

MARSILIO FICINOS DEUTUNG DES PLATONISCHEN *PARMENIDES**

Quid toto Parmenide sublimius? Quid sapientius? Quid divinius? Quid de summa simplicitate unitateque primi entis vel potius supra omnia entia Dei plenius atque explicatus? Cuius non modo sentiitis, verum etiam verbis ipsis princeps Christianae theologiae Dionysius Areopagita in omnibus suis operibus utitur
(Bessarion)

I

MARSILIO FICINO verehrte, ja liebte PLATON glühend. Davon zeugt seine ganze philosophische und theologische Lebensarbeit. In ihr hat er Platons Grundgedanken nach-gedacht, hat sie zum bewegenden Zentrum seines eigenen Denkens gemacht und sie durch congeniale Übertragung in die lateinische Sprache und durch eine engagierte und sachlich differenzierte Auslegung an seine Zeit – zu ihrem ‚Heil‘ – vermittelt. Er war davon überzeugt, daß Platon die höchste Möglichkeit philosophischen Denkens verwirklicht habe: als „Erster und Einziger“ hat er – so Ficino – ‚Philosophia‘ als die Tochter der aus Jupiters Haupt entsprungenen ‚Sophia‘ nicht nur bewundert, sondern er hat sie für alle ihre Bereiche in ihr „Höchstes“ geführt (*ad summum excoluit*). Eine derartige Fähigkeit kann freilich nur einem göttlich inspirierten Menschen zukommen, der gerade durch seinen Einblick in die *caelestia arcana*, in die *divina mysteria*, alle anderen Philosophen überragt. Zudem ist *seine* ‚sapientia‘ durch eine Vereinigung von Gegensätzen bestimmt: Während die des Pythagoras mehr im „Betrachten“, die des Sokrates mehr im „Handeln“ bestand, war die Platons in gleichem Maße durch Betrachten *und* Handeln geprägt; während das *ingenium* des Aristoteles, wie das aller Philosophen *nach* Platon, ein „nur menschliches“ war, verband das seine in sich „Göttliches und

* Vortrag, gehalten am 2. Oktober 2001 im Palazzo Strozzi zu Florenz im Zusammenhang des Symposiums der Academia Platonica Septima Monasteriensis: ‚Il Platonismo nella Filosofia di Marsilio Ficino‘.

Menschliches“ zugleich (*divinum pariter et humanum*)¹. – In der Vermittlung seiner ursprünglichen Einsicht ‚doziert‘ Platon nicht über das Göttliche, in ihr gleicht er vielmehr gemäß Funktion und Sprache einem ‚Dichter‘, der in seinem durch den ‚Schmuck‘ der *flores poetici* geprägten Stil vielfältig von der ordnenden Tätigkeit des göttlichen Weltenbaumeisters (*architectus mundi Deus*) zeugt und so schon durch die kunstvolle Sprachgestalt seiner Texte zu ihm hinführt, er gleicht einem „Priester“ und „Propheten“ (*sacerdos et vates*), der in der „Orakel“-Sprache Verborgenes dem Verstehen zugänglich macht, so daß ihm sogar das offenbarende Wort der Heiligen Schrift analog gedacht werden kann. Nicht zuletzt das „lebendige Wort“, der *sermo vivens* (λόγος ἔμψυχος, *Phaidros* 276 a 8) der Platonischen Dialoge, das die Hörenden und Lesenden in den Gang des Gedankens unmittelbar hineinnimmt, kann der Grund dafür sein, daß Platons Denken in seinen als Gespräche geschriebenen Texten eine anagogische Wirkung im Bewußtsein des Menschen entfalten kann: durch einen denkenden und handelnden Vollzug von *Reinigung* (*purgatio*) und *Befreiung* (*resolutio*) von dem Verstricktsein in die Sinnlichkeit und in die dadurch bedingte geistige und emotionale Verfassung des Menschen; beide Bewegungen sollen in die *Wendung nach innen* führen, in das je eigene und eigentliche Selbst des Menschen und durch es in dessen göttlichen Grund selbst („*conversio [mentium] in se ipsas, tum in Deum omnium autorem*“). Das Zusammenwirken dieser Bewegungen ermöglicht (vielleicht auch) deren endgültiges Ziel: hingerissen zu werden (*rapi*) in einen über den Begriff hinausgehenden *divinus furor*. Dieser Denk- und Lebensvollzug sollte freilich nicht abstrakt *in sich*, in dem Einzelnen, bleiben, sondern sich zum spirituellen Remedium der Zeit entwickeln – ein ‚*feliciter legere*‘ sollte ein ‚*felicissime vivere*‘ zur Folge haben².

¹ In *Dialogum primum de Legibus ... Epitome*, Opera Omnia, Basel 1561 (2. Auflage 1576), Riproduzione: Torino 1959 und 1983, im Folgenden zitiert als „Op.“, hier: II 1488.

² Die hier skizzierten Züge von Ficinos Platon-Bild entnehme ich (außer den in Anm. 1 genannten Texten) dem *Prooemium in Commentaria Platonis*, Op. II 1128–1130. Platons philosophisches Wirken *ad humanam salutem*: II 1492 (*de Legibus, Epitome*). – Über Ficinos Verhältnis zu Platon und zur (neu-)platonischen Tradition vgl. aus dem reichen Œuvre Paul Oskar Kristellers, das die Ficino-Forschung auch in diesem Problembereich intensiv vorangebracht hat: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt 1972, passim; des weiteren in der Ficino-Bibliographie in dem von Gian Carlo Garfagnini herausgegebenen Ficino-Band (wie in dieser Anmerkung) I 64–68. Michael J. B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino, A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley/Los Angeles/London 1984; *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*. Manoscritti, Stampe e Documenti, Catalogo, ed. S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti, Firenze 1984; *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*, Studi e Documenti, 2 Bde., ed. Gian Carlo Garfagnini, Firenze 1986. James Hankins (wie Anm. 3). Werner Beierwaltes (wie Anm. 4), und: *Neuplatonisches Denken als Substanz der Renaissance*, in: *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 7, 1976, 1–18; ders., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 2001², 187–204. *Marsilio Ficino, Traktate zur Platonischen Philosophie*. Übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Elisabeth Blum, Paul Richard Blum und Thomas Leinkauf, Berlin 1993.

Am Beispiel des *Parmenides* – des komplexesten aller Platonischen Dialoge – könnte diese Intention Ficinos auf ihre Tragfähigkeit hin geprüft werden. In der Tat bringt er in seinem Verständnis des Dialogs eine in ihrem Grunde neuplatonische Auffassung des *Parmenides* mit vitalen metaphysischen Intentionen der Renaissance in eine produktive Verbindung. Ein gründliches Verstehen der philosophischen und theologischen Bedeutung des *Parmenides* ist zugleich maßgebend für Ficinos eigene Fassung des Begriffes von Gott, Einheit, Sein und Idee, nicht minder für die Unterscheidung von logischer Dialektik und einer auf den höchsten Gedanken bezogenen Philosophie, der das Erste *und* Letzte der Denkbewegung insgesamt sein soll. In die Reflexion auf die Grundlegung und Entfaltung dieser Begriffe sind auch diejenigen Fragen einbeschlossen, die die Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Denkens, Erkennens und Sprechens, sowie des aus der Einsicht in eben diese Begriffe – des Gottes, des Einen, des Seins und der Idee – sich bestimmenden Handelns betreffen. Der *Parmenides* ist also für Ficino ein eindringliches Zeugnis für die intensive Verbindung von begrifflicher Anstrengung in Metaphysik und Theologie mit einer religiösen Gestaltung des Lebens: im Blick auf sie sind die „griechischen“ Reflexionen zur metaphysischen Grundlegung der Wirklichkeit im ganzen mit ihrer christlichen Sicht durchaus kompatibel.

