



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der Begriff der Schönheit und der Materie in
Marsilio Ficinos *De Amore*“

VerfasserIn

Susanne Beiweis

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im September 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ. Doz. Dr. Sergius Koderka

Ich widme diese Arbeit in tiefer Dankbarkeit und
Verbundenheit Helga

„Ich bitt´ euch, Geister, sagt es unverwandt
der Seele, die in Schmerz und Trauer harrt,
daß Liebe immer sie beherrscht, bewahrt.“¹

¹Guido Cavalcanti, Sämtliche Gedichte. Tutte le rime. Übertr. und hg. Tobias Eiser-
mann und Wolfdietrich Kopelke. Tübingen 1990, S.47, 11 (VI)

Danksagung

Ich möchte meiner Familie für ihre Unterstützung während meines Studiums danken. Ein besonderer Dank gilt Univ. -Doz. Dr. Sergius Kodera, durch welchen ich mich optimal betreut fühlte. Sie förderten durch unsere gemeinsamen Gespräche sowohl meine Faszination als auch meine Begeisterung für die Renaissance.

Weiters möchte ich Conny, Eva, Heidi, Lisa, Marta und Ulrich für das Korrekturlesen und ihre hilfreichen Hinweise danken.

Schlussendlich möchte ich noch Frank danken, für seine Unterstützung und seine motivierenden Worte innerhalb des letzten Jahres.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	ii
Einleitung	1
1 Der Umgang mit dem aristotelischen und platonischen Erbe – Eine Retroperspektive	5
1.1 Rezeptionsgeschichte Platons und Aristoteles – Von der Antike bis in die Renaissance	5
1.2 Die Gründung der Universitäten	14
1.3 Humanismus und Renaissanceplatonismus	16
1.4 Florenz im 15. Jahrhundert	21
2 Marsilio Ficinos <i>De Amore</i> - Untersuchung der zweiten und sieben- ten Rede	29
2.1 Leben und Wirken von Marsilio Ficino	29
2.2 Die Übersetzung des platonischen Corpus im Allgemeinen und die Struktur von <i>De Amore</i> im Speziellen	30
2.3 Werkanalyse <i>De Amore</i>	36
2.3.1 Die zweite Rede von <i>De Amore</i> - Die Kosmologie von Marsilio Ficino	36
2.3.2 Die Kosmologie im <i>Phaidros</i>	42
2.3.3 Die Konzeption der Schönheit in der zweiten Rede von <i>De Amore</i>	49

2.4	Werkanalyse <i>Symposion</i>	57
2.4.1	Die Struktur von Platons <i>Symposion</i>	57
2.4.2	Die Rede des Pausanias	61
2.5.1	Die siebente Rede von <i>De Amore</i> – Donna me prega	65
2.5.2	Die Metapher des Spiegels und die gemeine Liebe	67
2.5.3	Der Fall der Seele	73
2.5.4	Die göttliche Begeisterung	77
2.6.1	Die Rede des Alkibiades in Platons <i>Symposion</i>	83
2.6.2	Der Aufstieg in der sechsten Rede mit besonderen Blick auf die Schönheit	88
3	Die Divergenzen zwischen Ficino und Platon im Hinblick auf die Schönheit und die Materie	94
3.1.3	Die Divergenzen im Hinblick auf die Materie – Platons <i>Sym-</i> <i>posion</i>	94
3.1.4	Kosmologie und Materie bei Marsilio Ficino und die Verbindung zu den Neuplatonisten	102
3.2.1	Das Verständnis der Schönheit bei Platon und Plotin	115
3.2.2	Ficinos Verständnis vom Begriff der Schönheit in <i>De Amore</i>	126
3.2.3	Die Transformierung des Eros bei Ficino	136
	Nachwort	142
	Literaturverzeichnis	152
	Primärliteratur	152
	Sekundärliteratur	153
	Internetbeiträge	159
	Lebenslauf	160
	Abstract	161

Einleitung

Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist ein Kommentar von Marsilio Ficino, welches im Jahre 1469 in Italien erstmals veröffentlicht wurde. Fällt der Name Marsilio Ficino, so kommt ihm oftmals unter Philosophierenden keine besondere philosophische Konnotation zu. Ficino ist in der philosophischen Diskussion im 21. Jahrhundert als Gelehrter und Philosoph scheinbar ins Abseits geraten.

Eines muss jedoch bedacht und ins Bewusstsein gerufen werden: Marsilio Ficino war der erste Gelehrte im lateinischen Westen der den gesamten platonischen Corpus lateinisiert und somit erst für eine westliche Leserschaft zugänglich gemacht hat.² Allerdings hat Ficino nicht nur Platon in das Lateinische übertragen, sondern noch eine Reihe weiterer griechischer antiker Autoren für den Westen fassbar gemacht. Darunter fallen Gelehrte und Philosophen wie Plotin, Psellos, Jamblichos und Priscianus, welche durch Marsilio Ficino eine lateinische Stimme erhalten haben. Ein sehr wichtiges Werk von Ficino erscheint 1469 – es trägt den Namen *De Amore* und versteht sich als ein Kommentar zu Platons *Symposion*.³ Die Schrift *De Amore* bildet den Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit. Im Brennpunkt meines Interesses steht die Frage nach dem ficinianischen Verständnis von Materie und Schönheit. Um zu einer Beantwortung dieser Frage zu gelangen, wird von mir die zweite und die siebente Rede von *De Amore* mit dem platonischen Urtext *Symposion* verglichen. Die vorliegende Arbeit ist in drei größere Abschnitte geteilt: Der

²Vgl. Paul Richard Blum (Hg.), „Einleitung“ in: Über die Liebe oder Platons Gastmahl, Hamburg 2004, XVI

³Vgl. Sibylle Glanzmann, Der einsame Eros. Eine Untersuchung des Symposion-Kommentars „*De Amore*“ von Marsilio Ficino. Tübingen 2006, S.13 – S.14

erste Teil beinhaltet eine kurze Skizzierung der aristotelischen und platonischen Rezeptionsgeschichte ausgehend von der Antike über das Mittelalter bis hin in die Renaissance. Diese kurze Nachzeichnung der Rezeptionsgeschichte soll klären, wieso der platonische Corpus erst in der Renaissance im lateinischen Westen zur Gänze bekannt wurde. Aber nicht nur Platon sondern auch eine Vielzahl an anderen griechischen antiken Autoren erhielt zu dieser Zeit erstmals eine lateinische Stimme. Als Ausgangspunkt für diese regen Übersetzungstätigkeiten muss Italien genannt werden.

Im unmittelbaren Zusammenhang mit den Übersetzungstätigkeiten steht die Entwicklung des „Humanismus“. Der „Humanismus“ spiegelte sich im neuen Fächerkanon der *studia humanitatis* wieder. Dieser war zusammengesetzt aus Rhetorik, Poetik, Geschichte, Grammatik und Moralphilosophie. Dieser Fächerkanon nahm im 15. Jahrhundert neben den traditionellen Fächern vermehrt einen Platz an den Universitäten ein. Auch Marsilio Ficino war in seinem Text- und Leseverständnis von der humanistischen Bewegung geprägt, wie auch viele andere: Leonardo Bruni und Giovanni Pico, um nur einige Namen zu nennen.⁴ Aber nicht nur die humanistische Strömung beeinflusste Ficino in seinen Schriften, sondern auch die Protektion der Familie Medici, welche in direkter Verbindung zu seinem Schaffen stand. Im Jahre 1462 erhielt Marsilio Ficino von Cosimo de' Medici ein Haus in Careggi, sowie eine Anzahl an griechischen Manuskripten. Im Zuge dessen begann er die platonischen Dialoge für seinen Protege zu übersetzen, welche mit der erstmaligen vollständigen Übersetzung des *Symposiums* 1469 einen ersten Höhepunkt fand.⁵ Fincinos Kommentierung des platonischen *Symposiums* bildet einen großen Einschnitt in die Platonrezeption und ist entscheidend für das Verständnis und die Deutung des platonischen Eros-Begriffes weit bis in das 19. Jahrhundert. Der Eros wird bei Ficino von einem christlichen Mantel umhüllt und in einem spirituellen Kontext

⁴Vgl. Brian P. Copenhaver/Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford 1992, S.36 – S.37

⁵Vgl. Paul Oskar Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, Weinheim 1986, S.36

gelesen.⁶ Durch Ficinos Schriften und Kommentierungen zum platonischen Corpus wird Platon in eine direkte Reihe mit neuplatonischen und christlichen Denkern gesetzt und aus diesem Zusammenhang heraus der westlichen Leserschaft präsentiert. Das *Symposion* wird von Ficino nicht nur kommentiert, sondern vielmehr nachgeahmt. Die Reinszenisierung des platonischen Gastmahls wird in die Renaissance verlegt. Da der Text ausgehend vom 15. Jahrhundert gelesen wird, können ihm von Ficino andere philosophische Theorien und Konzeptionen beigelegt werden.⁷

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit findet eine Gegenüberstellung der zweiten und siebenten Rede von *De Amore* mit Platons *Symposion* statt. Im Zuge dieser Auseinandersetzung erfolgt eine Veranschaulichung des kosmologischen Konzeptes Ficinos. Innerhalb dieses Entwurfes erfolgt die Einführung des Begriffes der Materie und der Schönheit. Ficino versucht in *De Amore* ein ausgearbeitetes kosmologisches Ordnungsschema zu integrieren und rekurriert dabei sowohl auf neuplatonische Autoritäten als auch auf scholastischen Quellen.⁸ In der zweiten Rede kommt es zu einer Spiritualisierung des Liebesbegriffes mit der Miteinbindung des Begriffes der Schönheit. Auf Grund der Spiritualisierung des Eros erfährt die Sinnlichkeit bei Ficino eine Entwertung. Das Schöne ist frei von jeglicher Berührung und kann nur mehr mit dem Auge, dem Gehör und dem Geist aufgefasst werden. Bei Ficino liebt jener auf eine schöne Art und Weise, welcher sich der geistigen Betrachtung, sprich der Kontemplation des *Einen* hingibt. In der siebenten Rede werden Aspekte in *De Amore* hinzugefügt, welche sich auf diese Art und Weise im *Symposion* nicht finden lassen. Ficino eröffnet in diesem Diskurs eine medizinische und physiologische Analyse.⁹ In diesem Kontext wird die Materie zu etwas Schlechtem gemacht,

⁶Vgl. Alice Pechriggl, *Eros*, Wien 2009, S.74 – S.75

⁷Vgl. Sabrina Ebbersmeyer, „Zwischen Physiologie und Spiritualität. Zur Rezeption des platonischen Symposions in der Philosophie der Renaissance“ in: *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und der Moderne*, Hg. Stefan Matuschek, Heidelberg 2002, S.17 – S.21

⁸Vgl. Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S.37 – S.38

⁹Vgl. Ebbersmeyer, „Zwischen Physiologie und Spiritualität“, in: *Wo das philosophische*

welche die Seele an sich bindet. Die Materie stellt die Basis, die unterste Stufe der Seinshierarchie dar. Der Körper wird zum Schattenbild des Intelligiblen.¹⁰ Jedoch steht auch hier eine Frage im Raum: Kann es sein, dass die Materie gleich nach dem *Einen* entstanden ist und somit noch vor dem Geist, der Seele und den Formen existiert hat? Wenn dem so wäre, so würde die Materie auf allen Seinsstufen beteiligt sein und somit noch vor dem Intelligiblen existieren. Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, wird es wichtig sein, die Divergenzen zum Urtext aufzuzeigen und das daraus resultierende Überschüssige auf die eigentliche Quelle, sprich den Neuplatonismus, zurück zu führen.

Gerade in *De Amore* finden sich auch andere Einflüsse antiker Theorien, welche ihre implizite Einflechtung in das Werk erhalten.¹¹ Allerdings jedoch finden nicht nur andere antike wie auch scholastische Quellen ihren Einschlag in *De Amore* sondern es kommt von Seiten Ficinos zu einem ständigen Querverweis auf den platonischen Dialog Phaidros. Hierbei gilt es zu klären, welche Auswirkungen und Funktion die Miteinbeziehung des Phaidros auf die Konzeption von *De Amore* haben. Im letzten Teil wird nochmals die Konzeption der Materie und der Schönheit im Platonismus und im Neuplatonismus verdeutlicht und mit der Leseweise von Ficino verglichen. Daraus ergibt sich die Frage, ob Ficino einen einheitlichen Begriff von Materie und Schönheit hat oder ob er je nach Kontext mit unterschiedlichen Begriffen der Materie und der Schönheit operiert. In diesem Sinne hoffe ich dadurch das philosophische Verständnis über den ficianischen Begriff von Materie und Schönheit zu mehrten.

Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.21 – S.25

¹⁰Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Hamburg 2004, 1325(Comm.151) – 1326(Comm.152)

¹¹Vgl. Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance*, S.38

Kapitel 1

Der Umgang mit dem aristotelischen und platonischen Erbe – Eine Retroperspektive

1.1 Rezeptionsgeschichte Platons und Aristoteles – Von der Antike bis in die Renaissance

Um die Bedeutung der Veränderung mit dem Umgang des griechischen antiken philosophischen Erbes innerhalb der Renaissance, speziell bei Marsilio Ficino, nachvollziehen zu können, wird es wichtig sein, den entwicklungsgeschichtlichen Wirkungsbereich der platonischen und aristotelischen Rezeption nach dem Ende der Antike bis hin in die Renaissance aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang muss an den Ursprung, d.h. zur platonischen Akademie zurückgegangen werden. Denn gerade die verschiedenen Phasen innerhalb der platonischen Akademie hatten große Auswirkungen auf die Denker des Mittelalters und rezeptiv auf die Renaissance. Sie prägten das Verständnis in der Lektüre von Aristoteles und Platon in der darauf folgenden Zeit. Das Erbe Platons traten in den unmittelbar nachfolgenden Phasen unterschiedliche Denktraditionen an, deren verschiedene Sichtweisen und Fragestellungen einen großen Einfluss auf die Rezeptionen Aristoteles und Platons im arabischen, byzantinischen und westlich lateinischen Raum hatten. Die erste Phase in der Beschreibung der Entwicklung der platonischen Akademie vollzieht sich primär

mit Xenocrates und Speusip, welche sich als Ziel setzten, die platonischen Dialoge miteinander zu verbinden und darin eine Systematik zu entwickeln, welche harmonisierend mit den pythagoreischen Lehren einherging. Diese Phase, welche noch einen sehr textnahen Umgang mit dem platonischen Gedankengut hatte, kann als die „Ältere Akademie“ klassifiziert werden. Im 3. Jahrhundert vor Christus entwickelten sich die zwei Denkrichtungen des Stoizismus und des Skeptizismus, welche die „Ältere Akademie“ abzulösen begannen und als die „Jüngere Akademie“ die Überleitung zum Mittelplatonismus darstellten. Diese beiden Strömungen übten einen großen Einfluss auf die damals behandelten philosophischen Themenbereiche aus.¹² Die erste Phase im Rahmen der „Älteren Akademie“ hielt sich noch in unmittelbarer Nähe zu den platonischen Texten auf. Die „Jüngere Akademie“, in der geistigen Sphäre des Skeptizismus, begann sich durch kritische Fragestellungen von einem metaphysischen Anspruch absoluter Wahrheit zu entfernen. Im Mittelplatonismus wurde der metaphysische Anspruch nach einer absoluten Wahrheit wieder gefestigt. Dieser verfocht die Annahme des Skeptizismus, welcher vom bloßen Fürwahrhalten (*doxa*) der Gegenstände ausging.¹³ Wird ein Zeitraum für den Mittelplatonismus genannt, so kann dieser von Arkesilaos bis hin zu Karneades und Philon von Larissa eingeteilt werden. In dieser Phase der platonischen Akademie kann von keinem Primat einer Denkrichtung gesprochen werden, da sich sowohl aristotelische, stoische sowie peripatetische Elemente im Mittelplatonismus wieder erkennen lassen. Dennoch wurden erneut im Mittelplatonismus die drei großen Bereiche der Ethik, Logik und Physik sowie der Theologie, welche von der „Alten Akademie“ eingeführt wurden, als die zentralen Themen aufgegriffen und unter neuen Gesichtspunkten weiterentwickelt. Es wurden auch viele Schriften des Mittelplatonismus, mit besonderem Blickpunkt auf Alexander von Aphrodisias und Plutarch, ab dem 9. Jahrhundert in die arabische Sprache übersetzt. Einen noch größeren Einfluss auf das Mittelalter und die Renaissance hatte die darauf fol-

¹²Vgl. Volker Steenbock, *Kleine Philosophiegeschichte*, Stuttgart 2002, S.71 – S.81

¹³Vgl. Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert I*, München 1994, S.217

gende Phase des Neuplatonismus.¹⁴ Erst im Mittel- und Neuplatonismus setzte sich wieder eine von der Erfahrung unabhängige und für sich bestehende Wahrheit durch. Im Mittelplatonismus wurde der Versuch unternommen, die Stoa und den Peripatos in konvergenter Weise miteinander zu verbinden. Diese Synthetisierung unterschiedlicher geistiger Strömungen hatte einen großen Einfluss auf die darauf folgenden Lehren, welche sich mit Rückbezug auf den Mittelplatonismus entwickelten. Ein wichtiger Vertreter dieses Mittelplatonismus war Cicero, dessen Ziel es war, die griechische antike Philosophie zu erschließen und sie einer lateinischen Terminologie zuzuführen, welche im Mittelalter ihre weiterführende Verwendung als Quellenstudium fand. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert setzte die Tendenz ein, die Philosophie vermehrt mit religiösen Anschauungen zu verbinden. Diese Ausrichtung bezeugte sich dadurch, dass sich vermehrt Vermengungen hellenistischer Philosophie einerseits und religiöse Auffassungen der östlichen Welt andererseits in den Schriften antiker Denker wieder fanden. Es bildete sich am Ende des Mittelplatonismus, im Übergang zum Neuplatonismus, ein philosophischer Mystizismus heraus, der auch in der hermetischen Strömung und Literatur wieder gefunden werden kann. Der Name der hermetischen Strömung leitet sich aus dem Glauben an die Offenbarung von Hermes ab, welcher mit dem ägyptischen Gott Thot identifiziert wurde. Das Grundstreben der hermetischen Bewegung kann als die Suche nach dem jenseitigen Grund der Wirklichkeit verstanden werden. In dieser Konzeption wird die Materie als diesseitiges Element, als böses Prinzip verstanden, in dem der Leib die Seele gefangen hält. Damit die Seele wiedergeboren werden kann, braucht sie die göttliche Hilfe, um sich aus der Leiblichkeit zu befreien. Die hermetische Literatur hatte große Auswirkungen auf den Neuplatonismus, in welchem die Themen und Fragen nach Offenbarung und göttlicher Schau in den Vordergrund traten. Die Frage nach dem Jenseits war verbunden mit dem *Einen*, welches einerseits ein platonisch wahrhaft Seiendes darstellte und andererseits die Referenz zu einem

¹⁴Vgl. John M. Dillon, „Die Entwicklung des Mittelplatonismus“, in: Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus, Hg. Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch, Darmstadt 1997, S.15 – S.33

biblisch religiösen Gott aufwies.¹⁵ Die Fragen nach der Stellung und Wirkung des *Einen* sind unmittelbar mit dem Neuplatonismus verbunden, als dessen Begründer Ammonios Sakkas genannt wird. Sein bekanntester und maßgeblichster Schüler war Plotin. Der Versuch, die transzendenten Ideen mit der göttlichen Vernunft zu synthetisieren, welcher im Mittelplatonismus seinen Ursprung fand, wurde der Pfeiler der neuplatonischen Lehren. Plotin versuchte auf der einen Seite direkt an den Lehren Platons anzuknüpfen und auf der anderen Seite anhand dieser Grundbasis sein eigenes kohärentes System zu erschaffen. Seine Lehre vollzieht sich in einem stufenweise Auf- und Abstieg vom Niedersten zum Höchsten, dem *Einen*. Dabei wird die Seele zu einem Mittler, welche der formlosen Materie in deren Vielfalt Einheit gebiert und gleichzeitig dazu befähigt ist das *Eine* zu erschauen. Durch diese Mittlerposition in der plotinischen Konzeption wurde die Seele in den Rang der Hypostase erhoben.¹⁶ Plotin versuchte die Frage zu beantworten, wie sich die erfahrbare Welt zum Göttlichen erheben kann. Auf der Basis dieser Fragestellung entwickelte er seine Kosmologie, welche noch Jahrhunderte nach ihm eine Wirkung auf andere philosophische Konzeptionen ausübte. Seine Lehre im Bezug auf das *Eine* kann als Emanationslehre verstanden werden, welche das Herausströmen und Überfließen aus dem *Einen* in die übergeordneten und niederen Stufen des Seins involviert. Aus dem *Einen* fließen der Geist und die Seele, welche in Verbindung zu den untergeordneten Stufen des Seins stehen. Dieses mystische und theosophische Verständnis des Universums und die Frage, wie sich das Diesseits und das Jenseits zueinander verhalten, finden sich auch bei anderen bedeutenden Denkern dieser Zeit wieder. Jamblich und Proklus installierten in ihrem systematischen Verständnis eines hierarchischen Universums Engel, Heroen und Dämonen. Dies bedeutet, dass die Philosophie Anlehnungen an die Magie und den Wunderglauben in theosophischen und theurgischen Bereichen fand, welche mit mystischen Elementen verbunden

¹⁵Vgl. Wolfgang Röd, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis in das 20. Jahrhundert I, S.217 – S.237

¹⁶Vgl. Peter Christian Lang, „Plotin“, in: Metzlers Philosophen Lexikon, Hg. Bernd Lutz, Stuttgart/Weimar 2003, S.562 – S.563

wurden.¹⁷ Nach der Beendigung und Schließung der platonischen Akademie 529 nach Christus durch Kaiser Justin sowie dem Fall des römischen Reiches, kam es im byzantinischen, arabischen und lateinischen Raum zu unterschiedlichen Verbreitungen der aristotelischen und platonischen Texte. Jedoch möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Rezeption beider nie gänzlich verebbt ist und es in den drei geographischen Räumen zu unterschiedlichen Ausrichtungen der Lektüre kam.¹⁸

Im byzantinischen Osten wurde die Rezeption Aristoteles und Platons ab dem Ende der Antike kontinuierlich vorangetrieben. Durch den Besitz der Texte und die Kenntnisse der antiken griechischen Lehren konnten die Studien byzantinischer Gelehrter auf dem platonischen und aristotelischen Corpus aufbauen. Die Studien Aristoteles und die Studien Platons wurden nicht voneinander separiert, es wurde vielmehr der Versuch unternommen eine Synthese beider zu erreichen. Dabei kam es oftmals auch zu einer Synchronisierung des platonischen mit dem neuplatonischen Gedankengut.¹⁹ Im Kontext dessen waren für die byzantinischen Gelehrten vor allem neuplatonische Konzeptionen von großem Interesse, mit besonderem Blick auf die apophantische Theologie der Neuplatoniker, welche sich auf Gott konzentrierte, der außerhalb menschlicher Vorstellungskraft steht und daraus resultierend nur in der Negation ausgedrückt werden kann. Photios förderte die Verbreitung des platonischen Gedankenguts im byzantinischen Raum – welche in einer Angleichung und Balance zwischen den aristotelischen und platonischen Lehren mündete.

²⁰ Im 11. Jahrhundert wurde die Philosophie im byzantinischen Osten zu einer autonomen Wissenschaft erklärt, jedoch war der philosophische Zugang zu den Texten so angelegt, dass vorwiegend pädagogische und rhetorische Elemente daraus extrahiert und fruchtbar gemacht wurden. Die Platonlektüre erfreute sich auf

¹⁷Vgl. Röd, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert I*, S.253 – S.261

¹⁸Vgl. Paul Oskar Kristeller, *Humanismus und Renaissance I*, München 1974, S.32 – S.33

¹⁹Vgl. Paul Oskar Kristeller, *Humanismus und Renaissance I*, S.32 – S.33

²⁰Vgl. Michael Erler, *Die Philosophie der Antike Band 2/2 Platon*, Basel 2007, S.532

Grund des platonischen Stiles und der Doktrinen einer großen Beliebtheit, wobei häretische und amoralische Elemente oftmals eine Zensur erlitten. Im 15. Jahrhundert transportierten byzantinische Gelehrte, wie Manuel Chrysoloras, Texte antiker griechischer Denker in den lateinischen Westen. Dadurch kam es, dass die *Politea* 1402 in das Lateinische übersetzt wurde und eine Vielzahl griechischer Texte im lateinischen Westen bekannt wurden. Ein weiterer byzantinischer Gelehrter, Gemistos Plethon, inspirierte Cosimo de'Medici laut einem Mythos zu einer Neugründung der platonischen Akademie. Plethon wurde der Stein des Anstoßes für die große Aristoteles – Platon - Debatte zwischen Kardinal Bessarion und Georgios Trapezuntius.²¹

Im arabischen Raum kam es zu einer Vorherrschaft der Aristoteles Lektüre, welche stark verwebt mit neuplatonischem Gedankengut gelesen wurde. Dadurch fand der aristotelische Corpus bis zum 10. Jahrhundert zur Gänze seine Verbreitung im arabischen Raum.²² Doch auch die platonischen Dialoge blieben nicht unbeachtet; im 9. Jahrhundert wurden eine Anzahl von platonischen Texten wie *Nomoi*, *Sophistes*, *Politea* und *Timaios* in das Arabische übersetzt. Diese Übersetzungen gingen von Johannitus und seiner Schule aus. Es kam im Verlauf des 10. Jahrhunderts zu weiteren Übersetzungen, von welchen nur mehr die Fragmente Proklus und Galens zum *Timaios* erhalten geblieben sind. Das Interesse an den platonischen Werken kann im arabischen Raum als ein wissenschaftliches, moralisches und metaphysisches verstanden werden, welches auf neuplatonischen Interpretationen und Kommentaren fußte. Avicenna, einer der bekanntesten arabischen Denker, verstand sich mehr auf die Aristoteles Rezeption und versuchte sich von Platon zu distanzieren. Jedoch weist auch seine Konzeption der hierarchischen Ausströmung innerhalb des Universums eine Ähnlichkeit mit platonischen und neuplatonischen Konzeptionen der Kosmologie auf. Auch bei Averroes lassen sich neuplatonische

²¹Vgl. James Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism*, Roma 2004, S.8 – S.13

²²Vgl. Steenbock, *Kleine Philosophiegeschichte*, S.112

Elemente wieder finden.²³ Es hat dennoch den Anschein, dass im arabischen Raum die Rezeption Aristoteles im Gegensatz zur Rezeption Platons intensiver betrieben wurde. Anhand der Systematik in den aristotelischen Schriften kann von einem enzyklopädischen Charakter der Gelehrsamkeit gesprochen werden. Im Zuge dessen kam auch Avicenna und Averroes ein großer Wirkungsbereich im lateinischen Westen zu, deren Kommentare zur Aristoteles Lektüre herangezogen wurden. Dennoch findet sich auch in ihren Kommentaren kein konzentrierter Aristoteles wieder, sondern vielmehr eine Vermengung von aristotelischem und neuplatonischem Gedankengut.²⁴

Im lateinischen Westen war bis ins 11. Jahrhundert das Wissen um das griechische antike Erbe am geringsten. Am Anfang des Mittelalters konzentrierten sich die Gelehrten auf die christliche und römische Lektüre, welche vor allem Cicero und Seneca umfasste. Diese Texte übten einen immanenten Einfluss auf die Bereiche der Rhetorik und der Jurisprudenz aus, diese Interessensausrichtung lag speziell der Bildungsschicht des Klerus und der administrativen Ausrichtung der Jurisprudenz zugrunde. Auch die aristotelischen Texte nahmen in der Philosophie des 11. Jahrhunderts zunächst noch eine untergeordnete Rolle ein. Eine der wenigen Ausnahmen bildeten die Übersetzungen Boethius im Rahmen der Schriften *Kategorien* und *De Interpretatione*, welche als Grundlage der Logik dienten. Die Bereiche der Gelehrten manifestierten sich in den sieben freien Künsten, welche sich aus Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zusammensetzten. Die Philosophie fand sich in den Bereichen der Dialektik und der elementaren Logik wieder, welche eben auf den Übersetzungen Boethius aufbaute.²⁵ Der große Wandel innerhalb der Übersetzungstätigkeiten im lateinischen Westen begann in der Mitte des 11. Jahrhunderts. Die Philosophie war im lateinischen Westen nicht unbekannt, dennoch wurde sie im Rahmen der Theologie gelehrt und nahm Bezug

²³Vgl. Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism*, Rom 2004, S.13 – S.16

²⁴Vgl. Kristeller, *Humanismus und Renaissance I*, S.33 ff.

²⁵Vgl. Kristeller, *Humanismus und Renaissance I*, S.34 – S.35, S.55 – S.56

auf Boethius, den heiligen Augustinus und andere Kirchenväter. Innerhalb dieses Philosophie Verständnisses wurde ihr auch oftmals im lateinischen Westen die Rolle als Magd der Theologie zugewiesen. Diese Anschauung über Philosophie veränderte sich, als arabische Texte den Weg in den Westen fanden, zumal sich Sizilien, Süditalien und Teile Spaniens als Übersetzungszentren herauskristallisierten, wodurch Texte von Aristoteles, Galen und Euklid der lateinischen Leserschaft zugeführt werden konnten. Zu Beginn der Übersetzungswelle waren vor allem die arabischen Texte, welche sich mit Medizin und Astronomie beschäftigten, von einem großen Interesse für lateinische Studenten. Diese Texte lassen sich vor allem in Salerno wieder finden, welches sich ab dem 10. Jahrhundert als Zentrum der Medizin etablierte. Ab dem 12. Jahrhundert waren *Organon* und die *Bücher über die Natur* von Aristoteles eine feste Grundlage für eine fundierte medizinische Ausbildung. Bis ins Ende des 13. Jahrhunderts wurde der aristotelische Corpus zur Gänze lateinisiert und schaffte dadurch eine Vormachtstellung im philosophischen Kontext, dabei kam es zu einer Verknüpfung der aristotelischen Lehren mit dem Christentum. Die Systematik, welche sich in den aristotelischen Schriften finden lässt, wurde im 12. Jahrhundert zur Basis für die Lehrfächer innerhalb der ersten gegründeten Universitäten.²⁶

Im Vergleich zur Verbreitung der aristotelischen Schriften kann im lateinischen Westen die Platon Rezeption als eine implizite Rezeption verstanden werden. Der lateinische Westen hatte im Vergleich zum byzantinischen und arabischen Raum das unzureichendste Wissen über die platonische Lehre. Dieses minimale Wissen widerspiegelt sich auch, wenn man bedenkt, dass bis in das 12. Jahrhundert nur ein Drittel des *Timaios* bekannt war, welcher auf die Übersetzung von Calcidius zurückging. In der Mitte des 12. Jahrhunderts wurden von Henricus Aristippus die Dialoge *Menon* und *Phaidon* übersetzt und im 13. Jahrhundert war anhand der Übersetzung von William Moerbeke der Kommentar von Proklus zu *Parmenides* bekannt. Von den drei bekannten Dialogen erfreute sich *Timaios* der größten Be-

²⁶Vgl. Copenhaver and Schmitt, Renaissance Philosophy, S.1 – S.18

liebtheit. Vor allem in Chartre wurde eine Anzahl an Glossen und Kommentaren zu diesem Dialog verfasst, in welchen man auch Platons Kosmologie mit den Lehren der Genesis abzugleichen versuchte.²⁷ Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches kommentierten den *Timaios*, dennoch erlebte die *Timaios* Rezeption ab der Mitte des 12. Jahrhunderts einen rapiden Rückgang. Dieser Verlust spiegelte sich darin wider, dass es in den Jahren 1375 bis 1425 lediglich zu drei handschriftlichen Kopien des Textes kam.²⁸ Im 12. und 13. Jahrhundert nahm die Platon Rezeption einen vorwiegend impliziten Charakter ein. Mehrere Gründe erscheinen als Ursachen dafür - eine eindeutige Begründung für das schwindende Interesse an den platonischen Dialogen lässt sich jedoch nur schwer finden. James Hankins versucht sich einer Antwort mittels eines Vergleiches an die platonischen Lehren aus dem 15. Jahrhundert zu nähern. Einer der Gründe der aristotelischen Übermacht im 12. und 13. Jahrhundert liegt in der Beliebtheit der Übersetzungen des aristotelischen Corpus im Gegensatz zu den platonischen Werken. Ein weiteres Kriterium für den aristotelischen Einfluss auf das Mittelalter dürfte in der Systematik des aristotelischen Corpus liegen. Diese Ordnung bot sich gerade für Theologen an, ihr spekulatives System mit Bezug zu den letzten Fragen mit den aristotelischen Schriften zu verbinden. Im 15. Jahrhundert lag die Kritik an Platon in seinen unsystematischen Schriften und der Schwierigkeit der Abstraktion seiner eigenen Lehren. Dieser Punkt ist hervorzuheben, vor allem im Bezug auf die Universitäten, da die aristotelische Systematik leichter für Textbücher im 12. und 13. Jahrhundert verwertbar wurde. Die Schriften von Aristoteles erscheinen bei weitem kompatibler mit der scholastischen Methode als die platonischen Texte. Ein weiterer Kritikpunkt an Platon im 15. Jahrhundert waren die zu dieser Zeit befremdlichen Gedanken, welche um die Homosexualität kreisten sowie weitere Passagen, die eine Inkonsistenz mit der christlichen Lehre aufwiesen. Bei Aristoteles

²⁷Vgl. Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism, S.16 – S.21

²⁸Vgl. Thomas Ricklin, „Plato im 12. Jahrhundert“, in: The platonic tradition in the Middle Ages, Hg. Stephen Gersh. Berlin (u.a.) 2002, S.139 – S.142

konnten befremdliche Lehren aus dem Gesamtcorpus wesentlich leichter extrahiert werden als bei Platon. Dies dürfte ein weiterer Punkt für die geringen Platonkenntnisse im 12. und 13. Jahrhundert sein – sowie die mindere Anzahl an Quellen.²⁹ Ein weiteres Kriterium für die Verbreitung des aristotelischen Corpus bildete das Entstehen der ersten Universitäten im 12. Jahrhundert. Diese entstanden in Paris, Oxford und Bologna. Bis dahin gab es so genannte Kloster- und Domschulen, welche neben den Universitäten weiter bestehen blieben und auf die sieben freien Künste aufbauten. Diese setzten sich aus Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zusammen, wobei der Hauptaspekt im Frühmittelalter auf der Grammatik lag, die Philosophie fand sich im Rahmen der Dialektik wieder.³⁰

1.2 Die Gründung der Universitäten

Die Universitäten verstanden sich als selbstständige Genossenschaften, welche sich in Paris aus den Professoren und in Bologna aus den Studenten zusammensetzten. Der Unterricht, aufbauend auf den sieben freien Künsten, wies eine Spezialisierung in den Gebieten der Medizin, Jurisprudenz, Theologie sowie der Kunst und der Philosophie auf. In diesen Disziplinen fanden sich neue Formen und Methoden des Unterrichts ein, welche sich aus der *lectura* und der *disputatio* zusammensetzen. Die *lectura*, welche als eine Vorlesung des jeweiligen Professors und die *disputatio*, welche als eine Verteidigung einer Lehrmeinung anhand von These und Antithese verstanden werden kann, bauten direkt auf mittelalterlichen Formen des Kommentars und der *Quästion* auf. Eine weitere Erneuerung bildeten die erstmals offiziellen Diplomierungen und Graduierungen von Studenten durch die Universitäten.³¹

Die mittelalterliche Universität läßt sich demnach versuchsweise folgendermaßen definieren: als eine selbstständig organisierte, aber öf-

²⁹Vgl. Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism, S.27 – S.45

³⁰Vgl. Kristeller, Humanismus und Renaissance I, S.35

³¹Vgl. Kristeller, Humanismus und Renaissance II, München 1976, S.207 – S.223

fentliche anerkannte Anstalt, die dem Zweck diene, höheren und spezialisierten Unterricht zu erteilen und auch die Berechtigung verlieh, eines der gelehrten Fächer zu unterrichten und beruflich anzuwenden.³²

Im 12. und im 13. Jahrhundert kam es in Paris und Bologna zu unterschiedlichen Ausrichtungen der Disziplinen. Paris setzte sich aus den vier Artistenfakultäten zusammen, welche die Bereiche Kunst und Philosophie, Medizin, Jurisprudenz und Theologie beinhalteten. Die Philosophie wurde im Rahmen der Logik gelehrt und diente als Vorbereitung zum Studium der Theologie. Im Gegensatz dazu bildete in Bologna die Jurisprudenz den Kern der universitären Disziplinen. Daneben gab es noch die Rhetorik, welche sich aus Dialektik und Grammatik zusammensetzte und als Vorbereitung für die Jurisprudenz galt, und die Medizin. Im Rahmen der Rhetorik entwickelte sich in Bologna eine neue Form der Rhetorik, welche *Dic-tamen* genannt wurde. Im Zuge dessen wurde von den Studenten erlernt, Briefe und Dokumente in einem kunstvollen und eleganten Stil zu schreiben. Dies hatte große Bedeutung, da sich gerade in Italien die beruflichen Sparten des Sekretärs, Kanzlers und Notars einer großen Beliebtheit erfreuten. Neben Bologna bestand als geistiges Zentrum noch Salerno, welchem eine Sonderstellung zukam, da sich dort, ausgehend vom 11. Jahrhundert, das Zentrum der Medizin ausbildete. In der Wende zum 14. Jahrhundert spaltete sich die Universität Bologna in zwei separierte Bereiche ab: in die Juristenuniversität und in die Artistenuniversität. Am Ende des 13. Jahrhunderts fand sich auch die Philosophie als universitäre Disziplin im Rahmen von Logik und Naturphilosophie in Bologna ein, jedoch galt sie als Vorbereitung für das medizinische Studium. Als Basislektüre galten *Organon* von Aristoteles, *Isagoge* von Porphyrius sowie die Kommentare von Avveroes. Im Laufe des 14. Jahrhunderts etablierten sich auch die Poetik, das Studium lateinischer Klassiker, die Theologie sowie die Lektüre griechischer Schriften an den italienischen Universitäten. Im Bereich der Poesie wurden auch moralphilosophische Themenbereiche behandelt. Im 15. Jahrhundert fand sich der Name *studia humanitatis* für

³²Kristeller, Humanismus und Renaissance II, S.209

den Fächerkanon Geschichte, Rhetorik, Poesie, Grammatik und Moralphilosophie ein. Dieser Kanon etablierte sich neben den bis dato bekannten Disziplinen an den italienischen Universitäten. In diesen Fächern hatten die Dozenten sowohl in der Wahl des Autors als auch in der Wahl des Textes große Freiheiten.³³

1.3 Humanismus und Renaissanceplatonismus

Im Mittelalter beziehungsweise im Hochmittelalter kam es aufgrund der Entwicklung der Universitäten sowie durch die Einflüsse des arabischen Raums zu maßgebenden Veränderungen der Rezeptionsgeschichte lateinischer und griechischer Autoren. Es wurden vermehrt klassische Autoren gelesen und Aristoteles, Galen und Hypokrates wurden einer westlichen Leserschaft zugeführt. Dennoch waren die griechischen Übersetzungen im Maßstab der vorhandenen und gelesenen Texte im lateinischen Westen gering, hier vollzog sich im Rahmen der Renaissance ein massiver Wandel. Die Renaissance ist unmittelbar mit dem Schlagwort „Humanismus“ verknüpft, doch ist darunter nicht der „Humanismus“ nach heutigem Verständnis gemeint. Im Zusammenhang mit dem aufkommenden Renaissancehumanismus muss einleitend der Name Petrarca genannt werden, der sich in seiner Schrift *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia* gegen die Vorherrschaft Aristoteles gewehrt hat und sich für andere griechische antike Autoren wie Platon einsetzte.³⁴

Die Renaissance wird von Historikern in einen unterschiedlichen zeitlichen Rahmen gesetzt, nach Kristeller ist die Renaissance jener Abschnitt der westeuropäischen Geschichte, welcher den Zeitrahmen von 1300 bis 1600 umfasst und als Zeitraum zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit verstanden werden kann. Innerhalb der Renaissance kam es zu einem Rückbezug auf antike Ideen und Lehren, welche sich in weiterer Folge in allen Bereichen auf eine gewisse Art und Weise zu manifestieren begannen. Dadurch bedingt entwickelte sich ein neues Verständnis von

³³Vgl. Kristeller, Humanismus und Renaissance II, S.207 – S.223

³⁴Vgl. James Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism, S.31

Gelehrsamkeit, welches eine Revolution der wissenschaftlichen Sektoren einleitete. Diese Veränderungen innerhalb der Renaissance sind an zwei Punkte geknüpft: dem neuen Aufkommen der lateinischen und griechischen Studien sowie der Entstehung des Buchdrucks Mitte des 15. Jahrhunderts, welcher die Herstellung kommunikativer Medien von Grund auf erneuerte. Diese Erneuerung involvierte eine Verbreitung von literarischem, naturwissenschaftlichen und philosophischem Gedankengutes über die regionalen und nationalen Grenzen hinaus.³⁵ Der Mensch in der Renaissance bekam ein neues Selbstverständnis und trat innerhalb der Natur in den Vordergrund. Dieser Wechsel in das diesseitige Leben spiegelt sich auch mit den fortschreitenden Studien in naturwissenschaftlichen Themenbereichen sowie in den Bereichen der bildenden Künste und der Literatur wider. Die Malerei und die Plastik verloren ihre religiöse Präsenz und richteten sich direkt an den Betrachter. Dabei verwirklichten sie sich in ihrer Präsenz nach außen durch die individuelle Vorstellung des Künstlers. Das Quellenstudium lateinischer und griechischer Denker förderte die Transformation philosophischer Konzepte und brachte den Menschen als Individuum in den Vordergrund der Betrachtungen, welcher sich dadurch aus dem mittelalterlichen Kollektiv löste und sich in der Renaissance seiner umfassenden Persönlichkeit gewahr wurde.³⁶

Innerhalb der Renaissance finden sich unterschiedliche Strömungen wieder, deren Überbau die humanistische Bewegung bildete. Jedoch darf der „Humanismus“ weder aus heutiger Sicht verstanden werden noch war er innerhalb der Renaissance ein in sich geschlossenes kohärentes System. Unter einem „Humanisten“ wurde sowohl ein Lehrender als auch ein Schüler der *studia humanitatis* verstanden, welche im weitesten Sinne auf Cicero zurückging und die Fächer Grammatik, Rhetorik, Poesie, Geschichte und Moralphilosophie beinhaltete. Er war sowohl in impliziter als auch expliziter Weise maßgebend für die Renaissance und ihre wissenschaftlichen und literarischen Ausrichtungen. Einleitend für den „Humanismus“ muss der Name

³⁵Vgl. Copenhaver und Schmitt, Renaissance Philosophy, S.18 – S.24

³⁶Vgl. Steenbock, Kleine Philosophiegeschichte, S.134 – S.137

Petrarca genannt werden, der als einer der ersten Vertreter der humanistischen Bewegung auftrat. Er war in seiner Einstellung der scholastischen Gelehrsamkeit und Methode, welche im Rahmen der Philosophie die Stränge der Logik und der Naturphilosophie verfolgte, feindlich gesinnt und plädierte für eine neue Gelehrsamkeit der Lektüre sowohl lateinischer als auch griechischer antiker Denker. Er war sowohl an der Poesie, der Literatur als auch an der Philosophie interessiert und studierte die antiken lateinischen Autoren, speziell Cicero, Vergil und Seneca. Sein Interesse für die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit der Lektüre griechischer Philosophen dürfte er den ciceronischen Schriften entnommen haben, welchen er auch sein Wissen und seine Kenntnisse über die griechische Philosophie verdankte. Im Zuge dessen versuchte er Griechisch zu erlernen und erwarb Handschriften von Homer und Platon, welchem er in seinem philosophischen Denken den Vorzug gab. Dennoch stand auch für ihn der christliche Glaube über der Philosophie. Seine Kritik an den Gelehrten seiner Zeit richtete sich gegen die scholastische Tradition, welche an Aristoteles orientiert war sowie an deren Methoden der Übersetzungen, explizit der *Ad-verbum* - Technik, welche an Eleganz und rhetorischen Figuren, wie sie Cicero besaß, zu wünschen übrig ließ.³⁷ Eine weitere Anmerkung für Petracas feindliche Einstellung gegenüber den mediavalen Übersetzungen findet sich bei Copenhaver und Schmitt.

Petrarch was particularly hostile to medieval philosophy as he came to know it in the Italy of the mid-fourteenth century. He found its language ugly, contrived, and cumbersome, falling far short of the classical norms that he esteemed in Cicero; the content was also distasteful, too dependent on infidel sources followed blindly by medieval imitators.³⁸

Die Punkte die Petrarca an Platon besonders hervorgehoben hat, gliedern sich wie folgend: sein Stil zu schreiben, seine Vereinbarkeit mit christlichen Vorstellungen und Lehren und seine Ausführungen zur Tugend.³⁹ Er selbst versuchte sich

³⁷Vgl. Copenhaver und Schmitt, Renaissance Philosophy, S.26 – S.28

³⁸Copenhaver and Schmitt, Renaissance Philosophy, S.27

³⁹Vgl. Erler, Die Philosophie der Antike Band 2/2 Platon, S.535

in seinem Schaffen auf der Grundlage und der Inspiration antiker Denker stets zu verbessern, dabei führte er selbst neue Elemente ein, welche sich im Rahmen des Renaissancehumanismus wieder finden lassen. Dies lässt sich vor allem in seiner literarischen Form Briefe zu schreiben wieder finden, die es ihm ermöglichte, in der ersten Person zu schreiben und seinen subjektiven Zugang zur Welt zu offenbaren. Auch die Betonung und Akzentuierung auf den Menschen in seiner Erkenntnis zu Gott zieht sich nach ihm wie der Ariadnefaden durch den Renaissancehumanismus.⁴⁰

Diese grundlegende Forderung nach einer Erweiterung der Gelehrsamkeit ohne spezifische Einschränkungen auf die scholastische Tradition wurde im weiteren Verlauf der Renaissance immer stärker durch das Studium und die Lektüre lateinischer und griechischer Autoren umgesetzt. Es ist schwierig, den Begriff „Humanismus“ aus heutiger Sicht für die Renaissance eins zu eins gleichzusetzen. Als „Humanist“ wurde im 15. Jahrhundert ein Professor, *humanista*, der *studia humanitatis* aufgefasset. Die *studia humanitatis*, welche schon unter Cicero Erwähnung fanden und ein liberaleres und literarisches Bildungsprogramm involvierten, setzten sich aus dem Fächerkanon der Rhetorik, Poetik, Geschichte, Grammatik und Moralphilosophie zusammen und fanden neben den traditionellen Fächern auch an der Universität ihren Einzug. Dieser Fächerkanon beinhaltete das Lesen und das Interpretieren antiker lateinischer und griechischer Autoren. Fragt man nach dem Aufkommen und der Entwicklung des Renaissancehumanismus, so sind nach Kristeller drei Stränge für dessen Entwicklung von größter Bedeutung. Der erste Strang beinhaltet die formale Rhetorik. Gerade in Bologna, wo die Jurisprudenz den größten universitären Bereich inne hatte, entwickelte sich unter der Berufung auf lateinische Vorbilder wie Cicero die *ars dictaminis*, die Kunst Briefe zu schreiben, die in weiterer Folge für die Berufssparten des Kanzlers, Sekretärs und des Notars größte Wichtigkeit hatte. Im Zuge dessen entwickelte sich auch die Rede zu einem literarischen Werkzeug, in welches viele Referenzen des antiken Erbes mit ein-

⁴⁰Vgl. Kristeller, Acht Philosophen der italienischen Renaissance, S.1 – S.15

flossen. Sowohl griechische als auch lateinische Autoren fungierten auf der Basis der Nachahmung und ihre Schriften wurden von den Humanisten studiert, um sich ihren Stil und ihre rhetorischen Figuren anzueignen. Im Zuge der Entwicklung der *ars dictaminis* wurde die lateinische Grammatik präzisiert und systematisiert und mit Hilfe einer Synthese von byzantinischen Gelehrten mit westlichen Gelehrten kam es zu einer Unzahl an Übersetzungstätigkeiten sowohl lateinischer als auch griechischer antiker Autoren. Bis zu diesem Zeitpunkt kam es zwar zu Übersetzungstätigkeiten in Teilen Siziliens sowie in Süditalien, summa summarum waren diese jedoch gering beziehungsweise nur auf spezifische Autoren spezialisiert. Dennoch kann man die „Humanisten“ nicht nur auf den universitären Sektor beschränken. Ab der Mitte des 15. Jahrhundert erhielt jeder Schüler einer höheren Schule eine humanistische Ausbildung, bevor er sich auf eine spezielle Disziplin konzentrierte. Die humanistische Bewegung kann in ihrem Urkern als eine literarische Bewegung verstanden werden, welche anhand ihrer Verbreitung auf dem schulischen und universitären Sektor auch implizit Auswirkungen auf andere Disziplinen wie die Naturwissenschaften und die Philosophie hatte. Die Leistungen des Renaissancehumanismus vollziehen sich in den intensiven Übersetzungstätigkeiten in einer Unzahl an wissenschaftlichen Disziplinen. So wurden im literarischen Bereich der westlichen Leserschaft die Werke Lukrez, Tacitus sowie einige noch unerschlossene Dialoge von Cicero zugeführt.⁴¹ Es waren vor allem die lateinischen Schriften von Cicero, Horaz, Seneca und Vergil, welche die Neugierde der ersten Riege der „Humanisten“ weckten, jedoch wurden auch immer mehr griechische Texte in den Fokus des Interesses gerückt, hierbei ist auf Autoren wie Pindar, Sophocles, Isocrates und andere griechische Autoren zu verweisen. Die Nachahmung widerspiegelte sich auch in den laufenden stilistischen Erneuerungen im Bereich des Briefes, der Rede und der Epigramme. Im Zuge der Übersetzungstätigkeiten und dem Ankauf griechischer Schriften wurden auch viele griechische antike Philosophen im lateinischen Westen bekannt und deren Denkkonzepte neu belebt.

