important than an affirmation of what is living in love. What Hegel failed to realize adequately in this early work is that property is itself animated and animating under conditions of capitalist property relations, and that this is the meaning and effect of the fetishism of commodities. They are personified and invested, agential and haunting. Yet, Hegel is already in the thrall of personification, writing about what Life does, for instance, as if Life were a person, showing how abstractions sometimes require the sacrifice of what is material and finite, but also underscoring the power of property to rob persons of what is most living in them, including or especially the owners.

What Hegel is articulating in those few decades before Marx’s analysis of the commodity is the wish to separate what is animated and animating from the world of property. He does not oppose the world of objects, but wants only to keep that world animated—forever. When objects become property, and property law comes to prevail, the effect is to break down those relations among humans and objects that we might call loving. And this seems to be a different modality from any religious effort to lift the finite into the infinite and have it vanquished there. What Hegel seeks through the idea of animating law (or enlivening form) is something close to a dance, the dance of lovers

30 | Ibid.

31 | Ibid., p. 317; p. 426.

(not presumptively dyadic), understood as a rhythm between a finite series or sequence, understood as spatially elaborated time, and that which cannot be captured within its terms, the infinite. The point is not that nothing or no one dies. The point is only that living and dying punctuate an infinite series that no one can ever comprehend through a single or static idea. Consider his description of the Bacchanalian revel in the preface to *The Phenomenology of Spirit*. There he makes the point that what passes away in experience is essential to what is true. “The evanescent itself,” he writes, “must, on the contrary, be regarded as essential, not as something fixed.”³² Eschewing the idea of “dead truth” that is concerned only with what can be determined as existing, Hegel seeks to establish the domain of appearance where it can be understood that “arising and passing away” does not itself arise and pass away but rather “constitutes the actuality and the movement of the life of truth.” He writes that “the True is thus the Bacchanalian revel in which no member is not drunk; yet because each member collapses as soon as he drops out, the revel is just as much transparent and simple repose.”³³

Hegel lets us know in a separate fragment³⁴ that he seeks a condition in which “the infinite grief and whole gravity of the [spirit’s] discord is acknowledged.” Discord? Disquiet? Interestingly, the idea of an aesthetic form animated and animating is not one that overcomes negativity. It only works against the “deadening” effects of possession. To lose and to mourn requires giving up what we might think we possessed, which means giving up the fantasy that possession staves off transience. Sometimes mourning the loss of possession is the precondition of love itself, an initial undoing of a phantasm that makes way for something living. This is doubtless also why there may well be something enlivening in grief that is precisely the inverse of what is deadened by property and so has become as dead as property. And though in melancholy, one clings to the lost objects of the lost one, animating the one who is gone or dead, such animating powers indirectly testify to a persistent aliveness in the midst of loss. Infinity, if there is one, is thus found rustling among the abandoned clothes and old stuff accidentally bequeathed by the dead—no one’s property anymore—the rags, recycled, that eventually, perhaps, get taken up by some other body, in some other movement, evanescent and alive.

Philosopher Judith Butler (b. 1956) is Professor in the Rhetoric and Comparative Literature Departments at the University of California, Berkeley, and Visiting Professor in the Humanities at Columbia University, New York.

32 | Hegel’s *Phenomenology of Spirit* (see note 3), p. 27.

33 | Ibid.: “*Das Verschwinden ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten. . . . Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht einsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trinken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar (sich) auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.*” Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (see note 3), p. 46.

34 | Quoted in Richard Kroner, introduction to Hegel, *Early Theological Writings* (see note 1), p. 38.

Judith Butler

Fühlen, was im anderen lebendig ist: Hegels frühe Liebe

Es gibt nicht viele offenkundige Gründe, über Hegel und Liebe zusammen nachzudenken. Erstens gilt Hegel den meisten Leuten kaum als liebenswert; viele Leser wollen sich nicht die Zeit nehmen, seine Sätze zu verstehen. Zweitens wird die Sprache der Liebe gewöhnlich als unmittelbare Erklärung oder als lyrischer Ausdruck irgendeiner Art begriffen. Drittens hat Liebe eine Beziehung zu Bildern und Bewegungen, zu dem, was wir uns wieder und wieder vorstellen oder vielmehr zu einer Form der Vorstellung und Bewegung, die uns in ihre Wiederholungen und Ausschmückungen aufzunehmen scheint. Das Thema Liebe scheint demnach eine eigenartige Art der Annäherung an Hegel zu sein, dessen Sprache dicht ist, der nichtsprachliche Formen der Kunst ausdrücklich abwertet und für den eine direkte Ansprache und lyrischer Stil gleichermaßen fern anmuten. Und doch war es ein Thema, dem er sich in seinem Frühwerk zuwandte, in dem »Liebe« die Bezeichnung für das ist, was belebt und abtötet, und seine Ansichten haben klare Implikationen für ein umfassenderes Nachdenken über Vernunft und Ästhetik. In den Jahren vor dem Verfassen der *Phänomenologie des Geistes* (1807) schrieb Hegel zum Beispiel einen kurzen Aufsatz mit dem Titel »Liebe« (1797/98), der als Fragment überliefert ist.¹ Weitere Anmerkungen finden sich in einem kurzen Text, der nun als »Systemfragment von 1800« (1800)² bezeichnet wird. Später scheint die Liebe zu weichen,

1 | G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, übers. v. T. M. Knox, Chicago: University of Chicago 1948, S. 302–308. Der Text wurde von *Hegels theologischen Jugendschriften*, hrsg. v. Hermann Nohl, Tübingen 1907, übersetzt; ein vollständigerer und ausführlicher kommentierter Text findet sich unter dem Titel »Die Liebe« als Abschnitt in »Entwürfe über Religion und Liebe«, in: Hegel, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 239–254.

2 | Hegel, *Early Theological Writings* (wie Anm. 1), S. 309–320; »Systemfragment von 1800«, in: Hegel, *Frühe Schriften* (wie Anm. 1), S. 419–427.

wird beiseite gedrängt oder stillschweigend in seine Schriften über den Geist integriert.

Wie deuten wir Hegels Interpretation der Liebe? Wohnt seiner Sprache Liebe inne? Seine frühen Schriften drängen in deklarativen Sätzen vorwärts. Das liegt nicht einfach daran, dass er die Wahrheit kennt und sie mit großer Selbstsicherheit kundtut, sondern dass der Aussagesatz ein Mittel des Vorantreibens und Wegstoßens ist. Ein Satz leistet die Vorarbeit für den nächsten, eine Idee wird ergründet und entwickelt, ohne genau der Reihe nach abgeleitet worden zu sein. Obwohl wir, wie Hegels Leser es sicher gemacht haben, versuchen könnten, die Aussagen aus seinen Schriften zu extrahieren und sie in Thesen, die sich auf Primär- und Sekundärprämissen stützen, sowie in logisch abgeleitete Schlussfolgerungen einzuteilen, möchte ich vielmehr behaupten, dass hier etwas anderes geschieht. Wenn ein Satz verkündet wird oder in der Form einer Deklaration ankommt, wird etwas vorgeführt, kommt eine bestimmte Weltsicht zum Tragen, wird eine gewisse Art und Weise, Stellung zu beziehen, in Kraft gesetzt. Wir könnten sagen, dass in der Satzstruktur eine Sichtweise aufgeführt wird. Wenn also der nächste Satz anschließt, handelt es sich nicht immer um die Ausführung desselben Standpunkts. Manchmal nimmt er eine andere Perspektive ein, die die vorangehende kritisch kommentiert oder uns eine unvorhergesehene Konsequenz der ersten aufzeigt. Mitunter kann dies über den Verlauf von einigen Sätzen oder sogar über ein oder zwei Absätze erfolgen, und wir denken weiterhin innerhalb des Begriffssystems, das für diese Zeit in Kraft gesetzt wurde. Doch dann ereignet sich eine bestimmte Wendung – manchmal innerhalb eines Nebensatzes oder durch eine Änderung des Tons oder der Modulation der Stimme. An einem solchen Punkt bemerken wir, dass die ursprüngliche Sichtweise, die voller Überzeugung innerhalb einer einzigen These oder auch einer Serie von Aussagen vorgebracht wurde, langsam infrage gestellt wird. Infrage gestellt zu werden bedeutet für diese bestimmte Behauptung nicht wirklich dasselbe wie eine grundlegende Korrosion innerhalb der Folge von Thesen und Aussagen zu offenbaren, und doch wird etwas von der Selbstsicherheit der anfänglichen Sequenz durch das Nachfolgende erschüttert. Dabei scheint sich das Nachfolgende tatsächlich aus dem Vorhergehenden zu ergeben, das heißt der Keim der Rastlosigkeit – den Hegel wieder und wieder *Unruhe* nannte – war von Anfang an vorhanden; er blieb zu Beginn der Abhandlung lediglich unbemerkt oder wurde beiseite geschoben. Es erfolgt also eine Verunsicherung, doch weder als jäher Ausbruch von Nihilismus noch als hitzige Verwerfung des Vorangegangenen. Mitten in der Entwicklung der Niederschrift hat die Aussageform ihre Selbstsicherheit verloren. Dies kann einfach durch eine Wiederholung der Aussageform in

einem ähnlich überzeugten Modus geschehen, wobei sich der Leser an diesem Punkt zwei konkurrierenden Behauptungen gegenüber sieht, die mit gleicher Überzeugung vorgetragen werden. Behält die auktoriale Stimme unter solchen Umständen die Kontrolle über ihren Gegenstand, könnte man fragen? Oder findet sich etwas im Material selbst, in seiner Ausführung, das eine Umkehr zur Folge hat? Die Stimme hat sich gewendet, ohne sich selbst herabzusetzen und ohne das Vorhergehende direkt zurückzuweisen. Was, könnten wir fragen, haben solche Wendungen mit Liebe zu tun?

