



Sonderforschungsbereich 980
**EPISTEME IN
BEWEGUNG**

WORKING PAPER NO. 19

Gyburg Uhlmann

Fallstudien zur Genese der
Erzählung von Zwietracht und
Harmonie zwischen Platon und
Aristoteles in der Frühen Neuzeit:
Georgios Gemistos Plethon und
Giovanni Pico della Mirandola

Sonderforschungsbereich 980
Episteme in Bewegung.
Wissenstransfer von der Alten
Welt bis in die Frühe Neuzeit

Collaborative Research Centre
Episteme in Motion. Transfer of
Knowledge from the Ancient World
to the Early Modern Period

Berlin 2019
ISSN 2199-2878

SFB Episteme – Working Papers

Die Working Papers werden herausgegeben von dem an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereich 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* und sind auf der Website des SFB sowie dem Dokumentenserver der Freien Universität Berlin kostenfrei abrufbar:

www.sfb-episteme.de und <http://refubium.fu-berlin.de>

Die Veröffentlichung erfolgt nach Begutachtung durch den SFB-Vorstand. Mit Zusendung des Typoskripts überträgt die Autorin/der Autor dem Sonderforschungsbereich ein nichtexklusives Nutzungsrecht zur dauerhaften Hinterlegung des Dokuments auf der Website des SFB 980 sowie dem Refubium der Freien Universität. Die Wahrung von Sperrfristen sowie von Urheber- und Verwertungsrechten Dritter obliegt den Autorinnen und Autoren.

Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in den Working Papers ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format. Das Urheberrecht verbleibt grundsätzlich bei den Autor/innen.

Zitationsangabe für diesen Beitrag:

Uhlmann, Gyburg: Fallstudien zur Genese der Erzählung von Zwietracht und Harmonie zwischen Platon und Aristoteles in der Frühen Neuzeit: Georgios Gemistos Plethon und Giovanni Pico della Mirandola, Working Paper des SFB 980 *Episteme in Bewegung*, No. 19/2019, Freie Universität Berlin

Stable URL online: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607>

Working Paper ISSN 2199 – 2878 (Internet)

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Sonderforschungsbereich 980
„Episteme in Bewegung“
Freie Universität Berlin
Schwendenerstraße 8
D – 14195 Berlin
Tel: +49 (0)30 838-503 49
Email: info@sfb-episteme.de

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Fallstudien zur Genese der Erzählung von Zwietracht und Harmonie zwischen Platon und Aristoteles in der Frühen Neuzeit: Georgios Gemistos Plethon und Giovanni Pico della Mirandola

Gyburg Uhlmann

1 Einleitung

Georgios Gemistos, der sich selbst Plethon nannte, starb am 26. Juni des Jahres 1452 in Konstantinopel im hohen Alter von über 90 Jahren, ein Jahr vor der Eroberung der Stadt durch die Türken.¹

Plethon beendete sein schriftstellerisches Wirken mit einem Werk, das er Νόμων συγγραφή nannte und in dem – in den Worten seines Gegners, des byzantinischen Aristotelikers Georgios Trapezuntius – sein ganzes Leben wie *in nuce* enthalten war. Zu diesem Leben gehörte vor allem eine Mission: die Mission, Platon auch im lateinischen Westen bekannt zu machen und dadurch die Vorherrschaft des Aristoteles und seiner scholastischen Kommentatoren Alexander von Aphrodisias, Avicenna und Averroes in Frage zu stellen. Plethon beabsichtigte nicht weniger, als Aristoteles den Beinamen „der Philosoph“, den dieser im Mittelalter innehatte, streitig zu machen und zu zeigen, dass dieser Ehrentitel rechtmäßig Platon gebühre.

Plethons Projekt ist also ein Aufklärungsprojekt. Er will die Erblasten und Verkru- stungen der Scholastik mit seinem neuen Platonismus hinwegfegen, das helle Licht der Antike gegenüber der Dunkelheit des Mittelalters zum Strahlen bringen, Platons Ideenlehre und Kosmologie wieder neu bekannt machen, zur dominierenden philo- sophischen Position erheben und gegen den scholastischen (und arabisch infizierten) Aristotelismus durchsetzen.

