

MARSILIO FICINO

Über die Liebe
oder
Platons Gastmahl

Mit einer Einleitung und Anmerkungen
herausgegeben von

PAUL RICHARD BLUM

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 642

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.

ISBN 978-3-7873-2261-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2262-6

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co. Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung. Von Paul Richard Blum

1. Probleme der Ficino-Lektüre	xi
2. Ficinos Platon	xv
3. Zum Inhalt von De amore	xxvi
4. Zu dieser Ausgabe	xxix

Chronologie zu Leben und Werk Ficinos xxxi

Auswahlbibliographie xxxvii

Marsilio Ficino

Über die Liebe oder Platons Gastmahl

Widmungsschreiben 3

ERSTE REDE

1. KAPITEL: <i>Die Methode, den Eros zu preisen; seine Bedeutung und seine Macht</i>	11
2. KAPITEL: <i>Die Herkunft des Eros</i>	13
3. KAPITEL: <i>Die Förderlichkeit des Eros</i>	16

ZWEITE REDE

1. KAPITEL: <i>Gott ist Güte, Schönheit und Gerechtigkeit, Ursprung, Mitte und Endziel</i>	21
2. KAPITEL: <i>Die göttliche Schönheit gebiert die Liebe</i>	22
3. KAPITEL: <i>Die Schönheit ist der Strahlenglanz der göttlichen Güte, und Gott ist der Mittelpunkt von vier Kreisen</i>	24
4. KAPITEL: <i>Auslegung Platons über das Göttliche</i>	27

5. KAPITEL: <i>Die göttliche Schönheit leuchtet durch alle Dinge und wird in allen geliebt</i>	30
6. KAPITEL: <i>Die Leidenschaften der Liebenden</i>	30
7. KAPITEL: <i>Über die zweierlei Arten des Eros und die beiden Liebesgöttinnen</i>	32
8. KAPITEL: <i>Ermunterung zur Liebe und Erörterung über die einseitige und die gegenseitige Liebe</i>	34
9. KAPITEL: <i>Was die Liebenden erstreben</i>	39

DRITTE REDE

1. KAPITEL: <i>Eros ist in allem, durchdringt alles und ist Schöpfer und Meister aller Dinge</i>	41
2. KAPITEL: <i>Die Liebe ist bildendes und erhaltendes Prinzip des Alls</i>	42
3. KAPITEL: <i>Eros ist Meister aller Künste</i>	44
4. KAPITEL: <i>Kein Teil der Welt ist dem anderen feindlich</i>	47

VIERTE REDE

1. KAPITEL: <i>Auslegung des Texts Platons über die ursprüngliche Natur der Menschen</i>	49
2. KAPITEL: <i>Erklärung der Anschauung Platons über die ursprüngliche Gestalt des Menschen</i>	51
3. KAPITEL: <i>Der Mensch ist die Seele selbst, und die Seele ist unsterblich</i>	53
4. KAPITEL: <i>Mit zwei Lichern geshmückt wurde die Seele erschaffen. Warum sie mit den beiden Lichern in den Körper hinabstieg</i>	55
5. KAPITEL: <i>Die vielen Wege, auf denen die Seele zu Gott zurückkehrt</i>	57

6. KAPITEL: <i>Eros führt die Seelen wieder in den Himmel zurück, teilt die Grade der Seligkeit aus und verleiht ewige Freude</i>	60
---	----

FÜNFTE REDE

1. KAPITEL: <i>Eros ist höchst selig, weil er schön ist und gut</i>	63
2. KAPITEL: <i>Über die Arten, den Eros darzustellen, und die Seelenvermögen, durch die Schönheit erkannt und Liebe hervorgerufen wird</i>	64
3. KAPITEL: <i>Die Schönheit ist etwas Unkörperliches</i>	68
4. KAPITEL: <i>Die Schönheit ist der Lichtglanz des Angesichtes Gottes</i>	71
5. KAPITEL: <i>Wie Liebe und Haß entstehen; das unkörperliche Wesen der Schönheit</i>	74
6. KAPITEL: <i>Was zur Schönheit eines Dinges erforderlich ist; die Schönheit ist eine unkörperliche Gabe</i>	76
7. KAPITEL: <i>Schilderung des Eros</i>	79
8. KAPITEL: <i>Die Tugenden des Eros</i>	81
9. KAPITEL: <i>Die Gaben des Eros</i>	83
10. KAPITEL: <i>Eros ist älter und jünger zugleich als alle übrigen Götter</i>	84
11. KAPITEL: <i>Die Liebe herrscht vor der Notwendigkeit</i>	85
12. KAPITEL: <i>Im Reich der Notwendigkeit entmannte Kronos den Uranos und fesselte Zeus den Kronos</i>	86
13. KAPITEL: <i>Welche Künste die einzelnen Götter den Menschen verleihen</i>	87

SECHSTE REDE

1. KAPITEL: <i>Einleitung zur Erörterung über die Liebe</i>	90
2. KAPITEL: <i>Eros steht in der Mitte zwischen der Schönheit und ihrem Gegensatz und ist Gott und Dämon zugleich</i>	91
3. KAPITEL: <i>Die Sphärengeister und die Dämonen</i>	93
4. KAPITEL: <i>Die sieben Gaben, die Gott den Menschen mittels der Geister zukommen lässt</i>	95
5. KAPITEL: <i>Die Ordnungen der venerischen Dämonen und ihre Art, den Liebespfeil abzuschießen</i>	97
6. KAPITEL: <i>Wie uns die Liebe ergreift</i>	98
7. KAPITEL: <i>Die Geburt des Eros</i>	101
8. KAPITEL: <i>In allen Seelen befinden sich zwei Eroten, in unseren aber fünf</i>	105
9. KAPITEL: <i>Die Leidenschaften, die Liebende wegen der Mutter des Eros in sich haben</i>	107
10. KAPITEL: <i>Die Gaben, die Liebende vom Vater des Eros her haben</i>	114
11. KAPITEL: <i>Die Förderlichkeit des Eros seiner Definition nach</i>	122
12. KAPITEL: <i>Die beiden Eroten. Der Seele ist die Idee der Wahrheit angeboren</i>	125
13. KAPITEL: <i>In welchem Sinne das Licht der Wahrheit in der Seele ist</i>	127
14. KAPITEL: <i>Über den Ursprung der Liebe zu Männern und der Liebe zu Frauen</i>	129
15. KAPITEL: <i>Über dem Körper steht die Seele, über der Seele der Engel, über dem Engel steht Gott</i>	130
16. KAPITEL: <i>Das Verhältnis zwischen Gott, dem Engel, der Seele und dem Körper</i>	134

17. KAPITEL: <i>Das Verhältnis zwischen der Schönheit Gottes, des Engels, der Seele und des Körpers</i>	135
18. KAPITEL: <i>Wie sich die Seele von der Schönheit des Körpers zur Schönheit Gottes erhebt</i>	138
19. KAPITEL: <i>Wie man Gott lieben soll</i>	143

