

SABRINA EBBERSMEYER

PHYSIOLOGISCHE ANALYSEN
DER LIEBE, VON FICINO ZU PATRIZI

1. Mit dem Titel meines Beitrags *Physiologische Analysen der Liebe, von Ficino zu Patrizi* möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt der Liebestheorien der Renaissance lenken, der in der Renaissanceforschung lange Zeit ein Schattendasein geführt hat. Denn wer sich als Renaissanceforscher mit der Liebe beschäftigt, der beschäftigt sich in erster Linie mit dem *Symposion*-Kommentar Ficanos und den darin enthaltenen, zweifellos wichtigen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Dimensionen, bzw. mit den Nachwirkungen dieser Theorie Ficanos im 16. Jahrhundert.¹

In neuerer Zeit mehren sich jedoch Arbeiten, die zeigen, daß auch andere Traditionen der Liebesbehandlung in der Renaissance gepflegt wurden, in denen die Liebe nicht durch den Rekurs auf ein metaphysisches Bezugssystem verstanden und erklärt wurde, sondern in denen die Liebe als ein natürliches Phänomen begriffen wurde, das folglich durch natürliche Ursachen zu erklären ist. Zu diesen Traditionen gehört die Behandlung der Liebe als Krankheit, eine Tradition, die seit der Antike besteht und in der Renaissance eine spezifische Ausprägung erhielt.²

Daß diese Traditionen nicht nur neben der der platonisierenden Liebeserörterung der Renaissance bestanden, sondern mit eben dieser seit Ficanos *Symposion*-Kommentar auf verschiedene Weise verbunden waren,

¹ Vgl. hierzu etwa die aufschlußreichen Arbeiten von Werner Beierwaltes (*Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980), Paul Richard Blum („Selbstbezug und Transzendenz in der Renaissance-Philosophie bei Cusanus, Ficino und Pico“, *Rationalität und Innerlichkeit*, hg. H.-B. Gerl-Falkovitz, Hildesheim/ New York 1997), Jean Festugière (*La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*, Paris 1941) und selbstverständlich auch das grundlegende Werk von Paul Oskar Kristeller (*The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943).

² Von den neueren Forschungen zu diesem Thema seien nur die wichtigsten Publikationen genannt: *Anteros*, hg. U. Langer/ J. Miernowsky, Orléans 1994; *Eros and Anteros. The Medical Traditions of Love in the Renaissance*, hg. D.A. Beecher/ M. Ciavolella, Toronto 1992. Mary Frances Wack *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, Philadelphia 1990. Carolina Gasparini „L'Anteros di Battista Fregoso“, *Giornale storico della letteratura italiana* 162 (1985), 225-249. Massimo Ciavolella *La 'malattia d'amore' dall'Antichità al Medioevo*, Rom 1976.

möchte ich anhand von zwei Texten von Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597) exemplifizieren, die beide, auf die eine oder andere Weise, von der Liebe handeln. Damit meine ich die beiden Dialoge *Il Delfino ovvero del Bacio* und *L'amorosa filosofia*.³ Beide Texte scheinen in ihrer formalen Struktur den beiden zentralen platonischen Texten über die Liebe, dem *Symposion* und dem *Phaidros*, mehr oder weniger stark nachgebildet zu sein, doch der Inhalt der Texte ist von dem, was man unter platonischer Liebe, auch in der Renaissance, versteht, weit entfernt, denn von himmlischer Liebe, die uns den Göttern nahe bringt, handeln diese Texte überhaupt nicht. Und so betont Patrizi auch wiederholt, daß er Neues und Unerhörtes zu sagen habe.

Ziel meiner kurzen Ausführungen ist es zu zeigen, daß Patrizi bestimmte Elemente eines bereits bestehenden Diskurses über die Liebe aufnimmt, die seit Ficino im Zusammenhang mit der platonischen Liebe erörtert werden, wenngleich sie selbst nicht originär platonisch sein müssen. Dabei beziehe ich mich nur auf solche Texte der Renaissance, die explizit die Liebe zum Thema haben. Patrizis Originalität wird damit nicht angetastet; es geht mir hier primär darum zu zeigen, daß ein naturphilosophischer und naturalistischer Blick auf die Liebe nicht Patrizis Erfindung ist, sondern daß sich dieser Blick in vielen Texten über die Liebe in der Renaissance findet, deren Abhängigkeiten von medizinischen und naturphilosophischen Theorien der Zeit meines Erachtens noch nicht hinreichend erforscht sind. Bevor Patrizis Texte betrachtet werden, sei zunächst in Erinnerung gerufen, daß und zu welchem Zweck Ficino in seinem *Symposion*-Kommentar physiologische Analysen integriert.

2. In seinem *Symposion*-Kommentar, genannt *De amore*, preist Ficino die Liebe als einen Impetus, der den Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung und zu Gott verführen vermag.⁴ Die Darlegung dieser Natur der Liebe ist Ficanos eigentliche Anliegen, im Preisen der Liebe kommen der Platoniker und der Christ Ficino überein. Doch Ficino kommt gelegentlich auch auf das sinnliche Liebesverlangen zu sprechen, für das er ganz andere Worte findet: *libido* bzw. *cupido tangendi* ist für Ficino in der Tat ein

³ Francesco Patrizi *Il Delfino ovvero del Bacio*, in: *Lettere ed opuscoli inediti*, hg. D. Aguzzi Barbagli, Florenz 1975. 137-164; ders. *L'amorosa filosofia*, hg. J.Ch. Nelson, Florenz 1963. Zu Patrizi allgemein vgl. Cesare Vasoli *Francesco Patrizi da Cherso*, Rom 1989. Zu Patrizis Auseinandersetzung mit der Liebetheematik vgl. insb. Danilo Aguzzi Barbagli „Un contributo di Francesco Patrizi da Cherso alle dottrine rinascimentali sull'amore“, *Yearbook of Italian Studies* 2 (1972) 19-50.

