

Der Platonismus der Humanisten

Von Eckhard KESSLER (München)



23368

In den „Trionfi“, den Triumpfen Petrarcas, jenem Zyklus italienischer Gedichte, der Petrarca sein Leben lang begleitet – er beginnt mit einem Triumph der Liebe, setzt sich fort mit dem Triumph der Keuschheit, dann, nach dem Tod Lauras, mit dem Triumph des Todes, über den wiederum der Ruhm triumphiert, um schließlich, kurz vor Petrarcas Tod, mit dem Triumph der Zeit über den Ruhm und, letzter Trost, dem Triumph der Göttlichkeit über die Zeit zu enden – in diesem Zyklus lesen wir zu Beginn des dritten Teiles des Triumphs des Ruhmes, nachdem die Vertreter des Kriegsruhms vorbeigezogen sind:

Es fiel mir schwer, mich davon loszureißen
als ich vernahm: „Paß auf, auch solche kommen,
die sich berühmt nicht nur durch Waffen heißen!“

Ich sah zur linken Plato, hochgenommen
im Kreis der Weisen und zunächst dem Ziele,
das man erreicht allein durch Himmels Frommen.

Dann Aristoteles, erfüllt durchs Viele
Pythagoras, der erstmalig, bescheiden
Philosophie genannt die Geistespiele.¹

Mit diesen Versen beschreibt und bestätigt Petrarca auch in der Vulgärsprache eine neue Bewertung der großen Philosophen, für die er lebenslang gekämpft hatte, und die eines der Leitmotive der humanistischen Bewegung werden sollte. Während noch für Dante Aristoteles „il maestro di color che sanno“,² der Philosoph schlechthin, war, ist für den Vater des Humanismus an seine Stelle Platon getreten. Unter Berufung auf Cicero und Augustinus und die übrige, ihm zur Verfügung stehende Tradition hatte Petrarca den Aristoteles und den Aristotelismus der Scholastik mit beißender Polemik im Namen Platons verfolgt,³ von dem er nicht nur die im Mittelalter bekannten lateinischen Übersetzungen – „Phaidon“

¹ Petrarca, Trionfo della fama, III, 1ff.; dt. Übers. von B. Geiger, in: Fr. Petrarca, Die Triumphe (1935) 84.

² Dante, Divina Comedia, Inferno, IV, 131.

³ Petrarca, De sui ipsius et multorum ignorantia, ed. P.G. Ricci, in: Petrarca, Prose (Milano/Napoli 1955) 750.

und „Menon“ und den „Timaioskommentar“ des Chalcidius – besaß, sondern auch eine griechische Handschrift, die er allerdings weder lesen noch verstehen konnte.⁴

Die antischolastische Polemik des Humanismus ist daher von Anfang an auch eine Polemik zugunsten einer Renaissance Platons und des Platonismus, und es scheint nur natürlich, daß im Augenblick, in dem, zu Beginn des 15. Jahrhunderts, durch Vermittlung des Chrysoloras,⁵ die griechische Sprache und der griechische Platon den geistigen Erben Petrarcas zugänglich gemacht wurden, eine heftige und intensive Übersetzungstätigkeit einsetzte, die schließlich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in der vollständigen und für die folgenden Jahrhunderte verbindlichen Platonübersetzung Ficinos ihren Höhe- und Endpunkt haben sollte.

Eine solche Rekonstruktion der Platonrezeption in der Renaissance unterstellt eine geradlinige Entwicklung, in der die Humanisten als Initiatoren fungieren, die den Weg für den Platonismus der Renaissance bereiten, der seine Blüte erst und schließlich in der zweiten Hälfte des Quattrocento haben sollte. Einen echten Platonismus für die ersten Humanisten vor Ficino anzunehmen, scheint wenig sinnvoll zu sein. Petrarca kannte Platon beinahe nur vom Hörensagen. Seine Nachfolger kannten nur einige Dialoge des Philosophen, nicht aber das ganze Werk in seinem systematischen Zusammenhang. Ihr Verdienst ist es, das Interesse an Platon geweckt, seinen Namen verbreitet und damit seine Rezeption vorbereitet zu haben. Das eigentliche Feld der Humanisten war, so haben wir es gelernt, die Rhetorik und die Philologie, nicht aber die Philosophie.

Wenn hier dennoch der Platonismus der Humanisten untersucht werden soll, so nicht mit der Absicht, sie aufgrund einiger isolierter Zitate Schritt für Schritt zu echten Platonikern zu befördern, sondern um den Prozeß der humanistischen Platonrezeption verstehen zu lernen, der sich hinter den historisch gesicherten Fakten verbirgt. Tatsächlich kann die Rezeption einer Tradition, mag sie sich auch noch so desinteressiert geben, nicht in völliger Bewußtlosigkeit und Absichtslosigkeit durchgeführt werden. Selbst der Humanist, der Platon nur übersetzt, hat schon eine Idee davon, was ihn im Werk Platons erwartet. Er hat schon eine bestimmte Absicht im Augenblick, in dem er glaubt, Platon so, wie er ihn versteht, übersetzen und seinen Zeitgenossen zugänglich machen zu müssen. Er besitzt bereits ein Auswahlkriterium, nach dem er eher dieses als jenes Werk des antiken Philosophen übersetzt. Wenn wir uns daher im Folgenden mit dem Platonismus der Humanisten beschäftigen, dürfen wir die Frage nach ihrem Verständnis Platons, nach ihrer Absicht und nach ihrem Auswahlkriterium nicht aus den Augen verlieren. Die Antwort auf diese Fragen soll nicht nur dazu dienen, die philosophiehistorische Lücke zwischen dem Platonismus des Mittelalters und jenem der Renaissance zu schließen, sondern auch den Geist und das Wesen der humanistischen Rezeption der Antike und ihrer Philosophie besser als bisher zu verstehen. Insofern schließlich die Antikenrezeption der Humanisten nicht nur

⁴ P. de Nolhac, *Pétrarque et l'Humanisme* (Paris 1907) Bd. II, 127 ff.

⁵ G. Cammelli, *I dotti Bizantini e le origini dell'Umanesimo I: Manuele Crisolora* (Firenze 1941).

der Ursprung, sondern auch noch immer Modell und Beispiel unserer eigenen historischen und philologischen Arbeit ist, kann die Antwort auf diese Fragen auch beitragen zur Klärung unseres eigenen Bewußtseins als Historiker, Philologen und aus der Vergangenheit lernende Philosophen.

Die folgenden Überlegungen werden ihren Ausgang nehmen von den historisch gesicherten Fakten über die humanistischen Platonübersetzungen vor Ficino und versuchen, das ihnen zugrunde liegende Platonverständnis aufzudecken. Anschließend werden sie, in einem zweiten Teil, dieses Platonbild als Ausdruck und wesentlichen Bestandteil des humanistischen Denkens beschreiben, und schließlich werden sie, in einem dritten Teil, versuchen, die philosophische Funktion dieses humanistischen Platonismus vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Philosophie darzustellen.

I.

Obwohl das Schwergewicht der mittelalterlichen Antikenrezeption im 12. und 13. Jahrhundert auf Aristoteles lag, kannte das hohe Mittelalter Platon nicht nur indirekt, sondern besaß auch einen unmittelbaren Zugang zum Denken Platons im „Timaioskommentar“ des Chalcidius, in Teilübersetzungen des „Timaios“ und des „Parmenides“ und schließlich in den Übersetzungen des „Menon“ und des „Phaidon“ durch Enricus Aristippus.⁶ Wenn das Mittelalter nicht zu einer Aneignung des gesamten platonischen Werkes gelangte, so lag dies nicht nur an der überwiegenden Konzentration auf Aristoteles, sondern auch daran, daß es keine intensive und systematische Suche nach Manuskripten gab, wie sie später von den Humanisten durchgeführt wurde, und daß die Kenntnisse des Griechischen nicht regelmäßig gelehrt, sondern eher zufällig erworben wurden.