SIEBTE REDE

1. KAPITEL: <i>Abschluß aller Reden mit der Anschauung des Philosophen Guido Cavalcanti</i>	145
2. KAPITEL: <i>Sokrates war der wahre Liebende und dem Eros gleich</i>	147
3. KAPITEL: <i>Die tierische Liebe ist eine Art von Wahnsinn</i>	152
4. KAPITEL: <i>Die gewöhnliche Liebe ist eine Verzauberung</i>	153
5. KAPITEL: <i>Wie leicht man sich verliebt</i>	157
6. KAPITEL: <i>Die seltsame Wirkung der gewöhnlichen Liebe</i> ...	160
7. KAPITEL: <i>Die gemeine Liebe beruht auf Verderbnis des Blutes</i>	161
8. KAPITEL: <i>Wie der Liebende dem Geliebten ähnlich werden kann</i>	162
9. KAPITEL: <i>Welche Personen machen uns verliebt?</i>	163
10. KAPITEL: <i>Die Art und Weise des Verliebens</i>	164
11. KAPITEL: <i>Wie man sich von den Banden der gewöhnlichen Liebe befreit</i>	165
12. KAPITEL: <i>Die Schädlichkeit der gewöhnlichen Liebe</i>	167
13. KAPITEL: <i>Die Zuträglichkeit der göttlichen Liebe und die vier Arten der göttlichen Begeisterung</i>	167
14. KAPITEL: <i>In welchen Stufen die göttliche Begeisterung die Seele erhebt</i>	169
15. KAPITEL: <i>Von allen Arten der Begeisterung ist die Liebe die edelste</i>	172

16. KAPITEL: <i>Die Förderlichkeit des wahren Liebhabers</i>	173
17. KAPITEL: <i>Wir danken dem heiligen Geist, daß er uns erleuchtet und zu dieser Diskussion über die Liebe angefeuert hat</i>	176
Anmerkungen des Herausgebers	177
Namen- und Sachregister	209

EINLEITUNG

1. Probleme der Ficino-Lektüre

Daß Zitieren und Denken einander ausschließen, ist ein Vorurteil; es blüht in der Kultur der Subjektivitätsphilosophie und drängt vom Zugang zu der in diesem Buch vorgelegten Philosophie ab, welche ihrerseits dem Mythos von Theut¹ wenig abzugewinnen wußte, jedenfalls keine literarische Skepsis. Philosophieren vollzieht sich auch hier bei Marsilio Ficino im Zitat. Deshalb wurde in dieser Ausgabe versucht, einigen solcher Zitate nachzugehen, um den Nachvollzug dieses Denkens zu erleichtern. Denken ist für Ficino immer auch Denken von schon Gedachtem, wobei das »schon« nur den zeitlichen Umständen des Denkens der Menschen zuzurechnen ist, nicht aber der Sache des Gedachten. Wo aber wäre Gedachtes zu finden, wenn nicht in Geschriebenem? Wenn die Philosophie durch die Dignität des Gegenstandes und die Autorität des Autors ausgewiesen ist, darf der Philosoph sich glücklich schätzen, Zitate nachzudenken. Will man also z. B. Ficinos Schrift über die Liebe verstehen, tritt zu den bekannten Möglichkeiten philosophiehistorischer Interpretation (etwa ihren

¹ Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, bes. §§ 1–2. – Bei Ficino heißt es dazu, Op. 1365: probat contemplationem traditionemque veritatis in animos potiusquam in libros«, mit Verweis auf den *mos Pythagoreorum* (s. u.), und Op. 1383 lapidar: »Concluditur non esse turpe scribere, sed male scribere«; Op. 1385f.: »Narratio Socratis allegorica est et anagogica. [...] Concluditur denique nos disciplina scribendi et qualibet alia recte uti posse pariter et abuti.« Zum Unterschied zur modernen Philosophieauffassung s. P. R. Blum, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden 2012, Kap. 1.

Abgekürzt zitierte Literatur findet sich in der Auswahlbibliographie.

systematischen Stellenwert zu verzeichnen oder eine Kern-Idee oder ein zentrales Problem herauszupräparieren) die Notwendigkeit, jeweils das Gemeinte in einem Satz in dem Sinne zu finden, daß das Zitat im Hintergrund, an das hier gedacht ist, vergegenwärtigt wird, denn nichts anderes will jeweils an dieser Stelle gesagt sein, sondern genau dasselbe.

Dies jedenfalls ist die Arbeitshypothese, wenn man die Philosophie eines solchen Autors lesen möchte, denn was immer man auch an Philosophischem bei Ficino zitieren könnte, es ist Zitat.²

Ficinos Selbstzitate kann man als Extremfall und als Indiz für die Berechtigung eines solchen Ansatzes nehmen. An mehreren Stellen von *De amore* finden sich Stücke, die auch in anderen seiner Schriften Verwendung gefunden haben: Was er in seiner Einleitung zu Platons *Ion* über die Grade des *furor divinus* gesagt hat, findet auch einen Platz im *Symposion*-Kommentar (VII 3 u. 13), und die Ausführungen dieses Kommentars über die eingeborenen Ideen (VI 12) sind ein wiederverwendbares Beweisstück für die *Theologia Platonica*. Nun kommt es ja immer wieder vor, daß ein Autor frühere Texte in anderer Zusammenstellung wiederverwendet, aber für Ficino scheint es darum zu gehen, daß richtig Gesagtes nicht an Wahrheit verliert, wenn es wiederholt wird; repetiert wird das Gedachte in der Form des Geschriebenen. Denn

² Dies ist der Versuch einer Umkehrung des Ansatzes von Paul Oskar Kristeller (*Die platonische Akademie* 111 f.). Seine Auffassung der Zitate bei Ficino als »Ausschmückung« hat den Vorteil, eine systematische Interpretation (*Die Philosophie Marsilio Ficinos*, entstanden in den 30er Jahren) zu ermöglichen, setzt aber voraus, daß »abstrakte Thesen« isolierbar sind, die nicht Zitat sind, und macht es schwer, noch einen Sinn im Zitieren zu finden, so daß der überwiegende Teil des Werkes Makulatur wird, falls nicht – und das ist die Absicht dieser Einleitung – die Bedeutung des Umgangs mit Autoren selbst als zentrale Frage, d. h. die Rezeption als Form des Philosophierens angenommen wird. Vgl. Anm. 31.

auch diesen Extremfall überbietet Ficino noch, indem er nämlich in seiner Auslegung der Diotima-Rede (VI 11) unter dem Schein der Erläuterung ebendie Stelle zitiert, die er zu kommentieren vorgibt. Zitat und Interpretation gehen nahtlos ineinander über.

Da dem so ist, kann man die Zitierfreude unseres Autors nicht in das Bild des mit Florilegiens bewaffneten Gelehrten fassen, der statt einer Philosophie einen umgestürzten Zettelkasten bietet oder dessen eigene und eigentliche Lehre hinter dem Bildungsgut absichtsvoll verborgen wäre oder der ein systematisches Lehrgebäude besäße, um dessen Kernthesen sich schmückende Zitate und von der Sache her verzichtbare Belege aus der Literatur gruppieren, eine Philosophie jedenfalls, die prinzipiell auch ohne schmückendes Beiwerk darstellbar wäre.

Ein Vergleich mit dem ein Jahrhundert später publizierenden Renaissancephilosophen Giordano Bruno offenbart einen deutlichen Unterschied: Bruno ist zu einem ironischen Umgang mit Bildungsgut in der Lage, und seine Adaptationen tragen schon manieristische Züge, indem sie seine polemischen Ausfälle gegen Scholastiker und Pedanten flankieren.³ Zwischenzeitlich hatte eine tiefgreifende Umorientierung der Wissenschaftsmethodik durch Dialektiker wie Rudolph Agricola und Petrus Ramus stattgefunden.⁴ Es stand nun eine

³ Zum Beispiel Giordano Bruno, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Hamburg 2007. P. R. Blum, *Aristoteles bei Giordano Bruno*, München 1980, bes. 15–18; ders., *Giordano Bruno am englischen Hof. Zur Präsentationsform seiner Philosophie*, in: *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert*, Hamburg 1981, Bd. III, 685–692. Thematisch ist mit Ficino zu vergleichen: *De gli eroici furori* 1584.