⁴ Vgl. etwa: „Cetera siquidem numina vix tandem postquam diu quesiveris se parumper ostendunt. Amor etiam quesituris obcurrit. Quapropter huic multo magis quam ceteris homines se debere fatentur.“ Marsil Ficino *Comentaire sur le banquet de Platon* (lat./franz.), hg. R. Marcel, Paris 1956 (=M). 262. – Die von Paul Richard Blum besorgte Neuausgabe der deutschen Übersetzung (Marsilio Ficino *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, übers. K.P. Hasse, hg. u. eingel. v. Paul Richard Blum, Hamburg 1984) gibt den lateinischen Text von Marcel mit an.

besonders großes Übel, geradezu eine Krankheit, mit pejorativen Urteilen spart er nicht. Diese Liebe führe den Menschen nicht zum Heil, sondern in die Rettungslosigkeit.⁵ Gleichwohl ist sich Ficino bewußt, daß sich beide Liebesarten nicht problemlos trennen lassen und daß auch der göttlich Liebende in unvermeidbare Konfusionen gerät. Immer wieder kehrt er in seinem *Symposion*-Kommentar auf diese Problematik zurück und sucht nach einem angemessenen und erträglichen Ausdruck für die unaufheb- bare Ambivalenz der Liebe.⁶

Obgleich sich im *Symposion* selbst keine physiologischen Analysen der Liebe finden lassen, integriert Ficino an zwei Stellen seines Kommen- tars ausführliche medizinische Betrachtungen der Liebe.⁷ Diese beiden Passagen seien im folgenden kurz betrachtet, wobei es hier nicht darum geht, sie umfassend zu analysieren, sondern schlicht darum, die Motive für ihre Abfassung und die Anknüpfungspunkte an den platonischen Text zu rekonstruieren.

Anlaß für die erste Passage bildet die in der Diotima-Rede von Pla- ton angegebene Abstammung des *Eros* von der „Dürftigkeit“.⁸ Platon benennt mit dieser Metapher einen zentralen, oft mit negativen Emotionen verbundenen Aspekt der Liebe, nämlich die Bedürftigkeit desjenigen, der das Geliebte begehrt, aber nicht besitzt. Platon gibt keine ausführliche Begründung für diese Seite der Liebe, aber er liefert ein treffendes Bild dafür. Ficino nun rationalisiert diese mythische Vorstellung, indem er das Bild durch medizinische Vorstellungen expliziert. Dabei bezieht sich Fici- no, der auch Medizin studiert hat, auf gängiges medizinisches Handbuch- wissen, insbesondere auf die Humoralpathologie: durch die mentale Fixie- rung auf das Vorstellungsbild der geliebten Person verändere sich das Säfteverhältnis im Körper des Liebenden, gelbe und schwarze Galle näh- men zu, der Liebende ist krank und unglücklich. Als Therapie empfiehlt Ficino, in Anlehnung an den Mediziner Rhazes, Beischlaf, Fasten, Trun- kenheit und Spaziergänge.⁹

Von solchen Dingen ist im *Symposion* freilich nichts zu lesen. Fragt man sich, warum Ficino eine solche Analyse in seinem Kommentar zum *Symposion* integriert, so muß man den Blick von der platonischen Vorgabe lösen. Ficino bezieht sich hier auf eine alte und mächtige Tradition der Liebesanalyse, die auch in der Renaissance gepflegt wurde. Indem Ficino diese Tradition aufgreift und in seinem *Symposion*-Kommentar verwendet,

⁵ Vgl. etwa M 142f., 159, 246 u. 260.

⁶ Die sachliche Verschränkung von metaphysischen und physiologischen Betrachtungsweisen der Liebe gelingt Ficino, indem er sich an entscheidenden Stellen begrifflich auf die Wort- und Metaphernfelder des Lichtes und des Sehens, die in beiden Sphären beheimatet sind, stützt. Vgl. dazu ausführlicher: Sabrina Ebbersmeyer „Die Blicke der Liebenden. Zur Theorie, Magie und Metaphorik des Sehens in ‘De amore’ von Marsilio Ficino“, *Blick und Bild*, hg. T. Borsche/ J. Kreuzer/ Ch. Strub, München 1998. 197-211.

⁷ Vgl. Ficino *De amore* VI,9 (M 213-217) und VII,3-12 (M 244-257).

⁸ Vgl. Platon *Symposion* 203b-c.

⁹ „Eumque Rasis medicus cohitu, ieiunio, ebrietate, deambulatione curari precepit“, M 214.

legt er nahe, daß sich die medizinische Behandlung der Liebe nicht im Widerspruch zur platonischen Verherrlichung der Liebe befindet, sondern im Kontext der Philosophie Platons erst ihre deutliche Bestimmung erhält. Diese Funktion der medizinischen Analysen Ficinos tritt in der zweiten Passage noch deutlicher hervor.

Für die zweite und umfassendere medizinische Passage im *Symposium*-Kommentar läßt sich nicht so leicht ein Anknüpfungspunkt im *Symposium* finden. Doch Ficino bezieht sich hier auch gar nicht auf diesen Text, sondern nennt explizit einen anderen platonischen Dialog, den *Phaidros*. Dort handelt Platon in der Tat mit stärkerer Tendenz zu physiologischen Analysen und naturphilosophischen Erklärungen von der Liebe.

