

»UM DEN EROS HERUM«.
WIE MÄNNER SEIT PLATONS
SYMPOSIUM ÜBER DIE
HIMMLISCHE UND IRDISCHE
LIEBE GRÜBELN

Ils ont encore tout à dire,
les hommes, sur leur
sexualité, et tout à écrire.
Hélène Cixous, *Le
discours de la Méduse*¹

Mit seiner Rede in Platons *Symposium* hat Pausanias nicht nur jene wirkmächtige

Unterscheidung zwischen der sogenannten »Himmlischen und Irdischen Liebe« begründet, die sich unter je veränderten Vorzeichen in der Diätetik der Lüste des 17. Jahrhunderts, in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts und in Sigmund Freuds *Beiträgen zur Psychologie des Liebeslebens* wiederfinden lässt. Mit den beiläufigen Bemerkungen, mit denen Pausanias seine Rede ein- und aussetzen lässt, hat er diese Unterscheidung zudem an spezifische Modalitäten des Sprechens geknüpft. Sie sind noch in Immanuel Kants Rede über Frauen in seiner vor-kritischen Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* am Werk, in deren Zuge der

spätere Transzendentalphilosoph kurzerhand beschließen wird, dem Geschlechtsleben zu entsagen und Junggeselle zu bleiben. Und selbst Freud wird die Bedingungen seines wissenschaftlichen Schreibens noch in diesen Modalitäten denken, wenn er 1907 in Rom wie bereits Johann Wolfgang von Goethe und Jacob Burckhardt vor ihm fasziniert vor Tizians Gemälde *Amor sacro e Amor profano* steht, ins »Phantasieren« kommt und davon träumt, für eine »Theorie« des »Liebeslebens« die eigene »Libido zu überwinden« und »etwas«, vielleicht einmal etwas ganz anderes »aus sich herauszuholen«. Mit der Montage von vier szenischen Verdichtungen soll im Folgenden diese Geschichte von Pausanias' Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe skizziert werden, in der sich nicht zuletzt die problematischen Züge einer männlichen Affektökonomie entziffern lassen.

ERSTE SZENE: PAUSANIAS IN PLATONS SYMPOSIUM



Tizian, *Amor sacro e Amor profano*, 1514

* * *

Die Szene aus Platons *Symposium* ist bekannt: Im Hause des Agathon versammeln sich Freunde. Verkateret noch vom »gestrigen Gelage« beschließen sie, »ohne Zwang« und also ganz nach je eigener Laune zu trinken, die Musiker fortzuschicken und stattdessen ringsum Lobreden auf den Eros zu halten.² In der Wiedergabe dieser Reden verstricken sich von Beginn an die Sprecherpositionen

mit ihren je vorgetragenen Huldigungen: Als »Erster«, so heißt es, spricht Phaidros. Und dieser wird just den Eros mit Verweis auf Parmenides als »Allerersten« und »Ursprung« herausstellen.³ Im Verlauf seiner Rede hält Phaidros zudem fest: »Was nämlich den Menschen, die schön (καλῶς) leben wollen, das ganze Leben hindurch den Weg weisen soll, das kann [...] nichts so schön bewirken wie die Liebe.«⁴ Die Liebe vermag also, so zumindest Phaidros' Hoffnung, auf schöne Weise zum schönen Leben anzuleiten. Diese Identität zwischen einem schönen Weg und einem schönen Ziel wird der Eros aber nur so lange versichern können, wie die Annahme des ersten Redners außer Zweifel steht, dass es tatsächlich nur einen, nur einen ersten Eros gibt.

Genau das stellt aber der zweite Redner Pausanias in Frage – oder genauer: der zweite Redner, an den sich der Erzähler des *Symposiums* erinnern kann. Die zwischen erster und zweiter Rede liegenden Wortbeiträge seien nämlich, so wird uns berichtet, in Vergessenheit geraten.⁵ Wenn nun also Pausanias als vermeintlich Zweiter just hervorheben wird, dass es vielmehr »zwei« Eros, nämlich eine »himmlische« (οὐρανίος) und eine »irdische« (πάνδημος)⁶, eine »tugendhafte« und eine »unvernünftig«-»körperliche« Liebe gibt, dann bleibt im Folgenden jede Rede über die Identität und Differenz von Erstem und Zweitem, über ein Eins und Zwei, über die Himmlische und Irdische Liebe stets schon im Voraus durch Vergessen und Erinnern beeinträchtigt. Mit dieser doppelten Liebe muss nun aber Phaidros' Behauptung unsicher werden, der zufolge die Liebe auf einem schönen Weg zur Schönheit führen könne. Genau darauf scheint sich Pausanias zu beziehen, wenn er sich zu Beginn seiner Lobpreisung an Phaidros richtet und dabei dessen Aussage über ein schönes Leben auf eine Aussage über eine schöne Rede überträgt: »Nicht schön (καλός) scheint mir uns das Thema gestellt zu sein, lieber Phaidros, dass uns so einfach aufgegeben wurde, Eros zu preisen. Denn wenn es einen Eros gäbe, dann wäre es zutreffend, jetzt gibt es aber nicht nur einen. Wenn es aber nicht einen einzigen gibt, dann ist es schön, vorher festzusetzen, welchen man preisen soll.«⁷ Und etwas später bemerkt er: »Auch nicht jeder Eros ist schön und würdig gepriesen zu werden, sondern nur