⁴¹Vgl. Kristeller, Humanismus und Renaissance II, S.9 – S.15, S.244ff.

Neben der scholastischen Tradition von Logik und Naturphilosophie, dem Brennpunkt der Kritik von Petracca, kamen auch im Zuge der *studia humanitatis* im Bereich der Moralphilosophie eine beträchtlichen Anzahl an ethischen Fragen auf, die vor allem die Würde des Menschen betrafen.⁴²

Die humanistische Bewegung hatte auf viele Bereiche wie die Medizin, die Jurisprudenz, die Naturwissenschaft und die Philosophie Auswirkungen. Viele bedeutende Philosophen des 15. Jahrhunderts wie Marsilio Ficino, Leonardo Bruni oder Giovanni Pico genossen eine humanistische Ausbildung.⁴³

1.4 Florenz im 15. Jahrhundert

Die Stadt Florenz wurde zu einem Zentrum des Renaissancehumanismus und reger geistiger Aktivität innerhalb des 15. Jahrhunderts. Die Entwicklungen der Renaissance und des „Humanismus“ sind in Florenz an zwei Punkte gekoppelt: die Medici-Familie und die Ankunft byzantinischer Gelehrter wie Chrysoloras und Plethon in Italien. Werden die Kenntnisse und das Wissen der griechischen Schriften im Mittelalter mit der Renaissance des lateinischen Westen verglichen, so fällt ein enormer Wandel auf. Mit dem Ende der Antike kam es zu einer Abspaltung des lateinischen Westens vom byzantinischen Osten und das Wissen um die griechische Sprache wurde im Westen geringer. Viele Werke bedeutender griechischer Denker standen dem lateinischen Westen daher nicht zur Verfügung. Eine Verbesserung der Situation trat ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts mit den arabischen Übersetzungen ein und es kam zu Translationen sowohl in Sizilien als auch in Süditalien auf der Basis arabischer und griechischer Texte. Der Inhalt der Übersetzungen betraf vorwiegend den aristotelischen Corpus und daher blieben viele andere Bereiche der Literatur und Philosophie unbekannt. Eine Veränderung trat mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts ein, welche mit zwei Daten verbunden war: einerseits mit der Ankunft byzantinischer Gelehrter zum Unionskonzil von Ferrara 1438/39 und an-

⁴²Vgl. Copenhaver and Schmitt, Renaissance Philosophy, S.28 - S.29

⁴³Vgl. Copenhaver and Schmitt, Renaissance Philosophy, S.36

dererseits durch die Emigration vieler byzantinischer Gelehrter nach dem Fall von Konstantinopel 1453.⁴⁴ Gerade die Daten 1438/39 in Verbindung mit dem Unionsskizil sowie der Fall von Konstantinopel 1453 durch Mehmed dem Eroberer, bildeten eine Verbrüderung der Gelehrten des byzantinischen Ostens mit den Gelehrten des lateinischen Westens, welche sich auch in der Anzahl der griechischen Studien im lateinischen Westen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts widerspiegelte. Viele Gebiete der griechischen Literatur, welche die Epen, die Tragödie und die Komödie umfasste, sowie viele antike Philosophen waren bis dato im lateinischen Westen gänzlich unbekannt. Die Einleitung zu dem regen Interesse an der griechischen Lektüre kann an zwei Punkte geknüpft werden: erstens der Forderung Petrarcas sich der griechischen Sprache zu widmen mit der Positionierung Platons als „ersten“ Philosophen vor Aristoteles. Diese Form der Positionierung stützt sich auf die Aussagen des heiligen Augustinus in *Confessiones* Buch VII, der Platon wesentlicher näher in seinem Lehren zu den Lehren des Christentums sah, als Aristoteles. Durch diesen Anstoß Petrarcas kann von einem erneuten Beginn der Christianisierung Platons gesprochen werden. Weiters implizieren die Forderungen Petrarcas auch den Gedanken, dass die lateinische Literatur in ihrer Tiefe, ohne den griechischen Grundstock, nicht zur Gänze fassbar gemacht werden kann. Der zweite Punkt in der Verbreitung der griechischen Studien bildet die Ankunft Chrysoloras 1397 in Italien.⁴⁵ Gerade durch das Interesse an antiken griechischen Autoren und Denkern erfuhr Platon einen enormen Zuspruch innerhalb der italienischen Renaissance, eingeleitet durch die Schrift Petrarcas *De sui ipsius et multorum ignorantia*, welche Platon als ausgezeichneten Philosophen noch vor Aristoteles preist und den Beginn des Renaissanceplatonismus markiert. Aus dieser Schrift entspringend entstand vermehrt der Wunsch unter den Gelehrten, die platonische Lektüre sowie andere griechische Autoren innerhalb des Erziehungssystems zu etablieren und dieser Wunsch fand seine Verwirklichung durch die Ankunft byzantinischer Gelehrter in

⁴⁴Vgl. Kristeller, Humanismus und Renaissance, S.145 – S.149

⁴⁵Vgl. Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance I Humanism, S.273 – S.293

Italien. Durch die Führung Chrysoloras kam es durch Leonardo Bruni, Uberto Decembrio und noch weiteren zu einer Vielzahl an Platonübersetzungen, welche die *Apologie*, *Kriton*, *Politeia*, *Gorgias* und *Phaidon* beinhalteten. Es darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass im Mittelalter lediglich die *Timaios* Übersetzungen von Cicero und Calcidius, die *Menon* und *Phaidon* Übersetzungen von Henricus Aristippus sowie das Proklus Kommentar zu *Parmenides*, übersetzt von Moerbeke, zur Verfügung standen. Die wichtigsten Vertreter der Platonrezeption in Italien des 15. Jahrhunderts waren Marsilio Ficino und Kardinal Bessarion, letzterer ist auch durch seinen verbalen Schlagabtausch mit Gregorius Trapezuntius bekannt, in welchem die Platon – Aristoteles Debatte ihren vorläufigen Höhepunkt fand.⁴⁶ Der Stein des Anstoßes für diesen Konflikt war die Schrift Plethons *De differentiis Aristotelis et Platonis*, welche im Zuge des Konzils von Ferrara zwischen 1438 und 1439 veröffentlicht wurde. In dieser Schrift erklärte Plethon die Überlegenheit Platons im Gegensatz zu Aristoteles zu den christlich religiösen Fragen. In seiner Gegenüberstellung wollte er auf die Nähe Platons zum christlichen Glauben aufmerksam machen. Davon ausgehend entbrannte ein Konflikt nach der Frage, welcher der beiden den besseren Rahmen für den christlichen Glauben und die Stützung religiöser Dogmen bildete. Indessen versuchte Plethon auch den Hellenismus als eine einheitliche Religion zu etablieren, welcher auch die Anleitung zu heidnischen Anbetungen gab.⁴⁷

Die Antwort auf Plethons Werk lieferte 1458 Georgios Trapezuntius in seinem Werk *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*. Er bezichtigte Plethon der Verbreitung von heidnischem Gedankengut und unternahm den Versuch, Aristoteles eindeutig vor Platon zu etablieren. Laut Hankins setzt sich seine Kritik an Platon aus drei Hauptpunkten zusammen: Der erste Punkt ist die Negation einer Systematik der platonischen Schriften, dadurch sind sie in einem pädagogischen Umfeld im Gegensatz zu Aristoteles unbrauchbar. Es ergeben sich anhand seiner Doktri-

⁴⁶Vgl. Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism, S.399 ff.

⁴⁷Vgl. Copenhaver und Schmitt, Renaissance Philosophy, S.84 ff.

nen, welche er diversen Dialogpartner in den Mund legt, Schwierigkeiten, Platons eigenes Verständnis über den Kern der Sache zu extrahieren. Aufgrund dieses Wirrspiels der Worte innerhalb der Dialoge seien die platonischen Texte für den Unterricht unbrauchbar, da es ihnen an Klarheit und innerer Systematik fehle. Der zweite Punkt der Kritik Trapezuntius liegt in den, nach seinem Verständnis, amoralischen Textstellen, welche für ihn vor allem im Buch V der *Politeia* sowie in Abschnitten der Dialoge *Lysis*, *Charmides* und *Symposion* liegen. Diese Kritik involviert den Güterkommunismus, das weibliche Gemeinwesen und die Akzeptanz der Homosexualität. Der dritte Kritikpunkt liegt in der Inkompatibilität der platonischen Sichtweise zum christlichen Glauben, an dieser Stelle verweist er auf die Vorexistenz der Seele sowie auf die Seelenwanderung. Auch bei Aristoteles findet sich eine Unzahl an Inkongruenzen zur christlichen Lehre, jedoch ließen sich diese, anhand des systematischen Aufbaues seiner Schriften, leichter von seiner restlichen Lehre isolieren.⁴⁸ Eine weitere Erklärung für seinen Schlag gegen Platon und seine Anhänger liefert Peter Schulz in seinem Aufsatz *Georgios Gemistos Plethon, Georgios Trapezuntius, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert*:

Eher wahrscheinlich ist es, dass seine polemischen Ausführungen gegen Platon die simple Annahme zugrunde lag, dass dem römischen Katholizismus die aristotelische Philosophie, der „korrupten“ byzantinischen Kirche hingegen der Platonismus zugrunde liege. In dieser Linie liegt etwas auch seine Behauptung, wonach die platonische Ontologie *sensu strictu* für die Häresie der Griechen bezüglich der Formel des *filioque* verantwortlich zu machen sei.⁴⁹

Die Hauptanklagepunkte Trapezuntius liegen zusammengefasst in der Unsystem-

⁴⁸Vgl. Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism, S.27 – S.45

⁴⁹Peter Schulz: „Georgios Plethon, Georgios Trapezuntius, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert“, in: Philosophen der Renaissance, Hg. Paul Richard Blum, Darmstadt 1999, S.25

atik der platonischen Schriften, sowie im Vorwurf der Amoralität und Häresie sowie einer Inkompatibilität mit dem Christentum. Auf diese Vorwürfe antwortete Kardinal Bessarion in seiner Schrift *In calumniatorem Platonis*, welche er 1459 schrieb und 1469 veröffentlichte. Bessarion studierte fünf Jahre bei Plethon in Mistra, dort hatte Plethon nach platonischem Vorbild eine Akademie gegründet, welche platonische und neuplatonische Probleme zu ergründen versuchte. Im ersten Teil seiner Antwort auf die Anklage Trapezuntius versuchte er die Systematik der platonischen Dialoge und Werke aufzuzeigen, indem er diese nach spezifischen Kategorien einteilte. Im zweiten Buch versuchte er die Nähe Platons zur christlichen Lehre aufzuzeigen, mit besonderem Fokus auf den Dialog *Parmenides* und der Postulierung des *Einen*, welches als Konsens zur christlichen Lehre fungierte. Dabei verteidigte Bessarion die Lehren Platons, welche für Trapezuntius häretische und amoralische Momente aufwiesen. Dieser Konflikt bildete den Höhepunkt der Platon – Aristoteles- Kontroverse im 15. Jahrhundert und endete mit dem Tod von Kardinal Bessarion, was seine Folgewirkung auf die Nachwelt jedoch nicht minderte.⁵⁰ Einen weiteren Einfluss auf den Renaissancehumanismus unter Bedacht auf Kunst, Literatur und Philosophie übte die Familie de'Medici aus. Die Familie de'Medici wird erstmals 1216 urkundlich erwähnt und entstammt dem Ort Mugello, nördlich von Florenz. Unter Giovanni di Bicci legte die Familie den Grundstein ihres Reichtums. Die Familie arbeitete im Bereich der Depositenbank und wurde auch zeitweise zur Hauptbank des Papstes. Giovanni di Biccis Sohn, Cosimo de'Medici, übernahm in weiterer Folge das Familienimperium. Er genoss eine gute und sorgfältige Erziehung und wurde von Roberto de' Rossi unterrichtet, einem der ersten der florentinischen Bürger, der die griechische Sprache lesen konnte.⁵¹ Aus seinem Exil – Aufenthalt (1433 – 1434), verursacht durch den Konflikt mit der Familie Albezzi, kehrte er 1434 zurück, um zum mächtigsten und ersten Bürger von Florenz zu

⁵⁰Vgl. Schulz, „Georgios Plethon, Georgios Trapezuntius, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert“ in: Philosophen der Renaissance, S.22 – S.31

⁵¹Vgl. John R. Hale, Die Medici und Florenz. Die Kunst der Macht, übers. Grete und Karl Eberhardt Felten, Stuttgart (u.a.) 1979, S.11 – S.18

werden. Er galt vor allem als Mäzen der „Humanisten“ und jener, die in unmittelbaren Verbindungen mit dem „Humanismus“ standen. Er selbst war sehr an der Literatur und Philosophie interessiert und sammelte Handschriften und Bücher und pflegte ein enges Verhältnis zu den Gelehrten seiner Zeit. Er unterstützte sie, indem er Handschriften für Niccoli ankaufte, Argyropoulos 1456 bei seiner Übersiedlung nach Florenz half und Marsilio Ficino in seinem Bestreben den platonischen Corpus sichtbar zu machen, protegierte. Er übergab ihm den gänzlichen griechischen Corpus der platonischen Schriften zur Übersetzung und kaufte ihm ein Haus in Florenz sowie ein kleines Landgut in Careggi in der Nähe seiner Villa. Er selbst konnte kein Griechisch, förderte aber die Übersetzungen unzähliger Gelehrter in das Lateinische.⁵² Mit Cosimo de'Medici begann eine entscheidende Wende im Bildungs- und Erziehungsprogramm der höheren Familien. Die Rhetorik und die lateinische Grammatik waren nicht mehr alleinig im Zentrum des Interesses von Klerus und administrativen Berufen im Rahmen der Jurisprudenz, sondern fanden sich frei verfügbar innerhalb der *studia humanitatis* wieder. Sie bildeten im 15. Jahrhundert die Grundlage für jegliche Ausbildung und revolutionierten somit auch das Bildungssystem im Sinne der klassischen Erziehung. Cosimo de'Medici diskutierte, protegierte und debattierte mit humanistischen Gelehrten, baute Bibliotheken und kaufte für diese Handschriften an. Er war moralphilosophisch orientiert und offen für platonische, aristotelische und stoische Konzepte.⁵³ Es ranken einige Mythen innerhalb der Geschichtsschreibung um Cosimo de'Medici. Einer davon erzählt über seine Neugründung der platonischen Akademie in Florenz. Innerhalb dieses Gründungsmythos wird berichtet, dass die Gründung auf die Inspiration Plethons während des Unionskonzils von Ferrara 1438/39 zurückging. Cosimo de'Medici nahm diese Inspiration auf und verwirklichte sie 1462 mit Hilfe von Marsilio Ficino. Dieser Gründungsmythos fußt auf zwei Dokumenten Ficanos, einem Brief an Cosimo de'Medici 1462 und der Einleitung zu einer seiner Plotin

⁵²Vgl. Hale, Die Medici und Florenz. Die Kunst der Macht, S.33 – S.50

⁵³Vgl. Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance I Humanism, S.427 - 457

Übersetzungen 1492, in welcher er das Wort *akademia* verwendete. Jedoch wird von manchen Historikern bezweifelt, dass es sich um eine Wiedergeburt der platonischen Akademie handelt.⁵⁴ Was kann unter der *akademia* in der florentinischen Renaissance verstanden werden?

When Ficino later claimed that the idea of a Platonic Academy came to Cosimo from Plethon, he may have meant only that Plethon had given Cosimo a Greek codex of Plato.⁵⁵

Es lässt sich dennoch in der modernen Historiographie keine eindeutige Beschreibung der platonischen Akademie innerhalb von Florenz finden. Das Mäzenatentum von Cosimo de'Medici an den Gelehrten seiner Zeit wurde durch seinen Sohn Piero di Cosimo sowie durch seinen Enkelsohn Lorenzo il Magnifico weitergeführt. Wie schon sein Vater und Großvater sammelte auch Lorenzo Handschriften und hatte ein reges Interesse sowohl an der Literatur als auch an den aufkommenden neuplatonischen Lehren. Er schrieb selbst Verse und Gedichte im Stile Dantes über die Liebe und führte einen intensiven Briefwechsel mit Marsilio Ficino. Wird der Mensch im Mittelalter noch als Nachahmer des Schöpfers Gott empfunden, so tritt er ein in eine Ebene des Gewahrseins seiner Selbst. Dies zeichnet sich auch bei Lorenzo il Magnifico ab, in dessen Fokus die Themen um das Streben der Seele zu Gott hin, der kontemplative Weg als der Weg der Befreiung aus einer Sinnlichkeit sowie Fragen über das Wesen der Schönheit, der Harmonie und der Freundschaft traten.⁵⁶ Durch sein eigenes Interesse für Literatur und Philosophie förderte er die Gelehrten seiner Zeit. Dabei unterstützte er Argyropoulos und Callistus genauso bei ihren Aristoteles-Übersetzungen wie Marsilio Ficino bei seinen Platon-Übersetzungen. Als Herzstück seines Mäzenatentums kann die Gründung des Florentinischen Studios 1472/73 genannt werden, welches im Bereich der hu-

⁵⁴Vgl. Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism, S.187 – S.188

⁵⁵Copenhaver and Schmitt, Renaissance Philosophy, S.139

⁵⁶Vgl. Hale, Die Medici und Florenz. Die Kunst der Macht, S.72 – S.83

manistischen Studien als Vorbild fungiert.⁵⁷ Zusammenfassend kann gesagt werden, dass zwei Punkte das Aufkommen des Renaissanceplatonismus bedingt und gefördert haben: Einerseits die Verbreitung griechischer Texte und die kontinuierlichen Verbesserungen der Übersetzungen und zweitens die Förderung speziell Ficinos durch die Familie de'Medici. Durch die Erfüllung dieser zwei Elemente wurde der Weg für den Renaissanceplatonismus geebnet.

⁵⁷Vgl. Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism*, S.273 ff.

Kapitel 2

Marsilio Ficinos *De Amore* - Untersuchung der zweiten und siebenten Rede

2.1 Leben und Wirken von Marsilio Ficino

Marsilio Ficino wurde im Jahre 1433 in Figline, einem Ort in der Nähe von Florenz geboren als Sohn des Arztes Diotefeci und Alessandra di Nannoccio. Seine Schulausbildung genoss er im Rahmen der *studia humanitatis*, welche die Grundlage für sein universitäres Studium der Medizin und der Philosophie bildete. Es ist unbekannt, ob er diese zwei Studienfächer zur Beendigung geführt hat, da kein Beleg, der auf eine Graduierung hinwies, erhalten geblieben ist. Im Jahr 1456 begann er aufgrund der Anregung Cosimo de'Medici und Christoforo Ladino mit dem Studium der griechischen Sprache, das sich schon bald darauf in seinen griechisch-lateinischen Übersetzungen als fruchtbar erwies. Im Jahr 1462 erhielt er von Cosimo de'Medici ein kleines Gut in der Nähe der Medici Villa in Careggi, gleichzeitig händigte Cosimo Marsilio Ficino griechische Manuskripte zur Übersetzung aus. Zu Lebzeiten Cosimos wurden zehn platonische Dialoge von Marsilio fertig gestellt, mit Ende des Jahres 1469 war der ganze platonische Corpus lateinisiert und für die westliche Leserschaft zugänglich gemacht. Es folgten in diesen Jahren auch Übersetzungen von Hermes Trismegistus, dessen neuplatonische Auffassungen sich auch auf die

Platonkommentare niederschlugen. Im Jahr 1469 erschien das *Symposion* Kommentar und es entsteht der Beginn der Arbeit zur *Theologia Platonica*, welche 1474 veröffentlicht wurde.⁵⁸

Es war eine Reihe von Briefen aus dieser Zeit erhalten geblieben, welche von Historiographen in späterer Folge editiert wurden. Im Jahre 1484 begann er mit der Plotin - Übersetzung, welche er im Jahre 1492 zu einem Abschluss brachte. Im Jahre 1499 starb Ficino in Careggi und wurde im Dom zu Florenz beigesetzt.⁵⁹

2.2 Die Übersetzung des platonischen Corpus im Allgemeinen und die Struktur von *De Amore* im Speziellen

Ficino strebte Zeit seines Lebens danach eine Systematik innerhalb des platonischen Corpus zu entwerfen und dabei alle Dialoge mit einer vollständigen lateinischen Kommentierung zu versehen. Dieses Unterfangen verstärkte er, indem er eine Vielzahl von Argumenten, Auszügen, Fragmenten, Kommentaren und *Distinctiones* dem jeweiligen übersetzten Dialog beilegte. In seinen Übersetzungen probierte er den vorliegenden Dialog in Kapitel und Unterkapitel zu unterteilen und dem vorhandenen Textmaterial narrative Zusammenhänge beizufügen. In seinen Kommentaren zum jeweiligen vorliegenden Dialog versuchte er die zugrunde liegenden Probleme zu klären und die Mysterien offen zu legen. Die Kommentare zu den dazugehörigen Dialogen wurden von ihm miteinander verbunden – demzufolge finden sich ähnliche sowie teils gleiche Passagen in unterschiedlichen Kommentaren wieder. Das Ziel des Ganzen war es, dem Leser eine holistische Lehre Platons zu präsentieren, welche keine Divergenzen in ihrer Systematik aufwies. Für die Veröffentlichung der Übersetzungen des platonischen Corpus sind zwei Momente im Leben und Wirken von Marsilio Ficino von größter Bedeutung: einerseits die

⁵⁸Vgl. Marsilio Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, Hg. Paul Richard Blum und übers. Karl Paul Hasse. Hamburg 2004, XXXV-XXXIX

⁵⁹Vgl. Kristeller, Acht Philosophen der italienischen Renaissance, S.34 – S.35

Platon Edition von 1484 sowie die zweite Edition von 1491 und andererseits die Edition *Commentaria in Platonem* von 1496. Die erste vollständige Edition der platonischen Dialoge aus dem Jahre 1484 beinhaltet die Übersetzungen aller Dialoge, jedoch ohne spezielle Aufgliederung in Abschnitte und dementsprechend begleitenden Argumenten. Nur die beiden Dialoge *Timaïos* und *Symposion* sind mit einer vollständigen Kommentierung versehen. Die Edition *Commentaria in Platonem* kam einer vollständigen Kommentierung der platonischen Dialoge insofern näher, als das sich in dieser genauere und intensivere Kommentare zum Dialog *Parmenides* und zum Buch VIII der *Politeia* wieder finden lassen. Weiters findet sich in dieser Edition eine Erweiterung des Kommentars zum *Timaïos* als auch eine Beifügung des Phaidros *Argumentum*. Weiters gilt es auch zu klären, in welchem charakteristischen Kontext Ficino Sokrates und Platon in seiner Übersetzungen gestellt hat. Sokrates wird von Ficino in seiner Übersetzungen als ein weiser und heiliger Mann charakterisiert, welcher sich fern vom Streben nach weltlichen Gütern befindet und frei ist von jeglicher Form der Passion. Durch diese Zeichnung des Charakters von Sokrates hebt ihn Ficino von der kritischen Anklage seiner Vorgänger und seinen Zeitgenossen ab. Diese hatten Sokrates mit einem Satyr, der junge Männer verführt, verglichen. Ficino schafft mit dem Entwurf seines Sokrates den Prototypen des frommen Christen. Um diesen Entwurf von Sokrates gegen kritische Stimmen zu stärken, modifiziert Ficino auch frühere Dialoge, in welchen er die „sokratische Ironie“ als fromme Bescheidenheit stilisiert. Platon bekommt von Ficino den Beinamen *medicus animorum* – Er ist der *doctor of souls*⁶⁰, dessen Streben sich dadurch manifestiert, mit Hilfe der Philosophie die Krankheiten der Seele zu heilen und die Gesellschaft in eine Form der Versöhnung und der Verbrüderung zu führen. Das angestrebte Ziel von Ficino war es, die einheitliche Erziehung und die religiöse Absicht innerhalb des platonischen Corpus herauszuarbeiten und dies mit Hilfe einer christlichen Beschreibung Sokrates und Platons zu untermauern. Dieser Versuch wird auch in seiner Kommentierung des *Symposions* unternommen. Im Näheren

⁶⁰James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden (u.a.) 1994, S.326

soll nun auf den Aufbau und die Struktur von *De Amore* eingegangen werden.⁶¹ Im Aufbau und der Struktur von Marsilio Ficinos *De Amore* finden sich sowohl mediavale als auch humanistische Elemente der Textexegese wieder. Marsilio Ficino gebraucht zu einem großen Teil für seine Übersetzungen die *Ad-sententiam* Methode, welche ein beliebtes Übersetzungsmittel der „Humanisten“ war; im Gegensatz zur *Ad-verbatim* Methode, welche weniger Freiheit in der Textexegese zuließ. Es finden sich in seinen Übersetzungen Fragmente des Urtextes in Form von Kapiteln, Unterkapitel, narrativen Zusammenfassungen und Kommentaren wieder. Auf diese Unterteilungen macht auch Paul Richard Blum in der Einleitung zu *De Amore* aufmerksam, mit dem Hinweis, dass sich in diesem Text drei Formen der mittelalterlichen Kommentarliteratur verwendet werden: die Wortauslegung, der Sachkommentar und der Traktat. Die Kommentare innerhalb der Dialoge nehmen oftmals aufeinander Bezug und ein und derselbe Kommentar lässt sich in abgeänderter Weise auch in anderen Übersetzungen platonischer Dialoge wieder finden. Durch die gegenseitige Bezugnahme der Kommentare erweisen sich diese als gegenseitige Referenzpunkte, welche die von Ficino gewünschte kohärente Systematik innerhalb der platonischen Dialoge untermauern.⁶²

James Hankins macht darauf aufmerksam, dass sich in Ficinos Schriften zwei Typen der Textexegese erkennen lassen: der Kommentar in Kombination mit dem Argumentum und die *distinctiones et summae capitum*. Der Kommentar bei Ficino ist in seiner Grundstruktur eine Modellierung der formalen Struktur der Kommentare von Macrobius, Proklus und anderen Platonisten und beinhaltet eine freie Darstellung von schwierigen Punkten und Textpassagen. Das Argumentum kann entweder mit einer apologetischen Passage beginnen und versehen sein mit einer Erklärung, oder es kann mit einer platonischen Doktrin beginnen, welche im Anhang näher erklärt wird. Die *distinctiones* teilen den Text in spezielle Abschnitte und sind mit dem heutigen Index vergleichbar. Die *summae* sind in ihrer Form dem Argument

⁶¹Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S.318 – S.329

⁶²Vgl. Paul Richard Blum, „Einleitung“ in: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, S.XIII – S.XXXIII

ähnlich, jedoch kommt ihnen eine Spezialisierung in Form einer Aufschlüsselung einzelner Passagen zu. Als rhetorische Figuren finden sich in seinen Texten oftmals Metaphern, Allegorien, Imperative und die direkte Anrede an den Leser wieder. Es lassen sich in seinen Übersetzungen sowohl die exegetische Tradition des Neuplatonismus als auch die humanistischen Methoden der Textexegese wieder finden.⁶³ Für *De Amore* übernimmt Marsilio Ficino den platonischen Rahmen im Sinne eines Gastmahles, bei welchem von unterschiedlichen berühmten Männern seiner Zeit Reden gehalten werden. Jedoch unterscheidet sich der Text zum platonischen Text in der Komposition des Aufstieges und bleibt in seiner Abfolge der Reden linear. Bei Platon findet innerhalb des *Symposiums* ein gradueller Aufstieg der Reden statt, welcher seinen Höhepunkt in der Diotima Rede hat. Marsilio Ficino lässt die Redner in traktathafter Weise an die Vorredner anknüpfen, um somit eine in sich kohärente Systematik des Eros zu schaffen.⁶⁴ Die Reinszenisierung der platonischen Vorlage erlaubt es Ficino, das *Symposion* sowohl auf seine Weise zu kommentieren als auch auf eine spezifische Art und Weise nachzumachen.⁶⁵

Die Wahl dieser Darstellungsweise ermöglicht es Ficino, auf unauffällige und elegante Art und Weise, dem antiken Text ein zeitgenössisches Antlitz zu geben und zwanglos Elemente verschiedener Diskurse über die Liebe in den Text zu flechten.⁶⁶

In der Einleitung von *De Amore* beschreibt er die Neuauflage des Gastmahles, welches zu Ehren des Geburts- und Todestages Platons in Carreggi abgehalten wird. Als Initiator des Gastmahles wird Lorenzo de'Medici genannt, dessen Einladung neun Platoniker Folge leisten. Unter ihnen befinden sich der Bischof von Fiesole M. Antonio degli Agli, der Arzt Ficino, Christoforo Landino, Bernardo Nuzzi, Tomaso

⁶³Vgl. James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S.314 - S.343

⁶⁴Vgl. Paul Richard Blum, „Einleitung“, in: Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, XIII – XXVII

⁶⁵Vgl. Ebbersmeyer, „Zwischen Physiologie und Spiritualität“ in: *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht*, S.20 – S.21

⁶⁶Ebbersmeyer, „Zwischen Physiologie und Spiritualität“, in: *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht*, S.21

Benci, Giovanni Cavalcanti, Carlo Marsuppini, Christoforo Marsuppini und Marsilio Ficino. Nach der Mahlzeit wird Platons *Symposion* vorgelesen und per Los wird jedem der Anwesenden eine Rede zugeteilt, welche für ihre Interpretation bereit steht. Da der Bischof und der Arzt Ficino aus beruflichen Gründen an den Auslegungen nicht teilnehmen können, werden ihre Reden Cavalcanti übertragen. Aus den Ziehungen der Lose ergibt sich innerhalb von *De Amore* folgende Reihung: Die Rede Phaidros, Pausanias und Eryximachos fallen Cavalcanti, die Rede Aristophanes fällt Landino, die Rede Agathons fällt Carlo Marsuppini, die Rede Sokrates fällt Benci und die Rede des Alkibiades fällt Christoforo Marsuppini zu.⁶⁷

Anbei erscheint es relevant eine kurze historische Erläuterung zu den anwesenden Personen zu geben. Christoforo Landino ist für lange Zeit einer der Mentoren von Marsilio Ficino. Er hatte eine hohe politische Funktion innerhalb von Florenz inne, da er der „Parte Guelfa“ vorstand und auch das Kanzleramt von Florenz anstrebte.⁶⁸ Ficino zollt Christoforo Landino große Bewunderung, da er auch unter anderem durch ihn ermutigt wurde, die lateinischen Quellen zu Platon zu vervollständigen, um ein größeres und vollständigeres Bild der platonischen Philosophie wiederzugeben. In diesem Kontext widmete er Landino die Schrift von 1456 *Institutiones Platonicae disciplinae*, welche jedoch verloren gegangen ist.⁶⁹ Christoforo Landino war weiters als Professor für Rhetorik und Poetik im Studio in Florenz tätig. Er schrieb Kommentare zu Vergils *Aeneis* und zu Dantes *Göttlicher Komödie*.⁷⁰ Antonio Agli ist einer der ersten Mentoren von Ficino. Er schrieb den Dialog *De mystica statera*, in welchem auch Marsilio Ficino als Gesprächspartner aufschien. Jedoch wurde er in diesem von Agli gerügt, dass er dem städtischen

⁶⁷Vgl. Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1320(Comm.136) – 1321(Comm.137)

⁶⁸Vgl. Arthur Field, „Platonic Academy of Florence“ in: Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy, Hg. Michael J. B. Allen/Valery Rees, Leiden/Boston/Köln 2002, S.369

⁶⁹Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S.270, S.279

⁷⁰Vgl. Paul Richard Blum, „Anmerkungen des Herausgebers“ in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, S.372 – S.373

Charme zu sehr anhafte.⁷¹ Ficino wird auch durch Agli in diesem Dialog gewarnt, dass es nicht gut sei, sich mit heidnischen Lehren und Gedanken zu beschäftigen, insbesondere nicht mit Platon. In diesem Sinne übte er auch Druck auf Ficino aus, seine Interessen der heidnischen Philosophie betreffend dem christlichen Dogma unterzuordnen.⁷² Bernardo Nuzzi ist ein Lehrer der Grammatik und der Rhetorik. Im Zusammenhang mit Bernardo Nuzzi verweist Hankins auf Gentile. Gentile vermutet, dass im Originaltext von *De Amore* der Name von Amerigo Benci anstelle von Bernardo Nuzzi stand. Benci war ein früherer Patron von Ficino. Dietifeci Ficino ist Marsilios Vater und Arzt. Beide Marsuppinis gehören von Anfang dem engeren geistigen Freundeskreis von Ficino an.⁷³ Giovanni Cavalcanti war der *amicus unicus* von Marsilio Ficino, dies zeigt sich auch in dem regen Briefverkehr wieder, welchen beide miteinander führten. Er widmete ihm auch eine frühere Version von *De Amore*. Giovanni Cavalcanti ist ein Nachfahre des Poeten Guido Cavalcanti, der eine Reihe von Gedichten im 13. Jahrhundert schrieb, unter anderem „Donna me prega“. Ficino sah beide als Vertreter der „Platonischen Liebe“ an.⁷⁴ Weiters hatte Giovanni Cavalcanti auch einige Ämter in Florenz und im Studio von Pisa inne. Ihm wurden einige Schriften von Marsilio Ficino gewidmet, unter anderem die lateinische Version von *De Amore*, *De raptu Pauli* sowie weitere Übersetzungen.⁷⁵ Ficino versuchte durch seine Darstellung des Gastmahles den Geist Platons wieder zu beleben und eine authentische Stimmung zu erzeugen.⁷⁶

⁷¹Vgl. Arthur Field, „Platonic Academy of Florence“ in: Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy, S.375

⁷²Vgl. Hankins, Plato in the Italian Renaissance, S.279 – S.280

⁷³Vgl. Hankins, Plato in the Italian Renaissance, S.236

Vgl. zu Gentile Fußnote 57 bei Hankins, Plato in the Italian Renaissance, S.236

⁷⁴Vgl. Michael J. B. Allen, „Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino's *Symposion* Commentary“ in: Plato's third eye: studies in Marsilio Ficino's metaphysics and its sources, hg. Michael J. B. Allen. Great Yarmouth/Norfolk/Great Britain 1995, S.135 – S.136

⁷⁵Vgl. Blum, „Anmerkungen des Herausgebers“ in: Über die Liebe oder Platons Gastmahl, S.373

⁷⁶Vgl. Michael J. B. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer. Berkeley/Los Angeles/London 1981, S.135

2.3 Werkanalyse *De Amore*

2.3.1 Die zweite Rede von *De Amore* - Die Kosmologie von Marsilio Ficino

Nachdem eine kurze Einführung zu den Übersetzungstechniken in *De Amore* gegeben wurde, möchte ich nun die Aufmerksamkeit auf die zweite Rede richten und in erster Linie eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes wiedergeben, unter Bedacht auf die Konzeption der Schönheit und der Materie. In Ficanos Konzeption wird Gott⁷⁷ als Dreizahl⁷⁸ definiert, welche als Metapher für Gott als Anfang, Mitte und Ende fungiert.

Zuerst erschafft nämlich der höchste Urheber alle Dinge, dann zieht er sie zweitens zu sich hin und gibt ihnen drittens Vollendung.⁷⁹

Davon ausgehend, von der trinitarischen Einheit Gottes, versucht Ficino den Aufbau und die Struktur der Welt zu erklären.⁸⁰ Dieser Bezug zur Dreizahl findet sich innerhalb der Welten – Chaos – Idee in der ersten Rede wieder. In dieser Konzeption finden sich drei Welten mit einer Beiordnung aus drei Chaos, welche als Engelsgeist, Weltseele und Weltgebäude von Ficino genannt werden. Alle drei Welten finden ihre Konstituierung in Gott, welcher den Ursprung und Anfang aller Dinge in sich setzt. Aus Gott hervorgehend wird in einem stufenweisen Abstieg der Engelsgeist (*mens angelica*), die Weltseele (*anima mundi*) und das Weltgebäude (*corpus mundi*), welches die Körper und die Dinge im Sinne einer Vielheit impliziert, erschaffen. In diesem stufenweisen Abstieg bringt Gott zuerst im Engelsgeist die Substanz hervor, welche als ihre Wesenheit verstanden werden kann. Die Substanz repräsentiert sich im Engelsgeist zunächst noch als finster und formlos

⁷⁷Gott und das *Eine* sind in der Konzeption von Ficino austauschbar

⁷⁸Ein weiterer Bezugspunkt zur Zahl Drei findet sich in Ficanos *Phaidros* Kommentar im Kapitel 25, in welchem er die Zahl drei, als die erste komplette Zahl nennt.

Vgl. Michael J.B. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.168 – S.173

⁷⁹Ficino. Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1323(Comm.145) „Nempe summus ille auctor primo singula creat, secundo rapit, tertio perficit.“

⁸⁰Vgl. Wolfgang Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, Hildesheim 2000, S.69

nach außen. Aus dem Wunsch nach Aktivierung der Substanz im Engelsgeist, wendet sich diese zu ihrem Urheber hin. Durch einen Lichtstrahl wird der innere Trieb des Engelsgeistes entfacht beziehungsweise entzündet. Durch diese Einstrahlung Gottes erhält der Engelsgeist die Formen und die Ideen aller Dinge und wird in seiner Substanz aktiviert. Diese erste Hinwendung des Engelgeistes zu Gott impliziert die Geburtsstunde des Eros. Der Eros kann als der Drang verstanden werden, welcher den Engelsgeist zur Schönheit Gottes zieht und ihn seiner Vollendung durch Gott zuführt. Der Eros zieht das Ungestaltete hin zu Gott und führt dieses der Schönheit zu. Aus dieser Hinführung wird das Chaos zum Kosmos, zu einer wohlgestalteten Ordnung.⁸¹

Die Wohlgestalt dieser Welt, dieses Prachtbaues, ist die Schönheit. Zu ihr zog Eros sogleich nach seiner Entstehung den Engelsgeist hin und bewirkte so, daß dieser, welcher vordem ungestaltet war, Wohlgestalt erhielt. Dies ist nämlich die Eigenschaft des Eros, daß er zu der Schönheit hinreißt und das Ungestaltete dem Schönen zuführt.⁸²

Als Gestalter ist Gott das Schöne selbst, dessen Schönheit sich in der Wirklichkeit der Dinge manifestiert.⁸³ Die zuvor erwähnte Finsternis, welche dem Engelsgeist in Form einer Ungestaltetheit und Formlosigkeit zu Eigen ist, kann laut Scheuermann-Peilicke bei Ficino als eine Passivität des Aufnahmevermögens verstanden werden. Diese Passivität wird erst durch die Einstrahlung Gottes zu einem Hervorgebrachten, im Sinne von Wirklichkeit und Gestalt. Daraus bedingt kann Gott als der aktive Moment verstanden werden, welcher durch die Lichtemanation dem aus sich Hervorgebrachten Wirklichkeit und Gestalt einstrahlt. Eine ähnliche Analogie weist

⁸¹Vgl. Marsilio Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.138) – (Comm.139)

⁸²Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.140) „Huius mundi et ornamenti gratia pulchritudo est, ad quam amor ille statim natus traxit mentem atque perduxit, mentem ante deformem ad mentem eandem deinde formosam. Ideo amoris conditio est, ut ad pulchritudinem rapiat ac deformem formoso coniungat.“

⁸³Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.120

das Verhältnis von Auge und Sonne auf.⁸⁴ Marsilio Ficino versucht den Begriff des Leuchtstrahles Gottes anhand des Vergleichs mit der Interaktion von Sonne und Auge zu erklären, welcher sich auch in Platons *Politeia* als Sonnengleichnis wieder finden lässt. Das Auge erkennt im Dunkeln nichts und es kann analog zur Substanz des Engelsgeistes als ein passives Aufnahmevermögen verstanden werden. Erst durch die Leuchtkraft der Sonne, welche als Metapher für das *Gute* und somit das *Eine* steht, erkennt das Auge in weiterer Folge langsam die Umrisse und Farben, bis die Dinge zur Gänze sichtbar werden. Die Sonne, welche als Metapher für das *Gute* als Spross fungiert, ist die Ursache für die Sehkraft. Ein weiterer wichtiger Aspekt in der Lichtmetapher besteht darin, dass das Licht frei beziehungsweise von jeglicher Materie unbehaftet durchdringend wirkt. Das Licht der Sonne verläuft im Medium Luft und kann als der Materie entgegengesetzt verstanden werden. Auch der Engelsgeist befindet sich zunächst in der Finsternis und wie es das Auge zur Sonne drängte, drängte es den Engelsgeist zu Gott hin. Durch die Leuchtkraft Gottes werden im Engelsgeist die Ideen sichtbar, analog zum Auge, welchem die Umrisse und Gestalten durch die Einwirkung der Sonne sichtbar werden.⁸⁵ Nach dem Engelsgeist wendet sich auch die Weltseele durch den Liebesdrang sowohl zum Engelsgeist als auch zu Gott hin und erhält durch dessen Leuchtkraft vom Engelsgeist die Formen und wird somit auch zum Kosmos. In derselben Art und Weise wendet sich auch das Weltgebäude zur Weltseele hin und erhält durch diese ihre Gestaltung.⁸⁶ In dieser Konzeption einer Kosmologie wird eine Rangordnung ausgehend von Gott entworfen, in welcher sich die einzelnen Stufen aufeinander beziehen und in einem spezifischen Verhältnis zu einander stehen. Dadurch erhalten sie spezifische Graduierungen der Würde und der Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit steigt je näher die Seinsebene beim Mittelpunkt und somit bei Gott ist.⁸⁷

⁸⁴Vgl. Scheuermann–Peilicke, Licht und Liebe, S.113, S.141

⁸⁵Vgl. Scheuermann–Peilicke, Licht und Liebe, S.61 – S.67

⁸⁶Vgl. Marsilio Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl 1321 (Comm.138) – 1322(Comm141)

⁸⁷Vgl. Paul Oskar Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, Frankfurt am Main 1972, S.55 ff.

Gott sprechen wir als Ursprung und Endziel aller Welten an. Der Engelsgeist ist die erste von Gott gebildete Welt, die zweite ist die Seele des Weltalls, die dritte dieses ganze Weltgebäude, welches wir erblicken.⁸⁸

Jedoch unterscheiden sich in dieser Abstufung die Weltseele und der Weltkörper voneinander, da ihnen eine Differenz des Rückbezuges zu der voran gegangenen Stufe zukommt. Die Weltseele wendet sich sowohl zum Engelsgeist als auch direkt zu Gott hin und erhält von diesem die Formen und wird dadurch zum Kosmos. Das Weltgebäude, verstanden als Natur und Materie, wendet sich lediglich hin zur Weltseele und bietet sich dieser zur Gestaltung dar. Dadurch erhält die Seele eine Mittlerposition in dieser stufenweisen Kosmologie, da sie die Position zwischen Gott und Geist und der Körperwelt inne hält.⁸⁹ Diese stufenweise Kosmologie wird in der zweiten Rede vertieft und versucht anhand von Metaphern, wie der des Kreises zu erklären. Wenn Gott erneut in der zweiten Rede als die Dreizahl von Anfang, Mitte und Ende definiert wird, so dient diese Beschreibung als Sinnbild für den bereits oben erwähnten kosmologischen Entstehungsprozess. Gott bildet als das *Gute* den Ursprung und Anfang aller Dinge und als Eigenschaften kommen ihm die Güte, die Gerechtigkeit und die Schönheit hinzu. Die Dinge werden nach ihrer Entstehung wieder zu Gott hingezogen und erhalten durch ihn ihre Vollendung.⁹⁰

Darum können wir den König des Weltalls, wie es bei Platon häufig lautet, gut, schön und gerecht nennen: gut, insofern er die Dinge erschafft, schön, insofern er sie zu sich hinzieht, gerecht, insofern er jedem einzelnen nach seinem Verdienst die Vollendung gibt.⁹¹

⁸⁸Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.139) – 1322(Comm.140) „Ille vero pentius simplex esse debet, sed mundorum omnium principium atque finem ipsum asserimus. Mens angelica primus mundus est a deo factus. Secundus, universi corporis anima. Tertius, tota hec quam cernimus machina.“

⁸⁹Vgl. Scheuermann–Peilicke, Licht und Liebe, S.156 – S.158

⁹⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1323 (Comm.145)

⁹¹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1323(Comm.145) „Hinc regem ille universorum, bonum, pulchrum, iustum, quod sepe apud Platonem dicitur, possumus nuncu-

Um diesen Prozess zu verdeutlichen, kann Gott als der Mittelpunkt verstanden werden, um welchen sich vier abgestufte Kreise anordnen, welche der Geist, die Seele, die Natur und die Materie genannt werden. Diesen Kreisen, welche den Mittelpunkt umgeben, ist eine ihnen unterschiedliche Bewegung inne. Der Geist ist ein in sich ruhender Kreis, weil sein Denken und sein Wollen stets auf denselben Punkt gerichtet sind. Die Weltseele, welche auch die Einzelseele involviert, ist beweglich durch sich und in sich, da sie im Fortschreiten der Zeit erkennt und in diesem Zeitverlaufe auf andere Dinge einwirkt. Die Seele bringt die Bewegung aus sich hervor und hat sie gleichzeitig in sich, da sie durch ihre Substanz der Träger des Verstandes und der Sinnlichkeit ist. Die Natur ist als Kreis ebenso beweglich und wird als das Zeugen verstanden, welches sich aber in ihrer Bewegung in einem anderen vollzieht, da sie die Zeugung und das Hervorbringen der Körper fördert. Die Materie hat die Bewegung durch die Seele, in der der Ursprung der Bewegung gesetzt ist und vollzieht ihre Bewegung in einem anderem, dem Raum. Den Mittelpunkt bildet Gott, dessen beste Wesenheit das *Gute* ist. Der Lichtstrahl, welcher von ihm ausgeht und alle Kreise durchdringt, kann als die Schönheit bezeichnet werden. Dieser Lichtstrahl leuchtet dem Geist die Ideen, der Seele die Begriffe, der Natur die Keimformen und der Materie die Formen ein. Dieser Lichtstrahl, welcher die Schönheit und der Abglanz Gottes ist, durchdringt alle Kreise und gestaltet sie im Sinne der Ideen, der Begriffe, der Keimformen und der Formen.⁹²

Aus dieser Konzeption ergibt sich, dass das verbindende Glied in dieser Umhüllung der Kreise um das *Eine* die Bewegtheit beziehungsweise die Nicht – Bewegtheit ist. Die Kreismetapher verdeutlicht, dass der Körper rein durch die Seele in Raum und Zeit bewegt wird. Die Seele bewegt sich einerseits zum Körper und stillt seine Bedürfnisse und andererseits bewegt sie sich auch zum Engelsgeist hin,

pare. Bonum, inquam, ubi creat; ubi allicit, pulchrum; ubi pro cuiusque merito perficit, iustum.“

⁹²Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324 (Comm.147) – 1325 (Comm.150)

um alles in diesem Erkennen zu können.⁹³ Eine weitere Erklärung für die Bewegung beziehungsweise Nichtbewegung der fünf Ebenen findet sich im ersten Kapitel des dritten Buches der *Theologia Platonica* wieder.

