

Thomas Ricklin (München)

## Marsilio Ficino und Diogenes Laërtius Von der mitunter beachtlichen Tragweite scheinbar banaler Neuerschriftlichungen

(1.) Bekanntlich hat Marsilio Ficino an den Anfang seiner offiziellen, noch zu seinen Lebzeiten 1495 in Venedig gedruckten Briefsammlung ein knappes ‚Billet‘ Cosimo de’ Medicis gestellt (Ep. 1, 1), worin Cosimo wissen lässt, er befinde sich, nicht um den Acker sondern um den Geist zu bestellen, auf seinem Landgut in Careggi, und er Marsilio auffordert, er möge sich schnellstmöglich herbewegen und Platons Buch *De summo bono*, das, wie versprochen, mittlerweile übersetzt sein dürfte, mitbringen.<sup>1</sup> In seiner mustergültigen Ausgabe von Ficanos *Epistolarum familiarium liber I* datiert Sebastiano Gentile das initiale Billett auf die Tage vor dem 11. Januar 1464,<sup>2</sup> weist aber zugleich darauf hin, dass der Text der philosophischen Note in der vorliegenden Form wohl nicht von Cosimo selbst stamme sondern von Ficino, wobei letzterem möglicherweise ein volkssprachliches Schreiben Cosimos vorgelegen habe.<sup>3</sup> Ähnlich urteilt auch James Hankins, dass Cosimos Brief „almost certainly a fabrication of Ficino’s“ sei,<sup>4</sup> und tatsächlich sprechen alle Indizien dafür, dass Ficino das Billett nicht nur selbst verfasst hat, sondern er damit auch einen Schlusstrich unter die bisherige Geschichte seiner Auseinandersetzung mit platonischen Werken und Cosimos Rolle in diesem Prozess setzen wollte.

Das ‚Billet‘ (Ep. 1, 1) behauptet, dass Cosimo, der, 1389 geboren, zu diesem Zeitpunkt bereits 75 Jahre alt ist, nach Platons Buch *De summo bono* verlange,

---

<sup>1</sup> Vgl. Marsilio Ficino, *Lettere I, Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Florenz 1990, Ep. 1, 1: *Cosmus Medices Marsilio Ficino Platónico s.d. Contuli heri me in agrum Charegium, non agri sed animi colendi gratia. Veni ad nos, Marsili, quam primum, fer tecum Platonis nostri librum De summo bono quem te isthic arbitror iam e Greca lingua in Latinam, ut promiseras, transtulisse: nihil enim ardentius cupio quam que via commodius ad felicitatem ducat cognoscere. Vale et veni non absque Orphica lyra.*

<sup>2</sup> Vgl. Gentile, ebenda, CCLVI.

<sup>3</sup> Vgl. ebenda, CCXLVIII.

<sup>4</sup> Plato in the Italian Renaissance, 2 vols., Leiden - New York 1990, 268, Anm. 4.

weil er nichts sehnlicher wünsche, als zu erkennen, welcher Weg am zweckmäßigsten zum Glück führe (*que via commodius ad felicitatem ducat*). Genau diese Frage hat Ep. 1,2 vom 11. Januar 1464 zum Gegenstand, worin Ficino dem alten Bankier ankündigt, er werde baldmöglichst nach Careggi kommen. Zwischenzeitlich möge er mit einigen Hinweisen, welcher Weg zum Glück bei den Platonikern der angelegenste sei (*que apud Platonicos via sit ad felicitatem accomodatissima*) Vorlieb nehmen. Auf die einleitenden knapp neun Zeilen folgen dann 52 Zeilen, die Gentile im Anschluss an Paul O. Kristeller<sup>5</sup> als Paraphrasen von Euthydemos 278e–282e (Zeilen 10–58), resp. Theaitetos 176a/b (Zeilen 59–61), identifiziert hat, ehe das Schreiben endet, ohne dass Ficino Cosimo nochmals direkt ansprechen würde. Ohne Kristellers Kompetenz und Belesenheit in Zweifel ziehen zu wollen, ist hier hervorzuheben, dass bereits Ficino den Weg zur Identifizierung der beiden platonischen Texte gewiesen hat, denn in einer älteren Version der Ep. 1,2, die Kristeller im Supplementum Ficinianum seinerzeit teilediert hat, hatte er den einleitenden Abschnitt des Briefes mit den Sätzen beendet:<sup>6</sup>

„Im Euthydemos nämlich legt er [Plato] die Glückseligkeit (*beatitudo*), die uns das aktive Leben verspricht, im Theaitetos aber jene [Glückseligkeit], die das kontemplative [Leben] gewährt, knapp dar. Ich aber schicke beide Stellen übersetzt und so bündig ich konnte zu dir. Aber jetzt wollen wir Plato selbst hören.“

Auf diese Ankündigung folgt in der älteren Version von Ep. 1,2 dann über 50 Druckzeilen hinweg<sup>7</sup> der nur um einige stilistische Variationen alterierte Text von Ep. 1,2, ehe zwei zusätzliche Paragraphen den Brief beschließen.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Vgl. Supplementum Ficinianum, 2 vols., Florenz 1937, 1, 37.

<sup>6</sup> Epistolarum familiarum liber I, Appendix, I, 9–12: *Etenim in Euthydemo beatitudinem quam nobis activa vita pollicetur, in Theaiteto vero quam contemplativa porrigit paucis explicat. Ego autem utrunque locum quam brevioribus potui conversum ad te mitto. Sed iam Platonem audiamus.*

<sup>7</sup> Vgl. ebenda, 13–62.

<sup>8</sup> Ebenda, 63–81: *Ex iis perspicuum est Platonem summum in animo bonum non agente iam, sed potius contemplante puram veritatis intelligentiam posuisse. Huic in dialogo qui Philebus inscribitur stabile gaudium addidit et in ipsa comixtione sapientie simul et gaudii summum bonum animi definivit. At super animum in eodem dialogo mentem divinam eiusque bonum constituit, supra mentem ipsum omnium principium statuit, id ipsum in eo libro mensuram omnium nominans, in Parmenide ‚ipsum unum‘, in Epistolis ‚regem‘ atque ‚patrem‘, in Republica ‚ipsum bonum‘, quod super materiam, naturam, animam, mentem, vitam essentialique existat eiusque lumine per universa diffuso bona, vera et pulchra pro cuiusque natura sint omnia, dum illinc materie forme, nature semina, anime rationes, menti idee, vite actus, essentie numeri tribuuntur omniaque quod inde fluant esse vult bona, quod inde recipiant meliora, quod illuc denique convertantur optima beataque fieri. Hec enim Plato de felicitate mentis et animi deque ipso bono a quo*

„Daraus ist ersichtlich, dass Plato das höchste Glück nicht in die jetzt tätige Seele, sondern weit eher in die die reine Intelligenz der Wahrheit beschauende [Seele] gelegt hat. Dieser legte er ihm Dialog, der Philebos heißt, beständige Freude bei und bestimmte in der Vereinigung der Weisheit und der Freude das höchste Gut der Seele. Und über die Seele setzte er im selben Dialog den göttlichen Geist und sein Gut, über dem Geist den Ursprung von allem selbst, wobei er diesen in jenem Buch das Maß von allem nennt, im Parmenides ‚das Eine selbst‘, in den Briefen ‚König‘ und ‚Vater‘, in der Republik ‚das Gute selbst‘, das über der Materie, der Natur, der Seele, dem Geist, dem Leben, dem Wesen existiert, und durch sein Licht, das durch sämtliche Güter, sämtliches Wahres und Schönes sowie durch die Natur eines jeden diffundiert, ist alles, denn von dort werden der Materie die Form, der Natur die Samen, der Seele die Argumente, dem Geist die Ideen, dem Leben der Akt, dem Wesen die Zahl zugewiesen und alles, was von dort ausfließt, bezeichnet er als gut, was von dort empfängt als besser, was sich schließlich dahin zurückwendet als allerbest und glücklich werden.“

Soweit Plato über das Glück des Geistes und der Seele und über das Gut selbst, von dem beiderlei Glück ausgeht, woraus unmissverständlich hervorgeht, dass dieser Vater der Philosophen weder die zufälligen Güter (*fortuita*) unserer höchsten Glückseligkeit (*summa beatitudo*) zurechnete, wie Laërtius schreibt, noch die Quelle der Güte in der Ordnung der Ideen verortete, wie die Peripatetiker dagegenhalten, sondern über den Ideen, dem Geist, dem Leben und dem Wesen.“

Dass der Brief, der am 11. Januar an Cosimo abgegangen ist, ursprünglich tatsächlich so geendet hat, und es sich bei der Ep. 1,2 der *Epistolarum familiarium libri* um ein Remake ebendieses Briefes handelt, ist aus mindestens drei Gründen höchst wahrscheinlich. Erstens ist der Brief in dieser ursprünglichen Version in einer einzigen Handschrift überliefert (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, LIV 10),<sup>9</sup> bei der es sich um das einzige Exemplar der sog. *Collectiones Cosmianae* handelt. Die *Collectiones Cosmianae* sind eine Zusammenstellung von Texten, in denen, wie sich ihr Kompilator Bartolomeo Scala gegenüber Lorenzo de' Medici ausdrückt, *nomen Cosmi avi tui, patris huius urbis, legitur*.<sup>10</sup> Tatsächlich hat Bartolomeo, der bis zu Cosimos Tod in dessen

---

*felicitas utriusque procedit, ex quibus plane dinoscitur hunc philosophorum patrem nec summe beatitudini nostre annumerasse fortuita, ut Laertius scribit, nec ipsum bonitatis fontem in idearum ordine, ut Peripatetici oblocuntur, sed super ideas, mentem, vitam et essentiam locavisse.*

<sup>9</sup> Vgl. Gentile, ebenda, xc.

<sup>10</sup> Praefatio in *Collectiones Cosmianae*, in: Bartolomeo Scala, *Humanistic and Political Writings*, ed. by. A Brown, Tempe, Arizona 1997, 3000.

Haushalt gelebt hatte, eine gewichtige Reihe von Widmungsprologen zuhanden von Cosimo und Briefe bekannter und weniger bekannter Humanisten an denselben sowie Elogen und Gedichte zu seinen Ehren zu einem Band zusammengestellt.<sup>11</sup> In der Sammlung finden sich drei Texte Ficinos. Ihnen voran gehen Texte von Ambrogio Traversari (17 Briefe an Cosimo), Leonardo Bruni (Widmungsprolog seiner Übersetzung der *Oeconomica*), Poggio Bracciolini (fünf Briefe und der Widmungsprolog seiner Übersetzung von Lukians Goldenem Esel), Carlo Marsuppini (consolatoria zum Tod von Cosimos Mutter), Argypulos (Widmungsprologe seiner Übersetzungen der aristotelischen *Physica*, *De anima*, *Analytica posteriora* und *Ethica*) und Niccolò Tignosi (*De laudibus Cosmi*) sowie eine Bittschrift eines Donato Carcano und ein Widmungsschreiben des Giacomo Becchetto, eine Reihe von Briefen Pius' II. und drei Trostschriften zum Hinschied von Giovanni de' Medici aus der Feder von Andrea Alamanni, Francesco da Castiglione und Antonio Aglio.<sup>12</sup> Nebst dem zur Diskussion stehenden Brief besteht die kleine Sammlung von Ficino-Texten aus dem Widmungsschreiben, mit welchem Ficino seine Übersetzung von Xenokrates' *De morte* nach Cosimos Tod dem Pietro de' Medici widmete,<sup>13</sup> sowie einem Brief an Cosimo vom September 1462, mit dem er sich für die Schenkung der *Academia in agro Caregio* und der platonischen Handschriften bedankt.<sup>14</sup> Angesichts der Vertrautheit mit Cosimo zugeordneten Schriften, die in Bartolomeo Scalas Sammlung zum Ausdruck kommt, darf ohne allzu viele Bedenken davon ausgegangen werden, dass der Sekretär auch die ältere Version von Ficinos Ep. 1, 2 in ‚persönlichen‘ Papieren im Hause Medici gefunden hat.