Erst als der Gelehrte Chrysoloras, durch Vermittlung des Florentiner Kanzlers Coluccio Salutati, im Jahre 1399 begann, eine, wie Leonardo Bruni berichtet,⁷ von Erwartung und Neugier fiebernde Jugend in Florenz Griechisch zu lehren und diesen seinen Unterricht anschließend in Mailand fortsetzte, war der Grundstein für eine umfassende und ständig wachsende Rezeption der griechischen Tradition

⁶ Vgl. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* (London 1950).

⁷ Vgl. Leonardo Bruni Aretino, *Rerum suo tempore gestarum commentarius*, ed. E. Santini et C. di Piero (= *Rerum Italicarum Scriptores* XLIX, 3) (Città di Castello 1926) 431. Für den Erfolg von Chrysoloras' Unterricht vgl. die Vorrede Polizians zu seiner Vorlesung über Homer kaum ein Jahrhundert später (ich folge dem von Cammelli [wie Anm. 5] 6 veröffentlichten Text): „Ihr seid es, Florentiner, die in eurer Stadt die schon seit langem in Griechenland selbst erloschene griechische Kultur wieder aufleben und zur Blüte habt kommen lassen, und dies in solchem Grade, daß heute eure Mitbürger die griechische Literatur in Florenz lehren können und lehren; eure Söhne beherrschen – was seit einem Jahrtausend in Italien nicht mehr geschah – die attische Zunge mit solcher Reinheit und Leichtigkeit, daß Athen, weit davon entfernt, zerstört und von den Barbaren eingenommen zu sein, unvermittelt wiedererstanden zu sein scheint, übersiedelt mit seiner gesamten Kultur und Weisheit an die Ufer des Arno.“

und des griechischen Denkens gelegt. Und als schließlich, dank der engen Beziehungen zu Byzanz und durch die intensive Suche der Humanisten nach Manuskripten antiker Autoren, immer mehr Handschriften im griechischen Original nach Italien gelangten – unter anderem gab es schon seit dem Jahre 1425 zwei Handschriften mit dem gesamten Werk Platons in Florenz⁸ – waren der vollständigen Aneignung der griechischen Tradition durch die Humanisten keine Grenzen mehr gesetzt.

Tatsächlich wurde gleichzeitig mit und unmittelbar nach der Unterrichtstätigkeit des Chrysoloras in Florenz und Mailand auch die neue Übersetzung Platons aus den griechischen Originalen in Angriff genommen. Eugenio Garin hat den Umfang und den Charakter dieser humanistischen Platonübersetzung in seinem Aufsatz „Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del secolo XV“⁹ ausführlich dargestellt. Ich kann mich daher auf eine kurze Zusammenfassung beschränken und werde dabei jene Aspekte hervorheben, die in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung sind.

Schon Chrysoloras selbst hatte während seines Aufenthaltes in Mailand den ersten Anstoß gegeben. Er hatte Umberto Decembrio im Jahre 1405 zu einer Übersetzung der platonischen „Politeia“ ermutigt, und damit dem Studium dieses für die politische Theorie Platons grundlegenden Werkes den Weg geebnet. Obwohl der Einfluß dieser Übersetzung – wohl aufgrund ihrer geringen stilistischen Qualität – nicht groß war, veranlaßte sie doch zwei andere Humanisten um das Jahr 1440, die „Politeia“ ihrerseits erneut zu übersetzen: Antonio Cassarino, der unter anderem auch die pseudoplatonischen Dialoge „Eryxias“ und „Axiochos“ übersetzte, und Pier Candido, der Sohn des Umberto Decembrio, der seinerseits bereits vorher den „Lysis“ übersetzt hatte. Gleichzeitig mit der Politeiaübersetzung des Umberto, also bereits im Jahre 1405, beginnt Leonardo Bruni Aretino, angeregt von seinem Freund und Lehrer Coluccio Salutati, Platon zu übersetzen. Zuerst den „Phaidon“, später, in einer Periode konzentrierten Arbeitens, zwischen 1423 und 1427, den „Phaidros“, die „Apologie“, den „Kriton“, den „Gorgias“ und die Briefe, und schließlich, im Jahre 1435, die Rede des Alkibiades aus dem „Symposion“. Um die gleiche Zeit ist auch sein Landsmann Rinuccio Aretino tätig, der, wie Bruni, im Jahre 1423 den „Kriton“ übersetzt, später den „Euthyphron“, der zehn Jahre später, gegen 1440, noch einmal von Francesco Filelfo übersetzt werden sollte, und schließlich den pseudoplatonischen „Axiochos“, der nicht nur schon vom bereits erwähnten Antonio Cassarino, sondern auch von Cincio Romano übersetzt worden war. Schließlich sind jene Übersetzungen zu erwähnen, die parallel zur Übersetzungstätigkeit Ficinos aber unabhängig von ihr entstanden sind, nämlich die Übersetzung des „Ion“ durch Lorenzo Lippi da Colle, die des „Charmides“ durch Poliziano, der „Gesetze“ und der „Epinomis“ durch Giorgio da Trebisonda, und die des pseudoplatonischen „Alkyon“ durch Agostini Dati da Siena.

⁸ Vgl. R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries* (London 1954) 483.

⁹ Vgl. E. Garin, *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, in: *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi* (Firenze 1955) Bd. I, 341–374.

Schon dieser kurze Überblick zeigt, daß das Interesse der Übersetzer vor Ficino offenbar nicht dem ganzen Platon galt, obwohl er zugänglich war, sondern sich auf bestimmte Dialoge konzentrierte: dreimal wurden der „Staat“ und der pseudoplatonische „Axiochos“ übersetzt, zweimal der „Kriton“ und der „Euthyphron“. Alle übersetzten Schriften beschäftigten sich mit im weitesten Sinne moralphilosophischen Problemen, während keiner der metaphysischen, erkenntnistheoretischen oder kosmologischen Dialoge Platons einer Übersetzung für wert befunden wurde. Daß diese Auswahl nicht zufällig ist, sondern, wenn nicht durch die persönlichen Interessen der Übersetzer, so doch durch die der zukünftigen Leser bedingt, zeigen die Untertitel, die die Übersetzer den Dialogen geben, die nur durch einen wenig aussagekräftigen Namen bezeichnet sind: „Lysis sive de amicitia“; „Axiochus sive de morte“; „Phaidon sive de immortalitate animae“; „Phaedrus sive de poetica vi et natura“; „Gorgias sive contra oratores sive artem dicendi“; „Kriton sive de animo“ und „Kriton sive de legibus servandis“; „Eutyphron sive du cultu deorum“ und „Eutyphron sive de religioso et pio“; „Charmides sive de temperantia“.

Wer die humanistische Literatur kennt, weiß, daß jeder dieser Untertitel den Gegenstand eines humanistischen Traktates oder Briefes bezeichnen könnte, dazu bestimmt, zu den Problemen und Diskussionen einer bis zu einem gewissen Grade humanistisch gebildeten Schicht von Zeitgenossen beizutragen. Platon, so scheint es, wird nicht rezipiert, um seine Philosophie kennenzulernen und zu verbreiten, sondern um Ideen und Argumente für die Lösung der eigenen Probleme zu finden oder zu propagieren.

Dieser Eindruck einer Platonrezeption, die sich an den Problemen der Zeit orientiert und daher nicht systematisch, sondern eklektisch vorgeht, wird bestätigt, wenn man die Erklärungen der Platonübersetzer selbst genauer betrachtet.