Because body is undetermined with regard to any any particular species and it's by its own nature endlessly divided, so its matter, they claim, would be in flux infinitely if form did not call it to a halt and give it unity. Quality contributes to limiting matter by a species; it is in itself undivided in a way, but becomes divisible by being mixed with body. Soul limits matter by a species; it is not divisible either in itself or through the body's contamination but is a mobile plurality. Angel is the receptacle of (all) the species and is an immobile plurality. God is above the species, an unmoving unity.⁹⁴

Durch die Anordnung der Seele als Mitte innerhalb der kosmologischen Konzeption, fungiert sie als das Bindeglied zwischen der intellegiblen und der körperlichen Welt und hält die gleich weite Entfernung zu Anfang und Ende, sprich zum *Einen* und zur Materie. Sie ist sowohl im Abstieg von Gott zum Körper als auch im Aufstieg der Körper zu Gott die Mitte – sie ist Mittler zwischen dem Haupt, bestehend aus dem *Einen* und dem Engelsgeist und der Basis, welche sich aus Körper, Qualität und Natur zusammensetzt.⁹⁵ Analog zur Kreismetapher untermauert die Königs–Allegorie nochmals die Wirkung der Schönheit, ausgehend vom *Einen*, auf die darunter liegenden Seinsstufen.

Der Herrscher aller Dinge ist von allem umgeben; um seinetwillen ist alles, und er ist die Ursache alles Schönen.⁹⁶

⁹³Vgl. Tamara Albertini, Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der *Einfachheit*, München 1997, S.152

⁹⁴Marsilio Ficino, *Platonic theology* Vol.1, Hg. James Hankins und übers. Michael J. B. Allen. Cambridge (u.a.) 2001, III: I:1, S.213

⁹⁵Vgl. Albertini, Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der *Einfachheit*, S.190

⁹⁶Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1325 (Comm. 150) „Circa omnium, inquit, regem cuncta sunt. Ipsius gratia omnia. Ipse causa est pulchrorum omnium.“

Dabei wird von Ficino nochmals auf die dreifache Umfassung Gottes aufmerksam gemacht, welche im inneren zirkulären Kreis die Ideen als Postulat aller Dinge, im zweiten die Begriffe und im dritten die Keimformen manifestieren. Jedoch weitet Ficino diese dreifache Umfassung auch auf die körperlichen Seinsstufen aus. Als Mittler und Bindeglied zwischen der Sphäre des Unkörperlichen und der Sphäre des Körperlichen fungiert die Seele. Der Körper beziehungsweise die Materie als solches, ist nicht mit dem Wirklichen des Unkörperlichen im Sinne eines Übersinnlichen, welches sich in den drei Umfassungen manifestiert, zu vergleichen. Vielmehr ist die Materie in Form von körperlichen Formen ein Schattenbild des Übersinnlichen.⁹⁷

Die körperlichen Formen hingegen sind vielmehr Schattenbilder des Wirklichen als Wirkliches. Wie der Schatten des Körper dessen Gestalt nicht mit voller Deutlichkeit zeigt, ebenso wenig drücken die Körper das eigentliche Wesen der übersinnlichen Substanz aus.⁹⁸

Die Materie als die unterste Stufe der Hierarchie wird als eine Passivität verstanden und bildet den Kontrast zu der höchsten Stufe, dem *Einen*. Das *Eine* als Höchstes ist pure Aktivität und der Kreator aller Formen. Die Materie ist pure Potentialität und bedürftig an Allem, verstanden als universelle Materie, beinhaltet sie keine Formen und bedarf einer Instanz, welche sie gestaltet.⁹⁹

2.3.2 Die Kosmologie im *Phaidros*

Ficino bezieht sich in *De Amore* öfters auf den platonischen Dialog *Phaidros*. Er versucht das platonische Verständnis der Liebe in ein christliches Moralverständnis einzubetten. Als Unterstützung dafür dient ihm der Dialog *Phaidros*. Durch die Verknüpfung dieser beiden Dialoge hofft Ficino, dass sich das christliche und das

⁹⁷Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1325(Comm.149) – 1326 (Comm.151)

⁹⁸Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1325(Comm.151) „Corporum vero forme, umbre rerum potius quam vere res esse videntur. Quemadmodum vero corporis umbra exactam atque distinctam corporis figuram / non indicat, ita corpora divinorum naturam propriam non demonstrant.“

⁹⁹Vgl. Ficino, Platonic theology, Buch V, Kap.IV, S.17

platonische Denken noch besser miteinander verbinden lassen.¹⁰⁰ Ficino versucht die beiden Dialoge gerade im Hinblick auf die Theorie der Liebe zu verbinden und interpretiert aus beiden heraus in Kombinatorik zu anderen antiken und scholastischen Quellen die Liebe neu. Für ihn wird die Liebe immer mehr zu einer göttlichen Liebe, es kommt zu einem spiritualisierten Vorgang der Liebe. Dies versucht Ficino in *De Amore* aufzuzeigen, indem er den platonischen Dialog *Phaidros* als Referenz im Kommentar *De Amore* integriert.¹⁰¹ Die Person Phaidros tritt bei Platon sowohl im Dialog *Symposion* als auch im gleichnamigen Dialog *Phaidros* auf. Diese Tatsache hatte laut Allen bei dem darauf folgenden Leser und Interpreten des Neuplatonismus zur Annahme geführt, dass es die Intention Platons sei, diese beiden Dialoge miteinander zu verknüpfen. Eine ähnliche Sichtweise nahm auch Marsilio Ficino ein, für ihn waren beide in einem zwillingshaften Verhältnis miteinander verwoben. Diese Ansicht verlautet er bereits in der Eröffnungspassage seines Kommentars zu *Phaidros*.¹⁰²

The *Symposion* treats of love principally and of beauty as a consequence; but the *Phaedrus* talks about love for beauty's sake.¹⁰³

Ficino versucht den *Phaidros* mit dem *Symposion* zu parallelisieren, indem er verschiedene Vergleiche in *De Amore* einbringt, welche auf den Dialog *Phaidros* verweisen. Diese Erweiterung dient als Grundstock dafür in *De Amore* eine Kosmologie zu konstituieren, welche in Verbindung zur Schrift *Phaidros* steht. Im Zuge von *De Amore* kommt es aber noch zu weiteren Änderungen im Hinblick auf den Urtext – Allen macht deutlich, dass Giovanni Cavalcanti zur maßgebenden Größe in *De Amore* wird. Cavalcanti wurde sowohl von Marsilio Ficino, für den er sein *amicus unicus* war, als auch von den anderen Anwesenden großer Respekt und

¹⁰⁰Vgl. Ebbersmeyer, „Zwischen Physiologie und Spiritualität“ in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.23 – S.24

¹⁰¹Vgl. Kristeller, Acht Philosophen der italienischen Renaissance, S.41

¹⁰²Vgl. Michael J. B. Allen: “Cosmogony and love; the role of *Phaedrus* in Ficino’s *Symposion* Commentary“ in: Plato’s third eye, S.131

¹⁰³Vgl. Michael J. B. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.72

Anerkennung gezollt. Dies widerspiegelt sich nochmals in der siebenten Rede von *De Amore* mit der Nennung seines Vorfahren Guido Cavalcanti. Er galt als Poet des 13. Jahrhunderts und Autor des Gedichtes “Donna me prega“. Er war auch als einer der wichtigsten Anhänger des “dolce stil nova“ bekannt. Ficino recurriert darauf, dass Giovanni das platonische Verständnis und die philosophischen Ambitionen von seinen Vorfahren geerbt hat. Somit erscheint es nicht als Zufall, dass Giovanni Cavalcanti sowohl mit der ersten als auch mit der zweiten und der dritten Rede betraut wird. Durch die Übernahme der zweiten und der dritten Rede steigert sich zugleich auch seine Rolle in *De Amore*. Somit kann sein referierter Teil in der Quantität mit dem Teil Sokrates gleichgesetzt werden. Durch Cavalcantis Ausführungen innerhalb von *De Amore*, wird versucht den Leser implizit mit Teilen des *Phaidros* zu konfrontieren.¹⁰⁴

Thus Cavalcanti’s impact is triple Phaedrus’s. But Ficino clearly believes that this expansion of the role fully accords with Plato’s intention in that *Symposion’s* second and third speeches were meant to be philosophical extensions of the first; together they constitute the opening movement of a symphony orchestrated around the theme of Love’s antiquity, double nature, and universal sway.¹⁰⁵

Cavalcanti verändert bereits die erste Rede, welche im Vergleich zum Original wesentlich länger ist. Am Beginn der ersten Rede verweist Cavalcanti darauf, dass Phaidros die Thematik von drei Gesichtspunkten aus betrachtet hat: die vorausgehenden, die begleitenden Umstände und die Folgen. Aus dieser Vorgabe resultieren die drei Themenbereiche, welche sich mit der edlen Herkunft, der Bedeutung und der Nützlichkeit des Eros beschäftigen.¹⁰⁶ Gleich zu Beginn wird in *De Amore*

¹⁰⁴Vgl. Allen, “Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino’s *Symposion Commentary*“ in: Plato’s third eye, S.136 – S.137

¹⁰⁵Michael Allen, “Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino’s *Symposion Commentary*“ in: Plato’s third eye, S.137 – S.138

¹⁰⁶Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.137) – 1321(Comm.138)

– wie auch im *Symposion* – die Herkunft des Eros diskutiert. Platon beruft sich in der Nennung des Chaos innerhalb der ersten Rede sowohl auf die hesiodische Theogonie als auch auf Parmenides, indessen verweist Cavalcanti mit der Nennung des Chaos auf Hermes Trismegistus und Platons *Timaios* im Hinblick auf die “chora“, welches als ungeordnetes Material verstanden werden kann.¹⁰⁷ Ficino beruft sich weiters auf Orpheus und seine *Argonautica* als maßgebende Instanz, welcher vor allen Göttern das Chaos angenommen hat.¹⁰⁸ Cavalcanti entwirft auf Orpheus aufbauend eine Korrespondenz Gottes zu drei Welten, welchen drei Chaos vorausgehen. Diese drei Welten sind vergleichbar mit den plotinischen Hypostasen, welche als Geist, Seele und Körper definiert werden und sich bei Ficino als Engelsgeist, Weltseele und Weltkörper wieder finden lassen. In diesem Schema werden die Götter von Ficino als Engel klassifiziert, welche innerhalb des Geistes existieren. Der Geist ist dem *Einen* untergeordnet, welches von den christlichen Platonisten als Gott identifiziert wird. Das erste Chaos wird von Ficino die Substanz des Geistes genannt. Die Substanz ist am Anbeginn finster und formlos, jedoch ist dem Engelsgeist ein innerer Trieb angeboren, welcher ihn zurück zu Gott drängt – zurück zu seinem Ursprung und seinem Urheber. Durch die Einstrahlung Gottes wird der innere Trieb des Engelsgeistes entfacht und dieser erhält vom Urheber die Ideen und Formen.¹⁰⁹ In gleicher Weise drängt es die Seele zum Engelsgeist und zum *Einen* hin. Die Seele erhält vom Engelsgeist die Formen und wird auch zum Kosmos. Schlussendlich wendet sich das Weltgebäude der Seele zu und wird von ihr gestaltet.¹¹⁰ Die Ideen werden durch die Einstrahlung Gottes im Geist entworfen – diese Ideen implizieren die acht himmlischen Sphären, welche sich durch die Planeten ausdrücken lassen, sowie die vier Elemente. Der Geist beinhaltet weiter die

¹⁰⁷Vgl. Allen, “Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino’s *Symposion Commentary*“ in: Plato’s third eye, S.139

¹⁰⁸Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl 1321(Comm.139)

¹⁰⁹Vgl. Allen, “Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino’s *Symposion Commentary*“ in: Plato’s third eye, S.140 – S.142

¹¹⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.140) – 1322(Comm.141)

Idee der Sterne, die Natur der Ausdünstungen und alle Formen von Steinen, Metallen, Pflanzen und Lebewesen, sprich Tier und Mensch.¹¹¹ Daraus resultiert, dass alles, was mit den körperlichen Sinnen wahrgenommen wird, ein Abbild davon ist, was im Geist als Idee existiert. Die Formen der Seele spiegeln sich einerseits als Formen im Körper und andererseits als Ideen im Geist wieder. Diese Analyse in Verbindung mit den griechischen Göttern wird im *Phaidros* weiter ausgeführt.¹¹² Um die Kosmologie Ficinos zu veranschaulichen, möchte ich auf den vierfachen Entwurf der Götter innerhalb der kosmologischen Konzeption in seinem Kommentar zum *Phaidros* aufmerksam machen. Im Kommentar zu *Phaidros* entwirft Ficino analog zum vierfachen Schriftsinn von Origenes ein System der vierfachen Methode. Die erste Methode entwirft eine Zuordnung der Götter zu den Substanzen, welche sich nach den drei Hypostasen dem *Einen*, dem Geist und der Seele ausrichtet. Der erste Gott wird dabei das *Eine* beziehungsweise das *Gute* selbst genannt. Unter ihm befindet sich in dieser Zuordnung der zweite Gott, Saturn, welcher den ersten und grundlegenden Geist und Verstand umfasst. Saturn als Geist umfasst zwölf Gottheiten, welche sich in eine Trias der intelligiblen, gemischten und geistigen Gottheiten ausbildet. Diese Trias bedingt eine Graduierung der jeweiligen Nähe zum Kern des Geistes. Alle zwölf Gottheiten existieren im Geist und können als überweltliche Gottheiten verstanden werden. Der erste Teil der Trias, welcher sich aus Uranus, Jupiter und Saturn zusammensetzt, wird die „intelligiblen Götter“ genannt, der zweite Teil involviert Mars, Apoll, Venus, Merkur, Diana und Vulkan. Diese werden als die „Mischgottheiten“ verstanden und Juno, Neptun und Vesta als die „geistigen Gottheiten“. Der dritte Gott, welcher zugleich der Führer über die Weltseele ist, wird Jupiter genannt. Diesem folgen ebenfalls die oben genannten zwölf Gottheiten sowie Heroen und Dämonen. Diese zwölf Gottheiten bilden die kosmischen Sphären und werden den spezifischen Planeten und Elementen zugeteilt. In

¹¹¹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.139) – 1322(Comm.140)

¹¹²Vgl. Allen, „Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino’s *Symposion* Commentary“ in: Plato’s third eye, S.143 – S.144

der ersten Methode findet sich die Rangordnung des *Einen* über Saturn – Geist und Anführer der Trias der zwölf Gottheiten. Unter diesem befindet sich als Führer der Weltseele Jupiter, welcher die Gottheiten, die sich als Planeten und Elemente widerspiegeln, anführt.¹¹³

Die zweite Methode teilt die Götter entlang der platonischen Ideen ein und als Ideen, verstanden als Sphären und Planeten, werden diese Gottheiten genannt.¹¹⁴ Michael J. B. Allen verweist im Hinblick auf die zweite Methode darauf, dass die Götter die Ideen, welche ihren Bezugspunkt im Geist haben, präsentieren. Demzufolge kann Uranus als das *Gute*, Saturn als die Wahrheit und Jupiter als das Schöne verstanden werden. Jedoch unternimmt Ficino in der zweiten Methode keine Aufschlüsselung der Götter zu den Ideen. Daraus ergibt sich, dass auch keine Postulierung der Anzahl der Ideen auftritt. Allen macht sichtbar, dass daher unter den Ideen, die Ideen der Planeten und der elementaren Sphären verstanden werden können.¹¹⁵ Die dritte Methode weist den Göttern spezifische Eigenschaften zu, welche ihren Ausgangspunkt im Geist haben. Der Führer des Geistes ist dem ersten Gott, dem *Einen*, unterstellt. Der Geist ist in zwei Eigenschaften unterteilt: dem Betrachtenden, verstanden als Saturn, welcher sich seiner eigenen Essenz zuwendet und Jupiter, dem Erschaffendem. Im Geist finden sich das betrachtende und das erschaffende Element als Charakteristika wieder. Innerhalb dieser beiden fungiert Rhea als die lebendige und aktive Kraft. Analog zu Rhea im Geist, findet sich Juno in der Seele. Sie ist die treibende Kraft, welche als Tochter von Saturn und Schwester von Jupiter mit beiden verbunden ist und mit diesen interagiert. Neptun als die aktive sowie bewegende Kraft und Pluto sowie Vesta als feste und gefestigte Beschaffenheiten und Anlagen, gehören auch als Eigenschaften der Seele an. Die Seele steht in einer stetigen Korrespondenz mit der vitalen und treibenden Kraft Venus. Venus wird deshalb als die treibenden Kräfte verstanden, da sie in ihrem

¹¹³Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.111 – S.112

¹¹⁴Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.113 – S.114

¹¹⁵Vgl. Michael J. B. Allen, The Platonism of Marsilio Ficino. A study of his Phaedrus commentary, its sources and genesis, Berkley/Los Angeles/London: University of California Press 1984, S.122 – S.123

Wesen stets nach der Schönheit strebt. Es zieht Venus sowohl zu der Schönheit im Geist als auch zu der Schönheit im Subjekt hin. Durch den kontemplativen und betrachtenden Geist Saturns, ist sie angehalten, die Schönheit in diesem zu betrachten und durch den aktiven und erschaffenden Geist Jupiters drängt sie zur Nachahmung der Schönheit und ihrer Erzeugung im Subjekt. Unter der Obhut Jupiters teilt sich die Seele in empfindbare und intelligible Qualitäten. Der empfindbare Teil setzt sich aus Mars und Vulkan und der intelligible Teil aus Merkur, Apoll, Minerva, Dyonisus und den Musen zusammen.¹¹⁶ In allen drei Methoden findet sich die Triade von Uranus über Saturn und Saturn über Jupiter wieder. Wenn auch in der dritten Methode nicht gleich sichtbar, setzt sich ebenfalls wie das saturnische und das jovische, das uranische Element in der Sphäre des Geistes fest. Die erste der zwei Kräfte, welche im Geist (Saturn) agieren, kann sowohl als uranische als auch als saturnische beschrieben werden. Insofern der Geist in kontemplativer Weise das *Gute* und *Eine* betrachtet uranisch, und insofern es seiner selbst betrachtet, saturnisch. Somit wird der Geist von zwei Aspekten umfasst: dem kontemplativen Aspekt, der sich als uranisch und saturnisch manifestiert und dem aktiven Aspekt, welcher als jovisch verstanden werden kann. Im Geist finden sich deshalb das Denkende, das Gedachte und das Denken. Diese Aspekte finden ihre Nachahmung und Abbildung in der Seele, welche durch den Namen Jupiter umfasst ist. Innerhalb dieser Konzeption lässt sich eine Triade der aktiven und lebendigen Kräfte wieder finden, welche im Geist Rhea genannt wird und die Potentialität für die Seele gründet. Als lebensgebende Kraft wird diese durch Juno in der Seele (Jupiter) nachgeahmt. Venus steht sowohl in Verbindung mit Rhea als auch mit Juno und findet daher in gleicher Weise zum Geist als auch zur Seele Zugang.¹¹⁷ Die vierte Methode involviert die Annahme, dass es in jeder Sphäre eine Unzahl an individuellen Gottheiten gibt, welche Dämonen genannt werden, deren Aufgabe es ist, die einzelnen Sphären anzureichern.¹¹⁸ In der *Phaidros* Kommentierung lässt sich

¹¹⁶Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.114 – S.121

¹¹⁷Vgl. Allen, The Platonism of Marsilio Ficino, S.123 – S.127

¹¹⁸Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.121 – S.122

ebenfalls die Konzeption der vier Welten wieder finden, welche sich aus der Welt des Körpers, der Seele, den geistigen Formen und dem ersten Geist zusammensetzt. Diese vier Welten finden ihren Apex im *Einen*. Das *Eine* ist als absolutes Prinzip das erste *Eine* und steht über allen Dingen. Aus dem *Einen* heraus wird der Geist geboren. Der Geist wird als der überhimmlische Platz deklariert und ist fern von jeder Möglichkeit der Berührung und somit nicht direkt über die körperliche Welt erreichbar. Die verschiedenen Verbindungen der Welten werden metaphorisch mit der Verbindung der Elemente untereinander gleichgesetzt, daher sind die Welten miteinander verbunden und bedingen einander. Sowohl im Kommentar zu *Phaidros* als auch im Kommentar zu *Symposion* ist das höchste Objekt der Betrachtung die intelligible Welt, die nur durch die Liebe zur Schönheit erreicht werden kann.¹¹⁹ Michael Allen schreibt, dass Ficino die Möglichkeit zum ersten *Einen* zu gelangen innerhalb der Konzeption im *Phaidros*, nicht für diskutabel hält. Die vier oben genannten Welten machen das Universum aus und sind wie Glieder einer Kette miteinander verbunden, welche Übergänge zur nächsten Stufe bereithalten. Ficino nennt die Metapher des „Aufstieges der weltlichen Götter gegen den Himmel“, um den Flug der Seele zu beschreiben. Sie steigt vom belebten Teil zum Himmel empor, in den geistigen Bereich. Von dort sieht die Seele den Bereich des ersten Geistes. Jedoch müssen die weltlichen Götter in dieser Schau zufrieden sein mit einer Vision des Intelligiblen. Diese Vision ist individuell angelegt und involviert als höchstes Moment die Schönheit in ihrer Totalität zu erfassen.¹²⁰

2.3.3 Die Konzeption der Schönheit in der zweiten Rede von *De Amore*

Das *Gute* bildet die Wesenheit des *Einen*, von diesem geht ein Lichtstrahl aus, der als die Schönheit bezeichnet werden kann. Mit Hilfe des Lichtstrahls kommt die Wesenheit zunächst im Engelsgeist zu ihrer Aktivität. Das Durchdringen des

¹¹⁹Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.120 – S.128

¹²⁰Vgl. Allen, The Platonism of Marsilio Ficino, S.144 – S.147

Lichtstrahls erfolgt auf allen Stufen und dieser leuchtet wieder zu Gott zurück.¹²¹ Die Schönheit fungiert in ihrer Konzeption auf zweierlei Weisen, dies wird nochmals durch den Kommentar zum *Phaidros* unterstrichen. Die erste Art und Weise, die Schönheit aufzufassen, ist diese als Glanz (*splendor*) zu verstehen, welcher im ersten Geist entsteht. Das *Gute*, als das höchste *Eine*, sendet einen als die Wahrheit definierten Lichtstrahl in den Geist, um die Substanz zu erwecken. Das Resultat dieser Einleuchtung beziehungsweise Einstrahlung in den Geist ist ein Glanz (*splendor*), welcher als Schönheit verstanden werden kann.¹²²

For truth, as the *Republic* says, is the light that proceeds from the good and is diffused through both intellects and intelligibles. Primarily it is in the prime intellect and the prime intelligible, where its *splendor* is the prime beauty. It is called **the supercelestial place**; place because it is the first complex (that is, the first complement and combination) of the ideas.¹²³

Diese zweite Möglichkeit, die Schönheit aufzufassen ist, dass sie selbst eine Idee ist, im Gegensatz zur ersten Möglichkeit, welche die Schönheit als einen Glanz versteht, der durch die Einstrahlung aller Ideen durch die Wahrheit im Geist entsteht. In der zweiten Möglichkeit wird die Schönheit als Licht vom *Guten* her verstanden. Da sie von Anbeginn Lichtträger ist, widerspiegeln sich in ihre alle Ideen.¹²⁴

But divine beauty, in that it is the *splendor* of the good sparkling in the series of the ideas, clearly propagates its images not only to souls but even to sensible forms.¹²⁵

Es zeichnet sich ab, dass Ficino des öfteren Verknüpfungen zwischen *De Amore* und *Phaidros* zieht. Die Liebe wird als ein Trieb (*appetitus*) des Geistes nach den For-

¹²¹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326 (Comm.152)

¹²²Vgl. Allen, The Platonism of Marsilio Ficino, S.185 – S.187

¹²³Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, 247 C, S.153 – S.154

¹²⁴Vgl. Allen, The Platonism of Marsilio Ficino, S.187

¹²⁵Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, 249 E, S.174 – S.176

men verstanden. Am Anfang war die finstere und formlose Wesenheit, in dieser entstand der Trieb zum *Einen* zurückzukehren. Sowohl der Geist als auch die Formen müssen sich schon vor dem Beginn dieses Entstehungsprozesses im *Einen* befinden. Die Substanz wendet sich zu ihrem Urheber zurück. In dieser Rückwendung liegt die Geburtstunde der Liebe begründet. Der Lichtstrahl ist die Nahrung der Liebe und durch die Annäherung an das *Eine* erhält der Geist die Ideen und Formen und wird somit zum Kosmos. Cavalcanti verdreifacht die Liebe, indem er sie auch auf die Weltseele und das Weltgebäude bezieht. Durch die Liebe zum Geist und dem *Einen* erhält die Seele die Formen und durch die Hinwendung zur Seele wird das Weltgebäude durch diese gestaltet. Von Anbeginn an kann die Liebe als ein Dreifaches verstanden werden. Im *Phaidros* kommt dies nochmals explizit zum Ausdruck, dass Alles sich sowohl nach dem *Einen*, als auch nach sich selbst und seinen gleichwertigen Gliedern und auch nach dem Niedersten orientiert.¹²⁶

Whereas the system here is completely upwards-directed in that the lower loves look to the higher and this to God, in later analyses Ficino recognizes the validity of a love that radiates in three directions, and thus more completely reflects the threefold nature of God's Love as embodied in Christ: the upward-flowing contemplative love, the selfward-flowing discursive love and the downward-flowing providential or purely active love.¹²⁷

Die göttliche Schönheit wohnt allen Dingen inne und entfacht den Drang wieder zu Gott, dem Urheber und Schönem selbst, zurückzukehren. Diese Zirkulation wird in der Hinwendung zu Gott Schönheit, im Erstrecken auf die Welt Liebe und in dem Ankommen bei Gott Genuss genannt.¹²⁸

¹²⁶Vgl. Allen, „Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary“ in: Plato's third eye, S.145 – S.148

¹²⁷Allen, „Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary“ in: Plato's third eye, S.148

¹²⁸Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324 (Comm.146)

Die Liebe entspringt also aus der Schönheit und endet bei dem Genuß.¹²⁹

Dieser Strahl vom *Einen* kommend durchdringt alle Welten bis hin zur körperlichen Welt. Jedoch ist die körperliche Welt nicht die Schönheit selbst, sie ist vielmehr eine Schablone oder ein Ornament der Schönheit als Ganzes. Die Schönheit kann auf der Ebene des Körpers als ein Abglanz ihrer selbst verstanden werden. Dieser Abglanz kann lediglich durch die Augen wahrgenommen werden. Das Auge als Erkennendes, Medium für sinnliche als auch geistige Elemente, kann sowohl die menschliche als auch die spirituelle Schönheit erfassen.¹³⁰ In diesem Sinne kann die Liebe in *De Amore* als das Verlangen und die Sehnsucht nach Schönheit aufgefasst werden. Der Eros (*Amor*), welcher nach Schönheit strebt, bezieht sich stets auf ein Objekt, welches sich mit Hilfe der Schönheit beschreiben lässt.¹³¹ Die drei Welten, bestehend aus Geist, Seele und Welt, welche aus Gott geboren werden, werden erst durch ihr Verlangen zu Gott zu aktiven Substanzen. Das Verlangen des Hervorgebrachten nach seinem Ursprung kann als Eros aufgefasst werden. Die Schönheit bringt erst die Liebe zur Welt, welche sich als Mittler im Tenar Schönheit - Liebe – Genuss sich über die Welt erstreckt.¹³² Die Schönheit verwirklicht sich in ihrer Darstellung in einem dreifachen Sinn: durch den Geist und das Gesicht rezeptiv dem Auge und dem Gehör. Durch diese drei alleine erfährt die Liebe erst in ihrem Verlangen nach Schönheit ihren Genuss. Der Geschmacks- und der Geruchssinn sind aus der Erfahrung des Genusses an Schönheit ausgeschlossen – sie sind lediglich Repräsentanten der niederen Gelüste, welche die Wollust einschließen. Die drei Sinne der Schönheit bilden einen Gegenpol zu dem Geruchs-, Geschmacks- und dem Tastsinn, welche dem Pole der Hässlichkeit angehören. Aus diesem Grunde wird die sittliche Liebe dem Pole der Schönheit zu geordnet.¹³³ Daher der sinnliche

¹²⁹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324 (Comm.146) „Amor igitur in voluptatem a pulchritudine desinit.“

¹³⁰Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.176 – S.180

¹³¹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326 (Comm.152) „Cum amorem dicimus, pulchritudinis desiderium intelligite“

¹³²Vgl. Scheuermann–Peilicke, Licht und Liebe, S.168 – S.178

¹³³Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1323 (Comm.142) – 1323 (Comm.143)

Genuss eines schönen Körpers von Ficino alleinig dem Auge und dem Ohr vorbehalten ist, wird er legitimiert und in einen christlichen Kontext gebettet.¹³⁴ In diesem Sinne ist die Liebe als eine geistige Auffassung zu verstehen, die sich fernab von einer Interaktion mit der Materie finden lässt. Der Genuss und das Begehren im körperlichen Sinne werden auf Grund dessen nicht als Liebe verstanden.¹³⁵

Darum ersehnt die Liebe nicht nur nicht die Freuden des Geschmacks und des Gefühls, weil sie der sinnlichen Lust angehören, also Genüsse so ungestümer und erregender Art sind, daß sie das geistige Gleichgewicht stören und den Menschen zerrütten; vielmehr verabscheut und flieht sie dieselben als wegen ihrer maßlosigkeit der Schönheit widrigen Empfindungen.¹³⁶

Dieses Streben nach Schönheit, welche dem Eros zu Eigen ist, verhaftet nicht primär in einem Objekt. Es ist ein ständiges Streben hin zu Gott, denn erst dort findet der Mensch seine Vollendung.¹³⁷ Dieses Verlangen beinhaltet immer bereits eine Bewegung, welche sich in einem stufenweisen Aufstieg zu Gott vollzieht und dort im Endziel die Vollendung findet. In dieser Konzeption der Liebe als das Streben nach dem Schönen, welches immer zugleich auch ein Streben zu Gott ist, ist ein kontemplatives Moment enthalten.¹³⁸ Im siebenten Kapitel der zweiten Rede wird durch Ficino eine kurze Beschreibung über die zwei Arten des Eros gegeben, welche als die Begleiter zweier Aphroditen fungieren. Im Rückgriff auf die platonische Vorlage unterscheidet er zwischen der *Venus Celestis* und der *Venus Vulgaris*, welche

¹³⁴Vgl. Ebbesmeyer, „Zwischen Physiologie und Spiritualität, in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.23

¹³⁵Vgl. Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, S.248

¹³⁶Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1323(Comm.142) „Voluptates itaque gustus et tactus, que usque adeo vehementes furioseque sunt, ut mentem e suo statu dimoveant hominemque perturbent, amor non modo non cupit, sed abhominatur et fugit, utpote que propter intemperantiam trahit, ideoque ad inconcinnitatem.“

¹³⁷„Hinc efficitur ut corporis nullius aspectu vel tactu amatoris impetus extinguatur. Non enim corpus hoc aut illud desiderat, sed superni numinis splendorem per corpora refulgentem ammiratur, affectat et stupet“ Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326 (Comm.152)

¹³⁸Vgl. Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, S.251

eine Differenz in ihrer Herkunft aufweisen. Die himmlische Aphrodite (*Venus Celestis*) entstammte mutterlos dem Schoß des Uranus und siedelt sich im Engelsgeist an. Die Metapher des Mutterlosen bedeutet fern jeglicher Materie behaftet zu sein und somit „frei,“. Diese Aphrodite kann als diejenige Intelligenz verstanden werden, welche sich rein im Anblick der Schönheit Gottes weidet. Die zweite Aphrodite (*Venus Vulgaris*) wurde von Zeus und Dione gezeugt. Sie gehört dem Kreis der Weltseele an. Da der *Venus Vulgaris* eine Mutter zugeschrieben wird, steht sie in Verbindung mit der Materie und kann als die Zeugungskraft aufgefasst werden, welche die göttliche Schönheit in den Dingen hervorbringen möchte. Jedoch sollte stets die erste Form, also die Betrachtung, überwiegen. Alles andere wäre laut Ficino im Rahmen des Unsittlichen zu verstehen.¹³⁹

Wenn jemand aus übergroßem Drange zum Zeugen die Betrachtung vernachlässigt oder auf ungebührliche Weise dem Begatten obliegt oder die körperliche der geistigen Schönheit vorzieht, so macht er keinen würdigen Gebrauch von der Liebe, und diesen Mißbrauch tadelt Pausanias.¹⁴⁰

Durch die Betrachtung der Liebenden löst sich eine Ehrfurcht in diesen aus, welche bedingt durch den göttlichen Strahlenglanz der Körper entsteht. In dieser Ehrfurcht spiegelt sich die *Venus Celestis* wieder, denn durch die Betrachtung des Gegenübers weidet sich der Betrachtende im Abglanz Gottes. Weder würde die Berührung noch ein niederer Sinn, der in der Verbindung mit der Materie steht, dieses Verlangen stillen. Aus dieser Erkenntnis folgert Ficino, dass der Liebende sich nach nichts mehr sehnt als in den Anderen überzugehen, da er in ihm die Nähe zu

¹³⁹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326 (Comm.153) – 1327 (Comm.155)

¹⁴⁰Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1327(Comm.155) „Si quis generationis avidior contemplationem deserat aut generationem preter modum cum feminis vel contra nature ordinem cum masculis prosequatur aut formam corporis pulchritudini animi preferat, is utique dignitate amoris abutitur. Hunc amoris abusum vituperat Pausanias.“

Gott ersehnt.¹⁴¹ Der Lichtglanz, welcher die Schönheit widerspiegelt, beinhaltet die Sehnsucht der Seele nach dieser. Hierbei wird von Ficino das Sehen als die Metapher für das Erkennen gewählt. In diesem Verlangen nach der göttlichen Schönheit wünscht sich die Seele nichts mehr, als Gott gleich zu werden.¹⁴² Da die Schönheit aller Dinge in ihrem Ursprung auf Gott zurückgeht¹⁴³, ist die menschliche Liebe - wenn sie sich im Sinne des Geistes, des Auges und des Gehörs auf einen Gegenstand richtet, zugleich auch immer ein Mitlieben von Gott und ein stufenweiser Aufstieg zu diesem. In der Wechselbeziehung zwischen den Menschen entwickelt Ficino den Entwurf von der einseitigen und der gegenseitigen Liebe. Die gegenseitige Liebe bezeichnet Ficino als einen freiwilligen Tod, da der Liebende seiner selbst vergessend, seinen Fokus auf die andere Person legt. Dies erklärt er dadurch, dass die drei Erkenntnisvermögen der Seele der Geist, das Auge und das Gehör sind. Wenn nun das Denken als die geistige Tätigkeit der Seele nicht der Person innewohnt, so ist auch die Seele nicht in dieser tätig.¹⁴⁴

Wenn sie nun nicht in ihm ist, so lebt er auch nicht in sich selbst.

Wer nicht lebt, ist tot. Daher ist tot ein jeder der liebt. Lebt er nun wenigstens in einem anderen? Ganz gewiß.¹⁴⁵

Die Seele, die aus dem Liebenden austritt, findet sich bei der gegenseitigen Liebe in der geliebten Person wieder. Die Seele des Geliebten verlässt diesen, um vom Liebenden aufgenommen zu werden. In diesem Hergang kommt der Liebe eine zweifache Auferstehung zu, da der Liebende von sich selbst ablässt, sich im Geliebten

¹⁴¹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326 (Comm.152) – 1326 (Comm.153)

¹⁴²Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.162

¹⁴³Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326 (Comm.152) „Atque ut in quatuor iis elementis quicumque lumen inspicit, solis ipsius aspicit radium, perque ipsum ad supernam solis lucem intuendam convertitur. Ita quisquis decorem in quatuor istis, mente, anima, natura, corpore, contemplatur amatque, dei fulgorem in iis, perque fulgorem huiusmodi, deum ipsum intuetur et amat.“

¹⁴⁴Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1327(Comm.156)

¹⁴⁵Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1327 (Comm.156) „Quare in se mortuus est quicumque amat. Num vivit saltem in alio? Profecto.“

wieder findet und sich in ihm vollends wieder erkennt. Den Kontrast dazu bildet die einseitige Liebe, bei der der Liebende vom Geliebten in seiner Liebe nicht erwidert wird. Auch hier ist der Liebende seiner selbst vergessend bei der anderen Person. Jedoch wird seine Seele von dieser nicht aufgenommen, daraus resultierend fristet er sein Dasein im Nirgends. Diese unerwiderte Liebe kommt dem Raub der Seele gleich, daher ist der ablehnende Geliebte auch des dreifachen Mordes schuldig und darf getötet werden. Die Liebe hat als Gegenstand den Genuss der Schönheit, welche geistig im Sinne vom Denken, dem Auge und dem Gehör aufzufassen ist. Der Tast- und der Geruchssinn zählen hingegen nicht zum Bereich der Liebe. Ficino nennt sie „Verirrungen von niedrigen Menschen“. Der Mensch ist unbewusst getrieben, die Schönheit im anderen zu erblicken - welche sich durch den Lichtglanz in Umriss und Gestalt zeigt. In diesem Sinne kann die Schönheit als etwas Unkörperliches verstanden werden.¹⁴⁶ Die Liebe zwischen den Menschen beinhaltet zugleich immer schon die Liebe zu Gott. Kristeller macht darauf aufmerksam, dass in der gegenseitigen Liebe die Einzelseele aus ihrem Platz heraustritt und sich zu einem gemeinschaftlichen Platz begibt, welcher als eine konkrete Gemeinschaft verstanden werden kann.¹⁴⁷ Den Anderen zu lieben bedeutet zu gleich Gott zu lieben. Die Liebe kann verstanden werden als bewusstes Streben hin zu Gott. Ficanos Konzeption der Liebe orientiert sich am paulinischen und augustinischen Konzept der Nächstenliebe.¹⁴⁸

Ficino understands this to mean that souls united in contemplation of the same object are *eo ipso* equal. Such souls are always present to each other even when separated, and love even has the power to transform the lover into the image of the beloved.¹⁴⁹

¹⁴⁶Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1327 (Comm. 156) – 1328 (Comm.159)

¹⁴⁷Vgl. Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, S.258

¹⁴⁸Vgl. Hankins, Plato in the Italian Renaissance, S.439

¹⁴⁹Vgl. Hankins, Plato in the Italian Renaissance, S.439

Diese gegenseitige Liebe, welche auf dem Fundament der Spiritualität fußt, ist die einzige Form der perfekten und richtigen Liebe für Ficino.¹⁵⁰

2.4 Werkanalyse *Symposion*

2.4.1 Die Struktur von Platons *Symposion*

Platons *Symposion* weist innerhalb der inhaltlichen Struktur und Anordnung eine unwahrscheinlich große Nähe zu seinem Dialog *Phaidon* auf. Der narrative Hauptstrang des *Symposions* bildet sich rund um das Fest des Agathons, welches er seinem ersten Sieg zu Ehren und der Gewinnung des Tragödienpreises 416 vor Christus gibt. Die Einleitung zum Gastmahl weist vorab schon eine große Komplexität der Verwirrung auf.¹⁵¹ Der Dialog *Symposion* gehört in die dritte Tetralogie, in welche sich auch die Dialoge *Parmenides*, *Philebos* und *Phaidros* einreihen.¹⁵² Apollodoros berichtet retrospektiv über das, was er von Aristodemos über das Gastmahl vor vielen Jahren von diesem gehört hat. Dieser berichtet in indirekter Rede einer namentlich nicht erwähnten Gruppe über die sieben Reden zu Ehren des Eros, welche beim *Symposion* gehalten wurden.¹⁵³ Die Lobreden auf den Eros werden gehalten von Phaidros, Pausanias, Eryximachos, Aristophanes, Agathon, Sokrates und Alkibiades. Die Protagonisten sind nicht unbekannt, sie sind in unterschiedlicher Variation in den platonischen Dialogen aufgetreten. So kommt Agathon im Dialog *Protagoras* vor, wie auch Phaidros, der auch Protagonist im gleichnamigen Dialog *Phaidros* ist. Sie alle gelten mit Ausnahme von Aristophanes als eifrige Zuhörer bei der Versammlung der Sophisten im Dialog *Protagoras*.¹⁵⁴ Die dyonisische Szenerie des Gastmahles bildet die Rahmenhandlung des *Symposions*. Das „Symposion“ als

¹⁵⁰Vgl. Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism*, S.439 - 440

¹⁵¹Vgl. William K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy. The later Plato and the Academy* Bd. 5, Cambridge (u.a.) 1978, S.365

¹⁵²Vgl. Michael Erler, *Die Philosophie der Antike 2/2 Platon*, S.192

¹⁵³Vgl. Platon, *Das Trinkgelage*, übers. Ute Schmidt – Berger. Frankfurt am Main 1985, 172a - 173e

¹⁵⁴Vgl. Guthrie, *A history of Greek philosophy* Bd. 5, S.366

solches war eine weit verbreitete Form der Zusammenkunft in Griechenland. Dabei lagen die Symposiasten auf so genannten Klinen, welche in einem Halbkreis angeordnet waren. Aus der Anordnung der Sitzenden beziehungsweise Liegenden innerhalb des Halbkreises ergab sich im Generellen die Reihung der Reden. Innerhalb des „Symposions“ gab es sakrale Elemente, welche die Waschung und die Bekränzung durch Myrthe, sowie die Ehrung des Gottes Dionisos, dem Schirmherr des Symposions, beinhaltete.¹⁵⁵ Nachdem es auf Anraten des Arztes Eryximachos zu einer gemeinsamen Einigung kommt, den Alkohol einzuschränken, schlägt Phaidros vor, Lobreden auf den Eros zu halten.¹⁵⁶

Auf so etwas hat man also viel Eifer verwendet; doch den Eros würdig zu besingen, das hat noch kein Mensch bis auf den heutigen Tag gewagt. So unbeachtet blieb dieser gewaltige Gott! - Phaidros, meine ich, hat da ganz recht. Ich möchte nun sein Anliegen unterstützen und ihm so einen Gefallen tun; zudem scheint es mir für uns, die wir hier versammelt sind, der geeignete Augenblick, den Gott zu feiern.¹⁵⁷

Der Dialog *Symposion* kann im Aufbau seiner Reden in drei Teile unterteilt werden. Die ersten fünf Reden bilden eine Einheit, auf die die Rede des Sokrates folgt, welche ein dialogisches Moment aufweist. Die letzte Einheit bildet die Rede des Alkibiades, welche dem Satyrspiel ähnelt.¹⁵⁸

Die Erzählstruktur des *Symposions* stellt insgesamt eine Struktur von „Wiedererzählung“ (174a) dar. Sie enthält vier Erzählebenen:

1. Die Erzählung des expliziten Ich – Erzählers Apollodoros.
2. Die von Apollodoros wiedergegebene Erzählung des Aristodemos.

Dieser erzählt in der Er- und Ich-Form.