Aber nicht nur der Ort ihrer Überlieferung spricht dafür, dass Ep. 1, 2 in der älteren Version an Cosimo geschickt worden ist. Auch inhaltliche Gründe sprechen dafür, dass die ältere Version die damals losgeschickte *Epistola* repräsentiert. Denn anders als der Brief an Lorenzo de' Medici vom 23. September 1474 (oder kurz danach),<sup>15</sup> demzufolge Cosimo vor seinem Tod ausschließlich *Platonis librum De uno rerum principio ac De summo bono*<sup>16</sup> gelesen hätte, und noch näher an der Schilderung, die Ficino im Prolog zu Xenokrates' *De morte* von Cosimos philosophischen Studien gibt, die hier im Jahre 1464 auch noch

<sup>11</sup> Siehe dazu A. Brown, *The Medici in Florence. The exercise and language of power*, Florenz 1992, 4.

<sup>12</sup> Die umfassendste Beschreibung der Handschrift bietet nach wie vor A. Bandinius, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae ...*, t. II, Florenz 1775, Plut. LIV, Cod. X, 643–651.

<sup>13</sup> Siehe Opera, Basel 1576, 2, 1965.

<sup>14</sup> Siehe Kristeller, *Suppl. Fic.*, 2, 87f.

<sup>15</sup> Vgl. *Epistolarum familiarium liber I*, CCLXIII.

<sup>16</sup> Ebenda, Ep. 1, 86, 37.

Aristoteles zum Gegenstand haben,<sup>17</sup> evoziert die ursprüngliche Version der Ep. 1, 2 ein intellektuelles Klima, in dem aristotelische Argumente verhandelt werden, bestünde für Ficino ansonsten doch kein Anlass, die peripatetische Deutung des platonischen *fons bonitatis* zurückzuweisen.<sup>18</sup>

Ganz auf der Linie dieses zweiten Indizes für die größere Nähe der ursprünglichen Version der Ep. 1, 2 zum historischen, von Ficino noch nicht platonisch überformten Cosimo liegt auch eine dritte Beobachtung. Sie geht von der Bemerkung im letzten Paragraphen der ursprünglichen Version der Ep. 1, 2 aus, wonach die Behauptung des Diogenes Laërtius, Plato habe die höchste Glückseligkeit mit den zufälligen Gütern (*fortuita*) gleichgesetzt, als widerlegt zu betrachten sei. Ob Ficino hier, wie Gentile insinuiert, der auf DL 3, 78 verweist, auf eine präzise Stelle in den *Vitae philosophorum* anspielt, muss vorerst offen bleiben. Denn offenkundig bedeutsamer ist die Tatsache, dass der den Brief beendende Hinweis auf die falsche Deutung der platonischen *summa beatitudo* durch Diogenes Laërtius dessen Nennung im Eröffnungsparagraphen der ursprünglichen Version der Ep. 1, 2 wieder aufnimmt, wo es heißt:<sup>19</sup>

„Marsilio Ficino empfiehlt sich dem Cosimo de’ Medici, dem Vater des Vaterlandes.

Da es die Verhältnisse nicht zulassen von Angesicht zu Angesicht miteinander zu sprechen, habe ich beschlossen, kurz in Worten mitzuteilen, was ich treibe. Bis jetzt haben wir neun kleine Werke Platos übersetzt. Drei weitere, die zu ihrer Gruppe zu gehören scheinen, übersetzen wir, so Gott will. Dann erst werde ich zu dir eilen, dir wie gewohnt das zu bringen, was bearbeitet sein wird. In der Zwischenzeit magst du Platos Darlegung über das Glück (*de felicitate*), die – unlängst gefunden – ich diesem Brief beigebe, mit Gewinn lesen. Du wirst

<sup>17</sup> Vgl. Xenocrates, *De morte*, Praefatio, Opera, Basel 1576, 2, 1965: *Utique in primis philosophiae sacris initiaretur, nonnullos Aristotelis libros converti ab Ioanne Argyropylo viro doctissimo voluit, eosque diligentissime legit. Deinde ne intima sapientiae ipsius arcana sibi deessent, divi Platonis libros decem, et unum Mercurii e Graeca lingua in Latinam a nobis transferri iussit (...).*

<sup>18</sup> Siehe dazu auch Vespasiano da Bisticci, *Vita di Cosimo de’ Medici*, in ders., *Le Vite*, ed. critica con introduzione e commento di A. Greco, 2 vols., Florenz 1976, 2, 210f.

<sup>19</sup> *Epistolarum familiarum liber I, Appendix, I, 1–12: Cosmo Medici patri patrie Marsilium Ficinum se commendat. Cum iniquitas temporis coram alloqui nequaquam sinat, decrevi litteris quid agam breviter significare. Novem hactenus opuscula Platonis convertimus. Tria preterea que ad superiorum ordinem spectare videntur, si Deus annuerit, transfereamus. Tum demum ad te properabo, quicquid actum fuerit more solito collaturus. Sed interim Platonis de felicitate sententiam, quam pridie repertam huic epistole subscribam, lege feliciter. Invenies longe plane divinius eum, quam Laertius Diogenes retulerit, de summo bono sensisse. Etenim in Euthydemo beatitudinem quam nobis activa vita pollicetur, in Theeteto vero quam contemplativa porrigit paucis explicat. Ego autem utrunque locum quam brevioribus potui conversum ad te mitto. Sed iam Platonem ipsum audiamus.*

entdecken, dass er weit göttlicher, als Diogenes Laërtius berichtet, vom höchsten Gut (*de summo bono*) gesprochen hat. Im Euthydemos nämlich legt er die Glückseligkeit (*beatitudo*), die uns das aktive Leben verspricht, im Theaitetos aber jene [Glückseligkeit], die das kontemplative [Leben] gewährt, knapp dar. Ich aber schicke beide Stellen übersetzt und so bündig ich konnte zu dir. Aber jetzt wollen wir Plato selbst hören.“

Diese Brieföffnung setzt voraus, dass es vorgängig zwischen Ficino und Cosimo in irgendeiner Form einen Austausch über Platons Lehre gegeben hat, und dass in diesem Austausch wahrscheinlich von Seiten Cosimos Diogenes Laërtius als Zeuge ins Feld geführt worden ist. Dazu, Diogenes Laërtius anzuführen, war Cosimo insofern höchst berufen, als er in jüngeren Jahren dem Ambrogio Traversari jene lateinische Übersetzung der *Vitae philosophorum* abgenötigt hatte, die ihm dieser dann nach neunjähriger Arbeit 1433 widmete.<sup>20</sup> Weniger klar ist angesichts von Traversaris lateinischer Übersetzung der *Vitae philosophorum*, – derer sich, wie wir noch sehen werden, auch Ficino bediente –, allerdings, über welches platonische Thema Cosimo und Ficino sich ausgetauscht haben. In der Einleitung des Briefes heißt es, Diogenes Laërtius habe nicht adäquat vom *summum bonum* gesprochen, von dem Plato weitaus göttlicher handle. Wenn ich recht sehe, kommt in Traversaris Version des Plato-Buches der *Vitae philosophorum* die Wendung *summum bonum* nur ein einziges Mal vor. Bei ihm lautet DL 3, 72:<sup>21</sup>

*Esse autem [mundus] ad sphaere similitudinem rotundum, quod conditoris ea quoque figura sit. Illum quippe caeteras continere animantes, hunc autem omnium figuras. Laevem itidem et absque ullo per gyrum instrumento, quod huiusmodi nullus sibi usus sit. Immortalem praeterea durare mundum eoquod non dissolvatur in deum. Ac totius generationis causam esse deum quod summum bonum ipse sit auctorque bonorum. Porro caeli generationis auctorem ipsum deum. Eius quippe quod sit in rebus conditis pulcherrimum eum esse conditorem quem intelligibilium omnium constet esse praestantissimum. Itaque quoniam huiusmodi deus est caelum vero praestantissimo illi simile est quoniam pulcherrimum cernitur nulli creaturae erit simile sed deo soli.*

Ob Ficino auf diese Stelle anspielt, wage ich nicht zu entscheiden, zumal er am Ende des Briefes dem Diogenes Laërtius die Meinung ankreidet, falsch über

<sup>20</sup> Siehe dazu Th. Ricklin, *Der lateinische Diogenes Laërtius zwischen Henricus Aristippus und der lateinischen editio princeps (1472–1475) unter besonderer Berücksichtigung des Thales von Milet*, in: *Die Vorsokratiker-Rezeption von Henri Estienne bis Hermann Diels*, Akten der 9. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 5.–7. Oktober 2006, hrsg. von K. Luchner und O. Primavesi, Stuttgart (im Druck).