Im Auftrag des Cosimo de' Medici übersetzte Ficino Platons Dialoge – zehn bis zu Cosimos Tod³ –, die übrigen später, und publizierte sie 1484. Die für die Probleme des zeitgenössischen philosophischen Diskurses und für ihn selbst als einem kraftvollen Promotor dieses Denkens bedeutendsten Dialoge kommentierte Ficino z.T. sehr ausführlich und für die Sache höchst aufschlußreich: Er begann 1469 mit einem das *Symposium* in seiner literarischen Gestalt imitierenden Kommentar zu eben diesem Dialog ‚De amore‘⁴, in dem er die Beziehung von Eros und Schönheit als einen zentralen philosophischen Gedanken entwickelte und die absolute, göttliche Schönheit als den Grund ihrer innerweltlichen Erscheinung (*divinitatis fulgor*) begriff; er widmete sich dem *Phaidros*⁵ durch eindringliche Überlegungen zur Seelenlehre, konzentrierte sich in seinen Erläuterungen zum *Timaios*⁶ auf wesentliche Fragen der Kosmologie, die für ihn nicht zuletzt im Blick auf die christliche Konzeption der Schöpfung zu durchdenken waren. In seinem Kommentar zum

³ Op. II 1129 oben. – Zu Ficinos Platon-Übersetzung im ganzen und zu deren historischem Kontext, sowie zu Ficinos Intention und Methodik seiner Platon-Exegese vgl. James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden 1991², I, 300 ff.

⁴ Lateinischer Text und französische Übersetzung in: Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed. Raymond Marcel, Paris 1956; Werner Beierwaltes, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, SB Heidelberg, phil.-hist. Kl., Jahrgang 1980, 11. Abhandlung, Heidelberg 1980.

⁵ Vgl. hierzu Michael J.B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino* (wie Anm. 2).

⁶ Vgl. Michael J.B. Allen, *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Timaeus and its Myth of the Demiurge*, in: *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, edd. James Hankins et alii, Binghamton 1987, 399–439 (jetzt auch in: ders., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot 1995, IX).

*Philebos*⁷ thematisierte er die Frage nach dem höchsten Gut für den Menschen, nach dem Sinn-Ziel seines Lebens und dem Ermöglichungsgrund seines Glücks. Der *Sophistes* ist ihm Anlaß zu Reflexionen über Sein und Nicht-Sein und über deren Bezug zur Gestalt des Philosophen und zu dessen Verfall im Sophisten. Seinen Kommentar zum *Parmenides*⁸ begann er 1492, schloß ihn 1494 ab und publizierte ihn innerhalb der „Gesamtausgabe“ seiner ‚Commentaria in Platonem‘ im Jahre 1496⁹. Dessen Grundzüge werden Gegenstand der später folgenden Analyse sein.

Die spezifische Denkstruktur von Ficinos Platonismus ist außer durch Beschäftigung mit dem genuinen Platon wesentlich mitbestimmt von einer intimen und weitreichenden Kenntnis, Übersetzung und Kommentierung neuplatonischer, neupythagoreischer und hermetischer Texte: neben Alkinoos, Porphyrios, Iamblich, Theon von Smyrna, Proklos, Hermias Alexandrinus, Synesios und (in unserem Verständnis) dem christlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita (1490) vor allem der gesamte Plotin. Übersetzt hat er ihn sprachlich kongenial in knapp zwei Jahren (1484–86), aufschlußreich kommentiert hat er ihn danach – mit einigen Unterbrechungen bis 1490 und dann zusammen mit den Kommentaren 1492 veröffentlicht. Im Proömium seiner Plotin-Übersetzung, das an Lorenzo de’ Medici gerichtet ist, nennt er als den Anreger dieser seiner Tätigkeit Pico della Mirandola, der zum Boten des verstorbenen Akademiegründers Cosimo stilisiert wird, gleichsam *caelitus inspiratus*: „Cosmus, quod vivens olim in terra reticuit, tandem expressit, vel potius impressit ex alto.“ Pico hat – so wenigstens stellt es Ficino dar – genau an dem Tage, an dem ‚Plato noster‘ sein Haus für den Druck verlassen hat, ihn nicht nur zur Übersetzung des Plotin ermunternd hingeführt, sondern ihn vielmehr dazu „gedrängt“ („ad Plotinum interpretandum me non adduxit quidem, sed potius concita-

⁷ Marsilio Ficino: *The Philebus Commentary. A Critical Edition and Translation* by Michael J.B. Allen, Berkeley 1975.

⁸ In der Basler Ausgabe: II 1137–1206; er ist in seinem ersten Teil (den ersten Teil des Dialogs und aus dem zweiten Teil die erste und zweite Hypothese betreffend) in XCV Kapitel unterteilt [bis S. 1195], in einem zweiten Teil bezieht er sich auf die weiteren Hypothesen, *jeweils* in Kapitel gegliedert. Ich zitiere die Seitenzahl und setze das entsprechende Kapitel in Klammern. Zum *Parmenides*-Kommentar vgl. Raymond Klibansky, *Plato’s Parmenides in the Middle Ages* (1943, The Warburg Institute), Reprint 1982, 312–316. Michael J.B. Allen, *Ficino’s Theory of the Five Substances and the Neoplatonists’ Parmenides*, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 12, 1982, 19–44, bes. 22 ff. (auch in „Plato’s Third Eye“ VIII). Ders., *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One*, in: *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone. Studi e Documenti* (wie Anm. 2), Bd. II, 417–455 (auch in „Plato’s Third Eye“ X). Vgl. auch Anm. 22 [den Aufsatz von Alexandre Etienne, *Marsile Ficin, lecteur et interprète du Parménide à la Renaissance*, in: *Images de Platon et Lectures des ses Œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par Ada Neschke-Hentschke avec la collaboration de Alexandre Etienne, Louvain-Paris 1997, 152–185, lernte ich erst nach Abschluß meines Manuskripts kennen; er ist aufschlußreich u.a. für die Struktur von Ficinos *Parmenides*-Kommentar, für die Verbindung von Theologie und Dialektik und für Ficinos neuplatonische Quelle seiner *Parmenides*-Interpretation].

⁹ J. Hankins (wie Anm. 3) 320. 341 ff.

vit“). Ficino deutet diesen Vorgang als ein Werk der ‚*divina providentia*‘. Plotins Denken nämlich sollte gerade in einer durch die rein rationale Philosophie der Peripatetiker wesentlich mitbestimmten Zeitsituation die Tradition einer ‚*prisca theologia*‘, die als eine ‚*pia philosophia*‘, als eine ‚fromme‘, durch ‚*religio*‘ geprägte Philosophie verstanden werden muß, erneuern und durch Autorität und philosophische Vernunft bestärken („*autoritate rationeque philosophica confirmare*“)¹⁰. Plotin ist für Ficino der „Erste und Einzige, der die Geheimnisse der Alten [und zu ihnen gehört zu allererst Platon] durch göttliche Eingebung durchdrungen hat“: „... *primusque et solus ... arcana veterum divinitus penetravit*“¹¹. Zugleich ist das Verständnis Plotins Voraussetzung und hermeneutisches Medium für Ficinos eigene Deutung *Platons*: Er macht ihn – durch Plotin, Proklos und Dionysius – zu einem ‚*Plato neoplatonicus*‘. In neuem geschichtlichem Kontext entsteht so eine neue Form des Platonismus als neue Philosophie, die zugleich eine christliche ist. Diese Intention einer Synthese von Platonischem und Christlichem, Philosophie oder metaphysischer Theorie und christlicher Theologie, leitet Ficino (schon vor seiner Plotin-Übersetzung) in seinem philosophischen Hauptwerk, der ‚*Platonica Theologia*‘ (1469–74): In dieser versucht er aus einem höchst differenzierten Traditionsgeflecht heraus die Wahrheit des Gedankens der Unsterblichkeit der Seele zu erweisen: *Sie* ist der feste Grund eines bewußten Lebens hier und nach dem Tode.

Der Fragehorizont von Ficinos neuplatonischem Platonismus umgreift nicht nur die zuvor im Blick auf den *Parmenides* genannten Theorieelemente: das Eine, das Sein, die Idee und ihr Erfasstwerden in einer absoluten Reflexion, sondern auch die Frage nach der rationalen Struktur der Welt und der menschlichen Seele, weiterhin die Frage – vom Symposion ausgehend – nach dem Verhältnis von Schönheit und Eros, der Bedeutung dieser beiden für den *furor poeticus*, die kreative Fähigkeit des Menschen als *artifex* im allgemeinen und für die anagogische Funktion von Kunst in der Gestalt von Musik, Malerei, Skulptur und Architektur im besonderen: Botticelli, Tizian und Michelangelo z.B. sind aus Ficinos Gedankenwelt tiefer verstehbar, ohne daß dadurch die Authentizität der Kunstwerke auf vorgegebene Ideen oder Konzepte reduziert würde.

¹⁰ Marsilii Ficini Florentini in Plotinum Prooemium ad Magnimum Laurentium Medicem Patriae Servatorem – in Ficinos Plotin-Übersetzung: Plotini divini illius e Platonica Familia Philosophi de Rebus Philosophicis Libri LIV in Enneades distributi ... per Thomam Guarinum (Basel 1562), fol. III' [Op. 1537]. Vgl. Werner Beierwaltes, Plotins Erbe, in: MH 45, 1988, 75–97; hier: 84 f.