der, der dazu anleitet, in schöner Weise zu lieben«. ⁸ Mit diesen beiden Aussagen hat Pausanias eine Aporie in sein Sprechen über die Himmlische und Irdische Liebe eingeführt: Einerseits lässt sich über die Liebe nur dann schön reden, wenn man zunächst entscheidet, welchen Eros – die Himmlische oder die Irdische Liebe – man preisen möchte; andererseits lassen sich die beiden Formen der Liebe jedoch nur dann unterscheiden, wenn man dafür bereits und ausschließlich von der schönen, von der Himmlischen Liebe angeleitet wird. Jede Unterscheidung zwischen Himmlischer und Irdischer Liebe ermöglicht sich durch die Affizierung durch das, was sie zu unterscheiden sucht.

Im Zuge dieser Aporie muss auch Pausanias' eigenem Sprechen ein eigentümlicher Status zukommen. Auch wenn er den Eros in zwei unterschiedliche Formen unterscheidet, wird er nämlich nicht länger wissen können, von welchem Eros er dabei geleitet wird: Nachdem er festgehalten hat, die »irdische Liebe« würde lediglich »ins Werk setzen (ἔξεργάζεται), was sich zufällig ergibt (τύχη)« ⁹, schließt er seine Rede mit einer bemerkenswerten Mischung aus Beiläufigkeit und Präzision: »Dieses, Phaidros, [...] trage ich dir unmittelbar um den Eros herum zusammen (παραχρήμα [...] περὶ Ἐρωτος συμβάλλομαι)«. ¹⁰ Hatte Pausanias also anfangs noch das Ziel verfolgt, affiziert von der Himmlischen Liebe eine »schöne« Rede zu halten und dafür zunächst einmal zwei unterschiedliche Formen des Eros zu unterscheiden, so gibt er zuletzt zu verstehen, dass er dieses Ziel nur verfolgen konnte, weil er dieses Ziel aufgegeben und wie die Irdische Liebe, die sich »zufällig ins Werk setzt«, irgendetwas »unmittelbar zusammengetragen« hat. Eine schöne Lobrede auf den Eros mit schönem Aufbau und schönen Unterscheidungen gibt es also nur im Zuge eines zufälligen »Zusammentragens« oder »-werfens«, eines »Symbolisierens« (συμβάλλομαι) »um den Eros herum« (περὶ Ἐρωτος). Mit diesen Bemerkungen hat Pausanias jede teleologische Rede über die Liebe unterbrochen. Über die Liebe zu sprechen, das heißt für ihn vor allem, um den Eros zu kreisen, um ihn herum zu reden, ohne zu wissen, ob man dabei von der »himmlischen« oder »irdischen« Liebe affiziert wird – das heißt für ihn solange ziellos »herum zu symbolisieren«,

wie einem »unmittelbar« etwas dazu einfällt: bis zum Abbruch, bis zur Pause. Denn nach diesen umherirrenden Worten habe, so heißt es im *Symposium*, »Pausanias pausiert« (Παυσανίου [...] παυσάμενου).¹¹

Und dann? Dann kommt der Arzt, der beflissene Heilkundler Eryximachos nämlich, der an Stelle des Aristophanes das Wort erhebt, weil letzterer schon zu viel getrunken hat und wegen eines Schluckaufs gerade nicht sprechen kann. Er diagnostiziert sogleich den eigentümlichen Status von Pausanias' Rede und spricht ihr kurzerhand jede »Vernunft« (λόγος) ab: »Es scheint mir nun notwendig, nachdem Pausanias einen schönen (καλός) Anlauf zu seiner Rede (λόγος) genommen hat (ὀρμάω), sie aber nicht in befriedigender Weise beendet hat (ἀποτελέω), dass ich versuchen muss, ihr ein Ziel oder Ende (τέλος) zu geben«.¹² Für den Arzt war Pausanias' Rede zwar ein »schöner Anlauf« zu einer Rede, ohne aber wirklich eine Rede zu sein. Ihr fehlte das ausrichtende »Ziel«. Dieses Telos will er Pausanias nachträglich verleihen und damit das eigentümlich pausierte oder pausaniasierte Sprechen über die Liebe überwinden. Dafür wird er sogleich das Feld der schönen Rede verlassen und in seinem medizinischen Diskurs von »Krankheit« und »Gesundheit« sprechen müssen. Er wird eine »Heilkunst« (ιατρική) fordern, die es ausgehend von einer gesicherten »Kenntnis« (ἐπιστήμη) ermöglichen soll, das »schöne« und »hässliche Verlangen« medizinisch »erkennen«, »beurteilen« und »unterscheiden« (διαγινώσκων) zu können.¹³ Aus dem »schönen«, zufällig »symbolisierenden« und pausierenden Sprechen »um den Eros herum« ist bei Eryximachos der Wissens-Diskurs einer Heilkunst geworden, die sich nicht länger von jenem widersprüchlichen Affekt angehen lassen will, den Pausanias weder auf die »Himmliche« noch auf »Irdische Liebe« reduzieren konnte.