Schon früh regte sich Unmut gegen dieses Ansinnen.² Unmittelbar nach Gemistos' Tod setzte sich Gennadios Scholarios anlässlich eines Briefs an den Exarchos Joseph im Anschluss an seine Streitschrift zur Verteidigung des Aristoteles noch einmal mit scharfer Kritik mit Plethons Thesen auseinander und verdammt sie als Häresie:³ De- ren Quellen lägen, so Scholarios, offen vor Augen, Plethon selbst nenne als seine Ge- währsmänner Pythagoras, Platon, Plutarch, Plotin und Jamblich. Und er fügt hinzu:

„Und alle, die Proklos gelesen haben und die ihn auch verdammt haben, wissen genauso gut wie ich, dass dieser die Quelle ist dieser Theorien.“

Ἄλλ' οἱ Πρόκλον ἀνεγνωκότες, ἅμα δὲ καὶ κατεγνωκότες, συνοίδασι μοι τὴν τῶν λόγων

¹Zur Biographie s. Thomas Sören Hoffmann, Philosophie in Italien: eine Einführung in 20 Porträts, Wies- baden 2007, 51-78.

²Zu der Rezeption der Ideen Plethons s. James Hankins, Plato in the Italian Renaissance, Leiden/Boston: Brill, 1990, i 193-216, ii 436-440.

³S. Paul Kristeller, Humanismus und Renaissance, München 1974/5, 225.

τούτων πηγῶν. (Scholarios, Brief an den Exarchos Joseph (1465), f. 107, 25-26)⁴

Der bedeutendste Platonkommentator der Antike, Proklos, also wird von Scholarios als Plethons eigentliche Quelle enttarnt.⁵ In ihm sieht Scholarios die Wurzel der Plethonschen Fehllehren und Verirrungen. Dieses Urteil teilt auch – wengleich mit umgekehrten Vorzeichen – Kardinal Bessarion, Schüler und Freund Plethons, dessen Bedeutung für die Verbereitung der Ideen und Schriften Plethons in Italien schwer überschätzt werden kann.⁶ Bessarion sieht in Plethon die Reinkarnation Platons und erzeugt auf diese Weise ein wirkmächtiges Bild, nach welchem Plethon der beste Vermittler und Lehrer der Philosophie Platons und seiner Metaphysik in der Neuzeit ist.

Genau in diesem Sinn und nach diesem Vorbild gilt Plethon auch der modernen Forschung noch als Neuplatoniker, und damit aus heutiger Sicht gerade nicht mehr als Vermittler Platons, sondern als ein Urheber für die Tradierung der neuplatonischen Transformationen und Überformungen eines vermeintlich genuinen Platonismus.⁷ Plethon und sein den wahren Platon gegen das scholastische Mittelalter auspielender Platonismus wurden seitdem zum Maßstab und Inbegriff dessen, was man unter Neuplatonismus versteht, erhoben. Die Auseinandersetzung mit dem antiken Neuplatonismus ist bis in die Gegenwart geprägt von einem Bild des Neuplatonismus, das nicht den antiken Neuplatonismus, das also nicht den Neuplatonismus Plotins, Proklos' oder Damaskios', abbildet, sondern den des Plethon und seiner Nachfolger. Das hat weitreichende philosophiegeschichtliche Konsequenzen, von denen ich in meinem Beitrag einige in den Blick nehmen möchte.⁸ Ich knüpfe dabei an wissenschaftliche Methoden des SFB 980 „Episteme in Bewegung“ an und fokussiere auf Phänomene der Reziprozität in Prozessen des Wissenstransfers, indem ich zeige, wie moderne Vorstellungen von Platon und dem antiken Neuplatonismus im Lichte des neuen Platonismus Plethons verändert und geprägt werden und somit eine Bewegung in der Renaissance auf die Antike zurückwirkt.