⁴ Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983; Sachiko Kusukawa, *Petrus Ramus. Reform und Methode*, in: P. R. Blum (Hrsg.), *Philosophen der Renaissance*, Darmstadt 1999, 130–136.

Topik zur Verfügung, in der die Disposition von Lesefrüchten in einer Methodik wissenschaftlicher Argumentation geregelt werden sollte, sozusagen als Theorie des philosophisch-literarischen Synkretismus. Deshalb rückt bei Bruno wieder die Frage nach der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fundierung von topischer Wissenschaft in den Vordergrund, so daß Anspielungen und Zitate zu einem geistreichen Spiel geraten können.

Dies alles fehlt noch bei Ficino, und deshalb geht er im Heranziehen von Autoren – wie noch zu zeigen – mit einer Ernsthaftigkeit zu Werke, die sein Verfahren nicht als marginal im Vergleich zu seiner Philosophie erscheinen läßt. Damit wird es auch sinnvoll und erklärbar, warum ein Symposium-Kommentar in der lateinischen Fassung *Commentarium in Platonis Convivium de amore*, in der italienischen Version aber *El libro dell'amore*⁵ heißen kann: Kommentar und Kommentiertes sind austauschbar, auch ein Kommentar ist sozusagen Primärliteratur.

Infolgedessen empfiehlt es sich nachzusehen, wie Ficino sich um die Dignität des Gegenstandes des Philosophierens und um die Autorität seiner Gewährsleute bemüht. Und da hier eine Art Platon-Kommentar vorgelegt wird und ohnehin Platon die maßgebliche Autorität Ficinos ist, soll versucht werden, das an seinem Platon-Bild zu zeigen; zugleich ergibt sich dabei ein Überblick über seine Tätigkeit als Übersetzer und Kommentator Platons.⁶

⁵ So die Fassung der kritischen Ausgabe; 1544 wurde es unter dem Titel *Sopra lo amore o ver' Convito di Platone* gedruckt.

⁶ Über eine Reduktion neuplatonischer Autoren auf Plotin s. Jourkovsky, Plotin.

2. Ficinos Platon

Die Platonübersetzung Ficinos war die erste vollständige lateinische Ausgabe,⁷ und ihre Verbreitung war beachtlich. Ihr sprachlicher Wert wurde – wenn auch nicht einhellig – zumeist hoch geschätzt, zumal in der neueren Zeit.⁸ Aus der Entstehungsgeschichte dieser Übersetzung sei darauf hingewiesen, daß die ersten zehn Dialoge, beginnend mit *Hipparchos* bis zu *Parmenides* und *Philebos*, auf Wunsch Cosimos ausgewählt wurden.⁹ Dieser hatte die Übersetzung zusammen mit den Hermetischen Schriften erbeten, nachdem er zuvor Aristoteles in der Version von Argyropulos studiert hatte.¹⁰ Cosimos Intention, und wie Ficino sie referiert, ist notierenswert:

in ihnen eröffnen sich alle Regeln des Lebens, alle Prinzipien der Natur, alle heiligen Mysterien des Göttlichen.¹¹

⁷ Für Platonübersetzungen vor Ficino s. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*; Verzeichnis der Platonausgaben Ficinos 1484–1555 in Supp. I, LX–LXIV. Zu Platon im Humanismus Cesare Vasoli, Alle origini della Rinascita platonica. In: *Momus, rivista di studi umanistici* 2 (1994) 9–29.

⁸ Festugière, *Philosophie d'amour*, 145–152; Marcel 1958, 252, Anm. 2; Charles Huit, *La vie et l'oeuvre de Platon*, Paris 1893 (Reprint Hildesheim/New York 1973), Bd. II, 441–443; Heinrich von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen 1862–1875 (Reprint Frankfurt 1965), Theil II, 129–160, bes. 147 mit älterer Literatur; Daniel Georg Morhof, *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus*, ed. 4a., Lubecae 1747 (Reprint Aalen 1970), II, 1,7,15; Bd. II, 39: »Quia enim potius Dogmaticus fuit et Philosophus, quam Philologus et Criticus, mirum non est, si in Platonis textu interpretando non usque adeo scopum tetigerit.« Vgl. Anm. 40.

⁹ Supp. I, p. CLIF. Die Abfolge der Platontexte in den Ausgaben entspricht der zeitlichen Folge der Übersetzung. – Op. 929: Cristoforo Landino und Cosimo il Vecchio hatten Ficino geraten, Griechisch zu lernen und Platon im Original zu lesen. Vgl. Marcel 1958, 197f. Zur Rolle Cosimos s. Hankins, *Humanism and Platonism* I, 427–455, u. II, Kap. 3.

¹⁰ *Xenocratis de morte, Praefatio*, Op. 1965.

¹¹ Ebd.

Bevor wir aber die Konsequenzen dieser Motivation betrachten, lohnt sich ein Blick auf Ficinos Beigaben zu den Texten.¹² Deren Formen sind vielgestaltig, sie reichen von Dedi-kationsschreiben und Vorworten über Kapitelüberschriften, vorgesetzte Kommentare zu einzelnen Kapiteln, die sich zu Traktaten ausweiten, Vorlesungen zum Text bis hin zur Trave-stie, wie ich seinen *Symposionkommentar* nennen möchte.

Die allgemeinste Form ist das *Argumentum*, auch *Epitomae* genannt,¹³ welches jeder Schrift¹⁴, beim *Staat* und den *Nomoi* auch den einzelnen Büchern, vorangestellt ist. Die *Argumenta* lehnen sich nicht eng an den Text an, sondern klären Vorfragen, bieten Sacherläuterungen zu den anstehenden Themen und stellen Bezüge zu den übrigen Schriften Platons her. Hier zitiert Ficino auch aus allen ihm sonst wichtigen Autoritäten, er hebt die ihm vordringlichen Themen der Schriften hervor, auch finden Überlegungen zu Platons Stil hier ihren Platz. Die Eigenständigkeit der *Argumenta* erkennt man auch daran, daß sich ihnen in einigen Fällen (*Parmenides*, *Philebos*, *Sophistes*, *Phaidros*, *Timaios*) noch Kapitelsummen anschließen, die präziser über die Platonischen Inhalte Auskunft geben. Erweitert werden die *Argumenta* gelegentlich (*Parmenides*, *Philebos*¹⁵, *Phaidros*, *Politeia VIII*, *Timaios*) zu umfangreichen Kommentaren, in denen der Platoniker seine gesamte Gelehrsamkeit ausbreitet und die seine anderen Werke, besonders die *Theologia Platonica*, ergänzen. Die größten Teile des *Parmenides*-

¹² Dazu Thiel 2003, 137 – 153.

¹³ »Epitomae« in der Werkausgabe, in der Platonausgabe: »Argumentum«. (Mir zugängliche Ausgabe: *Platonis opera tralatione Marsilius Ficini*, Basileae: Froben 1539, offenbar weitgehend seitenidentisch mit der 1. Ausgabe Florenz 1484, vgl. Supp. I, S. LXf.)

¹⁴ Ausnahmen bilden *Clitopho*, den schon Ficino für unecht hielt (Supp. I, CL), und *Sympson*, dazu unten.

¹⁵ Über Besonderheiten des *Phileboskommentars* s. Allen, Introduction in: *Philebus Commentary*.

kommentars sind eine Darstellung der neuplatonischen Metaphysik des Einen (es wird hervorgehoben, daß keineswegs die Dialektik, sondern Theologie Gegenstand des Dialogs ist)¹⁶, dagegen offenbart der Kommentar zur Hochzeitszahl (*Politeia* VIII)¹⁷ seine Interessen für mathematische Spekulation, während der Timaioskommentar zu einem kosmologischen Traktat gerät.