Umberto Decembrio schickt seiner Übersetzung der „Politeia“ einige Verse voraus, in denen er die Lektüre der platonischen „Politeia“ als Ersatz für die Schriften Ciceros über den Staat und die Gesetze empfiehlt, die verloren seien, aber bekanntlich zumindest teilweise dem Muster Platons folgten.¹⁰ Diese Beziehung zwischen Platon und Cicero, die die „Politeia“ geeignet erscheinen ließen, die verlorenen Schriften Ciceros zu ersetzen, konnte Umberto dem Kommentar des Macrobius zum „Somnium Scipionis“ entnehmen, und bei ihm las er auch, worin diese Beziehung genauer bestand: nämlich darin, daß Platon den Staat so beschrieben habe, wie er seiner Meinung nach aufgebaut werden mußte, während Cicero ihn beschrieben habe, wie ihn die römischen Vorfahren tatsächlich aufge-

¹⁰ Ich zitiere nach Garin (wie Anm. 9) 341:

„Postquam nulla libros concessa licentia nobis
cernere politicos Ciceronis lege notatos
Platonis speculemur opus, quo fonte bibisse
Tullius asseritur, latio sermone relatum.
Principio, pater alme, tuum, pie Christe, iuvamen
Esse velis, dextramque meo suppone labori.“

baut hatten.¹¹ Es handelte sich also um die Beziehung zwischen idealem Modell und historischer Realität.

In der Bewertung dieser Beziehung tendiert Umberto, wie seine Verse zeigen, eindeutig nach der Realität hin, und so fühlt er sich genötigt, die Realisierung des platonischen Idealstaates nach dem Beispiel Ciceros ein zweites Mal zu unternehmen. Seiner Übersetzung der „Politeia“ läßt er ein eigenes Werk mit dem Titel „De re publica“ folgen, in dessen „Praefatio“ zum zweiten Buch er sein Verhältnis zu Platon analog zu dem Ciceros charakterisiert:

„Ich habe aber beschlossen, in diesen meinen Büchern über den Staat, die ich zu meiner eigenen Übung in diesen Zeiten schreiben zu sollen glaubte, Platon nur insoweit nachzuahmen, als er schicklich und annehmbar zu sein schien. Denn in seinen Büchern über den Staat, die er mit großem Scharfsinn und großer Beredsamkeit geschrieben hat, bemüht er sich, einige Dinge zu erörtern, die zwar als möglich erscheinen könnten, jedoch von den gemeinen Sitten weit entfernt sind ... Ohne daher einen solchen Mann tadeln zu wollen, möchte ich doch sagen, daß ich, wenn ich von den Einrichtungen seines Staates in manchem vielleicht abweichen werde, dies nicht tue, um zu zeigen, daß ich mehr verstehe als er – denn es wäre ein Frevel, die Meinung eines solchen Philosophen zu verurteilen – sondern um nicht in den Verdacht zu kommen, ich wolle blindlings gegen die Gewohnheiten und Sitten der Städte, die lange Jahre hindurch bewahrt und durch die Regeln heiliger Gesetze festgelegt wurden, anrennen.“¹²

Obwohl also der platonische Idealstaat in seiner Idealität nicht angegriffen wird, erhält er eine konkrete Bedeutung nur in dem Moment und nur insofern, als er den pragmatischen Interessen des Humanisten in seiner Zeit zu dienen vermag, d. h. insofern er im *Hic et Nunc* realisiert werden kann. Und obwohl der Sohn Umbertos, Pier Candido Decembrio, das ideale Modell des platonischen Staates mehr als sein Vater zu schätzen weiß, fühlt auch er sich genötigt, die Irrealität dieser Konstruktion zu betonen, als wolle er seine Leser warnen, sie im pragmatischen Sinne mißzuverstehen.¹³

¹¹ Vgl. das Vorwort von Umberto Decembrio bei Garin (wie Anm. 9) 343: „Platonis Ciceronisque libros, quos ambo de re publica conscripsere, in hoc equidem scripsit differre Macrobius, Somnii commentario Scipionis, quod Plato rem publicam ordinavit quo ordine scilicet tractandam esse censeret, qualiter autem a maioribus fuerit instituta Cicero, ut asseritur acuratissime disputavit.“

¹² Vgl. Umberto Decembrio, *De re publica dialogus, praefatio II libri*, ed. E. Garin (wie Anm. 9) 346: „Ego autem in his de re publica libris, quos duxi alicuius exercitii mei causa his temporibus conscribendos, non censi Platonem nisi quantum decorum probabileque visum fuerit, imitari. Libris enim suis, quos de re publica subtilissime facundeque composuit, nonnulla disserere nixus est, que licet possibilis viderentur, a publicis tamen moribus longe distant ... Pace igitur tanti viri dixerim, si a statutis sue rei publice in aliquibus forsitan aberravero, illud profecto non agam, ut plus intelligere me ostentem – nephas enim foret tanti philosophi damnare sententiam – sed ut consuetudini moribusque urbium diutissime conservatis, sanctarumque legum regula stabilitis, temerario quodammodo non videar contra ire.“ Vergleichbar ist die Haltung, die Matteo Palmieri, der ebenfalls des Macrobius Kommentar zum *Somnium Scipionis* kennt, in seiner *Vita civile* gegenüber Platon formuliert. Vgl. Matteo Palmieri, *Vita civile*, ed. G. Belloni (Florenz 1982) Proemio, § 12 (S. 7).

¹³ Pier Candido Decembrio, *Praefatio* zum 8. Buch der *Politeia* Platons, ed. E. Garin (wie Anm. 9) 355: „... nec eorum (sc. Ciceronis operum) dignitatem nec sententiarum vim atque elegantiam platonice illi

In ähnlicher Weise zeigt auch Leonardo Bruni wenig Verständnis für das Wesen des platonischen Denkens und darüber hinaus auch wenig Neigung, sich ihm anzuschließen. Die Anregung, Platon zu übersetzen, erhielt er von Salutati, und er begann nicht mit einem noch unbekanntem Text, sondern mit jenem „Phaidon“, den Salutati bereits in der Übersetzung des Aristippus besaß. Wie der Widmungsbrief an Niccolo Niccoli zeigt, war seine anfängliche Intention keine philosophische, sondern eine polemisch-antischolastische. Wie mit seiner Übersetzung der „Nikomachischen Ethik“ wollte Bruni beweisen, daß der scholastische Übersetzer, indem er Wort für Wort übersetzte, unfähig war, den Sinn und den Stil des platonischen Dialogs wiederzugeben.¹⁴ Und als Bruni schließlich, mit dem griechischen Original Platons konfrontiert, von diesem überwältigt wird, ist das, was ihn begeistert, nicht der philosophische Gedanke, sondern die Einheit von sapientia und eloquentia, jenes ciceronisch-humanistische Ideal, dessen Verwirklichung er in Platon gefunden zu haben glaubt: „Obwohl ich deinen Platon auch schon früher sehr geschätzt habe ... so ist doch seit ich begonnen habe, diesen Dialog ins Lateinische zu übersetzen, meine Zuneigung zu ihm so gewachsen, daß ich ihn, den ich früher nur verehrt habe, nun liebe. Man sollte nicht meinen, irgendetwas finden zu können, das mit mehr Weisheit und mehr Beredsamkeit geschrieben wäre.“¹⁵

Auch Bruni ist kein Platoniker im Augenblick, in dem er beginnt, Platon zu übersetzen, und er wird auch durch diese Übersetzertätigkeit zu keinem Platoniker: Er fühlt sich lediglich in seinem humanistischen Denken bestätigt, d.h. in seiner Bewunderung für einen in Inhalt und Form gleichermaßen perfekten Stil und in seiner Konzentration auf moralphilosophische Themen, wobei er auch hier die pragmatische Realitätsnähe der ethischen Spekulation vorzieht. Als Bruni nach der Übersetzung des „Phaidon“, „Phaidros“ und der „Apologie“ schließlich Platons Briefe übersetzt, schreibt er in einem Widmungsbrief an Cosimo de' Medici: „Die Übersetzung dieser Briefe war aber deshalb besonders erfreulich, weil ich mit Platon selbst zu sprechen, ihn selbst zu sehen meinte. Und dies geschah bei dieser Übersetzung deshalb mehr als bei anderen, weil hier weder das Gespräch erfunden ist, noch jemand anderem in den Mund gelegt wird, sondern fern von aller Ironie und Erfindung er selbst, der größte und weiseste Mensch, beschreibt, wie er in wichtigen Dingen handelt. Oft nämlich entwickeln hervorragende Männer irgendeine Lebenslehre und machen anderen viele Vorschriften,

sublimitati putem conferendam. Quippe, ut alia omittam, quosnam urbis principes aut rerum publicarum custodes ex Romanorum veteri celebritate Cicero noster potuit affere cum custodibus huius perfecte urbis digne comparandos? Ut medius fidius non humanum illum, sed divinam potius et celestem politiam, et votis magis quam rebus expetendam, verbis putem exornare voluisse.“

¹⁴ Leonardo Bruni Aretino, *Epistolarum libri VIII*, ed. L. Mehus (Firenze 1741) Bd. I, 15ff. (Ep. I, 8); vgl. auch E. Garin (wie Anm. 9) 361 ff.