Plethon beginnt sein Unternehmen einer Platonrenaissance eine Generation früher als jene, in der Platon durch eine intensive und insbesondere von den Medici in Florenz geförderte Übersetzungsoffensive der platonischen Schriften ins Lateinische für die westlichen Gelehrtenkreise in der Renaissance wieder bekannt gemacht wird.⁹ Dies

⁴Bd. iv. aus der achtbändigen Gesamtausgabe: L. Petit (Hg.), *Œuvres complètes de Gennade Scholarios publiées pour la première fois par Mgr Louis Petit, X. A. Siderides, Martin Jugie* Scholarios. *Œuvres complètes*, 8 vol., Paris 1928–36.

⁵M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Bd. V, Paris, 1935; C. J. G. Turner, *An anomalous episode in relations between Scholarios and Plethon*, in: *Byzantine Studies* 3, 1976, 56–63.

⁶S. dazu die klassische Studie von: Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe Humanist und Staatsmann I: Darstellung*, Paderborn, 1923, I 384–389.

⁷Wegen der weiten Verbreitung dieser Überzeugung muss diese nicht im einzelnen dokumentiert werden. Vermutlich zum ersten Mal in der modernen Forschung findet man diese Beschreibung Plethons als Neuplatoniker und Anhänger des Proklos bei W. Gass, *Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter*, Breslau 1844. Kritik daran bei Theodor Nikolaou, *Georgios Gemistos Plethon und Proklos. Plethon's „Neuplatonismus“ am Beispiel seiner Psychologie*, in: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress Wien 4.-9. Oktober, Akten II/4, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32 (4), 1982, 387–399.

⁸Bis heute fehlt eine konzise und differenzierende Geschichte des Platonismus, oder besser: der Platonismen. Meine Ausführungen in diesem Beitrag können nur auf dieses Desiderat und seine Bedeutung hinweisen: vgl. auch Werner Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969; Carl Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, K. B. Akademie der Wissenschaften, in Kommission des G. Franz'schen Verlags, 1916 (Bayerische Akademie der Wissenschaften); Stephen Gersh und Maarten J. F. M. Hoenen (Hgg.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages, A Doxographic Approach*, Berlin 2002.

⁹Peter Schulz, *Georgios Gemistos Plethon, Georgios Trapezuntios, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert*, in: Paul Richard Blum (Hg.), *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*, Darmstadt 1999, 22–32.

macht ihn zu einem Pionier der vermeintlichen Wiederentdeckung der Antike in der Frühen Neuzeit. Er wurde deshalb (in dieser Hinsicht) zu Recht auch als letzter Philosoph von Byzanz und erster Freund der Antiken, oder als erster griechischer Denker der Neuzeit bezeichnet.

Es ist aber ein Gemeinplatz zu behaupten, Platon sei dem lateinischen Mittelalter insgesamt aufgrund mangelnder Griechischkenntnisse unbekannt gewesen, erst die Renaissance habe an seinen Werken und Ideen wieder ein solches Interesse entfaltet, dass es zu einer derartigen Neurezeption kommen konnte, erst die Renaissance habe Licht in das mittelalterliche Dunkel der Platonrezeption bringen können. Denn die Überzeugung, das Mittelalter habe aus den zuvor allein zugänglichen Schriften, dem *Timaios*, dem *Phaidon* und dem *Menon*, nicht mehr als einen scholastisch kastrierten Platon gewinnen können, hat eine Entstehungsgeschichte, die heute zunehmend problematisiert wird.¹⁰

Plethons Selbstinszenierung passt zu der bis heute verbreiteten Verklärung einer allgemeinen Aufbruchsstimmung bei der Erforschung des „Neuen“ in der Frühen Neuzeit, bei der Plethon die Rolle als Wegbereiter des Florentiner Platonismus und des Überwinders des arabisch vermittelten Aristotelismus der mittelalterlichen Scholastik zukommt.