Zunächst kann sich Ficino darauf beziehen, daß Platon im *Phaidros* von zwei Arten des liebenden Wahnsinns spricht, nämlich von einem göttlichen und einem aus Krankheit stammenden.¹⁰ Diese Unterscheidung greift Ficino auf, und er führt den Verlauf des krankhaften Liebeswahnsinns näher aus, wobei er weit über die platonische Vorlage hinausgeht. Bei der Frage nach der Übertragbarkeit der Krankheit kommt er jedoch – wenn auch ohne ausdrückliche Nennung Platons – auf platonische Vorstellungen zurück: Ficino beschreibt die Übertragung der Liebeskrankheit einerseits als einen Zauber, andererseits als eine Ansteckung, die sich medizinisch erklären läßt. Mittels Humoralanalyse und *spiritus*-Lehre beschreibt Ficino, wie die Liebe durch den Blick – dessen Sehstrahl feinste Blutteilchen mit sich führt – übertragen wird.¹¹ Diese Vorstellung der Übertragung der Liebeskrankheit ist in medizinischen Zusammenhängen nicht gängig. Platon äußert im *Phaidros* in der Tat – und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach dem Entstehen der Liebe und Gegenliebe (*anteros*) – etwas ganz ähnliches: zunächst ströme die Quelle des Liebreiz

*„reichlich gegen den Liebhaber, und teils strömt sie in ihn ein, teils von ihm, dem Angefüllten, wieder heraus; (...) und so geht auch die Ausströmung der Schönheit wieder in den Schönen durch die Augen, wo der Weg in die Seele geht, zurück und, wenn sie dort angekommen ist, befeuchtet sie reichlich die dem Gefieder bestimmten Ausgänge, treibt so dessen Wachstum und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe. (...) Er liebt also, wen aber, weiß er nicht, ja überhaupt nicht, was ihm begegnet, weiß er oder kann er sagen, sondern wie einem der sich von einem andern Augenschmerzen geholt, hat er keine Ursache anzugeben; denn daß er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut, weiß er nicht.“*¹²

¹⁰ „Plato noster furorem in *Phedro*, mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit. Alteram ab humanis morbis, alteram a deo provenire existimat.“ M 245f. Vgl. Platon *Phaidros* 244aff.

¹¹ Vgl. M 246-249.

¹² Platon *Phaidros*, 255c-d (zitiert nach: Platon *Werke* (griech./dt.), Darmstadt 1977. Bd. 5, übers. F. Schleiermacher u. Dietrich Kurz).

Auf diese Passage scheint sich Ficino zu beziehen, wenn er von der Liebe als von einer durch den Blick übertragenen Krankheit spricht.¹³ Von *spiritus* spricht Platon freilich nicht, aber daß die *spiriti* des Liebenden zur Geliebten überfliegen ist ein Topos, der sich bei vielen Dichtern des *dolce stil nuovo* findet, von denen sich Ficino vielleicht hat inspirieren lassen.¹⁴ Ficinios Theorie mag heute vielleicht befremdlich erscheinen, aber in der Renaissance wurde sie nicht nur von seinen Schülern, wie Francesco Catani da Diacceto, sondern auch von Medizinern aufgegriffen.¹⁵

Diese kurzen Reflexionen mögen genügen, um zu belegen, daß auch Ficino von der Liebe als von einem natürlichen Phänomen handelt, das sich medizinisch betrachten läßt, und daß er dabei Vorgaben der platonischen Texte aufnimmt und mit zeitgenössischen medizinischen Theorien amalgamiert. Kommen wir nun zu Patrizi.

3. Patrizi war mit der Philosophie Ficinios vertraut, von der er, wie bereits gut dokumentiert ist, nicht unbeeindruckt blieb.¹⁶ Mit der Liebe, deren Behandlung in der platonischen Tradition zu Hause ist, hat sich Patrizi mehr als einmal beschäftigt. Er selbst betrachtet die Liebe aber stärker aus der Perspektive der aristotelischen Naturphilosophie, und er ist sich bewußt, daß sich diese Herangehensweise nicht ohne weiteres in die gängige platonische Liebesanalyse integrieren läßt.¹⁷ In zwei Dialogen sucht Patrizi nach Lösungen für dieses Problem.

¹³ Mit dieser Vorstellung ist Ficino nicht etwa völlig unzeitgemäß, sondern auf der Höhe seiner Zeit. Die Frage nach einer Ansteckung und Übertragbarkeit von Krankheiten ohne direkten Kontakt und *per distans* stellte in der Renaissance ein ernsthaftes Problem dar. So sucht etwa auch Girolamo Fracastoro (1478-1533) nach einer Lösung für die „contagio, quae ad distans fiat“ und nennt in diesem Zusammenhang auch eine Augenkrankheit, die Triefäugigkeit, bei der man sich dadurch ansteckt, daß man einen Erkrankten bloß anschaut (vgl. Girolamo Fracastoro *De Contagionibus, morbisque contagiosis & eorum curatione* (1546). In: *Opera I*, Lyon 1591, 109f.)

¹⁴ Vgl. etwa Dante Alighieri *Vita nuova*, in: *Opere*, testo critico della Società Dantesca Italiana (2. ed.), Florenz 1960. 5-6, 11, 15, 21 u. 35.