¹⁵ Leonardo Bruni (wie Anm. 14): „Etsi prius quoque vehementer amabam Platonem tuum ... tamen ex quo hunc dyalogum eius latinum facere incepi, tantus mihi benivolentiae cumulus accessit, ut nunc demum amare ipsum videar, prius autem solummodo dilexisse. Cave enim existimes quicquam omnino reperiri posse quod aut sapientius scriptum sit aut facundius.“

die sie selbst in ihrem Handeln nicht einhalten können. Und so kommt es, daß sie anders reden als handeln. Platon sehe ich in diesen Briefen nicht andere belehren, sondern selbst handeln. Ich sehe die vollkommene Unbestechlichkeit des Menschen, die Freiheit seines Geistes, die Heiligkeit seines Glaubens ... Ich darf bekennen, daß ich mir damit einen großen und vollkommen guten Mann zum Vorbild gesetzt habe. Vorbilder aber sind häufig wirksamer als Lehren, wie man bei Rednern und Schauspielern sehen kann, deren Künste sehr schwer gelernt, sehr leicht aber nachgeahmt werden. Ich jedenfalls stelle fest, daß ich mehr Nutzen aus der Lektüre dieser wenigen Briefe gezogen habe als aus vielen Büchern, die ich früher gelesen habe. Alles nämlich schien mir lebendig und gleichsam atmend vor Augen zu stehen. In welcher Situation kann es für mich einen Zweifel geben, wie ich handeln soll, wenn ich sehe, daß Platon in ihr so oder so gehandelt hätte?¹⁶

Es ist nicht der Platon der Ideenlehre und der Erkenntnistheorie, der Metaphysik und der Kosmologie, den die Humanisten rezipieren, sondern der Moralphilosoph Platon, der einzelne Probleme im argumentativen Pro und Contra zu klären versucht, in sprachlich überzeugender Weise darstellt und endlich selbst in die Praxis umsetzt. Dieser Platon ist vergleichbar mit dem Cicero der philosophischen Schriften: er ist zurückgeschnitten auf die philosophischen Maße der Humanisten selbst. Wenn dies der Platonismus der Humanisten ist, dann unterscheidet er sich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ von ihrem Aristotelismus, denn auch Aristoteles wurde von ihnen bewundert, übersetzt und verbreitet, insofern er Moralphilosoph war.¹⁷

II.

Wenn wir den Platonismus der Humanisten in dieser Weise betrachten, wird offenbar, daß sie nicht nur von einem richtigen Verständnis Platons, wie es heute möglich ist, weit entfernt waren, sondern daß sie ein solches Verständnis auch in keiner Weise suchten. Zu ihrer Entschuldigung könnte man anführen, daß ein wirkliches Verständnis Platons nicht schon am Beginn, sondern erst am Ende seiner Rezeption möglich ist. Eine solche Rechtfertigung ist sicher richtig, aber zugleich auch gefährlich. Denn im gleichen Maße, in dem sie die Humanisten von

¹⁶ Leonardo Bruni Aretino, Praefatio an Cosimo de Medici, ed. E. Garin (wie Anm. 9) 365 f.: „*Translatio autem harum epistolarum ita vehementer iocunda fuit, ut cum Platone ipso eumque intueri coram videbar. Quod eo magis in his mihi accidit quam in ceteris illius libris, quia hic neque fictus est sermo, nec alteri attributus, sed procul ab ironia atque figmento, in re seria actionem exigente ab illo summo ac sapientissimo homine perscriptus ... Ego certe plus utilitatis lectione harum paucarum epistolarum percepisse me intelligo, quam ex multis voluminibus antea perlectis. Ita mihi viva hec quodammodo et spirantia videbantur. Qua enim in re agenda ambiguitas esse queat, in qua videam Platonem ita fecisse.*“

¹⁷ Vgl. E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, in: *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina ... La Colombaria XVI (nuova serie II) 1947–1950* (Firenze 1951) 55 ff.; P. O. Kristeller, *Die aristotelische Tradition*, in: *Humanismus und Renaissance I* (1974) 30–49.

der Forderung, Platon richtig zu verstehen, entlastet, befreit sie auch uns von der Verantwortung, den Platonismus der Humanisten zu verstehen.

Tatsächlich hat sich im Verlauf unserer bisherigen Überlegungen gezeigt, daß hinter der humanistischen Platonrezeption mehr steht als ein allgemeines humanistisches Interesse für antike Texte, unabhängig von ihrem Autor und ihrem Inhalt. Seit Petrarca den Vorrang Platons vor Aristoteles proklamiert hatte, hatten sich mit diesem Namen Erwartungen verbunden, die als Vorurteile in die humanistische Platonrezeption eingehen mußten und die nicht auf einer profunden Kenntnis der platonischen Philosophie beruhten, sondern im wesentlichen aus indirekter Überlieferung stammten. Um die Motive einer richtigen oder falschen Interpretation Platons von seiten der Humanisten verstehen zu können, müssen wir daher diese Erwartungen und Vorurteile in ihrem Kontext zu analysieren und zu verstehen versuchen.

Der Vorrang Platons vor Aristoteles wird in keiner Schrift Petrarcas klarer ausgesprochen und entschiedener vertreten als in seiner Invektive „De sui ipsius et multorum ignorantia“ – ‚Über seine und vieler Leute Unwissenheit‘. Die Absicht dieser Schrift ist bekanntlich, vier ehemaligen Freunden, die Petrarca als averroistische Aristoteliker bezeichnet, zu antworten, die erklärt hatten, Petrarca sei zwar ein guter Mensch, aber herzlich ungebildet: *sine literis virum bonum*.¹⁸

Der Grund für dieses Urteil war, nach Petrarca, die Tatsache, daß er Aristoteles nicht in allem und jedem als Autorität anerkenne;¹⁹ daher sieht sich Petrarca genötigt, diese seine Relativierung der Autorität des Aristoteles in einer antiaristotelischen Polemik argumentativ zu begründen. Diese Argumentation stützt sich auf zwei zentrale Gesichtspunkte: einerseits auf die Behauptung und den Nachweis, daß der averroistische Aristotelismus die unverzichtbaren Inhalte des christlichen Glaubens verletzt, und zum anderen auf den Beweis, daß auch Aristoteles nicht in allen philosophischen Fragen unfehlbar sein und daher auch nicht die höchste Autorität des *ipse dixit* beanspruchen kann. Im Zusammenhang dieser zweiten Argumentationsreihe behauptet Petrarca die Überlegenheit Platons vor Aristoteles und damit wird der Name Platons mit der philosophischen Konzeption Petrarcas verbunden. Dieser Begriff der Philosophie beruht auf drei Grundsätzen:

- 1) Der Mensch kann nicht alles ohne Einschränkung wissen, er fällt daher immer wieder dem Irrtum zum Opfer und folglich ist das Bewußtsein seiner Unwissenheit Charakteristikum des wahren Philosophen.²⁰
- 2) Das Ziel des Philosophen kann nicht Erwerb und Vermittlung von Wissen sein, sondern die Fähigkeit, richtig zu handeln. Daher kommt es nicht darauf an, gelehrt zu werden, sondern gut.²¹

¹⁸ Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 3) 714: „*me sine literis virum bonum*“.

¹⁹ Ebd. 718.

²⁰ Ebd.: „*Ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotilem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitror.*“ Vgl. auch ebd. 750. Weitere Belege für dieses Konzept der Philosophie bei Petrarca in: E. Kessler, *Petrarca und die Geschichte* (1978) 171 ff.