In seinen Ausführungen zur Liebe vollzieht Hegel eine Umkehrung, die ebenso sehr dem Thema wie auch seiner Darlegung zugehört. Man könnte sagen, wir verstünden nun, dass etwas im Wesen der Liebe umkehrbar ist oder sie sich selbst umkehrt und wir einen Modus des Schreibens finden müssen, der diese Umkehrbarkeit anerkennt und erläutert. Die Art der Präsentation muss den Erfordernissen des Präsentierten entsprechen; was »ist« verlangt seine Präsentation, um überhaupt zu sein. Anders formuliert ist die Präsentation der Liebe eine Entfaltung oder zeitliche Ausarbeitung des Objekts der Liebe; wir können die Liebe selbst als Objekt, Thema oder Fragestellung nicht genau von ihrer Präsentation unterscheiden (was nicht bedeutet, dass das Objekt auf die Art seiner Präsentation reduziert werden kann, lediglich, dass das Objekt nur über diese Präsentation zugänglich wird). Liebe kann kein stummes, innerliches Gefühl bleiben, sondern verlangt in gewisser Weise nach der Präsentation der Liebe. Damit meine ich nicht, dass jede Liebe gestanden oder kundgetan werden muss, um als Liebe zu gelten, sondern nur, dass der Aussagemodus für Hegel 1797 nicht einfach ein eigenwilliger Ansatz war, sich dem Problem der Liebe zu nähern. Liebe muss sich in der Zeit entfalten; sie muss eine bestimmte Gestalt oder Form annehmen, die nicht auf eine einzige Proposition beschränkt werden kann. Es muss so etwas wie eine Kette von Aussage- und Fragesätzen geben, die nicht nur eine wachsende Zuversicht und ihr Schwinden verzeichnet, sondern den Anstoß zu unvorhergesehenen Formen des Ankommens gibt, alles Arten und Weisen, diese Bewegungen als Teil des Phänomens selbst in Kraft zu setzen. Letztlich besitzt das Phänomen der Liebe, wie stumm oder lautstark, innerlich oder äußerlich es sein mag, so etwas wie seine eigene Logik – eine Logik, die sich in der Zeit entfaltet oder entwickelt und die, wie wir sehen werden, tatsächlich niemals zu einer endgültigen Form aufblüht, sondern durch eine unbeschränkte Offenheit bestimmt ist.

Möglicherweise erwartet man von Hegel ein totalisierendes System, doch dieser Trugschluss hat seine Zeit überlebt. In der *Phänomenologie* begründet er diese Offenheit in seiner Analyse zum Funktionieren indexalischer Zeichen.³ In Hinblick auf das »Jetzt«,

3 | *Hegel's Phenomenology of Spirit*, übers. v. A. V. Miller, London: Oxford University Press 1977 [Orig. 1807], S. 58–69; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 82–92.

jenen unmittelbarsten Augenblick, zeigt sich, dass das »Jetzt« immer schon vergangen war, wenn wir auf es Bezug nahmen. Im Moment des darauf Hinweisens verloren wir das »Jetzt« – oder sahen es schwinden –, was bedeutet, dass Referenzhandlungen ihren Referenten nicht genau erfassen. Das Zeitproblem, das auftaucht, wenn irgendjemand tatsächlich auf das »Jetzt« zu verweisen sucht, begründet eine Verspätung, die jede Referenzialität betrifft. Das Problem bestand mithin nicht darin, dass der Verweis auf das »Jetzt« dieses in ein »Damals« zurückdrängte, sondern dass der Akt des Deutens, die Handlung des Verweisens, immer verspätet war und das »Jetzt« erst als »Jetzt« reflektiert werden kann, wenn es ein »Damals« wird. Eine zeitliche Verzögerung trennt die Sprache, die das »Jetzt« von dem angezeigten Augenblick aus zu bezeichnen sucht, so dass es einen Unterschied zwischen dem Zeitpunkt des Bezeichnens und der Zeit des Bezeichneten gibt. Auf diese Weise verfehlt Sprache immer ihren Gegenstand – und muss ihn verfehlen, um überhaupt auf jene Zeit Bezug zu nehmen. In diesem Sinn ist das »Jetzt« unweigerlich ein »Damals«, sobald es für uns sprachlich abrufbar wird (was im Übrigen die einzige Weise ist, wie es verfügbar wird, da es keine unvermittelte Beziehung zum »Jetzt« gibt). Hegel ist kein Vitalist; noch glaubt er, dass uns das Unmittelbare ohne Vermittlung zugänglich sei, auch wenn er immer wieder jene Erfahrungen untersucht, die uns am unmittelbarsten, am eindeutigsten ohne Vermittlung erscheinen. »Vermittlung« hat hier mindestens zwei verschiedene Bedeutungen: Erstens, was immer auch uns mittels Erfahrung zugänglich wird, ist äußerlich geworden und wird uns über ein äußerliches Medium zurückgespiegelt; zweitens, was immer auch für uns zugänglich wird, indem es durch ein Außen hindurchgeht oder uns von diesem Außen zurückgespiegelt wird, befindet sich in einer gewissen Entfernung von seiner ursprünglichen Position und Zeit. Anders ausgedrückt bildet eine gewisse zeitliche und räumliche Verschiebung die Voraussetzung für das Wissen, auf das sich Hegel häufig als »Rückkehr« des Objekts bezieht. Das Objekt muss sich entfernen, über und gegen mich etwas anderes werden, und es muss zurückkehren und etwas von mir Untrennbares werden, auch wenn es fremd ist. Wie es zurückkehrt, unterscheidet sich unweigerlich von dem, wie es sich entfernt, so dass es niemals zum selben Ort zurückkehrt, seine »Rückkehr« mithin eine Art Fehlbezeichnung ist.

Während wir über das »Jetzt« nachdenken, gibt es immer einen zeitlichen Vorgang, der über das hinausgeht, was wir als das »Jetzt« bezeichnen, und ohne den wir nicht in der Lage wären, das »Jetzt« überhaupt zu benennen. Dies trifft auch auf das zu, was immer wir als das »Ende« eines Prozesses bezeichnen – tatsächlich ist das »Ende«, wenn wir es benennen können, bereits vorüber, das heißt der Zeitpunkt des Bezeichnens führt über das Ende hinaus in eine andere

Zeitebene; wenn es benannt und angezeigt werden kann, erweist sich das Ende als gar nicht so endgültig. Wie wir diese Zeit benennen, die das Ende überschreitet, ist unklar. Falls es ein linguistisches Verfahren gibt, diese Zeit anzuzeigen, wird es innerhalb einer Wahrnehmung des Verspätetseins operieren. Und sollten wir vermuten, dass dies eine Frage der Traurigkeit darstellt, eine Art von Traurigkeit, die das Bezeichnen impliziert, liegen wir möglicherweise richtig. Wie finden wir wohl von dieser Einsicht zur Liebe zurück? Gibt es ein Fortdauern der Zeit, das sich am Ende oder jenseits des Endes erschließt, oder gar eine seltsame poetische Funktion des Endes? Wie gelangen Liebe und Verlust in diese Abhandlung? Gibt es einen Weg, die in Hegels Betrachtungsweise angedeutete Traurigkeit abzuwenden, oder erweist sich die Traurigkeit als der Liebe selbst vorgängig?

