

Archiv für Begriffsgeschichte

ABHANDLUNGEN

Salvatore Giannusso: Friendship with oneself and the Virtues of Giving in Aristotle's Ethics

Jens Lemanski: Der Philosophiebegriff im florentinischen Renaissanceplatonismus zwischen Pythagoreismus und Aristotelismus

Esther Ramharter: Formeln Zur Bedeutung der mathematischen Formeln für die Philosophie [ab 16. Jh.]

Falko Schmieder: Von Extrem zu Extrem. Stationen der Geschichte eines brisanten Begriffs [ab 17. Jh.]

Andree Hahmann: Kants kritische Konzeption der Vorsehung im Kontext der Diskussion des höchsten Gutes

Stephan Zimmermann: Kant über »moralische Argumente«. Worin besteht die Objektivität eines Postulats der reinen praktischen Vernunft?

Janina Loh geb. Sombetzki: Verantwortung bei Hannah Arendt. Die Geburt der doppelten Daseinsverantwortung. Hölderlin und die Sattelzeit. Enthusiastische Rhetorik und geschichtliche Beschleunigung

Claus Langbehn: On the language of political culture

TAGUNGSBERICHT

Martin Gerstenbräun: Metaphorologien der Exploration und Dynamik 1800/1900. Historische Wissenschaftsmetaphern und die Möglichkeiten ihrer Historiographie

LITERATURBERICHTE

Christian Geulen: Zu Ernst Müller und Falko Schmieder: Begriffsgeschichte und Historische Semantik. Ein kritisches Kompendium

Annika Hand: Zu Franziska Rehlinghaus: Die Semantik des Schicksals. Zur Relevanz des Unverfügbaren zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg

Archiv für Begriffsgeschichte

Begründet von
ERICH ROTHACKER

Herausgegeben von
CHRISTIAN BERMES, HUBERTUS BUSCHE
und MICHAEL ERLER

Redaktion:
ANNIKA HAND

Band 58 · Jg. 2016

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Wissenschaftlicher Beirat

Ulrich Dierse (Bochum)
Carsten Dutt (Notre Dame, USA)
Gerald Hartung (Wuppertal)
Ralf Konersmann (Kiel)
Suzanne Marchand (Baton Rouge)
Riccardo Pozzo (Rom)
Gisela Schlüter (Erlangen-Nürnberg)
Gunter Scholtz (Bochum)
Carsten Zelle (Bochum)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISSN 0003-8946

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2017. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für
Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG
ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung:
Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach
ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichte Zell-
stoff. Printed in Germany. www.meiner.de/afb

INHALT

ABHANDLUNGEN

<i>Salvatore Giammusso</i> Friendship with oneself and the Virtues of Giving in Aristotle's Ethics . . .	7
<i>Jens Lemanski</i> Der Philosophiebegriff im florentinischen Renaissanceplatonismus zwischen Pythagoreismus und Aristotelismus	27
<i>Esther Ramharter</i> Formeln Zur Bedeutung der mathematischen Formeln für die Philosophie [ab 16. Jh.]	67
<i>Falko Schmieder</i> Von Extrem zu Extrem. Stationen der Geschichte eines brisanten Begriffs [ab 17. Jh.]	87
<i>Andree Hahmann</i> Kants kritische Konzeption der Vorsehung im Kontext der Diskussion des höchsten Gutes	111
<i>Stephan Zimmermann</i> Kant über »moralische Argumente«. Worin besteht die Objektivität eines Postulats der reinen praktischen Vernunft?	131
<i>Janina Loh geb. Sombetzki</i> Verantwortung bei Hannah Arendt. Die Geburt der doppelten Daseinsverantwortung. Hölderlin und die Sattelzeit. Enthusiastische Rhetorik und geschichtliche Beschleunigung	159
<i>Claus Langbehn</i> On the language of political culture	191

TAGUNGSBERICHT

<i>Martin Gerstenbräun</i> Metaphorologien der Exploration und Dynamik 1800/1900. Historische Wissenschaftsmetaphern und die Möglichkeiten ihrer Historiographie . . .	213
--	-----

LITERATURBERICHTE

Christian Geulen

Geschichte, Bedeutung und Kultur. Zur Interdisziplinarität der Historischen Semantik. Zu: Ernst Müller und Falko Schmieder: Begriffsgeschichte und Historische Semantik. Ein kritisches Kompendium. Berlin 2016 221

Annika Hand

Seine Macht Notwendigkeit ... – Schicksalsbegriffe und die Relevanz der Unverfügbarkeit. Zu: Franziska Rehlinghaus: Die Semantik des Schicksals. Zur Relevanz des Unverfügbaren zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg. Göttingen 2015 231

Bibliographie *Ulrich Dierse* 237

Begriffsregister 247

Abstracts 253

Adressen 256

Der Philosophiebegriff im florentinischen Renaissanceplatonismus zwischen Pythagoreismus und Aristotelismus*

Jens Lemanski

I. Einleitung

Gewöhnlich weist die Philosophiegeschichte eine gewisse Sensibilität bezüglich der Prädikatisierungen ›Platonismus‹ und ›Neuplatonismus‹ auf: Während ›Platonismus‹ eine scheinbar orthodox-einheitliche Lehre bezeichnet, die sich formal ausschließlich dem Schulgründer Platon verpflichtet fühlt, versteht man schon seit Augustinus unter dem Stichwort ›Neuplatonismus‹ eine heterodox-uneinheitliche Lehre, die Elemente aus vielen Schulen in eine Philosophie aufnimmt, sich aber vornehmlich auf Platon beruft.¹ Inhaltlich verhalten sich daher ›Platonismus‹ und ›Neuplatonismus‹ wie eine reine und eine vermischte Lehre Platons zueinander.

Diese begriffliche Sensibilität hat sich in den letzten Jahren durch den ›dialogical turn‹ in der Platonforschung gesteigert,² da besonders die Vertreter der sogenannten ›New Yorker Schule‹ überzeugend argumentieren, dass der ›Platonismus‹ selbst keine einheitliche Lehre darstellt.³ Da von Platon keine Lehrschriften, sondern fast ausschließlich Dialoge tradiert wurden, könne man unter ›Platonismus‹ notwendigerweise nichts anderes verstehen als eine durch den Interpreten vorgenommene problematische Zuschreibung von Aussagen der platonischen Dialogfiguren (wie Sokrates, Timaios, der Fremde aus Athen bzw. aus Elea) auf den Dialogautor Platon. Da zudem die einzelnen Dialogfiguren stellenweise klar erkennbare pythagoreische, orphische, eleatische u. a. Terminologien verwenden

* Ich danke Stefan Heßbrüggen-Walter, Hubertus Busche und Judith Werntgen-Schmidt für viele wertvolle Hinweise.

¹ Vgl. Jens Lemanski: Von Brucker zu Augustinus. Probleme mit der Geschichte des Begriffs ›Neuplatonismus‹. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011). 33–53.

² Vgl. Gerald A. Press: *The Dialogical Mode in Modern Plato Studies*. In: Richard Hart u. a. (Ed.): *Plato's Dialogues. The Dialogical Approach*. Lewiston/New York u. a. 1997. 1–28.

³ Das paradigmatische Werk des sog. »new platonism« bzw. »new Plato scholarship« ist der Sammelband von G.A. Press (Ed.): *Who speaks for Plato. Studies in Platonic Anonymity*. New York u. a. 2000.

und deren Lehrinhalte vertreten,⁴ können die Prädikatisierungen noch weiter sensibilisiert werden.