¹¹ *Prooemium* (wie Anm. 10).

II

Den Dialog *Parmenides* schätzt Ficino als die Spitze des platonischen Philosophierens ein – in enger Verbindung mit dem moralischen Grundzug der *Politeia* und der Erforschung der Natur durch den *Timaios*, die die notwendige Voraussetzung auf dem Weg zur Vollendung des Wissens bilden. Dieser Rang kommt diesem Dialog deshalb zu, weil er sich auf die Entfaltung des Einen universalen Prinzips der Wirklichkeit in den Bereich der Ideen als des reinen Denkens konzentriert, der wiederum als der intelligible Grund der Welt zu denken ist. Das Erste Eine aber ist für Ficino Gott im einzigen Sinne des Wortes, also ist die Reflexion auf das *unum omnium rerum principium* Theologik schlechthin: „Im *Parmenides* umfaßt Platon die gesamte Theologie. [Andere, wie Proklos sagt, mögen dies nicht glauben, aber für den, der zur platonischen Familie gehört, ist es ganz und gar gewiß.] Während er in den anderen Dialogen die übrigen Philosophen überragte, scheint er in diesem sich selbst übertroffen zu haben und dieses himmlische Werk aus der Verborgenheit des göttlichen Geistes und aus dem innersten Heiligtum der Philosophie durch göttliche Eingebung herausgenommen zu haben. Wer an dessen heilige Lektüre [zum heiligenden Lesen] herangeht, der soll sich zuerst vorbereiten durch Nüchternheit [Ernsthaftigkeit] der Seele und Freisein des Geistes, bevor er es wagt, sich den Geheimnissen des himmlischen Werkes zu nähern“¹². Dem Text und damit dem Gehalt und der Entwicklung der Gedanken kommt geradezu eine göttliche Autorität aufgrund seiner Herkunft zu (analog der Heiligen Schrift); Platon selbst wird durch ihn – wie Christus – zu einem Vermittler göttlicher Offenbarung, die den höchsten Gedanken, das Innerste der Philosophie als eine „Theologik“ betrifft. In der Auffassung, daß der *Parmenides* Platons Metaphysik oder „Theologie“ in herausgehobenem Maße und als ganze enthält, stimmt Ficino ganz mit der hohen Einschätzung des *Parmenides* durch Proklos überein, dessen Kommentar er kannte¹³. Das Eine selbst, mit dem absoluten Guten identisch, ist im Sinne des Proklos der „Gott schlechthin“

¹² Op. 1136 f.: „... universam in Parmenide complexus est theologiam, [Quod quidem (ut inquit Proclus) ceteris forte incredibile videri poterit, familiaribus vero Platonis est certissimum.] cumque in aliis longo intervallo ceteros philosophos antecesserit, in hoc tandem seipsum superasse videtur et ex divinae mentis adytis intimoque philosophiae sacrario coeleste hoc opus divinitus deprompsisse. Ad cuius sacram lectionem quisquis accedet, prius sobrietate animi mentisque libertate se praeparet, quam attricare mysteria coelestis operis audeat“. Zu dem eingeklammerten Text vgl. Michael J.B. Allen, *The Second Ficino-Pico Controversy* (wie Anm. 8). – *Dietrich Tiedemann*, der für die Platon-Rezeption im Deutschen Idealismus eine bedeutende Rolle spielte, zitiert diese Stelle als eine Einschätzung des *Parmenides*, die seiner eigenen gänzlich widerspricht: „omnium Platonis dialogorum obscurissimus ... res omnium abstrusissimas, tum temporis novas adhuc et insolitas tractat ...“. *Hegel* hat sich in seiner spekulativen Deutung des *Parmenides* nicht von Tiedemanns Verdikt beeindrucken lassen (hierzu: Anm. 22). Tiedemann, *Dialogorum Platonis Argumenta*, Biponti 1786, 339 f.

¹³ Vgl. unten S. 217 f.

(αὐτόθεος). Der Text des *Parmenides*, seine Analyse, ist für den Lesenden oder Hörenden eine „Mystagogie“, d.h. eine Hinführung in *μυστικὰ νοήματα* um das Eine, in mystische Theoria oder Epopeteia höchster Intensität¹⁴. Die Anstrengung des begreifenden Denkens als eine notwendige Vorbereitung geht über in eine nicht-mehr denkende, intuitive Einung mit dem Einen selbst – das Ziel philosophischer Lebenspraxis. Dieser theologische und mystagogische Grundzug des Dialogs mag es als angemessen erscheinen lassen, daß Lorenzo de' Medici und Marsilio Ficino ihn Cosimo auf seinem Sterbebett vorlasen¹⁵.

Die Forderung nach einer bestimmten Verfaßtheit des Lesers: „sobrietas animi mentisque libertas“ entspricht der platonischen und neuplatonischen Überzeugung, daß eine Erkenntnis oder einende Schau des Ersten und Höchsten nur einem Denken gelingt, das sich von sinnlichen Beschränkungen befreit oder „gereinigt“ und sich auf seine intelligible Mitte hin konzentriert hat; es ist also nicht primär intellektuelle Wendigkeit oder Freiheit von eingefahrenen fixierten Denkmustern gefordert, sondern eine in dem Durchdenken vorgängiger Bereiche – durch die einzelnen Dialoge repräsentiert¹⁶ – gewachsene spirituelle, ethische Haltung, die das Denken für seine Selbstvollendung öffnet, es selbst für das Eine frei macht. Eine derartige Lesedisposition setzt im Sinne eines bewußt vollzogenen hermeneutischen Zirkels zumindest in einer Vorform des Eigentlichen das Durchdenken derjenigen Gedanken voraus, in die die Dialoge allererst einüben oder die sie präzisieren, entfalten und vertiefen sollen. Das Lesen oder Hören der Dialoge, und dies heißt: das Sich-Einlassen auf deren Denkbewegung, soll eine intensive Veränderung des Bewußtseins erwirken; Ficino umschreibt diese – wie ich anfangs schon angedeutet habe – durch *purgatio, resolutio, conversio*: Reinigung von *perturbationes animi*, Befreiung von der Verstrickung in die Sinnlichkeit und damit Hinwendung oder Umkehr ins Geistige – zunächst in sich selbst und dann in „Gott als den Urheber von Allem“¹⁷.

Von der theologischen Bestimmung des Dialogs her ist es evident – auch darin stimmt Ficino mit der neuplatonischen Auffassung überein –, daß auch dessen zweiter Teil nicht eine rein formallogische Übung intendieren kann, die kein unmittelbares *sachliches* Ziel hätte; allenfalls ist er ein „ernsthaftes oder schwieriges

¹⁴ Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, 202 (mit Hinweisen auf entsprechende Texte).

¹⁵ Obgleich der *Parmenides* inhaltlich die Vollendung des platonischen Denkens darstellt, hat ihn Ficino in seinem *Prooemium* zu seinen Platon-Kommentaren in der Abfolge seiner eigenen Kommentare als den *ersten* angesetzt, weil er über das Erste handle. Dem folgen die Erläuterungen zum *Sophistes* über Sein und Nicht-Sein, zum *Timaios*, dem *Phaidros* (der „Göttliches [oder Theologisches] mit der Physik und den menschlichen Angelegenheiten verbindet“) und schließlich der Kommentar zum *Philebos*; darin folge er dem *ordo universi*, beim Ersten anfangend (Op. 1136). Vgl. aber auch das Folgende zur ‚Lesedisposition‘ und der Umkehrung dieses Weges zum Ersten hin. – Über ‚Parmenides am Sterbebett‘ s. James Hankins (wie Anm. 3) 267 f.

¹⁶ Op. 1137 unten (*Prooemium in Parmenidem*).

¹⁷ *Prooemium in Commentaria Platonis*, Op. 1129.