Aus diesen Beobachtungen können wir festhalten, daß Ficino ein differenzierteres Verhältnis zu Platons Schriften hat: Er ist – außer der Übersetzung – zu strenger sachlicher Nähe ebenso in der Lage wie zu weiter fortschreitender Distanz und Selbständigkeit gegenüber der Autorität. Eine besondere Rolle kommt in diesem Sinne seiner Bearbeitung des *Symposions* zu. Dieser Kommentar, fast doppelt so umfangreich wie das *Symposion* selbst, verzichtet auf besondere Kapitelsummen ebenso wie auf das sonst übliche Argumentum, und er hat – zusammen mit dem Timaioskommentar – die Auszeichnung bekommen, in den Platonausgaben abgedruckt zu werden. Tatsächlich finden sich in Ficinos *De amore* verschiedene Stufen der Nähe und Distanz zum Text und zur Sache, was ihn als Muster Ficinoscher Platoninterpretation besonders geeignet macht.

Eine Travestie kann man *De amore* deshalb nennen, weil er den Platonischen Text selbst in der literarischen Form eines Gastmahls, bestehend aus analog gebildeten Reden, kommentiert. Der Ort ist Florenz, die Sprecher sind Freunde Ficinos, auch die Zeit, eine Gedenkfeier zu Platons Geburts- und Todestag, ist angegeben.¹⁸ Auch hier nehmen die Redner

¹⁶ Dazu besonders Klibansky, *Parmenides*, 312–325.

¹⁷ Allen, *Nuptial Arithmetic*.

¹⁸ Die Frage nach der historischen Wirklichkeit eines solchen Gastmahls (ausführlich: Marcel, Introduction in: *Commentaire*, 28–36; auch Gentile, *Storia del testo*, 10–13) ist hier irrelevant: Der veröffentlichte Text stammt von Ficino, vgl. I, Vorrede mit Anmerkungen, und Allen, *Cosmogony*, 137.

aufeinander Bezug, jedoch ist das Gastmahl szenisch kaum ausgeführt. Die einzelnen Reden haben statuarischen und bisweilen traktathaften Charakter. In ihrer Abfolge fehlt ihnen ein wesentliches kompositorisches Element: Der graduelle Aufstieg, die von Rede zu Rede sich präzisierende Erarbeitung des Eros-Themas, die bei Platon in der Diotima-Rede kulminiert und dann einen komödienartigen Ausklang bietet; das alles ist bei Ficino verschwunden, für ihn trägt jede Rede mit gleicher Ernsthaftigkeit unmittelbar zum Hauptthema bei. Die charakteristisch Platonsche Dialektik der einander überbietenden, ablösenden, relativierenden oder ersetzenden Zugangsweisen zu einer Fragestellung, zumeist durch die Sokratische Kunst geleistet, hier durch die Abfolge der Redebeiträge, die immer schon von Ungenügen und Vorläufigkeit gekennzeichnet sind, diese literarisch-philosophische Methode gibt Ficino auf zugunsten einer zwar vielseitigen, aber immer um gleiche Reflexionshöhe bemühten Ausarbeitung eines komplexen, aber auch durchgängig kohärenten Gegenstandes, nämlich seiner Lehre von Amor. Typisch ist hierfür die Rede des Eryximachos, der sie übrigens selbst für unvollständig erklärt (188e). Der Beitrag der medizinischen Kunst zum Thema Eros wird bei Platon von Aristophanes' Schlucken, Gurgeln und Niesen begleitet und von ihm selbst durch den phantastischen Mythos von der Entstehung des Menschen abgelöst. In Florenz nimmt der Mediziner Ficino die Sache fremdlich ernst. Er lässt an einer Kosmologie arbeiten:

Dreierlei müssen wir nunmehr im Sinne des Eryximachos abhandeln: erstens, daß Eros in allen Dingen ist und alles durchdringt, zweitens, daß er Schöpfer und Erhalter aller natürlichen Dinge, drittens, daß er aller Künste Meister und Herr ist.¹⁹

¹⁹ III, 1, Anfang.

ERSTE REDE

I. KAPITEL

Die Methode, den Eros²⁴ zu preisen; seine Bedeutung und seine Macht

Eine überaus angenehme Aufgabe, werte Tischgenossen, fiel mir heute zu, nämlich daß ich den Phaidros aus Myrrhinus²⁵ vorstellen soll, jenen Phaidros, dessen Freundschaft der große Redner Lysias aus Theben so hochschätzte, daß er durch eine sehr sorgfältig ausgearbeitete Rede dessen Gunst zu erringen suchte. Seine Erscheinung erregte derart die Bewunderung des Sokrates, daß er einst am Fluß Ilissos, durch ihren Glanz hingerissen und erhoben, göttliche Geheimnisse offenbarte, er, der sich zuvor für ganz unkundig nicht nur der himmlischen, sondern auch der irdischen Dinge erklärt hatte. So großes Wohlgefallen fand auch Platon an der geistigen Anlage des Phaidros, daß er ihm die ersten Früchte seines Fleißes widmete, nämlich seine Epigramme, seine Elegien und insbesondere das erste Buch über die Schönheit mit dem Titel *Phaidros*.²⁶ Dem Phaidros also bin ähnlich ich geachtet worden, zwar nicht von mir selber – denn soviel maße ich mir nicht an –, vielmehr zuerst durch den Ausfall des Loses, das ihr dann bestätigt habt. So will ich denn mit Freude zu so glücklicher Stunde zunächst seine Rede auslegen; dann werde ich die Aufgaben des Antonius und des Ficino nach meinen geistigen Fähigkeiten in Angriff nehmen.

Dreierlei zieht der Philosoph in der Nachfolge Platons in Erwägung, nämlich die voraufgehenden und die begleitenden Umstände und die Folgen. Sind diese gut, so lobt er den Gegenstand, sind sie schlecht, tadeln ihn. Eine Lobrede ist vollkommen, wenn sie den zurückliegenden Ursprung und

den gegenwärtigen Zustand des Dinges berichtet und darlegt, welche Folgen es zeitigen wird. In erster Hinsicht röhmt man den Gegenstand als edler Herkunft, in zweiter als hochranging, in dritter als nützlich. Dementsprechend beweisen Lobreden drei Punkte: die edle Abstammung, die hohe Bedeutung und die Nützlichkeit.

Darum nannte unser Phaidros den Eros in besonderer Erwähnung seiner gegenwärtigen Vortrefflichkeit den *großen Gott* mit dem Zusatz: den *Göttern und Menschen bewunderungswürdig*. Nicht zu Unrecht: Denn für Großes fassen wir recht eigentlich Bewunderung. Der ist in Wahrheit groß, dessen Herrschaft, wie es heißt, alle Menschen und alle Götter untertan sind; denn bei den Alten werden die Götter ebenso wie die Menschen von Liebe ergriffen. Dies lehren Orpheus und Hesiod,²⁷ indem sie aussagen, daß die Geister der Menschen und der Götter vom Eros gezähmt werden. Bewunderungswürdig wird er überdies genannt, weil jeder den Gegenstand liebt, dessen Schönheit ihm Bewunderung einflößt. Sicherlich, die Götter – oder wie unsere Theologen sich ausdrücken, die Engel²⁸ – lieben und bewundern die göttliche Schönheit, und Menschen die Schönheit der Körper. Dieser Ruhmestitel des Eros geht zweifellos aus der ihm eigenen gegenwärtigen Vortrefflichkeit hervor. Hinsichtlich der Vergangenheit röhmt ihn Phaidros, indem er behauptet, Eros sei der älteste der Götter: Der Adel des Liebesgottes geht ja aus der Darlegung seiner Abkunft hervor. Drittens muß er ihn lobpreisen in bezug auf die Folgen, aus denen seine Nützlichkeit hervorgehen muß. Doch zunächst wollen wir seine uralte edle Abstammung und dann seinen Nutzen für die Zukunft erörtern.