<sup>21</sup> Ich zitierte die Ausgabe: *Venetii per Nicolaum Ienson Gallicum. Anno Domini 1475, die 14 Augusti der Bayerischen Staatsbibliothek München, 2 Inc. c. a.366.*

die Zugehörigkeit der *fortuita* zum *summum bonum* referiert zu haben, diese *fortuita* bei Diogenes Laërtius 3,72 aber keine Rolle spielen und der Begriff in der lateinischen Version Traversaris überhaupt nicht vorkommt. Auch die Wendung *summa beatitudo* bzw. der Begriff *beatitudo*, deren sich Ficino im Zusammenhang mit Diogenes Laërtius am Ende respektive zu Beginn des Briefes bedient, findet sich bei Traversari nicht. Von der in diesem Zusammenhang ebenfalls angeführten *felicitas* ist in DL 3,98f. [21] allerdings ausführlich die Rede:

*Foelicitatem quinquepartitam diffinit. Primam eius partem bene consulere. Secundam sensibus et bona validudine corporis vigere. Tertiam in rebus gerendis fortunatum esse. Quartam gloria et claritudine apud homines excellere. Quintam pecuniis rebusque caeteris ad omnes usus humanitatis affluere. Primum illud ex eruditione multarumque rerum peritia et experimento contingere. Sequens ex corporis membris accidere, ut si quis videt oculis, audit auribus, narium praeterea et oris sensu viget et integritate membrorum quae sensuum instrumenta sunt. Tertium inde provenire si quis quod agere intendit ita aegerit [!] ut decet sapientem et strenuum virum quarum illud scilicet gloriae celebritatem ex opinione bonitatis emanare. Postremum rerum affluentia est cum cui ad vitae usus ita suppeditat pecuniarum copia ut et amicos fovere beneficio et large ac liberaliter cuncta necessaria subministrare valet. Porro cui haec suppetant omnia eum perfecte foelicem ac beatum esse.*

Auch wenn sich nicht präzise bestimmen lässt, auf welche Textstelle der *Vitae philosophorum* Cosimo sich Ficino zufolge bezogen haben soll, belegen die angeführten Passagen, dass Cosimo als Leser des Diogenes Laërtius eine Vorstellung der platonischen Lehre vom Guten entwickeln konnte, die der von Ficino in der ursprünglichen Version der Ep. 1,2 zurückgewiesenen Deutung entspricht. Zwar lässt sich nicht mehr feststellen, wie Cosimo in diesem Zusammenhang im Einzelnen argumentiert hat, klar ist aber, dass er argumentiert und sich offensichtlich auf Diogenes Laërtius berufen hat. Ein wesentlicher, wenn auch nicht der einzige Unterschied zwischen der ursprünglichen Form des Briefes Ep. 1,2 und der ‚offiziellen‘ Version, wie Ficino sie in seinen *Epistolae* in Umlauf setzt, besteht somit darin, dass Diogenes Laërtius in der Debatte um die Klärung des *summum bonum* Platos nicht mehr als *auctoritas* in Erscheinung tritt. Nun mag das Fehlen von Diogenes Laërtius in Ep. 1,2 heute nicht weiter auffallen, zumal der Autor der *Vitae philosophorum* in der aktuellen Diskussion um die Deutung der Philosophie Platos kaum noch eine Rolle spielt, die ursprüngliche Version von Ep. 1,2 belegt nichtsdestotrotz, dass sich Ficino anlässlich der Entwicklung seiner Deutung Platos mit Einwänden konfrontiert gesehen hat, die auch aus den *Vitae philosophorum* alimentiert waren.

Ficinos Neugestaltung der ursprünglichen Ep. 1,2 in Form der ‚offiziellen‘ Ep. 1,2 bedeutet allerdings nicht nur eine Verschleierung der historischen Rolle der *Vitae philosophorum*. Die *réécriture* markiert zugleich den Moment, in dem Ficino sich anschickt, die Persönlichkeit Cosimos seinen eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen entsprechend zu gestalten. Während Cosimo in der ursprünglichen Version des Briefes aufgrund seiner philosophiehistorischen Kompetenz über eine eigene Meinung in Sachen *summum bonum* bei Plato verfügt, wird er in der überarbeiteten Version in die passive Rolle eines Empfängers von platonischen Darlegungen über den bequemsten Weg zum Glück versetzt. Erst diese neue, passive Rolle macht denn überhaupt das ‚Billet‘ Ep. 1,1 möglich, das einen Cosimo vorführt, der sich in seinem Verlangen nach Kenntnis über den Weg zum Glück an Ficino wendet und sich von diesem Belehrung wünscht, wobei er mit dem expliziten Wunsch, dieser möge ihm Platos Werk *De summo bono* mitbringen, zugleich Pate steht für eine Neubenennung des Dialogs, dessen Untertitel den griechischen Handschriften zufolge<sup>22</sup> und auch laut Diogenes Laërtius,<sup>23</sup> was selbstverständlich auch dem Ficino bewusst ist,<sup>24</sup> eigentlich Περὶ ἡδονῆς, ‚Über die Lust‘, lautet.

(2.) Wenn diese Rekonstruktion der Motive, die zur Neuformulierung der Ep. 1,2 und in der Folge dann zur Schöpfung von Ep. 1,1 durch Ficino geführt haben, richtig ist, erscheint auch ein spätes Zeugnis, worin sich Ficino 1491 brieflich über seine philosophischen Anfänge auslässt, in einem etwas anderen Licht. In dem Brief vom 24. November erklärt Ficino seinem Gönner Valori:

„Im Jahr unseres Herrn 1456, als ich 26 Jahre alt war und du geboren wurdest, habe ich in Form der vier Bücher der *Institutiones ad Platonicam disci-*

<sup>22</sup> Siehe dazu M. Erler, *Platon*, Basel 2007 (Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 2/2), 253.

<sup>23</sup> Vgl. DL 3, 58.

<sup>24</sup> *The Philebus-Commentary. A Critical Edition and Translation* by M. J. B. Allen, Tempe, Arizona 2000, cap. IX, 127: *In superioribus declaravit Plato quid disputationis huius propositum sit, invenire scilicet quid summum hominis bonum sit, illud enim disputationis cuiusque propositum et subiectum est, cuius gratia cetera omnia inferuntur. Sed, ut quid bonum sit potissimum pateat, voluptatem et sapientiam in controversiam trahit, quod et hic patet et saepe in sequentibus apparebit, praesertim cum praeter ista tertium insuper addet. Qua in re eorum patefactus est error, qui huic dialogo de voluptate inscripserunt. Cur non de sapientia, cum non minus de illa quam de voluptate loquatur? Cur non de vita ex sapientia voluptateque composita? Ad quam utraque refert. Cur non de felicitate, cum felicitatis inveniendae gratia (ut ipse millies repetit) haec omnia investiget?* Siehe dazu auch Ficinos bisher leider nicht näher datierte Marginalglossen in seiner griechischen Handschrift des *Philebus*-Kommentar des Olympiodorus bzw. Damascius bei L. G. Westerink, *Ficino's Marginal Notes on Olympiodorus in Riccardi Greek MS 37*, in: *Traditio* 24 (1968), 351–378 (367).



plinam das Erstlingswerk meiner Studien vorgelegt. Sie zu verfassen, hatte mich Cristoforo Landino, mein Freund und ein überaus gelehrter Mann, angehalten. Als er selbst und Cosimo de' Medici sie durchsahen, anerkannten die beiden sie zwar, aber sie rieten mir, sie bei mir zu bewahren, bis ich mich im Griechischen ausgebildet und Plato gleichsam aus der Quelle geschöpft hätte. Ich hatte sie [d. h. die Institutiones] teils dank Zufallsfunden teils mit Hilfe der Lektüre einiger lateinischer Platoniker verfasst. Nachdem ich mich darauf Platos und der griechischen Platoniker angenommen habe, habe ich die besagten Institutiones durch die folgenden Bücher berichtet. (...)“<sup>25</sup>

Die Institutiones ad Platonicam disciplinam sind verloren, und so wissen wir nicht, welche Zufallsfunde und lateinischen Platoniker Ficino in seinem Erstlingswerk verarbeitet hat. Handschriftlich hat Ficino zu dieser Zeit nachweislich bereits Apuleius (De Deo Socratis, De Platone, De mundo) und des Calcidius Kommentar zum Timaeus besessen.<sup>26</sup> Dass er bereits in seinem Erstlingswerk auch die Vitae philosophorum des Diogenes Laërtius ausgiebig benutzt haben dürfte, ist angesichts der Rolle, die diesem Werk in den unmittelbar nach den Institutiones verfassten Schriften Ficinos zukommt, höchst wahrscheinlich. Denn die frühen erhaltenen Schriften Ficinos, die Paul Kristeller alle dem Jahr 1457 zuweist,<sup>27</sup> zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihr Thema, sei es die moralischen Tugenden (De virtutibus moralibus), die philosophischen Schulen (De quattuor sectis philosophorum), Gott und die Seele (Di dio et anima) oder gar die Lust (De voluptate) anhand einer Vielfalt philosophischer Positionen zur Darstellung bringen, die man bei philosophischen Autoren, die nur wenig älter sind als Ficino, vergeblich sucht.

Schon Kristeller hat diese frühe Werkgruppe, der allenfalls noch der zweite Tractatus physicus zuzuschlagen ist, als „purely eclectic“ charakterisiert.<sup>28</sup> Wie viel ihres Materials diese „summaries of the opinions of various ancient philo-

<sup>25</sup> Opera, Basel 1576, 1, 929, 2: *Anno salutis humanae 1456, quo ego equidem annos aetatis agebam tres atque viginti, tu vero natus es, primitias studiorum meorum auspicatus sum a libris quatuor Institutionum ad Platonicam disciplinam. Ad quas quidem componendas adhortatus est Christophorus Landinus amicissimus mihi, vir doctissimus. Cum autem ipse, et Cosmus Medices peregrissent eas, probaverunt quidem, sed ut penes me servarem consuluerunt, quoad Grecis literis erudirer, Platonicaque tandem ex suis fontibus haurirem. Eas enim partim fortuita quadam inventione, partim Platoniorum quorundam Latinorum lectione adiutus effeceram. Platonem deinde Platonicosque Graeco aggressus, Institutiones illas paulatim libris senquentibus emendavi.* Siehe dazu auch R. Marcel, Marsile Ficin (1433–1499), Paris 1958, 197–199.

<sup>26</sup> Vgl. C. Vasoli, Ficino, in DBI 47 (1997) s. v. 379.

<sup>27</sup> Vgl. Suppl. Fic. I, respektive unter den Nr. XXVII, XXVIII, XLIII und IX.

<sup>28</sup> Studies in Renaissance Thought and Letters, Rom 1969, 49.

sophers“<sup>29</sup> dem Diogenes Laërtius verdanken, fördert die kritische Lektüre von *De voluptate exemplarisch zu Tage*.<sup>30</sup> Von den 31 Zeilen des elften Kapitels *Cyrenaici de voluptate, quod sit finis* stammen 15 aus den *Vitae philosophorum* des Diogenes Laërtius, d. h., die fünfzehn Zeilen sind wörtlich aus Ambrogio Traversaris lateinischer Übersetzung des Diogenes Laërtius übernommen. Ähnlich verhält es sich in Kap. 16 *Quid de voluptate Sceptici senserint, quid Dionysius, quid Theodorus* von dessen 17 Zeilen mindestens fünf wörtlich aus dem lateinischen Laërtius des Traversari abgeschrieben sind. Dass auch im Kapitel 18 *Modus in voluptatibus, et quod felicitas non sit in voluptate concitata, sed in tranquillitate apud Epicurum atque Democritum* mehrfach ganze Sätze aus dem lateinischen Diogenes Laërtius eingearbeitet sind, überrascht dann schon nicht mehr.