¹⁵ Francesco Catani da Diacceto *De Amore libri tres*, in: *Opera omnia*, Basel 1564, 90-129 (insb. 123-129). Vgl. auch die medizinischen Werke von Jean Aubery *L'antidote d'amour*, Paris 1599 (insb. 89ff) und Franciscus Valleriola *Observationum medicinalium libri sex*, Lyon 1573 (insb. 92-109). Für weitere Belege vgl. Donald E. Beecher „Quattrocento Views on Eroticization of the Imagination“, *Eros and Anteros...* (siehe Anm. 2), 49-65.

¹⁶ Vgl. Maria Mucillo „Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso“, *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*, 2 Bde., hg. G.C. Garfagnini, Florenz 1986. II, 615-679.

¹⁷ In einem kurzen *Discorso* Patrizis zu Gedichten von Luca Contile, auf den Aguzzi Barbagli 1972 (siehe Anm. 3) aufmerksam gemacht hat, der aber bisher in der Forschung wenig berücksichtigt wurde, äußert sich Patrizi so: „Ne si maravigli alcuno s'io non parlerò al presente, alla maniera Aristotelica. Percioche quanto e' s' ha da libri suoi, egli non intese cosi alta filosofia, ne tampoco l'amorosa: della quale io ho al presente da ragionare.“ Francesco Patrizi *Discorso*, in: Luca Contile *Le Rime*, Venedig 1560, 14r-24v. 14v-15r.

Il Delfino overo del Bacio ist ein Dialog zwischen Patrizi selbst und einem gewissen Delfino.¹⁸ In der Struktur des Textes kann man eine Anlehnung an einen platonischen Dialog über die Liebe sehen. Wie im *Phaidros* so unterhalten sich auch hier zwei Männer über die Liebe, von denen der eine den anderen über die Liebe belehrt.¹⁹ Der Lehrende ist hier Patrizi selbst, der sich als einen Eremiten bezeichnet. Das Wissen, das Patrizi von der Liebe hat, ist kein gewöhnliches, denn die Worte, die er spricht, stammen nicht von ihm selbst, sondern werden ihm von gewissen *spiriti amoroosi* eingegeben. Ganz ähnlich gibt Sokrates im *Phaidros* an, daß ihn „etwas Göttliches angewandelt hat“, als er plötzlich von einem ungewöhnlichen Fluß der Rede ergriffen wurde.²⁰ Doch bei Patrizi ist nicht immer ganz klar, wer eigentlich spricht, ob er selbst oder der „Geist“, und die ganze Konstruktion ist nicht frei von Ironie.

Die Distanz im Inhalt zwischen Patrizi und Platon könnte nicht größer sein. Während Platon im *Phaidros* die Göttlichkeit der Liebe darlegt, gibt Patrizi eine physiologische Begründung für das „Mysterium der geheimen Gründe für diese Liebessüße“²¹, die der Kuß enthält. Die Untersuchung des Kusses wird von Patrizis Dialogpartner als *così difficile, e così nuovo*²² bezeichnet. Und er fügt hinzu, daß er bei den Autoren ergebnislos nachgeforscht habe, die über die Liebe geschrieben haben, dort habe er zwar viele schöne Dinge gefunden, doch nichts über den Kuß.²³

Sollte er wirklich nachgelesen haben, dann muß er sich getäuscht haben, denn über den Kuß wurde schon einiges geschrieben. Aber vielleicht war auch das, was andere geschrieben haben, für seine Frage nicht von Bedeutung. Von einem Kuß der Seele, die sich in Liebe mit Gott vereinigt, haben nicht nur zahlreiche mittelalterliche Mystiker gehandelt, sondern auch Giovanni Pico in seinem *Commento* zu einer Canzone von Girolamo Benivieni, Benivieni selbst in seinem *Comento* zu seinen eigenen Gedichten und Leone Ebreo in seinen *Dialoghi d'amore*.²⁴ Doch dieser

¹⁸ Zu der bisher ungeklärten Frage, wer sich hinter dieser Figur verbirgt, vgl. die Anmerkungen der Herausgeber in Patrizi *Il Delfino...* (siehe Anm. 3), 135.

¹⁹ Eine ähnliche Struktur findet sich auch bei Pietro Bembo *Degli Asolani*, Venedig 1505.

²⁰ Vgl. Platon *Phaidros* 238c. – In Variationen findet sich dieses Motiv auch in anderen Texten über die Liebe der Renaissance, vgl. etwa Giovanni Nesi *Oratio de charitate* (1486), ediert in: Cesare Vasoli „Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola. Testi editi e inediti“, *Memorie domenicane* 4 (1973) 103-179. 152-160; vgl. auch die Schlußrede des Bembo in Baldassare Castigliones *Cortegiano*.

²¹ „il misterio delle segrete cagioni di questa amorosa dolcezza“, Patrizi *Il Delfino...* (siehe Anm. 3), 145.

²² *Ebd.* 135

²³ „Sono anco ricorso a quelli scrittori, i quali scivono d'amore, ne' quali nel vero io ritrovo molte belle et meravigliose cose, ma del bacio, niuna, come che egli niuna forza, o valore, fosse in amore.“ *Ebd.* 136.

²⁴ Giovanni Pico della Mirandola *Commento sopra una canzone de amore...* In: *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti varii*, hg. E. Garin, Florenz 1942, 459-581. 557f. Girolamo Benivieni *Comento sopra piu sue canzone et sonetti dello amore et della bellezza divina*, Florenz 1500, 123r. Leone Ebreo *Dialoghi d'amore* (1535), hg. S. Caramella, Bari 1929, 177f.

Seelenkuß ist es offensichtlich nicht, zu dem Delfino Erklärungen sucht. Ihn interessiert der reale Kuß.