¹⁵⁵Vgl. Ute Schmidt–Berger, „Nachwort“ in: Das Trinkgelage, S.127 – S.128

¹⁵⁶Vgl. Platon, Das Trinkgelage 176a - 177b

¹⁵⁷Platon, Das Trinkgelage, 177c

¹⁵⁸Vgl. Ute Schmidt–Berger, „Nachwort“ in: Das Trinkgelage, S.139

3. Die von Aristodemos zitierten Reden und Gespräche der Symposiasten.
4. Das in der Rede von Sokrates zitierte Gespräch von Sokrates und Diotima.¹⁵⁹

Der Dialog als solcher verbindet sowohl die Elemente der Tragödie, als auch die Elemente der Komödie. Jede der Reden ist charakterisiert durch spezifische rhetorische Stile, welche ihr zu Eigen sind. In den ersten fünf Reden, welche die Elemente der sophistischen Rhetorik beinhalten, vollziehen sich die Lobreden lediglich auf das Wesen des Eros, welcher in seinen Eigenschaften und Attributen geehrt wird. Die Ablösung der sophistischen Rhetorik durch die Philosophie vollzieht sich mit Sokrates.¹⁶⁰

Und da begriff ich erst, wie töricht es von mir war, daß ich euch zusagte, ich würde, wenn die Reihe an mir sei, in eurer Runde den Eros preisen, und daß ich behauptete, ein Kenner im Reich des Eros zu sein – wo ich doch augenscheinlich nichts von der Sache verstehe, ja nicht einmal weiß, auf welche Weise man überhaupt eine Lobrede zu halten hat. Ich glaubte nämlich in meiner Einfalt, man müsse die Wahrheit sagen über den jeweils zu preisenden Gegenstand, und das bilde die Grundlage; dann brauche man nur daraus auszuwählen und es in möglichst gefälliger Form darzustellen.¹⁶¹

Durch das von Sokrates Gesagte erhält der Dialog nochmals eine Wende und leitet von der Rede in die Dialogform über, welche ein Gespräch zwischen Sokrates und Diotima wiedergibt. Die zuvor erwähnten Eigenschaften und Attribute, welche dem Eros zu Teil werden, werden von Sokrates negiert und er postuliert den Eros

¹⁵⁹Gerhard Kurz, „Der Roman als Symposion der Moderne“ in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons *Symposion* und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne, Hg. Stefan Matuschek. Heidelberg 2002, S.74

¹⁶⁰Vgl. Platon, Das Gastmahl, übers. und hg. Thomas Paulsen und Rudolf Rehn, Stuttgart 2006, S.195 – S.204

¹⁶¹Platon, Das Trinkgelage, 198d

anstelle eines Gottes als einen *Daimon*. Der Eros strebt nach dem Schönen, da ihm die Schönheit eben nicht zu Eigen ist. Der Höhepunkt des Dialoges bildet die Rede des Alkibiades, welcher in die Szenerie hineinplatzt und durch seine Trunkenheit den dyonisischen Ausgangspunkt, welcher im Allgemeinen in der Struktur eines „Symposions“ liegt, untermauert. Seine Lobrede auf den Eros wird zur indirekten Lobrede auf Sokrates. Dieser letzte Abschnitt kann als ein Satyrspiel aufgefasst werden.¹⁶² Ich möchte an dieser Stelle noch auf den Aufsatz „*Plato and the Erotics of Narrativity*“ von David M. Halperin aufmerksam machen. Er sieht das *Symposium* als ein Werk, das die komplexeste kompositionale Form und Gestaltung aller platonischen Dialoge aufweist und in welchem eine Serie von Erzählungen ineinander eingelassen werden. Hinter jeder Erzählung steht die Enthüllung einer anderen Erzählung. Die vordere Rede verweist in indirekter Weise auf die darauf folgende Rede. Zwei Punkte sind hier besonders wert hervorgehoben zu werden: Durch die Wahl des historischen Rahmens, der Unterteilung in verschiedene Berichte und Ebenen der Konversation und der zeitlichen Ablöse der Berichte untereinander kreiert Platon eine retrospektive Ironie. Der Leser weiß besser über den zukünftigen Lebenslauf der Protagonisten Bescheid als diese zu diesem Zeitpunkt selbst darüber wissen. Der Leser wird dadurch in die Position gebracht sowohl den Charakter als auch ihre Aussagen im Bezug auf den Erosbegriff mit ihrem biographischen Verlauf zu vergleichen und zu überprüfen. Der zweite Punkt ist, dass Platon das Gastmahl zu einer Zeit stattfinden lässt, in welcher Athen als politische Macht ihren Höhepunkt erreicht hat und einige der versammelten Protagonisten am Zenit ihrer Karriere standen. Halperin verweist weiters darauf, dass sich dies in der ausgelassenen Stimmung und dem Selbstbewusstsein der meisten Protagonisten widerspiegelt, welches als Metapher für die kulturelle Energie innerhalb Athens stehen könnte. Möglicherweise kann in diesen Haltungen laut Halperin auch ein Wink für den Fall Athens inkludiert sein, der durch die Schwäche der führenden Bürger entstanden

¹⁶²Vgl. Platon, Das Gastmahl, S.201 – S.214

ist – als Ausdruck eines irregeleiteten Eros.¹⁶³

2.4.2 Die Rede des Pausanias

Bevor es zu einer Auseinandersetzung mit der zweiten Rede kommt, erscheint es wichtig, einen kurzen Schwenk zur ersten Rede zu machen, der Rede des Phaidros. Dieser beschreibt Eros als den ältesten und ehrvollsten Gott unter den Göttern. Vom Chaos ausgehend entstanden die Erde und der Eros.¹⁶⁴

Hesiod sagt vielmehr, zuerst sei das Chaos entstanden, „aber
darauf dann
Ward die Erde, breitbrünstig, für alle ein dauernder Wohn-
sitz,
Und auch der Eros!“¹⁶⁵

Die erste Rede verhaftet noch im Bereich des Traditionellen und der Überlieferung. Phaidros beruft sich sowohl auf die hesiodische Theogonie als auch auf die Überlieferungen von Parmenides.¹⁶⁶

Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, doch wenig nur
später
Gaia, mit breiten Brüsten, aller Unsterblichen ewig
sicherer Sitz, der Bewohner des schneebedeckten Olympos,
dunstig Tartaros dann im Schoß der geräumigen Erde,
wie auch Eros, der schönste im Kreis der unsterblichen Göt-
ter:
Gliederlösend bezwingent er allen Göttern und allen

¹⁶³Vgl. David M. Halperin, „*Plato and the Erotics of Narrativity*“ in: Oxford Studies in Ancient Philosophy/.Supplementary Volume, Oxford 1992, S.243 – S.247

¹⁶⁴Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 178a - 178b

¹⁶⁵Platon, Das Trinkgelage, 178b

¹⁶⁶Vgl. Rainer Thiel: „Irrtum und Wahrheitsfindung“ in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, Heidelberg 2002, S.8

Menschen den Sinn in der Brust und besonnenes planendes
Denken.¹⁶⁷

Nach dem hesiodischen Verständnis, welches in der ersten Rede von Phaidros aufgegriffen wird, entsteht Gaia aus dem Chaos, danach kommt Eros. Gaia wird als eine Scheibe verstanden über welcher Uranus wie eine Glocke hängt. Da sie sowohl Erzeuger ihrer selbst als auch ihr eigenes Produkt ist, ist sie sowohl Schöpfer als auch Geschöpf.¹⁶⁸ Eros wird zwar von Phaidros kurz erwähnt, aber nicht direkt in seinen Eigenschaften und seiner Wesenheit von diesem beschrieben. Anstelle der Beschreibung impliziert Eros eine Form des sexuellen Verlangens und des Begehrens, welches vor allem die Homosexualität betrifft. Er erwähnt zwar in seiner Beschreibung auch die Liebe zwischen Eheleuten, wie es bei Alkestis und ihrem Gatten der Fall ist, dennoch geht Phaidros primär von der Knabenliebe aus.¹⁶⁹ Eros leitet mit Hilfe der Scham vor dem Geliebten zur sittlich schönen Liebe. Der Liebende wird zu keiner Unsittlichkeit verleitet, da er sich vor dem Geliebten verantworten müsste. Aus Scham vor dem Geliebten hält sich der Liebende fern von jeder schändlichen Tat und ist angespornt ehrvolle Taten zu vollbringen. Dieser Ansporn korrespondiert in einem Wettkampf sowohl zwischen Liebenden als auch Geliebten, sich ehrvollen Taten hinzugeben. Die Liebe führt soweit, dass der eine sein Leben für den anderen opfern würde, wenn dies von Nöten wäre. Diese Aussage untermauert Phaidros in der Nennung von Alkestis und ihrem Gatten sowie der tiefen Freundschaft zwischen Achilles und Patroklos.¹⁷⁰ Rainer Thiel verweist auf die Problematik der ersten Rede im Gegensatz zu den darauf folgenden Reden, da hier Eros in einem akzidentellen Aspekt gelobt wird. Der Eros, den Phaidros entwirft, ergründet nicht primär sein Wesen und seine Eigenschaften, sondern

¹⁶⁷Hesiodus, Theogonie. Werke und Tage, hg. und übers. Albert von Schirnding, München 1991, 116 - 123

¹⁶⁸Vgl. Hans - K. und Susanne Lücke, Die Götter der Griechen und Römer, Wiesbaden 2007, S.80

¹⁶⁹Vgl. Thiel, „Irrtum und Wahrheitsfindung“ in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.8 – S.9

¹⁷⁰Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 178d - 179b

beschreibt den Nutzen, welcher sich in der Abschreckung von schändlichen Taten und dem Ansporn, ehrvolle Taten zu vollziehen, ergibt.¹⁷¹ Pausanias erwidert nun dem Phaidros in seiner Rede, dass es nicht nur einen Eros gibt, sondern vielmehr zwei, da es auch zwei Aphroditen gibt. Und diese beiden gelte es zu unterscheiden: die erste Aphrodite ist die Ältere. Sie gilt als die Tochter des Uranus und ist mutterlos auf die Welt gekommen.¹⁷²

Der andere Eros kommt hingegen von der himmlischen Göttin, die erstens nichts am Weiblichen, sondern nur am Männlichen teilhat – deshalb ist dies der Eros zu jungen Männern – und die außerdem die ältere ist und kein Ausschweifen kennt.¹⁷³

Die zweite Aphrodite ist die Jüngere von beiden und hat Zeus und Dione als Elternteile. Der Eros, der ihr anhaftet, ist der Eros, der wahllos auf den Körper zielt und seine Befriedigung sowohl im männlichen als auch im weiblichen Teil findet. Nicht die Seele findet hierbei den primären Vorrang, sondern vielmehr der Körper. Pausanias meint, dass nichts an und für sich genommen hässlich oder schön ist. Die Zuschreibung des Hässlichen und des Schönen kann erst im Vollzug beigelegt werden. Es stellt sich ihm nicht vordergründlich die Frage, was man tut, sondern wie man es tut. Deshalb gelte es, der himmlischen Aphrodite zu folgen, welche begleitet ist von jenem Eros, der dem Männlichen und den Knaben zu getan ist. Hierbei geht es laut ihm nicht darum, wahllos einen Knaben sondern auch seinen Charakter und seinen Verstand zu lieben.¹⁷⁴ In dieser Konzeption zweier Aphroditen findet sich auch die duale Natur des Eros wieder – es ist die Kontrastierung von einem himmlischen und einem weltlichen Eros. Der himmlische Eros als Gefolgsmann der mutterlosen und von Materie freien Aphrodite steht für das Spirituelle. Der allgemeine Eros, welcher die allgemeine Aphrodite begleitet, fungiert für das ma-

¹⁷¹Vgl. Thiel: „Irrtum und Wahrheitsfindung“ in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.9

¹⁷²Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 180c - 180d

¹⁷³Platon, Das Trinkgelage, 181c

¹⁷⁴Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 180d - 181d

terielle und physische Element innerhalb der Welt der Körper. Dennoch involvieren die himmlische Aphrodite und der an sie gebundene Eros die homosexuelle Liebe, soweit sie in eine intellektuelle Gemeinschaft eintritt.¹⁷⁵ Pausanias beschreibt im Vergleich mit anderen geographischen Teilen die Sitten, welche die Homosexualität betreffen. Er betont, dass es in Elis und Boetien in den Rahmen der Normalität fällt, sich jedem hinzugeben ohne eine Form der Unterscheidung zu treffen. Dem entgegengesetzt beschreibt er die orientalische Tyrannenherrschaft, wo die Knabenliebe, ebenso wie die sportliche Ertüchtigung und die Philosophie negiert werden. Der Grund der Negation besteht laut Pausanias in einer Angst vor den Schließungen fester Freundschaften und Gemeinschaften. Diese intellektuellen, sportlichen und sozialen Bindungen würden eine Gefahr des Machteinflusses für den Tyrannen beinhalten.¹⁷⁶ Pausanias pocht darauf, dass in Athen der beste Mittelweg in der diametralen Konzeption der Knabenliebe herrscht. Der Liebende hat keinen Grund, seine Liebe zum Geliebten öffentlich zu kaschieren. Jedoch ist es von größter Wichtigkeit und Bedeutung, auf welche Art und Weise dies geschieht – wenn es aus eigener Profitsucht und dem Streben nach Macht und Einfluss geschieht, so ist diese Liebe zu verwerfen und wird „hässlich“ genannt. Die schöne Art und Weise zu lieben, ist nach Pausanias, die Wesensart und den Charakter des anderen zu lieben. Diese Art zu lieben involviert auch eine lebenslange Freundschaft zwischen diesen und es geschieht eine Form der Verschmelzung zwischen Liebenden und Geliebten. Um die Wesensart und den Charakter des anderen zu erkennen, sollen diese zuerst einer Prüfung unterzogen werden.¹⁷⁷

Es müssen sich eben diese beiden Grundverfassungen: Liebe zu einem Mann und Liebe zur Weisheit wie zur sonstigen Tugend und Tüchtigkeit miteinander verbinden, soll sich die Hingabe des Geliebten an den

¹⁷⁵Vgl. Guthrie, A history of Greek philosophy. Plato, the man and his dialogues: earlier period Vol. IV, Cambridge 1975, S.381

¹⁷⁶Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 182a - 182d

¹⁷⁷Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 182d - 184a

Liebenden als recht erweisen.¹⁷⁸

Die Knabenliebe wird legitimiert, wenn sie mit einem pädagogischen und moralischen Aspekt einhergeht. Der Liebende gibt sich dem Geliebten hin, um von seinem Wissen und seiner Weisheit profitieren zu können. Der Liebende ist in erster Linie der Seele des Geliebten zugewandt und erhofft sich durch den Geliebten eine eigene Verbesserung seiner charakterlichen Anlagen und eine Selbstvervollkommnung.¹⁷⁹ Guthrie merkt an, dass die Rede des Pausanias als ein kleiner Stufenschritt hin zur sechsten Rede des Sokrates verstanden werden kann. Gerade die Auffassung, dass das Schöne und das Hässliche nicht in den Dingen selbst liegen, sondern in der Art und Weise, wie die Dinge vollzogen werden, beinhaltet eine gewisse Übereinstimmung mit der sechsten Rede analog zur Auffassung von dem *Guten* und dem Spirituellen. Dennoch im Vergleich mit der sechsten Rede, in welcher das Spirituelle in klarer Erhebung über das Physische ist, ist es bei Pausanias noch eine gemeinschaftliche Vermengung beider, auch wenn dem Spirituellen der Vorrang über die Physis gegeben werden sollte.¹⁸⁰

2.5.1 Die siebente Rede von *De Amore* – Donna me prega

Am Beginn der siebenten Rede macht Christoforo Marsuppini auf die ehrwürdigen Leistungen der Familie Cavalcanti, welche sich besonders auf Guido und Giovanni Cavalcanti beziehen, aufmerksam. Er versteht beide als Vertreter der „Sokratischen Liebe“, welche sich bereits laut ihm in den Gedichten von Guido Cavalcanti manifestiert hatte.

Er war auch der Sokratischen Liebe in Rede und Lebenswandel ergeben
und faßte in seinen Gedichten kurz zusammen, was ihr über die Liebe

¹⁷⁸Platon, Das Trinkgelage, 184c - 184d

¹⁷⁹Vgl. Thiel: „Irrtum und Wahrheitsfindung“ in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.9 - S.10

¹⁸⁰Vgl. Guthrie, A History in Greek philosophy Bd. 5, S.381 – S.382

ausgeführt habt.¹⁸¹

Nachdem es von ihm zu einer kurzen Skizzierung des bereits Gesagtem, aus den ersten sechs Reden, kommt, widmet er sich eingehend der Metapher des Spiegels, welche sich laut ihm implizit in den Gedichten von Guido Cavalcanti wieder finden lässt.¹⁸² Giovanni Cavalcantis Vorfahre Guido Cavalcanti gilt als Vertreter des „dolce stil nuovo“ und hatte mit seinen Werken einen großen Einfluss auf die italienische Dichtung und Literatur. Sein Erfolg steht vor allem in unmittelbarer Verbindung mit dem Gedicht „Donna me prega“. Der Inhalt von dem Gedicht „Donna me prega“ kreist um die Fragen nach Ursprung, Symptomen und Auswirkungen der Liebe. Viele darauf folgende Literaten und Gelehrte, welche sich mit der Thematik der Liebe auseinandersetzen, bezogen sich in ihren Schriften auf Guido Cavalcanti. Unter diesen waren unter anderem Boccaccio, Lorenzo de' Medici, Pico della Mirandola und Marsilio Ficino.¹⁸³ An manchen Stellen in „Donna me prega“ kommt es zur Nennung der Metapher des Lichtes, jedoch findet sich kein konkreter Anhaltspunkt, der sich explizit auf die Metapher des Brennsiegels bezieht. Paul Richard Blum merkt an, dass sich hier Ficino entweder auf eine große Anzahl von Sekundärliteratur bezieht oder aber sich auf mehrere Texte von Guido Cavalcanti stützt.¹⁸⁴

Mögliche Stellen auf die sich Ficanos Metapher des Brennsiegels beziehen könnten, wären:

In dem Bereich, der das Gedächtnis birgt,
gerade dort wählt sie den Hort. Wie Licht,

¹⁸¹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1355(Comm.240) „Gratulor equidem, o Marsili, Iohannis tui familie plurimum, que inter multos et doctrina et rebus gestis clarissimos equites, Guidonem philosophum peperit, de re publica bene meritum et aculeis dialectice cunctis suo seculo precellentem, qui hunc amorem socraticum tam moribus quam carminibus imitatus, brevi quecumque a vobis sunt dicta perstrinxit.“

¹⁸²Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1355(Comm.240)

¹⁸³Vgl. Massimo Ciavolella, „Eros/Ereos: Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's „Donna me prega““ in: Ficino and Renaissance Neoplatonism, Hg. Konrad Eisenbichler/Olga Zorzi Pugliese, Ottawa 1986, S.39 – S.40

¹⁸⁴Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, S.398 – S.399

das Glas durchbricht, kommt sie aus Dunkelheit,
geheimnisreich, vom Mars bewirkt.¹⁸⁵

Der Schönheit Strahlen schon als Qualen nahn
wie Pfeile nun fortan, denn Furcht sehr leicht
die Lust vertreibt. Der Lebensgeist, verletzt,
erhält das jetzt, was wahrlich seiner wert.
Niemand erfährt sie durch den Blick, sogar
das Weiß vergeht. Wer hinhört, dem wird klar:
Es ist nicht sichtbar die Gestalt zuletzt;
farblos und abgesetzt vom Sein, beschwert
vom Dunkel, wehrt sie oft dem Licht. Doch wahr
bleibt es: nur sie schenkt Gnade immerdar.¹⁸⁶

Massimo Ciavolella ist im Gegensatz zu Paul Richard Blum der Auffassung, dass sich die Metapher des Brennsiegels auf das Gedicht "Donna me prega" bezieht. Jedoch stellt auch Ciavolella fest, dass hier Ficino "Donna me prega" absichtlich eine neue Bedeutung aufzwingt. Durch das Geben einer neuen Sinnbedeutung erschafft Ficino eine Verbindung zwischen dem Poeten des 13. Jahrhunderts und den Renaissancegelehrten des 15. Jahrhunderts. Durch Ficanos Einbindung und Neuinterpretation der Gedichte von Guido Cavalcanti, setzt er diesen in ein platonisches Feld.¹⁸⁷

2.5.2 Die Metapher des Spiegels und die gemeine Liebe

Marsuppini referiert im ersten Kapitel der siebenten Rede von *De Amore* im Bezug auf die Metapher des Spiegels - Der Spiegel reflektiert die Lichtstrahlen der Sonne und strahlt diese von seiner Oberfläche zurück. Wenn in einer gewissen Distanz ein

¹⁸⁵Guido Cavalcanti, *Sämtliche Gedichte Tutte le rime*, übers. und hg. Tobias Eisermann und Wolfdietrich Kopelke, Tübingen 1990, 31 (XXVII), S.97

¹⁸⁶Vgl. Cavalcanti, *Sämtliche Gedichte Tutte le rime*, 31(XXVII), S.101

¹⁸⁷Vgl. Massimo Ciavolella, "Eros/Ereos: Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's "Donna me prega"" in: *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, S.40 -S.45

Stück Wolle liegen würde, würde diese durch die Reflektion der Lichtstrahlen zum Brennen entfacht werden. Analog zum Spiegel strahlt auch die Einbildungskraft der Seele ein Abbild der Schönheit zurück, im Sinne eines Abglanzes.¹⁸⁸

Wie der Spiegel, vom Sonnenstrahl getroffen, diesen zurückstrahlt und die in seine Nähe gebrachte Wolle durch dieses Zurückstrahlen in Brand setzt, so soll nach Guido der Teil der Seele, den er dunkle Einbildungskraft und Gedächtnis nennt, gleich einem Spiegel von dem Abbilde der Schönheit, welche die Stelle der Sonne einnimmt, wie von einem durch die Augen eingedrungenen Strahl getroffen werden, und zwar derart, daß er durch jenes Bild ein anderes aus sich hervorbringt, gleichsam als den Abglanz des ersten Bildes. Durch diesen Abglanz soll dann das Begehrungsvermögen wie die vorhin erwähnte Wolle entzündet werden und in Liebe entbrennen.¹⁸⁹

Die Schönheit vergleichbar mit der Sonne strahlt durch die Augen in die Seele ein und dort entsteht ein Abbild ihrer, welches in Form eines Abglanzes das erste Bild der Schönheit widerspiegelt. Parallel zur Wolle kann das Begehrungsvermögen gefasst werden, welches durch das rückläufige Strahlen im Sinne des Abglanzes in Liebe entbrennt. Das sinnliche Begehrungsvermögen gründet sich anhand des Blickes auf körperliche Formen. Das eingeprägte Bild, was durch diesen Vorgang entsteht, ist jedoch stofflos und frei von Materie. Die Seele fungiert hierbei auf zweifache Weise: Einerseits ist sie ein Spiegel, welcher die Schönheit in Form eines Bildes reflektiert und andererseits kreiert sie durch den Abglanz nach außen ein Bild, welches sich außer ihr befindet. Im Geist strahlt von diesem Bild ausge-

¹⁸⁸Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1355(Comm.240) - 1355(Comm.241)

¹⁸⁹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1355(Comm.240) – 1355(Comm.241) „Quemadmodum Solis radio speculum modo quodam percussus splendet iterum et proxime sibi appositam lanam reflexione illa splendoris inflammat, ita ille partem anime quam obscuram phantasiam vocat atque memoriam, ceu speculum, pulchritudinis ipsius Solis locum habentis simulacro tamquam radio quodam per oculos hausto, censet ita pulsari ut ipsa sibi ex illo alterum effingat simulacrum, quasi simulacri primi splendorem, quo appetendi vis non aliter quam lana accendatur et amet.“

hend eine andere Form zurück, welche die Begriffsbestimmung des menschlichen Geschlechtes impliziert. Aus der Metapher des Spiegels ergeben sich zwei Arten der Liebe: die sinnliche Lust, welche dem Körper zugehörig ist und die geistige Liebe, welche fernab des Körpers besteht und ihre Liebe in der Kontemplation des *Einen* ausdrückt. Dahingegen treibt die sinnliche Liebe zu einem tierischen und einem wollüstigen Verhalten. Marsuppini schlägt im ersten Kapitel der siebenten Rede eine Brücke von der Finsternis der Einbildungskraft zur Finsternis des Chaos in der ersten Rede von *De Amore*.¹⁹⁰

Er sagt nämlich, die dunkle Einbildungskraft werde erleuchtet und aus der Mischung jener Finsternis und dieses Lichtes entstehe der Eros.¹⁹¹

Diese Stelle aus der siebenten Rede von *De Amore* fungiert abermals als eine Verbindungsstelle zum siebenten Kapitel der zweiten Rede, in welcher von Ficino der zweifache Eros konzipiert wird. Der himmlische Eros, welcher die mutterlose himmlische Aphrodite begleitet, ist der Liebestrieb, der zur Betrachtung des *Einen* anhält. Der gewöhnliche Eros hält an zur Zeugung, um die Schönheit in den Körpern hervorzubringen.¹⁹²

Wenn nun die Schönheit des menschlichen Körpers unseren Augen sich darstellt, so bringt ihr unser Geist, die erste Aphrodite in uns, als einem Abbild der göttlichen Herrlichkeit, Verehrung und Liebe entgegen und erhebt sich oftmals durch sie zu jener. Die Zeugungskraft hingegen sucht eine der angeschauten ähnliche Form hervorzubringen.¹⁹³

¹⁹⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1355 (Comm.240) - 1356 (Comm.242)

¹⁹¹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1355(Comm.241) – 1356(Comm.242) „Verum cognovisse sufficiat philosophum hunc aliquam chaos infortitatem, qualem supra vos posuistis, in amoris procreatione miscuisse, dum diceret obscuram phantasiam illuminari atque ex illius obscuritatis et huius luminis mixtione amorem originem ducere.“

¹⁹²Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326(Comm.154) – 1327(Comm.155) „Cum primum humani corporis speties oculis nostris offertur, mens nostra que prima in nobis Venus est, eam tamquam divini decoris imaginem veneratur et diligit perque hanc ad illum sepenumero incitatur. Vis autem generandi, secunda Venus, formam generare huic similem concupiscit.“

¹⁹³Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326(Comm.154) – 1327 (Comm.155)

Ficino beschreibt die Eigenschaften und die Auswirkungen dieser zwei Formen der Liebe. Um diese besser für den Leser erkenntlich zu machen, schlägt Ficino einen Rekurs in der siebenten Rede auf den Dialog *Phaidros* ein.¹⁹⁴ Im Dialog *Phaidros* heißt es:

What is frenzy? Frenzy had been divided into human and divine, and the divine into four species.¹⁹⁵

Im *Phaidros* werden laut Marsuppini zwei Formen des Wahnsinns (*Mania*) definiert, welche in weiterer Folge in *De Amore* integriert werden, deren erstere Form der menschlichen Schwäche anhängt und umgangssprachlich Narrheit genannt wird. Durch diese Form des Wahnsinns degeneriert der Mensch auf die Stufe des Tieres. Die zweite Form ist eine Art göttliche Eingebung und geht Hand in Hand mit der *göttlichen Begeisterung* einher. Im Hinblick auf die erste Form des Wahnsinns, welche den Menschen eine Stufe zurücksetzt, werden als Ausgangspunkt und Ursprung von diesem ein Gebrechen im Gehirn und ein Fehler im Herzen genannt. Die Ursache für das Gebrechen im Gehirn liegt in der Konsistenz des Blutes – je dicker und zähflüssiger das Blut umso größer ist die Potenzialität, dem Wahnsinn zu verfallen, gegeben. Aus diesem Gebrechen des Gehirns resultieren drei Unterformen des Wahnsinns, welche sich als cholerische, manische und depressive Elemente manifestieren. Der Fehler im Herzen hat als wahnsinnige Ausuferung die rasende Verliebtheit inne.¹⁹⁶ Die Konsistenz des Blutes variiert mit dem Alter des Menschen – ist dieser noch in jungen Jahren, so ist sein Blut klar, warm, rein und hell. Mit den Lebensjahren verdichtet sich das Blut immer mehr und wird dunkler, zäher und kälter. Diese Eigenschaften des Blutes fungieren als Anzeiger für den Lebensgeist (*Spiritus*), welcher sich aus dem Dunst des Blutes zusammensetzt. Das Herz wird in der siebenten Rede in eine Analogie zur Sonne gebracht – wie die Sonne

¹⁹⁴Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1357(Comm.245)

¹⁹⁵Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, 264E, S.202

¹⁹⁶Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1357 (Comm.245) – 1357(Comm.246)

durch ihre Lichtstrahlen Quell der Erde ist, so ist das Herz der Motor für den Körper. Durch das Schlagen und Pulsieren des Herzens wird der Lebensgeist in dem gesamten Körper verteilt. Der Lichtfunken des Lebensgeists findet als besonderen geeigneten Platz die Augen, da sie selber klar und durchsichtig sind. Durch die Augen kann der Lebensgeist am besten in die Welt hinaus strahlen. Dieser Lichtfunken, welcher durch die Augen in die Umwelt geht, beinhaltet sowohl den Dunst des Lebensgeistes als auch darin involviert das Blut der Person. Durch den Blick, welcher auf den anderen gerichtet ist, kann dieser Lichtfunke analog zum Pfeil in diesen übergehen und ihn in seinem Herzen angreifen. Im Herzen des anderen kommt es zu einer Verdichtung und der Dunst mit samt dem Blut der einen Person integriert sich im Blutkreislauf der anderen Person.¹⁹⁷ Durch das Übergehen des Dunstes in die andere Person wird dessen Blut getrübt. Marsuppini erwähnt, dass dies eine Art der Verzauberung sei, welche sich in entäußerter Form bei stinkenden Männern zeigt und bei Frauen, die ihre Menstruation haben.¹⁹⁸ Besonders ansteckend ist es, wenn das Blut des jüngeren in eine ältere Person übergeht. In diesem Kontext wird die gemeine Liebe parallelisiert mit einer infektiösen Krankheit, die sowohl durch die Ausdünstungen als auch durch den Funken der Augen übertragen werden kann. Resultierend aus diesem Übergang des Blutes in den Älteren und dessen Wirkung im Körper von diesem, entfachen sich in diesem ein Drang und ein Streben hin zum Jungen. Die ältere Person fühlt sich auf Grund dessen in einem Zustand, welcher von Lust und Schmerz hin und her pendelt. Dieser Drang manifestiert sich im Wunsch sich dem Jüngeren körperlich hinzugeben und treibt ihn hin zu einer innerlichen Unruhe.¹⁹⁹ Ein weiteres Resultat aus diesem Drang und Sehnen nach dem anderen widerspiegelt sich im optischen Gleichwerden mit der anderen Person. Das Bild der geliebten Person brennt sich im Liebenden ein.

¹⁹⁷Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1357 (Comm.246) – 1358(Comm.248)

¹⁹⁸Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1358 (Comm.248)

¹⁹⁹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1358 (Comm.249) - 1359(Comm. 252)

Die Züge und alles was zu dieser Person zugehörig ist, prägen sich tief im Herzen ein. Die Züge spiegeln sich auch in der Optik des Liebenden wieder, dies zeigt sich durch die optische Ähnlichkeit des Liebenden mit der geliebten Person.²⁰⁰

Es ist also keineswegs erstaunlich, daß, wenn das Blut ein bestimmtes Bild in sich trägt, es dieses in den Körperteilen ausprägt, mithin Lysias mit der Zeit dem Phaidros in mancher Hinsicht, wie in Hautfarbe, Gesichtszügen, Gemütsart und Gebärden, ähnlich wird.²⁰¹

Die Befreiung von der gemeinen Liebe vollzieht sich sowohl auf natürlichem als auch auf künstlichem Weg. Auf dem natürlichen Wege geht die Befreiung einher mit dem Lauf der Zeit. Wie auch bei anderen Krankheiten braucht hier der Liebende Zeit zur Genesung und zur Klärung seines Blutes. Auf künstlichem Weg soll er Mittel nehmen, welche ihm bei seiner körperlichen Entleerung behilflich sind – Wein, Sport und Beischlaf.²⁰²

Damit wir aber durch langes Reden von dieser Narrheit nicht selbst närrisch werden, wollen wir in kurzen Worten einen Schluß ziehen: Von allen Arten des Wahnsinns ist die absonderlichste jene ängstliche Sorge, von welcher die auf gemeine Weise Verliebten Tag und Nacht geplagt sind.²⁰³

²⁰⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1359(Comm.252) – 1360(Comm.255)

²⁰¹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1359(Comm.252) „Ergo miraberis si certa similitudine pictus sanguis eamdem membris impresserit, ut Lysias tandem Phaidro in non nullis vel coloribus vel lineamentis aut affectibus aut gestibus evasisse similis videatur?“

²⁰²Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1360(Comm.255) – 1361(Comm.256)

²⁰³Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361(Comm.256) „Sed ne diutius de insania loquentes insaniamus, sic breviter concludamus. Insanie speties quedam est anxia illa sollicitudo qua vulgares amantes diu noctuque vexantur.“

2.5.3 Der Fall der Seele

Der Fall der Seele vollzieht sich von dem einen Ursprung aller Dinge bis zur Körperwelt in einer vierfachen Stufenfolge, welche in Vernunft, Verstand, Meinung und Natur besteht.²⁰⁴

Wenn Ficino schreibt, dass die Seele ausgehend von Gott, ihren Fall in einer vierfachen Stufenfolge vollzieht, welche die Stufen des Verstandes, des Geistes, der Meinung und der Natur impliziert, von denen die unterste Stufe die Körperwelt darstellt, so finden sich hier Parallelen zu anderen Stellen in *De Amore*.²⁰⁵ Im zweiten Kapitel der ersten Rede findet sich die fünffache Stufenfolge ausgehend vom *Einen*, über den Engelsgeist, der Weltseele hin zum Weltgebäude, welches Natur und Materie involviert. Die Weltseele erhält hier eine Doppelfunktion: sie betrachtet den Engelsgeist und erhält von diesem die Formen und in gleicher Weise wendet sie sich dem Weltgebäude zu und gestaltet dieses.²⁰⁶ In der zweiten Rede fungierte zur Darstellung der fünf Hypostasen die Kreismetapher. Die vier Kreise, welche sich um das *Eine* bewegen, sind der Geist, die Seele, die Natur und die Materie. Die gewählte Metapher des Kreises veranschaulicht auf darstellbare Weise die Stufen. Der Mittelpunkt der Kreise ist das *Eine*. Die Seele erkennt und betrachtet sowohl den Geist und gleichzeitig bewegt sie die Körper. An dieser Stelle zeigen sich die Differenzen der Bewegung und der Nichtbewegung, als deren Mittlerin die Seele agiert. Der Engelsgeist ist ein ruhender Pol, der sich der Betrachtung des *Einen* hingibt. Die Seele erkennt und betrachtet sowohl den Geist und gleichzeitig bewegt sie die Körper. Ihr kommt eine Eigenbewegung zu, durch welche sie die Körper bewegt - denen von sich aus keine Bewegung zukommt.²⁰⁷ Analog zur Kreismetapher finden sich im 15. Kapitel der sechsten Rede von *De Amore* nochmals Ausführun-

²⁰⁴Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361(Comm.257) „Lapsus anime ab ipso uno rerum omnium principio ad corpora, per quatuor gradus efficitur, per mentem, rationem, opinionem atque naturam.“

²⁰⁵Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361(Comm.257)

²⁰⁶Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.139) – 1322(Comm.141)

²⁰⁷Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324(Comm.148)

gen zu der Bewegung beziehungsweise Nichtbewegung der einzelnen Stufen. An der untersten Stufe befindet sich der Körper, diesem kommt von der Seele Bewegung zu, da er weder aus sich selbst Bewegung hervorbringt noch auf irgendeine Art und Weise auf etwas anderes einwirken kann. Darüber steht die Seele, welche die Selbstbewegung besitzt. Die Selbstbewegung der Seele wird von ihm in eine Analogie mit dem Feuer gebracht, welches sich selbst wärmt. Über der Seele befindet sich der Engelsgeist, welcher eine unbewegliche Intelligenz ist. Dennoch ist der Engelsgeist nicht reine Einheit. In ihm findet sich die Triade von dem Denkendem, dem Gedachten und dem Denken. Über dem Engelsgeist befindet sich die reine Einheit: das *Eine*.²⁰⁸ Die Seele fungiert in den unterschiedlichen Beschreibungen der Stufenfolge jedes Mal als eine Mittlerfigur zwischen der intelligiblen Welt und der körperlichen Welt. Die Unterscheidungsmerkmale zwischen der intelligiblen Welt und der körperlichen Welt zeigen sich durch den Charakter der Bewegtheit und der Zeitlichkeit. Die intelligible Welt ist gekennzeichnet durch Nichtbewegtheit und einer Befreiung von Zeitlichkeit. Den Kontrapunkt dazu bildet die körperliche Welt, welche an der Bewegtheit sowie an Raum und Zeit beteiligt ist. Das verbindende Glied beider Ebenen wird durch die Seele dargestellt, welcher eine Beteiligung an beiden Welten widerfährt.²⁰⁹ Ficino veranschaulicht durch Marsuppini in der siebenten Rede, dass das Ziel aller Dinge in der Einheit des *Einen* liegt.

Die *göttliche Einheit* ist Ziel und Maß aller Dinge, ohne Vermischung und ohne Vielheit. Der *Engelsgeist* besteht aus einer Vielheit von Ideen, ist aber als solche ruhend und ewig. Der *Verstand* der Seele ist eine Vielheit von Begriffen und Schlüssen, d.h. eine bewegliche, aber geordnete Vielheit. Die *Meinung* steht unter dem Verstande und ist eine Vielheit ungeordneter und beweglicher Vorstellungen, jedoch in einer Substanz und einem Punkt geeinigt, da die Seele, in welcher die Meinung wohnt, eine Substanz ist, welche keinen Raum einnimmt.

²⁰⁸Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1351(Comm.230) – 1352(Comm.232)

²⁰⁹Vgl. Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, S.277

Die *Natur*, d. i. das von der Seele ausgehende Ernährungsvermögen und die Lebenskraft, verhält sich in gleicher Weise, ausgenommen, daß sie auf die Punkte des Körpers verteilt ist. Der Körper aber ist eine unbestimmte Vielheit von Teilen und zufälligen Erscheinungen, welche der Bewegung unterworfen und in Substanzen, Momente und Punkte geteilt ist.²¹⁰

Der Fall der Seele wird durch Marsuppini auf jeder Stufe in einer Form der Tätigkeit diskutiert. Sie betrachtet anhand ihrer Vernunft den Engelsgeist und die Ideen aller Dinge. Wenn sie sich selbst betrachtet, denkt sie die Allgemeinbegriffe von allen Dingen. Wenn sie die Körperwelt betrachtet, denkt sie die Formen. Wenn sie sich der Materie zuwendet, bedient sie sich der Natur, um die Materie zu formen.²¹¹ In diesem Sinne vollzieht sich der Abstieg der Seele von der göttlichen Einheit hin zum Geist und der Schau der Ideen. Von der Wesensschau der Ideen zum logischen Denken und weiter runter zum Bereich des Meinens. Die letzte Stufe ist dann die Stufe des sinnlichen Wahrnehmens. Auf der Stufe der Materie hat die Einheit laut Ficino verloren und wird zu einer unbestimmten Vielheit.²¹² Die Ursache des Falles der Seele liegt an einem Festhalten an dem Körper²¹³ – eine ähnliche Konzeption lässt sich im Kommentar zu *Phaidros* finden. Im Kommentar zum *Phaidros* betrachtet die Seele einerseits den göttlichen Ursprung und andererseits ist sie die Versorgerin der darunter stehenden Stufen und regelt die Welt der Körper. Jedoch kann sie nicht beides in einer simultanen Weise machen und die Kontemplation

²¹⁰Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361 (Comm.247) „Ipsum unum, rerum omnium terminus et mensura, confusionis et multitudinis expers. Mens angelica, multitudo quidem idearum sed stabilis et eterna. Ratio anime, multitudo notionum argumentationumque mobilis, sed ordinata. Opinio autem inordinata et mobilis imaginum multitudo sed substantia puntisque unita, cum anima ipsa in qua est opinio una substantia sit, nullum occupans locum. Natura, id est, nutriendi vis ab anima, et animalis complexio similiter, nisi quod per corporis punta diffunditur. Corpus autem indeterminata partium et accidentium multitudo, subiecta motui et substantia puntis momentisque divisa.“

²¹¹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361 (Comm.257)

²¹²Vgl. Ernst H. Gombrich, Das symbolische Bild. Zur Kunst der Renaissance II, Stuttgart 1986, S.202 – S.203

²¹³Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361 (Comm.257)

leidet unter der Aufgabe der Seele an zweiteren. Dadurch kommt es zu einer Remission, einer Unterbrechung und einem Abbruch der Kontemplation des *Einen*. Auf Grund dieser Unterbrechung sinkt die Seele auf die Seinsstufe der Körper herab und wird von diesen an sich gebunden.²¹⁴ In einem Brief an Peregrino Agli führt Ficino den Fall der Seele nochmals in einer metaphorischen Sprache aus. Die Seele betrachtete den ewigen Geist und somit sowohl das *Eine*, als auch sich selbst. In dieser Betrachtung spiegelte sich sowohl die göttliche Harmonie, die Weisheit als auch die göttliche Schönheit von allem wieder. Doch die Seele wurde in den Körper hineingepresst und wand sich somit auch den weltlichen Dingen zu. Anstelle von „Nektar“ und „Ambrosia“ trank sie aus dem Fluss „Lethe“, welche die Funktion des Vergessens besitzt. So stürzte die Seele auf die Welt und wurde gefangen in einem Körpergefängnis.²¹⁵ Daraus resultiert laut Marsuppini in der siebenten Rede von *De Amore*, dass die Seele in Vielheit zerfallen ist. Die Seele ist an eine Vielzahl an Tätigkeiten gebunden, welche in Korrespondenz mit den niederen Stufen stehen. Ihre niederen Teile sind aktiv, während ihre höheren Teile der Passivität in Form des Schlafes verfallen sind.²¹⁶

Ihr seht also, wie die Seele von der göttlichen Einheit, welche über Ewigkeit steht, zu der ewigen Vielheit, von der Ewigkeit zur Zeitlichkeit, von der Zeit zum Raume und zur Materie hinabsinkt; und zwar fällt sie dann, wenn sie sich von der Reinheit, in welcher sie entstanden ist, entfernt, um sich übermäßig an den Körper zu klammern.²¹⁷

Marsilio Ficino führt dies nochmals in einem Brief an seinen Freund Giovanni Cavalcanti aus: die Seele ist auf zweifache Weise an den Körper gebunden: durch die

²¹⁴Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, 248A, S.158 – S.161

²¹⁵Vgl. Marsilio Ficino, „De divino furore“ in: The letters of Marsilio Ficino, London 1975, S.42 - 44

²¹⁶Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361 (Comm.258)

²¹⁷Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361 (Comm.257) „Cernitis igitur quod ab uno quod super eternitatem in eternam multitudinem labitur, ab eternitate in tempus, a tempore in locum atque materiam. Labitur, inquam, quando ab ea puritate qua nata est, longius corpus amplectendo discedit.“

unterschiedlichen Aktivitäten und Erschütterungen der Seele wird ihr rationaler Teil geschwächt. Der rationale Teil der Seele kann die Handlungsabläufe und die Aktionen nicht im gleichen Augenblick ausführen. Das zweite Moment enthält die Gebundenheit der Seele an die niederen Teile, die Imagination und die vegetativen Elemente – dadurch werden die höheren Teile in der Seele benachteiligt.²¹⁸ Diese Konzeption des Sturzes der Seele geht auf spätantike Vorstellungen zurück, welche sich in chaldäischen, neuplatonischen und hermetischen Quellen wieder finden lassen. Die Abkehr und die Abwendung der Seele vom Geist haben zur Folge, dass diese zu stürzen beginnt. Der Sturz kann sich von der supralunaren bis hin in die sublunare Welt vollziehen.²¹⁹

2.5.4 Die göttliche Begeisterung

Marsuppini erörtert, dass wenn es einen Abstieg der Seele gibt, es ebenfalls auch einen Aufstieg der Seele geben muss. Daraus resultierend gibt es auch vier Formen der göttlichen Begeisterung: die dichterische, die mystische, die prophetische Begeisterung und die Leidenschaft der Liebe. Jeder dieser Arten der göttlichen Begeisterung steht ein Patron zur Verfügung: der Dichtkunst die Musen, der Mystik der Gott Dionysos, der Prophetik beziehungsweise der Weissagung der Gott Apollon und der Leidenschaft der Liebe die Göttin Aphrodite. Die Dichtkunst soll die passiven höheren Teile der Seele aus ihrem schlafähnlichen Zustand aufwecken und die niederen aktiven Teile, welche die Oberhand haben, besänftigen. Marsuppini beschreibt die Relation zwischen den niederen und den höheren Teilen als eine Form der Disharmonie. Mit dem Mittel der Dichtkunst sollen die unterschiedlichen Teile eine Besänftigung erfahren. Dennoch bleibt auch nach dieser Aussöhnung der Teile untereinander die Vielheit bestehen. Als nächstes folgt die mystische Begeisterung, deren Aufgabe es ist, Reinigungen, Opferriten und rituelle Handlungen zu

²¹⁸Vgl. Marsilio Ficino, „Serious words to Giovanni. The soul perceives after death, and much more clearly than when in the body“ in: *The letters of Marsilio Ficino*, London 1975, S.80

²¹⁹Vgl. Albertini, Marsilio Ficino. *Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, S.165 – S.166

vollziehen. Das Ziel des mystischen Handlungsstranges ist es, die Kräfte, welche innerhalb der Seele fungieren, zu beruhigen und ihren Fokus auf den Geist zu lenken. In dieser Rückführung auf den Geist wird aus der Vielheit der Seele eine Einheit. Die prophetische Begeisterung soll den Geist zu der Einheit des *Einen* bringen, welcher Ursprung von allem ist und somit auch der Seele.²²⁰

Indem nämlich die Seele über den Geist hinaus zur Einheit Gottes aufsteigt, sieht sie das Zukünftige voraus.²²¹

Durch die himmlische Aphrodite und die Vermittlung des Eros, kehrt die Seele wieder zum *Einen* zurück.²²² Ähnliche Konzeptionen über die göttliche Begeisterung lassen sich auch an anderen Stellen von Ficinos Schriften finden, jedoch in einer anderen chronologischen Reihung. In dem Brief an Peregrino Agli schreibt er ebenfalls über die Formen der göttlichen Begeisterung. Nachdem die Seele an den Körper gebunden wurde, sieht sie lediglich nur mehr die Schatten der Schönheit. Der Geist wird in seinem Sehvermögen als blind beschrieben. Die Liebe ist fixiert auf die körperlichen Formen, welche ihr anhand der Sinne vermittelt werden.²²³

Elsewhere he describes this love as the ardent desire of a soul which in a way is dead in its own body, while alive in another body.²²⁴

Erneut erfolgt in diesem Brief der Vergleich des Gefängnisses, welches der Körper darstellt – er ist dunkel und finster und ermöglicht keine Sicht auf das Göttliche. Dem entgegengesetzt ist die göttliche Liebe, welche das Sehnen nach der Betrachtung des Göttlichen impliziert. Wenn dieser Schatten vorüber ist, dann ist der Blick wieder frei für die Anmut und den Abglanz der göttlichen Schönheit im Gegenüber. Als zweite Form des göttlichen Wahnsinns nennt er die Poesie. Diese nimmt der

²²⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361(Comm.258) – 1361(Comm. 259)

²²¹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361(Comm.259) „Nam cum anima supra mentem in unitatem surgit, futura presagit.“

²²²Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361(Comm.259)

²²³Vgl. Marsilio Ficino, „De divino furore“ in: The letters of Marsilio Ficino, S.44 – S.45

²²⁴Marsilio Ficino, „De divino furore“ in: The letters of Marsilio Ficino, S.44-S.45

Mensch durch die Ohren auf und wird durch das Echo dieser göttlichen Klänge in tiefer Harmonie ergriffen. An dieser Stelle findet sich der Referenzpunkt zur Sphärenmusik. Die Himmelssphären bringen eine göttliche Musik hervor, welche der Mensch nachahmen kann und somit die schlummernden Teile der Seele erweckt. Die zweite Konzeption der göttlichen Musik verortet sie direkt in den göttlichen Geist, in welchem ihr Ursprung liegt. Die dritte Form des göttlichen Wahnsinns ist die Mystik, gefolgt von der Prophezeiung. Jedoch müssen auch hier in der Form und dem Wesen der vier Arten der Begeisterung Differenzierungen getroffen werden. Ein Poet zu sein, bedeutet nicht alleinig ein Instrument zu spielen oder eine Abfolge von Versen zu rezitieren – es ist ein innerer Zustand, der vom *Einen* seine Inspiration erhält. Genauso darf die Mystik nicht verwechselt werden mit einer Form des Aberglaubens und Binsenweisheiten. Genauso wenig ist die Prophezeiung eine Art der Prognose – sie alle stehen als wahre göttliche Begeisterung aufgefasst immer in einer Relation zum *Einen*.²²⁵ Auch am Beginn des ficinianischen Kommentars zum *Phaidros* findet sich eine Einteilung der vier Arten des göttlichen Wahnsinns. Im Kommentar zum *Phaidros* findet sich die Reihenfolge: des prophetischen, des mystischen, des poetischen Wahnsinns und der Liebe. Als Begründung für diese Reihung nennt Ficino, dass es sowohl im *Ion* als auch in *De Amore* um eine Form der Restaurierung der Seele geht, hingegen im *Phaidros* darum, den Blick auf den Ursprung des Wahnsinns zu richten.²²⁶ Kristeller macht im Bezug zu den vier Arten der göttlichen Begeisterung darauf aufmerksam, dass die Poesie einer „inneren Erhebung des Bewusstseins entspringt“²²⁷ Ficino schlägt in *De Amore* erneut einen Rekurs auf den Dialog *Phaidros* ein – im Speziellen auf den Mythos des Wagenlenkers. Der Wagenlenker steht als Metapher für den dem *Einen* zugewandten Geist in der Seele. Das Haupt des Wagenlenkers symbolisiert die Einheit der Seele. Vor den Wagen sind zwei Pferde angespannt: Das eine Pferd, welches das „gute

²²⁵Vgl. Marsilio Ficino, „De divino furore“ in: The letters of Marsilio Ficino, S.45 – S.47

²²⁶Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteers, 245A – C, S.84 „In Convivio quidem et Ione furorum quatuor ordinem quantum pertinet ad reductionem anime disposuimus, hic autem quantum spectat ad ipsam furoris originem.“

²²⁷Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, S.292

Ross“ genannt wird, verkörpert den Verstand und die Meinung. Das andere Pferd, das „böse Ross“, symbolisiert die niederen Leidenschaften, welche sich im Begehren und in der Sinnlichkeit manifestieren. Die Seele hat zwei Flügel, welche sie immer höher zum Überhimmlischen bringen sollen. Sie werden definiert als das Streben des Geistes nach Wahrheit und das Verlangen nach dem *Guten*. Wenn diese vier Formen der göttlichen Begeisterung auf den Mythos des Wagenlenkers umgelegt werden, dann bedeutet dies: Durch die Dichtkunst kommt es zu einer primären Unterscheidung beider Pferde. Das mythische Element ist eine Unterwerfung des bösen Pferdes unter das gute und des guten Pferdes unter den Wagenlenker, der als eine Symbolik für den Geist steht. Die Weissagung des Apoll bringt den ganzen Wagen zu seinem Ursprung, dem *Einen*. Durch die Leidenschaft der Liebe, wird die Einheit der Seele, welche skizziert ist durch das Haupt des Wagenlenkers, zu dem *Einen* gelenkt.²²⁸ Michael Allen macht darauf aufmerksam, dass sich in Ficinos Konzeption des Mythos des Wagenlenkers die fünf ontologischen Kategorien manifestieren: die Essenz beziehungsweise das Sein, die Ruhe, die Bewegung sowie die Identität und die Differenz. Das Haupt des Wagenlenkers ist ein Synonym für die Einheit des Geistes. Daraus resultierend spiegelt das Haupt die Essenz beziehungsweise das Sein wider. Das Haupt ist die Verbindungsstelle mit dem *Einen*, in welchem das Prinzip und die Ursache von Allem liegen. Das „gute Pferd“ versinnbildlicht die *Ratio* – im Hinblick auf das Allgemeine und das Spezielle. Es ist beteiligt an der Ruhe und der Identität. Das „schlechte Pferd“ ist eine Verknüpfung der Imagination und der vegetativen Natur. Die Imagination, welche ihren Ausdruck in der Phantasie und den sinnlichen Wahrnehmungen findet, repräsentiert die differenten Kräfte, welche sich zwischen der *Ratio* und der vegetativen Natur zeigen. Es ist ein Sinnbild der Irrationalität der Seele, welche in größerem Ausmaß an der Bewegung und der Differenz teilhat. In diesem Sinne finden sich auch hier die fünf ontologischen Kategorien wieder, wie sie sich auch schon zuvor in der kosmolo-

²²⁸Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1362(Comm.259)

gischen Konzeption in Form der Kreismetapher gezeigt haben.²²⁹ Die stärkste der vier Arten der Begeisterung zeigt sich in der Leidenschaft der Liebe. Marsuppini macht in der siebenten Rede einen Rekurs auf Sappho, Anakreon und Sokrates, welche von dieser göttlichen Begeisterung im höchsten Maß ergriffen waren. Die göttliche Begeisterung im Sinne der Leidenschaft der Liebe steht deswegen an der höchsten Stufe, weil sie einen Bestandteil in jeder der drei vorherigen Modi der Begeisterungen bildet.