Trotz dieses eindeutigen Befundes, der auch besagt, dass Ficino *De voluptate* ohne den Diogenes Laërtius nicht in dieser Form hätte redigieren können, werden die *Vitae philosophorum* und ihr Autor auf den insgesamt 26 Folioseiten über die Lust kein einziges Mal erwähnt, während andere Autoren immer wieder oder, wie z. B. Averroes, *Peripateticorum interpretum acutissimus*,<sup>31</sup> doch mindestens ein Mal angeführt werden. Dass Diogenes Laërtius zu diesem Zeitpunkt bei anderen Autoren als eine Autorität gilt, die man zitieren kann, belegt etwa Poggio Bracciolini, der ihn bereits um 1449 in *De vera nobilitate* als Gewährsmann für Platons vierfache Unterteilung der *nobilitas* namentlich zitiert,<sup>32</sup> ganz zu schweigen von Nicolaus Cusanus, der 1463 seine Schrift *De venatione sapientiae* bekanntlich mit einer programmatischen Referenz an den Verfasser des *Liber de vitis philosophorum* eröffnet.<sup>33</sup> Über die Frage, wieso Ficino die *auctoritas* des Diogenes Laërtius in seinen frühen Schriften dennoch unterdrückt, lässt sich nur spekulieren. Wenn die Intensität der Benutzung der *Vitae philosophorum* in *De voluptate* aber als ein Indiz dafür gelten darf, in welchem Umfang auch der Verfasser der verlorenen *Institutiones ad Platonicam disciplinam* von Diogenes Laërtius abhängig gewesen ist, dann gewinnt Ficinós später Bericht aus dem Jahr 1491, auch Cosimo habe ihm zum Studium des Griechischen und der Primärtexte geraten, insofern an Glaubwürdigkeit, als Ficino 1464 mit einem Cosimo diskutiert, der, wie wir gesehen haben, die Ausführungen der *Vitae philosophorum* zu Plato kennt und aller Wahrscheinlichkeit nach auch 1456

<sup>29</sup> Ebenda.

<sup>30</sup> Siehe *Opera*, Basel 1576, I, 987–1012.

<sup>31</sup> Vgl. ebenda, 998, Kap. VIII.

<sup>32</sup> Vgl. *De vera nobilitate*, a cura di D. Canfora, Rom 2002, 70, 30f.

<sup>33</sup> Vgl. *De venatione sapientiae*, I, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, lat.-dt. Mit einer Einleitung von K. Bormann, Bd. 4, Hamburg 2002.

bereits in der Lage gewesen sein dürfte, in den Institutiones stille Neuverschreibungen des Diogenes Laërtius zu identifizieren.

(3.) Von mehr oder weniger mit dem Original identischen Neuverschreibungen von Passagen des Diogenes Laërtius hat Ficino dann auch in der Folge nicht abgesehen. Nach Ausweis des Index nominum et index geographicus zu seinen Werken, ist ein Schreiben aus dem vierten Buch von Ficanos Epistulae das zentrale Monument seiner Benutzung der Vitae philosophorum. Auf diesen Text entfallen drei seiner vier namentlichen Erwähnungen des Diogenes Laërtius, was nichts Anderes heißt, als dass, von der bereits analysierten ursprünglichen Version der Ep. 1,2 abgesehen, Ficino den spätantiken Philosophiehistoriker nur in diesem einen Text noch der namentlichen Nennung für würdig erachtet.<sup>34</sup> Mit der Feststellung, dass es sich bei dem angezeigten Schreiben um ein an Francesco Bandini adressiertes Schriftstück handelt, dessen Überschrift De vita Platonis lautet, scheint die dreifache Erwähnung des Autors der Vitae philosophorum allerdings bereits geklärt, denn wie sollte man ein Leben Platos schreiben können, ohne das entsprechende Buch der Vitae philosophorum zu benutzen? Davon abgesehen, dass es durchaus möglich ist, ohne jeden Rückgriff auf Diogenes Laërtius ein Leben Platos zu entwerfen, und dass, um nur zwei Autoren zu nennen, z. B. Johannes von Wales um 1260 in seinem Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum in Unkenntnis des Diogenes Laërtius so hat verfahren müssen, und er es in überaus überzeugender Weise getan hat,<sup>35</sup> so dass ps.-Burley seinem Beispiel zu Beginn des 14. Jahrhunderts in De vita et moribus philosophorum gefolgt ist<sup>36</sup>, markiert Ficanos De vita Platonis aber selbst angesichts der im Verlauf des 15. Jahrhunderts zusehends selbstverständlich werdenden Benutzung der Vitae philosophorum ein Textfeld beachtlicher Komplexität.

Wie Kristeller bereits 1937 angezeigt hat, existiert vom epistolaren in den Opera publizierten Text De vita Platonis eine ältere Version im Codex Vat. lat. 5953.<sup>37</sup> Des weiteren ist die epistolare *Vita Platonis* zudem schon 1484 in die

<sup>34</sup> Vgl. Marsilio Ficino, Index nominum et index geographicus, bearbeitet von D. Gall, P. Riemer, U. Rombach, R. Simons, C. Zintzen, Mainz 2003, s. v. Diogenes Laertios.

<sup>35</sup> Vgl. Compendiloquium, Venetiis per Georgium de Arrinabenis Mantuanum 1496, pars III, dist. IV, 191ra-196va, De vita Platonis. Siehe dazu auch Th. Ricklin, Jean de Galles, les Vitae de saint François et l'exhortation des philosophes dans le Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum, in: *Exempla docent*, éd. par Th. Ricklin, Paris (Vrin) 2006, 201–221 (208f.).

<sup>36</sup> Vgl. [ps.-] Walter Burley, Gualterus Burlaeus, Liber de vita et moribus philosophorum. Mit einer altspanischen Übersetzung der Eskurialbibliothek hrsg. v. H. Knust, Tübingen 1886 [Nachdruck Frankfurt a. M 1964], cap. 52, 214–234.

<sup>37</sup> Vgl. Kristeller, Suppl. Fic. I, XLI.

Gesamtausgabe von Ficinos Übersetzungen der platonischen Dialoge aufgenommen worden, in deren Auflagen von 1491, 1517, 1518, 1522, 1532 und 1539 sie dann ebenfalls abgedruckt ist.<sup>38</sup> Damit ist *De vita Platonis* während mehr als 50 Jahren der zentrale Paratext der lateinischen Gesamtausgaben der Werke Platos. Nach Ausweis von Codex Vat. lat. 5953, der ursprünglich aus der Bibliothek Pietro Leoni († 1492), eines engen Vertrauten Ficinos, stammt,<sup>39</sup> geht die Redaktion der ersten Version von *De vita Platonis*, die ich im Folgenden als *Vita*<sup>1</sup> bezeichnen werde, auf jene öffentliche Kommentierung des Philebus zurück, von der der 1472 geborene Giovanni Corsi in seiner 1506 redigierten *Vita Marsilii Ficini* berichtet, dass Ficino sie nach Cosimos Ableben, als Piero de' Medici über die Geschicke der Stadt Florenz wachte, also irgendwann zwischen 1464 und 1469, unter großer Publikumsbeteiligung gehalten haben soll.<sup>40</sup> Der genaue Zeitpunkt der öffentlichen Kommentierung des Philebus lässt sich nach wie vor nur annäherungsweise ermitteln. Allerdings spricht für eine Datierung auf die zweite Jahreshälfte 1469, wie Michael Allen sie überaus beredt verfiicht,<sup>41</sup> auch die bereits in der *Vita*<sup>1</sup> enthaltene Bemerkung: *Platonis genesim qualem adolescens audiveram in libro De amore significavi, sed nunc adducam qualem Julius Firmius astronomus describit*.<sup>42</sup> Die Stelle setzt offenkundig voraus, dass das *Commentarium in Convivium Platonis De amore* bereits vorliegt, sodass der Text der Handschrift Vat. lat. 5953 als ältester Zeuge der *Vita*<sup>1</sup> aller Wahrscheinlichkeit nach dem ersten Halbjahr 1469, dem gemeinhin angenommenen Zeitpunkt der Redaktion des *Commentarium in Convivium*, anzusetzen ist.

<sup>38</sup> Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* (o. Anm. 4), *Census of the Printed Editions*, Nr. 5, 8, 30, 32, 37, 43 und 52.

<sup>39</sup> Vgl. J. Ruyschaert, *Nouvelles recherches au sujet de la bibliothèque de Pier Leoni, médecin de Laurent le Magnifique*, in: *Académie royal de Belgique, Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5<sup>e</sup> série, 46 (1960), 37–65, 47f., und L. Dorez, *Recherches sur la bibliothèque de Pier Leoni, médecin de Laurent de Médicis*, in: *Revue des bibliothèques* 7 (1897), 81–106, der ein Inventar von Leonis Bibliothek aus dem Jahr 1583 publiziert, das die Handschrift aller Wahrscheinlichkeit unter Nr. 74 verzeichnet.

<sup>40</sup> Vgl. *Vita Marsilii Ficini*, in: Marcel, *Marsile Ficini* (o. Anm. 25), 679–693 (682f.): *Cosmo vero jam vita functo, sed Cosmo Petrus filius in hereditatem atque administrandae cura Reipublicae successit. (...) Marsiliumque et ipse multis voluminibus, cum Graecis, tum Latinis, magnae quidem aestimationis donavit, quae ad Platonis dogmata enarranda atque explicanda plurimum conferebant. Publice itaque eo tempore Marsilius magna auditorum frequentia Platonis Philebum interpretatus est in quem adhuc etiam illius temporis nonnulla ejus exstant collectanea et cum iis quoque declarationum Platoniorum quatuor volumina*. Siehe dazu auch Marcel, ebenda, 306f.

<sup>41</sup> Vgl. *The Philebus Commentary* (o. Anm. 24), 56. Siehe auch Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* (o. Anm. 4), 301.

<sup>42</sup> Ms. Vat. lat. 5953, 323v.

Damit ist allerdings höchstens ein *terminus ante quem* für die öffentliche Kommentierung des Philebus gewonnen, zumal Ficino im Eröffnungssatz des Kommentars deklariert, dass dieser Dialog, der vom *summum hominis bonum* handle, „vor allen anderen auszulegen“<sup>43</sup> sei, was sich nicht ganz mit der Vorstellung verträgt, dass der Philebus-Kommentar erst nach dem *Commentarium in Convivium* entstanden sei.

Dass es sich bei dem Kommentar zum Philebus ursprünglich tatsächlich um Ficanos ersten Versuch einer Kommentierung eines platonischen Dialogs handeln könnte, wobei die erste auf uns gekommene schriftliche Version dieses Unternehmens allerdings mit größter Wahrscheinlichkeit aus der Zeit nach dem *Commentarium in Convivium* stammt, wird auch durch die paratextuelle Armierung nahegelegt, die dem Philebus in der ältesten erhaltenen Version beigegeben ist. Wie schon gesagt, ist dem Philebus im Codex Vat. lat. 5953 die *Vita*<sup>1</sup> vorgeschaltet, der ihrerseits ein programmatischer Text vorangestellt ist, der später deutlich überarbeitet und erweitert unter dem Titel *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* in Ficanos *Epistolae* Eingang gefunden hat.<sup>44</sup> In der Handschrift schließt die *Vita*<sup>1</sup> mit dem Satz *Postquam de philosophia dictum est, de philosopho iam Platone ipso est dicendum*<sup>45</sup> nahtlos an die vorangehenden Deklarationen zum Wesen der Philosophie an. Der Text der folgenden knapp sieben Seiten (ff. 323r–326r) gliedert sich, so man dem skriptographischen Layout der Handschrift folgt, in die dreizehn sehr unterschiedlich umfangreichen Abschnitte: familiäre Abstammung (1), der Traum des Vaters (2: *Ferunt*), Geburtstag, Begegnung mit Sokrates, weitere Lehrer (3: *Nascitur*), Kriegsdienst (4: *Militavit ter*), die Reisen nach Sizilien (5: *In Siciliam ter navigavit*), Lebensweise (6: *Vixit autem celebs*), Schüler (7: *Discipuli eius fuere*), Schriftenkatalog (8: *Scriptis*), Gattungen der Dialoge (9: *Tres vero Platoniorum species dialogorum*), Stil (10: *Stilus Platonis*), Lehre (11: *Doctrina*), Tod (12: *Natali suo decessit Plato*) und Epigramme auf Plato (13: *Epigrammata*). Als *auctoritates* für die bündige *Vita* werden je einmal Diogenes Laërtius und Polymomes<sup>46</sup> (Abschnitt 2), Julius Firmius (Abschnitt 3), Augustinus (Abschnitt 6)<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Vgl. *The Philebus Commentary*, cap. 1, 73: *Quoniam omnis philosophiae summa ad beatam vitam refertur, atque eam quaerentes homines se ad eius studia contulerunt, beata autem vita in summo bono consistit, librum Platonis de summo hominis bono ante alios exponendum aggrediemur.*

<sup>44</sup> Vgl. *Opera*, Basel 1576, I, 761–763.