Spiel“ (πραγματειώδης παιδία: 137 b 2) in Dialektik, ein „iocari serio et studiosissime ludere“ oder ein „ludus serius negotiosusque“, unter dem sich ein metaphysischer Gehalt oder „göttliche Geheimnisse“ verbergen¹⁸, ein dialektisches Spiel also, das aufmerksamer werden läßt auf die *divina*, das Denken schärfer und helllichtiger macht für die *Sache* des Denkens und für sein eigentliches Ziel: Aufschluß des ohne dialektische Vorbereitung verborgen bleibenden Gedankens. Der *Parmenides* – so sieht ihn Ficino – ist kein Diskurs der Extreme: *entweder* selbstbezogene dialektische Übung (um ihrer selbst willen), die im Formalen und Äußerlichen hängen bleibt, *oder* rabiates Theologisieren, das, wie Ficino Syrian und Proklos unterstellt, in jedem einzelnen Wort ein ‚Geheimnis‘ aufspüren möchte und jede *clausula* des Textes mit einer Gottheit identifiziert¹⁹. Eine demgegenüber der Intention und Methode des *Parmenides* angemessene Deutung verfolgt eine *media via*²⁰, die der Dialektik durchaus eine sachlich aufschließende Funktion für die *divina mysteria*²¹ zudenkt. Dialektik ist daher nicht als eine bloß formale Methode von ihrem Gegenstand ablösbar, sondern durch diesen selbst bestimmt und geleitet, seien es die Ideen oder das Eine in seinen verschiedenen Ausformungen. Von daher ist die emphatische Aussage Ficanos eher verstehbar, daß „dieser Dialog [nicht nur alle Dialoge in sich umfasse, sondern]: *Platons Dialektik selbst sei*“ und daß diese „bei ihm mit Theologie identisch“ sei²². Der *Parmenides* ist also kein ‚Streitbuch‘ (*liber contentiosus*) im landläufigen Sinne²³, sondern eine in sich differenzierte Einheit von Logik und Mysterium. Um das Geheimnis als *materia divinissima*²⁴ eröffnen

¹⁸ *Prooemium in Parmenidem* 1137. 1154 (XXXVII). 1199 (I): „sub his lateat quoque mysterium“. 1142 (XVI).

¹⁹ 1154 (XXXVII, s. medio).

²⁰ 1154.

²¹ 1193 (XC).

²² 1188 (LXXIX): „... cum igitur hic dialogus sit ipsa Platonis dialectica“. Zu Ficanos Begriff von Dialektik, besonders im Blick auf den *Parmenides*, vgl. Michael J.B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze 1998, 177 ff. – Diesem Satz Ficanos – der *Parmenides* ist die Dialektik – hätte wohl *Hegel* gerade aus seiner hohen Einschätzung des Platonischen *Parmenides* heraus als des „wohl größten Kunstwerks der alten Dialektik“ (Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Ausgabe der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede†, 48,34 f.) zustimmen können: Mit Ficino verbindet ihn die Überzeugung, daß Dialektik nicht als eine der Sache äußerliche formale Methode zu verstehen ist; in Hegels Sinne ist sie dann die Bewegung der Sache, d.h. des philosophischen Gedankens selbst, das Zu-sich-selbst-Kommen oder Sich-selbst-Begreifen des absoluten Begriffs, welcher in seiner Selbst-Vollendung „die sich selbst denkende Idee“ ist: „die Idee ist selbst die Dialektik“ (Enzyklopädie 1830, § 214). – Zu Hegels *Parmenides*-Deutung vgl. Klaus Düsing, *Hegel e l'Antichità Classica*, a cura e con una postfazione di Salvatore Giammusso, Napoli 2001, 22 ff. Stéphane Toussaint, *Ficiniana I. Ficin et Hegel: quel platonisme?*, in: *Momos* 2, 1995, 30–49.

²³ 1154 (XXXVII).

²⁴ Ebd.

zu können, muß der Leser oder Hörer dieses Textes demnach zugleich Logiker und Philosoph (Metaphysiker) sein: „esto logicus pariter atque philosophus“²⁵; diese Forderung entspricht durchaus der zuvor genannten „Nüchternheit der Seele und der Freiheit des Geistes“, d.h. dem für das göttliche Eine selbst Frei-Geworden-Sein. Der *Parmenides* ist also *trotz* und *in* seiner dialektischen „Form“ wesentlich ein „dogmatischer“ Dialog, d.h. er vermittelt, durch Dialektik präzisiert und gesichert, den höchsten Lehrinhalt der platonischen Philosophie. „Wer in Abrede stellt, daß dieser Dialog ein dogmatischer sei, wird auch in Abrede stellen, daß die Theologie einen Lehrinhalt habe [dogmatisch sei]“²⁶. Mit dieser Grundauffassung widerspricht Ficino ganz entschieden *Pico della Mirandola*. Dieser schloß ihn (in seiner programmatischen Schrift ‚De ente et uno ad Angelum Politianum‘ von 1491) aus den Lehr-Dialogen strikt aus und verstand ihn einzig als ‚dialektische Übung‘²⁷. Um die von ihm verfochtene ‚Concordia‘ Platons mit Aristoteles plausibel machen zu können, mußte er die im *Parmenides* entwickelte Differenzierung von absoluter, nicht-seiender *Einheit* gegenüber der Einheit als *Sein* von den Lehren Platons ausnehmen. Für Ficino indes ist er, wie für die neuplatonischen Ausleger von Plotin bis zu Damaskios hin ein inhaltlich bestimmter *dialogus divinus*²⁸.

Worin also besteht – im Sinne Ficinos – der metaphysische oder theologische Gehalt genau und im einzelnen?

III

Gemäß der Teilung des Dialogs in einen ersten Bereich, in dem aporetische Fragen an die Ideentheorie diskutiert werden und in einen zweiten, der nach dem Einen als Prinzip von Allem fragt: von seiner Existenz ausgehend nach seiner Weise, Eines in sich selbst und in Anderem zu sein, nach seinem Verhältnis zum Sein und Denken dieses Seins oder zum Vielen überhaupt, thematisiert Ficino in seinem *Parmenides*-Kommentar vor allem den Begriff der Idee und die damit zusammenhängenden Probleme *und* die Formen der Einheit: der absoluten Einheit und der aus dieser entspringenden Einheiten. Ficino nimmt im Konsens mit der neuplatonischen Kommentar-Tradition für den zweiten – ‚dialektischen‘ – Teil neun Hypotheseis (*suppositiones*) an: 1–5 der Frage folgend: „Wenn das Eine ist ...“ (*posito uno*) und

²⁵ 1201 (III) [falsche Seitenzählung im Basler Druck].

²⁶ 1188 (LXIX).

²⁷ *De ente et uno* c. 2 (p. 390 ed. Garin): „Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio“. – Zu Ficino und Pico vgl. unten S. 215 f.

²⁸ 1165 (LI). Nicht zuletzt der Hinweis auf (den Neuplatoniker) Plutarch zeigt, daß Ficino die Doxographie der *Parmenides*-Auslegung kannte, die Proklos in seinem *Parmenides*-Kommentar skizzierte (in Parm. 1051, 35 ff. Cousin). Michael J.B. Allen, *Ficino's Five Substances* (wie Anm. 8) 30 f.

6–9 von deren Negation ausgehend: „Wenn das Eine *nicht* ist ...“ (*sublato uno*)²⁹. Für jede der Annahmen diskutiert er einen eigenen Gegenstandsbereich³⁰: Die Neun-Zahl der *suppositiones* sieht Ficino nicht nur von den Gegenstandsbereichen her gerechtfertigt, die durch das Eine ursächlich und bewahrend bestimmt werden, sondern auch aus der poetischen Vorstellung des *Parmenides* heraus, die dieser – mit dem Eponymos des Dialogs identisch – in das Verständnis der Gedankenentwicklung einbringt: die neun Hypotheseis symbolisieren die neun Musen. Wie diese auf Apollo als den von aller Vielheit Abgeschiedenen, das schlechthin „Nicht-Viele“ (*Ἄ-πόλλων*), gerichtet sind, so führt das Durchdenken der neun hypothetischen Gedankenreihen auf das absolute, „einfachhin Eine“ oder in das Verständnis dessen, was das Eine selbst „ist“: als unaufgeschlossener Anfang und als in den Hypotheseis sich entfaltendes Ziel und Ende aller Reflexion³¹.

Die Frage, was Ficino zu den bereits vorliegenden Lösungsvorschlägen beibringt, die sich auf die Aporien der platonischen Ideentheorie³² beziehen – also zur Frage etwa, wovon es Ideen gebe, wie die These von der Teilhabe des Ideeierten an der Idee zu begründen sei, wie in der Begründung ein Regreß auf ein Drittes oder ins Unendliche zu vermeiden sei, wie die Erkennbarkeit der Ideen evident zu machen sei –, dies kann ich hier nicht im einzelnen entwickeln. Ich möchte allerdings verdeutlichen, welche Folgerungen Ficino aus seiner Auffassung des aporetischen Dialog-Teils für eine Stabilisierung des Begriffs von Idee gezogen hat, der für seine Philosophie als ganze von hoher Bedeutung ist.