Für die Philosophiegeschichtsschreibung und Begriffsgeschichte ergeben sich durch diese Sensibilisierungen sowohl Probleme bei der allgemeinen Klassifizierung einzelner Philosopheme als auch neue Möglichkeiten für deren genauere Beschreibung. Eine besondere Herausforderung stellt dabei der sogenannte ›italienische Renaissanceplatonismus‹ dar, da dieser seine Lehre größtenteils am Kommentar platonischer Schriften entwickelt. Der vorliegende Aufsatz versucht diese Herausforderungen am Beispiel der Funktion und Semantik des Begriffs ›Philosophie‹ (ferner der Bezeichnung des ›Philosophen‹) im Umkreis des florentiner Medici-Kreises des 15. Jahrhunderts zu verdeutlichen. Dabei zeigt sich, dass der ›italienische Renaissanceplatonismus‹ sein eigenes Philosophieverständnis, bes. über die Bezugnahme auf Sokrates, entweder auf Pythagoras oder auf Aristoteles zurückführt. Eine besondere Berücksichtigung bei der Untersuchung erfahren drei Thesen, die dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* entnommen wurden:

- (1) Es gibt keinen homogenen epochenspezifischen Philosophiebegriff in der italienischen Renaissance,
- (2) Ficinos Philosophie und Philosophiebegriff werden von ihm nicht als sein Werk verstanden, sondern ergeben sich aus der *priscorum philosophia* (der ›Philosophie der Alten‹),
- (3) ›Philosophia‹ wird (bei Ficino) univok mit ›sapientia‹, ›theologia‹ und ›religio‹ gebraucht.⁵

Ich werde zunächst den Philosophiebegriff bei Marsilio Ficino (Kap. II) und seinem Schüler Francesco di Zanobi Cattani da Diacceto (Kap. III) untersuchen. Da sich im direkten Vergleich zwischen Lehrer und Schüler ein deutlicher Bruch hinsichtlich des Philosophieverständnisses zeigt, soll dieser Bruch in Kap. IV anhand der Entwicklungen der florentinischen Zeitgenossen und Nachfolger Ficinos, nämlich Christoforo Landino (IV.A), Angelo Poliziano (IV.B) und Giovanni Pico della Mirandola (IV.C) kontrastiert werden. Ich erlaube mir, besonders in Kap. IV auch auf einige gesellschaftspolitische Einflüsse des florentiner Medici-Kreises einzugehen, um den begriffsgeschichtlichen Bruch zu erklären.

⁴ Vgl. bspw. Christoph Riedweg: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin 1987.

⁵ Vgl. Winfried Schröder: *Philosophie III (Art.)*. In: Joachim Ritter u. a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1971 ff. Bd. 7. 656–662; Bernard McGinn: *Die Mystik im Abendland*. Bd. 5: *Vielfalt*. Freiburg i.Br. u. a. 2016. 420 urteilt sogar: »Ficino wird oft als Philosoph betrachtet, aber das sollte man nicht im modernen Sinn verstehen. Er hing der alten Vorstellung an, dass die Weisheit sowohl die *philosophia* (›Liebe zur Weisheit‹) als auch die *theologia* (›richtige Rede über Gott‹) umfasse.«

II. Marsilio Ficino

Um die Semantik von Ficanos Philosophiebegriff zu untersuchen, bieten sich in Anbetracht seines umfangreichen Gesamtwerkes mehrere historische und systematische Methoden an, die zwar jeweils ihre eigene Berechtigung besitzen, aber hier selbstverständlich nicht einzeln angewandt und durchgespielt werden können. Ich habe mich für eine systematische Untersuchung des Philosophiebegriffs bei Ficino entschieden, die in 1) Etymologie, 2) Ziele und 3) Objekte unterteilt wird, da diese Einteilung Ficanos eigenem Philosophieverständnis entspricht:

»Tria sunt [...] apud Philosophos præcipua, finis uidelicet origo[,] atq[ue] materia, quibus cuiusq[ue] doctrinæ perfectionē[m] iudicare consueuerunt.«⁶

Zwar wird sich zeigen, dass die einzelnen Zitate und deren Kontexte bei Ficino einer strikten Einteilung des Philosophiebegriffs in etymologische Herkunft (A.), Zweck (B.) und Untersuchungsobjekt (C.) nicht immer dienlich sind; dennoch bietet die z.T. erzwungene Trennung der einzelnen Bereiche ein gutes Mittel zur Überprüfung der oben genannten Thesen und zum Vergleich mit den in Kap. III und IV diskutierten Texten.

A. *Origo philosophiae*

Wenn Ficino die Herkunft und Etymologie des Philosophiebegriffs thematisiert, dann bezieht er sich auf die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs, so wie er sich im Pythagoreismus entwickelte und wie er sich später in einzelnen Aussagen der Dialogfiguren Platons wiederfindet. Dabei zeigt sich, dass »origo« nicht nur auf (1) die Wortherkunft, sondern auch auf (2) die Herkunft und die Ausgangssituation des Philosophen selbst bezogen werden kann.

(1) Im präpythagoreischen Wortschatz wurde der Begriff »σοφία« im Sinne von humaner Wissenschaft und Weisheit gebraucht. Laut Diogenes Laertius⁷ soll aber Pythagoras den Begriff »σοφία« für den Menschen zu »φιλοσοφία« herabgestuft haben, weil Weisheit allein Gott zukommen könne. Der Mensch hat hingegen nur die Möglichkeit, die allein Gott zugesprochene Weisheit zu lieben.⁸ Dadurch

⁶ Marsilio Ficino: *Epistolarum IV 14. Oratio de laudibus medicinæ*. In: *Opera [et] quae hactenus existere*. 2 Bde. (Bd. 1: –1012, Bd. 2: 1013–). Basileae 1576. 759.

⁷ Vgl. Charles L. Stinger: *Humanism and the Church Fathers*. Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance. Albany 1977. 70–79.

⁸ Vgl. Diog. Laert. *Vitae I 12.1–10*: »Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, ἐν Σικυῶνι διαλεγόμενος Λέοντι τῷ Σικυωνίων τυράννῳ ἢ Φλιασίων, καθὰ φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τῇ Περὶ τῆς ἄπνου· μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν. θᾶπτον δὲ ἐκαλεῖτο σοφία, καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος,

kann der pythagoreische Ursprung des Philosophiebegriffs mit einer Aktivität des menschlichen Strebens nach der göttlichen σοφία konnotiert werden.