²¹ Petrarca (wie Anm. 3) 744: „*Omnes morales, nisi fallor, Aristotelis libros legi, quosdam etiam audiui,*

- 3) Die Vermittlung der Fähigkeit zu gutem Handeln muß sich nicht nur an den Intellekt wenden, sondern auch an die *voluntas*, die das *Movens* des Handelns ist. Folglich darf sie sich nicht nur des formalen Instrumentariums der Dialektik, sondern muß sich auch des emotionalen Instrumentariums der Rhetorik bedienen. Der Philosoph muß daher in gutem Stil schreiben, d. h. in einem Stil, in dem die Einheit von *sapientia* und *eloquentia* gewahrt ist.²²

Daß diese drei Prinzipien, und mit ihnen auch der Philosophiebegriff Petrarcas, gemeinsam mit dem Vorrang Platons vor Aristoteles propagiert, in der humanistischen Platonrezeption eine zentrale Rolle spielen, ist nicht zu übersehen: Da ist der Zweifel an der Möglichkeit absoluten Wissens in der Zurückweisung der platonischen Idealität durch Umberto Decembrio; da ist die wachsende Bedeutung der Moralphilosophie, nicht in ihrer spekulativen, sondern in ihrer pragmatischen Form, die bei der Auswahl der übersetzten Dialoge im pragmatischen Platonverständnis des Umberto Decembrio und im Enthusiasmus Brunis für die platonischen Briefe als Kriterium dient; da ist schließlich das Streben nach Einheit von *sapientia* und *eloquentia*, das im überschwenglichen Urteil Brunis, daß diese Einheit in Platon verwirklicht sei, zum Ausdruck kommt.

Wir können daher schließen, daß hinter der humanistischen Platonrezeption ein fester Philosophiebegriff und ein ihm entsprechendes Platonbild stehen, die die Auswahl der übersetzten Dialoge nicht dem Zufall überließen, sondern sie als repräsentativ und mit dem Charakter der platonischen Philosophie übereinstimmend legitimierten. Dieser Schluß spricht vielleicht den einzelnen Platonübersetzer und -interpreten vom Vorwurf der Willkür frei, beantwortet damit aber noch nicht die Frage nach dem Ursprung und der Legitimität dieses humanistischen Platonbildes: was konnte die Humanisten, Petrarca und seine Nachfolger, dazu veranlassen, gerade in Platon die Realisierung ihrer eigenen philosophischen Ideen zu erwarten?

Charles Schmitt hat in seinem Buch „Cicero Scepticus“ einen Brief Francesco Patrizis da Siena († 1494) veröffentlicht, der uns eine überraschende Antwort auf diese Frage zu geben scheint.²³ Anlaß dieses Briefes ist die Frage des Adressaten,

et antequam hec tanta detegeretur ignorantia, intelligere aliquid visus eram, doctiorque his forsitan nonnumquam, sed non – qua decuit – melior factus ad me redii ... Que cum didici, scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus, qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego. Aliud est enim scire et aliud amare, aliud intelligere atque aliud velle ...“ Ebd. 748: „Voluntatis siquidem obiectum, ut sapientibus placet, est bonitas: obiectum intellectus est veritas. Satius est autem bonum velle quam verum nosse.“ Vgl. auch E. Kessler (wie Anm. 20) 156 ff.

²² Petrarca (wie Anm. 3) 746: „Neque est mirari si in excitandis atque erigendis ad virtutem animis sit (sc. Aristoteles) parciior, qui parentem philosophie huius Socratem circa moralia negotiantem, ut verbo eius utar, irriserit ... Nostri autem – quod nemo nescit expertus – acutissimos atque ardentissimos orationis aculeos precordiis admovent infliguntque, quibus et segnes impelluntur et argentes incenduntur, et sopiti excitantur, et invalidi firmantur ... ita ut terrena iam sordeant et conspecta vitia ingens sui odium, virtus internis spectata oculis formaque et tanquam honesti visa facies, ut vult Plato, miros sapientie, miros sui pariat amores.“ Vgl. auch J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom*, Petrarch to Valla (Princeton 1968); E. Kessler (wie Anm. 20) 182 ff.

²³ Ch. B. Schmitt, *Cicero Scepticus* (Den Haag 1972) 171–177.

was Cicero meine, wenn er von der Alten Akademie spricht. Um diese Frage zu beantworten, rekonstruiert Patrizzi die Geschichte der Akademie, die für ihn identisch ist mit der Geschichte der antiken Philosophie überhaupt, und er beginnt mit Sokrates:

„Sokrates, der Sohn des Sophroniscus, den Apoll als den weisesten aller Menschen bezeichnet hat, hat nach übereinstimmender Meinung beinahe aller Autoren die Philosophie von den dunklen und verborgenen Dingen und der verschleierte Natur auf das gemeinsame Leben und die Sitten der Menschen übertragen und beinahe als erster von allen damit begonnen, über Tugenden und Laster, das höchste Gut und das größte Übel, und über das, was man fliehen oder erstreben muß, zu diskutieren. Er glaubte nämlich, daß jene Dinge des Himmels, die die alten Philosophen mit solcher Mühe zu erforschen suchten, entweder überhaupt von unserer Erkenntnis entfernt seien, oder, wenn sie uns bis zu einem gewissen Grade bekannt sein könnten, für das gute und glückliche Leben wenig oder gar keinen Nutzen bringen würden. Daher überführte er alle Erörterungen der Philosophie in den Teil der Philosophie, der den Titel Moralphilosophie trägt.

Er disputierte aber in der Weise, daß er selbst nichts behauptete und andere zu widerlegen versuchte. Denn den Menschen gestand er allein die Untersuchung der Wahrheit zu, das Wissen aber, so glaubte er, sei allein bei Gott, und er behauptete, überhaupt nichts zu wissen außer diesem einen, nämlich, daß er schlechthin unwissend sei. Deswegen, so meinte er, wie Varro bei Cicero erklärt, habe ihn die Gottheit einen Weisen genannt, da dies die einzige und vorzügliche Weisheit der Menschen sei, nicht zu wissen zu beanspruchen, was er nicht weiß. Dieses Argument aber ... wurde von verschiedenen Zuhörern verschieden interpretiert und führte daher zu verschiedenen Ergebnissen, verschiedenen Lehren und Sekten ... Der gelehrteste und beredteste von allen Schülern aber war Platon ...“²⁴

In diesem Brief Patrizzis finden wir eindeutig die drei Aspekte wieder, die das Platonbild der Humanisten bestimmen. Die Einheit von *sapientia* und *eloquentia* wird Platon unmittelbar zugeschrieben, während die Konzentration auf die Moralphilosophie und die Behauptung der Unmöglichkeit menschlichen Wissens

²⁴ Francesco Patrizzi da Siena, Brief an Achille Petrucci, ed. Ch.B. Schmitt (wie Anm.23) 173f.: „Socrates Sophronisci filius, quem Apollo omnium sapientissimum diiudicavit, consensu pene omnium scriptorum philosophiam a rebus occultis atque abditis et ab involucris naturae ad vitam communem atque hominum mores transtulit et de virtutibus ac vitiis et de honorum et malorum finibus et de fugiendis atque expetendis rebus omnium fere primus disputare coepit. Ducebat enim celestia illa, quae tantopere indagare conabantur veteres philosophi aut principio a cognitione nostra abesse aut, si etiam uspiam nota nobis esse poterint, ad bene beateque vivendum parum admodum aut nihil prodesse. Quo circa omnem eius sermonem in hanc philosophiae partem quae de moribus inscripta est transtulit./Sed ita tamen disputabat, ut affirmaret nihil aliosque refellere conaretur. Inquisitionem quidem veritatis solum hominibus traderit. Scientiam solius Dei esse arbitrabatur affirmabatque omnino se nihil scire praeter hoc unum, scilicet se utique ignarum esse. Qua quidem ob rem, ut Varro apud Ciceronem testis est, se sapientem ducebat a numine appellatum, quod haec una ac praecipua hominis sapientia esset, non arbitrari se scire quae nesciat. Eius autem ratio, cum in utramque partem adhibita esset, propter variam interpretationem audientium varias conclusiones peperit, varias disciplinas, varias sectas ... Omnium tamen doctissimus atque eloquentissimus fuit Plato.“

ihm über die Feststellung, daß er der bedeutendste Schüler des Sokrates gewesen sei, der diese Positionen vertreten habe, mittelbar zugeschrieben werden. Wenn dieser Text Patrizzis für die Humanisten repräsentativ ist, dann gilt das Interesse der Humanisten für Platon nicht seiner eigenen und eigentümlichen Philosophie, sondern vielmehr dem von ihm repräsentierten Sokrates, der die Philosophie vom Himmel herabgeholt und in den Städten angesiedelt hat²⁵ – ihr Platonismus wäre in Wahrheit ein Sokratismus.