Um diesen Kuß scheinen sich die Autoren über Liebe tatsächlich weniger gekümmert zu haben. Einer hat sich jedoch dazu zu Wort gemeldet, nämlich Bembo als Figur in Castigliones *Cortegiano* (1528).²⁵ Bembo sieht sich dort vor die schwierige Aufgabe gestellt, einem sinnenfreudigen höfischen Publikum die platonische Liebe nahe zu bringen. Schließlich verfällt er auf eine gewitzte Argumentation, in der er überraschenderweise beweist, daß in der vernünftigen Liebe (*amor razionale*), die er propagiert, manches erlaubt sei, was in der sinnlichen (*amor sensuale*) zu tadeln wäre. Denn in der vernünftigen Liebe, so führt Bembo aus, dürfe die Dame durchaus bis zum Kuß gehen. Der Kuß, expliziert Bembo, sei zwar auch eine Verbindung der Körper, doch hauptsächlich eine solche der Seelen, und bewirke, daß die Liebenden ihre Seelen tauschen und miteinander verbinden. Der Vorteil der vernünftigen im Gegensatz zur sinnlichen Liebe besteht also darin, daß man bei ihr mehr und sinnlicher genießen kann als bei der sinnlichen Liebe. Zur Unterstützung seiner These, daß der Kuß in einem Seelentausch bestehe, bezieht sich Bembo auf die wichtigste Autorität in Liebesfragen, auf Platon. Der hat so etwas zwar weder im *Symposion* noch im *Phaidros* gesagt, jedoch wird ein Gedicht überliefert, das man in der Renaissance in der Regel für authentisch hielt, in dem beschrieben wird, wie die Seele des Liebenden beim Kuß auf die Lippen tritt und in den Geliebten übergehen möchte. Während Bessarion, Ficino und Giovanni Pico noch ihre Schwierigkeiten mit diesem in der Renaissance populären Gedicht haben und dessen Bedeutung auf die eine oder andere Weise abschwächen müssen,²⁶ versteht Bembo bzw. Castiglione das Gedicht ganz konkret und schließt: „und deshalb sagt der göttlich liebende Platon, daß seine Seele beim Kuß auf die Lippen trete, um sich vom Körper zu trennen“²⁷.

Doch auch diese Erklärung des realen Kusses als Seelentausch scheint die Frage des Delfino nach der Süße des Kusses nicht zu beantworten. Ebenso wenig könnte ihm Flaminio Nobile weiterhelfen, der den Kuß immerhin eindeutig als eine „Verbindung der Körper“ bezeichnet, dessen Wirkweise jedoch nicht weiter untersucht.²⁸ Die Antwort, die Patrizi ihm

²⁵ Baldassare Castiglione *Il Cortegiano, con una scelta delle opere minore*, hg. B. Maier, Turin 1955.

²⁶ Bessarion hält die platonischen homoerotischen Gedichte nicht für echt (vgl. Bessarion *In Calumniatorem Platonis libri IV* (lat./griech.), ediert in Bd. 2 von: Ludwig Mohler *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 Bde., Paderborn 1923-42. Vgl. insb. II,491-493). Ficino hält sie für echt, ist jedoch der Ansicht, Platon spreche dort nicht von der wahren und zu lobenden Liebe (vgl. Marsilio Ficino *De divino furore*, in: *Lettere I*, hg. S. Gentile, Florenz 1990, 19-28. Insb. 23). Giovanni Pico schließlich unterlegt den Gedichten einen allegorischen Sinn (vgl. Giovanni Pico *Commento...* (siehe Anm. 24), insb. 558).

²⁷ „e però il divinamente innamorato Platone dice che basciando vennegli l'anima ai labri per uscir del corpo.“ Castiglione *Il Cortegiano* (IV,64)... (siehe Anm. 25), 531.

²⁸ „il bacio (...) è pur congiugnimento di corpi“, Flaminio Nobile *Trattato dell'Amore Humano* (1567), hg. P.D. Pasolini, Rom 1895. 24r.

gibt, und von der er ganz begeistert ist, fällt stark physiologisch aus: es seien die *spiriti*, die für die Süße des Kusses verantwortlich seien, und der, der küßt, trinkt unsichtbar von diesen *spiriti*.²⁹ Zunächst wird deshalb erläutert, weshalb die *spiriti* durch die Liebe süß werden, dann, wie sie vom Liebenden geküßt werden.

Bei seiner Erläuterung der Wirkweise der *spiriti* bezieht sich Patrizi stark auf Ficinos *Symposion*-Kommentar, den er über weite Strecken paraphrasiert. Ficino hat, wie weiter oben näher ausgeführt, in der sechsten Rede seines *Symposion*-Kommentars ausführlich von der Liebe als von einer Krankheit gehandelt, die durch den Blick und durch die Übertragung von *spiritus* ausgelöst werde. Dieser Auffassung schließt sich Patrizi an, doch die im gleichen Kontext von Ficino vorgenommene Bestimmung dieser Krankheit als eines bösen Zaubers, weist er explizit zurück. Für ihn besteht die Wirkweise nicht in Zauberei, sondern in einer „Naturkraft“ (*virtù naturale*), und er fügt gleich einen Grundsatz der aristotelischen Naturphilosophie hinzu, nämlich daß „zwischen Ursache und Effekt immer ein Mittel sein muß“.³⁰ Bei seiner weiteren Erläuterung der Wirkweise des Kusses geht Patrizi dann eigene Wege, denn von den verschiedenen Kußarten und ihrer Süße hat in der Tat, soweit ich weiß, keiner der Liebestheoretiker der Renaissance vor ihm gehandelt.³¹

Auf den ersten Blick mag der Dialog *Il Delfino* wenig mit der platonischen Tradition der Liebesbehandlung gemeinsam haben. Bei genauerer Betrachtung hat sich jedoch gezeigt, daß sich Patrizi trotz seiner starken naturphilosophischen Ausrichtung inhaltlich wie formal auf zentrale Texte der platonischen Tradition bezieht. Diese Orientierung Patrizis an zwei in der Renaissance rivalisierende Traditionen³² tritt in dem Dialog *L'amorosa filosofia* noch deutlicher hervor.