Guido Reni, *Himmelfahrt Mariä*, 1642

* * *

In einer späteren Lobrede des *Symposiums* weist Agathon der Himmlischen, das heißt »nicht auf der Erde wandelnden« Liebe das Epitheton der »Zartheit« zu, das allein ein »Dichter« wahrhaft aufzeigen könne.¹⁴ Er zitiert deshalb aus Homers *Ilias*: »Freilich sind ihre [...] Füße zart (*ἀπαλοί*), denn sie nähern sich nicht dem Boden«. ¹⁵ Diese homerisch-platonische Tradition der »Zartheit«¹⁶ wird im Zuge des neuplatonischen Humanismus, spätestens aber mit dem Geschmacks-Diskurs der Empfindsamkeit immer stärker in Widerspruch zur biblischen Kritik der »Zärtlichkeit« geraten. Gelten nämlich »Zartheit« und »Zärtlichkeit« in der Tradition von Homer und Platon als der besondere Vorzug der »Himmlischen Liebe«, die sich vom »gemeinen Volk« (*πάνδημος*) unterscheidet, sind sie in der christlichen Tradition zunächst der Index für eine verwöhnte Oberschicht, die mit ihren wollüstigen Sitten zu verzärteln, das heißt zu verweichlichen droht.¹⁷ In diesem Sinn heißt

es im *Deuteronomium* in einer mit der *Ilias* vergleichbaren, aber ganz anders konnotierten Formulierung: »Ein Weib [...], das zuvor zärtlich und in Lüsten gelebt hat, das [...] nicht versucht hat, ihre Fußsohlen auf die Erde zu setzen aus Zärtlichkeit und Wollust, die wird [...] ihre Söhne [...] heimlich essen.«¹⁸

Wenn 1687 Christian Thomasius als erster im deutschsprachigen Raum den galanten »goût« des französischen Hofes als »Geschmack« seiner durchweg männlichen Studentenschaft näherzubringen sucht und dafür Madame Scudéry lobend hervorheben möchte,¹⁹ kann er deshalb deren »tendresse« nach einem impliziten Verweis auf die genannte Bibel-Stelle nicht mit »Zärtlichkeit«, sondern nur mit »Weichherzigkeit« ins Deutsche übertragen:²⁰ Wer »Judicium« habe, so heißt es in seiner *Arznei wider die unvernünftige Liebe*, müsse unmittelbar erkennen, dass die »Zartheit und Zärtlichkeit« jenes »Weibsvolks« mit »zarten Fußsohlen« keine »Vortrefflichkeit«, sondern das »Laster« einer »Wollust« des »geilen Gefühls« sei. Nur wer »Geschmack« hat, vermag Thomasius zufolge die »tendresse« von der »Zärtlichkeit« zu unterscheiden und so ein »gesundes«, das heißt für ihn vor allem »tugendhaftes« Leben zu führen, das mit seinen sündhaften »Lüsten« maßzuhalten weiß. Aus Eryximachos' medizinischer Unterscheidungskunst ist bei Thomasius die diätische Sittenlehre eines pietistisch geprägten Geschmacks geworden, der in den eigenen »Affecten und Gemüthsneigungen« fortwährend die verzärtelte Wollust von der Zärtlichkeit zu unterscheiden sucht, um für die Ehe zwischen einem »liebrenden Frauenzimmer« und einer »nährischen Ketten« die richtige Liebeswahl treffen zu können.

Immanuel Kant wird diese Unterscheidung zwischen »Wollust« und »Zärtlichkeit« nicht nur in seinen eigenen Überlegungen zum Geschmack erneut aufgreifen, er wird sie zudem in die Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe zurückübersetzen: Die »zärtliche« und »zarte« Liebe bezeichnet er als »*Venus Orania*«,²¹ die »sinnliche« Lust am »Zweck der Natur« als einen »derben« Geschmack« des gemeinen Volks (und damit als *Venus Pandemia*).²² In seinen vor-kritischen *Beobachtungen zum Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1754 entspricht ihm der Gegensatz zwischen