2. KAPITEL*Die Herkunft des Eros*

Als Orpheus in seiner *Argonautica* in Gegenwart Cheirons und der Heroen, d. i. engelartiger Menschen, der Theologie des Hermes Trismegistos folgend, den Ursprung der Dinge besang, setzte er vor dem Anfang der Welt das Chaos an. Noch vor Kronos, Zeus und den übrigen Göttern versetzte er in die Tiefe dieses Chaos den Eros mit den Worten »Eros ist uralt, durch sich selbst vollkommen und von großer Klugheit«. Sowohl Hesiod in seiner *Theologie* wie der Pythagoreer Parmenides in seinem Buche über die Natur und der Dichter Akusilaos stimmen mit Orpheus und Hermes überein.²⁹ Im *Timaios* beschreibt Platon in ähnlicher Weise das Chaos, in welchem er den Eros verortet,³⁰ und das gleiche trägt Phaidros im *Gastmahl* vor. Die Platoniker nennen das Chaos die gestaltlose Welt, hingegen die Welt das ausgestaltete³¹ Chaos. Drei Welten nehmen sie an; drei an der Zahl müssen demnach auch die Chaos sein.

Vor allen Dingen ist Gott da als der Urheber aller; wir nennen ihn das Gute. Gott schafft zuerst den Engelsgeist, darauf nach Platons Lehre die Weltseele und zuletzt den Körper des Weltalls.³² Den höchsten Gott nennt man nicht die Welt; denn ›Welt‹ bedeutet: ein schön gestaltetes Gebilde,³³ das aus einer Vielheit von Dingen besteht. Ihn dagegen muß man sich als ganz einfach denken. 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 Weltgebäude³⁴, das wir sehen. Demnach sind in diesen drei Welten auch drei Chaos anzunehmen.

Im Anbeginn schafft Gott die Substanz des Engelsgeistes, die wir auch dessen Wesenheit nennen.³⁵ Dieser ist im ersten Augenblick seiner Erschaffung formlos und finster;³⁶ weil er aber aus Gott geboren ist, wendet er sich aus angeborenem

Streben zu Gott als seinem Ursprung zurück. Zu Gott sich hinwendend, wird er durch dessen Lichtstrahl erleuchtet, und durch diesen Strahlenglanz wird sein Streben entzündet. So entflammt, sucht er ganz Gottes Nähe, und durch diese Annäherung empfängt er die Formen. Denn Gott in seiner Allmacht prägt dem Geist, der seine Nähe sucht, die wesentlichen Merkmale aller zu schaffenden Dinge ein. In ihm werden also geistigerweise alle in dieser Welt befindlichen Dinge sozusagen ausgemalt. Dort entstehen die Sphären der Himmel und der Elemente, dort die Gestirne, dort die Wesenheiten der Dünste, die Formen der Steine, der Metalle, der Pflanzen und der Lebewesen.

Zweifellos sind die Artbegriffe aller Dinge, die mit göttlichem Beistand im überirdischen Geist entworfen werden, die Ideen.³⁷ Diese Form oder Idee des Himmels bezeichnen wir mitunter als Himmelsgott, die Form des ersten Planeten als Saturn, die des zweiten als Jupiter und so fort in der Reihenfolge der übrigen Planeten. So wird auch die Idee des Feuerlementes Vulkan, die der Luft Juno, die des Wassers Neptun und die der Erde Pluto genannt. Dementsprechend sind alle die Gottheiten, die bestimmten Teilen der unteren Welt zugewiesen werden, die Ideen dieser Teile, vereinigt in dem überirdischen Geist.

Bevor nun der Engelsgeist von Gott in vollkommener Weise die Ideen empfing, drängte er sich zu ihm hin; bevor er sich aber zu ihm hinwandte, war hierzu sein inneres Streben entbrannt. Ehe jedoch dieses Streben entbrannte, hatte er schon den göttlichen Lichtstrahl empfangen. Und bevor er für solchen Lichtglanz aufnahmefähig war, hatte sich sein natürlicher Trieb schon zu Gott als seinem Ursprung gewandt.³⁸ Und bevor er sich zu ihm hinwandte, war sein Wesen formlos und finster, und diesen Zustand noch ohne Formen wollen wir Chaos nennen. Sein erstes Hinwenden zu Gott ist die Entstehung des Eros, das Einströmen des Lichtstrahles ist die

Nahrung des Eros, und das daraus folgende Entbrennen ist das Wachstum des Eros. Die Annäherung an Gott ist der Liebesdrang des Eros, seine Ausgestaltung mit den Formen ist die Vollendung des Eros.

Den Inbegriff aller Formen und Ideen nennen die Lateiner »mundus« und die Griechen »kosmos«, d. h. Schmuck. Die Grazie dieser Welt, dieses Schmuckes, ist die Schönheit. Zu ihr zog Eros gleich nach seiner Entstehung den Engelsgeist hin und bewirkte so, daß er, der zuvor ungestaltet war, Wohlgestalt erhielt.³⁹ Dies ist nämlich die Eigenschaft des Eros, daß er zu der Schönheit hinreißt und das Ungestaltete dem Schönen zuführt. Wer würde also bezweifeln, daß Eros sogleich nach dem Chaos entsteht und vor der Welt und allen den einzelnen Teilen der Welt entsprechenden Göttern, zumal ja der Liebesdrang des Geistes vor seiner Ausgestaltung da ist und im ausgestalteten Geist die Götter und die Welt entstehen?

Mit Recht nannte daher Orpheus den Eros *uralt* und außerdem *durch sich selbst vollkommen*, also etwa: *sich selbst vervollkommnend*. Denn das ursprüngliche Streben des Geistes schöpft ja dank seiner eigenen Natur seine Vollendung aus Gott und verleiht diese dem Geist, der dadurch seine Formen empfängt, und in gleicher Weise den Gottheiten, die danach entstehen. Von *klugem Rat*⁴⁰ nannte er ihn ferner zutreffenderweise. Denn alle Weisheit, aus der sich kluger Rat ergibt, ist dem Engelsgeist gegeben, weil er, durch Liebe Gott zugewandt, in dessen unaussprechlichem Lichte widerstrahlte. In der gleichen Weise wendet sich der Geist zu Gott wie das Auge zur Sonne.⁴¹ Zuerst blickt das Auge hin; dann sieht es nichts als das Licht der Sonne; drittens erfaßt es im Sonnenlicht die Farben und Umrisse der Dinge. Denn das Auge ist zuerst dunkel und formenfrei und liebt wie das Chaos das Licht, indem es zu ihm aufschaut; im Schauen nimmt es die Strahlen der Sonne auf und wird so durch die Farben und Gestalten der Dinge geformt. Wie der Geist unmittelbar, nachdem

er formlos entstanden ist, sich zu Gott hinwendet und von dort die Formen empfängt, so wendet sich die Weltseele zum Geist und zu Gott als zu ihrem Ursprung zurück und, nachdem sie zunächst formenfrei und Chaos war, empfängt sie, aus Liebe dem Engelsgeist zugewandt, von ihm die Formen und wird zur Welt. In gleicher Weise wandte sich die Materie dieser Welt aus angeborenem Liebesdrang der Weltseele zu und bot sich ihr gehorsam zur Gestaltung dar. Zwar entbehrte sie ursprünglich des Schmucks der Formen und war formfreies Chaos, empfing aber von der Weltseele den Schmuck aller Formen, die in dieser Welt zu sehen sind; somit wurde sie aus Chaos zur Welt.