Aber sind wir berechtigt, eine solche den ganzen Humanismus repräsentierende Bedeutung dem philosophiehistorischen Rekonstruktionsversuch eines vergleichsweise unbedeutenden Humanisten wie Francesco Patrizzi da Siena²⁶ zuzuschreiben, der erst nach der humanistischen Platonrezeption tätig war?

Sicherlich nicht, wenn wir nicht eine Feststellung machen müßten, die zwar gegen die Bedeutung des Autors, aber gleichzeitig auch für die Bedeutung seines Textes spricht, nämlich, daß diese Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie nicht auf Patrizzi zurückgeht, sondern eine fast wörtliche Abschrift der Geschichte der Philosophie ist, die Varro im ersten Buch der „Zweiten *Academica*“ von Cicero entwickelt.²⁷ Als Text Ciceros aber ist diese Rekonstruktion nicht eine späte humanistische Reinterpretation der Geschichte, sondern steht sie am Anfang der humanistischen Platonrezeption. Petrarca hat sie nicht nur gekannt und gelesen,²⁸ sondern er hat sich auch immer wieder selbst ausdrücklich zu einem nach dem Modell des Augustinus modifizierten akademischen Skeptizismus bekannt, der nur die menschliche Philosophie, nicht aber die göttliche Offenbarung betreffe.²⁹ Auch am Ende von „*De sui ipsius et multorum ignorantia*“ und damit im Kontext seiner Propagierung Platons bezieht er sich auf diesen Skeptizismus³⁰ und zitiert, ohne es allerdings anzumerken, die Rede Varros aus dem „*Academica*“.³¹

²⁵ Vgl. für diesen von Cicero stammenden humanistischen Topos August Buck, *Die humanistische Polemik gegen die Naturwissenschaften*, in: *Die humanistische Tradition in der Romania* (1968) 154.

²⁶ Francesco Patrizzi da Siena wurde 1413 geboren, durch Pius II. 1461 zum Bischof von Gaeta ernannt und starb 1494. Vgl. F. Battaglia, *Enea Silvio Piccolomini e Francesco Patrizzi. Due politici Senesi del Quattrocento* (Firenze 1936).

²⁷ Cicero, *Academica posteriora*, I, 4, 15 ff.

²⁸ Petrarca, *Le familiari*, ed. V. Rossi et U. Bosco, 4 Bde. (Firenze 1933–1942) Bd. III, Ep. XII, 8, 5: „Innumeris claris et egregiis viris comitatus erat comes meus, sed ut sileam Graios, ex nostris aderant Brutus, Athicus, Herennius ciceronianis muneribus insignes; aderat vir omnium doctissimus Marcus Varro, cum quo Cicero ipse vagus academicum rus subibat.“ Für weitere Belege vgl. P. de Nolhac (wie Anm. 4) Bd. I, 236; Ch. B. Schmitt (wie Anm. 23) 45 ff.

²⁹ Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, ed. G. Billanovich (Firenze 1945) IV, 31, 3: „Nobis autem eatenus modestus Achademie mos placet: verisimilia sequi ubi ultra non attingimus, nihil temere dampnare, nihil impudenter asserere. Veritas ergo suis locis maneat; nos ad exempla pergamus.“ Vgl. auch *Epistolae seniles* I, 4; I, 5, in: *Opera* (Basileae 1554) fol. 820f., 824, und *De otio religioso*, ed. G. Rotondi (Città del Vaticano 1958) 39, 5–8. Für Augustinus vgl. Augustinus, *Contra Academicos* III, 6, 13, ed. W. M. Green (Ultraieci/Antverpiae 1955) 52, 13: „Quis autem verum possit ostendere, abs te, Alypi, dictum est, a quo ne dissentiam magnopere laborandum est. Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini, quid sit verum, cum breviter tum etiam pie.“

³⁰ Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli (Paris 1906) 90 (in der oben Anm. 3 zitierten Ausgabe von P. G. Ricci fehlt dieser Passus): „Sed quoniam nec sciri omnia, imo nec multa

Wenn also Petrarca nicht nur den formalen Anstoß zur humanistischen Platonrezeption gegeben hat, sondern auch, wie ich zu zeigen versucht habe, dieser Rezeption das in ihr zum Ausdruck kommende philosophische Konzept und Platonbild eingepreßt hat, dann könnte die Rekonstruktion der Philosophiegeschichte durch den ciceronischen Varro, die Patrizzi abgeschrieben hat, in der Tat der Hintergrund sein, vor dem der Platonismus der Humanisten verständlich wird: das, was die Humanisten erwarteten, suchten und schließlich fanden, ist jener akademisch rekonstruierte und auf Sokrates projizierte Platon, von dem sie bei ihrem großen Lehrer Cicero gelesen hatten.

III.

Mit dieser Rückführung des humanistischen Platonverständnisses auf die „Academica“ Ciceros ist wohl eine historische Quelle benannt, die die Humanisten dazu bewegen konnte, Platon unter skeptischem und moralphilosophischem Aspekt zu lesen, aber der Grund dafür, daß die Humanisten auch tatsächlich dieser Quelle folgten, ist damit noch nicht aufgeklärt. Cicero war durchaus nicht der einzige Autor, durch den die Humanisten, schon bevor sie die platonischen Schriften selbst kannten, eine mittelbare Bekanntschaft mit Platon machen konnten. Selbst wenn man die mittelalterliche Platonismustradition außer acht läßt, gibt es zumindest noch den verehrten und bewunderten Kirchenvater Augustinus, der schon in seinen „Contra Academicos Libri“ ein anderes, spekulatives Platonverständnis zu initiieren und die akademische Rekonstruktion der Philosophiegeschichte ausdrücklich zu revidieren versucht.³² Wenn die Humanisten sich zugunsten Ciceros und gegen Augustinus entschieden, so kann dies nicht durch die größere oder geringere Autorität des einen oder des anderen bedingt sein, sondern es mußte andere, aus der Zeit selbst stammende Gründe geben, die der akademischen Version größere Attraktivität und Überzeugungskraft verliehen. Diese Gründe lassen sich in der Tat feststellen, wenn man bereit ist, die Humanisten nicht auf eine desinteressierte Wiederbelebung des klassischen Altertums einzuschränken, wie es das 19. Jahrhundert mit dem Buch Georg Voigts³³ getan hat, sondern sie im Kontext ihres Zeitalters, d. h. des späten Mittelalters, zu betrachten. Ich darf mich hier auf einige wenige Gesichtspunkte beschränken.

Die philosophische Situation der Spätscholastik charakterisieren zwei sich gegenseitig ergänzende Strömungen: Voluntarismus und Nominalismus.

per hominem certum est, et confutata iam pridem atque explosa Achademia, ac revelante Deo, sciri aliquid posse constat, sit satis scire quantum sufficit ad salutem.“

³¹ Petrarca (wie Anm. 30) 89: (Es spricht Socrates) „Hoc unum scio quod nichil scio. Quam humillimam ignorantie professionem ceu nimis audacem reprehendit Archesilaus, ne id unum sciri asserens, nichil sciri.“ Vgl. dazu Cicero, *Academica posteriora* I, 12, 45.