Hegels Fragment zur Liebe beginnt mit der Frage, wie jene, die an einer Religion teilhaben, zwischen ihrer Individualität und ihrer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft vermitteln. Interessanterweise kann man die Frage, ob der Einzelne von der Gemeinschaft getrennt oder auf irgendeine Weise mir ihr vereint ist, von Anfang an nicht stellen, ohne das Verhältnis des Einzelnen zum Eigentum oder zu dem, was Hegel »Objekt« oder die Welt der »Dinge«⁴ nennt, zu begreifen. Wenn Religion entweder den kollektiven Besitz von Dingen oder aber ihr Opfer bedeutet, treten Individuen alle Besitzrechte an sie ab. Unter Bedingungen, in denen der Wert des Einzelnen von seinem Besitz abgeleitet wird, verliert er für sich selbst an Wert, wenn er sich aller Formen eines besitzenden Individualismus entledigt; wenn der Einzelne all seinen Besitz verliert, beginnt er sich in Hegels Worten tatsächlich zu verachten – so erscheint es zumindest unter Bedingungen, in denen Objekte einer Person ihren Wert verleihen und Gegenstände wie Eigentum besessen werden.

Recht plötzlich ist Selbsthass hier ins Bild gekommen, ebenso wie die Erfordernisse für eine gemeinschaftliche Existenz. Religion wird als Erstes als eine Form der Gemeinschaftszugehörigkeit entworfen, die die Vernichtung oder das Opfer des individuellen Eigentums verlangt und als logische Folge die Verneinung des Einzelnen seiner selbst – eine Verneinung, die die affektive Form des Selbsthasses annimmt. Wie, könnten wir fragen, findet Selbsthass seinen Weg in die Liebe? Und geht Eigenliebe innerhalb dieser Ökonomie nur aus dem Besitz von Eigentum hervor?

Das zweite Problem, dem sich Hegel widmet, ist etwas überraschend, scheint es doch so, dass er nach den Voraussetzungen für eine *lebendige* Beziehung zwischen dem Einzelnen und seiner Welt fragt. Gemeinschaft und Gemeinschaftszugehörigkeit werden vorläufig beiseite gestellt und ein neuer Ansatzpunkt wird eingeführt. Aus der Trennung des Einzelnen von seiner Objektwelt ergibt sich

4 | Hegel, *Early Theological Writings* (wie Anm. 1), S. 303–304; Hegel, *Frühe Schriften* (wie Anm. 1), S. 244–245.

eine zweite Implikation. Die erste war Selbsthass, da das Individuum die Kontrolle beziehungsweise den Besitz über sich selbst aufzugeben sucht, aber nicht ganz erfolgreich ist. Die zweite Implikation ist gleichermaßen beunruhigend: Das Objekt selbst ist tot. Ach! Man hasst sich selbst, und die Objektwelt ist tot unter Bedingungen, in denen Eigentum Wert verleiht. Und doch scheint Hegel diesen Schlussfolgerungen entgegen zu wollen, indem er sich nach der Möglichkeit einer lebendigen Vereinigung von Individuen und Objekten erkundigt: Bedeutet dies eine alternative Vorstellung von Religion, und zwar eine, die der Liebe bedarf oder in gewissem Sinne aus Liebe besteht? Wenn Hegel schreibt, dass das Objekt tot sei, sehen wir uns veranlasst zu fragen, wie das Objekt starb.⁵ Ist dies der allgemeine Zustand des Objekts und in diesem Sinne aller Objekte? Ist es tot für alle Zeit?

Es gibt zwei Arten, durch die Objekte sterben: das Opfer und Eigentum. Zunächst wirkt es so, als ob Hegel uns davor warnt, Eigentum aufzugeben, wenn dies bedeutet, auf alle materiellen Dinge und jegliche Materialität zu verzichten. Dann wiederum sucht er scheinbar einen Weg, Materie und Objektwelt zu bejahen, ohne sie auf das Eigentum zu verkürzen. Der Text fordert uns zunächst dazu auf, uns eine solche Anordnung der Welt vorzustellen und uns in sie hineinzu-begeben, in der sich ein Einzelner, der seiner Individualität noch nicht völlig entsagt hat, einer Welt toter Objekte gegenübersteht, er von dieser Welt umgeben ist, die durch Handlungen begründet wurde, in denen alles persönliche Eigentum dem Gemeinschaftswohl geopfert wurde. Unter diesen Bedingungen, bei denen Einzelne allen Eigentums beraubt sind, wird ihnen auch eine lebendige Beziehung zu Objekten vorenthalten – Objekte werden tot. Welches Gefühlsleben ist den Einzelnen unter solchen Umständen möglich? Sie beginnen zu lieben, was tot ist. Sie bleiben lebendig und lieben in Bezug auf ein Objekt oder eine Reihe von toten Objekten oder tatsächlich eine Objektwelt, die tot ist, und in diesem Sinn verharren sie in einer lebendigen Beziehung zum Toten. Tatsächlich bilden tote Objekte die andere Bedingung in einer Liebesbeziehung. Also liebt die Liebe unter diesen Voraussetzungen eine Materie, die dem Liebenden gleichgültig ist. Diese Beziehung ist eben gerade *keine* lebendige Vereinigung. Wenn Hegel dann Bemerkungen über das »Wesen« der Liebe zu machen beginnt (»in seiner innersten Natur«),⁶ erzählt er uns nichts über das Wesen der Liebe für alle Zeiten, sondern nur, was das Wesen der Liebe unter den Bedingungen erzwungener Opfer ausmacht, wo also die Religion den Einzelnen abverlangt, sich als Bedingung ihrer Gemeinschaftszugehörigkeit von ihren Objekten zu trennen.⁷

Hegel versucht nun den Standpunkt desjenigen einzunehmen, der der Verpflichtung nachkommt, die Objektwelt einzubüßen, in einer

5 | Ebd., S. 303; S. 245.

6 | Ebd.

7 | Über welche Religion Hegel spricht, bleibt etwas vage, doch scheint er die historische Entwicklung einer bestimmten Verknüpfung von Christen- und Judentum im Sinn zu haben, bei der der lebendige Körper Christi als Gegenstück zu den mutmaßlich leblosen Gesetzen des Judentums dient.

Welt toter Objekte zu wohnen und bis ans Ende mit den Folgen dieser bestimmten Form der Liebe zu leben, in der man nur Objekte liebt, die tot sind. Interessant ist natürlich, dass die Liebe selbst unter diesen Bedingungen nicht für nichtig erklärt wird. Vielmehr nimmt die Liebe eine neue Gestalt an; man könnte sogar behaupten, dass Liebe eine bestimmte historische Gestalt annimmt. Derjenige, der innerhalb einer solchen Konfiguration lebt, hat nicht nur die Objektwelt verloren, sondern liebt weiterhin, was für ihn tot geworden ist; gleichzeitig bleibt er zuversichtlich, dass sein Verlust ausgeglichen, dass irgendeine Ewigkeit oder Unendlichkeit erlangt und er dann von aller Materie befreit sein wird. Doch wenn Materie innerhalb eines solchen Plans verworfen oder eingebüßt werden muss, wenn Materie tote Materie werden muss, dann wird dem Individuum selbst seine eigene körperliche Materie tot werden. Wenn der Einzelne, anders ausgedrückt, diese für ihn tote Materie einbüßt und weiterhin liebt und er selbst tote Materie geworden ist, dann verliert und liebt er nun seine verlorene Materialität. Sich selbst tot, lebt er melancholisch weiter. Er verliert, was er nie ganz verlieren kann. Und was ihm tot gilt, ist zugleich die Voraussetzung seines Lebens.