Ficino verbindet diese Aktivität mehrfach mit einzelnen Aussagen und Vorträgen unterschiedlicher Dialogfiguren aus dem platonischen Gesamtwerk, bspw. das sokratische Ideal einer dialektischen Suche nach der Idee des Guten (Resp. 504a ff.) oder der Lebensausrichtung auf die Idee des Schönen in der durch Sokrates wiedergegebenen Rede Diotimas (Smp. 201d ff.). Explizit, und darauf bezieht sich Ficino an mehreren Stellen, lässt sich eine Übernahme der pythagoreischen Herabstufung menschlicher Weisheit sowohl in Platons *Apologie* finden⁹ als auch in der Überlieferung der laertischen Darstellung durch Cicero (Tusc. disp. V, 3. 7–9). Aus Ficinos Sicht ist es daher legitim, alle angesprochenen Philosophenschulen in einer »prisca philosophia« zu vereinen¹⁰ und somit den pythagoreischen Philosophiebegriff zu übernehmen:

»Cùm ab omnibus Philosophia, (ut nomen ipsum á Pythagora inductum perhibet) sapientiæ amor definiatur, sapientia uerò diuinorum contemplatio sit [...]«¹¹

(2) Dieses Zitat, das weiter unten vollständig besprochen werden soll (Kap. B), stammt aus Ficinos Brief, der mit *De platonica philosophi natura, institutione, actione* (Lib. IV, 18) betitelt ist, und der verdeutlicht, dass »Weisheit« und »Philosophie« in ihrer etymologischen Verwendungsweise nicht univok verstanden werden können: *Sapientia* ist die göttliche Vollendung dessen, was die menschliche *philosophia* zunächst nur als stets unvollendete Betrachtung im Sinne einer kurzfristigen *visio Dei* anstreben kann. Diese Genauigkeit bei der Verortung des Ursprungsbegriffs »Philosophie« ist entscheidend, da sich aus der etymologischen Untersuchung auch die Ausgangssituation des Philosophen ergibt, nämlich seine eigene Unwissenheit und *imperfectio*. Dies entspricht dem Begriffsgebrauch von

ὅς εἶη ἂν κατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος. οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο· καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ σοφισταί, καθὰ καὶ Κρατῖνος ἐν Ἀρχιλόχοις τοὺς περὶ Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον ἐπαινῶν οὕτως καλεῖ.« (Hervorh. v. mir – J.L.)

⁹ Vgl. Plat. Apol. 22d4–e1; 23a5–7: »ἀλλ', ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ταῦτόν μοι ἔδοξαν ἔχειν ἀμάρτημα ὅπερ καὶ οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ ἀγαθοὶ δημιουργοὶ – διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἡξίου καὶ τᾶλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι – καὶ αὐτῶν αὕτη ἢ πλημμέλεια ἐκείνην τὴν σοφίαν ἀποκρύπτειν· [...] τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.« (Hervorh. v. mir – J.L.)

¹⁰ Vgl. Miguel A. Granada: *The Evolution of Renaissance Thought Regarding the Relationship between Antiquity, the Middle Ages and the Present*. From Petrarch to Giordano Bruno. In: Hubertus Busche (Hg.): *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*. Hamburg 2011. 225–237. 231 ff.

¹¹ Ficino: *Epistolarum IV 18. De Platonica philosophi natura, institutione, actione*. In: *Opera*. 761.

›Philosophie‹, wie man ihn auch im spanischen Aristotelismus der frühen Neuzeit wiederfindet.¹²

Während die pythagoreische Philosophiedefinition eine Univozität von ›philosophia‹ und ›sapientia‹ gerade untersagt, besteht allerdings eine funktionale Ähnlichkeit zwischen den Begriffen ›Philosophie‹ und ›Religion‹:¹³ Die Philosophie liebt die Weisheit, die Religion liebt Gott. Da für Ficino Gott selbst die vollendete Weisheit ist, so ist die Liebe zur Weisheit auch die Liebe zu Gott:¹⁴

»Si philosophia ueritatis sapientiæq[ue] amor ac studiū[m] ab omnib[us] definit[ur]. Veritas aut[em] et sapiē[n]tia ipsa solus est Deus, sequit[ur] ut neq[ue] legitima Philosophia quicq[uam] aliud, quā[m] uera religio, neq[ue] aliud legitima religio, q[uam] uera Philosophia [...].«¹⁵

Wenn nun Gott und Weisheit einen einzigen beständigen Fokus der Liebe bilden, so ergibt sich für Ficino aus dem Ursprung und der Etymologie des Begriffs ›Philosophie‹ ihr Ziel:¹⁶ Philosophie strebt zur Weisheit, und das Erreichen dieses Ziels wird zum Ende der Philosophie.

B. *Finis philosophiæ*

Um das Verhältnis von Aktivität (Philosophie) und Passivität (Weisheit) zu verdeutlichen, kann man die *finis philosophiæ* in zwei Teile unterteilen: einen eher (1) theoretischen, und einen eher (2) praktischen.

(1) Nimmt man das bereits anfangs angeführte Zitat Ficinos aus dem Brief *De platonica philosophi natura, institutione, actione* (Lib. IV, 18) vollständig in den

¹² Vgl. Vicente Montañés: *Commentarii in Porphyrium phoenicen de quinque communibus vocibus dialecticis. In quibus quaestiones ferè omnes tam à graecis quàm latinis ... continentur.* Valentiae 1564. Fol. 15^v; Complutenses, Collegij Complutensis Discalceatorum fratrum B. Mariae de Monte Carmeli *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis.* Compluti 1625. 5; Toletus *Commentaria, Una cum Quaestionibus, in Octo Libros Aristotelis De Physica Auscultatione,* Coloniae Agrippinae 1579. 1; Antonio Rubio, *Commentarij in octo libros Aristotelis de physico auditu.* Madriti 1625. 1; Vgl. dazu Stefan Heßbrüggen-Walter: Die Begriffsbestimmung der Philosophie im spanischen Aristotelismus der frühen Neuzeit. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 54 (2013). 73–83.

¹³ Vgl. bes. Ficino: *Epistolarum VII 18. Philosophia & Religio gemanae sunt.* In: *Opera.* 854.

¹⁴ Vgl. auch Paul Otto Kristeller: *Die Philosophie des Marsilio Ficino.* Frankfurt a. M. 1972. 304ff.

¹⁵ Ficino: *Epistolarum I 123. Laus philosophiæ oratoria, moralis, dialectica, theologica.* In: *Opera.* 668.

¹⁶ Vgl. auch Ficino: *Epistolarum VII 12. Philosophus tria potissimum deuitare debet, Veneream, duaritam, ambitionem.* In: *Opera.* 847.

Blick, so zeigt sich, dass der Anfangspunkt (Philosophie) schon immer auf den Ausgangspunkt (Weisheit) ausgerichtet ist:

»Cùm ab omnibus Philosophia, (ut nomen ipsum á Pythagora inductum perhibet) sapientiae amor definiatur, sapientia uerò diuinorum contemplatio sit, certè Philosophiæ finis est cognitio diuinorū[m].«¹⁷

Die theoretische Zielsetzung der Philosophie als *cognitio diuinorum* legt nahe, dass ›finis‹ hier sowohl ›Ziel‹ als auch ›Grenze‹ bzw. ›Ende‹ bedeutet: Hat die Philosophie nämlich in der Kontemplation ihre Grenze, nämlich die Weisheit des Göttlichen erlangt, so ist die Philosophie in dem Erreichen ihres Strebens und Suchens an ihr Ende gelangt. Die *philosophia* würde dann zur *sapientia* werden. Ficino sieht, wie er im Anschluss an das Zitat anfügt, diesen Aufstieg (*ascensus*) bes. in der Sokrates-Rede des siebten Buchs von Platons *Politeia*. Solange das Ziel aber nur in Aussprüchen wie »Philosophus<, > diuina quærat diligentius [...]«¹⁸ fokussiert wird, bleibt die Philosophie als Aufstieg zum göttlichen Licht erhalten: »Philosophia itaq[ue] (ut paucis cō[m][prehē[n]damus) ascē[n]sus est animi, ab inferiorib[us] ad sup[rem]a, à tenebris[ue] ad lucē[m] [...]«¹⁹ Erst durch das Erreichen des Lichts, das auch hier als Metapher für die göttliche Wahrheit und Weisheit steht,²⁰ ist die Identität von *philosophia* und *sapientia* gewährleistet. Das wird besonders an denjenigen Stellen deutlich, an denen Ficino die Weisheit als göttliche und höchste Wahrheit paraphrasiert und die Philosophie somit als »ueritatis amor« bestimmt.²¹

(2) Von einem praktischen Ziel könnte man sprechen, wenn die Zielsetzung der Philosophie sich auf den Lebensentwurf des Philosophen auswirkt. Ein typisches Beispiel für eine derartige Rückbindung an die Praxis könnte der pythagoreische Begriff²² der *meditatio mortis* sein, den Ficino mit Bezug auf den *Phaidon*²³ auch in die sokratische Tradition stellt:

¹⁷ Ficino: Epistolarum IV 18. De Platonica philosophi natura, institutione, actione. In: Opera. 761.