Schon an diesem Bild ist vieles der Korrektur bedürftig – angefangen von der Vorstellung, das lateinische Mittelalter habe die Grundlagen des Platonismus nicht gekannt, bis hin zu der Auffassung, erst die Frühe Neuzeit habe die eigentliche Antike wiedererstehen lassen. Dies aber soll nicht Gegenstand dieses Beitrages sein.¹¹

In der jüngeren Forschung wird Kritik an der These laut, Plethon sei ein wichtiger Vermittler platonischen Gedankenguts an die italienische Renaissance. Sein unmittelbarer Einfluss sei dafür nachweisbar zu gering, sein nachweisbarer Kontakt und Austausch mit den italienischen Gelehrten nicht weitreichend genug. Ein wichtiger Aspekt an dem traditionell angenommenen Einfluss wird in der Forschung hingegen nicht angezweifelt. Er bedarf aber, wie ich zeigen möchte, einer umfangreichen Diskussion, zu der dieser Beitrag Anstöße geben möchte. Ich meine, die eben erwähnte These, dass Plethons Platonbild, das er in die Diskussion einführt, dasjenige des antiken Neuplatonismus ist und dass Plethons Platonismus insgesamt und in allen wichtigen Aspekten ein neuplatonisch überformter Platonismus ist.

Die Bedeutung dieser These kann man besonders prominent an der Frage ablesen, in welchem Verhältnis Platon und Aristoteles sowohl an sich als auch nach Plethons Ansicht zueinander stehen und wie ihre Philosophien gegeneinander abgewogen werden müssen. Gemistos scheint nämlich in den Augen seiner modernen Interpreten und Historiker nicht *Platon* gegen Aristoteles auszuspielen, sondern einen neuplatonischen Platonismus, dessen wichtigste Quelle Proklos, das Oberhaupt der Athener Akademie im 5. Jahrhundert n. Chr., ist.

In der Forschung wird häufig auf die große Bandbreite der Lehren derjenigen in der Renaissance hingewiesen, die sich Platoniker nennen, und ihrer Gegner, die für

¹⁰Die Forschung hat in verschiedenen Strömungen und Perspektiven dazu bereits große Fortschritte gemacht: S. den Band Stephen Gersh und Maarten J. F. M. Hoenen (Hgg.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, s. auch Werner Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Einleitung, Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, With a New Preface and Four Supplementary Chapters Together With Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance, Milwood 1982 (1st ed. London 1939), Carlos Steel, *Plato Latinus* (1939-1989), in: J. Hamesse und M. Fattori (Hgg.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*. Actes du colloque international de Cassino, Louvain-la-Neuve 1990, 301-316.

¹¹Vgl. dazu Arbogast Schmitt, *The Significance of the Recovery of Hellenistic Philosophy for Modern Self-Understanding*, in: *Organon* 47, 2015, 41-63.

sich beanspruchen, auf der Seite des Aristoteles zu stehen. Das ist an der Oberfläche betrachtet eine vollkommen richtige Beobachtung. Die Auseinandersetzungen waren scharf und hatten oft den Charakter von Glaubenskämpfen. Dieses Urteil bedarf aber andererseits einer genaueren Differenzierung. Denn die Diskussion, in der Plethon einer der ersten Teilnehmer ist, zeichnet sich trotz bei aller Gegensätzlichkeit ihrer Beiträge nichtsdestotrotz durch eine große Einheitlichkeit ihrer Basisannahmen aus, die in unterschiedlichen Kontexten jeweils neu ausgelegt wurden und damit zu neuen Formen von Platonismen und Aristotelismen geführt haben.