Von allen diesen Arten der Begeisterung ist die stärkste und vorzüglichste die Liebe. Die vorzüglichste nämlich, weil alle übrigen ihrer notwendig bedürfen; denn wir können weder die Gabe der Dichtkunst noch die Mysterien noch die Weissagung ohne regen Eifer, inbrünstige Frömmigkeit und unablässige Gottesverehrung erlangen.²³⁰

Die Dichtkunst, das Mysterium und die Prophetie bedürfen ihrer um in den Rang der wirklichen göttlichen Begeisterung aufzusteigen. Ohne die Leidenschaft der Liebe, welche den Weg zum *Einen* bahnt, sind sie lediglich entartete Arten des Wahnsinns. Die Dichtkunst ist ein Medium der Schmeichelei, die Mystik ein Symbol des Aberglaubens, die Prophetie Prognose im Sinne einer Annahme der menschlichen Wissenschaft und die Liebe ein Sinnbild der Leidenschaften, welche in der körperlichen Berührung mündet. Die Liebe als "wahre Liebe" zielt auf die göttliche Schönheit – sie ist gekennzeichnet durch das Verlangen und das Streben nach dieser. Eben diese „Sokratische Liebe“ setzt die Flügel in Stand, um sich zum *Einen* zu erheben. Dieses in Stand setzten der Flügel wird durch Marsuppini in ein Gleichnis mit Sokrates gebracht. Sokrates der sich um die athenische Jugend bemühte, um sie auf die Pfade der Philosophie zu bringen. Er wird parallelisiert

²²⁹Vgl. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, S.88 – S.91

²³⁰Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1362(Comm.260) „Omnium potentissimus et prestantissimus est amatorius, potentissimus, inquam, propterea quod omnes alii ipso necessario indigent. Neque enim poesim neque mysteria neque vaticinium sine ingenti studio, flagranti pietate et sedulo divinitatis cultu consequimur. Studium vero, pietatem, cultum, quid aliud dicimus quam amorem?.“

mit dem Hirten, der die Lämmer vor den Wölfen schützt.²³¹ Die Metapher des Lammes und des Wolfes findet sich an mehreren Stellen in der Bibel wieder. Der Wolf steht in seiner Symbolik für das Böse, welcher eine Gefahr für die Herde Gottes darstellt. Er greift nicht nur frontal und offensichtlich die Herde an, sondern kann sich auch auf ganz subtile Art und Weise in die Herde einschleichen. Der Wolf agiert sowohl frontal als auch auf verdeckte Art und Weise.²³² An dieser Stelle in *De Amore* manifestiert sich das Böse im Bild des falschen Liebhabers. Davor möchte Sokrates die Jugend beschützen und bringt sie mit Hilfe von Sanftmut und Disziplin auf den rechten Weg. Als Paradigmen dafür nennt Marsuppini Phaidon, Platon selbst, Xenophon und noch eine Reihe anderer. Im Anschluss an die Ausführung der „Sokratischen Liebe“ erfolgt die letztendliche Huldigung des Eros. Der Eros ist sowohl der Ausgangspunkt als auch der Endpunkt der Untersuchung in *De Amore*. Das Resultat ist, dass die göttliche Liebe allgegenwärtig ist – niemand kann sich ihrer entziehen.²³³ In diesem Sinne beschließt Ficino das Kommentar *De Amore* mit folgenden Worten:

Beten wir darum, Freunde, die göttliche Liebe an, welche sich uns so huldvoll und gnadenreich erweist, gleichwie wir der höchsten Weisheit heilige Erfurcht entgegenbringen und mit Bewunderung und Furcht der höchsten Macht uns beugen wollen, auf daß durch die Liebe uns der Gottheit volle Gnade zuteil werde, und daß wir einst die Gottheit, die wir mit aller Inbrunst lieben, mit ewiger Liebe ganz genießen mögen!²³⁴

²³¹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1362(Comm.261) – 1362(Comm.262)

²³²Vgl. http://www.bibelkommentare.de/index.php?page=dict&article_id=1384, (Zugriff 20. März 2009)

²³³Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1362(Comm.262) – 1363(Comm.263)

²³⁴Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1363(Comm.263) „Nos autem amorem hunc adeo nobis propitium ea mente colemus, ut veneremur sapientiam et potentiam amiremur, ut amore duce totum, ut ita loquar, Deum habeamus propitium, ac totum amoris flagrantia diligentes, toto etiam Deo amore perpetuo perfruamur.“

2.6.1 Die Rede des Alkibiades in Platons *Symposion*

Ficino setzt sich primär im ersten Abschnitt der siebenten Rede von *De Amore* mit der physiologischen Liebe auseinander. Dafür unterscheidet er im ersten Kapitel der siebenten Rede zwischen der gemeinen und der göttlichen Liebe. Nach der Nennung dieser zwei Formen der Liebe stützt Ficino sich innerhalb seiner Auseinandersetzung mit den beiden Arten der Liebe auf weitere platonische Dialoge. Im Zuge dieses Diskurses integriert er in *De Amore* die Lehre des göttlichen Wahns, welcher Nennung im Dialog *Phaidros* findet. Die gemeine Liebe ist verbunden mit Sinnlichkeit, Körperlichkeit und dem Drang der Berührung. Den Kontrapunkt dazu bildet die göttliche Liebe, die die Schau und Betrachtung des *Einen* anstrebt. Die gemeine Liebe bewegt sich innerhalb der Körper - die göttliche Liebe ist frei vom Körper und manifestiert sich im Bereich des Geistes. Resultierend aus der gemeinen Liebe entspringen vier Formen der *Mania*, welche in einem Gebrechen des Gehirns und einem Fehler des Herzens münden. Am Anfang der siebenten Rede widmet er sich ausführlich den Arten der Liebeskrankheit und verbindet diese sowohl mit der *Spiritus*-Lehre als auch mit magischen Elementen. Durch den Blick auf die geliebte Person wird der Lebensgeist, in diesem sind feinste Blutteilchen integriert, in den Anderen übergeführt. Im Anderen verdichtet sich dieser Dunst im Herzen und schädigt dieses. Das fremde Blut strebt wieder zu seinem Besitzer zurück, bedingt durch das Streben nach Rückkehr kommt es zwischen den zwei Personen zu einer Annäherung. Anhand der Transformierung des Blutes und des Lebensgeistes des Liebenden in den Geliebten kommt es zu einer stetigen Angleichung beider, welche sich bis hin in die Optik widerspiegeln lässt. Auf Grund dieser Krankheit, welche den Höhepunkt in der Transformation erreicht, fällt der Mensch auf die Stufe des Animalischen und degeneriert zum Tier. Diesen vier Formen der *Mania* im Bereich der gemeinen Liebe stehen diametral die vier Arten der göttlichen Begeisterung entgegen, welche den Aufstieg der Seele zum *Einen* beschreiben.²³⁵

²³⁵Ebbesmeyer, "Zwischen Physiologie und Spiritualität" in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.24 – S.26

De Amore endet mit einem kurzen Rekurs auf die „Sokratische Liebe“ und ihre Auswirkungen sowie der Huldigung des Eros.²³⁶ *Einen* scheinbar anderen Verlauf nimmt die siebente Rede in Platons *Symposion*. Alkibiades, der an den ersten sechs Reden des *Symposions* nicht teilgenommen hat, erscheint mit großem Lärm am Hof des Agathons. In seinem Gefolge befinden sich sowohl „Zechgenossen“ als auch eine Flötenspielerin. Nachdem er mit seinem Gefolge in das Haus des Agathons eingetreten ist, setzt er sich in die Mitte zwischen Agathon und Sokrates und bekränzt den Agathon. Jedoch ist sich Alkibiades nicht bewusst, dass Sokrates neben ihm platziert ist und dementsprechend fällt auch seine Überraschung aus, als er diesen entdeckt. Alkibiades macht daraufhin Sokrates eine Szene, welche Ausdruck seiner Eifersucht ist.²³⁷ An dieser Stelle zeigt sich bereits der Umschwung des Dialoges *Symposion*. In den ersten sechs Reden wurden mit einer gewissen Form der Ernsthaftigkeit die Lobpreisungen auf den Eros gehalten. In der siebenten Rede findet nun das Satyrspiel seinen Ausdruck. Das Erschrecken und die daran gekoppelte Eifersucht des Alkibiades ist Sinnbild der Ambivalenz von der Liebe zu Sokrates und parallel einer Form der Angst gegen diesen, da er gegenüber Anderen in der Funktion eines Mahners auftritt.²³⁸ Nachdem er sowohl Eifersucht als auch eine Form des Besitzanspruches gegenüber Sokrates artikuliert hat, beschließt auch er eine Rede zu halten - jedoch nicht auf den Eros sondern vielmehr auf Sokrates.²³⁹ Das Auftauchen des Alkibiades nach den ersten sechs Reden scheint ein dramaturgischer Kunstgriff von Seiten Platons zu sein. Alle anderen Anwesenden haben durch die von Sokrates wiedergegebene Rede der Diotima eine Form der Einweihung erhalten. Da Alkibiades nicht daran beteiligt war, bleibt er in seiner darauf folgenden Rede auf Sokrates auf der Ebene des körperlichen Schönen verhaftet.²⁴⁰ Es erfolgt zu Beginn seiner Rede der Vergleich von Sokrates mit einem Silen -

²³⁶Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1363(Comm.262) – 1363(Comm.263)

²³⁷Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 212d - 213c

²³⁸Vgl. Lesky, Vom Eros der Hellenen, Göttingen 1976, S.96

²³⁹Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 214d

²⁴⁰Vgl. Erler, Philosophie der Antike, S.198

wenn man diesen öffnet, lässt sich im Inneren von diesem ein göttliches Bild finden.²⁴¹ Die Silenen werden oft mit Hufen, spitzen Pferdeohren und pferdeähnlichem Schwanz dargestellt und ihr Gesichtsausdruck ist durch animalische Elemente gezeichnet. In ihrem Charakter widerspiegelt sich sowohl eine tiefe Weisheit als auch eine Form der Lüsternheit.²⁴² Analog zum Silen wird Sokrates von Alkibiades auch mit dem Satyr Marsyas verglichen. Die Satyrn werden im Generellen als Begleiter des Dionysos verstanden und durch Lüsternheit charakterisiert. Sie können als Mischgestalten verstanden werden, welche durch ihre Ohren, Hufe und Schwanz mit dem Animalischen in Verbindung gebracht werden können.²⁴³ Marsyas erlangte eine hohe Fertigkeit im Spielen des Auloi und ließ sich nach dem Mythos zu einem Wettstreit mit dem Gott Apollon ein. Nachdem ausgemacht wurde, dass der Sieger mit dem Besiegten nach Belieben verfahren durfte, und Apollon gewann, wurde Marsyas von diesem für seine Überheblichkeit bestraft, an einen Baum gehängt und es wurde ihm bei lebendigem Leib die Haut abgezogen.²⁴⁴ Abgesehen davon, dass Sokrates diesem in seinem Äußeren in gewisser Art ähnlich sei, folgt er ihm auch laut Alkibiades in seiner Unverschämtheit nach außen. Alkibiades schafft eine Analogie zur Metapher des Flötenspiels. Der Satyr Marsyas verzaubert seine Zuhörerschaft durch den Klang seines Instrumentes, so wie Sokrates mit dem Klang seiner Stimme verzaubert. Seine Worte haben dieselbe Wirkung wie der Klang der Flöte. Durch sein Gesagtes berührt er die Menschen, unabhängig von Alter und Rang und ruft in diesen eine tiefe Erschütterung hervor. Alkibiades betont, dass die Worte des Sokrates in ihm eine Form der Scham hervorrufen, im Hinblick auf sein eigenes Leben. Um nicht mit seinen eigenen Schwächen konfrontiert zu sein, flieht er vor Sokrates. Es geht sogar soweit, dass er diesem den Tod wünscht, jedoch mit der Bemerkung, dass der Tod des Sokrates eine noch tiefere Erschüt-

²⁴¹Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 215a - 215b

²⁴²Vgl. <http://www.mythologica.de/seilenos.htm>, (Zugriff am 30.03.2009)

²⁴³Vgl. Christine Harrauer und Herbert Hunger, Lexikon der griechischen und der römischen Mythologie 9.Aufl., Purkersdorf 2006, S.488 – S.489

²⁴⁴Vgl. Harrauer/Hunger, Lexikon der griechischen und der römischen Mythologie, S.307 – S.308

terung in diesem hinterlassen würde.²⁴⁵ Es macht den Anschein, laut Alkibiades, dass Sokrates äußerlich erotische Beziehungen zu jungen Männern hat und zwischen diesen in der Gesellschaft hin- und her gerissen ist – diese äußerliche Haltung entspricht dem Silen. Jedoch betont Alkibiades, dass sein Inneres ein hohes Maß an Besonnenheit birgt. Alkibiades bringt zum Ausdruck, dass Sokrates sowohl der Schönheit als auch dem Reichtum keine besondere Bedeutung beimisst. Auf Grund dessen beschließt Alkibiades sich Sokrates hinzugeben und versucht, ein erotisches Abenteuer mit diesem einzuleiten. Seine Idee ist: Sokrates seinen Körper hinzugeben und im Gegenzug von diesem Wissen zu erlangen. Jedoch führten ihn sowohl gemeinsame Gespräche als auch gemeinsame Leibesübungen nicht zu seinem Ziel. Nach diesen indirekten Anläufen münden beide in einem gemeinsamen Essen. Er erklärte Sokrates seine Avancen und seinen Wunsch sich ihm hinzugeben, um durch ihn vollkommener zu werden. Sokrates antwortet darauf Alkibiades auf eine ironische Art und Weise:²⁴⁶

Da mußt du ja eine unwiderstehliche Schönheit in mir sehen, welche die Wohlgestalt, die an dir reizt, bei weitem übertrifft. Wenn du also auf sie ein Auge wirfst und mit mir gemeinsame Sache zu machen und Schönheit gegen Schönheit zu tauschen versuchst, so gedenkst du mich nicht wenig zu übervorteilen; du versuchst doch, für den bloßen Schein des Schönen sein wahres Wesen zu erwerben und denkst in der Tat “Gold gegen Erz“ einzuwechseln.²⁴⁷

Alkibiades verbringt die Nacht mit Sokrates wie sie der Vater mit dem Sohn verbringt. Er trägt in sich sowohl das Gefühl der Scham als auch das Gefühl der Bewunderung für die Selbstbeherrschung des Sokrates. Diese Bewunderung bringt er ihm einer weiteren gemeinsamen Episode zum Ausdruck. Im Feldzug von Potidaia rettete er das Leben des Alkibiades und zeichnete sich durch besonders große

²⁴⁵Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 215b - 216c

²⁴⁶Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 216d - 218d

²⁴⁷Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 218e

Tapferkeit aus.²⁴⁸ Ute Schmidt-Berger macht im Nachwort des *Symposiums* darauf aufmerksam, dass sich durch die Rede des Alkibiades Beifügungen und Attributionen zum Charakter des Sokrates finden lassen. Auch wenn ihm nach außen hin die Gestalt des Marsyas oder ein silenenhaftes Antlitz zugeschrieben wird, so strahlt doch im Inneren des Sokrates Schönheit und ein Götterbild. Wie auch der Satyr die Menschen durch das Mittel der Musik ergreift, so ergreift Sokrates die Leute durch das Mittel der Sprache und der Worte. In diesem letzten Abschnitt werden auch nochmals zwei der vier Kardinaltugenden angesprochen – die Tapferkeit und die Mäßigung im Sinne einer Selbstbeherrschung. Da Alkibiades auf der körperlichen Ebene verhaftet bleibt, verdeutlicht sich sein Verständnis von Eros durch das Erzählen seines persönlichen Erlebnisses. Den Gegenpol dazu bildet der Eros der Diotima, welcher auf ein ideelles und geistiges Ziel gerichtet ist.²⁴⁹

Oder denkst du nicht, sprach sie, daß allein wer das Schöne mit dem Auge sieht, mit dem es zu sehen ist, nicht Schattenbilder der Vollkommenheit entwirft – weil er ja nicht ein Schattenbild ins Auge faßt – sondern wahre Vollkommenheit zum Vorschein bringt, da er ja das Wahre erfaßt; und daß, wenn er wahre Vollkommenheit hervorgebracht und herangebildet hat, es ihm beschieden sei, gottgeliebt und – so dies einem Menschen je zuteil wird – gar unsterblich zu sein.²⁵⁰

Guthrie wirft ein, dass mit diesem Satz, welchen Diotima im Zuge der sechsten Rede ausspricht, der Höhepunkt des *Symposiums* im eigentlichen Sinne erreicht ist und das Werk an dieser Stelle möglicherweise auch enden könnte. Jedoch meint er auch, dass durch die siebente Rede von Platon die Erinnerung daran gegeben wird, dass die Beteiligten sich immer noch im Rahmen eines Festes befinden. Durch das plötzliche Auftauchen Alkibiades kommt es zu einem Abstieg des Verständnisses im Sinne einer Erkenntnis auf die Ebene der Körperlichkeit. Durch sein Kommen

²⁴⁸Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 219d - 220e

²⁴⁹Vgl. Ute Schmidt – Berger, “ Nachwort“ in: Das Trinkgelage, S.151 – S.154

²⁵⁰Platon, Das Trinkgelage, 212a

wird eben nicht am höchsten Punkt der Philosophie verblieben, sondern es erfolgt der Schritt vom ideellen Bereich in den irdischen Bereich.²⁵¹ Die Rede des Alkibiades endet und es strömen noch mehr Trinkwillige in das Haus des Agathons. Die Schlusszene beschreibt den Aufbruch einiger Zuhörer. Nach und nach gehen die noch dort Gebliebenen schlafen, mit Ausnahme von Agathon, Aristophanes und Sokrates. Der Gegenstand ihrer Unterhaltung ist die Frage, ob ein und dieselbe Person befähigt ist, sowohl Tragödien als auch Komödien zu schreiben. Sokrates zwingt beide zu einem Zugeständnis über den Unterhaltungsgegenstand. Nachdem beide eingeschlafen sind, steht Sokrates auf und geht in das Lykeion, badet und bleibt den Tag über dort.²⁵²

2.6.2 Der Aufstieg in der sechsten Rede mit besonderen Blick auf die Schönheit

Um die Unterscheidung, auf welche auch Guthrie aufmerksam macht, zwischen dem Aufstieg in den ideellen Bereich, welcher sich in der sechsten Rede vollzieht, und dem Abstieg in den irdischen Bereich in der siebenten Rede noch deutlicher zu machen, möchte ich mich kurz der Konzeption des Aufstieges in der sechsten Rede des *Symposiums* zuwenden.²⁵³ Sokrates definiert den Eros als einen Mangel, der stets auf ein Objekt gerichtet ist – dasjenige, an dem es mangelt, wird zum Objekt seines Begehrens. Der Eros ist ein Mittler, eine Form des „Zwischen“: er ist zwischen dem Schönen und dem Hässlichen, zwischen der Unwissenheit und der Weisheit und zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen. Aus dem letzten Punkt folgt, dass der Eros kein Gott sein kann, da er nicht dem Part des Unsterblichen angehört. Daraus resultierend wird der Eros als ein *Daimon* kategorisiert. Als *Daimon* kommt ihm die Funktion des Mittlers zu, welcher zwischen den Menschen und den Göttern fungiert. Er übersendet und vermittelt die Gebete und die Opfer der Menschen an die Götter und die Gebote der Götter an die Menschen. Eben durch diese

²⁵¹Vgl. Guthrie, A history of Greek philosophy Bd.5, S.395

²⁵²Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 223a - 223d

²⁵³Vgl. Guthrie, A history of Greek philosophy Bd.5, S.395

Vermittlung des *Daimonischen* funktioniert das Zwiegespräch zwischen den Göttern und den Menschen.²⁵⁴ Durch diese Ausführungen von Sokrates widerspricht er dem Gesagten von Agathon, dass der Eros von sich aus schön sei. Er zeigt auf, dass wenn jemand nach einem Objekt verlangt, sich dieses noch nicht im Besitz von diesem befindet. Wenn der Eros nach dem Schönen strebt, so bedeutet dies, dass er nicht von sich aus schön ist. Da er aber auch nicht von sich aus hässlich ist, steht er in der Mitte zwischen der Hässlichkeit und der Schönheit. Er gehört weder dem Menschen noch den Göttern an, sondern ist ein *Daimon*. Albin Lesky macht darauf aufmerksam, dass hier der Eros wieder als *kosmologischer Eros* verstanden wird, da er konträre Bereiche verbindet und zusammenhält. Der Eros wird somit zu einer „daimonischen Kraft“, welche der Wegweiser für die Menschen nach oben wird.²⁵⁵ Diese Erkenntnis wird im Mythos der Geburt des Eros veranschaulicht. Der Schauplatz seiner Entstehung ist ein Festmahl zu Ehren der Geburt der Aphrodite. Poros, der auch als „Wegfinder“ bezeichnet wird, steht für den erfolgreichen Weg zu Reichtum und Fülle. Nachdem er zu viel des „Nektars“ getrunken hatte, wurde er müde und legte sich in den Garten. Penia, Symbolträgerin für die Armut, legt sich zum Poros und empfängt von ihm den Eros. Eros ist arm, barfuss und ohne Behausung, somit ist er der Repräsentant seiner Mutter und zugleich ist er durch seinen Vater ein Jäger, der nach dem *Guten* und dem Schönen strebt. Da Eros als die Liebe zur Schönheit verstanden werden kann und zur Schönheit auch die Weisheit zählt, kann Eros auch als Philosoph bezeichnet werden.²⁵⁶ Diotima erklärt nun Sokrates, dass jeder Mensch Samen in sich trägt, welche sowohl dem Leib als auch der Seele angehören und zum geeigneten Zeitpunkt kommt es zur Geburt von diesen. Der Wunsch der Menschen ist es, mit Hilfe des Samens im Schönen zu zeugen. Das Zeugen im Schönen wird zuerst im körperlichen Bereich verstanden. In diesem Wunsch nach dem Zeugen im Schönen ist die Frage nach dem Tun impliziert, welches dem Menschen ein dauerhaftes Glück gewährleistet. Da aber die Dauer auf ein menschliches

²⁵⁴Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 200e -203a

²⁵⁵Lesky, Der Eros der Hellenen, S.91 – S.92

²⁵⁶Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 203b - 204c

Leben beschränkt ist, kann diese Dauer nur mit Hilfe des Hinterlassens des Gleichens erreicht werden – daraus resultierend ergibt sich, dass der Eros nach der Unsterblichkeit strebt. Auch die Seele hat den Drang zu Zeugen, nämlich Erkenntnisse und Einsichten. Jener, der selbst in schöner Art und Weise in seiner Seele ergriffen ist, sucht sich eine andere schöne Seele, um in ihr zu zeugen.²⁵⁷ Der Eros bewirkt ein Verlangen nach dem Schönen, welches ident ist mit dem *Guten*. Im Zeugen der Nachkommenschaft ist das Streben nach dem *Guten* inkludiert. Durch die Nachkommenschaft wird eine Form der Unsterblichkeit erzeugt. Die Unsterblichkeit im Sinne eines dauerhaften Nachruhmes wird auch in der Seele angestrebt. Die Wissensinhalte, Einsichten und Erkenntnisse werden auch in der Seele stetig erneuert. Derjenige, dessen Seele fruchtbar ist, bringt philosophisches Wissen, Poesie und Gesetze hervor.²⁵⁸ Der Schönheit kommt die Rolle der *Eileithyia* zu, sie fungiert als Geburtshelferin für das Erzeugte und das Werden. In jedem Individuum steckt der Samen, der ihn zum Kreator macht; sei es der Kreator von physischem Nachwuchs in Form von Kindern oder geistigem Nachwuchs in Form von Handlungen, Vorstellungen und Einsichten.²⁵⁹ Lesky nennt den letzten Abschnitt der sechsten Rede den inneren Bereich der *wahren* und *richtigen Erotik*. Er verweist weiters darauf, dass von Seiten Diotimas einige Ausdrücke genannt werden, welche dem Bereich des Mysteriums zuzuschreiben sind. Dies wird nochmals durch die folgenden Wörter markiert: Einweihung ins Mysterium, letzte Schau und Nennung des Aufstieges über Stufen.²⁶⁰ Die erste Stufe impliziert eine Hinwendung zu den schönen Körpern – hierbei geht die Liebe vom einzelnen Körper über in die Erkenntnis, dass die individuelle Schönheit des einzelnen Körpers „verschwistert“ ist mit allen Körpern. Die sichtbare Schönheit der Körper ist überall dieselbe. Daraus folgt, dass nicht nur ein schöner Körper geliebt wird, sondern alle schönen Körper. Auf der nächsten Stufe wird die Seele hervorgehoben, welche den Vorrang über den Körper

²⁵⁷ Vgl. Das Trinkgelage, 206b - 210b

²⁵⁸ Vgl. Erler, Die Philosophie der Antike/Platon 2/2, S.201

²⁵⁹ Vgl. Guthrie, A history of Greek philosophy Bd.5, S.387

²⁶⁰ Vgl. Lesky, Vom Eros der Hellenen, S.94

hat. Die Schönheit des Körpers ist sekundär. Das Begehren liegt darin, mit dem Anderen und im Anderen schöne Gedanken zu zeugen. Dies bedeutet, dass der Eros zum Schönen führt, welches sich in schönen Taten und Handlungen widerspiegelt. Aus diesem ergibt sich die Erkenntnis, dass jede Tat und jede Handlung ein und dasselbe im Bezug auf die Schönheit ist. Von der Handlung erreicht der Aufstieg in der nächsten Abstrahierung die geistige Welt, welche das Zeugen von Gedanken und philosophischen Gut impliziert – hier öffnet sich das Meer des Schönen. Wer bis an diesen Punkt gekommen ist, wird dann plötzlich das Mysterium gänzlich erblicken: Hier sieht man das Schöne an sich, welches keinen Anteil an der Kategorie der Zeit hat, welche im Werden und Vergehen existiert sowie in keiner Relativität steht.²⁶¹ Alle diese Vorstufen dienen als Vorbedingungen für das plötzliche Erblicken der Schönheit. Sie, die Schönheit, ist ewig und unveränderlich. Die Idee der Schönheit nimmt an nichts anderem Anteil und ist weder im physischen noch im rationalen Sinne an Wissen gekoppelt - daraus folgt, dass sie absolut und einzigartig ist.²⁶² Obwohl dem Eros die Mittlerposition zugeschrieben wird, ist er an sich stets in seinem Streben auf das Schöne und das *Gute* gerichtet. Das Schöne und *Gute* wird hier in der Konzeption des philosophischen Aufstiegs erkannt. Beginnend mit der Sinnlichkeit, welche noch primär auf den einzelnen Körper fixiert ist, geht es über in das Erkennen der Schönheit aller Körper. Über den schönen Körpern im Allgemeinen steht das Streben nach der schönen Seele, welche zu sittlichen und guten Taten sowie zu den Wissenschaften leitet. Daraus ergibt sich die plötzliche Schau der Idee.²⁶³ Wenn es um die Schönheit der Seele geht, so geht es nicht primär um die Schönheit aller Seelen als solche, sondern darum, wie junge Menschen gefördert werden, damit ihre Seelen noch schöner werden. Durch Reden wird ihnen eine Form der Sittlichkeit und der Tapferkeit vermittelt. Der Schritt hinausgehend ist das Streben nach schönen Handlungen und Einsichten, gekoppelt mit der Erkennt-

²⁶¹ Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 210a - 211c

²⁶² Vgl. Guthrie, A history of Greek philosophy Bd.5, S.377

²⁶³ Vgl. Rainer Thiel, „Irrtum und Wahrheitsfindung“ in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.13 – S.15

nis, dass sie sich auch in ihrer Form ähnlich sind. Dieser Bogen zum Erkennen des Gleichen wurde bereits im Bezug auf die Körper gespannt. Die nächste Instanz wird dann von den Wissenschaften gebildet. Der Liebende schreitet nun horizontal von Gruppe zu Gruppe und in jeder Instanz wird sein Wissen angereichert. Zwischen den einzelnen Instanzen und der Idee der Schönheit ist eine Art kognitive Kluft. An dieser Stelle wird der horizontale Aufstieg gestoppt und der Geist betrachtet das Meer des Schönen – in dieser Zeit bringt der Geist erhabene Reden hervor, sowie Gedanken, die in ihrer Intention nach Weisheit streben. Wenn der Geist genug der Reife und der Stärke angesammelt hat, ist er dazu befähigt, die Kluft zu überqueren. Ludwig C. H. Chen macht deutlich, dass das Streben der Seele des Liebenden durch die Bewegung gekennzeichnet ist. Die drei Bewegungsmomente zeichnen sich durch Expansion, Pause und dem Sprung im Sinne einer Überquerung der Kluft aus. Dieser drei Momente der Bewegung bedarf es, um an den höchsten Punkt - der Idee der Schönheit - anzugelangen.²⁶⁴ Die siebente Rede verhaftet mit dem Streben des Alkibiades auf der Ebene des Körpers, da er nun, anstelle einer Rede auf den Eros, eine auf Sokrates hält. Die Rede kreist im Generellen um seine persönlichen Erlebnisse mit Sokrates, welche seine gescheiterten Versuche der Verführung involvieren. Es kommt zu einer Ehrung des Charakters Sokrates, welcher indirekt mit dem Eros gleichgesetzt wird. Dies wird unterstrichen anhand des Bildes des Silen, welcher ein wahrhaft göttliches Bild im Inneren bereithält. Seine Tugenden, welche sich in Tapferkeit und Besonnenheit zeigen, finden durch die Erzählung ihren Ausdruck. In der Zuwendung auf das scheiternde Werben des Alkibiades wird ein erweitertes Verständnis der Schönheit installiert. Die Schönheit geht über den Bereich der ästhetischen Schönheit hinaus – sie erhält von Platon zusätzliche ethische Komponenten.²⁶⁵ Im Bezug auf die Konzeption Schönheit kommt es im *Symposion* zu Verbindungsstellen zwischen der sinnlich-körperlichen und der geistigen Ebene. Der Weg des Aufstieges beginnt bei dem schönen Körper.

²⁶⁴Ludwig C. H. Chen, *Acquiring knowledge of the ideas*, Stuttgart 1992, S.37 – S.44

²⁶⁵Vgl. Platon, *Das Symposion*, Stuttgart 2006, S.212 – S.213

Lesky macht deutlich, dass der Aufstieg auf zwei Voraussetzungen basiert: Die erste zeichnet sich ab durch eine Analogie von der Welt des Körpers und des Geistes. Die Zeugung im Schönen bezieht sich sowohl auf den Körper als auch auf die Seele. Die zweite Voraussetzung ergibt sich dadurch, dass das Schöne als Synonym für das *Gute* steht. Das Schöne und das *Gute* sind austauschbar, dies impliziert, dass der Aufstieg zum Schönen zugleich die Schau des *Guten* ist. Die seelische Schönheit steht über der körperlichen Schönheit, als Paradigma dafür dient Sokrates. Er gleicht äußerlich einem Silen und dennoch kommt ihm im höchsten Maße Schönheit zu. Das Sinnliche im Sinne einer Körperlichkeit wird zu einem Glied in diesem stufenweisen Aufbau.²⁶⁶

²⁶⁶Vgl. Lesky, Vom Eros der Hellenen, S.98 – S.100

Kapitel 3

Die Divergenzen zwischen Ficino und Platon im Hinblick auf die Schönheit und die Materie

3.1.3 Die Divergenzen im Hinblick auf die Materie – Platons *Symposion*

Die zweite Rede des *Symposions* gibt keinen Hinweis auf eine kosmologische Konzeption Platons. In der ersten Rede wird von Phaidros ein Rekurs auf die Theogonie von Hesiod gemacht, welche die damalige traditionelle Überlieferung der Entstehung der Welt wiedergibt. In der hesiodischen Überlieferung entsteht Gaia, die Welt, aus dem Chaos, danach folgt der Eros. Gaia, die scheibenhaft dargestellt wird, wird von Uranus umgeben. Daraus bedingt fungiert Gaia sowohl als ihre eigene Erzeugerin als auch ihr eigenes Produkt – sie hält die Doppelfunktion von Schöpfer und Geschöpf inne.²⁶⁷ Bei Hesiod wird Gaia als räumliche Welt sowie als persönliche Gottheit verstanden. Nachdem sie neben dem Eros entstanden ist, gebär sie den Uranus, danach das Gebirge und den Pontos. Mit Uranus zeugte sie die sechs Titanen, die sechs Titaniden sowie die drei Zyklopen und die drei Ungeheuer.²⁶⁸ Ficino installiert sowohl in der ersten als auch in der zweiten Rede

²⁶⁷Vgl. Hans- und Susanne Lücke, *Die Götter der Griechen und Römer*, S.80

²⁶⁸Vgl. Drexler, *Lexikon der griechischen und der römischen Mythologie* 1.2., Hg. W. H. Roscher. Hildesheim 1965, S.1566

von *De Amore* ein fünfteiliges Schema, welches aus dem *Einen*, dem Engelsgeist, der Weltseele und dem Weltgebäude, bestehend aus Natur und Materie, besteht. Drei Chaos gehen dem Engelsgeist, der Weltseele und dem Weltgebäude voran. Durch den Trieb des Engelsgeistes zu seinem Urheber wird seine Substanz aktiviert und er erhält die Ideen. In gleicher Weise wendet sich die Weltseele zum Geist und dem *Einen* hin und erhält von ihm die Formen und wird zum Kosmos. Das Weltgebäude drängt zur Weltseele hin und wird von dieser gestaltet. Daraus resultiert, dass es drei Welten gibt und mithin auch drei Chaos.²⁶⁹ Dieses Schema lässt sich auch in der zweiten Rede im Hinblick auf die Königsallegorie und die Kreismetapher finden. Die Frage die sich stellt: Hatten Platon und Ficino das gleiche kosmologische Verständnis unter besonderem Bedacht auf den Begriff der Materie? Ich möchte mich zuerst der naturphilosophischen Auffassung Platons widmen, um sein Verständnis von Materie sichtbar zu machen, und um dieses im nächsten Schritt mit der Kosmologie Ficinos zu vergleichen. Die Frage nach den Ursprüngen wurde von Platon erst in seinen Spätwerken aufgegriffen. Dabei sind von ihm naturphilosophischen Fragestellungen zumeist in einem mythologischen Kontext eingebettet worden.²⁷⁰ Platon hat in seinen Werken keinen einheitlichen Gebrauch mit dazugehöriger stringenter Definition vom Begriff der Materie gemacht. Daher kann dieser Terminus in weiterer Folge auch nicht von den Begriffen des Raumes und des Körpers unterschieden werden.²⁷¹ Guthrie macht darauf aufmerksam, dass Platon in seiner Kosmologie im *Timaios* auf drei Ebenen näher verweist und eingeht: den Erzeuger im Sinne des Herstellers, das ewige Vorbild, welches als Vorlage dient und das ungeformte Material. Sowohl in der *Politeia* als auch im *Timaios* wird der Erschaffer Demiurg genannt, weiters wird er mit dem Namen Gott oder Vater bezeichnet.²⁷² Im Dialog *Politikos* wird der Erzeuger „Werkmeis-

²⁶⁹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.141)

²⁷⁰Vgl. Erler, Die Philosophie der Antike Platon 2/2, S.450

²⁷¹Vgl. Walter Mesch, Platon-Lexikon – Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition., Hg. Christian Schäfer. Darmstadt 2007, S.194 – S.197

²⁷²Vgl. K.C. Guthrie, A history of Greek philosophy – The later Plato and the academy Vol.5, S.253

ter“ genannt²⁷³, im Dialog *Sophistes* wird er als Gott deklariert, welcher die Ursache von allem Sterblichen und Lebendigen ist²⁷⁴ und im *Timaios* wird der Erzeuger als derjenige Gott bezeichnet, welcher als Schöpfer den übrigen Göttern vorsteht.²⁷⁵ Der Erzeuger wird oftmals als Vater bezeichnet, dazu gesellt sich die ungeformte Materie, welche die Metapher der Mutter erhält – gemeinsam ergibt sich aus dem Erzeuger und der ungeformten Materie der Bund der Elternschaft. Der Erzeuger wird meistens mit einem Handwerker gleichgesetzt. In Anlehnung zur Handwerkermetapher folgen durch Sokrates die Vergleiche mit der Schuhherstellung und der Tischlerkunst. Wie der Schuhmacher oder der Tischler gestaltet der Demiurg aus dem rohen und vorgegebenen Material die Dinge. Jedoch ist der Schöpfer in der platonischen Konzeption nicht allmächtig, sondern versucht lediglich sein Bestes zu geben, um die existierenden Dinge nach dem Modell zu formen.²⁷⁶ Innerhalb des *Timaios* wird die Unterscheidung zwischen dem unwandelbar Seiendem und dem Werdenden getroffen. Daraus resultiert die Folgeannahme, dass dasjenige, welches nach dem Vorbild des unwandelbaren Seienden geschaffen wurde, gut ist.²⁷⁷ Daraus resultierend ist der Kosmos das Werk des Demiurgen, welcher von ihm nach dem ewigen Vorbild geschaffen wurde. Der Kosmos ist in seiner Erscheinung ein sichtbares Abbild des unsterblichen Vorbildes.²⁷⁸ Es müssen hier zwei ontologische Ebenen unterschieden werden: die Sphäre der Ideen und die Welt des Werdens. Die Ideen fungieren als die Stellvertreter des immer Seienden – ihnen kommen als Attribute zu, dass sie unvergänglich, unwandelbar und unentstanden sind. Sie können lediglich über den Geist erfasst werden. Die Welt des Werdens bleibt nie gleich, denn sie ist dem Wandel und der Veränderung unterworfen. Als Gegenpunkt zur Ideenwelt, welche sich durch das Erkennen mit Hilfe von Wissen und

²⁷³Vgl. Platon, „Politikos“ in: Sämtliche Werke Band 3., hg. Ursula Wolf und übers. Friedrich Schleiermacher, Hieronymus und Friedrich Müller, Hamburg 1994, S.360, 270a

²⁷⁴Vgl. Platon, „Sophistes“ in: Sämtliche Werke Band 3, S.330, 265c

²⁷⁵Vgl. Platon, *Timaios*, übers. Thomas Paulsen und Rudolf Rehn, Stuttgart 2003, S.65, 41a

²⁷⁶Vgl. Guthrie, A history of Greek philosophy Vol. 5, S.253 – S.254

²⁷⁷Vgl. Erler, Die Philosophie der Antike Platon 2/2, S.270

²⁷⁸Vgl. Erler, Die Philosophie der Antike Platon 2/2, S.452

Verstand auszeichnet, kann die Welt des Werdens als der Bereich des Meinens und des Glaubens bezeichnet werden.²⁷⁹ Jedoch ist hervorzuheben, dass diese kosmologische Konzeption des Demiurgen bei Platon nicht als eine monistische Konzeption verstanden werden darf. Guthrie verweist im Zusammenhang damit auf den Dialog *Philebos* - die existierenden Dinge sind zusammengesetzt aus der Unbegrenztheit und der Begrenzung. Erst die Zweiheit: Grenze und Unbegrenztheit, welche durch die Vernunft geregelt wird, führt zur Einheit. Denn damit überhaupt ein Ding existieren kann, braucht es zuerst ein unbegrenztes Element und das Prinzip der Begrenzung, welche dann miteinander vermischt werden, um das Ding zu einem konkreten Objekt zu machen. Im Dialog *Philebos* herrscht über das Ganze die Vernunft beziehungsweise die Einsicht, welche im *Timaios* mit dem Demiurgen personifiziert wird.²⁸⁰

Zu sagen aber, daß die Vernunft es alles anordnet, ist dem Anblick von Welt und Sonne, Mond und Sterne und dem ganzen Umschwung angemessen, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben.²⁸¹

Der Schöpfer erhält unterschiedliche Bezeichnungen und Namen - innerhalb des *Timaios* macht Platon nochmals auf die Schwierigkeiten aufmerksam, welche eine klare Definierung des Schöpfers auszeichnen würde.