Voraussetzung jeder Diskussion über *Ideen*, ihren ontologischen Status und ihre Erkennbarkeit ist die Grundannahme, daß sie die in sich unwandelbaren, zeitfreien, ‚absoluten‘ allgemeinen Bestimmungen vielheitlicher Phänomene innerhalb des selben Genos sind, daß aber trotz ihrer je verschiedenen Eigentümlichkeiten eine *communio mirabilis* unter ihnen besteht, ein Zusammenwirken aufgrund ihrer Teilhabe an den allgemeinsten (*comunissimae*) Ideen – den sophistischem Kategorien –: der *essentia*, *identitas*, *alteritas*, *status*, *motus*³³. Eine für Ficino im klaren Gefolge Platons unumstößliche Überzeugung ist es, daß die Ideen nicht als *Begriffe unseres Denkens (intelligentia)* zu denken sind, sondern als ein Sein an ihnen selbst (An-sich-Sein), das unserem Begreifen vorausgeht und dessen Maß ist³⁴.

²⁹ 1165 (L).

³⁰ Vgl. seine Gliederung am Ende, Op. 1230–6.

³¹ 1200 (I): „Per novem sane suppositiones quasi per novem musas scientiae duces ad veritatem Apollinemque nos ducit, dum enim ad ipsum simpliciter unum ad Apollinem videretur. Quo nomine Pythagorici sui solent ipsum simpliciter unum mystice designare“. Vgl. Plotin, V 5,6,26–28 – auch als Reminiszenz an ‚Pythagoras‘.

³² *dubitationes circa ideas*: 1149 (XXXII).

³³ 1139 f. (IV. V).

³⁴ 1145 (XXIII): *praecedens* ... „Ubique vero intelligibilia intelligentias antecedunt“. (XXIV): Ideen als *exemplares, exemplaria in natura* [Parm. 132 c], *virtutes omnium effectrices*. 1147 (XXVIII): Idee als *substantia eminens*. Vgl. auch die nächsten beiden Anmerkungen.

Nicht *wir* begründen oder konstituieren das Sein der Ideen und der Dinge – „cum enim nos per cognitionem non simus autores rerum“³⁵ –, sondern das sich selbst erkennende Wissen Gottes ist Grund der Ideen und des durch sie geformten Seins des Einzelnen in Zeit; Grund der in unserem Erkennen erfaßten Wahrheit ist also das „vor“ und „in uns“ gegebene, *nicht aber* „von“ *uns* konstituierte Sein der Ideen selbst³⁶. An dem *Sein* der Ideen und ihrer *Erkennbarkeit* durch die ‚ideale‘ oder ideebezogene Struktur unseres Denkens hängt die Möglichkeit von Logik und Metaphysik: ohne diese Annahme „*dialectica simul tota cessabit, philosophia quoque peribit*“³⁷ – dies ganz im Sinne Platons und der neuplatonischen Tradition.

Grund und „Ort“ des Seins von Ideen ist also ein absoluter: der – von dem Ersten Einen unterschieden – erste oder göttliche Intellekt: *intellectus primus, mens prima, intellectus divinus*³⁸, der als eine in sich reflexive Einheit unterschiedener und doch aufeinander bezogener (*mutua relatione consortes*)³⁹ Wesenheiten zu deuten ist. „Im ersten Intellekt ist das ideale Wissen einfachhin nichts anderes als Einsicht und sicheres Begreifen seiner selbst und von Allem, [in ihm ist] ebenso die ideale Wahrheit“⁴⁰ oder die Wahrheit als Idee. Indem dieser erste Intellekt sich selbst erkennt oder einsieht, denkt er sich selbst zugleich als den *effector omnium* durch die seinsbegründende Kraft (*efficax virtus*) der Ideen⁴¹. Diese selbstreflexive, zeitfrei simultane (*omnia simul*)⁴² und kreative Einheit in Differenz, wie sie Ficino als göttlichen Ort des Intelligiblen oder *scientia absolutissima* vorstellt, entspricht in ihren wesentlichen Zügen dem absoluten Nus Plotins⁴³ und – *mutatis mutandis* – des Proklos; beide nennt er für diesen Zusammenhang als „Zeugen“⁴⁴. Zugleich ist diese Konzeption Ficinos außerhalb kommentierender Erörterung, d.h. in seiner eigenen philosophisch-theologischen Arbeit ein wesentliches Moment seines Begriffes von Gott, sofern dieser als Identität von Einheit, Sein und Denken seiner selbst in der Weise des *ersten* Prinzips oder *ersten* Grundes bestimmt sein soll. Aus Platon allein, d.h. ohne die Kenntnis der mittelplatonischen, neuplatonischen (insbesondere plotinischen) und augustinischen Theorie eines die Ideen als sein eigenes

³⁵ 1149 (XXXII).

³⁶ 1153 (XXXVI): *praeceptor veritatis: ipse ordo universi*. 1151 (XXXIV).

³⁷ 1152 (XXXIV). Plat. Parm. 135c.

³⁸ 1139 (IV). 1148 f. (XXXI). 1150 (XXXII). 1152 (XXXIV).

³⁹ 1148 (XXX).

⁴⁰ 1148 (XXXI): „In intellectu primo est idealis ipse simpliciter scientia nihil aliud quam intelligentia certaque sui ipsius omniumque comprehensio, est item idealis ipsa veritas“. Vgl. Plotins νοῦς als ἀλήθεια (wie Anm. 43) 30 ff.

⁴¹ 1149 f. (XXXII): „intellectus primus perfecte intelligit se ipsum ut omnium effectorem“. 1146 (XXVI): *efficax virtus*.

⁴² 1150 (XXXII) – ὁμοῦ πάντα als Aussage über die relationale, selbst-reflexive Einheit des absoluten Nus: Plotin V 3,15,21. V. 9,6,3. Ficino 1192 (LXXXV).

⁴³ Vgl. hierzu Werner Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt 2001, 16 ff.

⁴⁴ 1150 (XXII).

Sein denkenden Gottes hätte Ficino diesen Grundgedanken nie in dieser Differenziertheit entfalten können.

Die Annahme der Ideen als Strukturen des göttlichen *mundus intelligibilis* bleibt thematisiert in der Diskussion des zweiten Teils des Dialogs, weil der Ort der Ideen mit dem *seienden* Einen oder mit dem Sein als zweiter Form von Einheit identisch zu denken ist. Zentral in dieser Diskussion ist die mit der neuplatonischen Interpretation der ersten und zweiten Hypothese im großen und ganzen konformen Unterscheidung von zwei Weisen oder Formen des *Einen*, die zugleich die Unterscheidung von Einem und Sein impliziert: das nicht-seiende – *nihil omnium*–, vielheits- und relationslose, *absolute* Eine gegenüber dem aus ihm entspringenden *seienden*, in sich relationalen, sich selbst in seinem Sein denkenden und im Denken als ‚Idealwelt‘ sich konstituierenden Einen. Ficino charakterisiert das *erste* Eine im Blick auf diese Unterscheidung unter anderem durch *unum ipsum absolutum, unum simpliciter, unum imparticipabile, simplicissima eminentia, unum prius ente* oder *vor der essentia*, der Dimension der *ideales unitates* seiend als *superessentialis unitas*, die mit der Gutheit identisch ist und als „Spitze“ (*apex*) der intelligiblen Welt zu denken ist⁴⁵, als das Eine, welches außerhalb jeglichen Vergleichs (*comparationis experts*) steht, inkommensurabel in sich ohne die Möglichkeit, daß Anderes an ihm, so wie es in sich ‚ist‘, teilhaben könnte, nicht adäquat aussagbar, lediglich ausgrenzbar durch die Negation aller möglichen kategorialen Prädikate, ohne daß seine *Existenz* als die erste und intensivste Wirklichkeit in Frage gestellt oder durch die Negationen denkend aufgehoben werden könnte. – Das *zweite* Eine hingegen ist adäquat benennbar als *unum ens*, als *seiendes* Eines oder als das erste Sein (*ens primum*), als ein *Etwas*-Seiendes oder als in seiner ihm immanenten Vielfalt geeintes (*unitum*), von Anderem teilhabbares Sein und als eine durch *Denken* selbstbezügliche Einheit⁴⁶. Die radikale Negation aller denkbaren Aussagen im Blick auf das erste und absolute Eine in der ersten Hypothese schlägt in der zweiten um in die umfassende Affirmation der selben Prädikate im Blick auf das zweite Eine. Dieses entspricht im Sinne der neuplatonischen Deutung des *Parmenides* dem Nus, von Ficino – wie zuvor schon angedeutet – als *mundus intelligibilis* oder als *primus sive purus intellectus* bezeichnet⁴⁷, für dessen immanente, zeitfreie Prozessualität die *quinque genera* des *Sophistes* bestimmend sind. Die Idee der Schönheit als ein Strukturmoment des reinen Denkens mag als Paradigma für andere stehen, die durch die verursachende ‚Ausstrahlung‘ des ersten Einen im Intellekt als dem zweiten Einen wirksam sind: „Pulchritudo haec idealis ab illa ... unitate [absoluta] velut a luce per ideas quasi per radios multos resultat, ut splendor“⁴⁸. Das über-seiende Eine selbst ist – paradox gesagt – als ein wahrhaft existierendes Nichts

⁴⁵ 1159 (IV). 1191 (LXXXIV).