¹⁸ Ficino: Epistolarum III 53. De officiis. In: Opera. 744.

¹⁹ Ficino: Epistolarum III 18. De Platonica philosophi natura, institutione, actione. In: Opera. 763.

²⁰ Vgl. Hans Blumenberg: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Frankfurt a.M. 2001. 139–172.

²¹ Vgl. Ficino: Epistolarum VI 36. Qui colit numen, numinis oraculis interest. In: Opera. 831.

²² Vgl. bes. Hieronymus: Contra Rufinum III, 40: »Primus Pythagoras dixit, Philosophiam meditationem esse mortis: quotidie de carcere corporis nitentem educere animas libertatem.«

²³ Vgl. Phaid. 64a4–6: »Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὁρθῶς ἀπτόμενοι

»Totum hoc Philosophiæ studium, ut inquit Plato[,] est meditatio mortis. Siquidem mors est animæ à corpore liberatio.«²⁴

Der zweite Satz des Zitats verdeutlicht, dass Ficino das Nachdenken über den Tod als eine Metapher für die Loslösung der Seele vom Körper ansieht. Mithilfe der Abstraktion vom Sinnlichen und Körperlichen steigt man zur Weisheit, Wahrheit Gottes oder zur Idee auf, die man kurzfristig betrachten kann, bevor man wieder ›herabsteigt‹. Für Ficino ist diese Schau des Göttlichen zu Lebzeiten nur eine augenblickliche und zeitweilige Erfahrung und wird erst im Tod zur *contemplatio continua* vollendet. Die praktische Konsequenz für den Philosophen ist, dass er den Tod nicht fürchtet, da er schon zu Lebzeiten seinen Geist vom Körper zu trennen geübt ist: »Nec terribilis mors est philosophis [...]«.«²⁵

Im historischen Kontext wird deutlich, dass Ficino die *meditatio mortis* nicht – wie bspw. einige frühneuzeitliche Aristoteliker²⁶ oder einige Denker des Barock²⁷ – als Prinzip einer Lebensführung versteht, durch das man sich seines Daseins bewusst wird und das damit zur Selbsterkenntnis ermahnt. Vielmehr entspricht Ficanos Interpretation der *meditatio mortis* dem antiken Neuplatonismus, der stellenweise eine Lebensführung darstellt, die häufig als leib- oder sogar als lebensfeindlich interpretiert wurde (bspw. Plot. Enn. IV 8,1; I 9; Porph. Vit. Pyth. 46; Iambl. Protr. XIII).

φιλοσοφίας λεληθῆναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.«

²⁴ Ficino: *Theologia Platonica* XVI, 8. In: *Opera*. 383.

²⁵ Ebd. Vgl. zum Kontext der *meditatio mortis* bei Ficino Jörg Lauster: *Die Erlösungslehre Marsilio Ficanos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*. Berlin u. a. 1998. 205 ff. 221 f.

²⁶ Vgl. Stefan Heßbrüggen-Walter: *Die Begriffsbestimmung der Philosophie*.

²⁷ Vgl. bspw. die Verbindung der *meditatio mortis* mit dem *nosce te ipsum* bei Andreas Gryphius: *Der Tod Als Artzt [sic] der Sterblichen*. In: *Dissertationes Funebres, Oder Leich-Abdanckungen: Bey Unterschiedlichen hoch- und ansehnlichen Leich-Begängnüssen gehalten*. Franckfurt 1698. 369–408. 406f.: »Ich erinnere mich/das auf dem berühmten *Anatomischen Schau-Platz/* der durch die Welt beruffenen hohen Schule zu Leiden/ unter vielen andern auch ein Todeten=Gerippe stehet/ welches in der Fahne die bekanten Worte führet: *NOSCE TE IPSUM*, Erkenne dich selbst. O hier/ hier lernet euch selbst kennen/ die ihr noch Zeit euch ken[n]en u brig habt. Der weise Plato, so redet *Hieronymus*, hat davor gehalten/das gantze Leben der Weisen wa re nichts denn eine Betrachtung des Todes.«

C. *Materia philosophiae*

Eine Antwort auf die Frage nach der Materie der Philosophie gibt Ficino in seinem ersten Platon-Kommentar *De amore* aus dem Jahr 1469. Ficino erklärt, dass die »Materie« der Philosophie die Liebe sei, da jeder Mensch sich von Natur aus und im gesamten Verlauf seiner Entwicklung im Zustand der Liebe befindet.²⁸ Die Liebe sei universal, da Gott sie kontinuierlich in allen Wesen produziere, wie Ficino in drei Punkten erklärt:

»Tria nobis deinceps [...] uidentur. Primum quò[d] amor omnibus insitus per cuncta porrigitur. Alterum, quòd omnium quæ secundum naturam sunt operum, effector est atque seruator. Tertium quòd artium singularū[m] est magister & dominus.«²⁹

Die hier angesprochenen drei Punkte – (1) die universale Liebe, (2) die Schöpfung und Bewahrung durch den Eros und (3) die Meisterlichkeit des Eros – erklärt Ficino im Anschluss an das Zitat unter Rekurs auf Dionysius (Ps.-)Areopagita durch (1) die hierarchische Stufung des menschlichen Lebens, (2) der kosmologischen Attraktionskraft innerhalb des Kosmos und (3) der Notwendigkeit einer Liebesdynamik für das Erreichen eines bestimmten Ziels.³⁰

(1) Dass der Mensch überhaupt die Weisheit liebt, kann dieser nur in Folge eines lebenslangen Durchlaufens mehrerer Entwicklungsstufen zum Bewusstsein bringen³¹ – ähnlich wie in der Diotima-Rede (Smp. 210, bes. 210d6). Solange der Mensch Gott und die Weisheit nicht kennt, weiß er auch nicht, dass eigentlich hinter sämtlichen Liebesverhältnissen nur die Liebe selbst bzw. die Philosophie als ihre Konkretion verborgen ist:

»Hinc efficitur ut corporis nullius aspectu uel tactu amatoris impetus extinguitur. Non enim corpus. Hoc autem illud desiderat: sed superni luminis splendorem per corpora refulgentem admiratur, affectat & stupet. Quapropter quid cupiant, aut quærant amantes ignorant. Deum nanque ipsum ignorant: cuius sapor occultus odorem quē[m]dam sui dulcissimum operibus suis inseruit.«³²

²⁸ Vgl. Ficino: In Convivium De Platonis De amore, commentarium III 1. In: Opera. 1328f.

²⁹ Ebd. III 1. 1328.

³⁰ Zu diesen drei Punkten bei Dionysius vgl. Jens Lemanski: Summa und System. Historie und Systematik vollendeter bottom-up- und top-down-Theorien. Münster 2013. Bes. 109–126.

³¹ Vgl. Ebd VI 10; VI 15; VII 2. 1348. 1351 f. 1356.

³² Ebd. II 6. 1326.