Himmlischer und Irdischer Liebe den »zärtlichen« und »sinnlichen Gefühlen« gegenüber den »Frauenzimmern«. ²³ Und nur wer »Geschmack« hat, kann ihm zufolge die »Zärtlichkeit« vom »wollüstigen Wahne« scheiden, ²⁴ in der Reinheit des Gefühls die »Schönheit« der Frau beurteilen und von ihr ausgehend die richtige Liebeswahl treffen. Aus Thomasius' diätischem Geschmack der »Gefühlsneigungen« ist bei Kant eine Ästhetik der Frauenbeurteilung geworden. In seinen *Beobachtungen* zeigt sich indes, dass sich diese ästhetische Unterscheidungskunst ihrerseits nicht aus der von Pausanias hervorgehobenen Aporie befreien kann. Denn selbst wenn Kant festhält, dass es für die schöne Liebe die »zärtliche Sittsamkeit« vom »sinnlichen Gefühl« zu unterscheiden gilt, so gesteht er in einer Randnotiz seines Handexemplars ein, dass sich diese Unterscheidung seinerseits nur mit der »Zartheit und Zärtlichkeit der Empfindung« eines »zärteren« Geschmacks treffen lasse: ²⁵ Es braucht bereits »Zartheit und Zärtlichkeit«, um in einem Geschmacksurteil die Zartheit von der Sinnlichkeit zu unterscheiden. Jede Unterscheidung von »Sinnlichkeit« und »Zärtlichkeit« wird demnach für Kant von dem affiziert bleiben müssen, was sie zu unterscheiden sucht. Was sich gegen Pausanias' Einsatz bis heute als rein »platonische Liebe« überliefert hat, kann dem späteren Transzendentalphilosoph deshalb nach eigenem Bekunden nur als »etwas zu mystisch« gelten. ²⁶ In einer kurzen »Anmerkung« hat Kant zudem einen Hinweis darauf gegeben, welche Folge eine gewaltsame Entscheidung oder Entwirrung der im ästhetischen Geschmacks-Diskurs immer noch wirksamen Pausanias-Aporie zur Folge hätte. Sie führt ihm zufolge schlichtweg zur psychischen Impotenz: »[E]in sehr verfeinerter Geschmack [dient] zwar dazu, einer ungestümen Neigung die Wildheit zu benehmen, [...] allein er verfehlet gemeiniglich die große Endabsicht der Natur«. Und in Formulierungen, die bereits Freuds Aufsatz über *Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität* von 1908 vorwegzunehmen scheinen, hält er zudem fest, dass ein allzu »verzärtelter Geschmack« nicht zuletzt auch aus der sittlichen Erwartung einer »völligen Entsagung« bis zur »ehrlichen Verbindung« resultiere. All das könne »nach einer getroffenen Wahl« nur »zur grämischen Reue« und zu einem großen »Grübeln« führen. ²⁷

Was also tun? Weil Kant eine von der Sexualmoral befreite »bürgerliche Verfassung« zwar fordert, aber noch nicht kommen sieht,²⁸ weiß er seinen Rat nicht anders als in einer paradoxen Formulierung »vorzuschlagen«: Es gälte den Geschmack »so sehr zu verfeinern als man kann« und gleichzeitig »in seiner Einfachheit zu erhalten«. Doch gesteht er sogleich ein, er wüsste selbst nicht, »wie dieses zu leisten sei«, und stellt überdies wie Pausanias fest, ihm sei bei seiner »Anmerkung« das Telos seiner Rede abhandengekommen: Er habe seinen »Text aus den Augen verloren«.²⁹ Seinen enigmatischen Ratsschlag scheint jedoch Kant selbst nicht befolgen zu können, wenn er nach der Niederschrift seiner *Beobachtungen* dem Geschlechtsleben abschwört und kurzerhand beschließt, Junggeselle zu bleiben.³⁰ In seiner *Kritik der Urteilskraft* von 1790 wird er deshalb den zarten Geschmack in den »Äther des Himmels«³¹ eines vermeintlich geschlechtsneutralen wie interesselosen Urteils über das Schöne emporschwingen.

Jedenfalls wurde er von Georg Forster genau so verstanden: Nach seiner Lektüre der dritten *Kritik* hat er schon ein Jahr nach deren Veröffentlichung in seinen *Ansichten vom Niederrhein* Kants Unterscheidung von »Interesselosigkeit« und »Sinnlichkeit«³² erneut in die Unterscheidung von »Himmlischer Anmut und Zärtlichkeit« und »Sinnlichkeit« zurückübersetzt und sodann von Guido Renis Gemälde *Mariä Himmelfahrt* behauptet, es könne am besten die Verfeinerung zum »zarten Geschmack« anleiten – schließlich führe die dargestellte Gottesmutter mit ihrer »himmlischen Liebe« selbst vor, wie man das »Irdische« in Richtung der »himmlischen Unschuld« verlässt.³³ Aus der Himmlischen und Irdischen Liebe ist bei Forster das Paradox der marianischen Parthenogenese geworden. Die Ausbildung des zarten, reinen und transzendentalen Geschmacks, die sich aus dem »unmittelbaren Symbolisieren um den Eros herum« zu befreien sucht, kommt ihm der verewigenden Himmelfahrt der Gottesmutter gleich. Hegel wird deshalb nach seiner Forster-Lektüre die von jeglicher »Sinnlichkeit« geschiedene »Zärtlichkeit« der Gottesmutter zum Inbegriff des Schönen und Zentrum seiner *Vorlesungen über die Ästhetik*, ja zum »Bild gleichsam des Geistes« erheben und mit der Himmlischen Liebe gleichsetzen.³⁴ »Sobald

man die Differenz als Gegensatz bestimmt, drängt sich das Phantasma der unbefleckten Empfängnis auf«³⁵, könnte man mit Jacques Derrida kommentieren, wenn Hegel immer wieder schwärmerisch betont, Raphaels Madonnen seien voller »Zärtlichkeit«, aber eben »nicht sinnlich«. – In seinen *Beobachtungen* hatte Kant indes bereits festgehalten, welche Folgen dieser in der Gottesmutter gesicherte Gegensatz von Himmlischer und Irdischer Liebe, von »Zärtlichkeit« und »Sinnlichkeit« haben kann. Sie führt ihm zufolge zum Unglück im Liebesleben und zu einem fortwährenden »Grübeln«.