Drei Welten also gibt es und drei Chaos. Bei allen dreien aber ist der Eros gleichzeitig mit dem Chaos und geht der Welt voraus; er erweckt das starr Schlafende, erleuchtet das Finstere, belebt das Leblose, formt das Formlose und vollendet das Unvollkommene. Höherer Lobpreis läßt sich wohl weder aussprechen noch denken.

3. KAPITEL *Die Förderlichkeit des Eros*

Bis hierher haben wir seinen Ursprung und seine edle Abstammung erörtert. Nun möchte ich von seiner Förderlichkeit handeln. Überflüssig wäre es, alle Wohltaten aufzuzählen, die Eros dem menschlichen Geschlecht verschafft, um so mehr, als man sie alle zusammenfassen kann. Denn es ist die Bestimmung des menschlichen Lebens, sich vom Schlechten fernzuhalten und dem Guten zuzuwenden. Schlecht ist für den Menschen das Unsittliche, und als das Gute hat ihm das Sittliche zu gelten. Ohne Zweifel bezwecken alle Gesetze und Lehren nichts anderes, als den Menschen solche Lebensrichtung zu geben, daß sie das Unsittliche meiden und das

Sittliche ausüben. Dies vermag selbst ein unermeßlicher Aufwand an Zeit, Vorschriften und Belehrung kaum zu bewirken; die Liebe allein aber bringt es in kürzester Frist zustande. Denn das Schamgefühl hält die Menschen von dem Unsittlichen und Häßlichen zurück, und das Streben, sich auszuzeichnen, leitet sie zu dem Sittlichen hin. Beides können die Menschen nicht leichter und schneller als allein durch die Liebe erreichen.

Wenn wir von Liebe reden, müßt ihr darunter das Verlangen nach der Schönheit verstehen, denn dies ist bei allen Philosophen die Definition der Liebe.⁴² Schönheit aber besteht in einer Grazie, die hauptsächlich und zumeist auf einem Zusammenstimmen mehrerer Eigenschaften beruht.⁴³ Dieses Zusammenstimmen stellt sich in dreifacher Hinsicht dar: nämlich in der Seele⁴⁴ besteht Grazie in einem Zusammenstimmen mehrerer Tugenden; die körperliche Grazie beruht auf der Harmonie von Farben und Linien; Grazie der Musik⁴⁵ beruht auf der Harmonie mehrerer Stimmen.

In dreifachem Sinne stellt sich also die Schönheit dar: in den Seelen, in der Gestalt und in den Tönen. Die Schönheit der Seele ist nur geistig erkennbar, die körperliche nur durch das Auge und die der Töne nur durch das Ohr wahrnehmbar. Da nun der Geist, das Sehen und das Gehör die Mittel sind, durch die allein wir die Schönheit genießen können, und da die Liebe das Verlangen ist, die Schönheit zu genießen, findet sie stets durch den Geist, das Sehen und das Gehör ihre Befriedigung. Wozu könnten ihr auch der Geruch, der Geschmack und der Tastsinn dienen,⁴⁶ da diese Sinne ja nur Geruchs- und Geschmacksempfindungen, das Gefühl von Kälte und Wärme, Härte und Weichheit vermitteln? In nichts von alledem besteht die menschliche Schönheit; denn das sind nur einfache Formen, die Schönheit des menschlichen Körpers dagegen erfordert das Ebenmaß der verschiedenen Gliedmaßen, und die Liebe erstrebt das Genießen der Schönheit als ihr ei-

gentliches Ziel. Dieses aber kommt ausschließlich Geist, Sehen und Gehör zu; somit ist die Liebe auf diese drei Vermögen beschränkt, während ein Trieb, der von den übrigen Sinnen kommt, vielmehr als Gelüste oder Raserei zu bezeichnen ist.

Wenn ferner die Liebe zu einem menschlichen Wesen nach der menschlichen Schönheit verlangt⁴⁷ und wenn die Schönheit des menschlichen Körpers in einem bestimmten Ebenmaß besteht, dieses Ebenmaß aber in einem gewissen Zusammenstimmen besteht, dann folgt daraus, daß die Liebe nur Maßvolles, Schickliches und Ehrbares erstrebt. Darum ersehnt die Liebe nicht nur nicht die Freuden des Geschmackes und des Gefühls, weil sie der sinnlichen Lust angehören und Genüsse so ungestümer und erregender Art sind, daß sie den Geist aus seinem Stand verrücken und den Menschen zerrüttten, vielmehr verabscheut und flieht sie diese als wegen ihrer Maßlosigkeit der Schönheit entgegengesetzt. Die Raselei der Wollust, d. h. die Unzucht, führt die Menschen zur Unmäßigkeit und folglich zur Regellosigkeit. Somit lockt sie die Menschen zur Mißgestalt, also zu Häßlichkeit, die Liebe dagegen zu Schönheit. Häßlichkeit und Schönheit sind Gegensätze. Folglich sind Regungen, die zu der einen bzw. der anderen hinreißen, gleichfalls offenbar einander entgegengesetzt. Demnach sind Lust zum Beischlaf und Liebe nicht nur keine gleichartigen Regungen, sondern erweisen sich als Gegensätze.

Das bezeugen schon die Theologen des Altertums, indem sie Gott den Namen der Liebe beilegten, und die christlichen Theologen bestätigten es auf das nachdrücklichste. Keine Bezeichnung, die mit Unsittlichem etwas gemeinsam hat, paßt auf Gott. Darum muß jeder mit gesundem Verstand sich hüten, leichtfertig den göttlichen Namen der Liebe auf unsunde Aufwallungen zu übertragen. Schämen soll sich Dikaiarchos⁴⁸ und jeder andere, der es wagt, Platons Erhabenheit

dafür zu tadeln, der Liebe zuviel beigemessen zu haben; denn den züchtigen, ehrbaren und edlen Affekten können wir nie zuviel und nie genug nachgeben. Darum ist jede Liebe sittlich und jeder Liebende gerecht, weil jede Liebe schön und anständig ist und nur das Anständige liebt. Die zügellose Brunst aber, die uns zu Ausschweifung hinreißt, gilt, da sie uns zum Häßlichen verführt, als der Liebe⁴⁹ entgegengesetzt.

Um nun noch einmal auf die Förderlichkeit der Liebe zurückzukommen: Scham, die uns vom Unsittlichen abhält, und das Streben nach Ruhm⁵⁰, das uns für ehrenvolle Taten begeistert, entspringen beide leicht und schnell aus der Liebe. Zunächst weil Liebe, indem sie nach dem Schönen trachtet, stets das Rühmliche und Herrliche anstrebt; und wer das Häßliche verabscheut, muß ja unbedingt das Unsittliche und Obszöne fliehen. Zudem geben zwei Menschen, wenn sie sich lieben, sorgfältig aufeinander acht und suchen einander zu gefallen. Indem stets der eine den anderen beobachtet, halten sie sich, weil sie nie ohne Zeugen sind, vom Unsittlichen fern, und indem sie einander zu gefallen trachten, wenden sie sich mit brennendem Eifer dem Erhabenen zu, um nicht beim Geliebten in Verachtung zu fallen, sondern wechselseitiger Liebe für würdig geachtet zu werden.