<sup>45</sup> Ms. Vat. lat. 5953, 323r.

<sup>46</sup> Nach den späteren Ausgaben der *Vita* zu urteilen, hat der Schreiber des Codex Vat. lat. 5953 wohl eine abgekürzte Form von „Polocrates“ nicht richtig aufgelöst.

<sup>47</sup> Vgl. Ms. Vat. lat. 5953, 324v: *Vixit autem celebs et sobrius admodum et ut Aurelius Augustinus perhibet castus. Unde et in senio sacra nature fecisse dicitur uti se a crimine sterilitatis absolveret.*

und Aristoteles gemeinsam mit Cicero (Abschnitt 10)<sup>48</sup> angeführt. Dennoch stammt beinahe das ganze Material dieser *Vita Platonis* aus dem dritten Buch von Traversaris Übersetzung der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laërtius, das bekanntlich ausschließlich Plato zum Gegenstand hat. Entsprechend tritt das spezifische Profil von *Ficinos Vita*<sup>1</sup> im Rahmen einer Zusammenstellung seiner Auslassungen gegenüber DL 3 umgehend deutlich zu Tage.

So gut wie kein Interesse zeigt Ficino an den ‚technischen‘ Ausführungen zu den Werken Platos (DL 3, 48–66) und an der Darstellung seiner Lehre (DL 3, 67–109). Aus diesem letzten thematischen Stück des Diogenes Laërtius übernimmt er nicht eine Zeile, aus dem werktheoretischen Teil, allerdings ohne sich um die tetralogische Einteilung zu kümmern, nur die Werkliste aus DL 3, 58–61, während er in deutlicher Absetzung von DL 3, 49 und 52 erklärt:

„Es gibt drei Arten platonischer Dialoge, denn entweder bekämpft er Sophisten oder er ermahnt Heranwachsende oder er belehrt Erwachsene. Was Plato in den Briefen und in den Büchern Über die Gesetze und in der *Epinomis* selbst gesagt hat, will er als sicher aufgefasst haben, was er in den anderen Büchern Sokrates, Timaios, Parmenides und Zenon diskutieren lässt, als wahrscheinlich.“<sup>49</sup>

Nicht weniger selektiv geht Ficino mit dem biographischen Material aus den *Vitae philosophorum* um. So ist in der *Vita*<sup>1</sup> nicht die Rede von der Bedeutung Epicharms für die Entwicklung von Platos Philosophie (DL 3, 10–17), vom Spott der Komiker über seine Person (DL 3, 26–28), von seinen Liebesgedichten (DL 3, 29–33) und seinen Gegnern (DL 3, 34–36). Was vielleicht am meisten überrascht, ist die Tatsache, dass die Akademie, die Diogenes Laërtius mehrfach erwähnt,<sup>50</sup> bündig mit der wohl auf Hieronymus, *Contra Jovinianum* 2, 9 zurückgehenden Bemerkung abgehandelt wird, wieder in Athen habe Plato in der Akademie gelebt, wobei er diesen ungesunden Ort, wie man sage, gewählt habe, damit eine allzu gute körperliche Verfassung und eine zu große lasterhafte Schwelgerei beschnitten würden.<sup>51</sup> So zeichnet sich der Plato von *Ficinos Vita*<sup>1</sup>

<sup>48</sup> Vgl. Ms Vat. lat. 5953, 325v: *Stilus Platonis, ut ait Aristoteles, medius inter solutam orationem et carmen fluit, suavitas et copia tanta, ut Cicero Platonem et intelligendi et dicendi gravissimum auctorem et magistrum fuisse dixerit. Adiiicit, quod si Iupiter humana lingua loqui voluisset, non alia quam Platonis lingua fuisset locutus.* Für den Verweis auf Aristoteles siehe DL 3, 37. Für Cicero siehe *De oratore* 1, 47 und *Brutus* 121.

<sup>49</sup> Ms Vat. lat. 5953, 325r f.: *Tres vero Platoniorum species dialogorum aut enim sophistas confutat, aut adolescentes adhortatur, aut docet adultos. Que in Epistolis vel in libris De legibus et Epinomi Plato ipse suo dixerit ore certissima vult haberi, que vero in ceteris libris Socratis, Timei, Parmenidis, Zenonis ore disputat verisimilia.*

<sup>50</sup> Vgl. DL 3, 5, 7f., 20, 25 und 41.

<sup>51</sup> Vgl. Ms Vat. lat. 5953, 323v: *Regressus demum Athenis in Achademia commoratus est, quem insalubrem Attice locum dicitur elegisse, ut nimis bonus corporis habitus, ceu vitis nimia luxuries amputaretur.*

denn vor allem dadurch aus, dass er entsprechend DL 3,6 nach dem Tod des Sokrates bei anderen Philosophen studiert hat, und dass er, wie in engem Anschluss an DL 3,18–23 ausführlich berichtet wird, drei Mal nach Sizilien gereist ist, wobei es bekanntlich jedes Mal zu unterschiedlich dramatisch verlaufenen Komplikationen gekommen ist.

Vom Hypotext des Diogenes Laërtius aus gesehen, erscheint der Hypertext der Vita<sup>1</sup> somit hauptsächlich dem Versuch geschuldet, sämtliche exegetische Vorgaben zum Umgang mit Plato zu eliminieren und zugleich alle unvoreilhaftigen Momente aus Platos Bios zu tilgen, wobei diese negative Selektion das möglicherweise modernen Erwartungen nicht ganz entsprechende Resultat zeitigt, einen Plato aus sich zu entlassen, dessen Biographie ohne jeden Zweifel primär von den sizilianischen Abenteuern geprägt ist. Weniger überraschend, so denn tatsächlich jemand überrascht wäre, ereignet sich die Genese dieses Plato, der in Sizilien mit den Tyrannen zugange ist, in der Vita<sup>1</sup> allerdings für Leser, die nicht von Diogenes Laërtius herkommen, sondern die, dem Textgefüge des Codex Vat. lat. 5953 folgend, vor der Vita<sup>1</sup> die von Ficino vorgeschalteten Ausführungen *Quid philosophia sit* gelesen haben. Dort steht an zentraler Stelle und schon von einem zeitgenössischen Leser mit einer *Nota!*-Hand markiert zu lesen:

„Nachdem aber die Seele des Philosophierenden das Gute selbst geschaut hat, ordnet er, indem er von daher urteilt, welches die guten Dinge in den Angelegenheiten der Menschen seien, welches die schlechten, welches die schimpflichen und welches die ehrenvollen, welches die schädlichen und welches die nützlichen, nach dessen Beispiel die menschlichen Angelegenheiten, führt er sie vom Schlechten weg, richtet er sie auf das Gute aus und mit Hilfe dieser Klugheit der Lenkung verwaltet er die eigenen Dinge, die Familie und die Gemeinschaft und lehrt die Gesetze und die Logik der Verwaltung, und daher haben die Gesetze ihren Anfang genommen. Deshalb sagt Plato im Timaios, der Philosoph sei eine Gabe Gottes, nie ist uns von Gott etwas Vorzüglicheres verliehen worden. Nichts Besseres nämlich konnte das Gute, das Gott selbst ist, dem Menschen zuteilen, als die, insofern dies geschehen kann, integrale Ähnlichkeit mit seiner Göttlichkeit. Wer aber zweifelt, dass Gott die vom Körper freie Wahrheit ist, die für alle vorsieht? Der Philosoph aber befreit durch den ethischen Unterricht und durch diese erste Unterweisung, von der wir gesprochen haben, die Seele von Verlangen und Sinnlichkeit, erreicht mittels der Dialektik die Wahrheit und sieht mittels der bürgerlichen Lehre für die Menschen vor. Dadurch kommt es, dass die Philosophie zugleich Gabe Gottes, Ähnlichkeit und glücklichste Nachahmung ist. So dass, wenn jemand mit ihr begabt ist, er aufgrund der Ähnlichkeit mit Gott auf Erden derselbe sein wird, der Gott im Himmel ist. Ja, der Philosoph ist in der Mitte zwischen Gott und den

Menschen, im Verhältnis zu Gott ist er Mensch, im Verhältnis zu den Menschen Gott. Dank der Wahrheit Vertrauter Gottes, dank der Freiheit Besitzer seiner selbst, dank der bürgerlichen Klugheit Führer der übrigen Menschen. Unter seiner Führung gab es einst goldene Zeiten, und dass sie dereinst, wenn in einer einzigen Seele Macht und Weisheit zusammenwirken, wiederkommen, hat Plato prophezeit.<sup>52</sup>

Diese Ausführungen, die, obwohl sie sich identisch auch in seinem Brief *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* finden,<sup>53</sup> nicht unbedingt zu den meistzitierten Passagen von Ficinos Werk gehören, sind ausgesprochen platonisch. Denn dass die Philosophie, nicht allerdings der Philosoph, eine Gabe Gottes sei, steht, wie Ficino anzeigt, im *Timaios* 47a/b, wohingegen die Ansage, die Staaten würden von ihren Übeln befreit werden, sobald Staatsgewalt und Philosophie zusammenfielen, in *Respublica* 5, 473c/d ausgesprochen wird. Aber Ficinos Ausführungen gründen nicht nur auf einem festgefügt platonischen Fundament, sie erweisen sich auch im Licht vorangehender Initiativen als höchst kohärent, denn Ficino hatte dem alten Cosimo seine erste Übersetzung von zehn platonischen Dialogen mit einem Widmungsprolog versehen zukommen lassen, der präzise das selbe Motiv entwickelt:

„Darstellung des Marsilio Ficino von Florenz zu den zehn von ihm übersetzten Dialogen Platons für Cosimo de' Medici, Vater des Vaterlandes.