⁴⁶ 1171 (LVI).

⁴⁷ 1202 (I).

⁴⁸ 1193 (LXXXIV).

von Allem (*nullum entium*)⁴⁹ nicht nur als *radikale Andersheit* – ohne in sich selbst „anders“ zu sein, die Andersheit in sich als Wesenszug zu realisieren – oder als absolute Transzendenz zu denken, sondern ebenso sehr als eine Anderes, d.h. Sein oder in sich vielfältiges Eins-Sein *schaffende Tätigkeit*. In dieser seiner Selbst-Entfaltung ins vielheitlich-Eine Sein oder in seinem aktiven ‚Ausdruck‘ (*exprimere*) im Sein als seiner zweiten Einheit zeigt sich die *Kausalität* des Einen/Guten. Die aufgrund seiner Gutheit sich verströmende, Seins-gründende und bewahrende Tätigkeit des Einen (*causa omnium; universalis omnium ab ipso bono processus*)⁵⁰ hebt seine eigene Transzendenz freilich nicht auf, sie führt sich selbst auch nicht zu einer ‚pantheistischen‘ Identifikation mit dem von ihm Verursachten, oder zu einer das eigene ‚Wesen‘ destruierenden oder zumindest beeinträchtigenden ‚Gemeinsam-keit‘ mit dem Zweiten⁵¹. Seine gründend-bewahrende Anwesenheit in der Dimension des Seins, d.h. in *jedem* Einzel-Seienden auf je eigentümliche Weise ist vielmehr nur durch die bleibende Autarkie des Einen ermöglicht und als solche denkbar. Transzendenz *und* Immanenz des Selben Einen stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander, das die Wirklichkeit im ganzen in ihrer Differenziertheit, in ihrer inneren Relationalität und in ihrem Bezug zu ihrem eigenen Grund sichert und verstehbar macht.

Die fundamentale Unterscheidung zwischen dem ersten und zweiten Einen gemäß dem Denk- und Sachbereich der ersten und zweiten Hypothese hält Ficino – dem neuplatonischen Paradigma folgend – strikt durch. Die Reihe der Negationen, auf das absolute Eine bezogen, führt er (wie Proklos) mit einer unerbittlichen logischen Folgerichtigkeit durch, indem er jede Negation *consequenter* nach dem Modell der Inklusion des Besonderen im Allgemeinen oder des Begründeten im Begründenden aus der vorhergehenden umfassenderen Negation ableitet⁵². Der Grundsatz, daß das Eine jegliche Form von Vielheit aus sich ausschließt, bestimmt alle folgenden *conclusiones*. Aus dieser scharfen Profilierung des absoluten Einen zum Nichts von Allem und zugleich zur kreativen Fülle von Allem im Modus der ‚noch nicht‘ aus ihm heraus entfalteten Differenz ergibt sich das durch ebensoviele, den Negationen spiegelgleiche Affirmationen bestimmte seiende und denkende Eine als ein klares Denkresultat.

Ficino versteht das absolute Eine, von Platons *Politeia* und *Parmenides*, aber auch von der neuplatonischen Deutung her motiviert, als *Gott* („Deus ... princi-

⁴⁹ 1187 (LXXVIII).

⁵⁰ 1156 (XXXIX). 1166 (LII). 1180 (LXVI). 1182 (LXX). 1184 (LXXII). 1187 (LXXVIII).

⁵¹ 1180 (LXVI): „... unum ipsum nullam cum aliis identitatem communionemque habere ... ipsum ergo unum est cunctis excelsius“. 1166 (LII): „causam omnium ... ineffabiliter eminentem“.

⁵² Vgl. etwa 1182 f. (LXX; LXXI): *consequenter, dependere*. 1183 (LXXII): *include-re – excludere*. 1186 (LXXVII).

pium omnium unicum, simplicissimum, eminentissimum“)⁵³. Obgleich er klar sieht, daß v.a. Syrian und Proklos das Eine als den Ersten Gott oder Gott-selbst, den Gott, der keine *essentia* hat, von „Göttern“ im vielheitlichen Bereich des Zweiten unterscheiden, ist es um so erstaunlicher, daß er dem *absoluten* Einen die *christliche Trinität* – trotz seiner klaren Einsicht in die Differenz der beiden Denkweisen in diesem Bereich – zumindest annähert. Nicht die *proprietas personales* der Trinität freilich sind mit dem Einen vergleichbar, irritieren muß nicht die immanente Relationalität der Dreieinigkeit (*triunitas*) gegenüber dem parmenideischen Ersten Einen, weil *relatio* in Gott zwar eine Unterscheidung (*distinctio*) bewirkt, aber keine Zusammenfügung (*compositio*) von Teilen, also keine Vielheit meinen kann⁵⁴; was vielmehr im weiten christlichen Herzen Ficinos das absolute Eine als Gott mit der in sich relationalen Trinität der Christen eher verbindet als trennt, ist der Gedanke der *reinen Einheit und Einfachheit* der göttlichen Wesenheit im Begriff beider: „de simplicitate naturae divinae nulla est inter Christianos et Platonicos controversia“⁵⁵. Wie dem Einen jede Form von Vielheit abgesprochen wird, so ist auch die göttliche Drei-Einheit nach alter christlicher Überzeugung nicht als Zahl und damit auch nicht als Vielheit zu denken. Platons Intention stimmt daher aus dieser Perspektive – im Sinne Ficinos – mit der der christlichen Theologen (Gregor von Nazianz und Nikolaus von Methone werden zitiert) überein: Das Platonische Eine und der christliche Gott sind über-wesentliche (*super essentiam*)⁵⁶ und unvordenkliche Einheit⁵⁷ – für den Christen „Dreiheit“ freilich als intensivster Bezug in der Einheit. – Eine derartige Annäherung des platonischen oder neuplatonischen Einen an die christliche Drei-Einheit führt jedoch nicht zu einer *Identifikation* der beiden Denkformen der Einheit. Dafür ist die Bewahrung der Differenz zwischen dem ersten und zweiten Einen im plotinisch gedachten Platon zu beständig. Sie schließt vor allem den christlichen Gedanken der *Einheit* von *genitor* und *genitum*⁵⁸ in der göttlichen Drei-Einheit strikt aus. Die in sich gestufte Dreiheit der Platonici (*ipsum bonum, ipse intellectus, mundi anima*) ist im Gegensatz zur christlichen Trinität gerade nicht „ein und die selbe Wesenheit“ (*eadem substantia*)⁵⁹. Daß Platon aller-

⁵³ Z.B. 1156 (XL). 1168 (LIII f.) 1171 (LVII).

⁵⁴ 1171 f. (LVI). Vgl. auch Com. in Plot. V 3,12, ed. Thomas Guarinus (wie Anm. 10) 253^v (Op. 1761).

⁵⁵ 1172 (LVII), s.f.

⁵⁶ 1172 (LVII). Dem geht voraus: „Trinitatem vero divinam non esse numerum vel multitudinem aut accidentalem aut essentialem“. Vgl. auch: In Dion. de div. nom. Com., Argumentum, Op. II 1014: „Divina trinitas non est numerus aliquis in quantitatis genere collocatus“. Ebd. 1127: „Quando deus unitas vel trinitas appellatur, omnem mathematicam vel naturalem vel quomodolibet essentialem et intellectu quolibet excogitabilem unitatem vel numerum procul expelle, unum intellige simplicissimum trinum, intellige servata prorsus unitate naturae seipsum in se propagante, personis inter se sola originis relatione distinctis“.