³² Augustinus, *Contra Academicos* III, 17, 37 – 19, 42 (wie Anm. 29) 67 – 71.

³³ G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder Das erste Jahrhundert des Humanismus*, 2 Bde. (1859, 1960).

Johannes Duns Scotus hatte im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts in seinem Sentenzenkommentar³⁴ gezeigt, daß die göttliche Allmacht nicht nur als *potentia ordinata*, als Macht, die die Welt, so wie sie ist, geschaffen hat und erhält, verstanden werden darf, sondern daß sie auch als *potentia absoluta* gedacht werden muß, als Macht, die gegenwärtige Welt und ihre Ordnung aufzuheben und durch eine neue zu ersetzen. Damit war die Erkenntnissicherheit der mittelalterlichen Philosophie und Wissenschaft zerstört. Denn wenn Gott kraft seiner *potentia absoluta* die Gesetze der Natur und der Moral nach seinem nur ihm bekannten Rat-schluß beliebig ändern kann, dann existiert keine notwendige Ordnung mehr, die Gegenstand einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis werden könnte. Die einzige Sicherheit, die es noch gibt, ist die formale Exaktheit der rationalen Prozesse, auf die sich, in der Folge, auch die nominalistische oder terministische Logik konzentrieren wird, und die Sicherheit der unmittelbar evidenten Einsicht dessen, was *hic et nunc* existiert, die *cognitio intuitiva* oder Erfahrung, die inhaltliche Aussagen erlaubt, nicht aber universale Gültigkeit.³⁵

Obwohl die Humanisten in der Regel die scholastische Philosophie und ihre Probleme nicht bis in ihre feinsten Differenzierungen hinein kannten, waren sie doch, wie neuere Forschungen immer deutlicher gezeigt haben³⁶ und aus ihrer antischolastischen Polemik hervorgeht, nicht völlig unbeeinflusst von den Resultaten der philosophischen Diskussion wie von der allgemeinen geistigen Situation der Zeit. Der Zusammenbruch der politischen und sozialen Ordnung, der mit dem der scholastischen Philosophie Hand in Hand ging, wurde in Italien besonders spürbar und konnte den Humanisten nicht verborgen bleiben. Das, worauf es, auch für die Humanisten, ankam, war, eine neue Ordnung oder mindestens Orientierungsmöglichkeiten zu finden, einen neuen Ansatz zu versuchen, der aus der Krise der frühen italienischen Renaissance hinausführen würde.

Der Humanismus fand diesen neuen Ansatz schon mit Petrarca nicht in einer Überwindung der Resultate der scholastischen Philosophie, sondern in ihrer Weiterentwicklung zu einer Theorie der Würde des Menschen. Wenn Scotus mit seinem Voluntarismus die Allmacht und Freiheit Gottes gegen den Angriff der averroistischen Naturwissenschaft verteidigt hatte, so dehnt Petrarca nun, und mit ihm der Humanismus, diesen Voluntarismus auf den Menschen aus und

³⁴ Vgl. besonders Johannes Duns Scotus, *Quaestiones in Lib. I Sententiarum*, dist. 44, qu. unica, in: *Opera* (Lugduni 1639, Reprint Hildesheim 1968) Bd. V, 2, fol. 1368 ff.

³⁵ Vgl. z. B. K. Michalski, *La philosophie au XIV^e siècle. Six Études*, ed. K. Flasch (1969); A. Maier, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, in: *Scholastik* 38 (1963) 183–225; G. Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook* (New York 1976).

³⁶ Vgl. E. Garin, *L'età nuova* (Napoli 1969) 113–166; C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. „Invenzione“ et „Metodo“ nella cultura del XV e XVI secolo* (Milano 1968); Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Bde (Chicago 1970); E. Kessler (wie Anm. 20); C. Dionisotti, *Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth*, in: *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi* (Firenze 1955) Bd. I, 219–253; Th. E. James, *Peter Alboino of Mantua: Philosopher-Humanist*, in: *Journal of the History of Philosophy* XII (1974) 161–170; E. Kessler, *Humanist Thought: A Response to Scholastic Philosophy*, in: *Res Publica Litterarum* II (1979) 149–166.

verteidigt die Macht und die Freiheit des Menschen gegen die blinde Herrschaft einer unberechenbaren Fortuna. Im Angesicht des Elends und der Not stellt Petrarca fest, daß der Mensch nicht nur *imago Dei*, Ebenbild Gottes schlechthin ist, sondern Ebenbild Gottes des Schöpfers, *Dei creatoris*, des voluntaristischen Schöpfergottes. Als solches aber ist er, wie jener, zum Schöpfen und Handeln bestimmt.³⁷ Mag er auch nicht in der Lage sein, die Schöpfung Gottes und sein Handeln in der Geschichte mit Sicherheit zu erkennen, so vermag er doch sich selbst seine eigene Welt zu schöpfen und für sich zu sorgen mit eigener Schöpferkraft und in eigener Verantwortung.³⁸ In dieser Schöpferkraft liegt die Bestimmung und die Würde des Menschen; mit ihrer Hilfe kann er sich aus der Orientierungslosigkeit, in die ihn das späte Mittelalter gestürzt hatte, befreien, und von dieser Definition des Menschen muß auch die der Philosophie abgeleitet werden.

Die Philosophie wird daher für den Humanisten zur *ars vitae*. Sie ist nicht metaphysische Spekulation und nicht naturphilosophische Wesenserkenntnis: denn als solche wäre sie nicht nur zum Scheitern verurteilt, sie wäre auch ohne Nutzen für die Verwirklichung der menschlichen Aufgabe. Nützlich aber muß auch die Erkenntnis sein, denn auch das Erkennen ist menschliches Tun und deshalb dem Ziel des Wollens, dem Guten, unterzuordnen. Die Philosophie ist Moralphilosophie nach dem Beispiel des von Varro beschriebenen Sokrates: nicht als Spekulation über absolute Normen, sondern als Reflexion über das Gute, das vom Menschen immer wieder neu in immer wieder neuen Situationen verwirklicht werden muß.

Mit diesem Konzept der Philosophie, das als Reaktion auf die Krise der Spätscholastik entwickelt worden war, ließ sich das spekulative Platonverständnis des Augustinus nicht vereinbaren, während die pragmatische Akademie, mit ihrem Bewußtsein von der Unsicherheit des menschlichen Wissens, mit ihrer Konzentration auf die Probleme der Moralphilosophie und ihrem Bemühen, das probabile oder *verisimile* nicht zu beweisen, sondern rhetorisch zu vermitteln, als eine Bestätigung des humanistischen Programmes erscheinen mußte. Es war deshalb nicht Unwissenheit oder philosophische Unfähigkeit, sondern ein klares philosophisches Programm, was die Humanisten dazu brachte, Platon in der akademischen Tradition zu rezipieren und in ihm nicht den Metaphysiker oder Kosmologen, sondern den Moralphilosophen zu suchen, der nicht lehrt, sondern argumentiert und schließlich, wie seine Briefe beweisen, versucht, sein politisches Denken in die Praxis umzusetzen. Dieser Platonismus der Humanisten ist sicher nur ein

³⁷ Petrarca, *De remediis utriusque fortunae*, II, 93, in: *Opera* (Basileae 1554) fol. 211: „An autem ut ex multis summam deliberem, parva nobis gaudii causa est, imago illa similitudo Dei Creatoris, humana intus in anima ingenium, memoria, providentia, eloquium, tot inventa, tot artes, huic animo famulantes, huic corpori quibus necessitates vestrae omnes divino beneficio comprehensae sunt.“

³⁸ Petrarca (wie Anm. 37) fol. 212: „Variarum nonne artium ac multiplici remediorum suppleuntur auxilio? ut magis ad gloriam hominis quam miseriam trahi possit quod animantibus caeteris ratione carentibus praevalidam cutim, unguesque et villos mater natura providerit, homini unum repertorem omnium contulerit, intellectum, ut illa scilicet alieno, hic suo quodam proprio et interno praesidio tutus esset, caetera quantum nascentibus obtigisset et non amplius, unus hic tantum haberet, quantum vivendo meditandoque sagaci assequi possit ingenio.“