Als Plato, der Vater der Philosophen, dem Tyrannen der Syrakusaner Dionysios schrieb, legte er dar, es sei die Natur der Macht und der Weisheit, dass sie

<sup>52</sup> Ms Vat. lat. 5953, 322v: *Postquam vero philosophantis animus ipsum contemplatus est bonum, inde iudicans, quae in rebus humanis bona sint, quae mala, turpia vel honesta, noxia vel utilia, ad eius exemplar humana disponit, a malo abducit, in bonum dirigit, et hac prudentia gubernandi rem propriam, familiarem et publicam administrat, legesque et rationes docet administrandi unde leges initium habuerunt. Quamobrem in Timaeo philosophum Plato Dei donum esse asserit, quo nihil unquam praestantius sit nobis a Deo tributum. Nihil enim ipsum bonum, qui Deus est, homini melius largiri poterat, quam integram quoad fieri potest divinitatis ipsius similitudinem. Deum vero quis dubitet esse a corpore liberam veritatem omnibus providentem? Philosophus autem morali institutione primaque ipsa eruditione, quam diximus, animum ab appetitu et sensu corporis liberat, dialectica veritate assequitur, civili doctrina hominibus providet. Quo fit ut philosophia sit et donum Dei et similitudo et felicissima imitatio. Qua si quis preditus sit, ex ipsa Dei similitudine, id erit in terris, qui et in celis est Deus. Quippe inter Deum et homines medius est philosophus, ad Deum homo, ad homines Deus. Dei veritate familiaris, sui ipsius libertate possessor, civili prudentia dux hominum reliquorum. Quo quidem gubernatore et quondam fuisse aurea secula perhibentur, et reditura quandoque vaticinatus est Plato, quando in eundem animum potestas sapientiaque concurrunt.*

<sup>53</sup> Vgl. *Opera*, Basel 1576, 1,762f., wo es anlässlich des Verweises auf den *Timaeus* allerdings nicht vom Philosoph, sondern von der Philosophie heißt, dass es sich dabei um eine Gabe Gottes handle.



sich wechselseitig beehrten und aufgrund eines gewissen natürlichen Triebes, soweit dies geschehen kann, in einem zusammenfänden. Und er hat dies vielleicht aus dem Grund erwogen, weil der Geist von der Ursache aller Dinge begleitet wird und die Ordnung von der Gewalt der Natur und die Vernunft vom Vermögen der menschlichen Kunst sowie von der Gesamtheit der zu tuenden Dinge. Wodurch es dazu kommt, dass Fürsten und Mächtige gelehrte Männer zu sich rufen und die Verständigen von überall her zu den Fürsten zusammenströmen. Daher das Gespräch des weisen Simonides mit Hieron und Pausanias, daher der vertraute Umgang des Thales von Milet mit Periander von Korinth, daher die Freundschaft von Anaxagoras mit Perikles und von Kroisos und Solon mit Kyros. Dies nachahmend führen die Dichter Kreon und Teiresias gleichzeitig ein, ebenso Polyeidos und Minos, Agamemnon und Nestor, Odysseus und Palamedes und vielleicht sogar Prometheus und Zeus. Tatsächlich hat Plato prophezeit, dass das Menschengeschlecht erst dann glücklich leben wird, wenn Macht und Weisheit nicht in zwei Seelen sondern in einer zusammenwirken werden, dann nämlich wird das goldene Zeitalter zurückkehren. Diese Verbindung von beidem zu sehen, war er sehr begierig und er klagte, dass es in seinem Zeitalter nie dazu gekommen ist. Aber was dem lebenden Plato zu sehen nicht vergönnt war, ist dem verstorbenen doch noch vergönnt. Ja, eben erst ist sein Geist, der in den Büchern lebt und attisch spricht, von Byzanz nach Florenz zu Cosimo de' Medici geflogen. Und damit er mit ihm nicht nur in griechischer sondern auch in lateinischer Sprache spreche, war es notwendig, dass wir von dem vielen, das er auf Griechisch darlegt, einiges auf Lateinisch übersetzten. Empfange also, du glücklicher Cosimo, zwölf platonische Bücher, nämlich zehn Dialoge und zwei kleine Werke der Platoniker Speusippos und Alkinoos. (...).<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Kristeller, Suppl. Fic. 2, 103f.: *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in decem a se traductos Platonis dialogos ad Cosmum Medicem patrie patrem. Plato philosophorum pater cum ad Dionysium Syracusanorum tyrannum scriberet, eam potentiae sapientiaeque naturam esse disseruit ut se mutuo cupiant et in unum naturali quodam instinctu quoad fieri potest congregiantur. Idque forsitan hac ratione arbitratus est, quod ipsam rerum omnium causam mens comitatur et nature vim ordo et artis humane facultatem ratio ac series agendorum. Quo fit ut principes et potentes doctos homines ad se accersant et periti etiam ad principes undique confluant. Hinc Simonidis sapientis cum Hierone et Pausania conversatio, hinc Thaletis Milesii cum Periandro Corinthio familiaritas, hinc Anaxagore cum Pericle consuetudo, Cresi Solonisque cum Cyro. Quod imitati poete Creontem et Tiresiam simul inducunt, Polidumque et Minoa Agamemnonemque et Nestora et Ulixem et Palamedem, forte etiam Promethea simul et Iovem. Verum tunc demum hominum genus beate victurum vaticinatus est Plato, cum non in duos tantum animos potestas et sapientia, verum etiam in unum eundemque concurrerint, tunc enim rurus aureum seculum rediturum. Hanc igitur utriusque copulam cernere vehementer desiderabat eamque nunquam suo seculo contigisse conquerebatur. Quod vero videre non licuit viventi Platoni, defuncto denique licuit. Quippe iam pridem e Bizantia Florentiam spiritus eius*

Wie in der Einleitung *Quid philosophia sit* zur ersten erhaltenen Version des Philebus-Kommentars beruft sich Ficino auch in diesem Widmungsprolog auf *Respublica* 5,473c/d. Allerdings ergänzt er die Argumentation unter Zuhilfenahme von Platos *Ep.* 2,310e–311b, wo sich nicht nur die Aussage findet, es liege in der Natur, dass tiefe Einsicht und große Macht zusammenkämen, sondern auch sämtliche Beispiele von Zusammentreffen zwischen Männern der Philosophie und Männern der Macht angeführt werden, die Ficino in seinem Widmungsprolog aufzählt. Die lange Liste von Männern des Geistes, die mit Männern der Macht zusammengefunden haben, dient offensichtlich dem Zweck, Cosimo auf die Begegnung mit Plato und seinem Übersetzer Ficino einzustimmen. Diese Begegnung darf in den Augen Ficanos für umso vielversprechender gelten, als das Zusammenwirken Platos mit den sizilianischen Tyrannen gemäss *Vita*<sup>1</sup> fehlgeschlagen ist, weswegen sein Übersetzer sich erlauben kann, die ideale Begegnung zwischen Plato und der *potentia* als noch ausstehend und nunmehr der Realisierung durch Cosimo harrend darzustellen. Im Horizont von Ficanos Widmungsprolog an Cosimo und der Einleitung *Quid philosophia sit* erscheint der Bericht über Platos Misserfolge in der Begegnung mit den sizilischen Tyrannen somit weniger als Beleg des Scheiterns des Philosophen denn als Anerkennung eines historischen Fehlschlags. Dank dieses Fehlschlags steht die politische Umsetzung der Philosophie Platos noch aus, und Ficino versucht, Cosimo de' Medici davon zu überzeugen, dass es jetzt in dessen Macht stehe, sie zu realisieren.

(4.) Es ist nicht bekannt, wie Cosimo auf dieses Projekt reagiert hat. Am 1. August 1464 verstorben, war ihm die Möglichkeit genommen, sich weiter mit Ficino und dessen platonischen Initiativen auseinanderzusetzen. Auch wenn die Vermutung nahe liegt, dass Ficino die Idee einer politischen Aktivierung Platos nur entwickelt hat, um den heimlichen Potentaten von Florenz für seine platonischen Studien einzunehmen, ist angesichts der nachfolgenden Neuverschriftlichungen der *Vita Platonis* und des Textes *Quid philosophia sit* doch davon auszugehen, dass ihre ursprüngliche Argumentation nicht ausschließlich Ficanos Versuch geschuldet ist, Cosimos Gunst zu erwerben und zu bewahren. Wie schon gesagt, hat Ficino den zentralen Abschnitt aus *Quid philosophia sit*, der einem politischen Engagement des platonischen Philosophen das Wort redet, ohne größere Veränderungen in das Remake dieses Textes eingearbeitet, das er

---

*ipsis in lictis vivens attica voce resonans ad Cosmum Medicem advolavit. Utque non greca solum sed etiam latina cum eo lingua dissereret, visum est opere pretium ut e multis que grece loquitur quedam latine interpretaremur. Accipe igitur Cosme felix Platonicos libros duodecim, dialogos videlicet eius decem et opuscula Speusippi et Alcinoi Platonici duo. (...).*

unter dem Titel *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* in die Sammlung seiner Briefe integriert hat.<sup>55</sup> Im vierten Buch seiner *Epistolae*, dessen Zusammenstellung zu Ende des Jahres 1477 erfolgt ist,<sup>56</sup> schließt die mit *De vita Platonis* überschriebene, deutlich erweiterte, an Francesco Bandini<sup>57</sup> gerichtete Version der *Vita*<sup>1</sup> unmittelbar an *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* an. Wie der neue Text zu lesen sei, den wir im Folgenden als *Vita*<sup>2</sup> zitieren werden, legt Ficino in einem knappen Eröffnungsabschnitt, der zugleich den Zusammenhang zum vorangehenden Schreiben unterstreicht, dar:

„Während der letzten Tage habe ich den Versuch unternommen, die Idee des Philosophen mit platonischen Farben zu malen. Wahrlich, hätte ich Plato selbst vor uns gestellt, hätte ich mit den Fingern gewiss nicht irgendein Bild seiner Idee, sondern die Idee selbst des wahren Philosophen gezeigt. Also mögen wir uns unseren Plato anschauen und mögen wir den Philosophen und die Philosophie zugleich und ebenso die Idee selbst sehen.“<sup>58</sup>

Die *Vita*<sup>2</sup> ist also nicht nur als Sammlung von ‚Faktenwissen‘ zum Leben Platos zu lesen, in ihrer ganzen Bildlichkeit erlaubt sie zugleich, die Idee des wahren Philosophen wahrzunehmen. Obwohl Ficino sich mit der *Vita*<sup>2</sup> deutlich erhabener Ziele setzt als dies mit der *Vita*<sup>1</sup> der Fall war, besteht die neue Version ungefähr zur Hälfte aus demselben, aus Diogenes Laërtius übernommenen Material, das bereits in der ursprünglichen Version Verwendung gefunden hatte. Radikaler fällt eine formale Neuheit aus, denn während die *Vita*<sup>1</sup> keine Kapitelüberschriften kennt, ist die *Vita*<sup>2</sup> mittels sechzehn Überschriften in Kapitel gegliedert,<sup>59</sup> deren mitunter höchst geladenen und religiös besetzten Schlüsselbegriffe, trotz der Tatsache, dass zehn der sechzehn Kapitel nur die entsprechenden Abschnitte der *Vita*<sup>1</sup> amplifizieren,<sup>60</sup> bereits erkennen lassen, dass hier ein anderer Plato vorgestellt wird:

<sup>55</sup> Siehe oben bei Anm. 44.