DRITTE UND VIERTE SZENE: BURCKHARDTS UND
FREUDS TRÄUMEREIEN IN ROM



Friedrich Bury, *Irdische Liebe*, ca. 1798

* * *

Sich aus dem paradoxen Sprechen »um den Eros herum« herauszuwinden, das wird also seit dem 18. Jahrhundert stets bedeuten, im Sprechen über den Eros die Himmlische und Irdische Liebe voneinander eindeutig zu unterscheiden, die »Zärtlichkeit« von der »Sinnlichkeit« in einem an die idealisierte Mutter gemahnenden Gegensatz zu arretieren. Der Mann wird sich dann vielleicht nicht länger von jener der Liebe eigentümlichen, verunsichernden oder bezaubernden Ambivalenz zwischen Zärtlichkeit und Sinnlichkeit

affizieren lassen müssen, dafür aber vielleicht auch das »Glück« und die »Freiheit« im »Liebesleben« verlieren – so schreibt es zumindest Freud über die »kulturellen Männer« in seinen *Beiträgen zur Psychologie des Liebeslebens* und gesteht sogleich, dass sich jeder Ratschlag zur Behebung dieses Unglücks nur »wenig anmutend und überdies paradox« formulieren ließe.³⁶

Wie hat nun der Psychoanalytiker den Beschluss zur Niederschrift dieser *Beiträge* gefasst, in deren Folge er in der Überarbeitung seiner *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* von 1915 formelhaft behaupten wird, dass im »Geschlechtsleben« stets die »zärtliche« mit der »sinnlichen Strömung« der Libido zusammenzutreffen habe?³⁷ Im September 1907 weilt Freud in Rom: Ferien endlich, ohne Familie, allein. Mit Jacob Burckhardts *Cicerone* streift er durch die ewige Stadt.³⁸ In dieser *Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens* heißt es über ein Gemälde von Tizian, das unter dem Titel *Amor sacro e Amor profano* bekannt geworden ist:

Endlich hat Tiziano [...] [ein Bild] ohne alle mythologische Voraussetzung gemalt, bloße Allegorie wenn man will, aber von derjenigen Art, in welcher der allegorische Sinn, den man aussprechen kann, sich ganz verliert neben der unaussprechlichen Poesie. [...] Amor sacro et amor profano [...]. Die Bedeutung wird auf alle mögliche Weise klargemacht: die willkommene Bekleidung der einen Figur, selbst mit Handschuhen; die zerpfückte Rose; am Brunnensarkophag das Relief eines von Genien mit Geißelhieben aus dem Schlaf geweckten Amors; die Kaninchen; das Liebespaar in der Ferne. – [...] [Das Bild übt] jenen traumhaften Zauber aus, den man nur in Gleichnissen schildern und durch Worte vielleicht überhaupt nur entweihen könnte.³⁹

Die Bedeutung des Gemäldes lässt sich nicht aussprechen, aber sie wird »klargemacht« im »traumhaften Zauber« einer »bloßen Allegorie«, die sich mit Pausanias als eine »unmittelbare Symbolisierung um den Eros herum« bezeichnen ließe. Burckhardt scheint in seiner Erläuterung der »Allegorie« trotz seiner Feier

des »Unaussprechlichen« vielleicht aber doch alles etwas all zu »klar« machen zu wollen – anders als die Figur mit »willkommener Kleidung« bleibt jedenfalls in der asyndetischen Wortreihe seiner Ekphrasis die unbekleidete Figur (ist es die Himmlische oder ist es die Irdische Liebe?) seltsam unbenannt. Er vollzieht dabei die genau gegenteilige Bewegung im Verhältnis zu Goethe, der während seiner Italienreise auch vor diesem Tizian in der *Villa Borghese* gestanden hatte. Verzaubert von dem Gemälde hatte er noch in Rom den Maler Friedrich Bury beauftragt, er solle ihm für seine Privatsammlung eine Teilkopie des Bildes, nämlich von jener »Irdischen Liebe« anfertigen,⁴⁰ die wiederum Erwin Panofsky 150 Jahre später in seiner Begründungsschrift der Ikonologie mit Verweis auf Marsilio Ficinos Deutung von Platons *Symposium* just im Gegenteil als die »Himmlische Liebe« herausstellen wird.⁴¹ Der Kunstliebhaber Goethe, der Kunsthistoriker Burckhardt und der Ikonologe Panofsky, sie alle versuchen also die »bloße Allegorie« des Gemäldes in ihrem Sprechen in einer eindeutigen Identifizierung oder Unterscheidung zur Klarheit zu bringen und bleiben dennoch von ihrer Ambivalenz affiziert.