Unsere Vorstellungen über die sogenannte Harmonisierungs- und damit Deformationsstrategien des antiken Platonismus¹² haben, wie ich durch exemplarische Studien plausibel machen möchte, ihre Quelle in den Platonismus- und Aristotelismuskussionen der Renaissance, nicht des antiken Neuplatonismus. Denn der Entwurf einer alle geschichtlichen Zeiten umfassenden Einheitsphilosophie, die wesentliche Unterschiede der so zusammengefassten historisch lokalisierten (und dann entlokalisierten) Konzepte ausblendet, ist erst ein Produkt verschiedener Formen eines Renaissance-Platonismus und entspringt einer Bewegung der Abwendung von methodischen Prinzipien der mittelalterlichen Scholastik.

Um diese These vorzustellen, möchte ich zuerst Plethons seiner Selbstbeschreibung nach platonischen und zugleich auch anti-aristotelischen Vorstoß in der Debatte um den Vorrang Platons oder Aristoteles' analysieren, dann denjenigen Giovanni Pico della Mirandolas, der exemplarisch für die Einheitsthese gelesen werden und einen Ausblick auf die Diskussionen der Paduaner Aristoteliker geben kann.

2 Plethons Platonismus – auf dem Weg zur Intuition einer Urphilosophie

Plethon¹³ verteidigt Platon in seiner anti-aristotelischen Streitschrift „Über die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles“ nicht als originellen Denker gegen die Vorherrschaft des scholastischen Aristoteles, sondern als Sprachrohr einer uralten, ursprünglichen und unmittelbar Wahrheit verkündenden Weisheitslehre. Plethons Platon steht stellvertretend für eine Einheitsphilosophie, die gegen die Zersplitterung von Sein und Denken, wie sie bei Aristoteles voll entwickelt sei, geschützt werden und zu neuer Blüte gebracht werden müsse. Zu dieser Weisheitstradition gehören neben Platon der persische Religionsstifter Zoroaster sowie eine Vielzahl anderer vorchristlicher Autoritäten aus verschiedenen Kulturkreisen.¹⁴

Dass Plethon die Wiederentdeckung Platons als Neubelebung einer uralten *Philosophia perennis* inszeniert, ist philosophiegeschichtlich freilich gut bekannt.¹⁵ Die Kon-

¹²Die Texte, die in diesem Verdacht stehen, und die modernen Interpretationen und Deutungsmethoden vorzustellen, ist Sache eines eigenen Beitrags. Dieser könnte und müsste auf den grundlegenden Arbeiten von Han Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London 2008, George Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006 und Ilsetraut Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato* (translated by Michael Chase), Leiden/Boston: Brill 2015 aufrufen und diese Beschäftigungen mit dem Thema diskutieren.

¹³Dazu Walter Mönch, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur- und Geistesgeschichte (1450-1550)*, Berlin 1936; C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford 1986; Katerina Ierodiakonou (Hg.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford 2002.

¹⁴Plethon, *De Diff.* 37 (zitiert nach: Bernadette Lagarde, *Le De Differentiis de Pléthon d'Après l'Autographe de la Marcienne*, in: *Byzantion* 43, 1973, 312-343).

¹⁵Der Terminus stammt erst von Steucho in seinem Werk „*De perenni philosophia libri X*“ aus dem Jahr

sequenzen, die die besondere Art, in der er dies tut, für die Bahnen hatten, in die die Geschichte des Gegensatzes oder der Einheit zwischen Platon und Aristoteles in der Renaissance und seit der Renaissance gelenkt wurde, aber sind noch nicht offengelegt und analysiert worden.

Die uralte Weisheitstradition, die Plethon entdeckt, ist nicht das Ergebnis intensiver historischer Differenzierungen, sondern einer Intuition: Es ist eine unmittelbare Intuition der Einheit von Denken und Sein, die aus einem ersten einfachen Prinzip herausfließt und eine absolute Eunomie und Eukosmie alles Seienden hervorbringt. Platon erscheint als der große Metaphysiker dieser Tradition, als der große Einheitsphilosoph, der diese Menschheitsweisheit an das Abendland vermittelt hat: eine Weisheit, die nicht von den Unterschieden und Privationen im Seienden und im sichtbaren Kosmos, sondern von dessen absolut vollkommener Ordnung sprechen möchte. (Tatsächlich ist diese Eukosmie-Intuition nicht durch platonische Texte, sondern stoisch inspiriert, wie ein Blick auf das zweite Buch von Ciceros *de natura deorum* lehren kann.