Welche Begründung kann der Einzelne unter solchen Umständen für seine eigene materielle Existenz geben? Das Problem besteht nicht nur darin, dass er von toten Objekten umgeben ist, sondern dass er als Körper, der vom reinen Geist getrennt werden muss, sich selbst ein totes Objekt geworden ist. Innerhalb dieser Erfahrung, einer Erfahrung, die durch eine Reihe äußerst spezifischer religiöser Auflagen bedingt wird, vollzieht sich eine Wendung: »denn außer seiner Sammlung von Beschränktheiten, seinem Bewusstsein liegt nicht die in sich vollendete, ewige Vereinigung, nur das dürre Nichts, aber in diesem sich zu denken kann freilich der Mensch nicht ertragen.«⁸ Wieder vollzieht Hegel eine Wende und beginnt das Paradox ins Werk zu setzen, das, wie sich erweisen soll, bestimmend für das Opfern persönlichen Eigentums für die religiöse Gemeinschaft sein wird; nun zeigt sich, dass der Einzelne, der sich diesen Auflagen fügt oder vielmehr in einer durch diese Auflagen strukturierten Welt lebt, gerade nicht imstande ist, liebende tote Objekte zu ertragen und sich selbst ein verlorenes und totes Objekt zu werden, dem er unvermeidlich verbunden bleibt. Der Einzelne erreicht nicht wirklich das Unendliche, vielmehr bringt er nun einen neuen Bereich des Unerträglichen zur Sprache (»[...] in diesem sich zu denken kann freilich der Mensch nicht ertragen«).⁹ Hegel deutet hier an, dass es Grenzen des Erträglichen gibt; wir sind aufgefordert, die Ansprüche, die das in der menschlichen Liebe Erträgliche festlegen, zu überdenken. Das Individuum, das sich selbst als totes Objekt wahrnimmt, ist sich selbst unerträglich – doch warum? Zunächst, weil es ein Bewusstsein dessen gibt, was uner-

8 | Hegel, *Early Theological Writings* (wie Anm. 1), S. 303–304; Hegel, *Frühe Schriften* (wie Anm. 1), S. 245.

9 | Ebd.

träglich ist – das Bewusstsein nimmt die Form der Unerträglichkeit an, und insofern dieses geschieht und zum Vorschein kommt, zeigt oder führt es vor, dass eine Art Bewusstsein die tote Materie, die das existierende Individuum mutmaßlich ist, bereits transzendiert hat oder noch transzendiert. Doch ist das Problem nicht nur erkenntnistheoretischer oder gar logischer Natur. Vielmehr leidet das Individuum an einer Deformation der Liebe, in der es sich nun als totes Ding liebt. Wenn alle Materie vernichtet (geopfert, entwertet) werden muss und es selbst ein stoffliches Wesen ist, muss es selbst zum Toten werden. Um diese Aufgabe während des Lebens zu vollbringen, muss es jedoch leben, das heißt es muss am Leben bleiben, dem unerträglichen Schicksal geweiht, lebendig zum Toten zu werden. Sein Schicksal wird zur Qual.

Es mag seltsam erscheinen, dass Hegel danach die Bemerkung »keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich« äußert und dadurch betont, dass jedes bestimmte Dasein von irgendwo oder irgendetwas herkommt, das nicht es selbst ist.¹⁰ Innerhalb einer solchen Konfiguration beziehungsweise unter diesen bestimmten Maßgaben der Religion kann der Einzelne, wie sich zeigt, für seine bestimmte Besonderheit, für seinen eigenen Status als stoffliches Wesen und für die materielle Dimension der Objektwelt nur Verachtung empfinden. Aus dem Geistigen ausgeschlossen, wurden sie ein toter Teil des Lebens, vom Geistigen eindeutig unterschieden und mithin absolut tot. Auf diese Weise nahmen sie den uneingeschränkten Status als nicht-lebendig und nicht-geistig an. Einer solchen Betrachtungsweise misslang es jedoch, innerhalb religiöser Bedingungen zu erklären, warum und wie materielle Objekte entstehen. Hegel zeigt also nicht nur, dass die von ihm vorgebrachte ursprüngliche Auffassung von Religion voreingenommen und unmöglich ist – unwissentlich setzt sie tote Materie absolut, lässt den Einzelnen für sich selbst tot werden und stürzt ihn in die Gewohnheit des Selbsthasses, dem er nur durch seine eigene Vernichtung als lebendiges Wesen entkommen kann, ein Zustand, der sich als unerträglich erweist –, sondern er stellt auch dar, dass es nicht gelingt, die religiöse Tragweite zu verstehen, warum und wie die materielle Welt entsteht. Materielles Dasein kommt von anderswo her. Das ist, zumindest für den Moment, mit der Aussage gemeint, »keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich«.

Es folgt eine weitere Reihe von Erklärungen und nun scheint Hegel seine Karten offen zu legen. Er beginnt auszuführen, was wahre Liebe tatsächlich sei, und dass wahre Liebe zumindest in dieser Version (und wir müssen bedenken, dass es eine Version *ist* und dieser Version etwas widerfahren könnte, das die deklarative Selbstsicherheit ihrer Darstellung erschüttert) eine lebendige Vereinigung sei und offenbar zwischen Personen stattfindet, die sich gleich an Macht sind

10 | Hegel, *Early Theological Writings* (wie Anm. 1), S. 304; Hegel, *Frühe Schriften* (wie Anm. 1), S. 245.

(womit ein Gleichheitsprinzip Eingang in die Abhandlung findet) und wo keiner dem anderen ein Toter ist. Liebe bedeutet, dem anderen kein Toter zu sein und dass der andere einem selbst kein Toter ist. Die Szene ist dyadisch und wir könnten uns daher aus gutem Grund wundern, was aus der Gemeinschaft geworden ist. Fiel die Gemeinschaft in ein Paarsein zusammen? Und was geschah mit der Objektwelt? Gibt es dort noch im Entstehen begriffene Objekte, oder sind wir plötzlich in eine Paarform übergegangen, die der Gemeinschaft und des Eigentums entkleidet ist? Diese Liebe, wird uns gesagt, ist weder Verstand noch Vernunft, sondern »sie ist ein Gefühl«. Wenigstens definiert Hegel sie zunächst als ein einzelnes Gefühl, bevor er prompt eine Reihe Revidierungen anstimmt. Als Leser sollen wir von der Behauptung ausgehen, dass Liebe eine Gefühl ist, nur um recht schnell, innerhalb des unmittelbar anschließenden Halbsatzes zu erfahren, dass sie »aber nicht ein einzelnes Gefühl« sei.¹¹ In Ordnung, Liebe ist also ein Gefühl und doch kein einzelnes Gefühl, wobei Hegel mit der zweiten Behauptung die erste nicht direkt verneint; er häuft Aussagen an, eine stolpert über die nächste, und eine Art Kette bildet sich heraus. Obwohl Liebe immer einzigartig ist, kann sie nicht auf einen einzelnen Fall beziehungsweise seine Präsentation oder Erklärung beschränkt werden. Sie nimmt eine einzigartige Gestalt an und muss doch immer mehr als nur eine einzigartige Form fassen. Wenn wir fragen, was dieses mehr als eine einzigartige Form ist, die die Liebe fasst, wird uns mitgeteilt, dass ein einzelnes Gefühl »nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist«.¹² Wir kehren hier also zu der Frage des Lebens zurück oder vielmehr dazu, was das Lebendige, seine synekdochische Belebung ist, und wir wenden uns wieder der Vorstellung zu, dass Liebe lebendig sein muss, wenn es wirkliche und wahre Liebe sein soll. Und doch verbindet sich dieses lebendige Gefühl, das einzigartig und nicht-einzigartig ist, mit einem höheren Sinn, was das Lebendige ist, beziehungsweise mit einer Reihe von Lebensprozessen, die das einzelne Gefühl des Lebendigseins, das jeder von uns empfinden kann, überschreiten. Diese Verbindung bedeutet nicht unbedingt Übereinstimmung und genauso wenig nicht.

Wir sind der Präsentation bisher aus der Sicht des einzelnen Subjekts und seines einzigartigen und lebendigen Gefühls der Liebe gefolgt – ein Gefühl, das alle Gegensätze ausschließt und allumfassend erscheint. Dann verlassen wir die Perspektive des Lebendigen, um sozusagen den Standpunkt des Lebens selbst einzunehmen. Nun sollen wir mehr von diesem Leben verstehen als das einzelne Gefühl des Lebendigen in der Liebe. Das einzelne Gefühl des Lebendigen führt unversehens zum »Leben« als Thema des Folgesatzes, und wir erfahren, was das Leben mittels einer Verkörperung, die die Vorstellung des Lebens selbst belebt oder ihm Leben verleiht, voll-

11 | Ebd., S. 304; S. 246.

12 | Ebd., S. 305; S. 246.

bringt. Das Leben, heißt es, »drängt«, es zerstreue sich selbst in der Mannigfaltigkeit der Gefühle mit der Aussicht, »sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit zu finden«.¹³ Das Leben wird hier demnach personifiziert, ihm wird Handlungsmacht verliehen, und zwar nicht einfach nur als rhetorisches Mittel, das die Wirklichkeit irgendwie verfälscht oder ausschmückt. Diese Wendung wie auch die verlagerte Handlungsmacht sollen zeigen, dass die Entwicklung des Phänomens der Liebe eine Verschiebung jenes rein subjektiven Standpunkts zur Folge hat – in der Liebe vollzieht sich eine Art Enteignung des Selbst. Dem einzigartigen und lebendigen Gefühl der Liebe ist ein Wirken des Lebens innerlich, das die Perspektive des Einzelnen überschreitet und desorientiert. Diesem Lebensprinzip ist zu folgen, und zwar als Prozess oder Entwicklung, die sich in der absoluten Einzigartigkeit dieser Perspektive realisiert und zugleich über sie hinausgeht.