Und Freud? Nachdem dieser Burckhardts Empfehlung Folge geleistet und Tizians Gemälde in der *Villa Borghese* aufgesucht hat, schreibt er am 21. September 1907 an seine Familie:

Heute war es wieder herrlich; Villa Borghese ist ein großer Park mit Schloß und Museum, [...] im Museum befindet sich so ziemlich der schönste Tizian, genannt »Himmlische und Irdische Liebe« [...]. Das Bild kennt Ihr gewiß, die Bezeichnung hat keinen Sinn, was das Bild bedeutet, weiß man nicht; genug, daß es sehr schön ist.⁴²

In seinen *Beiträgen zur Psychologie des Liebeslebens* wird ihm die Schönheit dieser »bloßen Allegorie«, deren »Bezeichnung« Burckhardt zufolge keinen »aussprechbaren«, Freud selbst zufolge überhaupt »keinen Sinn« hat, allerdings nicht länger »genügen«. In ihnen wird er das pausierende »Weiß-man-nicht« vor dem Gemälde überwinden und »die von der Kunst als himmlische und irdische [...]

Liebe personifizierten« zwei »Richtungen« des »Liebeslebens« als eine Spaltung von »Zärtlichkeit« und »Sinnlichkeit« deuten. Als eine ihrer Ursachen wird er sie auf eine Geschichte der »Entwicklung« und »Erziehung« zur »Schönheit« zurückführen, die er im selben Text vom »Niedergang der antiken Kultur«, der »Askese« des »Christentums« bis zum Wien der Jahrhundertwende skizzenhaft umreißt.⁴³ Freuds Erzählung dieser Geschichte der Ästhetik, die der Geschichte einer männlich geprägten Affektökonomie und Sexualmoral gleichkommt, lässt sich indes als ein weiterer Versuch deuten, sich aus der Ambivalenz von »Zärtlichkeit« und »Sinnlichkeit«, von himmlischer und irdischer Liebe zu befreien. Sie steht jedenfalls weiterhin unter dem Vorzeichen seines zwei Tage zuvor verfassten Briefs an C. G. Jung, in dem er von der Idee seiner *Beiträge* berichtet hatte. Am 19. September 1907 hatte er aus Rom geschrieben:

Ich lebe hier in Rom ganz einsam, in irgendwelchen Phantasien [...]. Ich habe mit Beginn der Ferien die Wissenschaft tief begraben und möchte jetzt wieder zu mir selbst kommen und etwas aus mir herausholen. [...] Wenngleich meine Hauptarbeit getan sein dürfte, so will ich doch mit Ihnen und den jüngeren mittun, so lange es geht. Eitingon, den ich in Florenz getroffen, [...] scheint sich wieder mit irgendeinem Frauenzimmer versehen zu haben. Diese Praxis hält von der Theorie ab. Wenn ich meine Libido (im gewöhnlichen Sinne) ganz überwunden haben werde, mache ich mich an ein »Liebesleben der Menschen«.⁴⁴

Über das »Liebesleben der Menschen« meint Freud also in seinen *Beiträgen zur Psychologie des Liebeslebens* erst nach der »Überwindung« der eigenen »Libido (im gewöhnlichsten Sinne)« schreiben zu können. Aus Pausanias' Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe wird bei ihm nicht zuletzt auch eine Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Affektökonomien der literarischen und wissenschaftlichen Schreibweisen. In der Niederschrift seiner *Beiträge* wird er in diesem Zuge jene Ambivalenz der »Dichter« zu vermeiden suchen, die er in deren erstem Satz bewusst oder unbewusst formuliert hat:

Wir haben es bisher den Dichtern überlassen, uns zu schildern, nach welchen »Liebesbedingungen« die Menschen ihre Objektwahl treffen[,] und wie sie die Anforderungen ihrer Phantasie mit der Wirklichkeit in Einklang bringen.⁴⁵

Der Satz lässt offen, ob die »Dichter« über die »Liebesbedingungen« der »Menschen« schreiben und zeigen, wie diese »ihre Phantasie mit der Wirklichkeit in Einklang bringen« – oder ob die »Dichter« die Liebesbedingungen der Menschen schildern, indem sie schreiben, wie sie, wie die »Dichter« selbst ihre eigene »Phantasie mit der Wirklichkeit in Einklang bringen«. Wenn die Herausgeber_innen der *Studienausgabe* Freuds von 1972 mit einem nachträglich eingesetzten Komma dem Relativsatz kurzerhand seine Ambivalenz nehmen, dann vollziehen sie dieselbe Schutzbewegung wie Freud in seiner Wissenschaft vom »Liebeslebens der Menschen«, die jede Ambivalenz einer Rede zur »intellektuellen und ästhetischen Lust« vermeidet, in der sich immer auch der »Zufall« des eigenen Begehrens – vielleicht auch die Erfahrung vor einem Gemälde – »ins Werk zu setzen« droht. Gerade in Abgrenzung zu diesen »Dichtern« fordert er deshalb noch im selben Absatz von der »wissenschaftlichen Bearbeitung« des »Liebeslebens« die »vollkommenste Lossagung vom Lustprinzip, die unserer psychischen Arbeit möglich« ist.⁴⁶