Diesen Grund erläutert Phaidros sehr ausführlich und führt drei Beispiele von Liebe an. Das eine handelt von der Liebe einer Frau zum Mann, und zwar spricht er hier von Alkestis, der Gattin des Admetos, die für ihren Gatten zu sterben bereit war; das andere handelt von der Liebe des Mannes für die Frau, nämlich Orpheus für Eurydike; das dritte von der Liebe von Mann zu Mann, wie der des Patroklos zum Achilles: Hier zeigt er, daß nichts Menschen so tapfer macht, wie die Liebe. Die Allegorien von Alkestis und Orpheus wollen wir jetzt nicht ergründen; denn als geschichtliche Tatsachen⁵¹ erzählt, drücken sie viel stärker die Herrschermacht der Liebe aus, als wenn man sie allegorisch deuten würde.

Bekennen wir also ohne Einschränkung, daß Eros ein großer und wundervoller Gott ist und zudem edel und förderlich. Geben wir uns in dem Sinne der Liebe hin, daß wir mit ihrem Zweck, der Schönheit selbst, zufrieden sind! Genießen kann man die Schönheit nur durch die Organe, mit denen man sie wahrnimmt, nämlich durch den Geist, das Sehen und das Gehör. Mittels dieser drei also können wir sie genießen; durch die übrigen Sinne erhalten wir nicht Schönheit, nach der die Liebe verlangt, sondern etwas, was der Körper benötigt. Mittels jener drei Vermögen wollen wir also die Schönheit suchen und sie als die Leitspur und das geeignete Mittel ansehen, insofern sie sich in Körpern oder Tönen darstellt, um die Schönheit des Geistes zu erforschen. Die körperliche Schönheit wollen wir preisen, diese aber gutheißen und dabei beachten, daß das Maß der Liebe dem Maß der Schönheit entspricht. Lieben wir daher, wenn nicht der Geist, sondern nur der Leib schön ist, diesen als das flüchtige Schattenbild der Schönheit nur wenig und nur oberflächlich! Wo aber der Geist schön ist, laßt uns diesen konstanten Schmuck des Geistes glühend lieben. Wo aber beide Arten der Schönheit vereint sind, da werden wir zur höchsten Bewunderung hingerissen sein. So werden wir uns in Wahrheit als platonische Gemeinschaft bewähren, die nämlich nichts als Festliches, Frohes⁵², Erhabenes und Göttliches denkt.

Dies möge zur Rede des Phaidros genügen. Gehen wir zu Pausanias über!

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

¹ Die erste ital. Ausgabe von Cosimo Bartoli von 1544 ist dem Herzog von Florenz Cosimo I. de' Medici (1519–1574) gewidmet. Der hier genannte Vorfahr ist Cosimo de' Medici, il Vecchio (der Alte; 1389–1464), der als Haupt seines Handelshauses seit 1534 in Florenz ohne eigentlichen Titel herrschte; man nannte ihn später Pater Patriae. Er war Mäzen Ficinos und regte dessen Übersetzungen aus dem Griechischen an. Über Cosimo il Vecchio s. Hankins, Humanism and Platonism, passim. Übers. nach dem Abdruck in der Ausgabe Marcel 268.

² Ficinos Text hat durchgehend *utilis* und Ableitungen davon. Da »nützlich« eher das subjektive Benutzen vermittelt, hier aber der objektive Beitrag von außen gemeint ist, übersetze ich oft mit »förderlich« und ähnlichen Wörtern.

³ Lorenzo de' Medici, il Magnifico (der Erlauchte; 1449–1492, Enkel Cosimos), verfaßte u. a. eine Parodie auf Platons Symposion (*Simposio* oder *Ibeoni*, ca. 1466/67) und eine ital. Versdichtung *De summo bono* oder *Altercazione*, die 1473 im Zusammenhang mit FICINOS Brief an ihn *Defelicitate*, Ep. I, Op. 662–665 (zit. Anm. 15), entstand. – P. Orvieto, *Lorenzo de' Medici*, Firenze 1976 (Strumenti 62). August Buck, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis*, Berlin 1936; Rezension dazu in Kristeller, *Studies*, 213–219.

⁴ Antonio Manetti (1423–1497) und Bernardo del Nero (1424–1497) waren beide in politischen Ämtern in Florenz tätig und repräsentieren als gebildete Männer ohne Lateinkenntnisse (Supp. I 109 f. u. 133) das Publikum von Ficinos ital. Schriften. Beiden ist auch die ital. Übersetzung von Dantes *Monarchia* gewidmet, außerdem Bernardo noch Ficinos *De christiana religione* und *De raptu Pauli*. Zu Manetti: Alessandro Polcri: Una sconosciuta corrispondenza tra Marsilio Ficino e Girolamo Pasqualini e il volgarizzamento del *De magnificantia* e del *De quatuor sectis philosophorum* dedicato ad Antonio di Tuccio Manetti, in: *Interpres Rivista di studi quattrocenteschi* 19 (2000) 45–89.

⁵ Vgl. die Vorsicht in VII 6.

⁶ Cosimo Bartoli (1503–1572), in diplomatischen Diensten der Medici, hielt Lesungen über Dante, edierte Schriften von Boethius, Leon Battista Alberti u. a. auf Italienisch. Diese Ficino-Ausgabe, seine früheste Publikation, war mit einem Versuch zur orthographischen Normie-

rung des Toskanischen v. a. mittels Akzenten verbunden, wie dort im Vorwort dargestellt.

⁷ Diese Widmung befindet sich im Autograph der lat. Version Ms. Vat. Lat. 7705, fol. IIIv, Faksimile in der Ausgabe Laurens 2002, S. CXXXIII. (Übers. nach der Abbildung, weil die Edition dort, S. 3, fehlerhaft ist.) Zu Cavalcanti s. unten die Liste der Sprecher in I 1. Zum Wort »Heros« unten VI 5. Die Begegnung der beiden lässt sich auf 1467 datieren (Ficino ist 1433 geboren).

⁸ Vorwort zur italienischen Übersetzung, übers. nach der Ausg. Marcel 267.

⁹ Vgl. Aristoteles, *Nik. Eth.* II 1, 1103a 14 u. 30 (Übers. Rolfes): »die sittliche (Tugend) [...] wird uns zuteil durch Gewöhnung« und »Die Tugenden [...] erlangen wir nach vorausgegangener Tätigkeit«; vgl. X 10, 1179b 21.

¹⁰ Dante, *Divina Commedia*, Inf. I 1–3: »Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / che la ditta via era smarrita.« Zu Ficino und Dante (vgl. oben Anm. 4) Kristeller 1983, bes. 9 u. 24; Toussaint 1997. Zum Vergleich Ficinos mit Dantes *Convivio* s. Nelson, *Theory of Love*, 83f.

¹¹ Diotima hat für Ficino den Rang einer Prophetin und Sibylle (s. Zitat Anm. 69): Allen, *Sibyl*, 206. Vgl. Diotima unten in der sechsten Rede.

¹² *summum bonum/Sommo Bene*, ist nach Thomas, S. th. I 6,1, identisch mit Gott: Weiter unten wird Ficino zeigen, daß die Liebe eben dorthin erhebt; vgl. *Argumentum de summo bono* (Supp. II 96 f.), Kristeller 1972, 273; Op. 1579 zu Plotin. Dem kann aber nach Thomas, S. th. I 49,3 u. S. gent. III 15, kein »*summum malum*« entgegenstehen, so auch Op. 1076 zu Dionysios Areop. u. Op. 1141 zu Parmenides; *sommo male* (tiefstes Verderben) dürfte hier also Gottesferne meinen, ohne eine dualistische Interpretation zu fordern. – Wenn der Bezug eindeutig ist, wird im weiteren immer der lateinische Wortlaut zuerst und danach das Italienische angegeben.