<sup>56</sup> Vgl. Kristeller, *Supp. Fic. I*, IC-CI und Gentile, *Lettere*, CXCvf.

<sup>57</sup> Zu seiner Person siehe C. Vasoli, in *DBI* 5 (1963) s. v.

<sup>58</sup> *Opera*, Basel 1576, 1, 763: *Conatus sum diebus superioribus ideam philosophi Platonis coloribus pingere. Verum si Platonem ipsum in medium adduxissem, certe non quandam illius ideae picturam, sed ideam ipsam veri philosophi digitis ostendissem. Ergo Platonem nostrum intueamur et philosophum et philosophiam simul atque ideam ipsam pariter videamus.* Siehe dazu auch P. Castelli, *La metafora della pittura nell'opera di Marsilio Ficino*, in: Marsilio Ficino. *Fonti, testi, fortuna*, a cura di S. Gentile e St. Toussaint, Rom 2006, 215–239, die sich zu unserer Stelle allerdings nicht äußert.

<sup>59</sup> Ich habe die Überschriften, die sich in der Basler Ausgabe von 1576 finden, anhand der Ausgabe der Platon-Übersetzungen von 1491 (dazu siehe unten) überprüft. Von Kap. 4 abgesehen, das in der Ausgabe von 1491 nur durch ein Absatzeichen markiert ist, sind die Gliederungen der beiden Druckausgaben identisch.

<sup>60</sup> Die mittels *amplificatio* aus der *Vita*<sup>1</sup> hervorgegangenen Kapitel sind mit \* markiert.

- [1]\* Genealogia et Genesis Platonis
- [2]\* Educatio, indoles, eruditio, sobrietas Platonis
- [3]\* Militia et navigatio Platonis trina, prima navigatio
- [4]\* Secunda navigatio
- [5]\* Quibus Plato leges dederit
- [6]\* Continentia, gravitas, comitas Platonis
- [7]\* Discipuli Platonis praecipui
- [8]\* Libri Platonis
- [9]\* Eloquentia, sapientia, autoritas Platonis
- [10] Charitas, magnanimitas, sanctimonia Platonis
- [11] Sententiae et proverbia Platonis
- [12] Quantum Plato neglexit humana, quantum divina dilexit
- [13] Pietas et gratitudo Platonis
- [14] Quae Plato affirmavit, et qui eum confirmaverunt
- [15]\* Reditus Platonis in patriam coelestem et laudes
- [16] Apologia de moribus Platonis

Die neue Stoßrichtung der Vita<sup>2</sup>, die neue Herausforderung, der Ficino mit Vita<sup>2</sup> begegnen will, lässt sich am einfachsten vom Ende des Textes her erschließen. Die Kapitelüberschrift Apologia de moribus Platonis zeigt ein Problem an, das für die Vita<sup>1</sup> noch nicht existiert, wo sich Ficino, am Ende von Platos Leben angelangt, damit begnügt hatte, dessen in Diogenes Laërtius 3, 41–43 überliefertes Testament zu paraphrasieren. In der Vita<sup>2</sup> fehlt dieses Testament. Das Kapitel 15, wo es eigentlich zu erwarten wäre, bildet damit den einzigen Moment der Darstellung, in dem Vita<sup>2</sup> hinter dem Informationsstand von Vita<sup>1</sup> zurücksteht. Vielleicht war sich Ficino mittlerweile bewusst geworden, dass auch Platos Testament, wie Giannozzo Manetti in seinem *De illustribus longaevis* herausgestellt hatte, im Vergleich mit den testamentarischen Verfügungen zeitgenössischer Gelehrter wie etwa Niccolò Niccoli nicht besonders exemplarisch ausgefallen war.<sup>61</sup> Vor allem aber hat Ficino in der Zwischenzeit

<sup>61</sup> Ms. Biblioteca Vaticana, Urb. Lat. 387f. 158r–158v: *Qualis enim omissis poetis et oratoribus philosophus unquam fuit huiusmodi librariae duntaxat supellectilis testamentum faceret. Se si de tribus Platone Aristotile ac Theophrasto philosophorum principibus dixerimus de reliquis non immerito dixisse videbimur horum igitur testamenta qualia fuerint ut cum hoc nostro paulisper conferantur paucis videamus. Plato inter cetera complures fundos et tres argenti minas et argenteam phialam et nonnullas insuper ancillas Adimanto filio legavit idemque fecit Aristotiles quippe moriens Nichomacho eius nato fundos et edes cum in Calcide tum in Stagiris moriens reliquit. Theophrastus quoque pene idem fecisse videtur nisi quod librorum mentionem non pretermisit et enim fundum Stagiritem Callino et ortum edesque omnes orto adiacentes amicis et familiaribus cunctos vero libros quorum in prioribus duorum philosophorum testamentis nulla mentio habebatur*

Bessarions *In calumniatorem Platonis libri IV* gelesen, die der Kardinal ihm mit Brief vom 13. September 1469 zugeschickt hatte.<sup>62</sup> Bessarion hatte, was sich nach Georgios von Trapezunts Kapitel *De sceleribus Platonis ab his quae scripta sunt in Phedro et cupidine*<sup>63</sup> wohl nicht länger vermeiden ließ, im Kapitel *De amore et eius differentia* eher versteckt als herausgehoben, den bei Diogenes Laërtius überlieferten Hinweis, dass Plato jüngere Männer liebte, aufgegriffen und mit dem Hinweis entkräftet, dass der Verfasser der *Vitae philosophorum* selbst höchst ehrenvoll von Plato spreche.<sup>64</sup>

Wenn sich Ficino zum Schluss der *Vita*<sup>2</sup> diese Perspektive Bessarions zu eigen macht und erklärt, dass Diogenes Laërtius die *impietas* der kleinen Dichter, die den großen Plato verhöhnnten, *summopere detestatur*,<sup>65</sup> er die entsprechenden Bemerkungen also in höchstem Maße verabscheue, dann zielt diese Behauptung allerdings nicht nur auf die Widerlegung des alles andere als ehrenvollen Plato, den Georgios von Trapezunt in Szene gesetzt hatte, sondern sie ist zugleich auch als Anweisung zu verstehen, wie die entsprechenden Ausführungen der *Vitae philosophorum* aufzufassen seien. An der fraglichen Stelle des nach der editio princeps von 1472 (Rom) im Jahr 1475 in Venedig bereits zum zweiten Mal aufgelegten lateinischen Diogenes Laërtius heißt es in DL 3,29 ebenso unverblümt wie im griechischen Original: *Aristippus autem in quarto De antiquis delitiis asserit, eum adolescentem quendam Asterem nomine, cum quo et astrologiae vacaverit, amasse, Dionem etiam quem prediximus, alii Phedrum*

---

*Neleo cuidam dimisit non publice ut Nicolaus noster bibliotecam fieri et construi voluit in qua ad perpetuam rei me/memoriam [sic!] et ad perhennem quandam doctorum hominum utilitatem optime simul atque spetiosissime reconderentur. Quod si huiusmodi tam preclare ac tam spetiose supellectilis non privata sed publica et comunis omnium legatio priscis illis temporibus et eruditis ut ita dixerim seculis instituta fuisset quantis et quam summis in celum laudibus a scriptoribus efferretur non satis dici posset.*

<sup>62</sup> Vgl. *Epistolarum familiarum liber I*, Ep. 11 und 12, sowie L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, 1. Band: Darstellung, Paderborn 1923 [Neudruck Aalen 1967], 346–398 und J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden 1976, 201–229.

<sup>63</sup> Vgl. *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, Venedig 1523 (Nachdruck Frankfurt a. M.), lib. III.

<sup>64</sup> Vgl. *In calumniatorem Platonis*, ed. L. Mohler, Paderborn 1927 [Neudruck Aalen 1967], 4,2,30: *Quodsi Diogenes Laertius Platonem in libro, quem de eius vita et moribus scribit, adolescentulos quosdam dicit in deliciis habuisse, et epigrammata quaedam lasciviora adiungit, facile intellegi potest minime eum ex sua sententia ista scripsisse, sed ad comicos quosdam et Aristippum referri. (...) Verum an iuste Aristippus haec de Platone scripserit et quanti verba eius facienda sint, argumentum ex vita eius et moribus accipi potest, de quibus idem Diogenes scribit. (...) Diogenes vero ipse quidnam de Platone senserit, quamquam de eo honeste loquatur libro toto, quem de eius moribus et disciplina edidit, dilucide ostendit (...).*

<sup>65</sup> *Opera*, Basel 1576, 1, 770.

*quoque adamasse referunt amorisque illius indicio esse epigrammata in illos ab ipso, ut ait, composita.*

Das zusätzliche Material, das Ficino in den Kapiteln 10–16 der Vita<sup>2</sup> neu verschriftlicht, wobei nach wie vor Diogenes Laërtius seine mit Abstand wichtigste Quelle darstellt, zielt darauf, nach Maßgabe christlicher Werte die persönliche Integrität des Philosophen herauszustellen und namentlich in Kap. 14 mit DL 3,8 Platos Verbundenheit mit den Vorgängern Heraklit, Pythagoras und Sokrates vor allem aber seine Anerkennung durch Augustinus, Dionysius Areopagita, Eusebius und Cyrill hervorzuheben. Die neue Zielsetzung, die moralische Integrität Platos zu erweisen, hat in der epistolaren Vita<sup>2</sup> keinerlei Abstriche an der Darstellung von Platos politischem Engagement in Sizilien zur Folge. Zwar relativiert sich der Stellenwert der entsprechenden Ausführungen ob der im Vergleich zur Vita<sup>1</sup> beträchtlichen Materialzunahme, doch bleiben die sizilianischen ‚Abenteuer‘ auch im neuen Leben Platos das mit Abstand wichtigste Ereignis. Nicht zuletzt die Tatsache, dass Ficino im Zuge der Schilderung der zweiten und dritten Reise nach Sizilien jetzt auch Passagen aus Platos siebtem Brief einflicht und zugleich ausdrücklich festhält, dass Plato hoffte, eine republikanische oder monarchische *gubernatio philosophica, in qua vel gubernent philosophi vel gubernatores philosophentur*<sup>66</sup> zu realisieren, belegt, wie wichtig ihm noch 1477 die Idee eines politischen Platonismus war. Und dennoch lässt sich auch bereits ein leises Abrücken, wenn nicht vom Ideal eines politisch umzusetzenden Platonismus so doch von der Bereitschaft der Bürger, sich auf eine solche Umsetzung einzulassen, feststellen. In der Vita<sup>1</sup> hatte Ficino am Ende des Berichts zu den sizilianischen Ereignissen erklärt, zurück in Athen sei Plato in die Politik gerufen worden, doch habe er dem Ruf nicht Folge geleistet, weil das Volk sich andere Sitten (*aliis moribus*) zu eigen gemacht hatte.<sup>67</sup> In der Vita<sup>2</sup> lautet der Schlusssatz des Kapitels zur Secunda Navigatio [4], das auch von der dritten Reise handelt, genau gleich, nur dass jetzt nicht mehr von anderen sondern von schlechten Sitten (*malis moribus*) die Rede ist.<sup>68</sup>

(5.) Genau gleich wie in der epistolaren Vita<sup>2</sup>, findet sich der Satz schließlich auch in der Vita<sup>2</sup>, die Ficino seiner 1484 erstmals im Druck erschienenen Ausgabe seiner Übersetzung der gesammelten Werke Platos vorangestellt hat. Aber obgleich sich die Vita<sup>2</sup> als Paratext zu den gesammelten Werken Platos inhaltlich nicht von der Version im vierten Buch von Ficinios Epistolae unterscheidet, ist sie Ausdruck einer deutlich gewandelten Sichtweise Platos. Nicht weil Ficinios Remake von Diogenes Laërtius’ Darstellung Platos jetzt genau an jener

<sup>66</sup> Ebenda, 765.