Die Paarform übersteht diese Einsicht nicht sonderlich gut. Das Gefühl des Lebendigen, der Vorgang des Lebens also, der jedes Gefühl und nicht nur das einzelne durchdringt, bestimmt seine Konkretisierungen und überschreitet sie zugleich. Auch wenn wir tatsächlich zu begreifen beginnen, dass Liebe lebendig sein muss, um Liebe zu sein, wird sich zeigen, dass das Leben selbst niemals in der Liebe erfasst und erschöpft sein kann. Das Leben nimmt in der Liebe eine bestimmte Form an, die Hegel als »Verdoppelung«¹⁴ bezeichnet. Sie wird durch eine Figur, die menschliche Gestalt desjenigen, das man liebt, verkörpert. Doch wäre es ein Irrtum zu behaupten, dass das Geliebte das Leben selbst sei. Natürlich geben wir manchmal verrückte Erklärungen dieser Art ab. Dennoch aber handelt es sich nur um eine der irrigen rhetorischen Figuren der Liebe, einen Trugschluss, eine Übertreibung, die manche Wahrheit und manche Unwahrheit erkennen lässt. Das andere ist nicht das Leben selbst, eben weil es ein begrenztes, determiniertes, materielles Wesen und als solches in sein lebendiges Dasein gekommen ist, dazu bestimmt, es auch wieder zu verlassen; welche Einigkeit in der Liebe auch immer erlangt wird, sie bedeutet keine absolute Aufhebung des Unterschiedenen, Endlichen, durch das zwei Individuen getrennt sind, aber auch des Endlichen, das Sterblichkeit einschließt. Das Paar geht nicht im Leben selbst auf, ohne zu sterben, da jeder seiner endlichen Lebensform entsagen müsste. Und doch wird jeder als getrennte und fortdauernde Gestalt begriffen, um zu fühlen, was im anderen lebendig ist. Das ist eine wichtige Überlegung, da Hegel zufolge etwas Lebendiges in der Liebe ist und sein muss, auch wenn Liebe niemals das lebendige Ganze sein kann.

Was wir als das Bestimmte der menschlichen Gestalt bezeichnet haben, seine Körperlichkeit, begründet den Liebenden als lebendiges Wesen, welches das Lebendige im anderen fühlt.¹⁵ Gefühl oder

13 | Ebd.

14 | Ebd.

15 | Hegels Sprache in der englischen Übersetzung lautet wie folgt: »[...] life senses life [...] since love is a sensing of something living, lovers can be distinct only in so far as they are mortal [...] in lovers there is no matter; they are a living whole«, Hegel, *Early Theological Writings*. Das deutsche Original: »[...] das Lebendige fühlt das Lebendige. Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich nur insofern unterscheiden, als sie sterblich sind [...] An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganzes«. Ebd.

Fühlen entsteht genau unter der Bedingung des Getrenntseins; das eine ist *nicht* das Lebendige des anderen, und das andere *nicht* das Lebendige des einen. Und doch ist dieses Empfinden des Lebendigen im anderen nur denkbar unter der Voraussetzung, dass beide lebendige Wesen sind. Es wird interessant sein zu erfahren, ob dieses Empfinden des Lebendigen des anderen nur unter der Bedingung der Gleichheit möglich ist, die Hegel zu Beginn seines Vortrags eingeführt hat. Ist Ungleichheit eine Form des Totseins? Wenn das andere unterschiedlich ist, ist es dann in gewisser Weise auch tot oder nur teilweise lebendig? Ist das andere unterschiedlich zu behandeln eine Art, eben dieses andere abzutöten oder dem anderen und sich selbst tot zu werden?

Wenn Hegel also eine Behauptung wie »An Liebenden ist keine Materie« aufstellt, erkennt er sie dann als wahr an?¹⁶ Welchem Zweck dient diese Erklärung in der von ihm vorgebrachten Darstellung? Hat er uns nicht bereits wissen lassen, dass es Liebenden nicht gelingen wird, ihre Materie zu überwinden? Wenn ihre »lebendige Einigkeit« impliziert, dass sie ohne Materie zusammenkommen müssen, ist ihre Liebe keine körperliche Liebe. Kann es bei Hegel demnach keine lebendige Materie geben, oder zumindest keine lebendige Materie in diesem Augenblick der Liebe? Der Text scheint eben diese Frage anzuschneiden, scheint tatsächlich um diese Frage als sein wesentlichstes und am häufigsten wiederkehrendes Verlangen zu kreisen. Gibt Hegel uns an diesem Punkt einfach zu verstehen, dass entkörperte Liebe wieder eine andere irrierte Art ist, Liebe zu gestalten? Im weiteren Verlauf der Diskussion macht er deutlich, dass Liebende das Problem der Materie in ihrem Streben nach Unsterblichkeit zu überwinden suchen. Freilich bleibt die Materie bestehen – tatsächlich würde ich behaupten, dass sich durch Hegels Werk ein widerspenstiger Materialismus zieht –, und den Liebenden gelingt es nicht, die Unterscheidung zwischen sich gänzlich aufzuheben. Wir könnten sagen, dass ihre Körper ihrer Vereinigung in die Quere kommen, und es führt kein Weg an dieser Tatsache vorbei, außer, möchten wir mutmaßen, durch eine Art Mord oder Selbstmord (oder eine gesellschaftliche Praxis, für die Mord oder Selbstmord zum Strukturprinzip wurde). Interessanterweise sagt Hegel nicht, dass das Bewusstsein des einen unwillig wird, wenn es erfährt, dass es die Unterscheidung, die tote Materie, die das andere darstellt, nicht völlig aufheben kann. In seiner Sprache wird die Liebe selbst als unwillig beschrieben. Der Liebe ist also ein Unwillen zu eigen, ein Unwillen, ohne den die Liebe undenkbar ist. Hier sind wir als Leser aufgefordert, die Perspektive zu wechseln und sogar unsere eigenen Festlegungen aufzugeben; es vollzieht sich eine Verschiebung oder Dezentrierung, keine jedoch, die uns dort einfach verwirrt und geschlagen zurücklässt. Wir gehen irgendwohin und

16 | Ebd.

diese Wendung ist Teil dieses Übergangs, doch wohin genau gehen wir? Sicherlich ist diese Wende unsere Wende, doch ist sie auch der Liebe zu eigen, so dass wir nun, selbst wenn wir unsere Orientierung verloren haben, etwas wie der Liebe selbst auf der Spur sind. Meine Umkehr und jene, die die Liebe kennzeichnet, sind keine Parallelerfahrungen oder Analogien. Sie sind nicht einfach wie das andere. Sie stellen zwei Dimensionen desselben Phänomens dar und entsprechend drängt uns der Text dazu, sie zusammen zu denken und sie so, wie sie sich inmitten unseres Noch-nicht-Wissens ansammeln, zusammenzubringen. Es gibt nicht nur eine Perspektive, durch die das Phänomen der Liebe geschildert werden kann. Wenn es beschrieben werden kann, dann nur durch einen Wechsel der Perspektive und durch eine Art Erfassen oder Ansammeln dieser verschiedenen Perspektivwechsel. Sie bedingen einander, und nur wenn wir uns diesen Wechseln und Verschiebungen unterziehen, können wir hoffen, die Liebe selbst darzustellen und damit zu erkennen.