Schatten, nur ein Fragment dessen, was die platonische Philosophie zu leisten vermag, aber er ist ein echtes Fragment, mag auch das sizilische Abenteuer Platons gescheitert sein und das moderne Platonverständnis anderen Aspekten mehr Aufmerksamkeit schenken. Dieser Platonismus der Humanisten ist auch nicht der Platonismus der Renaissance geblieben. Nach der Ankunft Plethons in Florenz, nach der vollständigen Übersetzung der platonischen und neuplatonischen Werke durch Marsilio Ficino in der zweiten Hälfte des Quattrocento und nach Ficanos Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie auf der Grundlage des Hermes Trismegistos, nach der aus der Einheit einer philosophisch-religiösen Uroffenbarung sich Philosophie und Religion ausdifferenzieren, wobei die philosophische Filiation mit Zoroaster und Hermes Trismegistos beginnt, von den Ägyptern zu den Griechen gelangt, zu Orpheus, dem mythischen Sänger, zu Pythagoras und zu Platon und dann zu Aristoteles, der allerdings nur noch *physicus* ist, d. h. für die Naturphilosophie zuständig³⁹ – nach dieser Rekonstruktion also wird der Renaissance-Platonismus zur Theorie der Vermittlung des Einen mit dem Vielen, der Harmonie von Mikrokosmos und Makrokosmos, der universalen, kosmischen Liebe, der kosmologischen Proportionen und der magischen Praktiken.

Aber trotz des überwältigenden Einflusses dieses Florentiner Neuplatonismus in ganz Europa fällt der akademische Platonismus der Humanisten nicht völlig der Vergessenheit anheim.⁴⁰ Ich kann hier nur auf drei Beispiele hinweisen.

Wenn der deutsche Humanist Paulus Nivis oder Paul Schneevogel 1489 in Leipzig zum erstenmal überhaupt an einer Universität eine Platonvorlesung ankündigt – das Thema sind die pseudoplatonischen „Erastai“, die „Amatores“ – dann tut er dies nicht, um die neuplatonische Philosophie der Liebe zu propagieren, sondern um die Studenten Platons Einheit von *sapientia* und *eloquentia* zu lehren, moralische Einsicht und die Fähigkeit, sie argumentativ rhetorisch in die jeweilige historische Situation zu vermitteln. „Wenn du diesem Studium dich widmest, dann wirst du unter Scherzen die Regeln lernen, die zu sittlichem Verhalten und einem glücklichen Leben führen und wirst, wie im Spiel, die schwierige Kunst des Redens leicht und angenehm erwerben.“⁴¹

³⁹ Vgl. Marsilio Ficino, Praefatio zur Plotinübersetzung, in: Opera (Basel 1576, Reprint Turin 1962) vol. II, fol. 1537; ders., Praefatio zur Übersetzung des Pimander, ebd. fol. 1836; ders., Theologia platonica de immortalitate animorum VI,1, ed. R. Marcel (Paris 1964) Bd. I, 223 f.

⁴⁰ Für die weitere Wirkung dieses ‚Platonismus der Humanisten‘ vgl. E. N. Tigerstedts knappen Abriss *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato* (Commentationes Humanarum Litterarum 52 [Helsinki 1974] 31–38), der zwar dem Platonverständnis der Humanisten vor Ficino keine eigene Bedeutung beimißt, die Tradition des akademischen Platonverständnisses jedoch bei Bruni, Vives, Melanchthon, Nizolius, den Ramisten, Montaigne, Gianfrancesco Pico della Mirandola und Petrus de Valentia verfolgt.

⁴¹ Vgl. Paulus Nivis, Vorlesungsankündigung Leipzig 1489, abgedruckt in: L. Bertalot, *Drei Vorlesungsankündigungen des Paulus Nivis in Leipzig 1489*, in: *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, hg. von P. O. Kristeller (Rom 1975) Bd. II, 181–187; hier 186: „Quem si studio complecteris, inter iocandum precepta condiscas ad mores vitamque beatam ducentia, inter ludendum industriam disserendi iocunde admodum et facile consequeris.“ Vgl. auch Ch. B. Schmitt, *L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des universités à la Renaissance*, in: *Platon et Aristote à la Renaissance. XVI^e Colloque International de Tours (= De Petrarque a Descartes 32)* (Paris 1976) 93–104.

Eine Generation später wird sich Erasmus, der sowohl die humanistische wie die neuplatonische Platonrezeption sehr wohl kennt, expressis verbis gegen letztere stellen und die Übernahme der neuplatonischen Zahlenspekulation als Verdunkelung der Philosophie wie der wahren Theologie verdammen⁴² und gleichzeitig den moralphilosophischen Platon der Humanisten mit Nachdruck propagieren:

„Platon ist nirgends so gewissenhaft wie bei der Schulung der Hüter seines Staates ... Staatswesen, sagt er, würden nur glücklich sein, wenn sie entweder einer philosophischen Regierung sich nähern, oder wenn die gerade an der Spitze Stehenden die Philosophie lieben; unter Philosophie verstehe ich nicht Disputieren über Prinzipien, die erste Materie, die Bewegung oder das Unbegrenzte, sondern Befreiung von falschen, allgemein verbreiteten Ansichten und schlimmen Leidenschaften, Wegleitung, nach dem Vorbild der ewigen Gottheit richtig zu regieren.“⁴³

Und zum Ende des 16. Jahrhunderts wird schließlich Michel de Montaigne in seine Apologie des Raymundes Sabundus wiederum die beiden der Renaissance geläufigen Formen der Platonrezeption einander gegenüberstellen und sich für den aporetisch-akademischen Platon entscheiden:

„Manche haben Platon als Dogmatiker verstanden, andere als Zweifler, wieder andere in mancher Hinsicht als das eine, in anderer als das andere. Der Wortführer in seinen Dialogen, Sokrates, stellt immer Fragen und verwickelt die Leute in Diskussionen, er kommt niemals zu einem Schluß, gibt niemals eine befriedigende Antwort, und er sagt, er wisse nichts anderes als zu widersprechen ... Es heißt, daß sich von Platon zehn verschiedene Schulen herleiten. Und in der Tat, wenn es je eine unverbindliche und fließende Lehre gegeben hat, so war es nach meiner Meinung die seine.“⁴⁴

Wie der Kontext Montaignes zeigt, dient das humanistische Platonverständnis – gerade im Gegensatz zum Florentiner Neuplatonismus, der die christliche Lehre neuerdings philosophisch zu begründen versucht – dazu, einem neuen Verhältnis des Menschen zur Theologie den Weg zu ebnen, das nicht durch Dogmatismus, sondern durch subjektive religiöse Erfahrung und Toleranz gekennzeichnet ist. Darüber hinaus aber – und dies mag der Grund dafür sein, weshalb es sich nicht zu einer eigenen Schulrichtung entwickelte – bereitet es den Boden für den philosophischen Skeptizismus, mit dessen pyrrhonischen Quellen es sich im 16. Jahrhundert vereinigt⁴⁵ und zum Ansatz einer gegenüber dem Mittelalter neuen Begründung von Philosophie und Wissenschaft wird.

⁴² Erasmus, *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, in: *Ausgewählte Werke*, ed. A. und H. Holborn (1933) 280: „... sic enim his obscurant sacram doctrinam, quemadmodum Plato suis numeris obscuravit philosophiam“.

⁴³ Erasmus, *Widmung der Institutio principis Christianae* an den späteren Karl V., dt. in: Erasmus, *Briefe*, übers. von W. Köhler (1947) 134.

⁴⁴ Michel de Montaigne, *Apologie für Raymundus Sabundus*, in: *Gesammelte Schriften*, übers. von J. J. Bode, hg. von O. Flake und W. Weigand (1910) Bd. III, 318 f.

⁴⁵ Ch. B. Schmitt, *The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times*, in: M. Burnyeat (Hg.), *The Skeptical Tradition* (Berkeley/Los Angeles/London 1983) 225–251.