Den Schöpfer und Vater dieses Alls ausfindig zu machen ist eine schwierige Aufgabe, und ihn allen darzustellen, wenn man ihn gefunden hat, ist unmöglich.²⁸²

Die Ursache für die Geordnetheit der Dinge liegt in der Güte des Demiurgen. Er möchte die Unordnung durch eine Ordnung ersetzen. Daraus resultiert, dass der

²⁷⁹Vgl. Karen Gloy, Studien zur Platonischen Naturphilosophie im *Timaios*, Würzburg 1986, S.12

²⁸⁰Vgl. Guthrie, A history of Greek philosophy Vol. 5, S.254

²⁸¹Vgl. Platon, „*Philebos*“ in: Sämtliche Werke Bd. 3, S.448, 28c

²⁸²Vgl. Platon, *Timaios*, S.37, 28c

Demiurg eine vernunftbegabte Instanz ist – dies wiederum bedeutet, dass die Welt ein Produkt des Geistes ist. Der Kosmos bekommt Seele und Körper und wird zu einem lebendigen und vernunftbegabten Lebewesen. Das Urbild ist allumfassend – alle intellegiblen Kreaturen werden von diesem umschlossen.²⁸³

Weil der Gott ihn aber dem Schönsten und in jeder Hinsicht höchst Vollendeten angleichen wollte, schuf er ein sichtbares Wesen, das alle von Natur aus mit ihm verwandten Wesen in sich enthielt.²⁸⁴

In der Relation Erzeuger und Modell im Sinne der Vorlage gibt es unter Philosophen verschiedene Sichtweisen der Verbindungen, welche im Laufe der Zeit immer wieder variiert wurden. So wird der Erzeuger identifiziert mit der Idee des *Guten*, wie sie in der *Politeia* ihren Ausdruck findet. Eine andere Meinung, die in der Philosophie Vertretung findet, versteht den Demiurgen zwar als eine Identifikation der Ideen, jedoch nicht als ein Synonym für die Idee des *Guten* selbst. Die am häufigsten erwähnte Annahme mündet darin, dass die Formen nichts anderes sind als Gedanken im Geist des *Guten*, welche ihre Kreation und Manifestation dadurch erlangen, indem sie vom *Guten* gedacht werden. Das *Gute* gibt in der *Politeia* sowohl Essenz als auch Existenz an die anderen Formen weiter, dies wird oftmals in Verbindung mit der Tätigkeit des Demiurgen gebracht. Jedoch haben diese beiden Konzeptionen laut Guthrie nichts gemeinsam, da das *Gute* in der *Politeia* nicht darauf angelegt ist eine kosmologische Konzeption darzustellen. Dem Erzeuger alias dem Demiurgen wird *Nous* zugesprochen – da er selbst gut ist, möchte er, dass auch alles andere gut ist und ihm so ähnlich wie möglich wird. Aus diesem Anliegen heraus nimmt er die ruhelose und uneinheitliche Materie und formt diese zu einer Ordnung, indem er Seele und Geist hinzu gibt. Aus diesem Grunde ähnelt die Welt ihrem Erzeuger in dem „Gut-Sein“, der Lebendigkeit und Belebtheit und der Vernunftbegabung.²⁸⁵ Daraus folgt, dass der Demiurg nicht als eine monotheistische

²⁸³Vgl. Guthrie, A history of Greek philosophy Vol.5, S.256 – S.259

²⁸⁴Vgl. Platon, Timaios, S.41, 30d - 31a

²⁸⁵Vgl. Guthrie, A history in Greek philosophy Vol.5, S.259 – S.262

Konzeption verstanden werden darf. Platon glaubt an die Göttlichkeit der Welt als ein Ganzes und an die himmlischen Körper. In diesem Sinne kann und darf der Demiurg nicht als eine religiöse Figur gelesen werden. Die zentrale Hauptaussage des Dialoges bezieht sich auf die Tatsache, dass das Universum ein Produkt ist aus der Kombination und der Auseinandersetzung von Vernunft und Notwendigkeit.²⁸⁶ Der Ausgangspunkt ist das Vorbild, welches prinzipiell unabhängig vom Abbild ist. Das Abbild jedoch benötigt einerseits das Vorbild und steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu diesem und benötigt andererseits auch etwas, in dem es abgebildet wird – eine Art Material. Das Abbild kann aber nicht identisch mit dem Vorbild sein, da es auf verschiedenste Art und Weise dargestellt werden kann und daher von der Beschaffenheit des Materials abhängig ist. Da das Vorbild schön, gut und vollkommen ist, wird daraus gefolgert, dass auch die Welt schön sei.²⁸⁷

Aufgrund dieser Überlegung fügte er das All zusammen, indem er die Vernunft in die Seele und die Seele in den Körper einsetzte, um das im Einklang mit der Natur schönste und bestmögliche Werk hervorgebracht zu sehen.²⁸⁸

Es ist schon zuvor erwähnt worden, dass der Kosmos ein Produkt des Geistes beziehungsweise der Vernunft ist. Die Vernunft kann in dieser Konzeption als ein teleologisches Prinzip verstanden werden, deren Aufgabe es ist, die Ordnung herzustellen und der Ungeordnetheit Einheit zu verleihen. Karen Gloy verweist im Zuge dessen auf zwei Ebenen innerhalb dieses Vernunftsystem: die mathematische Ebene, welche im Zuge einer Proportionslehre arbeitet und einer rationalen Ebene, welche auf Symmetrie und Harmonie abzielt.²⁸⁹ Nachdem die Begrifflichkeit von Vorbild und Abbild geklärt wurde, stellt sich die Frage nach dem Dritten, demjenigen, in welchem das Abbild ausgedrückt wird. Im Zuge dessen, wird die *Ananke*

²⁸⁶Vgl. Francis Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaios of Plato translated with a running commentary*, London 1977, S.34 – S.37

²⁸⁷Vgl. Gloy, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S.15 – S.18

²⁸⁸Platon, *Timaios*, S.41, 30b - 30c

²⁸⁹Vgl. Gloy, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S.18 -S.19

genannt.²⁹⁰

Da aber die Vernunft dadurch die Oberhand über die Notwendigkeit behielt, dass sie sie überzeuge, das meiste des Werdenden zum Besten zu führen, kam so und dementsprechend durch die Bezwingung der Notwendigkeit aufgrund von vernünftiger Überredung zu Beginn dieses All zustande.²⁹¹

Sie kann verstanden werden als ein nicht-rationales Prinzip, welches jedoch mit der Vernunft gemeinsam eine Konstruktionskomponente für das Universum bildet.²⁹² Es wird zwischen dem Vorbild und dem Abbild ein Medium benötigt, in welchem sich das Abbild ausdrückt. Platon vergleicht dieses Medium mit einem plastischen Stoff.²⁹³ Sie wird von Platon anhand von Bildern und Metaphern beschrieben: als „grundlegender Stoff“²⁹⁴, der „aufnehmend“²⁹⁵ ist und durch die Funktion der Aufnahme erfolgt der Vergleich mit der Mutter²⁹⁶. Das Aufnehmende wird verstanden als etwas, das an und in sich selbst keine Qualitäten besitzt – es können nur Qualitäten von außen in das Material eindringen. In diesem Sinne wird das Aufnehmende in Analogie zur Mutter gesetzt. Die Mutter steht hier metaphorisch für das Aufnehmende, wohingegen der Vater die ewigen Formen darstellt. Diese Konzeption geht aus einem gängigen Verständnis der Antike hervor, in welchem sich die Elternschaft alleinig durch den Vater manifestiert. Er ist der alleinige Grund für die Generationen. Die Aufgabe und die Funktion der Mutter hingegen ist lediglich einen Platz und Ort für das Erzeugnis darzustellen. Das Aufnehmende wird in seiner Funktion lediglich nur zum Platzgebenden, in welchem die Qual-

²⁹⁰Vgl. Gloy, Studien zur Platonischen Naturphilosophie im *Timaios*, S.27

²⁹¹Vgl. Platon, *Timaios*, S.85, 48a

Vgl. hierzu auch 30a

²⁹²Vgl. Gloy, Studien zur Platonischen Naturphilosophie im *Timaios*, S.79

²⁹³Vgl. Cornford, *Plato's Cosmology – The *Timaios* of Plato translated with a running commentary*, S.177, S.181

²⁹⁴Platon, *Timaios*, S.91, 50c4

²⁹⁵Platon, *Timaios*, S.91, 50b10

²⁹⁶Vgl. Platon, *Timaios*, S.91, 50d3

itäten erscheinen.²⁹⁷ Platon fasst die Aufnahme räumlich auf, demzufolge wird sie zum Platz für alles was wird.²⁹⁸ Es kann weiters als „Unsichtbares“²⁹⁹ und als ein „Gestaltloses“³⁰⁰ bezeichnet werden, welches „am Denkbaren irgendwie auf eine unerklärliche Art und Weise Anteil hat.“³⁰¹ Das Aufnehmende kann verstanden werden als etwas, dem von sich aus keine merklichen Qualitäten innewohnen und anhaften.³⁰² Die Ananke kann in diesem Zusammenhang aufgefasst werden als das Andere zur Vernunft und sie manifestiert sich in Raum und Materie. Der Raum und die Materie können nicht voneinander getrennt werden – dieses Etwas kann als räumlich strukturierte Materie beziehungsweise als materieller Raum verstanden werden.³⁰³ Die Materie ist an sich selbst frei von jeglicher Bestimmung – sie ist gestaltlos und unsichtbar – und dient daher als grundlegender Stoff aus dem alle Gestalt hervorgeht. Dieses wird von Platon nochmals verdeutlicht an der Metapher der Salbe, denn damit eine Salbe gut riecht, muss ihr Substrat selbst geruchlos sein, da es die Duftstoffe aufnimmt, um sie möglichst unverfälscht wiederzugeben.³⁰⁴ Durch die räumlich strukturierte Materie wird die Nachahmung des Vorbildes, also der Ideen, erst möglich gemacht. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie gestaltlos, formlos und empfänglich für jede Gestalt und Form ist. Karen Gloy verdeutlicht, dass die Form- und Gestaltlosigkeit nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ zu verstehen ist. Die räumlich strukturierte Materie ist unspezifiziert, unbestimmt und undifferenziert. Da sie alle Formen und Gestalten aufnimmt, muss sie selbst unendlich in ihrer Ausweitung sein. Daraus folgt, dass sie nicht punktuell an einem örtlichen Punkt zu fassen ist. Die räumlich strukturierte Materie muss Homogenität aufweisen, da sie in ihrem Substrat gleich bleibend und neutral ist und

²⁹⁷Vgl. Cornford, *Plato's Cosmology – The Timaios of Plato translated with a running commentary*, S.187

²⁹⁸Vgl. Platon, *Timaios*, S.97, 52b2

²⁹⁹Platon, *Timaios*, S.93, 51a10

³⁰⁰Platon, *Timaios*, S.93, 51a12

³⁰¹Platon, *Timaios*, S.93, 51a12 - 51a14

³⁰²Vgl. Cornford, *Plato's Cosmology – The Timaios of Plato translated with a running commentary*, S.187

³⁰³Vgl. Gloy, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S.29

³⁰⁴Vgl. Platon, *Timaios*, S.93, 50e

kontinuierlich, da sie das einzige Medium ist.³⁰⁵ Ein anderes Verständnis zu Leib und Materie findet sich in Platons Dialogen *Gorgias* und *Phaidon*. In diesen Dialogen kommt es zu einer Degradierung des Leibes. Der Leib wird als ein Gefängnis betrachtet, welches die Seele an sich bindet. Durch die Sinneswahrnehmungen und die Unvollkommenheit des Leibes steht der Körper der Seele in ihrem Streben nach der Wahrheitserkenntnis im Weg.³⁰⁶

3.1.4 Kosmologie und Materie bei Marsilio Ficino und die Verbindung zu den Neuplatonisten

In diesem Abschnitt möchte ich nochmals die Kosmologie Ficanos genauer herausarbeiten mit besonderem Interesse auf Ficanos Verständnis und Auslegung des Begriffes der Materie. Ein weiteres Anliegen des jetzigen Kapitels wird es sein, die neuplatonischen Quellen auf die sich Ficino bezieht aufzuzeigen, in welchen die Abweichungen zum Urtext am stärksten zum Ausdruck kommen. Ich möchte an dieser Stelle auf Sergius Koderer verweisen, der in seiner Schrift *Disreputable Bodies – Explorations into the Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600* darauf aufmerksam macht, dass Ficino keinen einheitlich definierbaren Begriff der Materie aufweist. Auf Grund der uneinheitlichen Definition der Materie durch Platon findet sich bereits bei ihm eine zweifache Leseweise der Materie, welche sich in weiterer Folge in weiteren differenten Leseweisen im Neuplatonismus wieder finden lässt. Die Position der Materie im Platonismus nimmt keinen eindeutigen Platz ein. Der Begriff der Materie bewegt sich zwischen den zwei Fragen: Ist sie die erste Kreation Gottes und demzufolge gut oder füllt sie die unterste Stufe des Universums aus und bindet somit die Seele an die körperliche Welt? Aus der letzten Frage heraus würde die Materie zu einem Gefängnis für die Seele werden. Beide Aspekte der Materie, welche in diese Fragestellung involviert sind, finden sich bei Platon

³⁰⁵Vgl. Gloy, Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios, S.29 – S.33

³⁰⁶Vgl. Friedrich Ueberweg, Die Philosophie des Altertums – 12. erw. Aufl., Hg. Karl Praechter, Berlin 1926 S.265, S.313

wieder. Im *Timaios* ist die Materie ein notwendiges Prinzip.³⁰⁷ Die Materie bildet dort das Pendant zur Vernunft und kann mit ihr gemeinsam als die Konstruktionskomponenten des Universums verstanden werden.³⁰⁸ Im Gegensatz dazu steht wie bereits zuvor erwähnt das Verständnis von Materie im *Phaidon*. Im Dialog *Phaidon* schreibt Platon über die negativen Auswirkungen des Körpers auf die Seele und geht sogar soweit, dass er den Körper als einen Kerker der Seele bezichtigt.³⁰⁹ Diese unterschiedlichen Leseweisen nahmen in weiterer Folge Einfluss auf die nachfolgenden Gelehrten, insbesondere auf den Neuplatonismus. Bei Plotin nimmt die Materie die unterste Stufe der Skala ein und versteht sich somit als Gegensatz zum *Einen*. Diese Auffassung ist ähnlich dem Verständnis der Materie im *Timaios*. Wie zuvor erwähnt wird hier die Materie als Pendant zum *Nous* gesehen, in ähnlicher Weise findet sich diese Auffassung auch bei Plotin wieder. Die zweite Leseweise bei Plotin versteht die Materie als das Urschlechte. Sie ist der Träger der Auffassung, dass sie alleinig der Kerker und das Gefängnis der Seele sei. Somit symbolisiert die Materie die Unvollkommenheit der Welt schlechthin.³¹⁰ Plotin entwickelt ein Ordnungsschema, in welchem er den Abstieg vom *Einen* in Sinne von Hypostasen postuliert. Jedoch hat er keine kohärente Anzahl von Hypostasen angenommen. Vielmehr schwingt er zwischen einer vierfachen, fünffachen und sechsfachen Anordnung, welche in den Bereichen des *Einen*, des Geistes, der Seele, der Empfindung, der Natur und der Materie variiert.³¹¹ Bei Plotin ist die Materie der Gegenbegriff zur Form. Da die Materie Gegensatz zur Form ist, ist sie formlos – sie besitzt weder Größe, Gestalt noch Quantität oder Qualität. Aus diesem Verständnis heraus kann sie in einer gewissen Leseweise als ein Nichtseiendes verstanden werden. Jedoch ist sie gleichzeitig existent und fungiert als das Prinzip, welches dem *Einen* diametral

³⁰⁷ Vgl. Sergius Koderer, *Disreputable Bodies. Exploration into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600*. Wien: Habil. 2003, S.40

³⁰⁸ Vgl. Gloy, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*, S.79

³⁰⁹ Michael Bordt, *Platon*. Freiburg im Breisgau ; Wien [u.a.] 1999, S.82

Vgl. hierzu *Phaidon* 82d9-e7

³¹⁰ Vgl. Ueberweg, *Die Philosophie des Altertums*, S.604 – S.605

³¹¹ Vgl. Michael Allen, „Ficino’s theory of the five substances and the Neoplatonists Parmenides“ in: *Plato’s third eye*, S.19 – S.22

gegenüber steht und auch von diesem abhängig ist. Somit nimmt die Materie in der Konzeption Plotins eine widersprüchliche Rolle ein. Für die Einzelseele ist die Materie insofern schlecht, da sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Materie steht – sie ist an den Leib gebunden.³¹² Das bedeutet, dass im Platonismus und insbesondere im Neuplatonismus zwei generelle Leseweisen der Materie gefunden werden können. Aus der Sicht der gesamten kosmologischen Entstehung heraus dient die Materie als ein notwendiges Prinzip – als eine Konstruktionskomponente des Universums. Auf der anderen Seite kann die Materie verstanden werden als Gefängnis und Kerker in Form des Leibes, welcher die Seele bindet.³¹³ Ich möchte mich nun im Besonderen *De Amore* widmen und die Leseweisen der Materie heraus arbeiten. In der ersten Rede von *De Amore* wird von Ficino das Chaos auf dreifache Weise angenommen.

Die Platoniker nennen das Chaos die gestaltlose Welt, hingegen die Welt das durch die Formen ausgestaltete Chaos. Drei Welten nehmen sie an; drei an der Zahl müssen mithin auch die Chaos sein.³¹⁴

Er nimmt ebenfalls wie Platon im *Symposion* das Chaos als Ausgangspunkt für die Entstehung des Eros an. Ficino verweist jedoch noch auf weitere Autoritäten wie Orpheus, Hermes Trismegistus und Akusilaos neben den von Platon erwähnten Instanzen im *Symposion*, welche sich in Parmenides und Hesiod gründen. Da es laut Ficino drei Welten gebe, müssen auch drei Chaos angenommen werden. Das *Eine* ist der Urheber von allem und fungiert als Anfangspunkt und Endpunkt. Die erste Welt, welche sich vom *Einen* her bildet, ist der Engelsgeist, ihm folgend entsteht die Weltseele. Die dritte Welt, welche der Weltseele in ihrer Entstehung folgt, wird von

³¹²Vgl. Röd, *Die Wege der Philosophie I*, S.248 – S.250

³¹³Vgl. Kodera, *Disreputable Bodies. Exploration into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600*, S.40 – S.41

³¹⁴Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1321(Comm.139) „Chaos Platonici informem mundum vocant, mundum vero formatum chaos. Tres apud eos mundi / sunt, tria itidem chaos erunt.“

Ficino das Weltgebäude genannt.³¹⁵ Wie bereits oben erwähnt, stützt sich Ficino bei der Nennung des Chaos auf weitere Instanzen.

Als Orpheus in seiner *Argonautica* die Theologie des Hermes Trismegistos nachahmend, in Gegenwart Cheirons und der Heroen, d. i. engelartiger Menschen, den Ursprung der Dinge besang, nahm er vor dem Anfang der Welt, vor Kronos, Zeus und den übrigen Göttern das Chaos an. In die Tiefe dieses Chaos versetzt er den Eros, indem er sagte, dieser sei uralt, durch sich selbst vollkommen und von großer Klugheit. Sowohl Hesiod in seiner Theogonie wie der Pythagoreer Parmenides in seinem Buch über die Natur und der Dichter Akusilaos stimmen mit Orpheus und Hermes überein.³¹⁶

Im Corpus Hermeticum kennzeichnet sich das Chaos durch Finsternis – diese Finsternis schlägt in feuchte Natur um. Durch Licht in Form eines Strahles wird die Finsternis aktiviert.³¹⁷

Der Poimandres aber fragt mich: „Hast du dieses Schauspiel verstanden, was es wohl (sagen) will?“ Und ich sagte: „Das werd ich wohl noch erkennen.“ „Jenes Licht“, sagt er, „bin ich, der Nous, dein Gott, der schon war, bevor die feuchte Natur aus der Finsternis erschien. Der lichte Logos aus dem Geiste ist der Gottessohn.“³¹⁸

Weiters bezieht sich Ficino in *De Amore* mit der Nennung von Orpheus auf die *Argonautica*. Orpheus bildet für Marsilio Ficino eine wichtige Instanz, welcher immer

³¹⁵Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.139) – 1321(Comm.140)

³¹⁶Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.139) „Orpheus in Argonautica, cum de rerum principiis coram Chirone heroibusque cantaret, Mercurii Trismegisti theologiam secutus, chaos ante mundum posuit, et ante Saturnum, Iovem ceterosque deos amorem in ipsius chaos sinu locavit his verbis: Antiquissimum, seipso perfectum, consultissimumque amorem Hesiodus in Theologia et in libro de Natura Parmenides pythagoreus Acusileusque poeta cum Orpheo et Mercurio consenserunt.“

³¹⁷Vgl. Hermes Trismegistus, Das Corpus Hermeticum – einschließlich der Fragmente des Stobaeus, übers. Karl-Gottfried Eckhart und hg. Folker Siegert, Münster 1999, 1/3 –1/4, S.35

³¹⁸Hermes Trismegistus, Das Corpus Hermeticum, 1/6, S.35

wieder in seinen Schriften besondere Nennung findet. Die Figur des Orpheus hatte eine besonders große Anziehung und Attraktivität auf die Gelehrten der Renaissance. Er galt schon in der Frührenaissance für Petrarca, Boccaccio und Salutati als der *theologus poeta*, welcher besonders den Strang der *prisca theologia* repräsentierte. Er wurde als der Angelpunkt und das Bindeglied zwischen der griechischen und der hebräischen Tradition angesehen. Marsilio Ficino war äußerst inspiriert von Orpheus und baute orphische Elemente in seine eigene Philosophie ein. Orpheus besingt in der *Argonautica* das Chaos, welches vor der Welt war und wie die Liebe in das Chaos kam. John Warden macht deutlich, dass insbesondere das Element der Liebe, welche eine in besonderen Maßen hohe Priorität bei beiden Instanzen hat, die größte Parallelität zwischen Ficino und Orpheus darstellt.³¹⁹ An dieser Stelle möchte ich noch kurz auf Michael Allen verweisen, der auf die Verbindung von Orpheus und Guido Cavalcanti aufmerksam macht. Für Ficino lebt Guido Cavalcanti, welcher ein Nachfahre von Giovanni Cavalcanti ist, die platonische Philosophie und steht demnach auch in Verbindung zu der orphischen Tradition, welche sich in dieser Linie wieder finden lässt.³²⁰ Wird die Eröffnungsrede vom *Symposion* mit der ersten Rede von *De Amore* verglichen, so muss festgestellt werden, dass Platon im Bezug auf das Chaos Hesiod und Parmenides als Autoritäten nennt. Ficino versucht mit Hilfe der eingeführten Instanzen eine Verbindung zwischen dem *Symposion* und dem *Timaios* zu schlagen, allerdings wird von Platon weder das Chaos noch der Eros namentlich im *Timaios* erwähnt.³²¹ Im *Symposion* wird das Chaos von Platon nicht mit der Absicht dargestellt, dem Leser eine kosmologische Konzeption darzulegen. Im *Timaios* wird die Materie im Hinblick auf eine kosmologische Konzeption von Platon offeriert, jedoch wird hier keine Verbindung zum Chaos schriftlich vermerkt. Platon verstand unter der *chora* ein Etwas, das

³¹⁹Vgl. John Warden (Hg.), „Orpheus and Ficino,, in: Orpheus – The metamorphoses of a myth, Toronto (u.a.) 1982, S.85 – S.92

³²⁰Vgl. Allen, „Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino’s Symposium Commentar“ in: Plato’s third eye -Studies in Marsilio Ficino’s metaphysic and its sources, S.140

³²¹Vgl. Blum, „Anmerkungen des Herausgebers,, in: *De Amore*, S.347

gestaltlos, unbegrenzt, qualitätslos und nicht wahrnehmbar ist. Diese räumliche Materie wurde parallelisiert mit der Metapher der Mutter, deren Funktion es ist aufzunehmen und einen Ort zu spenden.³²² Richard Blum verweist darauf, dass Ficino an dieser Stelle das Chaos als die aristotelische *prima materia* interpretiert.³²³ Für Aristoteles ist die *prima materia* reine Potenz – sie birgt die Möglichkeit zu allem, jedoch benötigt sie die Formen, um existent zu werden. Sie kann als ein Substrat verstanden werden, als relative Urmaterie.³²⁴ Die Materie ist bei Aristoteles für sich betrachtet strukturlos, deswegen wird sie auch die Erste, also die *prima materia* genannt. Aus der Verbindung der ersten Materie mit den vier Qualitäten entstehen bei Aristoteles die vier Elemente.³²⁵ Sergius Kodera weist darauf hin, dass bei Ficino das platonische Konzept der *chora* mit dem aristotelischen Konzept der *prima materia* verschwimmt und nicht strikt voneinander getrennt wird. Auf Grund dessen kommt es zu einer tendenziellen Identifizierung des platonischen Chaos mit der *prima materia*. Jedoch muss hier nochmals zwischen dem ursprünglichen Begriff der *prima materia* von Aristoteles und dem Gebrauch von Ficino differenziert werden. Bei Aristoteles ist sie ein Faktum des irdischen Bereiches und spielt nur in dieser Begrenzung eine relevante Rolle. Bei Ficino durchzieht sie alle Ebenen der ontologischen Hierarchie.³²⁶

Die erste Leseweise der Materie ist es, die Materie als ursprüngliches Chaos aufzufassen, welches innerhalb von *De Amore* auf dreifache Weise existent ist. Das Chaos wird hierbei verstanden als gestaltlose Welt, welche durch die Beifügungen finster und formlos beschrieben wird.³²⁷ Ficanos kosmologisches Schema geht unter anderem auf Plotins Hypostasenlehre zurück. Jedoch verweist Allen auch auf an-

³²²Vgl. Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe Bd.2., Berlin 1929, S.81 – S.82

³²³Vgl. Blum, „Anmerkungen des Herausgebers, in: *De Amore*, S.374

³²⁴Vgl. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe Bd.2. , S.81 – S.82

³²⁵Vgl. Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.5., Darmstadt 1980, S.876

³²⁶Vgl. Kodera, Disreputable Bodies. Exploration into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600, S.43 – S.44

³²⁷Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.139) – 1322(Comm.140)

dere Instanzen wie Pseudo-Areopagita, Augustinus und Thomas von Aquin, welche keinen unerheblichen Einfluss auf das Denken und die Philosophie von Marsilio Ficino hatten. Im Bezug auf seinen kosmologischen Aufbau dürfte dennoch Plotin mit seiner Hypostasenlehre den wesentlichsten Einfluss gehabt haben. Wie schon zuvor erwähnt, variiert bei Plotin die Anzahl der Hypostasen zwischen einer vierfachen, fünffachen und sechsfachen Ausführung. In *De Amore* findet sich generell die fünffache Gliederung eines ontologischen Ordnungsschemas wieder.³²⁸ Das erste der drei Chaos befindet sich im Engelsgeist als dessen Substanz. Der Engelsgeist wendet sich zum *Einen* hin und wird durch einen Lichtstrahl erleuchtet, welcher den inneren Trieb des Engelgeistes entzündet. In Folge dieses Prozesses erhält der Engelsgeist vom *Einen* die Ideen, welche die wesentlichen Merkmale aller Dinge beinhalten.³²⁹

Zu Gott sich hinwendend wird er durch seinen Lichtstrahl erleuchtet, und durch dieses Strahles Glanz wird sein Trieb entzündet. So entflammt sucht er ganz Gottes Nähe, und durch diese Annäherung empfängt er die Formen.³³⁰

Scheuermann-Peilicke macht darauf aufmerksam, dass Ficino mit seiner Kosmogonie nicht nur auf Hermes und Orpheus referiert, sondern dass die Annahme des chaotischen Anfangs sich auch auf den Schöpfungsbericht in der Bibel³³¹ bezieht. Die Substanz im Engelsgeist in ihren Attributen von dunkel und ungestaltet bezieht sich sowohl auf die *chora* von Platon als auch auf den Schöpfungsbericht von Genesis 1,2.³³² Ficino nimmt am Anfang das *Eine* und ein dreifaches Chaos an. Dieses

³²⁸Vgl. Michael Allen, „Ficino’s theory of the five substances and the Neoplatonists Parmenides“ in: *Plato’s third eye*, S.19 – S.22

³²⁹Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1321(Comm.139) – 1322(Comm.140)

³³⁰Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1321(Comm.139) – 1322(Comm.140) „Conversa in deum, ipsius radio illustratur. Radii illius fulgore ille suus appetitus accenditur./ Accensus appetitus deo totus inheret. Inherendo formatur.“

³³¹„Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.“

<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/gen1.html>, (Zugriff am 19.Mai 2009)

³³²Vgl. Scheuermann-Peilicke, *Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, S.135 - S.140

Chaos ist finster und formlos und gekennzeichnet durch Passivität. Diese Finsternis kann als ein Schatten aufgefasst werden. Das ganze kosmologische Ordnungsschema kann als eine Komposition aus Licht und Schatten gesehen werden. Am Anfang liegt die gesamte Kreation in Dunkelheit, sie braucht Licht von Seiten des *Einen*, um aktiviert zu werden. Dasselbe passiert mit der Seele, auch sie ist in ihrer Substanz finster und dunkel, und wird durch den Geist erleuchtet. Auf gleiche Weise wird die Substanz des Weltgebäudes von der Seele durch Licht aktiviert. Der Aufbau des Ordnungsschemas kann unterstrichen werden mit der Metapher des Spiegels. Auf jeder Stufe ist ein Spiegel platziert, der den Lichtstrahl auf die nächste Stufe reflektiert und somit auch die Formen. Je weiter das Licht in die unteren Ebenen kommt, umso mehr materialisiert sich der Strahl des Lichtes und umso schwieriger wird es, die Formen zu reflektieren und das Licht mündet in eine Form der körperlichen Dunkelheit im Sinne eines Schattens.³³³ Das Licht, welches vom *Einen* ausgeht, zeigt auf jeder Stufe eine unterschiedliche Wirkung. Mit Hilfe der Metapher von Licht und Schatten versucht Ficino seine kosmologische Hierarchie zu veranschaulichen. Die Metapher des Lichtes dient als Veranschaulichung der Einheit Gottes, welche bis zu der Ebene der Seele gegeben ist.³³⁴

Geist ist hier erste Lichtausstrahlung aus dem *Einen*, und Seele nur Licht aus dem ersten Licht. Doch hat Seele noch im gewissen Sinn Anteil an der Lichtausstrahlung des *Einen*, denn erst nach der Seele beginnt der Bereich dessen, was selbst nur mehr erleuchtet, aber nicht mehr selbst Licht ist.³³⁵

Dies bedeutet, dass der Engelsgeist als ein Geschaffenes aus intelligibler Materie besteht und durch das Licht des *Einen*, welcher Erschaffender im Sinne des Urhe-

³³³Vgl. Sergius Kodera, „Narcissus, divine gazes and bloody mirrors: The concept of matter in Ficino“ in: Marsilio Ficino: His theology, his philosophy, his legacy. Hg. Michael J.B. Allen (u.a.). Leiden/Boston/Köln 2002, S.294 – S.29

³³⁴Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino, S.131, S.140

³³⁵Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino, S.140

bers ist, als Form vorhanden ist.³³⁶ Nachdem sich der Engelsgeist zu dem *Einen* gewendet hat und die Ideen von diesem erhalten hat, wendet sich die Weltseele zu dem Engelsgeist und dem *Einen* hin und erhält die Formen. Als drittes wendet sich das Weltgebäude zur Weltseele und wird von dieser gestaltet. Dies bedeutet, dass der gewordene Kosmos seine sichtbare Werdung dem Eingehen von Materie und Form verdankt.³³⁷ Dies bedeutet eine zweite Leseweise der Materie, welche durch die Aktivierung des *Einen* das ganze kosmologische Ordnungsschema durchzieht und gepaart mit der Form in Erscheinung tritt.³³⁸ Die Konstitution der Materie als unterste Seinsstufe der kosmologischen Hierarchie findet sich bei Ficino anhand von vielen Referenzen sowohl in *De Amore* als auch in anderen Kommentaren wieder. Sowohl in der Kreismetapher, der Königsallegorie und auch in der kosmologischen Konzeption im Kommentar zu *Phaidros* wird die Materie als die letzte Stufe des kosmologischen Schemas bei Ficino verstanden. In der Kreismetapher wird die Materie als ein Kreis beschrieben, welchem keine Eigenbewegung zukommt. Die Materie wird von der Seele bewegt und diese bewegt die Materie im Raum. Sie wird innerhalb der Kreismetapher eindeutig klassifiziert als das Schattenbild der intelligiblen Welt, in welcher die Körper als Abdrücke der Seele und des Geistes fungieren.³³⁹

Die körperliche Materie ist ein Kreis, welcher von einem anderen und in einem anderen seine Bewegung hat: von einem anderen nämlich, weil sie von der Seele in Bewegung gesetzt wird; in einem anderen, weil sie sich im Raume bewegt.³⁴⁰

³³⁶Blum, „Anmerkungen des Herausgebers,, in: Über die Liebe oder Platons Gastmahl, S.374

³³⁷Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.140) – 1322(Comm.141)

³³⁸Kodera, Disreputable Bodies. Exploration into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600, S.46

³³⁹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324(Comm.148) - 1325(Comm.149)

³⁴⁰Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1325(Comm.149) – 1325(Comm.150) „Materia vero et corporis moles orbis est ab alio et in alio mobilis. Ab alio quidem, quoniam ab anima neces/sario agitur. In alio autem, quia in loci spatio motus corporis agitur.“

Die Materie als die unterste Stufe der Hierarchie wird bei Ficino als Passivität verstanden. Sie bildet somit den gegenteiligen Punkt zu der höchsten Stufe, dem *Einen*. Das *Eine* als Höchstes ist pure Aktivität und fungiert als Erschaffer aller Formen.³⁴¹ In der Königsallegorie wird von Ficino darauf hingewiesen, dass das Wirkliche sich in Ideen, Denkformen und den Keimformen manifestiert, wohingegen die Materie im Sinne der körperlichen Formen als das Unwirkliche aufgefasst werden kann, als die Schattenbilder des Wirklichen.³⁴²

Die körperlichen Formen hingegen sind vielmehr Schattenbilder des Wirklichen als Wirkliches.³⁴³

Im *Phaidros* findet sich ebenfalls die Konzeption der vier Welten, welche auf der untersten Stufe die Materie beinhaltet.³⁴⁴ Jede Hypostase beinhaltet mit einer Metapher gesprochen einen Spiegel, welche die göttlichen Formen reflektieren. Jedoch nimmt das Licht, welches vom *Einen* ausgeht von Stufe zu Stufe ab und mündet in den Schatten der untersten Stufe, der Materie.³⁴⁵ An dieser Stelle findet sich die dritte Leseweise der Materie als die unterste Stufe der kosmologischen Konzeption bei Ficino. Die Seele wird durchgehend in der kosmologischen Konzeption von Ficino als Mitte des Universums deklariert. Sie nimmt sowohl an der intelligiblen Welt als auch an der körperlichen Welt Anteil. Ihre Funktion und Aufgabe ist es die materielle Welt zu formen.³⁴⁶ Zu Anfangs wurde im 2. Kapitel der ersten Rede gesagt, dass das Weltgebäude sich der Weltseele darlegt, um von ihr gestaltet zu werden.³⁴⁷ Die Kreismetapher zeigt auf, dass der Körper nur durch die Seele in

³⁴¹Vgl. Ficino, *Platonic theology*, Buch V, Kap. IV, S. 17

³⁴²Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1325 (Comm. 151) – 1326 (Comm. 152)

³⁴³Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1325 (Comm. 151) – 1326 (Comm. 152) „Corporum vero forme, umbre rerum potius quam vere res esse videntur.“

³⁴⁴Vgl. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, S. 120 – S. 128

³⁴⁵Vgl. Kōdera, „Narcissus, divine gazes and bloody mirrors. The concept of matter in Ficino“ in: *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, S. 298 – S. 299

³⁴⁶Vgl. Kōdera, *Disreputable Bodies. Exploration into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600*, S. 53

³⁴⁷Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1322 (Comm. 141)

Raum und Zeit bewegt wird. Die Seele bewegt sich einerseits zum Körper und stillt seine Bedürfnisse und andererseits bewegt sie sich auch zum Engelsgeist hin, um alles in diesem erkennen zu können.³⁴⁸ Dies bedeutet, dass die Seele spezielle Aufgaben im Hinblick auf die Materie hat. Sie fungiert zunächst einmal als das Bewegungsprinzip der Materie – dies heißt, dass sie als Lenkerin der körperlichen Bewegung fungiert. Sie ist weiters auch eine Art Erhalterin der körperlichen Funktionen. Durch ihre Mittelstellung innerhalb der kosmologischen Hierarchie wird die Seele zur Vermittlerin zwischen dem intelligiblen und dem sinnlichen Bereich.³⁴⁹ In der siebenten Rede von *De Amore* verdeutlicht Ficino den Fall der Seele. Das Ziel aller Dinge ist es wieder zum Ursprung und somit zur göttlichen Einheit zu gelangen. Marsuppini diskutiert innerhalb der siebenten Rede wie es zum Fall von der göttlichen Einheit zur unbestimmten Vielheit auf der Stufe der Körperwelt kommt.³⁵⁰ Da die Seele die Aufgabe hat, sowohl die untersten Ebenen zu gestalten als diese auch zu bewegen, hat dies auch, wie schon zuvor erwähnt, große Auswirkungen auf sie.³⁵¹

Ficino describes the descent of soul into the corporeal world as a disastrous event that imprisons a spiritual being in a body and diverts soul from its proper goal, intellectual contemplation. Here, in ideas reminiscent of Plotinus, the soul's shaping of material bodies is viewed as a failure to contemplate the real metaphysical being, a failure which is due to the soul's autoerotic activity.³⁵²

Die Seele richtet ihre Aufmerksamkeit vermehrt auf die untersten Stufen der Hierarchie und es kommt zu einer Unterbrechung der Kontemplation, da sie sich dem

³⁴⁸Vgl. Albertini, Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der *Einfachheit*, S.152

³⁴⁹Vgl. Jörg Lauster, Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos, Berlin/New York 1998, S.54 – S.59

³⁵⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1361 (Comm.257)

³⁵¹Vgl. Kodera, Disreputable Bodies. Exploration into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600, S.51

³⁵²Kodera, Disreputable Bodies. Exploration into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600, S.54

Schatten der Körperwelt zuwendet.³⁵³

Gott kann niemals solcher Täuschung unterliegen, daß er den Schatten seiner Schönheit in dem Engel liebt und seine eigene wirkliche Schönheit vergißt. Ebenso wenig ist der Engel jemals in dem Maße von der Schönheit der Seele, welche ja sein Schatten ist, hingerissen, daß er in der Anschauung dieses seines Schattens die eigene Gestalt hintenansetzt. So aber handelt unsere Seele, und dies ist sehr zu beklagen, weil es der Ursprung unseres Elends ist. Allein die Seele, sage ich, fühlt sich derart von dem Reiz der Körperlichkeit angezogen, daß sie ihre eigene Schönheit außer acht läßt und, ihrer selbst vergessend, sich mit Inbrunst der Form des Körpers hingibt, welche doch nur der Schatten ihrer eigenen Schönheit ist.³⁵⁴

Diese Problematik wird von Ficino auch im *Phaidros* aufgegriffen, da der Seele die Doppelfunktion zu kommt, sowohl in Kontemplation mit dem Göttlichen zu sein als auch die unteren Stufen, sprich die Körperwelt, zu versorgen, kann sie nicht beide Aufgaben in gleicher Qualität wahrnehmen. Da die Körperwelt ihre Aufmerksamkeit bindet, kommt es zu einer Unterbrechung der Kontemplation und zu einer Bindung an die Seinsstufe der Körper.³⁵⁵ Durch die Abkehr der Seele von der Kontemplation des Göttlichen stürzt diese in die supralunare und sublunare Welt.³⁵⁶ Die Auswirkung des Eingehens mit der Körperwelt wird in der Rede von Marsupini thematisiert. Die Sinnlichkeit als Stellvertreter für die Körperlichkeit fungiert

³⁵³Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1352(Comm.235)

³⁵⁴Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1353(Comm.234) – 1353(Comm.235) „Deus numquam ita decipitur ut sue spetiei umbram in angelo amet quidem, propriam sui ac veram negligat pulchritudinem. Neque angelus usque adeo capitur anime spetie, que ipsius est umbra, ut sui umbra detentus, figuram propriam deserat. Anima tamen nostra, quod summopere dolendum est, hec enim est totius nostre infelicitatis origo, anima, inquam, sola ita corporalis forme blanditiis delinitur ut propriam posthabeat spetiem, corporis vero formam, que sue umbra est, sui ipsius oblita sectetur.“

³⁵⁵Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, 248A, S.158 –S.161

³⁵⁶Vgl. Albertini, Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der *Einfachheit*, S.165 – S.166

in der siebenten Rede als Pendant zur Kontemplation. Während die Sinnlichkeit den Menschen hinabzieht auf die körperliche animalische Stufe, so führt die Kontemplation hin zum *Einen*.³⁵⁷ Durch die Verbindung mit der Materie, also mit dem Körper, vernachlässigt die Seele ihre primäre Aufgabe, sich der Kontemplation des Geistes zu widmen.³⁵⁸ „Damit ist die Seele in ihrer irdischen Daseinsweise auf eine ontologische Stufe herabgezogen, die ihrem unkörperlichen Wesen und ihrer göttlichen Zielbestimmung prinzipiell untergeordnet ist.“³⁵⁹ Ficino versucht diese Problematik im Sinne einer medizinischen Analyse zu klären und diese auf körperliche Konstitutionen zurück zu führen.³⁶⁰ In seiner physiologischen Analyse innerhalb der siebenten Rede rekurriert Ficino auch auf den Dialog *Phaidros* und bindet das Element der *Mania* aus diesem in *De Amore* ein. Daraus resultierend ergeben sich zwei Stränge des Wahnsinns, der erste ist von Gott gegeben und weist den Weg zur Kontemplation, der zweite ist eine Form der Krankheit, welcher sich in einem Gebrechen im Gehirn und einem Fehler im Herzen manifestiert. Innerhalb der siebenten Rede wird von Ficino eine medizinische Analyse mit Hilfe der *Spiritus* – Lehre integriert. Diese ist eine erneute Abweichung zum *Symposion*, da sich in der Rede des Alkibiades diese medizinischen Elemente nicht finden lassen. Ficino versucht die negativen Auswirkungen der Liebe zu erklären, wie sie sich in einem sinnlichen körperlichen Kontext finden lassen und bettet diese in den Dialog *Phaidros* ein, um diese Annahmen platonisch zu untermauern.³⁶¹ An dieser Stelle ergibt sich eine differenziertere Leseweise der Materie. Die Materie ist auf der niedersten Stufe der kosmologischen Hierarchie angesiedelt und bindet die Seele, durch die Ablenkung der Erfüllung ihrer Bedürfnisse an sich, sowohl in einem metaphysischen Kontext – dem Fall in die Vielheit - als auch in einem physiologischen

³⁵⁷Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1355(Comm.241) – 1356(Comm.242)

³⁵⁸Vgl. Lauster, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos, S.61

³⁵⁹Lauster, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos, S.61

³⁶⁰Vgl. Lauster, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos, S.61 – S.62

³⁶¹Vgl. Ebbersmeyer, „Zwischen Physiologie und Spiritualität“, in: Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht, S.23 – S.26

Rahmen.

3.2.1 Das Verständnis der Schönheit bei Platon und Plotin

Seit dem 18. Jahrhundert wird die Philosophie des Schönen im Bereich der Ästhetik diskutiert, dieser Bereich wurde konstituiert durch Alexander Gottlieb Baumgarten.³⁶² Jedoch kursierten Theorien und philosophische Diskussionen über das Schöne bereits in der Antike. Diese wurden allerdings im Vergleich mit dem 18. Jahrhundert in einen andersartigen Kontext dargelegt. Bezieht sich der Begriff des Schönen ab dem 18. Jahrhundert vermehrt auf die schönen Künste und den Begriff des Kunstwerkes, wird in der Antike der Begriff des Schönen auf den menschlichen Körper projiziert. Die Frage nach dem Schönen im Bezug auf den Körper steht in der Antike im unmittelbaren Zusammenhang mit der Frage nach dem Schönen innerhalb der Natur. In diesem Zusammenhang wird das Schöne oftmals in den Kategorien der Beschaffenheit, welche sich in Symmetrie der Teile, Farben und Größe ergründen, besprochen. Weiters stehen antike Theorien über das Schöne in Kombinatorik mit dem Thema von Erotik und Lust. Das Schöne wird innerhalb antiker Theorien aber auch als ein Grenzbereich zum *Guten* hin verstanden. Auf Grund dessen wird das Schöne oftmals in eine moralische Konzeption in Relation zu den Tugenden eingebettet.³⁶³ Dies bedeutet, dass der Begriff des Schönen innerhalb der Antike und den darauf folgenden Epochen primär nicht als eine Konzeption eines ästhetischen Bereiches verstanden wurde, sondern vielmehr in einen ethischen Bereich gesetzt wurde.³⁶⁴ Ich möchte an diesem Punkt nochmals Platons Leseweisen der Schönheit aufgreifen. Im *Symposion*³⁶⁵ wird das Wesen des Eros besprochen, im Zusammen-

³⁶²Vgl. Werner Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, Heidelberg 1980, S.7

³⁶³Vgl. Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 8, Basel 1992, S.1343

³⁶⁴Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.10

³⁶⁵hierbei möchte ich nur auf die für die vorliegende Arbeit relevanten Reden näher eingehen

hang mit diesem wird das Schöne in unterschiedlicher Weise diskutiert.³⁶⁶ In der ersten Rede nimmt die mythische Konzeption des Eros den größten Raum des Vortrages ein. Phaidros referiert im Zusammenhang mit der mythischen Konzeption auf die Genealogie des Eros, welche ihn als den ältesten Gott postuliert. Als Autoritäten, welche diese Annahme stützen, dienen Hesiod und Parmenides. Eros wird hier somit zum Ursprung der *Arete* gemacht.³⁶⁷ Phaidros versteht Eros als denjenigen, welcher zur sittlich schönen Liebe leitet. Die Scham vor dem Liebhaber wird für den Liebenden zum Leitbild in seinem Streben nach dem Schönen. Der Liebende will sich zu keiner Unsittlichkeit verleiten lassen, da er sich vor dem Geliebten deswegen verantworten müsste.³⁶⁸ Hierbei wird von Phaidros primär die ethische Dimension im Zusammenhang mit dem Schönen diskutiert.³⁶⁹ In der zweiten Rede wird die duale Natur des Eros erörtert. Da es eine zweifache Aphrodite gibt, gilt die Annahme, dass auch Eros als ihr Begleiter auf zweifache Weise angenommen werden muss. Pausanias unterscheidet innerhalb der zweiten Rede zwischen einer himmlischen und einer irdischen Aphrodite. Die erste ist mutterlos und entspringt dem Uranos, die zweite geht aus der Verbindung von Zeus und Dione hervor.³⁷⁰ Die Differenzierung in einen himmlischen und einen irdischen Eros widerspiegelt die Teilung in einen seelischen und einen leiblichen Bereich.³⁷¹ Pausanias erklärt im Bezug auf die Handlung, dass diese an sich nicht mit Hilfe des Schemas gut oder schlecht bewertet werden kann. Es kommt primär nicht darauf an, was jemand tut, sondern wie und auf welche Weise jemand etwas tut beziehungsweise eine Handlung vollzieht. Die Zuschreibung des Hässlichen und des Schönen, im Sinne einer Bewertung, kann erst im Vollzug der Handlung beigelegt werden. Der irdische Eros

³⁶⁶Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.10

³⁶⁷Vgl. Gerhard Krüger, Einsicht und Leidenschaften. Das Wesen des platonischen Denkens, Limburg an der Lahn 1939, S.92 – S.95

³⁶⁸Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 178d - 179b

³⁶⁹Vgl. Christian Schäfer, Platon – Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, S.244 – S.245

³⁷⁰Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 180c – 181b

³⁷¹Vgl. Alice Pechriggl, Eros, Wien 2009, S.18

zielt auf beiderlei Geschlechter ab, ihm wird die Eigenschaft der Wahllosigkeit zugeschrieben. Für diesen Eros hat der Körper das Primat über die Seele. Der himmlische Eros zielt auf das männliche Geschlecht ab.³⁷² Die schöne Art und Weise zu lieben ist nach Pausanias, die Wesensart und den Charakter des Anderen zu lieben. Diese Art zu lieben geht Hand in Hand mit dem himmlischen Eros. Diese Form der Liebe involviert auch eine lebenslange Freundschaft zwischen den Liebenden. Es kommt zu einer Form der Verschmelzung zwischen Liebenden und Geliebten.³⁷³ Alkibiades hält seine Rede über Eros auf Sokrates. Alkibiades bleibt darin auf der körperlichen Ebene verhaftet. Dieses verdeutlicht sich durch das Erzählen seiner persönlichen Erlebnisse mit Sokrates.³⁷⁴ Dabei wird Alkibiades sehr von seinen Gefühlen geleitet. Er schwankt zwischen Lob und Tadel und zwischen Bewunderung und Kränkung für Sokrates. Dennoch bleibt Alkibiades innerhalb der siebenten Rede an die sinnliche Begierde gebunden. Gerhard Krüger macht darauf aufmerksam, dass die Figur des Alkibiades auf eine Aporie stößt. Alkibiades erkennt durch die Nennung der Metapher des Silen die innere Schönheit des Sokrates und kann somit zwischen körperlicher und seelischer Schönheit unterscheiden, welche das Primat vor der körperlichen Schönheit hat. Nichtsdestotrotz bleibt er trotz des Wissens der seelischen Schönheit der Ebene der sinnlichen Schönheit verhaftet. Krüger meint weiters, dass dies aus dem Grund resultiere, dass Alkibiades zwar die Schönheit der Seele des Sokrates gesehen hat, jedoch nicht die Wissenschaften, geschweige denn die Schönheit selbst.³⁷⁵ Alkibiades schildert innerhalb der letzten Rede seine Gemütsregungen, welche zwischen Verliebtheit und Bewunderung und dem Gefühl der Machtlosigkeit gegenüber Sokrates hin und her schwingen.³⁷⁶ Den Gegenpol dazu bildet die Rede auf den Eros von Diotima, welcher auf ein ideelles und geistiges Ziel gerichtet ist. In der Rede des Sokrates wird deutlich, dass sich

³⁷²Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 180c – 181b

³⁷³Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 182d - 184a

³⁷⁴Vgl. Ute Schmidt – Berger, “ Nachwort“ in: Das Trinkgelage, S.151 – S.154

³⁷⁵Vgl. Krüger, Einsicht und Leidenschaften. Das Wesen des platonischen Denkens, S.285 – S.288

³⁷⁶Vgl. Pechriggl, Eros, S.30 – S.31

die Schönheit der Dinge ohne die Idee der Schönheit nicht begreifen lässt.³⁷⁷ Der Eros wird in der sechsten Rede zu einem Mittler und zu einem „Dazwischen“ – der Eros ist zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen, zwischen dem Schönen und dem Hässlichen und zwischen Weisheit und Unwissenheit. Dem Eros kommt aus dieser Darlegung resultierend die Rolle des *Daimon* zu.³⁷⁸ Wegen seiner Eltern, sein Vater ist der Reichtum und die Fülle und seine Mutter ist die Armut, strebt Eros nach dem Reichtum im Sinne des *Guten* und des Schönen. Jedoch bleibt Eros in einer gewissen Hinsicht in der Armut verhaftet und durch diese begrenzt.³⁷⁹ Diotima erklärt nun, dass Eros als die Liebe zum Schönen begriffen werden kann und als eines der schönsten Dinge wird die Weisheit innerhalb dieser Konzeption angesehen. Daraus resultiert die Annahme, dass Eros weisheitsliebend ist – er steht in der Mitte zwischen dem Wissen und der Unwissenheit. Sein Streben ist auf das Wissen beziehungsweise auf die Weisheit gerichtet.³⁸⁰ Die Frage, wie sich das Streben des Eros im Hinblick auf sein Ziel als realisierbar erweist, führt wieder zur Frage nach dem Schönen zurück. Im Kontext einer Theorie des Aufstieges verwendet Platon die Metapher des „Zeugen im Schönen“, welche sich sowohl auf einen körperlichen als auch auf einen geistigen Bereich bezieht.³⁸¹ Die Liebe strebt das *Gute* und das Schöne auf Dauer an. Dauerhaftigkeit ist dem Menschen, welcher endlich ist, nur durch die Zeugung möglich. Der Aufstieg zum Schönen erfolgt über Stufen.³⁸² Die Einweihung vollzieht sich über mehrere Stufen, welche nicht übersprungen werden können. Den Anfang des Aufstieges bildet die Wertschätzung eines schönen Körpers. Diese Stufe scheint auf den ersten Blick in Kontrast zu der höchsten Stufe, der Schönheit selbst, zu stehen. Krüger meint dazu, dass die erste Stufe in gewisser

³⁷⁷Vgl. Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 8, S.1345

³⁷⁸Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 200e – 203a

³⁷⁹Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 203b – 204c

³⁸⁰Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 204a - 204b

³⁸¹Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.12

³⁸²Vgl. Barbara Zehnpfennig, Platon, 3.Aufl., Hamburg 2005, S.150

Weise das leidenschaftliche Verhalten zum höchsten Schönen lehrt.³⁸³ Die nächste Stufe impliziert eine Hinwendung zu allen schönen Körpern, denn die individuelle Schönheit des Einzelnen kann gefasst werden als eine Schönheit aller Körper. Die nächste Stufe zeigt den Vorrang der Seele über den Körper. Hier erfolgt der Aufstieg von der körperlichen Schönheit hin zu einer immanenten Schönheit der Seele. Das Begehren auf dieser Ebene liegt darin, begründet schöne Gedanken zu zeugen. Das Schöne zeigt sich in den Taten und den Handlungen. Von dieser Stufe aus geht es zur nächsten, welche die Wissenschaften und das Erzeugen von Gedanken und Reden beinhaltet. Von hier aus eröffnet sich plötzlich das Schöne an sich.³⁸⁴ An dieser Stelle wird nun die Idee der Schönheit erblickt, welche als Grund für die Vielheit des Schönen fungiert.³⁸⁵ Das Schöne beziehungsweise die Idee des Schönen ist die Ursache von allem, was schön ist. Das Schöne selbst ist unvergänglich, unwandelbar, absolut und in sich einheitlich.³⁸⁶ Das Schöne selbst hat nicht an der Zeit teil – es kann als ein immer Seiendes verstanden werden. Die Schönheit steht in keiner Relation zu einem Anderen – sie nimmt an keinen Anderen Anteil. Sie kann auch nicht verstanden werden als eine Eigenschaft, welche einer Substanz zu kommt oder sich lediglich auf einen Teil beschränkt.³⁸⁷ Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Platon im *Symposion* den Aufstieg zum Schönen und somit zur Glückseeligkeit über Stufen beschreibt – wobei keine Stufe übersprungen werden darf. Der Aufstieg vollzieht sich vom schönen Leib hin zur Liebe in allen Leibern, weiters zur Schönheit der Seele, welche in der Schönheit der Erkenntnisse und von dieser in der Schönheit selbst mündet. Die Schönheit selbst übersteigt alle kategorialen Bestimmungen.³⁸⁸ Platon diskutiert des Öfteren die Idee der Schönheit

³⁸³Vgl. Krüger, Einsicht und Leidenschaften. Das Wesen des platonischen Denkens, S.178 – S.180

³⁸⁴Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 210a – 211c

³⁸⁵Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.13

³⁸⁶Vgl. Zehnpfennig, Platon, S.152

³⁸⁷Vgl. Krüger, Einsicht und Leidenschaft – Das Wesen des platonischen Denkens

³⁸⁸Vgl. Günther Pöltner, Philosophische Ästhetik. Grundkurs der Philosophie 16, Stuttgart 2008, S.26 – S.29

und setzt diese auch in eine Relation zur Idee des *Guten*.³⁸⁹ Darauf macht auch Werner Beierwaltes aufmerksam, dass sich sowohl Stellen in der *Politeia* als auch im *Symposion* finden lassen, welche die Annahme vertreten, dass das *Gute* das Schöne impliziere.³⁹⁰ Im *Phaidros* wird die Erkenntnis des Schönen als eine Form der Erinnerung verstanden. Im Erkennen und in der Auseinandersetzung mit der Schönheit kann das Individuum für die wahre Schönheit empfänglich werden.³⁹¹ Platon verweist darauf, dass jede Seele das Seiende, im Sinne einer Seelenschau, geschaut hat. Es fällt jedoch nicht jeder Seele leicht sich an das wahre Schöne zu erinnern.³⁹² Im Kontext des Wagenlenkermythos kommt das Konzept der Schönheit zu voller Entfaltung.