Doch kehren wir zum Unwillen zurück, da er anzudeuten scheint, dass die Einigkeit, nach der die Liebe strebt, unvollendet ist und notwendigerweise sein muss. Hegel spricht von dem »Trennbare[n]«, über das die Liebe stolpert, oder von der »noch vorhandenen Selbstständigkeit«.¹⁷ Ein Teil des Einzelnen würde als »Eigentum« oder gar »Getrenntes« zurückgehalten (»jene [die vollständige Vereinigung] fühlt sich durch diese gehindert – die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum«).¹⁸ Diesem unnachgiebigen Zustand der Trennung steht anscheinend ein – in Hegels Begrifflichkeit – »Zürnen der Liebe« gegenüber. Verbunden mit diesem Zürnen ist eine Art Scham (»seine Scham wird zum Zorn«).¹⁹ Einerseits schließt die Individualität des anderen die Vereinigung aus, doch bedeutet das Zürnen gegen jene Individualität einen Angriff auf das Geliebte. Es ist offenbar das Bewusstsein des Zürnens oder des Angriffs auf das andere, das sich in Scham verwandelt, denn Hegel zufolge wird »bei einem Angriff ohne Liebe [...] ein liebevolles Gemüt durch diese Feindseligkeit selbst beleidigt«.²⁰ Die Formulierung lässt offen, ob die Kränkung dem liebenden Herz des Zürnenden beziehungsweise Angreifers zugefügt wird oder vielmehr dem, gegen den gezürnt beziehungsweise geschmäht wird. Vielleicht lässt die mehrdeutige Bemerkung darauf schließen, dass notwendigerweise beide gemeint sind, da das liebende Herz in eben diesem Augenblick aufhört zu lieben; es wird zu einer tödenden Kraft, gar zum Hüter des Toten, nämlich des Eigentums und des Rechts auf dieses Eigentum. Der Geliebte wird mithin zu dem, an dem man ein Recht auf Eigentum hat, was heißt, dass das lebendige andere zum Toten geworden ist, da Eigentum, wie wir wissen, bereits als eine Form des Totseins dargestellt wurde.

17 | Ebd., S. 305; S. 247.

18 | Ebd.

19 | Ebd.

20 | Ebd.

Inmitten dieser Betrachtung über die Liebe äußert Hegel die eigenartige Bemerkung: »so müßte man von den Tyrannen sagen, sie haben am meisten Scham, so wie von Mädchen«, und es ist sinnvoll, hier einen Augenblick innezuhalten.²¹ Wieso kommt die Scham hier ins Spiel? Scham ist eindeutig eine schwierige und unbequeme Weise, auf sich selbst »zurückgeworfen« zu sein. Man sieht sich durch die Augen des anderen, Scham ist mithin eine Form des Verbundenseins mit der Sehweise des anderen. Doch wer empfindet Scham in dem Szenario, das Hegel schildert? Und ist Scham selbst eine Form der Liebe oder vielmehr eine ihrer Deformationen? Hat er jene Mädchen im Sinn, die, wie man sagt, Scham empfinden, wenn sie ihre Körper gegen Geld hergeben – Prostituierte oder Sexarbeiterinnen? Sind diese Frauen Teil der Gruppe, die er für »eitel« hält?²² Gleichen oder unterscheiden sie sich von jenen Frauen, deren alleiniges Ziel in dem Wunsch begründet liegt, zu faszinieren, was Hegels Ansicht nach etwas vom Lieben oder Geliebtwerden Unterschiedenes ist? Die Tyrannen werden hier nicht weiter beschrieben, doch werden sie anscheinend mit Sexarbeiterinnen als Teil einer anwachsenden Menge von Gestalten ohne Liebe zusammengeschart, und wir müssen uns fragen, wieso. Sind Frauen tyrannisch, weil sie ihre Körper feilbieten oder sie mit der Absicht einsetzen zu faszinieren? Oder werden Frauen als einer tyrannischen Macht untertan entworfen? Ein Tyrann erzwingt unumschränkt seinen Willen, er behandelt andere als Untergebene, Habe oder Eigentum. Werden sie hier erwähnt, weil Hegel auf eine Möglichkeit der Tyrannei innerhalb der Liebe selbst hinweisen möchte, das Risiko zu tyrannisieren und tyrannisiert zu werden? Es wäre seltsam zu denken, dass diese bezaubernden Mädchen eine tyrannische Macht ausüben, es sei denn, jemand würde sich durch ihre Macht zu faszinieren tyrannisiert fühlen; oder tatsächlich anzunehmen, dass Tyrannen und Sexarbeiterinnen gleichermaßen anfällig für eine ähnliche Scham sind. Doch scheint Hegel Scham mit solchen Institutionen zu assoziieren, in denen Körper zum Willen eines anderen instrumentalisiert werden, so wie Scham möglicherweise auch die Folge ist, wenn Liebe die Gestalt der Ungleichheit und Unterordnung annimmt – selbst wenn es sich nur um Hegels Scham bei diesem Gedanken handelt. Dies trifft offenbar gleichermaßen auf den Gebrauch des geschlechtlichen Körpers zum Zweck des Geldverdienens zu oder auf den Einsatz der Körper anderer als Eigentum oder zur Sklavenarbeit. Scham scheint Teil der Praxis zu sein, doch scheint sie ebenso aus einer aggressiven, unterwerfenden und/oder instrumentalisierenden Dimension der Liebe selbst hervorzugehen.

In geradezu Klein'scher Manier scheint Hegel sich bewusst zu sein, dass der Liebe ein feindseliges Element innewohnt. Scham entsteht offenbar gerade als Folge des Bewusstseins über die Feindseligkeit in

21 | Ebd.

22 | Ebd.

der Liebe, die die Liebe daran hindert, jemals vollkommen zu sein. Doch die Art und Weise, wie Hegel dies vorbringt, legt nahe, dass der Körper selbst die Einigkeit von ihrer Vollendung abhält: »Die Scham tritt nur ein durch die Erinnerung an den Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität.«²³ Der Körper steht der Vereinigung im Weg. Er ist getrennt; er ist sterblich; er kann als feste Grenze wahrgenommen werden. Durch welche Erfahrung kann dieser unerbittliche Zustand der Trennung dennoch überwunden werden? Dies kann nur durch einen Austausch geschehen, in dem Geben bereichernd ist und Nehmen eine Form des Gebens. Hegel bezieht sich auf Formen der Berührung und des Befühlens, in denen das Bewusstsein der Trennung überwunden ist. Dies bedeutet keine Verschmelzung in eine Einheit, sondern eine gewisse Aufhebung der Unterscheidung. Wie vorherzusehen war, resultiert dieser kurze Exkurs zur Sexualität in einem Kind, so dass die beiden Körper Vereinigung nur in etwas von ihnen Getrenntem erlangen, ihrem Kind, das von ihnen stammt und zugleich über sie hinausgeht. Das Paar löst sich nun auf durch eine Triangulierung, die gezwungen ist, etwas hervorzubringen.

Doch stellt das Kind nicht das letzte Problem dar. Liebende können fast niemals verwinden, was tot zwischen ihnen ist. Sie stehen mit vielem Toten in Verbindung, schreibt Hegel. Immer scheint die Frage des Eigentums präsent zu sein, was sie jeweils besitzen und ebenso, ob etwas im anderen besessen wird oder voneinander besessen werden kann. Wo immer es Eigentumsrechte gibt, gibt es auch etwas Totes. Manche Mehrdeutigkeit dauert an: Nicht bloß die Objekte, die sie besitzen, Objekte, die ihnen beiden äußerlich sind, werden zu einer Form des Toten untereinander; auch das »unter der Gewalt des Einen befindliche Tote ist beiden entgegengesetzt«, es steht über ihnen und gegen sie.²⁴ Besitzt der eine Liebende etwas, welches der andere Liebende nicht hat? Erzeugt der Besitz eines äußerlichen Objekts etwas Totes im Inneren des Besitzers, ein totes Objekt, das sich irgendwie im Besitzer oder in seiner Macht befindet? Und handelt es sich dabei um etwas anderes als seinen eigenen Körper? Wenn man Eigentumsrechte an seinem eigenen Körper hat, erzeugt dies nicht etwas Totes in der Liebe? Selbst wenn es sich um ein gemeinsames äußerliches Objekt handelt oder wenn das Objekt der als gemeinschaftliches Eigentum erachtete Körper selbst ist, das Problem des Toten ist damit noch nicht überwunden. Hegel verweist gegen Ende seines Essays auf die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Eigentums; doch überwindet das Gemeinschaftliche das Individuelle, oder lässt es Besitzrechte einfach unentscheidbar werden? Hegel scheint nahezu legen, dass Besitz mit der Liebe zu Recht nicht versöhnt werden kann. Denn wie Sie sich entsinnen werden, besteht Liebe zwischen Gleichen, und Eigentum

23 | Ebd.

24 | Ebd., S. 308; S. 249–250.

ist immer eine Angelegenheit des Besitzes und hängt offenbar von der Vorrangstellung des Individuums ab, »weil alles, in dessen Besitz die Menschen sind, die Rechtsform des Eigentums hat.«²⁵ Eigentum zu teilen bedeutet, etwas schon Totes zu teilen und das heißt, dass Liebe, so sie als lebendiger und gleichberechtigter Austausch verstanden wird, aus dem Spiel ist. Hegels Fragment schließt ohne Lösung. Eine Frage ergibt sich dennoch aus seiner Unentschlossenheit: Lässt sich Liebe mit Ehe, Eigentum, gar Kindern in Einklang bringen? Und präsentieren und erhalten sie alle etwas Totes?