Durch die Bewusstwerdung der Tatsache, dass die Liebe als *conditio humana* schon immer auf die Liebe zur Weisheit und zu Gott ausgerichtet ist,³³ erkenne der Mensch, dass seine Perfektion im Diesseits ausgeschlossen sei, da auch die zeitlich begrenzte *unificatio* bzw. *deificatio hominis*³⁴ nicht mehr sei als die nachträgliche Einsicht in die ursprüngliche *imperfectio*. Nach der Bewusstwerdung zeige sich diese *imperfectio* u. a. in der stets mangelhaften Prädikation Gottes.³⁵ Ficinos Interpretation von Smp. 204a mit der oben bereits erwähnten Apol. 22d–23a³⁶ ermöglicht es ihm allerdings, eine Antwort auf die Frage zu geben, was Liebe zur Weisheit ist bzw. wie und warum sie entsteht: Philosophie entspringt aus einer von Gott gegebenen Liebe, die sich erst im Vollzug ihrer Entwicklung als auf die Weisheit ausgerichtet erkennt: »Igitur amor principium est & finis [...]«³⁷

Der Philosoph befindet sich allerdings nie im Zustand einer vollkommenen *imperfectio*, sondern in einem Zustand zwischen Unwissenheit und Weisheit. Wer nach Weisheit strebe, besitze sie nie vollkommen, da man im Zustand des Strebens einerseits das Erstrebte immer schon ein Stück weit besitze, andererseits nie ganz besitze, da man es sonst nicht erstrebt hätte. Sofern sich der Philosoph seiner Mittelstellung zwischen vollkommener Unwissenheit und vollkommener Weisheit bewusst sei, sei er selbst weise. Ficino beschreibt dieses *scio ne scio* bzw. *docta ignorantia* wie folgt:

»In eo enim uno saltē[m] est sapiens quod suam inscitia[m] recognoscit: qui uerò ignorare se nescit, tam res ipsas, quàm suam ignoret inscitiam, neq[ue] scientiam expetit, cuius est sese nescia expertem [sic]. Amor igitur sapientia, quia partim sapiē[n]tia priuatus est, partim est sapiens, inter sapientiam ignorantiamq[ue] locatur.«³⁸

(2) Aus der kurzzeitig erreichten Kontemplation ergeben sich weitere praktische Konsequenzen: Der zu Gott Aufgestiegene, so Ficino,³⁹ erlebe einen plötzlichen *veritatis intuitus*,⁴⁰ welcher mit dem damaskenischen Paulus-Erlebnis verwandt sei. Durch diese Eingebung der Wahrheit werde der Aufgestiegene vom Schüler zum Lehrer transformiert und wisse somit um die wahre Lehre der Liebe und des Wissens bzw. der Unwissenheit. Diese Transformation diene besonders der

³³ Vgl. auch ebd. VI 18. 1353 f.

³⁴ Vgl. auch ebd. VII 13 u. 14. 1361.

³⁵ Vgl. Ficino: Epistolarum II [= Opuscula Theologica]. Dialogus inter Paulum & Aniam [= De Raptu Pauli]. Rectius de Deo loquimur negando & refendo, quàm affirmando. In: Opera. 704.

³⁶ Vgl. bspw. den Kommentar bei Ficino: In Convivium VI 10; VII 2. In: Opera 1349. 1356.

³⁷ Ebd. V 10. 1340.

³⁸ Ebd. VI 10. 1349.

³⁹ Vgl. bes. ebd. VI 16. 1352.

⁴⁰ Vgl. ebd. VI 12. 1351.

Staatsführung, da der Schüler nun zum Lehrer für weitere Schüler geworden sei. Dies erklärt Ficino an Beispielen aus dem platonischen Gesamtcorpus: Ficino berichtet, wie Sokrates von seiner Lehrerin Diotima in die Mysterien eingeweiht wurde und wie Sokrates nach seiner Einweihung selbst sein Wissen an Agathon und die Gemeinschaft des Gastmahls weitergegeben hat. Dabei verhält sich Sokrates wie der in die Höhle wieder Hinabsteigende in der *Politeia* (vgl. Resp 516e–517b), wenn er von der *visio ideae* bzw. *visio Dei* (Ficino) ablässt und die nächste Generation von Schülern zur Philosophie erzieht:

»Ad uoluptatem prona iuuē[n]tus sola uoluptate tenetur, rigidos effugit præceptores, hinc nostræ adolescentiæ, tutor ad patriæ suæ salutem, rerum suarū[m] amministratione neglecta iuniorum suscipit curam, eosq[ue] primum iucundę coniuuetudinis captat suauitate. Ita illaqueatos, monet deinde seuerius. Postremò censura rigidiori castigat. Hoc pacto Phædonem adolescentulum lupanari publico prostitutum ab ea calamitate redemit, fecitq[ue] philosophum. Platonem poesi deditū[m] coegit tragædias igni tradere, & studia præciosiora capessere. Xenophontē[m] à uulgari luxu ad sapientū[m] traduxit sobrietatē[m]. Aeschinē[m] & Aristippum ex pauperibus diuites, Phędrū[m] ex oratore philosophū[m], Alcibiadem ex ignorante doctissimū[m] reddidit. Charmidē[m] grauidē[m] fecit & uerecundum. Theagem iustum, fortemq[ue] in republica ciuem. Euthydemum ac Menonem à Sophistarum captiunculis ad ueram transtulit sapientiam. Quo factum est, ut nō[n] tam iucunda quàm utilis fuerit Socratis cō[n]suetudo, ac multò ardentius ab adolescentibus, ut Alcibiades ait[,] dilectus fuerit Socrates quàm dilexerit[.]«⁴¹

Sokrates erziehe, so Ficino, die Jugend anfänglich durch eine pädagogische Milde und dann durch eine mystagogische Strenge, so dass sie eine ähnliche Transformation erlebe, wie Sokrates sie selbst dank Diotima erfahren habe. Mittels der vom absteigenden Lehrer an die Jugend übereigneten Anleitung zum Aufstieg rekapituliert demnach die Entwicklungsgeschichte der Staatsbürger die je eigene Entwicklungsgeschichte des transformierten Lehrers.

(3) Auf dem gesamten auf- und absteigenden Weg sei die Liebe somit nicht nur die personifizierte Schöpfung und Bewahrung der Philosophie, sondern auch die verborgene Triebkraft des Handelns. Der Philosoph tradiere mittels seines eigenen Abstiegs zu den (noch) naturverhafteten Menschen den Aufstieg zu Gott und fungiere in mehrfacher Hinsicht als ein Wesen der Mitte oder des Zwischen. Der Philosoph nehme nämlich die Rolle des Vermittlers ein und werde – wie Sokrates – zu einer personifizierten Konkretion des meisterhaften Eros.⁴² Er produziere

⁴¹ Ebd. VII 16. 1362.