<sup>67</sup> Vgl. Ms Vat. lat. 5953, 324v.

<sup>68</sup> Vgl. Opera, Basel 1576, I, 765.

Stelle zu stehen kommt, die des Diogenes Laërtius *Vita Platonis* in jener griechischen Handschrift einnimmt, die Cosimo de' Medici dem Ficino einst geschenkt hatte, wo die griechische *Vita Platonis* aus den *Vitae philosophorum* den griechischen Werken Platos vorangestellt ist,<sup>69</sup> sondern weil jenes Stück fehlt, mittels dessen sie in der epistolaren Präsentation als Text, der die wahre Idee des Philosophen bildlich vorführt, angepriesen und mit dem vorangestellten Schreiben *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* verknüpft worden war.

Trotz dieses ‚fehlenden‘ Stückes steht die *Vita*<sup>2</sup> aber auch in der lateinischen Werkausgabe der Schriften Platos nicht einfach allein da, denn ihr ist ein Widmungsprolog vorangestellt, der den von Filippo Valori (und Francesco Berlinghieri) finanzierten Druck dem Lorenzo de' Medici dediziert. Schon zwei Jahre zuvor hatte Ficino den Druck seiner *Theologia Platonica* dem Lorenzo gewidmet und ihm bei dieser Gelegenheit attestiert, er verbinde *philosophiam una cum summa in rebus publicis auctoritate*.<sup>70</sup> Vielleicht hat Ficino mit diesen letzten Worten des Prooemiums der *Theologia Platonica* nur die Spannungen endgültig aus der Welt schaffen wollen, die sich nicht zuletzt wegen seiner unübersehbaren Nähe zu den Pazzi spätestens mit deren Anschlag auf Giuliano und Lorenzo im Verhältnis zu Lorenzo ergeben hatten<sup>71</sup>. Offenkundig ist jedenfalls, dass diese Maxime des politischen Platonismus im Widmungsprolog von 1484 keine Rolle mehr spielt, denn jetzt redet Ficino einem Plato das Wort, dessen Weisheit nicht mehr danach trachtet, sich mit der Macht zu verbinden. Jetzt, 1484, nach ihrem Herumirren in der Welt, hat die Philosophie, kopfgeborene Tochter der Weisheit, verstanden, dass es sich hinter Mauern im Garten der Akademie besser lebt:

„Die Weisheit, hochherziger Lorenzo, die aus dem Haupt des Zeus geboren ist und die von Anfang an bei ihm war, gebar ebenfalls, da sie bei all ihren Werken den Vater nachahmt, eine Tochter aus ihrem Haupt, des Namens Philosophie, deren Freude darin bestand, mit den Menschensöhnen zusammen zu sein. Wie sie damals bei verschiedensten Völkern über die Erde wandelte, wurde sie überall von den herausragenden Geistern bewundert. Darunter auch von unserem Plato, der sie nicht nur bewunderte, sondern sie auch als erster und einziger aufs Höchste schmückte. Er nämlich schmückte ihr als erster gleich der

<sup>69</sup> Vgl. Ms Bibl. Medicea Laurenziana, Laur. 85,9. Siehe dazu P. O. Kristeller, *Ficino and his Work after Five Hundred Years*, in: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Studi e documenti*, 2 vols., a cura di C. G. Garfagnini, Florenz 1986, 1, 15–196, 88. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Handschrift die gesamte *Vita Platonis* enthält, vgl. Diogenes Laërtius, *Vitae philosophorum*, vol. I, ed. M. Marcovich, Stuttgart - Leipzig 1999, xvi.

<sup>70</sup> *Theologia Platonica, Prohemium*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, Paris 2007, 37.

<sup>71</sup> Siehe dazu Vasoli, *Ficino* (o. Anm. 26), 386.

Priesterin des Heiligtums die Stirn mit der Mitra und kleidete sie darauf mit dem Peplos, der der Tochter der Minerva geziert, auch ölte er ihr Haupt, ihre Hände und ihre Füße mit wohlriechenden Salben. Schließlich streute er, damit das philosophische Numen nicht nur ihm widerfahre, zum Schmuck viele Blumen aus. So war, so ist noch immer das Aussehen und der Schmuck der Göttin beschaffen, die innerhalb der Grenzen der Akademie herumspaziert. Wann immer sie aber außerhalb des Gartens der Akademie umherzieht, verzichtet sie nicht nur stets auf die Salben und die Blumen, sondern sie wird – Welch ein Greuel – auch oft angebellt, und sie irrt, da sie die Zeichen ihrer Priesterschaft und ihrer Würde abgelegt hat, nackt und sozusagen ungeweiht herum, sodass sie weder ihren Vertrauten Apoll und Merkur weiter gefällt, noch ihr Großvater Zeus oder ihre Mutter Minerva sie anerkennen. Nun aber hat sie, da sie sich aufgrund des mütterlichen Rates zwischen die Mauern und den Garten der Akademie zurückgezogen hat, wieder die alte Würde angenommen und rastet dort sehr vergnügt wie im Vaterland. Deswegen gefällt es ihr zusammen mit dir, platonischer Lorenzo, alle, die danach trachten, zu lernen oder gut zu leben, zur platonischen Akademie zu bewegen. Hier gewinnen die Jungen lustig und leicht im Scherz die Regeln der Ethik und im Spiel die Energie zu lernen. Hier erlernen Männer überreich die Kunst der familiären und öffentlichen Dinge. Hier erhoffen sich die Alten anstelle des sterblichen Lebens das ewige. Im Garten der Akademie lauschen Dichter dem unter dem Lorbeer singenden Apoll. (...).<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Opera, Basel 1576, 2, 1129: *Sophia magnanime Laurenti, quae solo Iovis capite nata, ab initio cum eo erat cuncta componens patrem imitans, ipsa quoque filiam solo capite peperit, Philosophiam nomine, cuius deliciae forent, esse cum filiis hominum. Hanc igitur in terra quondam per varias gentes peregrinantem excellentiora passim admirabantur ingenia. Quorum in numero Plato noster, non solum admiratus est illam, sed et primus et solus ad summum excoluit. Huic enim ille primus tanquam sacrae sacerdotia cinxit tempora mitra, praeterea peplum induit, quod augustam filiam Minervae decet, caput etiam manusque et pedes suaviter redolentibus illiniuit unguentis. Denique non solum ipsum quacunquē philosophicum numen incederet, variis aspersit floribus et ornavit. Talis erat, atque etiam est huius divae intra limites Academiae deambulantis habitus, talis ornatus. Quotiens vero extra hortos Academicos pervagatur, non solum unguenta semper amittit et flores, sed etiam pro nefas, saepe incidit in latrones, atque amissis sacerdotii et gravitatis insignibus nuda passim, et quasi prophana pererrat, adeoque deformis apparet, ut neque Phoebō ulterius Mercurioque suis familiaribus placeat, neque insuper, vel avo ipsius Iovi, vel Minervae matri probetur. Caeterum statim materno consilio intra parietes et hortos Academiae sese recipiens, antiquum resumat decus, et ibi velut in patria libentissime requiescit. Quamobrem iuvat una tecum Platonicē Laurenti omnes, tum discendi, tum bene vivendi cupidos, ad Academiam Platonicam cohortari. Hic enim iuvenes vel inter iocandum praecepta morum, vel inter ludendum industriam disserendi iocunde admodum, et facile consequuntur. Hic viri etiam rei tum familiaris tum publicae disciplinam abunde perdiscent. Hic senes pro mortali vita vitam sperabunt aeternam. In Academiae hortis poetae sub lauris canetem Apollinem audient. (...).*



Es ist hier nicht der Ort, die ganze jüngere Debatte um das Wesen von Ficinios platonischer Akademie aufzurollen,<sup>73</sup> denn ob die Akademie nun für eine strukturierte Einrichtung steht oder, was mir wahrscheinlicher scheint, primär als changierende Chiffre für Ficinios philosophisches Engagement zu lesen ist, in unserem Zusammenhang markiert ihre Beschwörung einen fundamentalen Bruch mit den vorangehenden Versuchen Ficinios, den jeweiligen Adressaten Platos Bedeutung darzulegen. Ohne dass sie in der *Vita*<sup>2</sup> eine tragende Rolle spielen würde,<sup>74</sup> wird die *academia* im Widmungsschreiben für Lorenzo zum exemplarischen Ort der Philosophie. Diese Philosophie aber, die nur noch in ihrem locus amoenus zu verweilen trachtet, bedeutet nicht nur die Zurücknahme der einst gegenüber Cosimo dargelegten, im Vorspann zur ersten Version des Philebus-Kommentars ebenso wie in *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* wiederholten Erwartungen. Diese Philosophie impliziert, scheint mir, zugleich eine Neubewertung der sizilianischen Initiativen Platos. Zwar kommt Ficinios Remake der entsprechenden Ausführungen der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laërtius in der *Vita*<sup>2</sup> im Jahr 1484 nicht anders daher als im Jahr 1477, doch präzis deshalb evozieren Platos sizilianische Misserfolge jetzt genau das Gegenteil von dem, wofür sie ursprünglich standen. Sie begründen jetzt nicht mehr die Möglichkeit der anstehenden Erfüllung von Platos politischen Hoffnungen, sondern Platos Scheitern in Sizilien darf jetzt, ohne dass die entsprechende Erzählung der *Vita*<sup>2</sup> deshalb umgearbeitet werden müsste, als ein zusätzliches Argument, sich mit der Philosophie in den Garten der Akademie zurückzuziehen, gelesen werden.

Thomas Ricklin  
Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance  
Ludwig-Maximilians-Universität  
Ludwigstraße 31  
80539 München

---

<sup>73</sup> Vgl. J. Hankins, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, in: *Renaissance Quarterly* 44 (1991), 429–475 und A. Field, *The Platonic Academy of Florence*, in: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. by M. J. B. Allen, V. Rees, M. Davies, Leiden 2002, 359–376.

<sup>74</sup> In der *Vita*<sup>2</sup> kommt die *Academia* ebenfalls nur mit dem einen Satz vor, der ihr schon in der *Vita*<sup>1</sup> gewidmet war, siehe oben bei Anm. 53, und *Opera*, Basel 1576, I, 774.