⁵⁷ 1171 (LVI). Hinweis auf die proklische und syrianische ‚Trinität‘ ,außerhalb des Ersten‘: 1172 (LVII), s.f.

⁵⁸ 1169 (LV).

⁵⁹ 1194 (XCIV).

dings für sich selbst und als Urheber der neuplatonischen Dreiheit des Einen den Begriff eines trinitarischen Gottes im Sinne des Christentums bis zu einem gewissen Maß *antizipierte*, entspricht Ficinos geschichtsphilosophischer Auffassung der Entwicklung des Platonismus; seine Auslegung des *zweiten platonischen Briefes* zeugt in besonderer Weise dafür⁶⁰.

IV

Nachdem Ficino im Zusammenhang seiner Platon-Übersetzung und danach Kommentare zum *Symposium*, dem *Phaidros*, zum *Timaos* und *Philebos* geschrieben hat, ist anzunehmen, daß er angesichts seiner besonderen Hochschätzung des *Parmenides* auch diesen Dialog primär ohne einen äußeren Impuls kommentiert hat. Tatsächlich aber gibt ihm seine Entstehungszeit (1492–94) eine besondere geschichtliche Aktualität. Er kann aufgrund dessen, daß er den *Parmenides* als einen von Grund auf metaphysischen, durch Dialektik geklärten und gesicherten Gedankengang versteht und dieses Verständnis in allen Analysen einzelner Theoreme wirksam werden läßt, auch als eine implizite und bisweilen sogar explizite Antwort auf Pico della Mirandolas eingeschränkt metaphysische, „un-dogmatische“ Deutung dieses Dialogs gelesen werden, die dieser 1491 in dem schon zitierten Werk ‚De ente et uno‘ publik machte⁶¹. Hinzu kommt, daß Pico die strikte Unterscheidung zwischen absolutem Einem und Sein für einen Begriff von Gott als nicht angemessen und als unproduktiv erachtete. Ficino spielt auf diese These Picos an: Er hätte die (von ihm vorgeführten) Diskussionen über den *Parmenides* sorgfältig beachten sollen, bevor er allzu selbstsicher eben diese These gegen die Meinung aller Platoniker an die Öffentlichkeit gebracht und damit den göttlichen *Parmenides* einfach auf einen Logiker reduziert hätte, um sein Ziel einer Angleichung von Platon und Aristoteles im Gedanken der Einheit von Sein, Einem und Gutem zu erreichen. „utinam mirandus (!) ille iuvenis disputationes discussionesque superiores diligentius consideravisset, antequam tam confidenter tangeret praeceptorem ac tam secure contra Platonicum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adaequavisse“⁶². Ich möchte die Debatte um diese Frage nun nicht noch einmal aufgreifen⁶³, sondern lediglich an eine Konkordanz zwischen Ficino und Pico in ih-

⁶⁰ Vgl. zu diesem Problemfeld: Michael J.B. Allen, Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity, in: *Renaissance Quarterly* 37, 1984, 555–584, jetzt in: *Plato's Third Eye* (wie Anm. 6) IX, von einer Skizze Edgar Winds zu dieser Frage ausgehend (559), bes. 571 ff.

⁶¹ Vgl. oben S. 209.

⁶² 1164 (XLIX), s.f.

⁶³ Vgl. hierzu meine Überlegungen in: *Denken des Einen* (wie Anm. 14) 217 ff. Das Seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen

rem Gottes-Begriff erinnern, die trotz ihrer unterschiedlichen Einschätzung der Intention des Platonischen *Parmenides* möglich und plausibel ist.

In seiner Absicht, Platon und Aristoteles in ihren theologischen Grundannahmen zusammenzuführen, verfißt Pico die These, Gott sei Eines oder das schlechthin Eine (*ipsum unum, ipsa unitas*)⁶⁴, als dieses Eine sei er das Vollkommenste, Un-endliche, Einfachste⁶⁵; zugleich aber im Sinne eines identischen Wesenszugs, der sich in zwei Perspektiven zeigt, sei er *Sein*: das Sein selbst (*ipsum esse*)⁶⁶, die „Fülle des ganzen Seins“ (*totius esse plenitudo, plenissima entitas*)⁶⁷. So konzediert er, daß das *unum supra ens*, d.h. über dem „Seienden“ im Sinne eines begrenzten, kategorial bestimmten Etwas-Seienden sei⁶⁸, nicht aber – als ‚ipsum esse‘ oder ‚ipsum ens‘ – über dem Sein oder Seienden *im absoluten Sinne*, das als ein dem Einen gleichwertiges Wesensprädikat zu denken ist⁶⁹. Dionysius Areopagita ist ihm Zeuge für diese *Einheit* von absolutem Einen und absolutem Sein in Gott, indem er Gott als das ‚über-seiende‘ Eine aus seinem Verständnis der Selbstaussage Gottes „Ich bin der ich bin“ (*Exodus* 3,14) heraus ebenso sehr als das reine Sein selbst begriff⁷⁰. Trotz seiner restriktiven Einstellung gegenüber Struktur und Intention des zweiten Teiles des platonischen *Parmenides* folgt Pico dem zweifellos durch die ersten beiden Hypotheseis und Aristoteles mit-bedingten Gedanken, Gott als Einheit und als Sein selbst zu verstehen. Gott als Einheit des Einen selbst und des Seins selbst entspricht zumindest von der *Sache* her einer *Synthesis* dessen, was Hypothesis I und II thematisieren.

Die Erinnerung, zu der ich führen wollte, zielt auf Ficinos eigenen Gottes-Begriff, den er außerhalb einer unmittelbaren Platon-Interpretation aus philosophischer und theologisch-christlicher Perspektive entfaltet hat. Von der neuplatonischen Theorie des Einen und des Geistes geleitet denkt er Gott als die Einheit des Einen selbst und des Geistes als die Selbstreflexion des absoluten Seins – ein Gedanke, der im Blick auf Gottes Sein als reinen Akt (*actus purus*) und Denken seiner selbst durchaus aristotelischer und scholastischer Theologik entspricht⁷¹: Identität von Denken und Sein im göttlichen Einen⁷². Hierin zeigt sich – anders als in Ficinos

Parmenides: das Beispiel Cusanus, in: Proclus et son Influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985, ed. G. Boss et G. Seel, Zürich 1987, 287–297, bes. 288 f.; Michael J.B. Allen, *The Second Ficino-Pico Controversy* (wie Anm. 8) 421 ff.; Jean-Marc Narbonne, *Hénologie, Ontologie et Ereignis* (Plotin – Proclus – Heidegger), Paris 2001, 41 ff.

⁶⁴ *De ente et uno* 412 (Garin).

⁶⁵ Ebd. 410.

⁶⁶ 402. 412.

⁶⁷ 402. 434. 436.

⁶⁸ 402.

⁶⁹ 402. 410. 412.

⁷⁰ Dionysius, *De divinis nominibus* I 6; 118,11 f. II 1; 123,1 f. V 4; 183,9. V 6; 184,19 (Schla).

⁷¹ Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 190³⁴.

⁷² Nachweise für Ficino in meinem „Denken des Einen“ 219 ff.

sachlich angemessener Deutung des platonischen *Parmenides* bzw. seiner neuplatonischen Rekonstruktion – eine klare Konkordanz mit Pico: Gott als die Einheit von *unum ipsum* und *esse ipsum*.

Dies entspricht auch dem *cusanischen* Gedanken der Identität von absolutem *Sein* und dem *Eins*-Sein schlechthin in oder als Gott: im Vollzug seiner trinitarischen Relationalität ist Gott Einheit und zugleich Sein im absoluten Sinne. Von des Cusanus Diskussion der Formen von Einheit im Proklischen *Parmenides*-Kommentar her gesehen, wie er sie vor allem in ‚Tu quis es‘ (*De principio*) führt⁷³, könnte dieser Begriff Gottes als die prononciert christliche Zusammenführung von Hypothesis I und II oder als die Aufhebung des Unterschiedes des nicht-seienden, relationslosen Einen gegenüber dem seienden, in sich relationalen Einen in die Einheit des trinitarischen reflexiven Selbstbezugs (*conceptus absolutus*) oder Drei-Einen Seins verstanden werden⁷⁴.

V

Meine Andeutungen zu den *Quellen* von Ficinos *Parmenides*-Verständnis möchte ich zum Abschluß meiner Überlegungen noch etwas präzisieren. Dabei beabsichtige ich nicht, Ficinos genuine Leistung einer in sich konsistenten Interpretation der verschlungenen Denkwege, in die der Dialog leiten *konnte*, einzuschränken; sie betrifft auch die offene und unmittelbare Einführung dessen, was als das Höchste und Subtilste platonischen Denkens galt, in die metaphysische Diskussion der Renaissance über zentrale Fragen einer philosophischen Theologie.