Schönheit dagegen, (mit ihr ist es anders), sie war damals zu sehen in ihrem Glanz zu einer Zeit, da, vereint in glücklichem Chor, als Gefolge wir hinter Zeus, andere hinter einem der anderen Götter, selige Visionen hatten und eingeweiht wurden in ein Mysterium, das unter allen Mysterien das seligste genannt werden darf, das wir begingen, als wir selbst noch vollkommen und unberührt von allen Übeln, die unserer harreten in späterer Zeit, vollkommen aber, unverfälscht, wandellos und glückselig auch die Wunder, in die wir eingeweiht wurden und deren Zeugung wir wurden im reinen Licht, rein auch selbst und nicht geprägt und umschlossen von dem, was wir jetzt denn also mit uns herumtragen und Körper nennen, eingesperrt wie die Austern in die Schale: Das nun mag als Tribut an die Erinnerung gelten, die aus Sehnsucht nach damaligen Zeiten die Worte jetzt hat ausführlicher werden lassen.³⁹³

³⁸⁹Vgl. Ritter und Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 8, S.1345

³⁹⁰Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.15

³⁹¹Vgl. Schäfer, Platon – Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, S.245

³⁹²Vgl. Platon, *Phaidros*, übers. und hg. Ernst Heitsch, Göttingen 1993, 249e - 250a

³⁹³Platon, *Phaidros*, 250b7 - 250c9

Jede Seele hat das wahrhaft Seiende geschaut, bevor sie die Verbindung mit dem Körper eingegangen ist. Diese Schau kann nicht als eine sinnlich wahrnehmbare Schau verstanden werden sondern als eine Schau der Seele, da die Ideen allein geistig geschaut werden können. Wegen der Verbindung von Seele und Körper gerät die damalige Schau in eine Art Vergessenheit.³⁹⁴ Vollzieht sich eine Erkenntnis der Schönheit in der Seele, so kommt es zu einer Erschütterung in der Seele. Die Schönheit fließt über und wird durch den Gesichtssinn aufgenommen.³⁹⁵ Beierwaltes vergleicht dies mit der Metapher des “Bildes im Bildes“. Die Seele hat das Seiende schon einmal erblickt und kennt es daher. Im Anblick eines Anderen, als Abbild des Urbildes, wird das Schöne schon auf spezifische Art erkannt.³⁹⁶ Platon betont, dass die Schönheit nicht vergleichbar mit einem Stofflichen ist. Sie ist ohne Gestalt und ohne Farbe und sie ist fern von jeglicher Berührung.³⁹⁷ Die wahre Schönheit ist fern von jeglichem Verständnis von Materialität, vielmehr kann sie als eine geistige Schönheit verstanden werden.³⁹⁸ An anderen Stellen innerhalb der platonischen Dialoge geht auch hervor, dass die Schönheit als eine Zusammensetzung von Ordnung, Maß und Symmetrie verstanden werden kann.³⁹⁹ Daraus folgt, dass ein weiterer Aspekt des Schönen der Harmonie- und Symmetriebegriff ist, welcher innerhalb des Dialoges *Philebos* thematisiert wird. Die vordergründige Frage dabei lautet: wie aus verschiedenen Elementen beziehungsweise aus verschiedenen Teilen eine Einheit zustande kommen kann. Das Schöne kann als eine Einheit im Sinne einer Mischung verstanden werden.⁴⁰⁰

Hieraus also entstehen uns die geregelten Zeiten und alles, was nun

³⁹⁴Vgl. Pöltner, Philosophische Ästhetik. Grundkurs der Philosophie 16, S.29 – S.30

³⁹⁵Vgl. Platon, Phaidros, 251b - 251c

³⁹⁶Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.15

³⁹⁷Vgl. Platon, Phaidros, 247c

³⁹⁸Vgl. Pöltner, Philosophische Ästhetik. Grundkurs der Philosophie 16, S.30

³⁹⁹Vgl. Ritter und Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 8, S.1345

⁴⁰⁰Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.16

schön ist, wenn das Unbegrenzte und das die Grenze in sich Habende vermischt werden.⁴⁰¹

Von größter Relevanz wird das richtige Maß der Mischung. Kommt einer Mischung kein Maß zu, so wird die Mischung unbrauchbar. Im Maß der Mischung liegt das *Gute* begründet.⁴⁰²

Jetzt also entflieht uns wieder das Wesen des *Guten* in die Natur des Schönen. Denn Abgemessenheit und Verhältnismäßigkeit wird uns doch überall offenbar Schönheit und Tugend.⁴⁰³

Das Schöne geht einher mit dem *Guten*, denn im Schönen zeigt sich das *Gute*. Dies wird nochmals deutlich mit der Metapher der Wohnung – das Schöne fungiert als der Eingang beziehungsweise die Wohnstätte des *Guten*. Das Schöne zeichnet sich durch eine Mischung von Grenze und Unbegrenzten aus. Im Zusammenspiel beider ergibt sich eine Ordnung. Das Schöne manifestiert sich in der sinnlich wahrnehmbaren Welt als eine Erscheinung des *Guten*.⁴⁰⁴

Wenn wir also nicht in einer Form das *Gute* auffangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen: Schönheit und Verhältnismäßigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, daß diese als eines mit Recht als Ursache angesehen werden können, dessen, was in der Mischung ist, und daß um dieses als den *Guten* willen sie auch ein solches geworden ist.⁴⁰⁵

Daraus zeigt sich, dass der Begriff der Schönheit bei Platon sowohl als eine ethische Komponente im Bezug auf die Handlungen zu verstehen ist als auch zu einem Leitbegriff innerhalb der Frage nach einer guten Lebensführung wird. Das Schöne

⁴⁰¹Vgl. Platon, "Philebos" in: Sämtliche Werke Band 3, übers. Friedrich Schleiermacher, Hieronymus und Friedrich Müller und hg. Ursula Wolf, Hamburg 1994, 26b

⁴⁰²Vgl. Platon, "Philebos" in: Sämtliche Werke Bd.3, 64c -64d

⁴⁰³Platon, "Philebos" in: Sämtliche Werke Bd.3, 64e5 - 64e8

⁴⁰⁴Vgl. Schäfer, Platon – Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, S.247

⁴⁰⁵Platon, "Philebos" in: Sämtliche Werke Bd.3, 65a1 - 65a6

kann aber auch innerhalb des platonischen Gedankenkosmos als eine treibende Kraft für die Erkenntnis des Menschen verstanden werden. Resultierend daraus wird die Schönheit selbst zum Gegenstand der Erkenntnis.⁴⁰⁶ Im Neuplatonismus beschäftigte sich vor allem Plotin mit dem Begriff der Schönheit. Auch Plotin fragt wie schon Platon nach dem Seinsgrund der Schönheit. Jedoch steht bei Plotin im Kontrast zu Platon die Erfahrung der Schönheit in einem religiösen Kontext.⁴⁰⁷ Plotin unterscheidet verschiedene Stufen beziehungsweise Bereiche des Schönen. Die Stufen gehen vom Bereich des Sehens und des Hörens weiter in den geistigen Bereich der Taten und Handlungen hin zu den Wissenschaften und den Tugenden. Plotin stellt gleich zu Beginn seiner Schrift *Über das Schöne* die Frage, ob es noch eine Schönheit vor der Schönheit der Tugend gibt und wenn ja, ob diese als Grund für die vielzählige Variation der Schönheit dient, welche in den Körpern als eine Teilhabe an ihr und in den Tugenden als Schönheit selbst aufgefasst werden kann.⁴⁰⁸ Bei Plotin ist das Schöne in ein hierarchisches Konzept integriert, welches seinen Ausgangspunkt beim *Einen* findet und aus Geist, Seele und körperlicher Welt zusammengesetzt ist.⁴⁰⁹ Für Plotin reicht die Symmetrie alleine nicht aus als Bestimmungsmedium für das Schöne.⁴¹⁰ Die Problematik der Symmetrie besteht für Plotin darin, dass daraus resultieren würde, dass nur dem Zusammengesetzten Schönheit zukommen würde. Das Einfache, welches Plotin im Paradigma der Farbe oder des Sonnenlichtes sieht, würde dementsprechend aus dem Raster der Schönheit fallen. Eine weitere Schwierigkeit würde darin liegen, symmetrische wissenschaftliche Sätze zueinander zu bewerten, denn eine Übereinstimmung von wissenschaftlichen Sätzen ist noch kein Garant für die Schönheit – einer ähn-

⁴⁰⁶Vgl. Schäfer, Platon – Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition

⁴⁰⁷Vgl. Pöltner, Philosophische Ästhetik. Grundkurs Philosophie Band 16, S.41

⁴⁰⁸Vgl. Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, hg. und übers. Christian Tornau, Stuttgart 2001, Enn. I 6 (1) 1/1 – 1/20, S.47

⁴⁰⁹Vgl. Pöltner, Philosophische Ästhetik. Grundkurs Philosophie Band 16, S.42

⁴¹⁰Vgl. Ritter und Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 8, 1348

lichen Problematik unterliegen die Seele und die Tugend.⁴¹¹ Das wahrnehmbare Schöne der Körper wird von der Seele her verstanden. Durch den Anblick von etwas Schöнем wird die Seele an sich selbst erinnert, dies beruht auf der Lehre, dass das Ähnliche durch Ähnliches erkannt wird.⁴¹² Plotin stellt nun die Frage, was den sinnlichen und den geistigen Bereich miteinander verbindet und nennt dafür die Teilhabe an der Form im Sinne der Gestalt. Das Gestaltlose versteht Plotin als das Hässliche, welches hier bei ihm mit der Materie identifiziert wird. Durch die Gestalt wird das Formlose geformt und es wird die Materie einer Ordnung zu geführt. Die Gestalt beziehungsweise die Form wird verstanden als eine rationale Struktur. Das Hässliche wird von Plotin bestimmt als das Gestaltlose, welches fern ist von einer rationalen Struktur. Die rationale Struktur, der logos, gibt den verschiedenen Teilen eine Einheit.⁴¹³

So also entsteht der schöne Körper: durch Gemeinschaft mit einer rationalen Struktur, die vom Göttlichen her kommt.⁴¹⁴

Plotin versteht nicht die äußere Form als dasjenige was schön ist, sondern er bezieht sich mit dem Begriff des Schönen auf die innere Form.

Nun: Das äußere Haus, wenn man die Steine abzieht, ist die innere Form, geteilt durch die äußere Masse der Materie: sie ist unteilbar, tritt aber in vielen in Erscheinung.⁴¹⁵

Das bedeutet, dass Plotin zwischen der Schönheit des Körpers und dem seelisch-geistigen Schöнем unterscheidet. Der Körper ist durch die Teilhabe am Schönen schön, dies bedeutet, dass er nicht aus sich heraus, Kraft seines Wesens schön ist.

⁴¹¹Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, Enn. I 6 (1) 1/20 – 1/50, S.47 – S.48

⁴¹²Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.20 – S.21

⁴¹³Vgl. Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, Enn. I 6 (1) 2/1 – 2/20 S.49 – S.50

⁴¹⁴Vgl. Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, Enn. I 6 (1) 2/25, S.50

⁴¹⁵Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, Enn. I 6 (1) 3/5, S.50

Im Gegensatz dazu steht das geistig- seelische Schöne, welches durch ihr Wesen schön ist.⁴¹⁶ Beierwaltes versteht das Wesen als ein inneres Strukturprinzip, als die Idee. Durch das Hinzukommen der Form zur Materie entsteht eine nach außen hin sichtbare Gestalt.⁴¹⁷ Jedoch versteht Plotin die sinnlich wahrnehmbaren Körper lediglich als Abbild und als Schatten, da die Körper im Bereich der Materie verhaftet sind. Es erfolgt auf der nächsten Stufe die Abstraktion von der sinnlichen Wahrnehmung. Die Seele wird zum Sehorgan, welches das wahre Schöne erblicken kann. Wenn das wahrnehmbare Schöne durch das Auge wahrnehmbar ist, dann ist das geistige Schöne durch die Seele wahrnehmbar.⁴¹⁸ Die Seele stellt einen Wendepunkt im Bezug auf die Schönheit dar, denn so wie sie befähigt ist, das Schöne zu erblicken, kann sie auch mit dem Begriff der Hässlichkeit verbunden werden. Die Hässlichkeit entfaltet sich gemeinsam mit den Begierden und mit der sinnlichen Lust. Durch die Begierden, welche den Primat des Körpers ausdrücken, wird die Seele laut Plotin unrein. Sie wird nach unten zur Materie gezogen.⁴¹⁹

Es ist, wie wenn jemand in Lehm oder Schlamm eingetaucht ist, so dass die Schönheit, die er einmal hatte, nicht mehr zum Vorschein kommt und nur das zu sehen ist, was er von dem Lehm und Schlamm an sich kleben hat.⁴²⁰

Das bedeutet, dass sich die geistige Schönheit nur einer schönen Seele eröffnet - einer hässlichen Seele bleibt der Zugang zum geistigen Schönen verwehrt. Die hässliche Seele ist an die Materie gebunden und somit an die Vielheit. Wenn die Seele schön werden möchte, so muss sie sich von allen Leidenschaften und Begierden befreien.⁴²¹ Plotin beschreibt den weiteren Aufstieg als eine Form der Reinigung,

⁴¹⁶Vgl. Pöltner, Philosophische Ästhetik. Grundkurs Philosophie Band 16, S.42

⁴¹⁷Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.21

⁴¹⁸Vgl. Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, I 6 (1) 4/1 – 4/20, S.52

⁴¹⁹Vgl. Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, I 6 (1) 5/25 – 5/40, S.53 – S.54

⁴²⁰Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, I 6 (1) 5/40 – 5/45, S.54

⁴²¹Vgl. Pöltner, Philosophische Ästhetik. Grundkurs der Philosophie Band 16, S.46

welche sich als eine Abkehr vom Körperlichen erweist und als eine Hinwendung zur Vernunft versteht. Vernunft bedeutet das geistige Erkennen, welches fernab von Materie steht und welches dem Göttlichem zu gehörig ist, welcher der Quell des Schönen ist.⁴²² Beierwaltes macht deutlich, dass sich die Seele in ihren Rückbezug auf sich selbst einer Form der Reinigung unterzieht. Dadurch transformiert sich die Seele in den Geist.⁴²³ Durch die Transformierung der Seele wird diese zur wahren Seele. Da sie Gott ähnlich ist und da das Schöne bei ihm angesiedelt werden kann, kann sie als gut und schön verstanden werden.⁴²⁴

Die Schönheit ist als das Erste anzusetzen, das zugleich das *Gute* ist; unmittelbar von diesem her ist der Geist das Schöne; die Seele ist schön durch den Geist; und das übrige ist dann von der gestaltenden Seele her schön, das in den Handlungen und das in den Beschäftigungen. Das gilt natürlich auch für die Körper, soweit sie als schön angesprochen werden: Daß sie es sind, bewirkt die Seele.⁴²⁵

Bei Plotin ist das *Eine* das *Gute*, welches als das Ziel alles Strebens verstanden werden kann. Der Weg zum *Einen* kann nur über die Reinigung beschritten werden, denn eine hässliche Seele kann die geistige Schönheit nicht erblicken.⁴²⁶

3.2.2 Ficinos Verständnis vom Begriff der Schönheit in *De Amore*

In *De Amore* versucht Ficino die christliche Schöpfungslehre mit der Emanationstheorie von Plotin zu verbinden.⁴²⁷ Scheuermann-Peilicke macht deutlich, dass das verbindende Element beider Lehren in der Transzendenz des schöpferischen Prinzips

⁴²²Vgl. Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, I 6 (1) 6/5 – 6/15

⁴²³Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.23

⁴²⁴Vgl. Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften, I 6 (1) 6/15 – 6/20

⁴²⁵Plotin, „Über das Schöne“ in: Ausgewählte Schriften I 6 (1) 6/25 – 6/30

⁴²⁶Vgl. Pöltner, Philosophische Ästhetik. Grundkurs der Philosophie Band 16, S.47

⁴²⁷dies machte ich im Kapitel zur Materie deutlich, Ficino kombiniert im Begriff des Chaos das Verständnis der chora und Genesis 1,2

fußt. Plotin entwickelt für das Hervorgehen aus dem *Einen* die Theorie der Emanation.⁴²⁸ Der Begriff der Emanation steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Metapher des Lichtes. Plotin versteht den Begriff der Emanation als ein Überquellen beziehungsweise als ein Überfließen des *Einen*. Aus dem *Einen* emaniert der Geist und aus diesem die Seele, und daraus die sichtbare Welt. Das Emanierte ist nicht identisch mit dem *Einen* sondern vielmehr als ähnlich mit diesem zu verstehen. Es ist Teil und Abbild des *Einen*.⁴²⁹ Ficino versucht am Beginn der ersten Rede von *De Amore* zu klären, wie der Engelsgeist, die Weltseele und das Weltgebäude aus dem *Einen* hervorgehen. Das *Eine* wird bei Ficino verstanden als der Anfangspunkt und der Endpunkt von Allem, als der Urheber und das *Gute* selbst.⁴³⁰ Da das *Eine* als das Erste verstanden werden kann, ist es auch dasjenige, welches allen Dingen Wirklichkeit und Gestalt verleiht.⁴³¹

Vor allen Dingen ist Gott da als der Urheber aller; wir nennen ihn das *Gute*. Gott schafft nach Platons Lehre zuerst den Engelsgeist, darauf die Weltseele und zuletzt den Körper des Weltalls.⁴³²

Um den Hervorgang der Dinge aus dem *Einen* zu klären, wird der Begriff des Lichtes zur leitenden Metapher bei Ficino. Das *Eine* bei Ficino wird oftmals synonym mit dem Begriff der Sonne gesetzt. Der Sonne kommt eine Doppelfunktion zu: Einerseits schaut die Sonne sich selbst und fungiert als Quelle allem Lichtes und andererseits strömt sie das Licht aus und sieht alle Stufen und Graduierungen des Lichtes, welches von ihr ausgehen. Die Sonne ist dementsprechend die Quelle von allem Licht, wirkt jedoch nicht primär in sich selbst sondern in einem Anderen.⁴³³ Diese Konzeption fußt unter anderem auf dem Sonnengleichnis von Platon in der

⁴²⁸Vgl. Scheuermann–Peilicke, Licht und Liebe, S.109

⁴²⁹Vgl. Joachim Ritter, Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.2, Basel 1972, S.445 – S.446

⁴³⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321 (Comm.139)

⁴³¹Vgl. Scheuermann–Peilicke, Licht und Liebe, S.113

⁴³²Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321 (Comm.139) „Primum omnium est deus, universorum auctor, quod ipsum bonum dicimus. Hic mentem primo creat angelicam, deinde mundi huius animam, ut Plato vult, postremo mundi corpus.“

⁴³³Vgl. Scheuermann–Peilicke, Licht und Liebe, S.120, S.128

Politea. Hierbei wird die Sonne von Platon in Analogie mit der Idee des *Guten* gesetzt. Sie ist der Grund und die Ursache für die Erkennbarkeit der Ideen.⁴³⁴ Ficino entwickelt ein System innerhalb seiner kosmologischen Konzeption, welches aus Licht und Schatten besteht. Das Licht der Schönheit wird zur der Instanz, welche die Finsternis der Materie überwältigt und in die Gestaltung führt. Am Anbeginn wird das dreifache Chaos angenommen, welches als dunkle Substanz identifiziert wurde.⁴³⁵ Durch die Einstrahlung des *Einen* wurden die Substanzen aktiviert und der Gestaltung zugeführt.⁴³⁶

Zu Gott sich hinwendend wird er durch seinen Lichtstrahl erleuchtet, und durch dieses Strahles Glanz wird sein Trieb entzündet. So entflammt sucht er ganz Gottes Nähe, und durch diese Annäherung empfängt er die Formen.⁴³⁷

Es zieht das *Eine* nicht zu der Substanz hin sondern vielmehr die Substanz zu dem *Einen*. Durch diese Liebe zum *Einen* konzipiert sich der Eros. In der Hinwendung zum *Einen* wird die Substanz des Engelsgeistes erleuchtet und der innere Trieb von diesem entzündet. Durch das Einstrahlen in die Substanz wird der Eros genährt und durch sein Wachstum wird der innere Trieb entflammt. Durch die Liebe zum *Einen* erhält der Geist die Ideen und wird gestaltet. Der Engelsgeist wird somit zu einem Kosmos. Der Kosmos kann als ein schön gestaltetes Gebilde verstanden werden. Die Aufgabe des Eros liegt darin, das Ungestaltete der Gestaltung, dementsprechend der Schönheit zu zuführen.⁴³⁸ Dies bedeutet, dass sich eine Dynamik innerhalb des Hervorgehens, des Verharrens und der Rückkehr zum *Einen* ergibt. Das *Eine*, als

⁴³⁴Vgl. Joachim Ritter (Hg.) und Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.5, Basel 1980, S.282

⁴³⁵Vgl. hierzu Kapitel zum Materiebegriff bei Ficino – im Chaos finden wird die erste Leseweise der Materie

⁴³⁶Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.123, S.139

⁴³⁷Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Komm.139) – 1322(Comm.140) „Conversa in deum, ipsius radio illustratur. Radii illius fulgore ille suus appetitus accenditur.“

⁴³⁸Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321(Comm.139) - 1322(Comm.140)

Gestalter, kann als das Schöne selbst verstanden werden. Das Licht, welches von ihm ausgeht, kann als die Schönheit verstanden werden. Der Unterschied zu der Theorie der Emanation bei Plotin liegt darin, dass das Licht bei Ficino weniger im Kontext des Ausflusses gesehen wird sondern vielmehr zu einem gestaltenden Prinzip wird.⁴³⁹ Ficino erklärt diesen Vorgang nochmals am Paradigma von Auge und Sonne.⁴⁴⁰

In der gleichen Weise wendet sich das Auge zu Gott hin, wie das Auge zur Sonne. Zuerst blickt das Auge hin; dann sieht es zunächst nur das Licht der Sonne; schließlich aber nimmt es im Sonnenlicht die Farben und Umrisse der Dinge wahr.⁴⁴¹

Scheuermann-Peilicke macht darauf aufmerksam, dass im Hinschauen des Auges zur Sonne der Eros geboren wird. Diese Hinwendung im Sinne des Hinschauens zum *Einen* vollzieht sich in der Substanz. Dieses Hinsehen kann jedoch noch nicht als eine aktive Tätigkeit der Wesenheit verstanden werden. Durch die Lichteinstrahlung des *Einen* wird der Trieb in der Wesenheit des Engelgeistes entzündet. Erst in diesem Prozess entsteht das eigene aktive Begehren des Geistes.⁴⁴² Die Weltseele wendet sich ebenfalls zum *Einen* und dem Engelsgeist hin. Ihre Substanz wird ebenfalls aktiviert und somit auch der innere Trieb entfacht, jedoch wendet sich die Seele in Liebe nur zum Engelsgeist hin und erhält von diesem die Formen. Das Weltgebäude drängt in seiner Liebe nur mehr zur Weltseele hin und wird von dieser gestaltet.⁴⁴³

Wie der Geist unmittelbar, nachdem er formlos entstanden ist, sich zu Gott hinwendet und von dort die Formen empfängt, ebenso wendet

⁴³⁹Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.115, S.120

⁴⁴⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Komm.140) – 1322(Comm.141)

⁴⁴¹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.140) „Eodemque modo mens ad deum, quo ad lumen solis dirigitur oculus. Hic enim aspicit primo, videt deinde solis lumen, tertio in solis lumine rerum colores et figures.“

⁴⁴²Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.172

⁴⁴³Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.140) – 1322(Comm.141)

sich die Weltseele zu dem Geiste und zu Gott also zu ihrem Ursprung, hin und, obwohl zuerst Chaos und Formen bar, empfängt sie, aus Liebe dem Engelsgeiste zugewendet, von ihm die Formen und wird zum Kosmos.⁴⁴⁴

Ficino veranschaulicht die Schönheit in ihrer Funktion als gestaltendes Element auch mit Hilfe der Kreismetapher. Das *Eine*, welches als die Güte verstanden wird, bildet das Zentrum und somit den Mittelpunkt. Um den Mittelpunkt formen sich vier Kreise, welche Ficino *mens*, *anima*, *natura* und *materia* definiert.⁴⁴⁵ Im Vergleich des *Einen* mit dem Kreismittelpunkt zeigt sich die Stellung des *Einen* innerhalb der kosmologischen Konzeption. Der Kreismittelpunkt kann einerseits als einheitlicher, ruhender und unteilbarer Punkt definiert werden und andererseits ist er Bezugspunkt für alle Linien. Tamara Albertini erklärt, dass das *Eine* anhand dieser Konzeption allem Hervorgebrachten inne ist.⁴⁴⁶ Das *Eine* kann verstanden werden als die absolute Lichtquelle, von welchem der göttliche Lichtstrahl ausgeht.⁴⁴⁷ Vom *Einen*, dem Zentrum, geht der Lichtstrahl aus, welcher jede Ebene durchdringt beziehungsweise im geometrischen Sinne schneidet. Da das Licht von einer einzigen Quelle ausgeht, kann diese als eine punktuelle Lichtquelle gedacht werden. Das Licht weitet sich von seiner Quelle ausgehend nicht geradlinig sondern kegelförmig aus.⁴⁴⁸ Wenn nun eine Linie gezogen werden würde durch den Mittelpunkt der vier Kreisebenen, würde darin die Einheit der Dinge aufscheinen. Die geschaffenen Dinge werden zu ihrem Mittelpunkt, ihrer Einheit hingezogen und sie schließen sich weiters anhand ihres Mittelpunktes dem Mittelpunkt aller Dinge

⁴⁴⁴Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.140) – 1322(Comm.141) „Quemadmodum vero in deum mens illa statim nata et informis amore convertitur et formatur, sic et mundi anima in mentem deumque illinc genita se reflectit, et cum primo informis sit et chaos, amore in mentem directa, acceptis ab ea formis fit mundus.“

⁴⁴⁵Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324(Comm.148)

⁴⁴⁶Vgl. Tamara Albertini, Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der *Einfachheit*, S.190 – S.191

⁴⁴⁷Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficanos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.31

⁴⁴⁸Vgl. Scheuermann–Peilicke, Licht und Liebe, S.124 – S.125

an.⁴⁴⁹ Durch den Lichtstrahl, welcher als Schönheit verstanden werden kann, werden dem Engelsgeist die Ideen, der Seele die Begriffe, der Natur die Keimformen und der Materie die Formen eingestrahlt.⁴⁵⁰ Dies bedeutet, dass der Strahl auf jeder Kreisebene eine verschiedene Wirkweise innehat. Da sich der Lichtstrahl kegelförmig weitet, nimmt die Intensität des Lichtes ab, je weiter es sich vom Zentrum, der Lichtquelle, entfernt. In diesem Kontext kann bei Ficino von einer Lichthierarchie gesprochen werden, welche sich durch qualitative Abstufungen auszeichnet.⁴⁵¹ Das *Eine* wird bei Ficino auch das *Gute*, das Schöne und die Wahrheit genannt.

Insofern Gott die Wirklichkeit aller Dinge ist und sie fördert, wird er das *Gute* genannt. Insofern er sie ihrer Anlage entsprechend belebt, sie hold und angenehm gestaltet, also soviel wie möglich durchgeistigt, heißt er das Schöne. Insofern er die drei Erkenntnisvermögen der Seele, den Geist, das Gesicht und das Gehör, zu den Gegenständen, welche erkannt werden sollen, hinleitet, heißt er die Schönheit. Insofern er in dem Erkenntnisvermögen besteht und dieses mit dem erkannten Gegenstand verbindet, heißt er die Wahrheit.⁴⁵²

Michael Allen macht im Bezug auf diese Dreiheit an Attributionen im Hinblick auf das *Eine* auf eine Problematik aufmerksam. Ficino vermischt in seiner Darlegung des Begriffes der Schönheit zwei Konzeptionen: zum einen die Ideenlehre von Platon und zum anderen die Hypostasenlehre von Plotin. Bei Platon sind die Ideen das absolut Höchste – an deren Spitze steht die Idee des *Guten*.⁴⁵³ Plotin

⁴⁴⁹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324(Comm.148)

⁴⁵⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1325(Comm.149)

⁴⁵¹Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.131

⁴⁵²Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324(Comm.147) – 1324(Comm.148) „Ut est actus omnium roboratque, bonum dicitur. Ut vivificat lenit, mulcet et excitat, pulchrum. Ut in obiectis que noscenda sunt, tres illas cognoscentis anime vires, mentem, visum, auditum allicit, pulchritudo. Ut in cognoscente potential, eam applicat cognito, veritas. Denique ut bonum, procreat, regit et complet. Ut pulchrum, illuminate gratiamque infundit.“

⁴⁵³Allen, The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, its sources and genesis, S.185 – S.186

nimmt das *Eine* an und versteht darunter das Urprinzip von allem Seienden. Das *Eine* liegt jenseits von aller Bestimmung und kann nur in der Negation erfasst werden. Als der Ort für die Ideen fungiert bei Plotin der Geist.⁴⁵⁴ Plotin identifiziert das *Eine* mit dem *Guten*. Allen macht deutlich, dass das Verständnis des Ideenkosmos von den Nachfolgern, insbesondere von den Neuplatonisten modifiziert worden ist. Die Ideen wurden in ein Schema eingebunden, welches sie in qualitativ höhere und niedere einteilt. Das *Gute* - und damit verbunden das Schöne und die Wahrheit - existieren bei den Neuplatonikern vor allen anderen Ideen. Ficino übernimmt für *De Amore* die plotinische Annahme, derzufolge das *Eine* mit dem *Guten* identisch ist. Jedoch scheint bei Ficino der Begriff der Schönheit nicht stringent definiert zu sein.⁴⁵⁵ In der Kreismetapher wurde der Kreismittelpunkt als die Güte identifiziert, wie schon zuvor erwähnt steht dies als eine Bezeichnung für das *Eine*.

Nicht unpassend verlegten die Gottesgelehrten des Altertums die Güte in den Mittelpunkt und in den Umkreis die Schönheit: die Güte nämlich in den einen Mittelpunkt und die Schönheit in vier Kreise.⁴⁵⁶

Der Lichtstrahl wurde als die Schönheit klassifiziert, welche jede Kreisebene gestaltet. Die Schönheit wird als ein Lichtstrahl im Sinne eines Strahlenglanzes (*splendor*) verstanden.⁴⁵⁷ Dem Begriff der Schönheit kommt bei Ficino eine Doppeldeutigkeit zu. Sie wird als Strahl verstanden, welcher die Ideen in den Geist transformiert. Dementsprechend wird sie zu einem Bestandteil in allen Ideen. Die Schönheit wird bei Ficino aber weiters auch als ein Abglanz verstanden.⁴⁵⁸ Als Abglanz besteht das Schöne jedoch nur im Sinne einer Reflexion des *Einen*. In diesem Verständnis

⁴⁵⁴Vgl. Joachim Ritter (hg.) und Karlfried Gründer (hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.4, Basel 1976, S.62 – S.64

⁴⁵⁵Vgl. Allen, The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, its sources and genesis, S.186

⁴⁵⁶Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324(Comm.148) „Neque ab re theologi veteres bonitatem in centro, pulchritudinem in circulo posuerant. Bonitatem quidem in centro uno, in/circulis autem quatuor pulchritudinem.“

⁴⁵⁷Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1325(Comm.150)

⁴⁵⁸Vgl. Allen, The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, its sources and genesis, S.186 – S.189

ist das Schöne nicht als ein Bestandteil aller Ideen zu fassen, sondern viel eher als eine Reflexion im Sinne eines Abglanzes (*splendor*) zu verstehen, welcher durch die Einstrahlung vom *Einen*, dem *Guten* her zustande kommt.⁴⁵⁹ Die Ursache für den uneinheitlichen Begriff der Schönheit liegt in dem differierenden Umgang mit dem Begriff des Lichtes. Es existieren im Lateinischen mehrere Termini für das Licht: *sol*, *lumen*, *lux* und *splendor*. Die Sonne (*sol*) repräsentiert das Allgemeine, ihre Strahlen sind als die einzelnen Dinge aufzufassen. Das Licht, welches in der Lichtquelle ihren Sitz hat, wird als *lux* verstanden. Jenes Licht, das außerhalb der Sonne sichtbar ist, wird als *lumen* verstanden. Es kann nicht als identisch mit dem *lux* verstanden werden. Aus dem Lichtstrahl, welcher in die Substanz einstrahlt, ergibt sich ein Abglanz (*splendor*) in dieser. Die verschiedenen Nomenklaturen für das Licht veranschaulichen den graduellen Unterschied, welches das Licht innerhalb der kosmologischen Ordnung annimmt. Dies führt dazu, dass je weiter sich das Licht von seiner Quelle entfernt desto mehr zerfällt die Einheit in Vielheit.⁴⁶⁰ Das Schöne erhält bei Ficino einen unterschiedlichen Stellenwert. Zunächst scheint das Schöne auf der gleichen Ebene wie das *Gute* und die Wahrheit zu stehen. Gleichzeitig wird das Schöne aber auch eine Ebene unter dem *Guten* und der Wahrheit gefasst. Es hat den Anschein, als würde Ficino durch die Vermischung der Theorie des Ideenkosmos bei Platon und die Hypostasenlehre von Plotin keinen stringenten Begriff der Schönheit haben. Der Begriff des *Guten*, der Wahrheit und des Schönen wird bei Ficino als Ausdruck für die Gottheit benutzt – jedoch differiert die Bezeichnung je nach inhaltlichem Kontext. Generell gesprochen kann diese Dreiheit als die Manifestation des Göttlichen in den ontologischen Ebenen verstanden werden. Jedoch kann bei der Manifestation der Schönheit in den Dingen nicht von einer isolierten Wertigkeit der Schönheit gesprochen werden. Sie geht von Stufe zu Stufe ein zunehmendes Bündnis mit der Materie ein. Dieses Bündnis mit der

⁴⁵⁹Vgl. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, its sources and genesis*, S.187

⁴⁶⁰Vgl. Albertini, *Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, S.77 – S.80, S.180 – S.184

Materie hat zwei primäre Ursachen. Die erste Ursache liegt darin, dass die Materie von Anbeginn an ein fester Bestandteil der Kosmologie ist.⁴⁶¹ Die zweite Ursache liegt in der Annahme einer Lichthierarchie. Durch die kegelförmige Weitung des Lichtes wird die Schönheit materieller und in ihrer Lichtintensität diffuser, je tiefer sie innerhalb der kosmologischen Hierarchie nach unten kommt. Der Strahl vom *Einen* her hat auf jeder Ebene eine differierende Wirkung. Die Qualitäten verändern sich, je weiter sich das Licht von der Quelle entfernt und je näher es an die Basis der kosmologischen Ordnung, der Materie, heran reicht. In diesem Zusammenhang wird der Spiegel, wie schon im Kapitel zur Materie bereits erwähnt, zur einer wichtigen Metapher innerhalb der ficinischen Kosmologie.⁴⁶² Die Metapher des Spiegels drückt eine mehrdeutige Begrifflichkeit aus. Der Spiegel hat die Fähigkeit den Gegenstand in Form eines Abbildes sichtbar zu machen. Er ist sowohl ein Werkzeug, um das Gespiegelte sichtbar zu machen, gleichzeitig ist der Spiegel auch prädestiniert als Medium im Sinne eines Bespiegelten zu fungieren. Sein Bild ist nicht identisch mit dem Gegenstand, welchen er spiegelt. Somit wird der Spiegel im Allgemeinen lediglich zu einem Verweischarakter. Das Bild kann demzufolge nicht als identisch mit dem Gegenstand betrachtet werden.⁴⁶³ Ein weiteres wichtiges Charakteristikum des Spiegels ist es, dass er nicht transparent ist. Da dem Spiegel die Durchsichtigkeit fehlt, kann er in eine gewisse Analogie mit der Substanz gesetzt werden.⁴⁶⁴ Wie kann die Metapher des Spiegels in der kosmologischen Ordnung Ficinos verstanden werden? Der Spiegel analog zur Substanz kann als eine Fläche verstanden werden, welche das Licht, das vom *Einen* her einstrahlt, aufnimmt. In seinem „Fläche sein“, welche auch gekrümmt sein kann, kann der Spiegel analog zur

⁴⁶¹Wie ich im Kapitel zuvor zeigen konnte, ist die Materie im Sinne des Chaos vor den Ideen und geht innerhalb der zweiten Leseweise von ihr, als intelligible Materie ein Konglomerat mit der Form ein. Die Materie kann jedoch auch in der dritten Leseweise als die unterste Stufe der kosmologischen Ordnung verstanden werden und steht somit diametral dem *Einen* gegenüber.

⁴⁶²Vgl. Scheuermann-Pellicke, Licht und Liebe, S.131, S.141

⁴⁶³Vgl. Joachim Ritter(hg.) und Karlfried Gründer (hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.9, Basel 1995, S.1379 – S.1380

⁴⁶⁴Vgl. Scheuermann-Pellicke, Licht und Liebe, S.141

Substanz bei Ficino als ein passives Aufnahmevermögen verstanden werden. Diese Passivität transformiert sich jedoch durch die Einstrahlung vom *Einen*. Der Spiegel wird zu einem aktiven Subjekt – zum aktiven Geist, dem die Ideen eingestrahlt werden. Das Licht reflektiert sich weiter zum nächsten Spiegel – der Substanz der Weltseele – und endet im dritten Spiegel, welches als das Weltgebäude verstanden werden kann. Sergius Kodera macht auf das widersprüchliche Verständnis, welches mit dem Spiegel einhergeht, aufmerksam. Der Spiegel ist doppeldeutig, denn er fördert sowohl den Selbstbetrug als auch die Selbsterkenntnis. Das Bild als Abbild verdeutlicht die Ähnlichkeit zum absoluten Vorbild, in gleicher Weise bleibt das Bild Abbild und kann als Illusion im Sinne einer Gaukelei verstanden werden. Die Problematik an der Spiegelmetapher liegt darin begründet, dass Ficino den Spiegel nicht im heute geläufigen Sinn als einen gläsernen Spiegel betrachtet, sondern als eine Fläche, welche aus poliertem Metall besteht. Die metallische Fläche hat einen wichtigen Einfluss auf das Licht. Das Licht verdunkelt sich von Stufe zu Stufe. Dieser Prozess kann als eine Analogie des kosmologischen Ordnungsschemas bei Ficino verstanden werden.⁴⁶⁵ Durch die Lichteinstrahlung kommt den Geschöpfen selbst Schönheit zu, welche sich durch Anmut (*gratia*) artikuliert. Die Anmut kann verstanden werden als vollkommene Harmonie und Gleichförmigkeit. Die Anmut wird nicht nur primär im sinnlich wahrnehmbaren Bereich sichtbar sondern ist Bestandteil in der gesamten kosmologischen Konzeption. Die Schönheit, welche sich im Lichtstrahl als göttliches Formgebendes und gestaltendes Prinzip äußert, durchzieht jede Ebene.⁴⁶⁶ Nach Ficino artikuliert sich die Schönheit auf dreifache Weise: im Gemüt, in der Gestalt und in den Tönen. Dies bedeutet für ihn, dass die geistige Schönheit nur anhand der Seele erkannt werden kann, die sichtbare Schönheit durch die Augen und die hörbare Schönheit durch die Ohren. Der olfaktorische, gustatorische und haptische Sinn wird von der Erfahrung der

⁴⁶⁵Vgl. Kodera, Disreputable Bodies. Explorations into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600, S.87 – S.95

⁴⁶⁶Vgl. Jörg Lauster, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos, Berlin/New York 1998, S.162

Schönheit ausgeklammert.⁴⁶⁷

Die Schönheit der Seele ist nur geistig erkennbar, die körperliche nur durch das Auge und die der Töne nur durch das Ohr wahrnehmbar.⁴⁶⁸

Mit diesem Vorstellungskomplex argumentiert Ficino wie Plotin gegen die Annahme, dass Schönheit sich alleinig innerhalb des Symmetriebegriffes denken lässt, insofern sich dieser lediglich in einem materiellen Zusammenfügen einzelner Teile versteht. Die Schönheit entfaltet sich durch das Licht von Ebene zu Ebene, auch wenn sie als eine intelligible Struktur verstanden werden kann, erscheint sie dennoch im Sinne eines "Scheinens" im sinnlichen Bereich. Die Schönheit manifestiert sich durch die Metapher des Lichtes auf jeder Ebene. Beierwaltes macht dennoch deutlich, dass sich in gewisser Form ein Symmetriebegriff bei Ficino finden lässt. Die Schönheit manifestiert sich in der Anmut, welche als harmonische Zusammenstimmung⁴⁶⁹ verstanden wird. Demnach kommt es laut Beierwaltes trotzdem auf das richtige Maß im Bereich des ethischen Handelns (Tugend), den Tönen und dem Sehen an.⁴⁷⁰

3.2.3 Die Transformierung des Eros bei Ficino

Es gilt noch der Frage nachzugehen, welchen Platz Eros bei Ficino zugewiesen bekommt und in welcher Relation dieser zur Schönheit steht. Die Ursache für die Liebe konstituiert sich in der Schönheit. Ficino konstruiert einen Eros, dessen Streben in einem Verlangen nach der Schönheit begründet liegt.⁴⁷¹ Wie schon im Kapitel zuvor erwähnt, manifestiert sich die Schönheit bei Ficino in den Dingen

⁴⁶⁷Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.141) – 1323(Comm.142)

⁴⁶⁸Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.142) „Animorum mente cognoscitur; corporum oculis, vocum auribus solis percipitur.“

⁴⁶⁹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.141) „Pulchritudo autem gratia quedam est, que ut plurimum in concinnitate plurimum maxime nascitur.“

⁴⁷⁰Vgl. Beierwaltes, Marsilio Ficanos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, S.33 – S.34

⁴⁷¹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Komm.141) – 1322(Comm.142)

durch ein harmonisches Zusammenstimmen mehrerer Teile. Die Anmut kann nur mehr mit dem Auge, dem Gehör und dem Gemüt erkannt werden. Dadurch, dass die Schönheit nur durch diese drei Medien erkannt werden kann, resultiert für Ficino die Annahme, dass sich die Liebe auch nur auf diese drei Vermögen beschränkt. Die haptische, der olfaktorische und der gustatorische Sinn kann nicht dem Bereich der Liebe zugerechnet werden. Geleitet von diesen Sinnen ergibt sich das Individuum laut Ficino der Raserei und der Begierde. Es erliegt der Hässlichkeit und entfernt sich von der Liebe, welches nichts mehr ersehnt als die Schönheit.⁴⁷² Der Eros wird zu Beginn von *De Amore* als eine kosmologische Kraft angesehen, welcher die Dinge der Gestaltung, also der Schönheit, zuführt.

Dies ist nämlich die Eigenschaft des Eros, daß er zur Schönheit hinreißt und das Ungestaltete dem Schönen zuführt.⁴⁷³

Da die Seele die Mittlerposition in der ficinischen Kosmologie einnimmt, gründet sich in ihr eine doppelte Aphrodite, welcher jeweils ein Eros zur Seite steht. Diese doppelte Aphrodite ergibt sich, da die Seele, welche aus dem *Einen* und dem Engelsgeist hervorgeht, im Rückgang auf beide gestaltet wird.⁴⁷⁴ Die himmlische Aphrodite wird von Ficino als diejenige Intelligenz verstanden, welche der Betrachtung der Schönheit des *Einen* obliegt. Die Aufgabe der gemeinen Aphrodite liegt in der Zeugung der göttlichen Schönheit in den Dingen.⁴⁷⁵ Die Seele hat als kosmologische Mitte eine zweifache Funktion: die Betrachtung des Schönen im Sinne der Kontemplation des *Einen* und der Zeugung des Schönen im irdischen Bereich. Die Problematik ergibt sich für Ficino, wenn die Seele den Körper zu Gunsten des Intellegiblen in seiner Priorität erhöht.⁴⁷⁶ Wird der Fokus der Seele primär auf die

⁴⁷²Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.141) – 1323(Comm.143)

⁴⁷³Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.140) „Ideo amoris conditio est, ut ad pulchritudinem rapiat ac deformem formoso coniungat.“

⁴⁷⁴Vgl. Scheuermann-Peilikke, Licht und Liebe, S.169

⁴⁷⁵Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326(Comm.154) – 1327(Comm.155)

⁴⁷⁶Vgl. Lauster, Die Erlösungslehre des Marsilio Ficino, S.61

gemeine Aphrodite gelegt, so geht die Seele einen Pakt mit der Leidenschaft ein und wird auf eine tierische Stufe hinabgezogen.⁴⁷⁷

Die Raserei der Wollust, d.h. die Unzucht, führt, die Menschen zur Ausschweifung, folglich zur Regellosigkeit. Mithin zieht sie die Menschen zur Missgestalt, also zur Hässlichkeit, die Liebe dagegen zur Schönheit.⁴⁷⁸

Durch diese Klassifizierung der Liebe kommt es bei Ficino zu einer Entwertung des Körpers. Wie schon zuvor erwähnt, werden die Berührung, der Geschmack und der Geruch als Repräsentanten der Sinnlichkeit nicht dem Erkennen der Schönheit zugerechnet. Befindet sich der Verliebte in der Sphäre der Leidenschaften und der Körperlichkeit wird dies von Ficino, der auch Arzt war, als eine Krankheit eingestuft.⁴⁷⁹ Ficino bewertet die Auswirkungen, welche durch die Prioritätensetzung der Seele zu Gunsten des Körpers geschieht in einem medizinischen Kontext. Diese medizinische Analyse manifestiert sich in einer geringen Wertschätzung für den Körper. Jörg Lauster verweist darauf, dass der Körper bei Ficino als Last betrachtet wird, welche die Seele in ihrem Aufstieg immer wieder nach unten, zur Materie, zieht.⁴⁸⁰ Die Liebe im Kontext einer sinnlichen Liebe wird von Ficino in einem Atemzug mit anderen infektiösen Krankheiten genannt.