¹³ Platon »pius« zu nennen gehört zu Ficinos Konzeption einer *Theologia Platonica*, auf der Grundannahme basierend, quod pia sit Platonica disciplina, nämlich mit der christlichen Offenbarung prinzipiell konform (Ep. VII, Op. 855). Vgl. im übrigen auch die *Vita Platonis* zu Beginn der Platonausgaben bzw. Ep. IV, Op. 763–770. Zumeist nennt Ficino ihn *Plato noster* (vgl. Cicero ad Att. IV 16,3: *deus ille noster Plato*).

¹⁴ Vgl. z. B. Thomas. S. th. I 37 mit Zitaten aus Augustinus, *De trin.* XV.

¹⁵ Der Gedanke der *fruitio Dei* kehrt im letzten Satz des Werkes wieder, er findet sich auch am Ende von Dante, *Monarchia* III 15,7 (ed. Ricci;

Shaw 406); vgl. z.B. unten IV 5 Anm. 172. Schon bei Cicero, *De fin.* II 27,88, die Formulierung: »summo bono fruitur, id est voluptate«. *Fruitio Dei* ist der mystische Aspekt des Aufstiegs der Seele, von dem diese Schrift handelt: Ep. I, Op. 663: »Videt [sc. anima] enim Deum per intellectum, ac Deo cognito gaudet per voluntatem.« Dabei schließt Ficino an Platon (s. Op. 866 unten) und Plotin an: Überschrift zu VI 9, 10 u. 11: *Fruitio Dei* (Op. 1800). Zur Geschichte der *fruitio*: H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911, Exkurs 197–235.

¹⁶ Ital. *Dell'ordine del libro*.

¹⁷ Varianten über Platons Tod referiert Ficino in dessen *Vita*, Ep. IV, Op. 770, mit Hinweis auf die Symbolik der 9x9 Lebensjahre. Quellen sind Cicero, Seneca und Porphyrios. Platon-Gedächtnisfeiern bei Porphyrios, *Plotin-Vita* §§ 11 u. 15; Eusebios, *Praep. Evang.* X 3,1.

¹⁸ 1200 Jahre, seitdem Porphyrios Plotin verlassen hatte, das ist 1468, fanden wieder solche Feiern statt (Marcel, Introduction, 28; Ep. I, Op. 657). Auch für Cosimo wurden nach dessen Tod (1464) Gedächtnisfeiern gehalten (Supp. I 125).

¹⁹ Das Wort *architrichlinum* kommt in *Johannes* 2, 8 vor bei der Hochzeit zu Kana.

²⁰ Zu den hier genannten Personen:

Francesco Bandini († nach 1490) ging ca. 1477 in diplomatischem Auftrag Lorenzo de' Medicis nach Ungarn an den Hof von Matthias Corvinus. Vgl. Kristeller, *Studies*, 395–410: An Unpublished Description of Naples by Francesco Bandini.

Antonio degli Agli (1399–1477), seit 1467 Bischof von Fiesole, ab 1470 Bischof von Volterra, Verfasser von scholastischen Traktaten mit platonischen und hermetischen Einflüssen.

Diotifeci (genannt Ficino) d'Agnolo di Giusto (1401/04–1478), Arzt von Cosimo de' Medici, Vater des Philosophen.

Cristoforo Landino (1424–1498), seit 1452 Prof. für Rhetorik und Poetik am Studio von Florenz-Pisa, seit 1467 in öffentlichen Diensten für Florenz, verfaßte u. a. Kommentare zu Vergils Aeneis und Dantes *Divina Commedia* und v. a. *Disputationes Camaldulenses* (1472; ed. P. Lohe, Firenze 1980), fiktive Gespräche vom Sommer 1468 zwischen Lorenzo de' Medici und Leon Battista Alberti über *vita activa* und *contemplativa* (I) und die *Aeneis* (III, IV) und zwischen Alberti und Ficino (II) über das *summum bonum*, wobei Passagen aus Ficinos *De amore* verwendet werden.

Bernardo Nuzzi (Nuti) lehrte Rhetorik und Poetik und war in verschiedenen politischen Ämtern in Florenz tätig (Supp. II 348).

Tommaso Benci (1425–1470), Verfasser einiger ital. Dichtungen und Übersetzungen, u. a. des *Pimander* des (Pseudo-)Hermes Trismegistos nach der lat. Version Ficinos (1463; Reprint des Manuskripts u. der Übers.: *Il Pimandro* 2010 mit Einl. v. Toussaint); G. Tanturli, *I Benci copisti. Vicende della cultura fiorentina volgare fra Antonio Pulci e il Ficino*, in: *Studi di filologia italiana* 36 (1978) 197–313.

Giovanni Cavalcanti (1444–1509), hauptsächlich als Freund Ficinos bekannt, hatte öffentliche und diplomatische Ämter inne, ab 1484 am Studio von Pisa. Ihm sind gewidmet: die lateinische Fassung dieser Schrift, *De raptu Pauli* und verschiedene Übersetzungen (Supp. I 118). Allen, *Cosmogony*, über seine Rolle als *Phaidros*.

Cristoforo und *Carlo Marsupini*, Söhne des Rhetorikprofessors und Kanzlers von Florenz Carlo Marsupini († 1453).

Über Änderungen an der Liste der beteiligten Personen und besonders die spätere Heraushebung der Rolle Lorenzos s. Gentile, *Storia del testo*, 10–13. Vgl. Wurm 2008, 82 ff.

²¹ Vgl. VI 5, S. 98 die Etymologie Heros/Eros.

²² Entsprechend dem Alter Platons und den Neun Musen; Ep. III, Op. 739 f.: »De sufficientia, fine, forma, materia, modo, condimento, authoritate convivij.« Wegen der Symbolik des Arrangements und der erwähnten Änderungen ist es müßig, über die Authentizität des Conviviums zu streiten.

²³ Giovanni Corsi, *Vita Marsili Ficini* 5 (Marcel 1958, 682): Cosimo soll zu Ficinos Vater gesagt haben: »Tu, inquit, Ficine corporibus, at Marsilius hic tuus animis medendis coelitus nobis demissus est.« Vgl. *De vita, dedicat.*, Op. 493.

ERSTE REDE

²⁴ Nach dem Vorbild von Hasse übersetze ich *amor/amore* mit »Eross«, um die Assoziation mit dem antiken Gott und zugleich dem philosophischen Begriff offenzuhalten, wann immer es angebracht ist. Auch die bei Ficino lateinischen Götternamen werden durchgehend mit den griechischen Entsprechungen wiedergegeben, weil der Text an die griechische Literatur anknüpft.

²⁵ *Phaidros*, bes. 227a–236a. – Quellen für die Angabe, daß Lysias aus Theben stamme, sind unbekannt; Phaidros wird als Myrrhinusier bezeichnet: *Phaidr.* 244a.

²⁶ Diogenes Laert. III 29 u. 31; Platon, Frag. 7 in *Anthologia lyrical Graeca* I (Diehl). – In *Hippias*, Op. 1270: »De pulchro, in *Phaedro*, Symposium, Hippia disputatur«; In *Phaedrum*, Op. 1363: »Plato noster [...] primum peperit lib[e]rum totum, et candidissimum [...], et de pulchritu-