4. Den Dialog *L'amorosa filosofia* hat Patrizi 1577 in Modena geschrieben, aber nicht vollendet.³³ Auch in diesem Dialog läßt sich eine formale An-

²⁹ Patrizi *Il Delfino*... (siehe Anm. 3), 144.

³⁰ „E questa cosa per certo non è per incanto o per malia, ma è virtù naturale. E la natura non opera gli effetti suoi, se non per alcun mezo, et era l'occhio di lei e quello di lui.“ *Ebd.* 157.

³¹ Aguzzi Barbagli (1972, siehe Anm. 3) weist darauf hin, daß Patrizi sich bemüht, zeitgenössische physiologische Erkenntnisse – denen er in Padua ernsthafte Studien gewidmet hat – für die Analyse des Kusses fruchtbar zu machen.

³² Die Polemik über den Vorrang der platonischen oder der aristotelischen Philosophie wurde in Italien zunächst von Griechen, dann von Latein schreibenden Autoren geführt. Zur Geschichte dieser Polemik vgl. etwa John Monfasani „Il Perotti e la controversia tra platonici ed aristotelici“, *Res Publica Litterarum* 4 (1981) 195-213.

³³ Der Text wurde von Patrizi nicht veröffentlicht und erst in diesem Jahrhundert ediert. Zur Entstehung und Bedeutung des Dialogs vgl. John Charles Nelson: „L'amorosa filosofia' di Francesco Patrizi da Cherso“, *Rinascimento* II,II (1962) 89-106; Cesare Vasoli: „L'amorosa filosofia' di Francesco Patrizi e la dissoluzione del mito platonico dell' amore“, *Rivista di Storia della Filosofia* 38 (1988) 419-441.

lehnung an einen platonischen Text feststellen. Patrizi ahmt mit seiner *‘Liebesphilosophie’* die Struktur und die Verschachtelung des platonischen *Symposiums* nach: jemand berichtet Freunden von einem Gastmahl, bei dem er zugegen war, und wo jemand, nämlich Patrizi selbst, von einem Gespräch mit einer Dame berichtet, die ihn in Liebesdingen unterrichtet hatte. – Wie eben auch von Sokrates berichtet wird, daß er beim Gastmahl von seiner Lehrerin Diotima gesprochen habe. Bei der „neuen Diotima“³⁴ handelt es sich um Tarquinia Molza, eine wegen ihrer Gelehrsamkeit von Patrizi sehr verehrte Frau³⁵. Ihre Autorität wird vor allem in der Einleitung des Dialogs begründet: dort wird sie wie eine Heilige beschrieben und sogar mit göttlichen Prädikaten gelobt.³⁶

Ihre Stilisierung dient jedoch nicht dazu, metaphysische oder theologische Aussagen über die Liebe zu treffen, denn die Liebeslehre der Tarquinia Molza steht in krassem Gegensatz zur Metaphysik: Alle Erscheinungsformen der Liebe, so lautet ihre Lehre, lassen sich auf eine „natürliche Selbstliebe“ (*naturale philantia*) zurückführen, die sich als ein „*occulto stimolo di natura*“³⁷ verstehen läßt; selbst die Liebe zu Gott wird auf das zurückgeführt, was den Menschen mit allen Geschöpfen gemeinsam ist: das durch einen natürlichen Antrieb bestimmte Verlangen nach dem eigenen Wohl (*proprio bene*) und der eigenen Erhaltung (*propria conservazione*)³⁸. Statt einen dem Kontext angemessenen theologischen oder metaphysischen Liebesbegriff zu propagieren, vertritt Tarquinia mithin eine stark naturphilosophisch orientierte Position.

Tarquinias Lehre wird – unterstützt durch die Inszenierung des Dialogs – als eine neue und bisher ungehörte Lehre präsentiert. Immer wieder wird die Neuheit der Lehre betont.³⁹ Doch wie steht es mit dieser Neuheit? Die Selbstliebe ist schon bei den Griechen ein Thema, das kontrovers diskutiert wurde. Für Platon, der den *eros* so sehr preist, ist der Begriff *philantia* negativ besetzt. In den *Nomoi* schreibt er:

„Denn der Liebende wird blind für das, was er liebt,⁴⁰ so daß er das Gerechte, das Gute und das Schöne falsch beurteilt, weil er das Seine stets höher als das Wahre schätzen zu müssen meint; (...) Von eben diesem Fehler rührt auch her, daß die eigene Unwissenheit allein als Weisheit erscheint; die Folge ist, daß wir, während wir, genau gesagt, gar nichts wissen, dennoch alles zu wissen glauben, und weil wir nicht anderen das, was

³⁴ „nuova Diotima“, Patrizi *L'amorosa filosofia...* (siehe Anm. 3), 65.

³⁵ Ihr hat Patrizi auch das dritte Buch seiner *Discussiones peripateticae*, gewidmet, wo er ihr nicht nur eine umfassende philosophische Bildung bescheinigt, sondern insbesondere bemerkt, daß sie „große Fortschritte in der Physiologie gemacht habe“ (In magnos profectus in Physiologia fecisti), vgl. Patrizi *Discussiones peripateticae*, Basel 1581. 289.