⁴² Vgl. Marsilio Ficino: In Convivium VII 2. In: Opera 1356 verhält sich zu VI 9. 1347. wie Smp. 220a–221d zu Smp. 203c–d.

und fördere mit Hilfe der Liebe die Liebesaktivität seiner Schüler (nach Smp. 206e5: γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ) und bewahre damit die bereits etablierte Ordnung des Staates und des Kosmos. Das praktische Ziel der Philosophie ist demzufolge die Überlieferung der philosophischen Theorie – und diese wirkt sich positiv auf das Zusammenleben im Staate aus, wie Ficino in *De amore VII 16* andeutet und als Summa der Schrift *De Philosophia* Ps.-Platons voranstellt:

»Quid sit & quale officium philosophi, hic docetur. Est autem philosophi officium, diuina nosse, gubernare humana: in illo contemplatiua philosophia, in hoc actiua comprehenditur: ad contemplatiuam conducit sapientia, ad actiuam prudentia & iustitia.«⁴³

Die Frucht der theoretischen Zielsetzung wird nach dieser Auslegung Ps.-Platons durch Ficino zur praktischen Pflicht des Philosophen. Denn wenn die Kontemplation im Diesseits nie zeitlebens vollendet werden kann, so soll doch der Philosoph der Allgemeinheit nützen, indem er die Jugend erzieht. Die Materie, aus der die Philosophie entsteht, ist die Liebe; die Materie, auf die die Liebe zur Weisheit wirkt, ist der Staat, und zwar in Form der Erziehung seiner Bürger. Ficanos Philosophiebegriff ist somit in ihrem Kern keine passive Wissensvermittlung, sondern eine aktive Wissens- und Handlungsanleitung: Der zur Weisheit aufgestiegene Philosoph erkennt durch die Liebe, dass er im Abstieg zu derselben Fürsorge gegenüber den in der Hierarchie unter ihm Stehenden verpflichtet ist wie Gott selbst zu ihm.⁴⁴ Da sowohl in der aufsteigenden wie in der absteigenden Bewegung, in der Bewegung des Schülers wie des Lehrers, die Liebe die notwendige Basis ist, wird die Liebe damit zur ›Materie‹ der Weisheit, die aus Gott ausfließt (*effluere*) und zu ihm zurückfließt (*refluere*).⁴⁵

D. Zusammenfassung

Obwohl die Einteilung des Philosophiebegriffs in (1) Ursprung, (2) Ziel und (3) Materie aufgrund ihrer gegenseitigen Verwiesenheit gezwungen erscheint, ermöglicht sie doch die Beschreibung des semantischen Kerns: (1) Ficino hält ›Philosophie‹ und ›Weisheit‹ keinesfalls für austauschbar, weil jene nur zu dieser hinführt. Er beharrt vielmehr auf dem pythagoreischen Ursprung des Begriffs der Philosophie, dessen Etymologie zum einen den Ausgangspunkt des Menschen in der eigenen imperfectio bestimmt und zum anderen zu einer Definition in Form

⁴³ Marsilio Ficino: *Amatores, sive De philosophia*. In: *Divini Platonis Opera omnia quæ exstant*. Lugduni 1590. 4.

⁴⁴ Vgl. bspw. Ficino: *In Convivium VI 18*. In: *Opera*. 1359f.

⁴⁵ Vgl. ebd. II 1. In: *Opera*. 1323.

von »Philosophie ist das aktive Streben des Menschen zum passiven Zustand der göttlichen Weisheit« verpflichtet. (2) Das theoretische Ziel der Philosophie ist die *cogitatio veritatis*, der sich der Mensch als Philosoph aber nur annähern kann. Die Weisheit und das Wissen, das die Philosophie liebt, ist daher nur ein Ideal, das höchstens im Jenseits erreicht werden kann. Der vermeintlich praktische Aspekt der *meditatio mortis* besitzt bei Ficino keinen konstitutiven Gehalt, mit dem er die Frage, was Philosophie sei, beantworten könnte. Vielmehr wird er zu einer Metapher des philosophischen Weges, der in der Abstraktion des Irdischen besteht. (3) Die Materie der Philosophie ist die vermittelnde Liebe, die das universale Prinzip ›hinter‹ allen Aktivitäten des Menschen ist. Sie bleibt auch das universale Prinzip, gleich ob der Philosoph als Initiand für sich zur Weisheit strebt oder ob er nach einer kurzfristigen, aber lebensverändernden Ideenschau zum Initiator für eine Schüलगemeinschaft Mittel und Ziel des Aufstiegs tradiert. Betrachtet man Etymologie, Ziel und Untersuchungsobjekt des ficinischen Philosophiebegriffs, so fällt auf, dass dieser nicht genuin platonisch, sondern vielmehr pythagoreisch-sokratisch⁴⁶ ist. In Ficanos Selbstverständnis ist diese mehrfache Bezugnahme eine Möglichkeit, eine einheitliche *priscorum philosophia* zu rehabilitieren.

III. Francesco di Zanobi Cattani da Diaceto

Der florentinische Renaissanceplatonismus ist kein Platonismus, der sich durch seine Schulzugehörigkeit bestimmen ließe.⁴⁷ Wie der spätantike Neuplatonismus, der vor allem durch sein Selbstverständnis die Autoritätsgewalt bei Platon festlegte und ansonsten einen nicht pejorativ gemeinten Eklektizismus und Synkretismus aller hellenistischen Schulen darstellte, so zeigt auch der ficinische Renaissanceplatonismus nicht nur Einflüsse außerhalb des Platonismus, sondern – außerhalb von Ficanos Wirken – auch einen immer stärker ausgeprägten Aristotelismus. Vor allem Ficanos engster Schüler Francesco Cattani da Diaceto/Diaceto/Diacetto (1466–1522) weist trotz allen Bemühens, das Erbe seines Lehrers zu bewahren, einen deutlichen Bruch innerhalb seiner eigenen Schule auf, betrachtet man allein sein Philosophieverständnis. 1466 östlich von Florenz geboren, studierte Francesco Diaceto in Pisa die aristotelische Philosophie und lernte Ficino 1492 kennen, dem er besonders bei der Abfassung seines *Parmeni-*

⁴⁶ Dies sieht auch Christopher S. Celenza: Pythagoras in the Renaissance. The Case of Marsilio Ficino. In: *Renaissance Quarterly* 52:3 (1999). 667–711. Bes. 668; James Hankins: The Myth of the Platonic Academy of Florence. In: *Renaissance Quarterly* 44 (1991). 429–475. Bes. 443. 461 ff.

⁴⁷ Vgl. Thomas Leinkauf: Platon und Platonismus bei Marsilio Ficino. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992) 7. 735–736.

des-Kommentars bestand.⁴⁸ Man kann sagen, dass Diacceto, der kurz vor Ficinos Tod am 1. Oktober 1499 noch sein erstes Werk *De Pulchro* fertigstellte, die zweite Generation der *Accademia ficiniana* bildet.⁴⁹

Ähnlichkeit und Unterschied zwischen Lehrer und Schüler drücken sich hier auch im Stil aus: Schon *De Pulchro* scheint weniger eine appellative Erfahrungswissenschaft zu sein, die den Leser von der Vielheit zur Einheit bringen soll – selbst der Aufstiegsaspekt bleibt bis zuletzt eine deskriptive Platondarstellung⁵⁰ –, als vielmehr eine Wissensbestimmung, die aus der Erkenntnis der Einheit Informationen über die Vielheit und deren Beziehung zu Gott deduziert. Mit einer sachlichen Herangehensweise und in pointierter Form wiederholt Diacceto zwar im Frühwerk *De Pulchro*, in dem 1508 fertiggestellten *De Amore* und auch in dem besonders einflussreichen *Panegyricvs in Amorem* präzise die wichtigsten Thesen von Ficinos Erotologie. Aber Diacceto verstärkt im Laufe seiner Schaffenszeit vor allem die bei Ficino nur angedeutete Körperfeindlichkeit und negative Theologie, aufgrund derer sich ein Bruch mit dem gemäßigten Philosophiebegriff seines Lehrers und dessen pythagoreisch-sokratischen Quellen andeutet:

»Nos autem declarauimus, nullius boni materiam esse participem, quando per se malum est. Sed nec[ue] per se unum [sc. deum] pulchritudinem habet ullam, quandoquidem immensa simplicitas est. At immensa simplicitas pulchritudinis minimè est capax, sed potius causa. Pulchritudo enim rebus aduenit, que independent [sic]. Est itaq[ue] per se unum usq[ue] adeo perfectum, usque adeo eminens, ut quando dicimus ipsum uiuere, ipsum sapere, ipsum iustum esse & pulchrum, non sit nobis intelligendum, aut uitam, aut sapientiam, aut pulchritudinem habere ea conditione, qua res habent: sed causam esse, & auctorem, cuius benefico rebus insit sapientia, uita, iusticia, pulchritudo. Quapropter Dionysius Areopagita, splendor Christianæ Theologiæ, dicit in libro de Diuinis nominibus, singula Dei nomina, singulas dotes significare, naturę intelligibili diuinitus tributas.«⁵¹

Dieses Zitat aus dem *Panegyricvs* belegt in Anbetracht aller Extreme einen deutlichen Bruch Diaccetos mit seinem Lehrer, und dieser Bruch zeigt sich zunächst an der Interpretation der dionysischen Theologie. Gott und das materielle Universum bilden bei beiden Denkern zwei äußerste Extreme oder eine letzte Zweiheit.⁵² Bei Ficino nahmen beide Extreme eine jeweils ausgezeichnete Stellung ein,

⁴⁸ Vgl. Benedetto Varchi: Vita di M. Francesco Cattani da Diacceto. In: Francesco Cattani da Diacceto: I Tre Libri D'Amore. Vinegia 1561. 167–208.

⁴⁹ Vgl. Ficino: Epistolarum XI. Catalogus familiarum atq[ue] auditorum. In: Opera. 936f.

⁵⁰ Vgl. Francesco Cattani Diaceto: De pulchra III 3. In: Opera Omnia. Basileae 1563. 76ff.

⁵¹ Diaceto: Panegyricvs in Amorem. In: Opera. 134.

⁵² Vgl. bspw. Diaceto: Panegyricvs in Amorem. In: Opera. 133; Im Vergleich: Ficino: In Convivium I 2. In: Opera 1321.

weil Gott der perfekte Urheber eines materiellen Universums sei, welches nur dadurch der Vollendung entbehre, dass es ein Abbild und nicht das Urbild sei.⁵³ In Anlehnung an Dionysius (Dion. Areop. Mth. III, DN. V 6) konnte Ficino das *unde malum*-Problem in seinem guten Universum durch die Entfernung (*intervallum, distantia*) zwischen Abbild und Urbild erklären.⁵⁴ Für Diacceto, so belegt das Zitat, sind hingegen Leib, Körper und Materie an sich minderwertig (*per se malum*) und können keinesfalls gerechtfertigt werden.

Im Unterschied zu Ficino hebt das Diacceto-Zitat auch eine nachhaltige Vereinnahmung der negativen Theologie Dionysii für das andere Extrem, nämlich Gott, hervor, aufgrund derer es für den Schüler unmöglich zu sein scheint, die Gleichsetzung seines Lehrers von Gott und Weisheit aufrecht zu erhalten. Wenn sämtliche Gottesprädikate wie Weisheit, Lebendigkeit, Gerechtigkeit oder Schönheit (*sapientia, uita, iusticia, pulchritudo*) nur Metaphern sind, die aus der schlechten Materie (*materia mala*)⁵⁵ auf die vollkommene Einheit übertragen werden, ihr aber keinesfalls entsprechen dürfen, so darf Weisheit nicht auf Gott übertragen werden. Denn weil das göttliche Eins an sich derart vollkommen ist (*unum perfectum per se*), dass die Zuschreibung einer akzidentellen Weisheit die Substanz der Einheit gefährdet, muss Weisheit als eine Kategorie gedacht werden, die höchstens den Zwischenwesen in der Stufenfolge der Natur (zwischen Gott und Materie) zukommt. Aufgewertet wird die materielle Wirklichkeit nur durch die Teilhabe an Gott; abgewertet wird Gott aber durch eine Beschreibung mithilfe von Begriffen aus der materiellen Wirklichkeit.

Damit radikalisiert Diacceto in dem oben angeführten Zitat die dionysische Theologie Ficanos hinsichtlich der Schlechtigkeit der materiellen Wirklichkeit und bedient sich der negativen Theologie des Dionysius, um die Transzendenz Gottes zu verabsolutieren.⁵⁶ Obwohl Diacceto sich auch auf Sokrates als wegweisende Figur beruft,⁵⁷ kann er, aufgrund dieser Radikalisierung der letzten Zweifelt, den Pythagoreismus und Sokratismus seines Lehrers nicht teilen, der hinsichtlich des Philosophiebegriffs ja darin bestand, den Weisheitsbegriff durch die Univozität mit dem Göttlichen aufzuwerten. Somit lässt sich der von Paul Oskar Kristeller behauptete Pythagoreismus bei Diacceto⁵⁸ zumindest hinsichtlich des Philosophiebegriffs nicht stützen.

⁵³ Vgl. ebd. V 5. In: Opera. 1337.

⁵⁴ Vgl. ebd. V 5; V 11; VII 13. In: Opera. 1337. 1340. 1351. Ders.: In Dionysium Areopagitam, de Mystica Theologia. In: Opera. 1022 f. Vgl. zu Dionysius Lemanski: Summa und System. 116 ff.

⁵⁵ Vgl. Diaceto: Panegyricus in Amorem. In: Opera. 133.

⁵⁶ Vgl. auch Diaceto: De amore I 5. In: Opera. 100.

⁵⁷ Vgl. bspw. ebd. I 5. In: Opera. 91.

⁵⁸ Vgl. Paul Oskar Kristeller: Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century. In: Studies in renaissance thought and letters. Rom 1956. 287–337. 312. 318.

Metaphorologien der Exploration und Dynamik 1800/1900

Historische Wissenschaftsmetaphern und die
Möglichkeiten ihrer Historiographie

Martin Gerstenbräun

Im Rahmen des DFG-Projekts »Versuch« und »Experiment«. Konzepte des Experimentierens zwischen Naturwissenschaft und Literatur (1700–1960)« veranstalteten *Gunhild Berg*, *Martina King* und *Reto Rössler* am 7. und 8. April 2016 einen international besetzten Workshop an der Universität Innsbruck. Darin wurden Fragen der Funktionsweise historischer Wissenschaftsmetaphern mit Fragen nach der Funktionalität unterschiedlicher metaphortheoretischer Zugriffe verknüpft und diskutiert. In den Blick genommen wurden dabei einerseits *Metaphern des Dynamischen* bzw. *Dynamisierenden*, die Wissen historisieren und mit hervorbringen können, andererseits die *dynamischen Funktionen von Metaphern*, die sie im Gefüge der sich herausbildenden (Wissenschafts-)Disziplinen gewinnen. Insbesondere der potentiell wissensvermittelnden Rolle, die Metaphern im Zuge der Ausdifferenzierung wissenschaftlicher Forschungsbereiche zukommen kann, wurde besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Zudem wurden Fragestellungen der *Systematik von Metaphern* und des methodischen Zugriffs auf diese behandelt. Die in Panels gegliederten Vorträge wurden jeweils von einer umfassenden Respondenz begleitet, an die sich die gemeinsame Diskussion anschloss.