Hegels Aufgabe in diesem Aufsatz und in seinem »Systemfragment von 1800« ist gewissermaßen herauszufinden, was das Lebendige in der Liebe am Leben erhält. Er strebt danach zu verstehen, was unendliches Leben ist, oder vielmehr, was im Leben unendlich ist, und dies bedeutet, eine Beziehung zu erkennen, die weder denkend noch betrachtend ist. Merkwürdigerweise wird »Gott« zur Bezeichnung all jener Beziehungen, die Hegel lebendige Beziehungen (»Beziehung ohne das Tote«) nennen soll.²⁶ Als solche kann Gott nicht auf eine Reihe Gesetze verkürzt werden, da Gesetze ein Gedachtes und, in Hegels Worten, tot sind. Wenn Hegel also eine Form von Lebendigkeit vermutet, die weiter fortlebt, begreift er ihre ideale Gestalt als eine, die, anders als der liebende Mensch, nichts Totes in sich trägt.

Nicht alle Gesetze sind schlecht oder falsch, und Hegel war kein Anarchist. Und doch forscht er wieder und wieder nach einem »belebende[n] Gesetz« in Vereinigung mit einem Mannigfaltigen, welches »alsdann ein belebtes« ist.²⁷ Von der Betrachtung des Lebendigen wenden wir uns dem Belebten zu, und statt bei der einfachen Entgegensetzung von Gesetz (leblo) und Liebe (lebendig) zu verharren, werden wir angeleitet, ein lebendiges oder belebtes Gesetz zu verstehen; zugleich werden wir angeregt darüber nachzudenken, wie Belebung sowohl als rhetorisches Merkmal dieses Textes als auch als Teil eben seiner Definition des Geistes dient. Erwartungsgemäß zeigt sich, dass der Tod nicht grundlegend aus dem Leben oder dem Geist ausgeschlossen werden kann. Wir bezwingen die Toten oder das Tote nicht, wir können all das Tote nicht zum Leben erwecken, und doch hält sich in Hegels Text die Vorstellung eines immerwährenden, wenn nicht gar unendlichen Lebens lebendig. Handelt es sich um ein Phantasma, eine strukturelle Unmöglichkeit, einen Fluchtpunkt der Idealisierung? Wenn über das Leben nachzudenken eine Methode ist, es bis zu einem gewissen Grad zu vernichten und vorläufig zu einem toten oder »fixierten« zu machen, führt kein Weg daran vorbei, da wir als Philosophen in jeder Bedeutung des Begriffs nicht *nicht* über das Leben nachdenken können. Denkend können wir das Lebendige nicht erfassen, ohne etwas vom Toten zu begreifen, da erst die Entgegensetzung diese Bestimmung ermöglicht. Das Leben ist in

25 | Ebd., S. 308; S. 250.

26 | Ebd., S. 311; S. 421.

27 | Ebd.

Teile und Glieder zerbrochen, das heißt das Erkennen des Lebens ist bis zu einem gewissen Grad perspektivisch gebunden und durch ein Selektionsprinzip begrenzt. Folglich bezieht ein Teil des Lebens seine Lebendigkeit auf Kosten eines anderen, so dass es aus jedem Blickwinkel des Lebens immer einen Teil gibt, der für es tot ist – abgeschöpft und aufgekündigt. Und da das Lebendige, das jede vorhandene Perspektive ausfüllt, einen Teil aus dem Bereich des Lebendigen hat abtöten müssen, kann – muss sogar – irgendein Teil des Lebens für einen anderen tot und für wieder einen anderen lebendig sein; alles hängt davon ab, welcher Blickwinkel belebt und eingenommen wird. Unendliches Leben kann kein »Gegenstand« des Denkens sein, ohne endlich zu werden und somit seine Wesensart zu verlieren. Das wahrhaft Unendliche liegt außerhalb der Vernunft, scheint Hegel in etwa zu sagen. Und wenn die Liebe unendliches Leben ist, dann muss sich die Philosophie aus der Liebe zurückziehen, um sich weiterhin der Reflexion zu widmen und die Aufgabe zu erfüllen, das Lebendige herauszukristallisieren. Welche Kristallisierung die Philosophie auch immer bereitstellen mag, verleiht sie dem Unendlichen unweigerlich eine endliche und räumliche Gestalt – und setzt in mancher Hinsicht die Zeit aus, indem sie ein abtötendes Moment in diesen Vorgang einführt. Das wahrhaft Unendliche ist keine Hervorbringung der Reflexion, und Reflexion neigt gewöhnlich dazu, die Zeit anzuhalten und eine Reihe bestimmter und endlicher Augenblicke zu setzen. Ein Philosoph muss folglich aufhören, Philosoph zu sein, wenn er oder sie jenes von der »Liebe« bezeichnete unendliche Leben bejahen möchte. Man könnte daraus schließen, dass Philosophen für Hegel schlechte Liebhaber sind. Doch ist sein Argument viel pointierter: Denn eine Bezeichnung für das abtötende Moment in der Liebe ist Philosophie.

Vielleicht ist die Philosophie aber auch nur der Bote, der uns die unverändert schlechten Nachrichten von der Liebe übermittelt. Es scheint keinen einfachen Weg für ein lebendiges Wesen zu geben, eben nicht zu einem Objekt der einen oder anderen Art zu werden, zu einem Ort oder einer Bedingung der *Reflexion*. Der Liebende ist ein ganz bestimmtes und gegenwärtiges Lebewesen, das seine Endlichkeit durch Liebe nicht überwinden kann. Noch schlimmer ist, dass der Liebende sich hartnäckig und beharrlich an diese Endlichkeit klammert, eine verstohlene Form der Selbstverhaftung, allgemeiner verstanden als Weigerung, sich aufzugeben. Wenn Hegel weiter darüber nachsinnt, wieso die Religion das Leben irgendwie zur Unendlichkeit erheben kann, die Philosophie hingegen nicht, wendet er sich wieder jenem aufsässigen, widerspenstigen, endlichen, sogar toten Teil des Selbst zu, der sich weigert aufzugeben. Doch dieses Mal lautet die Frage nicht, einem anderen nachzugeben, sondern Eigentum in sich selbst aufzugeben. Obwohl Hegel in mancher Hinsicht schein-

bar tatsächlich die Fähigkeiten der Religion preist und die seitens der Philosophie auferlegten Beschränkungen beklagt, gewinnt seine Darlegung gewiss einen kritischen Ton, wenn er Folgendes behauptet: Menschen zerstören einen Teil ihrer selbst am Altar – sie werden zu einer Art Opfer, sie zerstören, was ihnen gehört, indem sie all ihren Besitz als Gemeinschaftseigentum stiften und in Exzessen von Askese und Selbstleugnung alles und jedes Objekt ob seiner Endlichkeit vernichten. Hegel bezeichnet dies letztlich als »zwecklose[s] Vernichten um des Vernichtens willen«, das sich als höchste religiöse Objektbeziehung erweist.²⁸

Gegen Ende dieses kurzen Textes wechselt Hegels Tonart, als ob er eine Alternative gefunden hätte. Interessanterweise bezieht sie sich auf den Tanz. Der Gottesdienst sei weder intuitiv noch denkend, lässt Hegel uns wissen, vielmehr sei es sein Wesen, »mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen, [vermittels] des Gesanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von subjektiver Äußerung, die, wie die tönende Rede, durch Regel objektiv und schön, zum Tanz werden kann.«²⁹ Tanz scheint der Vorstellung eines belebten und belebenden Gesetzes eine konkrete Bedeutung zu verleihen. Tatsächlich scheint der Tanz grammatikalisch herausgehoben zu sein und jenen Augenblick zu erkennen zu geben, wenn Körper auf eine Weise lebendig werden, die zwar Regeln folgt, ohne jedoch einem Gesetz genau zu entsprechen. Wenn Hegel sich »glückliche« Völker ausmalt, haben diese ihre Trennung eindeutig verringert, ohne sie aufzugeben.³⁰

Hegel versucht ein Wirken der Liebe zu denken, das über das Dyadische und das Eigentum hinausgeht. Wieder bewegen wir uns auf jenen Fluchtpunkt der Idealisierung zu. Durch die Anrufung der ästhetischen Sphäre, die diesmal um gesellige Bewegungen kreist, beginnt Hegel sich jene vorzustellen, die weder andere als ihr Eigentum zu besitzen suchen, noch an ihrer Persönlichkeit als Eigentum festhalten. Die Frage ist, ob der menschliche Körper oder irgendeines der Objekte, mit denen er sich beschäftigt, außerhalb der Eigentumsform gedacht oder gelebt werden können. Denn seiner Ansicht nach tötet Eigentum, und das bedeutet, dass die Liebe niemanden überleben kann, der an sich oder jemand anderem als Eigentum festhält – Selbsterhaltung (verstanden als Eigensinn) und Besitz müssen weniger wichtig werden als eine Versicherung des in der Liebe Lebendigen. Dabei misslingt es Hegel in seinem Frühwerk, hinreichend zu erkennen, dass Eigentum unter den Bedingungen kapitalistischer Eigentumsbeziehungen selbst belebt und belebend ist und dass dies die Bedeutung und Wirkung des Warenfetischismus ist. Waren werden personifiziert und aufgeladen, sind handlungsmächtig und packend. Doch Hegel befindet sich bei der Personifizierung bereits in Leibeigenschaft, wenn er etwa darüber schreibt, was das Leben

28 | Ebd., S. 316; S. 425.