³⁶ Vgl. etwa „incomprendibile“ (Patrizi *L'amorosa filosofia...* (siehe Anm. 3), 5, 6, 31, 32, 33) und „ineffabile“ (*ibd.* 6, 7, 31, 33).

³⁷ Patrizi *ibd.* 130.

³⁸ Vgl. *ibd.* 120f.

³⁹ „una nuova filosofia di amore“, *ibd.* 7; vgl. auch *ibd.* 113; 123; 133.

⁴⁰ Vgl. auch Platon *Politeia* V, 474d-e.

*wir nicht verstehen, auszuführen überlassen, begehen wir unvermeidlich Fehler, wenn wir es selbst ausführen. Darum muß der Mensch die allzu große Selbstliebe (to sphodra philein hauton) meiden und stets demjenigen nachstreben, der besser ist als er, ohne irgendeine Scham hierbei vorzuschützen.*⁴¹

Die Konzentration auf sich selbst und mangelnde Bereitschaft, sich auf andere einzulassen, führt dazu, so darf man mit Platon folgern, die eigene Unwissenheit als Weisheit mißzuverstehen. Wer jedoch einen anderen liebt, der weiß, daß ihm noch etwas fehlt.

Ganz anders spricht Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* über die Liebe zu sich selbst. Für ihn bildet das Verhältnis, das man zu sich selbst hat, die Grundlage für dasjenige, das man zu anderen hat.⁴² Daher ist die richtig verstandene Selbstliebe auch wichtiger als jede andere Liebe, und so kommt er zu dem Schluß: „Jeder ist sich selbst der beste Freund, und darum soll man auch sich selbst am meisten lieben.“⁴³ Diese Selbstliebe wiederum ist für Aristoteles in der Natur begründet.

Patrizi greift also mit dem Urteil, die Selbstliebe liege jeder anderen Liebe zugrunde, eine alte aristotelische Überzeugung auf. Und er ist nicht der erste Autor der Renaissance, der diese Überzeugung in einem Text über die Liebe äußert. Wie John Charles Nelson gezeigt hat, hatte schon Mario Equicola eine ähnliche Meinung in seinem 1536 erschienenen *Libro di natura d'amore* vertreten.⁴⁴ Doch ein signifikanter Unterschied zwischen beiden Autoren bei der Beurteilung der Selbstliebe besteht darin, daß für Equicola das letzte Ziel dieser Liebe die Lust (*volupta*) ist⁴⁵, während es für Patrizi eher in der Selbsterhaltung besteht. Aber Equicola ist nicht der einzige, der über die Selbstliebe geschrieben hat. Dies möchte ich im folgenden mit drei Hinweisen belegen.

1. Agostino Nifo nimmt in seinem *De amore* explizit zu der Überzeugung Equicolas, jede Liebe entstamme der Selbstliebe, Stellung. Zwar kommt er zu einem anderen Ergebnis als Equicola, aber sein Text belegt, daß Equicolas Position diskutiert wurde.⁴⁶

2. Auch Sperone Speroni beschäftigt sich mit der Selbstliebe. In seinen beiden *Discorsi dell' amore di se stesso*, die im Zusammenhang mit den Vorarbeiten zu seinem *Dialogo di amore* – in denen er die Selbstliebe jedoch nur streift – entstanden sind, erwägt er das Pro und Kontra der

⁴¹ Platon *Nomoi* V, 731e-732b (zitiert nach: Platon *Werke* (griech./dt.), Darmstadt 1977. Bd. 8/1: *Nomoi* I-VI, übers. K. Schöpsdau).

⁴² Aristoteles *Nikomachische Ethik*, übers. E. Rolfes, hg. G. Bien, Hamburg 1985. Vgl. insb. IX,4 u. IX,8, 1168b5.

⁴³ Vgl. *Ebd.* IX,8, 1168b10.

⁴⁴ Vgl. Nelson (siehe Anm. 33).

⁴⁵ Mario Equicola *Il Libro di natura d'amore* (1525), Venedig 1536: „Adunque concludemo l'huomo in tutti suoi effetti, & attioni non pensare, ne operare altro che amor se stesso, et di questo amare dicemo essere ultimo fine la volupta.“ 196r-v.

⁴⁶ Agostino Nifo *De pulchro liber + De amore liber II*, Rom 1531. Vgl. insb. *De amore*, Kap. 72: „A Philautia non omnem amorem proficisci“, fols. 114r-115v.

Selbstliebe.⁴⁷ Speroni hält dafür, daß die Selbstliebe eine *cosa naturalissima* sei, die den Menschen im Sein erhält und die, insofern sie natürlich ist, nicht zu tadeln ist.⁴⁸ Ja mehr noch, da sie uns auch dazu bewegt, uns selbst zu erkennen, ist sie eine *cosa virtuosissima*.⁴⁹ Auch wenn Patrizi diese *discorsi* nicht gekannt haben dürfte, belegen sie dennoch, daß die Selbstliebe ein virulentes Problem in der Renaissance war.