Benjamin Specht (Stuttgart) untersuchte im Eröffnungspanel *Metaphorologien der »Metapher«* mit seinem Vortrag die historischen Funktionen von Metaphern um 1900. Seine Ausführungen stellte er dabei unter den Titel »*Verbindung finden wir im Bilde*«. *Die Metapher in und zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen des späten 19. Jahrhunderts*. Metaphern, so Specht, stiften Konsistenz und seien bereits um die Jahrhundertwende nicht mehr im Kontext des rhetorischen Ornatus, sondern vielmehr als konsistenzstiftend sowie als primäre Grundformen des Denkens verstanden worden. Bereits Rudolf Eucken habe 1880 herausgestellt, dass es eine »Häufung von Bildern« in philosophischen Texten gebe und die »anschauliche« und »wissenschaftliche« Welt in Verbindung gesetzt werden müssen. »[E]ine solche Verbindung finden wir im Bilde«, so Eucken. Die Metapher könne nach Nietzsche und Dilthey als kleinste Einheit der erlebnisartigen Verschmelzung, aber auch als Rudiment einer Einheitserfahrung, das die Rückkonstruktion

einer früheren Kulturstufe ermöglige, begriffen werden. Konstitutiv sei dabei die relative Offenheit der Metapher, der im Wesentlichen vier Funktionen zugeschrieben wurden: Erstens diene die Metapher der Versprachlichung, zweitens der Heuristik- und Modellbildung. Drittens sei die Metapher wesentlich für den An- und Abschluss zum System der Disziplinen, führe daher zur Belebung des Metabolismus des Gesamtkörpers des Wissenssystems und habe Katachresefunktion (Jürgen Link). Viertens habe die Metapher systemdynamisierende Funktion, da sie interdisziplinär kontextualisierbar sei, ein Weltverhältnis ausdrücke und somit die Metaphorizität allen Sprechens verdeutliche. Sie trenne zudem Mediales von Amedialem ab und überschreite die Grenzen der Fachsprachen. Ihr historischer Wandel bringe eine komplexe »Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein« (Blumenberg).

Rainer Godel (Halle/Saale) reagierte und konstatierte dabei, dass die Frage nach der Funktion der Metapher immer auch die Frage nach der Theorie der Metapher impliziere. Er stellte die Hypothese auf, dass mit der Ausbildung der Wissenschaftssprachen auch die Metaphern gewissermaßen *Wahlverwandtschaften* bilden. Anschließend wurde die Frage diskutiert, ob Metaphern als Motor der wissenschaftlichen Entwicklung fungieren, sowie prinzipielle und funktionale Differenzen zwischen »Begriff« und »Metapher« erläutert. Dabei wurde konzediert, dass Metaphern Wissen gleichermaßen konstituieren und veranschaulichen können, wobei sie mitunter fachspezifische Modelle sind, die das Potential haben, ein Wissenssystem zu transzendieren.

Das erste Panel *Metaphorologien der Naturgeschichte* umfasste die Vorträge von Wolfgang Hottner (Berlin) (*Probiersteine. Über Kants Kristalle und Goethes »Granit«*) und Hanna Hamel (Wien) (*Atmosphäre, Klima, Witterung. Zur Metaphorik eines modernen Naturkonzepts*). Die Vorträge fokussierten auf die Zeit um 1800 und nahmen Metaphern aus der Mineralogie und Geologie sowie jene der Meteorologie in den Blick. Sie setzen also an einem historischen Punkt ein, der den Übergang von einer Gesamtwissenschaft der Natur zu sich ausdifferenzierenden Einzeldisziplinen markiert. Gerade die systematische Beschäftigung mit meteorologischen Phänomenen führt in diesem Zusammenhang zur Etablierung eines neuen Gegenstandsbereichs, der die Naturforschung des 19. Jahrhunderts entscheidend geprägt hat.

Hottner wies darauf hin, dass die Metapher stets zwischen Beispiel, Substitution und Vollzug oszilliere. »Kristallisation« sei bei Kant ein Vorgang, der auf Zeit und Freiheit beruhe und Kristalle selbst seien zwischen den Paradigmen des Mechanisch-Maschinellen und des Organismus situiert. »Granit« hingegen stelle ein strukturelles Relais zwischen Geologie und Poetologie dar, das in Goethes *Granit I* und *Granit II* als Versuchsanordnung lesbar werde, in der Vorgeschichtlichkeit, Übergänglichkeit und metaleptische Strukturen gleichnishaft inszeniert werden. Die granitische Kristallisation selbst sei in den Granittexten Goethes als

formtheoretische Didaxe, die poetologische Prämissen seiner Romanproduktion vermittelt, interpretierbar. *Granit II* deutet Hottner schließlich nicht als den Anfang eines Romans, sondern als formtheoretische Reflexion auf die Anfänglichkeit selbst. Kristallisation bezeichne, so Hottner, die ereignishafte Aktualisierung der Natur und ihrer Kräfte und sei für Goethe eine poetologische Figur, die das In-die-Welt-Kommen, das Wirklich-Werden von Form durch die Einbildungskraft meint.

Hamel zeichnete in ihrem Vortrag zum Klima bei Kant und Herder das Verhältnis der zwei konkurrierenden Konzepte ›distanzierter‹ und ›durchdringender‹ Natur im späten 18. Jahrhundert nach, indem sie die Positionen von Kant und Herder referierte und herausstellte, dass die Metaphorik von »Atmosphäre, Klima und Witterung« insbesondere in der Konzeption von durchdringender Natur eine zentrale Stellung einnimmt. In Bezug auf Kants 1788 entstandenen Text *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* stellte Hamel heraus, dass das Klima bei Kant eine Form ›distanzierter Natur‹ sei. Die daraus folgende teleologische Organisation des Naturganzen sei mithin dadurch begründet, dass Kant das »Klima« sowie, analog dazu, die Metaphorik innerhalb seines philosophischen Systems als argumentative Strategien einsetzt, die gleichermaßen nützlich als auch in ihrer Wirkmächtigkeit eingeschränkt und beherrschbar bleiben. In Herders *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* sei eine Verschränkung von Kultur- und Naturgeschichte zu beobachten, es könne also von einem Konzept ›durchdringender‹ Natur gesprochen werden.

Nadja Reinhard (Innsbruck) stellte im Anschluss an die Vorträge fest, dass das Klima bei Kant im Rahmen der teleologischen Organisation der Natur als ein in »ältester Zeit« angelegter wesenhafter »Keim« zu verstehen sei, der dem Prinzip der Zweckmäßigkeit einer organischen Ganzheit folge. Bei Herder hingegen durchdringen sich menschliche und klimatische Kräfte. Sein Klima-Begriff sei daher als dynamischer Teil der individuellen wie kulturellen Geschichte der Menschheit zu verstehen. Goethe indes wähle von vornherein die Dichtung zur Verhandlung naturwissenschaftlicher Probleme und Phänomene wie der »Atmosphäre« sowie ihrer Darstellungsformen und -möglichkeiten; er wechsele also nicht wie Herder zwischen naturwissenschaftlicher Begriffsschärfe und metaphorisch-poetischer Darstellungsform, wie in beiden Vorträgen deutlich geworden sei.

Das zweite Panel beschäftigte sich mit *Metaphernzirkulation 1800–1850* und umfasste die Vorträge von *Nicholas Saul* (Durham) und *Eva Johach* (Konstanz), die den Gegenstandsbereich der physischen Natur hinsichtlich der Themenfelder Geologie und Kosmologie untersuchten, den Untersuchungszeitraum aber weiter spannten. Ausgangspunkt beider war damit aber nichtsdestoweniger das neue Modell von Zeitlichkeit in der Naturgeschichte des 19. Jahrhunderts, das aus der Deutung geologischer Tiefenzeit und kosmischer Vorzeit Zukunft als vorhersagbar und gestaltbar annahm.