Ist er also in seinen *Beiträgen* wirklich »zu sich selbst gekommen«, hat er in ihnen wirklich »etwas« anderes »aus sich herausgeholt«, wie er sich es noch in Rom erträumt hatte? Hat er sich in seiner wissenschaftlichen Schreibweise nicht ebenso vor der Ambivalenz zwischen Himmlischer und Irdischer Liebe zu schützen versucht, indem er Pausanias' Aporie der Liebe kurzerhand in einen Gegensatz aufgelöst und nicht »unmittelbar um den Eros herum symbolisiert« hat? – Und was wäre entstanden, so ließe sich träumen, hätte Freud nach seiner Erfahrung vor Tizians *Amor sacro e Amor profano* eine weder literarische noch wissenschaftliche, sondern autofiktionale Erzählung über sein Begehren im Stile gegenwärtiger Autorinnen wie Carolin Emcke oder Maggie Nelson geschrieben?⁴⁷



Anselm Feuerbach, *Familienbild*
(*Eine Mutter mit spielenden Kindern*
an einem Springbrunnen), 1866

* * *

Traurig streife ich im Oktober 2017 durch München. Ich besuche die Sammlung Schack und wandele dort durch die Ausstellungsräume. In einem der Säle treffe ich auf eine von Franz von Lenbach 1864 angefertigte Kopie von Tizians *Himmlische und Irdische Liebe*. Ich gehe weiter und stoße im höchsten Stockwerk des Museums zufällig auf ein Bild von Anselm Feuerbach, der sich 1866 seinerseits zu einer veränderten Kopie von Tizians Gemälde veranlasst sah: Bei ihm ist aus dem zwischen Himmlischer und Irdischer Liebe spielenden Putten ein Knabe geworden, der sehnsüchtig gebannt auf eines seiner an der Mutterbrust gestillten Geschwister blickt. Amüsiert, vielleicht auch etwas betroffen von Feuerbachs Version der Himmlischen und Irdischen Liebe steige ich plötzlich heiter und beschwingt die Treppen hinab ins Erdgeschoss und verlasse das »Museum«, von dem Werner Hamacher in seinem Text über die *Ausstellungen der Mutter* gesagt hatte, dass man es »nicht verlassen kann«. ⁴⁸

- 1 Cixous, Hélène: *Le Rire de la Méduse*. Paris 2010: Galilée, S. 40
- 2 Platon: *Symposium*. Griechisch-Deutsch. Übers. v. Thomas Paulsen u. Rudolf Rehn. Stuttgart 2006: Reclam, 176e. Die Übersetzung wurde immer wieder leicht modifiziert.
- 3 Ebd. 178a-b
- 4 Ebd. 178c
- 5 Ebd. 180c
- 6 Πάνδημος, das heißt zunächst eigentlich »das gemeine Volk betreffend«. Wenn die Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe im Geschmacks-Diskurs des 18. Jahrhunderts wiederkehrt, bleibt die Frage der gesellschaftlichen Distinktion bestehen, vgl. Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Übers. v. Bernd Schwibs u. Achim Russer, Frankfurt a. M. 1982: Suhrkamp, S. 761–767
- 7 Ebd. 180c
- 8 Ebd. 181a
- 9 Ebd. 181b
- 10 Ebd. 185c
- 11 Ebd.
- 12 Ebd. 185e
- 13 Ebd. 186c
- 14 Ebd. 195d. Vgl. dazu Homer: *Ilias*. Griechisch – Deutsch. Übers. v. Hans Rupé. Berlin 2013: De Gruyter, 19. Gesang, Vers 90
- 15 Ebd.
- 16 Ebd.
- 17 Lundbom, Jack R.: *Deuteronomy. A Commentary*. Cambridge 2013: Eerdmans Publishing, S. 793
- 18 *Marthin Luther's Bibelübersetzung*, Nach Der Letzten Original-Ausgabe. *Die fünf Bücher Mose's*, Halle 1845, 5. Mose, 28:56/S. 411
- 19 Thomasius, Christian: *Discours welcher Gestalt man denen Frantzosen in gmeinem Leben und Wandel nachahmen soll*. In: Düffel, Peter von (Hg.): *Thomasius. Deutsche Schriften*. Stuttgart 1970: Reclam, S. 3–49, hier 17 f.
- 20 Thomasius, Christian: *Von der Arzney wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nöthigen Erkenntnis seiner selbst, oder Ausübung der Sittenlehre. Ausgewählte Werke*, Bd. 11. Hildesheim/Zürich/New York 1999: Georg Olms, S. 201 f. Er wählt stattdessen den Begriff der »Weichherzigkeit«. Vgl. dazu: Borgstedt, Thomas: *Tendresse und Sittenlehre. Die Liebeskonzeption des Christian Thomasius im Kontext der Preciosité – mit einer kleinn Topik galanter Poesie*. In: Vollhard, Friedrich (Hg.): *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Berlin 2012: De Gruyter, S. 405–428, hier S. 414
- 21 Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe*, Bd. 12. Frankfurt a. M. 1980, S. 399–685, hier S. 571
- 22 Kant, Immanuel: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: Weischedel,

- Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant. Vorkritische Schriften bis 1768. Werkausgabe*, Bd. 2. Frankfurt a. M. 2012: Suhrkamp, S. 861
- 23 Ebd. S. 851
- 24 Ebd. S. 861
- 25 Rischmüller, Marie (Hg.): *Immanuel Kant. Bemerkungen in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«*. Hamburg 1991: Meiner, S. 8 und 14 f.
- 26 Kant, *Beobachtungen*, S. 865
- 27 Ebd. S. 863
- 28 Ohne eine solche »bürgerliche Verfassung (das äußerste Ziel der Kultur)« müssten die Männer Kant zufolge weiterhin den seit dem 1712 anonym veröffentlichten Pamphlet *Onania* in ganz Europa gefürchteten »Lastern« der masturbatorischen Tätigkeit erliegen, vgl. dazu: Kant, Immanuel: *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe*, Bd. 11. Frankfurt a. M. 1978: Suhrkamp, S. 81–102, hier S. 94
- 29 Kant, *Beobachtungen*, S. 863–865
- 30 Für einen möglichen Zusammenhang dieser Umstände vgl. Fenves, Peter: *Absent an even finer feeling: a commentary on the opening of Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. In: Shell, Susan Meld u. Velkley, Richard (Hg.): *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*. Cambridge 2012: Cambridge University Press, S. 219–233
- 31 Forster, Georg: *Ansichten vom Niederrhein*. Berlin 1958: Akademie-Verlag, S. 79 f.
- 32 Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*, Bd. 10. Hg. v. Weischedel, Wilhelm. Frankfurt a. M. 1977: Suhrkamp, § 3/S. 117
- 33 Ebd. S. 79 f.
- 34 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik II. Gesammelte Werke*, Bd. 14. Hg. Moldenhauer, Eva u. Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M. 1970: Suhrkamp, S. 158
- 35 Derrida, Jacques: *Glas*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek u. Markus Seldacek. München 2006: Fink Verlag, S. 248
- 36 Freud, Sigmund: Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. In: Mitscherlich, Alexander u. Richards, Angela; Strachey, James (Hg.): *Studienausgabe*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1972: Fischer, S. 199–209, hier S. 205
- 37 Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. In: Mitscherlich, Alexander u. Richards, Angela; Strachey, James (Hg.): *Studienausgabe*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1972: Fischer, S. 37–145, hier S. 112
- 38 Tögel, Christfried: *Berggasse – Pompeji und zurück. Sigmund Freuds Reisen in die Vergangenheit*, Tübingen 1989: Edition Diskord, S. 69

- 39 Burckhardt, Jacob: *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke in Italien. Kritische Ausgabe Gesamtausgabe*, Bd. 3, hg. v. Roeck, Bernd; Tauber, Christine u. Warnke, Martin. München 2001: C. H. Beck, S. 205
- 40 Pix, Manfred: *Friedrich Bury als Kopist italienischer Malerei*. In: Bott, Katharina (Hg.): *Der Maler Friedrich Bury. Goethes »zweiter Fritz«*. Berlin 2013: Deutscher Kunstverlag, S. 85–106, hier S. 92
- 41 Panofsky, Erwin: *Studien zur Ikonologie. Humanistische Themen in der Kunst der Renaissance*. Köln 1980: Du Mont, S. 203 f.
- 42 Freud, Sigmund: Brief an seine Familie vom 21.9.1907. In: Freud, Ernst L. (Hg.): *Briefe. 1875–1939*, Frankfurt a. M. 1960: Fischer, S. 258 f.
- 43 Freud: Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens, S. 205 und 209
- 44 Freud, Sigmund: Brief an Jung vom 19.9.1907. In: *Briefe*, S. 275
- 45 Freud, Sigmund: Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne. In: Mitscherlich, Alexander u. Richards, Angela; Strachey, James (Hg.): *Studienausgabe*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1972: Fischer, S. 185–195, hier S. 187. Dieses Komma findet sich in keiner der Veröffentlichungen dieser Schrift von 1910 oder 1918 und auch nicht in den *Gesammelten Werken* von 1945.
- 46 Ebd.
- 47 Vgl. Emcke, Carolin: *Wie wir begehren*. Frankfurt a. M. 2012: Fischer Verlag; vgl. auch Nelson, Maggie: *Die Argonauten*. Übers. v. Jan Wilm. Berlin 2017: Hanser Berlin
- 48 Hamacher, Werner: *Ausstellungen der Mutter. Kurzer Gang durch mehrere Museen*. In: Schestag, Thomas: »Geteilte Aufmerksamkeit«. Zur Frage des Lesens. Frankfurt a. M. 1997: Peter Lang, S. 53–90, hier S. 80