3. Benedetto Varchi schließlich stellt in seinen *Lezioni sopra alcune quistioni d'amore* unter vielen anderen auch die Frage, ob man einen anderen mehr als sich selbst lieben könne. Bei seiner Erörterung bezieht er sich insbesondere auf Aristoteles und zitiert dessen Diktum, daß die Liebe die natürliche Grundlage jeder anderen Liebe sei. Varchi schließt die Erörterung über die Selbstliebe mit den Worten: „uns reicht es gezeigt zu haben, daß jede menschliche Liebe Anfang, Mittel und Ziel in der Selbstliebe hat“.⁵⁰

4. Wenn Varchi der Selbstliebe schon so einen exponierten Platz einräumt, was ist dann, so darf man fragen, das Neue an der Darstellung Patrizis? Es fällt auf, daß Patrizi, im Unterschied zu den eben genannten Autoren, die Selbstliebe nicht in einem Traktat, sondern in einem Dialog erörtert.⁵¹ Durch die Wahl der Darstellungsform zeigt sich, daß sich Patrizi nicht primär an ein akademisches Publikum richtet, dem die aristotelischen Ansichten ohnehin vertraut sein dürften. Er greift vielmehr ein Genre auf, in dem platonische Vorstellungen beheimatet sind, und ersetzt den traditionellen Inhalt durch seine naturphilosophischen Überlegungen. Wie Cesare Vasoli treffend bemerkt hat, ist es Patrizi um die Auflösung des „platonischen Mythos“ von der Liebe gegangen.⁵² Dem sei hinzugefügt, daß die signifikante Neuerung Patrizis nicht darin besteht, die Liebe als in der Selbstliebe begründet zu sehen – eine Ansicht, die in den Liebestexten der Renaissance bereits zu einem Allgemeinplatz geworden war –, sondern sie besteht darin, daß Patrizi die Erörterung der Liebe auf die Erörterung der Selbstliebe reduziert und alle

⁴⁷ Sperone Speroni *Discorso primo & secondo dell'amor di se stesso*. In: *Opere*, 5 Bde., Venedig 1740. II,521-534. – Zu Speronis Beschäftigung mit dem Thema Liebe vgl. die Untersuchung von Jean-Louis Fournel *Les dialogues de Sperone Speroni: libertés de la parole et règles de l'écriture*, Marburg 1990, insb. 49-71

⁴⁸ „Lo amar se medesimo è cosa naturalissima, e comune non solamente a tutti li uomini, ed animali, e vivente, ma ad ogni cosa che ci è, la quale naturalmente ama la sua salute, e tutto quello, onde ella ha che si salvi. Ma tanto maggiore dee esser l'amore, onde ama l'uomo se stesso, di qualunque altra cosa, quanto l'uomo è più nobile, ed è più degno di esser amato. Or se egli è naturale, non può esser vizioso.“ *Ebd.* 524.

⁴⁹ „Dico adunque che l'amar l'uomo se stesso non solamente è naturale, onde diciamo che vizioso son sia, ma dico che è cosa virtuosissima, piena di gran prudenzia e di sapienzia; onde non può non essere virtù, e virtù grande sopra d'ogni altra.“ *Ebd.*

⁵⁰ „A noi basta aver provato, che tutti gli amori umani hanno principio, mezzo e fine dall'amor proprio.“ Benedetto Varchi *Opere*, 2 Bde., Mailand s.d. II,553a.

⁵¹ Allerdings hatte schon Pietro Bembo, wenn auch nur ganz am Rande, die von Gott verliehene Selbstliebe in seinen Dialogen *Degli Asolani* (Venedig 1505) erwähnt.

⁵² Vgl. Vasoli (siehe Anm. 33).

anderen Fragen- und Problemkreise unberücksichtigt läßt. Mit dieser Reduktion schafft Patrizi den Raum für eine metaphysikfreie philosophische Betrachtung der Liebe.

5. Mit Blick zurück auf die eben skizzierten Zusammenhänge möchte ich abschließend folgendes bemerken: Genuin platonisch ist zweifellos die Vorstellung der Göttlichkeit der Liebe und folglich auch die Erklärung ihrer Wirkweise und ihrer Effekte durch den Rekurs auf metaphysische Konzepte, wie die Vorstellung der Göttlichkeit der Schönheit und der Liebe. Doch die sogenannte platonisierende Liebesphilosophie der Renaissance war schon von Anfang an – damit meine ich hier: seit Ficino – auch mit der Liebe als einem natürlichen Phänomen beschäftigt. Für diesen Blick auf die Liebe liefert Platon zwar einige Hinweise, doch in der Renaissance existiert bereits ein elaboriertes technisches Vokabular der aristotelisch-naturphilosophischen und medizinischen Traditionen, auf das die Autoren der Renaissance zurückgreifen können und dies auch tun. Diese, aus der Sicht der platonischen Liebesanalyse, Nebentraditionen sind daher für das Verständnis der Texte über die Liebe der Renaissance nicht zu unterschätzen.

Patrizis Dialoge dokumentieren eindringlich, daß sich die Entwicklung der platonischen Tradition des Denkens in der Renaissance, selbst auf so einem angestammten Gebiet wie dem der Liebesanalyse, nicht ohne Berücksichtigung anderer philosophischer Traditionen – hier der aristotelischen und der medizinischen – angemessen verstehen läßt. Dieses Eindringen anderer Traditionen führt freilich zu Transformationen, die schließlich die platonischen Vorgaben nur noch rudimentär erkennen lassen. Es ist selbstverständlich ein großer Unterschied, ob man – wie in *L'amorosa filosofia* – die Liebe auf Selbstliebe reduziert und die Liebe damit als einen natürlichen Trieb bezeichnet, oder ob man – wie in *Il Delfino* – en détail die Wirkweise des Kusses physiologisch rekonstruiert. In beiden Fällen jedoch wird von der Liebe als von einem natürlichen Phänomen gehandelt, das sich durch naturphilosophische Kategorien begreifen läßt. Während Platon die Liebe noch bis in ihre physiologischen Effekte hinein als ein metaphysisches Phänomen erklärt, scheint sich die Sache bei Patrizi endgültig umgekehrt zu haben.