Dies wird nicht so wunderbar erscheinen, wenn man andere Krankheiten, welche sich durch Ansteckungen übertragen, in Vergleich zieht, wie Hautjucken, Krätze, Aussatz, Brustentzündung, Schwindsucht, Ruhr, Augenentzündung und Pest. Die Liebesansteckung aber findet sehr leicht statt und ist die schlimmste aller Seuchen.⁴⁸¹

⁴⁷⁷Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1355(Comm.241) – 1356(Comm.242)

⁴⁷⁸Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1323(Comm.142) – 1323(Comm.143) „Rabies venera ad intemperantiam trahit, ideoque ad inconcinnitatem. Quare ad deformitatem similiter videtur allicere; amor autem ad pulchritudinem.“

⁴⁷⁹Vgl. Sibylle Glanzmann, Der einsame Eros. Eine Untersuchung des Symposium-Kommentars „De Amore“ von Marsilio Ficino, S.48 – S.49

⁴⁸⁰Vgl. Lauster, Die Erlösungslehre des Marsilio Ficanos, S.61 – S.62

⁴⁸¹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1358(Comm.249) – 1358(Comm.250)

Die Pest steht unter anderem als Analogie für die Form von "Liebe", welche auf Körperlichkeit und Sinnlichkeit fußt. Die Übertragung dieser Krankheit geschieht über die Augen. Durch das Auge strömt der *Spiritus* aus und in den Anderen ein. Dieser *Spiritus* beinhaltet feinste Blutpartikel des Trägers und in der Transferierung des *Spiritus* in das Gegenüber, kommt es zu einer Vermischung und einer Vermengung im Sinne einer Blutvergiftung.⁴⁸² Daraus ergibt sich zusammengefasst, dass der Körper nicht an der Liebe Anteil hat. Die Liebe erscheint bei Ficino in einem unüberbrückbaren Gegensatz zur sinnlichen und leidenschaftlichen Körperlichkeit zu stehen. Ficino versteht die sinnliche Lust als eine "ungestüme und erregende Art"⁴⁸³, welche den Menschen zerrüttet und zur "Mißgestalt, also zur Hässlichkeit"⁴⁸⁴ zieht.

Deswegen sind die Lust zum Beischlaf und die Liebe nicht nur keine gleichartigen Regungen sondern erweisen sich als Gegensätze.⁴⁸⁵

Jedoch kommt dem Körper in der ficianischen Begriffsbestimmung eine ambivalente Stellung zu. Sibylle Glanzmann macht in ihrer Schrift *Der einsame Eros* deutlich, dass Ficino als Ausgangspunkt aller Erkenntnis den Körper annimmt. Aus dieser Annahme resultiert die Differenzierung der Sinne bei Ficino. Die hierarchischen tiefer stehenden Sinne, welche den Tast-, den Geruch- und den Geschmackssinn umfassen, werden von der Erkenntnis der Schönheit ausgeschlossen. Dieser Ausschluss begründet sich in der engen Verbundenheit von Sinn und Körper oder anderes ausgedrückt: Der Sinn ist zu sehr mit der Materie verhaftet. Der oberste Sinn, durch welchen das Individuum befähigt ist die Schönheit in einem anderen

„Hoc utique mirum non videbitur, si ceteros morbos qui contagione nascuntur considerabitis, si pruritus, si scabiem, si lepram, pleuresim, phthisim, disenteriam, lippitudinem, epidimiam. Amatoria vero contagio facile fit et gravissima omnium pestis evadit.“

⁴⁸²Vgl. Glanzmann, *Der einsame Eros*. Eine Untersuchung des Symposion-Kommentars "De Amore" von Marsilio Ficino, S.49 – S.51

⁴⁸³Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1323(Comm.142)

⁴⁸⁴Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1323(Comm.142)

⁴⁸⁵Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1323(Comm.142) „Quapropter libido conitus, id est, coeundi, et amor, non modo non iidem motus sed et contrarii esse monstrantur.“

zu erkennen, ist der Sehsinn.⁴⁸⁶

Das Auge allein genießt also die körperliche Schönheit. Da nun die Liebe das Verlangen ist, die Schönheit zu genießen, und diese allein durch das Auge wahrgenommen wird, so findet der Liebhaber des Körpers seine Befriedigung im Sehen.⁴⁸⁷

Wie schon im Rahmen der Kreismetapher erwähnt wurde, geht vom *Einen* ein Lichtstrahl aus, verstanden als die Schönheit, welcher alle Kreisebenen durchdringt. Dies bedeutet, dass sich die Schönheit in verschiedenen Graduierungen auf den einzelnen Kreisebenen abbildet. Der Lichtglanz wird zu einem Synonym und eine Metapher für die Schönheit.⁴⁸⁸

Daher kommt es, daß die Inbrunst des Liebenden nicht durch den Anblick oder die Berührung irgendeines Körpers erlischt; denn sein Verlangen ist nicht auf diesen oder jenen Körper gerichtet, sondern auf den Lichtglanz der überirdischen Herrlichkeit, welche aus den Körpern zurückstrahlt.⁴⁸⁹

Gleichzeitig bedeutet es, dass die Liebe von Anfang an in ihrem Streben und Verlangen nach Schönheit als eine geistige Vorstellung verstanden wird.⁴⁹⁰ Das bedeutet, dass der Andere zum Spiegelbild wird, welcher die Schönheit des *Einen* reflektiert.⁴⁹¹ Die Liebe beinhaltet bei Ficino ein immer schon bestehendes Mitlieben

⁴⁸⁶Vgl. Glanzmann, Der einsame Eros. Eine Untersuchung des Symposion-Kommentars "De Amore" von Marsilio Ficino, S.67 – S.71

⁴⁸⁷Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl 1328(Comm.159) „Solus igitur oculus corporis pulchritudine fruitur. Cum vero amor nihil aliud sit nisi fruende pulchritudinis desiderium, hec autem solis oculis comprehendatur, solo aspectu amator corporis est contentus.“

⁴⁸⁸Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.179

⁴⁸⁹Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326(Comm.152) „Hinc efficitur ut corporis nullius aspectu vel tactu amatoris impetus extinguatur. Non enim corpus hoc aut illud desiderat, sed superni numinis splendorem per corpora refulgentem ammiratur, affectat et stupet.“

⁴⁹⁰Vgl. Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, S.247

⁴⁹¹Vgl. Glanzmann, Der einsame Eros. Eine Untersuchung des Symposion-Kommentars "De Amore" von Marsilio Ficino, S.73

des *Einen*. Diese Art der Liebe manifestiert sich bei Ficino in der gegenseitigen Liebe, welche zugleich immer schon als eine Liebe zum *Einen* verstanden werden kann.⁴⁹² Diese Liebe ist als eine geistige Liebe bei Ficino zu betrachten, da die körperliche Schönheit alleinig durch die Augen und die Schönheit der Seele einzig durch den Engelsgeist wahrgenommen wird.⁴⁹³ Vom *Einen* ausgehend manifestiert sich die Schönheit im gesamten Kosmos. Die Schönheit im Sinne der *gratia* widerspiegelt das *Eine* in allen Dingen. Dies erklärt die Annahme, dass wenn etwas geliebt wird, das *Eine* gleichzeitig immer mitgeliebt wird. Die erste Stufe die Schönheit wahrzunehmen vollzieht sich über die Augen, dies führt die Seele weiter in ihrem Verlangen das Schöne im Sinne des *Einen* zu erblicken.⁴⁹⁴ Der Eros wird bei Ficino als spirituelle und rein geistige Liebe verstanden. Er geht aus dem *Einen* hervor und strebt schlussendlich zu diesem wieder zurück.⁴⁹⁵

Die wahre Liebe ist ein Aufwärtsstreben zur übersinnlichen Schönheit und wird in uns durch den Anblick der körperlichen Schönheit erweckt.⁴⁹⁶

⁴⁹²Vgl. Kristeller, Die Philosophie des Marsilio Ficino, S.259 – S.263

⁴⁹³Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1328(Comm.159)

⁴⁹⁴Vgl. Lauster, Die Erlösungslehre des Marsilio Ficino, S.162 – S.163

⁴⁹⁵Vgl. Alice Pechriggl, Eros, Wien 2009, S.74

⁴⁹⁶Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1326(Comm.260) „Verus enim amor nihil est aliud quam nixus quidam ad divinam pulchritudinem evolandi, ab aspectu corporalis pulchritudinis excitatus.“

Nachwort

Aus heutiger Sicht erscheint es, als wäre Marsilio Ficino im philosophischen Bewusstsein vieler Gelehrter in seinem Wirken und Schaffen nur mehr bedingt präsent. Dies äußert sich dadurch, dass er innerhalb des Studiums der Philosophie von Seiten der Lehrenden kaum bis nur geringe Nennung im Bezug auf sein Wirken und Schaffen findet. Es erscheint, als würde Ficino oftmals im philosophischen Diskurs hinsichtlich der Rezeption Platons nur für die historische und der philologische Wissenschaft von Interesse sein. Dies spiegelt sich wieder, wenn zu Marsilio Ficino die geringe Sekundärliteratur bedacht wird, welche sich vor allem auf den anglikanischen Raum erstreckt. Im Gegensatz dazu zählte er innerhalb der Renaissance Italiens zu den gewichtigsten und festen Größen seiner Zeit. Sein Wirkungsbereich erstreckte sich bis weit in das 17. Jahrhundert hinein. Es gab kaum philosophische Folgetexte, welche nicht unter einem spezifischen Einfluss von Ficino standen.⁴⁹⁷ Marsilio Ficino war derjenige, der den gesamten platonischen Corpus erst einer westlichen Leserschaft zugänglich gemacht hat. Er entwickelte schon relativ früh ein großes Interesse für Platon, welches ihn Zeit seines Lebens stets begleitet hat. Eine Verquickung von Ereignissen scheint dafür relevant zu sein; zunächst das Eintreffen von Georgios Gemistos Plethon. Plethon propagierte die Kompatibilität zwischen Platon und Aristoteles, wie schon weit vor ihm der heilige Augustinus und Petrarca. Jedoch nicht nur die Sichtweise dieser philosophischen Gelehrten löste eine Resonanz in Ficino aus, sondern auch die Unterstützungen seines Mentors Landino und seines Protegé Cosimo de'Medici sind von größter Relevanz in dem Schaffen und Wirken von Marsilio Ficino.⁴⁹⁸ Ficino lebte in einer Zeit, welche sowohl gekennzeichnet war durch eine gewisse christliche Dogmatik als auch durch einen Umbruch auf einer geistigen Ebene. Durch das Aufkommen der humanistischen Bewegung

⁴⁹⁷ Vgl. Tamara Albertini: „Marsilio Ficino (1433-1499). Durch Denken die Welt kunsthafte gestalten.“ in: Philosophen der Renaissance, hg. Paul Richard Blum, Darmstadt 1999, S.84 – S.85

⁴⁹⁸ Vgl. Tamara Albertini: „Marsilio Ficino (1433-1499). Durch Denken die Welt kunsthafte gestalten.“ in: Philosophen der Renaissance, S.77

wurde das Interesse an griechischen Studien von Neuem belebt. Ein neues Textverständnis im Hinblick auf die griechische Lektüre wurde etabliert, antike Quellen wurden entdeckt, erstmals einer lateinischen Leserschaft präsentiert und für die philosophische Diskussion nutzbar gemacht. Daraus resultierend erhielt nicht nur Platon eine lateinische Stimme sondern auch eine Vielzahl von anderen griechischen Autoren. Diese Eröffnung der griechischen antiken Welt für den lateinischen Raum liegt in einem guten Teil in Ficino begründet, da er nicht nur Platon alleinig übersetzte sondern auch eine Reihe andere antike Denker wie Plotin, Hermes Trismegistos und Jamblichos. Daraus resultiert, dass Ficino in seinem philosophischen Schaffen nicht nur von Platon sondern auch von neuplatonischen, orphischen und hermetischen Quellen beeinflusst war. Dennoch finden sich bei Ficino nicht nur antike Quellen wieder, sondern er bindet auch scholastische Theoreme ein und bezieht sich in seinen Werken zum Teil auf lateinische Kirchenväter.⁴⁹⁹ Es findet sich in seinen Werken eine Verquickung von antiken Quellen und christlichen Theoremen wieder, welche er versucht in ein harmonisches Gesamtgefüge zu verbinden. Als Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit diente die Schrift *De Amore* aus dem Jahr 1469. Marsilio Ficino wollte, dass *De Amore* als ein Kommentar zu Platons *Symposion* gelesen wird. Dennoch stellt sich bei diesem Kommentar die Frage: Wie viel „Platon“ steckt wirklich in der vorliegenden Schrift von Marsilio Ficino? Wir sahen bereits zu Beginn, dass der Aufbau von *De Amore* grundverschieden zum Aufbau des *Symposions* erscheint. *De Amore* hat im Vergleich zum *Symposion* den doppelten Umfang. Der Kommentar gibt zwar an, dass die einzelnen Reden von unterschiedlichen Personen dargelegt werden, jedoch bleiben die Reden in ihrem Charakter linear. Ficino versucht durch den linearen Aufbau von *De Amore* das platonischen *Symposion* in eine Systematik zu bringen. Wir können innerhalb von *De Amore* nicht von einzelnen sprachlich unterschiedenen Reden sprechen, da sie sich weder dialektisch noch formal unterscheiden. Das *Symposion* dagegen ist gekennzeichnet durch unterschiedliche sprachliche Ebenen, dem entgegengesetzt

⁴⁹⁹Vgl. Kristeller, Acht Philosophen in der italienischen Renaissance, S.34 – S.36

ist *De Amore*. Die einzelnen Reden innerhalb des *Symposions* sind charakterisiert durch spezifische rhetorische Stile. Die sprachlichen Ebenen wechseln zwischen der Ich - Form der Gegenwart in die Er - Form und gehen über in die Wiedergabe von Gesagtem der Vergangenheit, welches sich sowohl auf die Rede als auch auf den Dialog erstreckt. Dahingegen bleibt *De Amore* in den Reden traktathaft verankert. Es lässt sich kein gradueller Aufstieg erkennen wie wir ihn im *Symposion* haben, dessen Höhepunkt die Diotima Rede bildet. Eines der angestrebten Ziele von Marsilio Ficino im Hinblick auf Platon war die Systematisierung des platonischen Corpus – dies zeigt sich auch in der Tatsache, dass der Dialog *Phaidros* eine immense Präsenz innerhalb von *De Amore* hat. Marsilio Ficino spannt in *De Amore* immer wieder erneut den Bogen zu *Phaidros* und verwebt beide in einer nahezu zwillingshaften Weise. Dies zeigt sich dadurch, dass sich in *De Amore* Auszüge, Zitate und Hinweise sowohl auf den *Phaidros* als auch auf den *Timaios* finden lassen. Die gegenseitigen Bezugspunkte der Dialoge untereinander sind der Versuch eine kohärente Systematik innerhalb der Lehre Platons aufzuzeigen. Die Reden in *De Amore* weisen keine graduelle Unterscheidung auf, sondern wirken in ihrem traktathaften Charakter auf einander abgestimmt. Ein Grund dafür liegt darin dem westlichen Leser eine ganzheitliche Lehre Platons zu präsentieren, welche keinerlei Differenzen in ihrer Systematik aufweist. Das Ziel von Ficino ist es der lateinischen Leserschaft einen holistischen Platon zu präsentieren, der in seinen Lehren vollkommen transparent wird.⁵⁰⁰ Dieser Versuch dem platonischen Corpus eine Systematik beizufügen scheint nicht ohne Grund ein Anliegen von Marsilio Ficino zu sein. Wie wir sahen, war einer der Hauptanklagepunkte von Georgios Trapezuntius, dass die platonischen Schriften im Vergleich zu den aristotelischen Schriften keine Systematik aufweisen. Platon verwirre laut Trapezuntius den Leser durch seine unterschiedlichen Diskurse, welche durch seine Protagonisten wiedergegeben werden, abgesehen von den amoralischen Textstellen, welche den Güterkommunismus, die Akzeptanz der Homosexualität und das weibliche Gemeinwesen betreffen.

⁵⁰⁰Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, S.318 – S.329

Jedoch war der Einwand, dass die platonischen Schriften nicht kompatibel mit dem christlichen Glauben sind, noch viel gewichtiger.⁵⁰¹ Der letzte Einwand war Marsilio Ficino nicht fremd, diesen hörte er auch von seinem Mentor Antonio degli Agli. In seiner Schrift *De mystica statera* sprach er Marsilio Ficino explizit an und ermahnte ihn, dass er seine heidnischen Interessen dem christlichen Dogma unterordnen soll.⁵⁰² Das bedeutet, dass Marsilio Ficino mehrere Diskrepanzen mit seinen Platon Übersetzungen zu umgehen hatte: Die Negation einer Systematik innerhalb der Lehren Platons, die Amoralität und die Inkompatibilität der platonischen Schriften zur christlichen Dogmatik. Wenn nun *De Amore* in seinem formalen Aufbau von Paul Richard Blum bezichtigt wird als dreierlei: als Wortauslegung, Sachkommentar und Traktat, so hat dies für Ficino nur einen Grund: Die gegenseitige Bezugnahme der Kommentare untereinander sowohl im Text als auch auf andere platonische Dialoge soll die gewünschte kohärente Systematik des platonischen Corpus wiedergeben.⁵⁰³ Finden sich im Aufbau des platonischen *Symposion* nach heutiger Sicht drei Teile, welche sich aus den ersten fünf Reden, der dialogischen Rede zwischen Sokrates und Diotima und dem Satyrspiel des Alkibiades zusammensetzen⁵⁰⁴ so bleibt im Gegensatz dazu *De Amore* ein Traktat, welchem jeglicher ansteigende Aufbau abhanden gekommen ist. *De Amore* versteht sich als Neuauflage und Reinszenisierung des Platonischen Gastmahls, welches „Plato, den Vater aller Philosophen“⁵⁰⁵ zu Ehren gehalten wird. Einerseits erhält Marsilio Ficino durch die lateinische Wiedergabe der platonischen Texte den Geist Platons für die Nachwelt andererseits wird Platon von Ficino in seinen Lehren modifiziert, da er die Lehren Platons mit anderen Denkkonzepten verknüpft.⁵⁰⁶ Dennoch bleibt Ficino primär trotz seiner Liebe zu Platon und den heidnischen Lehren in erster

⁵⁰¹Vgl. Hankins, Humanism and Platonism in the Italian Renaissance II Platonism S.27 – S. 45

⁵⁰²Vgl. Hankins, Plato in the Italian Renaissance, S.279 – S.280

⁵⁰³Vgl. Paul Richard Blum, „Einleitung“ in: Über die Liebe oder Platons Gastmahl, S.XXIV

⁵⁰⁴Vgl. Schmidt-Berger, „Nachwort“ in: Das Trinkgelage, S.139

⁵⁰⁵Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1320(Comm.136)

⁵⁰⁶Vgl. Allen, Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer, S.135

Linie mit dem Christentum verbunden. Um die heidnischen Lehren als solche nicht aufgeben zu müssen fasst Ficino den Plan, den Platonismus und das Christentum miteinander zu verbinden und den Platonismus als ein integratives Konzept für das Christentum gefügig zu machen.⁵⁰⁷ Ficino versteht die platonischen Texte nicht aus einem historischen oder einem philologischen Kontext heraus. Für Ficino galt Platon vielmehr als eine Art „Medizin für die Seele.“⁵⁰⁸ Platon wird bei Ficino zum *medicus animorum* gemacht, dessen Ziel es ist die Seele wieder gesund zu machen und darauf basierend die Gesellschaft in eine Gemeinschaft zu führen, welche sich immer schon als eine Gemeinschaft zum *Einen* – zu Gott versteht.⁵⁰⁹ In *De Amore* findet sich die Frage, in welcher Gemeinschaft der Einzelne zum *Einen* steht. Denn wie Ficino schon am Anfang von *De Amore* deklariert, ist das *Eine* der Urheber von Allem. Das *Eine* wird bei Ficino als Anfang und als Ende von allem gefasst.⁵¹⁰ Dies widerspiegelt sich bereits in der ersten Rede, wenn Ficino ein fünfteiliges Ordnungsschema ausgehend vom *Einen* installiert. Walter Andreas Euler verdeutlicht, dass das Universum zu einem Spiegel von Gott wird. Das *Eine* spiegelt sich je nach Maß der Aufnahmefähigkeit der einzelnen Ebenen in diesen wieder.⁵¹¹ Pausanias verweist in der ersten Rede auf die hesiodische Theogonie und auf Parmenides um die Konzeption des Eros zu verdeutlichen. Dennoch dient dies lediglich als ein Versuch den Eros als kosmologische Figur zu deklarieren, welcher sogleich nach der Gaia entstanden ist.⁵¹² Dies nimmt Ficino als Ausgangspunkt um sein eigenes kosmologisches Ordnungsschema zu erstellen. Hierbei kommt es von Seiten Ficanos zu einer Vermischung mehrerer antiker Quellen. Er bezieht sich für die Untermauerung seiner Annahme sowohl auf die orphische als auch auf die hermetische Tradition.⁵¹³

⁵⁰⁷Vgl. Kristeller, Acht Philosophen der italienischen Renaissance, S.43

⁵⁰⁸Vgl. Walter Andreas Euler, „Pia philosophia“ et „docta religio“. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, München 1998, S.22 - 23

⁵⁰⁹Vgl. Hankins, Plato in the Italian Renaissance, S.318 – S.329

⁵¹⁰Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321 (Comm.139)

⁵¹¹Vgl Euler, „Pia philosophia“ et „docta religio“. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, S.185 – S.187

⁵¹²Vgl. Platon, Das Trinkgelage, 178a – 178b

⁵¹³Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1321 (Comm.139)

Dies bedeutet, dass Ficino mit Platon alleine nicht auskommt, um sein kosmologisches Ordnungsschema innerhalb von *De Amore* zu installieren. Hier findet sich der erste große Unterschied zwischen Ficino und Platon. Weder verstand sich das *Symposion* als kosmologisches Ordnungskonzept, noch hatte Platon ein einheitlich stringentes Verständnis einer Kosmogonie innerhalb seiner naturphilosophischen Anschauung inne. Mit der Frage nach dem Ursprung beschäftigt sich Platon insbesondere erst im *Timaios*, dabei sind seine Überlegungen in einen mythologischen Kontext integriert.⁵¹⁴ Außerdem gilt es ebenfalls zu betonen, dass Platon kein monistisches Weltbild entworfen hat.⁵¹⁵ Um seine kosmologische Konzeption zu festigen, benötigte Ficino daher andere Referenzpunkte, welche er zu einem großen Teil im Neuplatonismus wiederfindet. Er übernimmt von der neuplatonischen Philosophie das hierarchische Verständnis des Universums. Jedoch veränderte er dieses insoweit, dass sich eine Symmetrie der fünf Ebenen ergibt, deren Mittelstellung die Seele einnimmt.⁵¹⁶ Die Hierarchie in *De Amore* besteht aus dem *Einen*, dem Engelsgeist, der Weltseele, der Natur und der Materie. Ich stellte zu Beginn die Frage, ob Ficino eine stringente Definition der Materie in *De Amore* hat oder ob es mehrere Leseweisen der Materie gibt. Ficino nahm am Beginn das *Eine* und die dreifache dunkle und finstere Substanz in Form des Chaos an.⁵¹⁷ Diese Substanz zeigte sich als der erste Schatten in dem kosmologischen Konzept von Ficino. Ficino versucht diese Substanz mit der „chora“⁵¹⁸ aus Platons *Timaeus* zu verbinden. Jedoch bezieht er sich durch die Nennung des Chaos als „gestaltlose Welt“⁵¹⁹ zugleich auch auf die *prima materia* von Aristoteles.⁵²⁰ Aber es finden sich im Bezug auf das Chaos nicht nur orphische, hermetische, platonische und aristotelische Quellen

⁵¹⁴Vgl. Erler, *Die Philosophie der Antike* Platon 2/2, S.450

⁵¹⁵Vgl. Guthrie, *A history of Greek philosophy* Vol. 5, S.254

⁵¹⁶Vgl. Kristeller, *Acht Philosophen in der italienischen Renaissance*, S.37 – S.38

⁵¹⁷Vgl. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1321 (Comm.139)

⁵¹⁸Vgl. Blum, „Anmerkungen des Herausgebers“, in: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, S.374

⁵¹⁹Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 1321 (Comm.139)

⁵²⁰Vgl. Blum, „Anmerkungen des Herausgebers“ in: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, S.374

wieder sondern auch der Verweis auf Genesis 1,2. Die erste Leseweise versteht die Materie als den Schatten. Sie ist von Anbeginn, noch vor den Formen vorhanden und dient als Grundlage für alles Geschaffene. Um das Hervorgehen der Dinge aus dem *Einen* zu erklären, bedient sich Ficino sowohl der Schöpfungslehre (Genesis 1,2) als auch der Emanationslehre von Plotin.⁵²¹ Um den Prozess der Emanation zu veranschaulichen, greift Ficino auf die Metapher des Lichtes zurück. Der kosmologische Aufbau wird veranschaulicht durch die Lichtmetaphysik. Durch das Spiel von Licht und Schatten wird jede Stufe des Seins aktiviert und ihr werden spezifische Formen eingestrahlt. Hierbei wird der Begriff der Schönheit zur leitenden Instanz. Durch die Schönheit erhalten die Substanzen ihre Gestalt.⁵²² Das Dunkle wird je nach Ebene durch spezifische Lichtintensität erleuchtet und geht eine Verbindung mit der Form ein. An dieser Stelle fanden wir die zweite Leseweise der Materie – sie ist aktive Materie. Sie durchzieht das gesamte hierarchische Ordnungschema und geht auf jeder Ebene einen Pakt mit der Form ein. Das Licht verliert von Ebene zu Ebene an Intensität und mündet im „Schattenbild“⁵²³ der Materie. Hier findet sich die dritte Leseweise der Materie. Sie ist in einem metaphysischen Verständnis der Ort der Vielheit und bindet die Seele an die schattenhafte Welt. Jedoch hat dieser Fall bei Ficino auch physiologische Auswirkung. Ficino rekurriert an dieser Stelle schon lange nicht mehr auf das *Symposion*, vielmehr verbindet er *De Amore* mit dem Kommentar zum Dialog *Phaidros*. Die Schönheit und die Liebe können sich in der Materie nicht finden lassen. Die Liebe wird bei Ficino etabliert als eine Liebe, welche zur Schönheit zieht. Auch der Schönheit kommt bei Ficino je nach Kontext eine verschiedene Bedeutung in ihrer Begrifflichkeit zu. Dies resultiert daraus, dass Ficino Platons Theorie des Ideenkosmos mit der Hypostasenlehre von Plotin vermischt. Primär kann die Schönheit verstanden werden als die Manifestation des Göttlichen in den ontologischen Ebenen. Als Manifestation des Göttlichen ist die Schönheit bei Ficino als eine geistige Form zu verstehen. Dies

⁵²¹ Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.109

⁵²² Vgl. Scheuermann-Peilicke, Licht und Liebe, S.123, S.139

⁵²³ Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1324(Comm.148)

verdeutlicht sich, wenn Ficino schreibt, dass die Schönheit nur durch den Geist, das Auge und das Ohr wahrnehmbar ist.⁵²⁴ Da die Berührung, der Geschmack und der Geruch noch zu nahe mit der Materie verbunden sind, werden sie beschrieben als „Gelüste“⁵²⁵ und „Raserei“⁵²⁶. Das bedeutet, dass Ficino prinzipiell zwischen den Sinnen unterscheidet: Das Sehen und das Hören sind Sinne zum Erfassen der Schönheit, dem entgegengesetzt das Schmecken, Riechen und Tasten, welche in die konträre Richtung, in die Hässlichkeit führen. Die Materie wird zum Urschlechten, diese Auffassung ist nicht unbekannt, wir sahen sie bereits bei Plotin. Sie wird zum Gefängnis und zum Kerker der Seele.⁵²⁷

Indem Ficino den sinnlichen Genuß auf den der Augen und der Ohren beschränkt, rettet er die platonische Liebe zum schönen Körper für einen christlichen Kontext.⁵²⁸

Das bedeutet, dass Liebe bei Ficino immer als eine geistige Auffassung zu verstehen ist, welche hin zu Gott führt. Jede Form der Körperlichkeit ist ein Ausdruck der Verbundenheit mit der Materie. Jedoch ist für Ficino die Körperlichkeit in einem sexuellen Sinne nicht neutral zu fassen. Sie ist gleichsetzbar mit einer infektiösen Krankheit und wird auf dieselbe Stufe wie die Pest gesetzt.⁵²⁹ Ficino verbannt jegliche positive Assoziation mit Sexualität – das freudvolle körperliche Begehren wird in *De Amore* zu einem Sinnbild der Abkehr vom Göttlichen. Begierde und Leidenschaft ist Ausdruck des Hässlichen. Bei Platon ist der Aufstieg zum Schönen nicht strikt von der Körperlichkeit getrennt. Das *Symposion* ist Ausdruck einer gewissen Form der gelebten Erotik. Das Intelligible erhält bei Platon ganz eindeutig den Platz vor der Körperlichkeit jedoch benötige ich die Körperlichkeit, um die Idee der Schönheit überhaupt zu erreichen. Der Aufstieg zum Schönen vollzieht sich bei

⁵²⁴Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.142)

⁵²⁵Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.142)

⁵²⁶Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1322(Comm.142)

⁵²⁷Vgl. Ueberweg, Die Philosophie des Altertums, S.604 – S.605

⁵²⁸Ebbesmeyer, Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance, München 2002, S.77

⁵²⁹Vgl. Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, 1358 (Comm.248)

Platon über mehrere Stufen, diese können nicht übersprungen werden. Nach Krüger lehrt schon die erste Stufe, diese ist der Körper, das leidenschaftliche Verhalten zum höchsten Schönen.⁵³⁰ Der himmlische Eros sucht eine schöne Seele in einen schönen Körper. In diesem Kontext versteht sich der Eros als pädagogischer Eros, welcher die Jünglinge dazu bringt, selbst schöne Reden und Taten hervorzubringen. Auf der nächsten Stufe erkennen sie das Schöne in den Wissenschaften und zeugen selbst schöne Gedanken und Reden. Von diesem Punkt aus besteht die Möglichkeit das Schöne an sich zu erblicken.⁵³¹ Der Eros ist auf Grund seiner Eltern ein ständiges „Dazwischen“. Als Daimon fungiert er als Mittler zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen, zwischen dem Schönen und dem Hässlichen und zwischen der Weisheit und der Unwissenheit.⁵³² Sybille Glanzmann macht auf die Ambivalenz des platonischen Eros aufmerksam. Er kann sich rein auf das Körperliche richten und er kann den Menschen zum Schönen an sich führen. Als ein „Dazwischen“ kann der Eros in beide Richtungen lenken.⁵³³ Daraus resultiert, dass die Liebe bei Platon in vielschichtiger Weise zu fassen ist. Platon unterscheidet zwischen einem himmlischen und einem gewöhnlichen Eros, dennoch sind sie nicht eindeutig entgegengesetzt. Dies sahen wir bei der Rede des Pausanias, wenn der himmlische Eros überwiegt, ist die Verbindung mit dem gewöhnlichen Eros im Rahmen des Geduldeten, nämlich in dem Verhältnis zwischen einem älteren Mann und einem Jüngling. Das bedeutet, dass die himmlische philosophische Liebe immer schon in einem männlichen Verhältnis zu verstehen ist.⁵³⁴ Ficino versteht die Liebe nicht im Sinne eines „Dazwischen“. Sie ist bei ihm von Anfang an angelegt als eine reine geistige und spirituelle Liebe.⁵³⁵ Al Wolters bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt:

⁵³⁰Vgl. Krüger, *Einsicht und Leidenschaften – Das Wesen des platonischen Denkens*, S.178 – S.180

⁵³¹Vgl. Platon, *Das Trinkgelage*, 210a – 211c

⁵³²Vgl. Platon, *Das Trinkgelage*, 200e – 203a

⁵³³Vgl. Glanzmann, *Der einsame Eros*, S.35

⁵³⁴Vgl. Sabrina Ebbersmeyer, *Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance*, S.21-S.31

⁵³⁵Pechriggl, *Eros*, S.74

It was Ficino who first coined the phrase „Platonic love“, and gave it the meaning which became so widely influential in early modern European literature and thought, and which continues to define the expression to the present day. Ultimately, of course, the idea which it embodies goes back to Plato; more specifically to the *Symposium*, but it would be a mistake to suppose that Ficino is simply reproducing Plato’s thought as expressed in that dialogue. What he is in fact reproducing is not Plato’s conception of love but the Neoplatonic interpretation of Plato’s conception.⁵³⁶

Ficino nimmt zwar das platonische *Symposion* als Grundlage für seinen Kommentar *De Amore*, jedoch interpretiert er das *Symposion* neu und integrierte darin sowohl andere antike Theorien als auch christliche Lehren. Er entwirft eine Systematik in den platonischen Schriften, auch wenn diese nicht immer mit Platon alleine auskommt und entfernt fein säuberlich jede Spur, welche auf eine amoralische Stelle verweisen könnte. Wie wir gesehen haben ist *De Amore* nicht das, was es vorgibt zu sein. Wenn man die Erwartung hat, bei Ficino Platon alleinig zu lesen, wird man höchst wahrscheinlich enttäuscht sein. Ficino war nicht nur Philosoph und im besonderen Sinne Platoniker. Ficino war vielmehr Theologe, Philosoph, Mediziner, Astrologe, Mystiker und Magier. In seinem Werk findet sich eine Ansammlung von verschiedenen Theorien und Betrachtungsweisen unterschiedlicher Strömungen ein. Dies wird Aufgabe der aktuellen Forschung sein, die Vermengung der unterschiedlichen Quellen herauszuarbeiten und sichtbar zu machen. Einige Theorien sind vordergründig sichtbar und direkt auf antike oder mediavale Quellen rückführbar, andere sind verborgen hinter versteckten Begriffen. Ich hoffe, dass ich mit der vorliegenden Arbeit einen kleinen Beitrag liefern konnte, die philosophische Anschauung Ficinos zum Begriff der Materie und der Schönheit sichtbar zu machen.

⁵³⁶Al Wolters, “Ficino and Plotinus’ Treatise ‘On Eros’, in: Ficino and the Renaissance Neoplatonism, S.189

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Cavalcanti, Guido: Sämtliche Gedichte. Tutte le rime. Übers. und hg. von Tobias Eisermann und Wolfdietrich Kopelke. Tübingen: Narr 1990.

Ficino, Marsilio: Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lateinisch/Deutsch. Übers. Karl Paul Hasse und hg. von Paul Richard Blum. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2004.

Ficino, Marsilio: Platonic theology Vol. 1. Übers. in das Englische Michael J. B. Allen und John Warden und hg. von James Hankins. Cambridge: Harvard University Press 2001.

Ficino, Marsilio: The letters of Marsilio Ficino. London: Shephard-Walwyn 1975.

Hesiodus, Theogonie. Werke und Tage. Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von Albert von Schirnding. München (u.a.): Artemis & Winkler 1991.

Platon: Das Trinkgelage. Übers. von Ute Schmidt-Berger. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1985.

Platon: Das Gastmahl. Übers. und hg. von Thomas Paulsen. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 2008.

Platon: Sophistes. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Hieronymus und Friedrich Müller und hg. von Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg: Rowolth Taschenbuch Verlag GmbH 1994 (Sämtliche Werke Bd. 3.).

Platon: Politikos. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Hieronymus und Friedrich Müller und hg. von Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg: Rowolth Taschenbuch Verlag GmbH 1994 (Sämtliche Werke Bd. 3.).

Platon: Timaios. Griechisch/Deutsch. Übers. von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 2003.

Platon: Philebos. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Hieronymus und Friedrich Müller und hg. von Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg: Rowolth Taschenbuch Verlag GmbH 1994 (Sämtliche Werke Bd. 3.).

Platon: Phaidros. Übers. und hg. von Ernst Heitsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

Plotin: Ausgewählte Schriften. Übers. und hg. Christian Tornau. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co 2001.

Plotinus: The six Enneads. Übers. ins Engl. Von Stephen MacKenna und B. S. Page und hg. William Benton. 26. Aufl. Chicago (u.a.): Encyclopaedia Britannica Inc. 1984 (Great Book of the western world Bd. 17).

Trismegistus, Hermes: Das Corpus Hermeticum einschließlich der Fragmente des Stobaeus. Neu übertr. von Karl-Gottfried Eckart und hg. von Folker Siegert. Münster: Lit-Verlag 1999.

Sekundärliteratur

Albertini, Tamara: Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der *Einfachheit*. Hg. von Stephan Ott. München: Wilhelm Fink Verlag 1997 (Die Geistesgeschichte und ihre Methoden, Quellen und Forschung Bd. 20).

Albertini, Tamara: „Marsilio Ficino. Durch Denken die Welt kunsthaft gestalten“, in: Blum, Paul Richard (Hg.): *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*. Darmstadt: Primus Verlag 1999, S.77-S.87

Allen, Michael J. B.: „Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino’s *Symposium* Commentary“, in: Allen, Michael J. B. (Hg.): *Plato’s third eye: studies in Marsilio Ficino’s metaphysics and its sources*. Aldershot, Hampshire u.a.: Variorum 1995, S.131-S.151.

Allen, Michael J. B.: „Ficino’s theory of the five substances and the Neoplatonists’ *Parmenides*“, in: Allen, Michael J. B. (Hg.): *Plato’s third eye: studies in Marsilio Ficino’s metaphysics and its sources*. Aldershot, Hampshire u.a.: Variorum 1995, S.19-S.44.

Allen, Michael J. B.: Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer. Introductions, texts, translations. Berkley (u.a.): University of California Press 1981.

- Allen, Michael J. B.: The Platonism of Marsilio Ficino. A study of his Phaedrus commentary, its sources and genesis. Berkley: University of California Press, 1984.
- Beierwaltes, Werner: Marsilio Ficanos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1980.
- Bordt, Michael: Platon. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1999.
- Chen, Ludwig C. H.: Acquiring knowledge of the ideas. A study of Plato's in the Phaedo, the Symposium and the central books of the Republic. Hg. von Otto Lendle und Peter Steinmetz. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1992 (Palingenesia. Monographien und Texte zur klassischen Altertumswissenschaft Bd. 35).
- Ciavolella, Massimo: „Eros/ Ereos? Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's „Donna me prega“, in: Eisenbichler, Konrad und Pugliese, Olga Zorsi (Hg.): *Ficino and the Renaissance Neoplatonism*. Canada: Dovehouse Editions 1986, S.29-S.39.
- Cophaver, Brian P. /Schmitt, Charles B.: Renaissance Philosophy. Oxford: Oxford University Press 1992.
- Cornford, Francis Macdonald: Plato's cosmology. The Timaios with a running commentary. London: Routledge & Kegan Paul 1977.
- Dillon, John M.: „Die Entwicklung des Mittelplatonismus“, in: Kobusch, Theo Mojsisch, Burkhard (Hg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, S.15-S.33.
- Drexler: „Gaia“, in: Roscher, W.H. (Hg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 1.2. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965, S.1566-S.1586.
- Ebbesmeyer, Sabrina: „Zwischen Physiologie und Spiritualität. Zur Rezeption des platonischen *Symposions* in der Philosophie der Renaissance“, in: Matuschek, Stefan (Hg.): *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposium und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*. Heidelberg: Winter 2002, S.17-S.33.

- Ebbesmeyer, Sabrina: Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance. Hg. von Eckhard Keßler. München: Wilhelm Fink Verlag 2002 (Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, Reihe 1 Bd. 51).
- Eisler, Rudolf (Hg.): „Materie“ in: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 2. Bd., 4. neu bearb. Aufl. Berlin: Mittler & Sohn 1928, S.80-S.94
- Erler, Michael: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Bd. 2/2 Platon. Hg. von Hellmut Flaschar. Basel: Schwabe 2007.
- Euler, Walter Andreas: „Pia philosophia“ et „docta religio“. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Hg. von Eckhard Keßler. München: Wilhelm Fink Verlag 1998 (Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen Bd. 48).
- Field, Arthur: „Platonic Academy of Florence“, in: Allen, Michael J. B. (Hg.): *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden (u.a.): Brill 2002, S.359-S.377.
- Glanzmann, Sibylle: Der einsame Eros. Eine Untersuchung des Symposion-Kommentars „De Amore“ von Marsilio Ficino. Hg. von Henning Ottmann und Annemarie Pieper. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG 2006.
- Gloy, Karen: Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios. Würzburg: Königshausen & Neumann 1986.
- Gombrich, Ernst H.: Zur Kunst der Renaissance. Das symbolische Bild Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta 1986.
- Guthrie, William K. C.: A history of Greek philosophy. Plato, the man and his dialogues: earlier period Bd. 4. Cambridge u.a.: University Press 1975.
- Guthrie, William K. C.: A history of Greek philosophy. The later Plato and the Academy Bd. 5. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1978.
- Hale, John R.: Die Medici und Florenz. Die Kunst der Macht. Übers. aus dem Engl. Grete und Karl-Eberhardt Felten. Stuttgart/Zürich: Belser AG für Verlagsgeschäfte & Co. KG 1979.

- Halperin, David M.: „Plato and the Erotics of Narrativity“, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1992, S.93-S.129.
- Hankins, James: Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. Bd. I. Humanism. Roma: Edizioni di storia e letteratura 2003.
- Hankins, James: Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. Bd. II. Platonism. Roma: Edizioni di storia e letteratura 2004.
- Hankins, James: Plato in the Italian Renaissance. 3. Aufl. Leiden u.a.: Brill 1994.
- Harrauer, Christine/Hunger, Herbert (Hg.): „Satyr“, in: *Lexikon der griechischen und der römischen Mythologie*. 9. neu bearb. Aufl. Purkersdorf: Brüder Hollinek 2006, S.488-S.491.
- Harrauer, Christine/Hunger, Herbert (Hg.): „Marsyas“, in: *Lexikon der griechischen und der römischen Mythologie*. 9. neu bearb. Aufl. Purkersdorf: Brüder Hollinek 2006, S.307-S.311.
- Kodera, Sergius: Disreputable Bodies. Exploration into Renaissance Natural Philosophy 1460 – 1600. Univ. Wien: Habil. 2003.
- Kodera, Sergius: „Narcissus, divine gazes and bloody mirrors: The concept of matter in Ficino“, in: Allen, Michael J. B (Hg.): *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy and his legacy*. Leiden u.a.: Brill 2002, S.285-S.306.
- Kristeller, Paul Oskar: Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno. Übers. aus dem Engl. Elisabeth Blum. Weinheim: Acta humaniora 1986.
- Kristeller, Paul Oskar: Humanismus und Renaissance Bd. 1. Übers. aus dem Engl. Renate Schweyen-Ott und hg. von Eckhard Kessler. München: Fink 1974.
- Kristeller, Paul Oskar: Humanismus und Renaissance Bd. 2. Übers. aus dem Engl. Renate Schweyen-Ott und hg. Eckhard Kessler. München: Fink 1976.
- Kristeller, Paul Oskar: Die Philosophie des Marsilio Ficino. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1972.
- Krüger, Gerhard: Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens. Limburg an der Lahn: Limburger Vereinsdruckerei 1939.

- Krüger, Gerhard: Eros und Mythos bei Plato. Hg. von Richard Schaeffler 4. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1973.
- Kurz, Gerhard: „Der Roman als Symposion der Moderne“, in: Matuschek, Stefan (Hg.): *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*. Heidelberg: Winter 2002, S.63-S.81.
- Lang, Peter Christian: „Plotin“, in: Bernd Lutz (Hg.): Metzler Philosophen Lexikon. 3., neu bearb. und erw. Aufl. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH 2003, S.562 – S.563
- Lauster, Jörg: Die Erlösungslehre Marsilio Ficino. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus. Hg. von Christoph Markschies, Joachim Mehlhausen und Gerhard Müller. Berlin u.a.: Walter de Gruyter 1998 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 69).
- Lesky, Albin: Vom Eros der Hellenen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976.
- Lücke, Hans-K./Susanne: Die Götter der Griechen und der Römer. Wiesbaden: Marix Verlag GmbH 2007.
- Mesch, Walter: „Materie“, in: Schäfer, Christian (Hg.): *Platon Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S.194-S.197.
- Pechriggl, Alice: Eros. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG 2009.
- Pöltner, Günther: Philosophische Ästhetik. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2008 (Grundkurs der Philosophie Bd. 16).
- Ricklin, Thomas: „Plato im 12. Jahrhundert“, in: Gersh, Stephen (Hg.): *The platonic tradition in the Middle Ages. A doxographic approach*. Berlin u.a.: De Gruyter 2002, S.139-S.165
- Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2. Basel: Schwabe 1972.
- Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 4. Basel: Schwabe 1976.

- Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 5. Basel: Schwabe 1980.
- Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 8. Basel: Schwabe 1992.
- Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 9. Basel: Schwabe 1995.
- Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Bd. 1. München: Beck 1994.
- Scheuermann-Peilicke, Wolfgang: Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino. Hg. von Bernd Dörflinger und Gerhard Funke. Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag 2000.
- Schulz, Peter: „Georgios Plethon, Georgios Trapezuntius, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert.“, in: Blum, Paul Richard (Hg.): *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*. Darmstadt: Primus-Verlag 1999, S.22-S.33
- Steenbock, Volker: Kleine Philosophiegeschichte. Stuttgart: Reclam 2002.
- Thiel, Rainer: „Irrtum und Wahrheitsfindung“, in: Matuschek, Stefan (Hg.): *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*. Heidelberg: Winter 2002, S.5-S.17
- Ueberweg, Friedrich: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums. Hg. von Karl Praechter. 12. umgearb und erw. Auflage. Berlin: Mittler 1926.
- Warden, John: Orpheus. The metamorphoses of a myth. Toronto u.a.: University of Toronto Press 1982.
- Wolters, Al: „Ficino and Plotinus? Treatise „On Eros““, in: Eisenbichler, Konrad und Pugliese, Olga Zorsi (hg.): *Ficino and the Renaissance Neoplatonism*. Canada: Dovehouse Editions 1986, S.189-S.199
- Zehnpfennig, Barbara: Platon zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag GmbH

1997.

Internetbeiträge

http://www.bibelkommentare.de/index.php?page=dict&article_id=1384, (Zugriff 20. März 2009)

<http://www.mythologica.de/seilenos.htm>, (Zugriff am 30.03.2009)

<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/gen1.html>, (Zugriff am 19. Mai 2009)

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name:	Susanne Kathrin Beiweis
Geburtsdatum:	13.05.1985
Geburtsort:	St. Veit an der Glan
Staatsbürgerschaft:	Österreich

Ausbildung

1991-1995	Volksschule Launsdorf
1995-2004	Bundesgymnasium St. Veit an der Glan
WS 2004 - SS 2009	Studium der Philosophie an der Universität Wien

Abstract

I wrote my degree dissertation based on *De Amore* by Marsilio Ficino. Written in 1469, Marsilio Ficino regarded it as a comment to Plato's *Symposion*. My main concern with this work are two questions: First, what does Ficino mean by the terms 'beauty and matter', and second, are these terms identical with Plato's understanding? To find an answer to these questions, I compared the second and seventh speech from *De Amore* with the corresponding parts in Plato's *Symposion*. My work is divided into three parts. The first part analyzes the history of reception from Aristotle and Plato – from Antiquity to the Middle Ages to the Renaissance. This part also comments on Humanism and its development in Italy, especially in Florence. The second part comprehends the comparison of the second and seventh speech from *De Amore* with Plato's *Symposion*. This part also addresses the cosmological conception of Marsilio Ficino, which could be seen as an adoption of the concepts of 'beauty and matter'. I show that there are different categories in Ficino's use of the terms 'beauty and matter'. The third part deals with the divergence of 'beauty and matter' in *De Amore* and the *Symposion*. The main question in this section is whether Marsilio Ficino is consistent in his exposition of the concepts of 'matter and beauty'. To answer to this important question I show where Ficino departs from the *Symposion*, as well as from some other significant sources, such as Neo-Platonic texts, the hermetic and orphic tradition, and some scholastic sources. We will see that Ficino, in his different usage of the terms 'beauty and matter' not only refers to Plotinus and Orpheus but also to Hermes Trismegistus. I also address the question why Ficino referred to authorities other than Plato.