29 | Ebd.

30 | Ebd., S. 317; S. 426.

make, so als ob das Leben eine Person wäre, und dabei vorführt, wie Abstraktionen manchmal das Opfer des Materiellen und Endlichen verlangen; zugleich betont er die Macht des Eigentums, Personen des Lebendigsten in ihnen zu berauben, einschließlich oder insbesondere der Besitzer.

Wenige Dekaden vor Marx' Analyse der Ware äußert Hegel den Wunsch, das Belebte und Belebende von der Welt des Eigentums zu trennen. Er stellt sich nicht gegen die Objektwelt, nur möchte er diese Welt für immer lebendig erhalten. Wenn Objekte Eigentum werden und Eigentumsgesetze sich durchzusetzen beginnen, führt dies zu einem Zusammenbruch jener Beziehungen zwischen Menschen und Objekten, die wir als Liebe bezeichnen könnten. Und dies scheint eine von jeglichem religiösem Bemühen unterschiedliche Modalität zu sein, das Endliche zum Unendlichen zu erheben und es dort bezwungen zu haben. Durch die Vorstellung, das Gesetz zu beleben (oder die Form zu beseelen), sucht Hegel etwas, das einem Tanz nahekommt, dem Tanz von Liebenden (der vermutlich nicht dyadisch ist), verstanden als Rhythmus zwischen einer endlichen Folge oder Sequenz, die als räumlich ausgeführte Zeit begriffen wird, und dem, was innerhalb seiner Bestimmungen nicht erfasst werden kann, dem Unendlichen. Der Punkt ist nicht, dass nichts oder niemand stirbt. Es kommt lediglich darauf an, dass Leben und Sterben eine unendliche Folge unterbrechen, die niemand je durch eine einzelne und statische Idee begreifen kann. Man betrachte Hegels Beschreibung des bacchantischen Taumels in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*. Dort trägt er das Argument vor, dass das in der Erfahrung Dahinscheidende wesentlich für das Wahre ist. »Das Verschwindende«, schreibt er, »ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen.«³¹ Während er die Vorstellung einer »toten Wahrheit« vermeidet, die nur von dem als vorhanden Bestimmten handelt, sucht Hegel die Sphäre der Erscheinung zu begründen, wo nachvollzogen werden kann, dass »das Entstehen und Vergehen [...] selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre«, schreibt er weiter, »ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar (sich) auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.«³²

In einem gesonderten Fragment³³ gibt uns Hegel zu erkennen, dass er nach einem Zustand strebt, in dem »der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst.« Gegensatz? Unruhe? Interessanterweise kann die Vorstellung einer belebten und belebenden ästhetischen Gestalt die Negativität nicht überwinden. Sie arbeitet lediglich gegen die »abtötende« Wirkung von Besitz an. Verlust und Trauer verlangen, das

31 | Hegel's *Phenomenology of Spirit* (wie Anm. 3), S. 27; Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (wie Anm. 3), S. 46.

32 | Ebd.

33 | G.W.H. Hegel, deutsch zitiert nach Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken*, Berlin 1844, S. 141, die englische Übersetzung dieses Zitats findet sich in Richard Kroners Einführung zu Hegel, *Early Theological Writings* (wie Anm. 1), S. 38.

zu verwerfen, was wir zu besitzen glaubten, was wiederum bedeutet, die Fantasie aufzugeben, dass Besitz die Vergänglichkeit abwendet. Manchmal ist die Trauer um den Verlust von Besitz die Voraussetzung für die Liebe selbst, eine anfängliche Vernichtung eines Phantasmas, das etwas Lebendigem weicht. Dies ist zweifelsohne auch der Grund, wieso im Schmerz durchaus etwas Belebendes liegen mag, das genau das Gegenteil dessen ist, was durch Eigentum abgetötet und somit genauso tot wie Eigentum geworden ist. Trotz Melancholie klammert man sich an die verloren gegangenen Objekte des Entschwundenen, indem man den Vergangenen oder Toten belebt, wobei solch belebende Kräfte mittelbar eine beharrliche Lebendigkeit inmitten des Verlusts bezeugen. Sollte es das Unendliche geben, findet es sich mithin im Rascheln abgelegter Kleidung und dem altem Zeug, das zufällig von den Toten hinterlassen wurde – und niemandes Besitz mehr ist –, den wiederverwerteten Lumpen, die schließlich, vielleicht, von einem anderen Körper in einer anderen vergänglichen und lebendigen Bewegung aufgelesen werden.

Die Philosophin Judith Butler (geb. 1956) ist Professorin an den Fakultäten für Rhetorik und vergleichende Literaturwissenschaften der University of California, Berkeley, und Gastprofessorin an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Columbia University, New York.

100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken

N°066: Judith Butler

***To Sense What Is Living in the Other: Hegel's Early Love /
Fühlen, was im anderen lebendig ist: Hegels frühe Liebe***

dOCUMENTA (13), 9/6/2012 – 16/9/2012

Artistic Director / Künstlerische Leiterin: Carolyn Christov-Bakargiev

Member of Core Agent Group, Head of Department /

Mitglied der Agenten-Kerngruppe, Leiterin der Abteilung: Chus Martínez

Head of Publications / Leiterin der Publikationsabteilung: Bettina Funcke

Managing Editor / Redaktion und Lektorat: Katrin Sauerländer

Editorial Assistant / Redaktionsassistentin: Cordelia Marten

English Copyediting / Englisches Lektorat: Melissa Lerner

Proofreading / Korrektorat: Stefanie Drobnik, Sam Frank

Translation / Übersetzung: Astrid Wege

Image Editing / Bildredaktion: Frauke Schnoor

Graphic Design and Typesetting / Grafische Gestaltung und Satz: Leftloft

Junior Graphic Designer: Daniela Weirich

Typeface / Schrift: Glypha, Plantin

Production / Verlagsherstellung: Maren Katrin Poppe

Reproductions / Reproduktionen: weyhing digital, Ostfildern

Paper / Papier: Pop'Set, 240 g/m², Munken Print Cream 15, 90 g/m²

Manufacturing / Gesamtherstellung: Dr. Cantz'sche Druckerei, Ostfildern

© 2012 documenta und Museum Fridericianum Veranstaltungs-GmbH, Kassel;

Hatje Cantz Verlag, Ostfildern; Judith Butler

Illustrations / Abbildungen: p. / S. 1: Students on deck of Chalet III (Farrally Hall) /

Studenten auf der Terrasse des Chalet III (Farrally Hall), The Banff Centre, 1956

(detail / Detail), courtesy Paul D. Fleck Library & Archives at The Banff Centre;

p. / S. 2: Bayerische Staatsgemäldesammlungen, Museum Brandhorst, München/

UAB 457; © Cy Twombly

documenta und Museum Fridericianum

Veranstaltungs-GmbH

Friedrichsplatz 18, 34117 Kassel

Germany / Deutschland

Tel. +49 561 70727-0

Fax +49 561 70727-39

www.documenta.de

Chief Executive Officer / Geschäftsführer: Bernd Leifeld

Published by / Erschienen im

Hatje Cantz Verlag

Zeppelinstrasse 32, 73760 Ostfildern

Germany / Deutschland

Tel. +49 711 4405-200

Fax +49 711 4405-220

www.hatjecantz.com

ISBN 978-3-7757-2915-4 (Print)

ISBN 978-3-7757-3095-2 (E-Book)

Printed in Germany

Gefördert durch die



funded by the German Federal
Cultural Foundation

Judith Butler
*To Sense What
Is Living in the
Other: Hegel's
Early Love /
Fühlen, was im
anderen lebendig
ist: Hegels
frühe Liebe*