Andererseits aber ist Ficinos Entwicklung seiner Gedanken zum *dialogus divinus* nicht denkbar *ohne* seine ständige Nähe zur neuplatonischen Auffassung dieses Textes im Ganzen und im Einzelnen, die nur aus einer intensiven Kenntnis der Kommentartradition entspringen konnte. Dieser seiner Nähe zu den Neuplatonikern verdankt er die Einsicht in den metaphysischen, für Platons Lehre inhaltlich bedeutenden Charakter des Dialogs, weiterhin die Einsicht in die durch dialektische Reflexion aufgeschlossenen Felder des zweiten Teiles, der die kategoriale Erfassung der gesamten Wirklichkeit aus dem Einen als dem notwendigen, *unaufhebbaren* Grund thematisiert (*Hypotheseis* 6–9). Für diese allgemeine Sicht und für das Verständnis einzelner Theoreme dokumentiert Ficino seine Verbundenheit mit neuplatonischen Auslegungen selbst, indem er vor allem Plotin, Syrian und Proklos als seine Gewährsmänner nennt; auch da, wo er dies nicht offen tut, ist ein Zusammenhang mit ihnen, vor allem mit Proklos, konkret verifizierbar. Es ist kein Zweifel daran möglich, daß Ficino den *Parmenides*-Kommentar des Proklos in der Über-

⁷³ Siehe hierzu K. Bormann, Affirmation und Negation. Der *Parmenides*-Kommentar des Proklos in Nikolaus von Kues' Schrift *Tu quis es*, in: Theologische Quartalschrift 181, 2001, 84–96.

⁷⁴ Vgl. „Das Seiende Eine“ (wie Anm. 63) 291 ff.

setzung des Wilhelm von Moerbeke⁷⁵ gekannt und für das Verstehen auch einzelner Gedankenzüge seiner Interpretation benutzt hat. Ein für jeden Leser eindeutiges Zeugnis hierfür ist Ficinos Hinweis auf das einzig im VII. Buch des Kommentars überlieferte Speusipp-Fragment zur Transzendenz des Einen gegenüber dem Sein („Le unum enim melius ente“)⁷⁶, oder auf die Proklische Lehre vom ‚Einen in uns‘ als Bedingung für die Einung mit dem Einen selbst⁷⁷.

Hervorgehoben habe ich schon Ficinos Kritik an Proklos’ und Syrians (durch ersteren vermittelt) universaler Theologisierung der im *Parmenides* behandelten Gegenstandsbereiche und auch die Kritik daran, daß Syrian in einer angeblichen Manie der Wörtlichkeit mehr ‚Geheimnisse‘ dem Text abpreßte als in ihm sein könnten⁷⁸. Wenn Ficino auch bisweilen lieber Plotin als Proklos folgt⁷⁹, apostrophiert er ihn dennoch vielfach als *Proclus noster* und rechnet sich mit den Genannten zusammen zu der „platonischen Familie“⁸⁰. Bis zum Abbruch des Proklischen Kommentars in der Interpretation der ersten Hypothese hatte Ficino – so bekennt er – „durch die Wege oder besser: durch das Unwegige (*invia*) als Führer oder Wegweiser (*indices*) Proklos und Syrian“. Wenn aber darüber hinaus niemand mehr führen kann, dann müsse er „fortan allein dem *vaticinium* unter *Gottes* Führung vertrauen“⁸¹ – für den de facto wesentlich kürzeren Teil seiner Interpretation; für das Verständnis der zweiten Hypothese, auf die er innerhalb seiner Analyse der ersten als deren ‚Gegenstück‘ oder Entfaltung bereits reflektierte, bot sich ihm das dem seinen ähnliche Verfahren des Proklos im *Parmenides*-Kommentar, in dessen *Theologia Platonis* und in der *Parmenides*-Auslegung des Damaskios als ein bedenkenswerter Ansatzpunkt.

Dionysius Areopagita, „platonicae disciplinae culmen et christianae theologiae columnen“⁸², hat für Ficinos Verständnis des *Parmenides* eine besondere Bedeutung. Seine *Mystica Theologia* und seine dem Proklischen *Parmenides*-Kommentar in besonderem Maße verpflichtete Schrift *De divinis nominibus* hat er für Gio-

⁷⁵ Carlos Steel, in dem von ihm herausgegebenen Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Leuven 1982, I 38* ff.; Raymond Marcel, Marsile Ficin (1433–1499), Paris 1968, 530–533.

⁷⁶ 1186 (LXXVII) s.f. Proclus in Parm. VII (Klibansky – Labowsky) 40,1 ff.

⁷⁷ 1187 (LXXVIII): „illud quoque Procli saepe nostri valde placet, per hoc nomen unum non ipsum quidem in se unum, sed intimum hoc quod ex illo nobis inest unum occultumque unius conceptum exprimi“. Auch 1188. Ebd.: *nostra unitas*. Hierzu Proclus, in Parm. VII 54, 11 ff. 56,3 f. 26 f. 70,7; Ficino, 1187 s.f.: *appetitus*. Proclus: *desiderium unius* (56,31. 58,12). Zum Proklischen Konzept des ‚Einen in uns‘ vgl. Werner Beierwaltes, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1979², 367–382.

⁷⁸ Oben S. 208. 1154 (XXXVII). 1166 f. (LII).

⁷⁹ 1169 (LVI). 1175 (LX): „non tam cum Proclo quam Plotino“. 1175 (LIX): „ego vero arbitror *cum Plotino*“ – gegen die Proklische Differenzierung von ἄπειρον und πέρας nach dem Einen, bzw. *im* seienden Einen als dem ersten Sein.

⁸⁰ 1152 (XXXIV). 1154 (XXXVII).

⁸¹ 1188 (LXXVIII).

⁸² *Argumentum in orationem Dionysii de Trinitate*, Op. 1013.

vanni de' Medici übersetzt und erläutert. Obgleich er Dionysius (noch) für den ersten Bischof von Athen und somit Plotin und Proklos für dessen Erben in Platonis hält, läßt er ihn in seinem *Parmenides*-Kommentar charakteristische Positionen des Plotin oder Proklos bestärken (*confirmare*) oder bestätigen (*comprobare*)⁸³: so etwa die theologische Grundintention des *Parmenides*, die Identität des über dem Sein „seienden“ Einen mit Gott, die Beurteilung des Verhältnisses von Negation und Affirmation, die Bedeutung des Schweigens vor dem *unum ineffabile*, welches die *unio* mit ihm vorbereitet und begleitet. So gilt ihm Dionysius, der „sedulus Parmenidis [nicht: Plotini, Syriani vel Procli!] observator“ und „libri huius summus adstipulator“ – der glühende Anhänger des Dialogs *Parmenides*⁸⁴ – als christliche Autorität für die Wahrheit dieses Denkens. Dies entspricht der allgemeinen Intention Ficinos, platonisches Philosophieren mit christlicher Theologie in einer *pia philosophia* innig zu verbinden⁸⁵. So vereinen sich Platonisches und Christliches auch im Blick auf das Erste und Letzte in dem Gedanken: „unum ... esse maxime venerandum“⁸⁶. Philosophische Reflexion auf das Sein der Ideen, auf ihren Ort im göttlichen Denken, auf die Formen von Einheit in einer Deutung des *Parmenides*, zeigen unmittelbar die religiöse Grundstruktur von Ficinos Denken: ‚*pia philosophia*‘ und ‚*docta religio*‘⁸⁷ sind Ein und das Selbe. Und dieser Gedanke, der zum Höchsten und Letzten führt, sollte sich in Denken und Lebensform derer beständig fortzeugen, die sich durch *purgatio*, *resolutio* und *conversio* das Adyton des *Parmenides* eröffnet haben.

Grünwald

Werner Beierwaltes

⁸³ 1154 (XXXVII). 1167 (LIII).

⁸⁴ 1167 (LIII). 1189 (LXXIX).

⁸⁵ Werner Beierwaltes (wie Anm. 2) 172 ff.; 187 ff.

⁸⁶ 1188 (LXXVIII).

⁸⁷ *De christiana religione* 1; Op. I 1. – Zu diesem Problembereich s. Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (wie Anm. 2) 303 ff.; Walter Andreas Euler, „*Pia philosophia*“ et „*docta religio*“. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, München 1998.