Demgegenüber erscheint Aristoteles als Zerstörer dieser metaphysisch begründeten Einheit, der das Einzelding über das Allgemeine, den Teil über das Ganze gestellt hat.

Φησὶ δὲ πού καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης τὰ ὄντα μὴ ἐθέλειν πολιτεύεσθαι κακῶς καὶ οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ εἰς κοίρανος, τῷ μὲν λόγῳ μάλα πού σεμνῶς λέγων, τῷ δ' ἔργῳ αὐτὸς ὢν ὁ τὴν κακοπολιτείαν ἐς τὰ ὄντα μάλιστα εἰσάγων τῷ τὸ ὄν μὴ εἶναι ἐν μένειν.

„Aristoteles sagt an einer Stelle auch selbst, dass das Seiende nicht auf schlechte Weise geordnet werden darf und dass Vielherrschaft nicht gut ist. Einen einzigen Herrscher <soll es geben>: das sagt er dem Lippenbekenntnis nach sehr gut, tatsächlich aber war er es selbst, der die Misswirtschaft in das Seiende am meisten eingeführt hat, dadurch, dass er es nicht zugelassen hat, dass das Seiende Eines bleibt.“ (De Diff. 11 (Bernadette Lagarde, *Le De Differentiis de Pléthon d'Après l'Autographe de la Marcienne*, in: *Byzantion* 43, 1973, 312-343, 324, 23-27) (=PG IV, BL III))

Aristoteles wird damit in Plethons Kritik – hier zunächst in polemischer Weise – als induktiver Empiriker dargestellt, der weder einen Sinn für die Einheit des Ganzen noch für die Priorität des Allgemeinen hat, sondern alles vom Einzelding ausgehen lassen wolle. Plethon rekurriert für dieses Urteil ausgiebig auf die aristotelische *Kategorien-schrift*, deren Theorie von der Homonymie des Seienden und Substanzenlehre unmittelbar gegen die platonische Metaphysik und Ideenlehre ausgespielt wird. Die Tatsache, dass Aristoteles selbst in den *Analytica Posteriora* die Priorität des Allgemeinen behauptet, wird von Plethon zwar bemerkt, aber als ein Versehen und innerer Widerspruch in der eigentlichen aristotelischen Lehre ausgewiesen,¹⁶ eine Widersprüchlichkeit, die zu Aristoteles' durchweg partikulärer, den Blick auf das Ganze vermissen lassender Wissenschaft vom Einzelnen essentiell dazugehöre.

„Für Aristoteles bedeutet es nichts, sich selbst zu widersprechen, hier ebenso wie anderswo.“ (ebenda)

So fasst Plethon die aristotelisch-empirische einheitsfeindliche Position zusammen.

Diese Klassifizierung Platons als Einheitsmetaphysiker und des Aristoteles als Wissenschaftler, der sich um das Einzelne bemüht und dabei das Ganze, die vollkommene

1540 (vgl. H. Schneider: *Art. Philosophia Perennis*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, S. 898ff.). Einschlägig für die neuzeitliche Tradition ist die umfassende Studie von Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis: Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main 1998, bes. 49-63, die zeigt, wie weit das von Steuco auf den Begriff gebrachte Gedankengut zurückreicht und welchen Stellenwert es in der Renaissance errang.

¹⁶De Diff. 12 (ebenda, 325, 17-24(= PG IV, BL III)).

Ordnung des Alls, aus dem Blick verliert, trägt den Keim der gesamten neuzeitlichen Kontroverse um Gemeinsamkeit und Verschiedenheit zwischen Platon und Aristoteles in sich. Zu diesem Keim gehört es wesentlich, dass ein vermeintlich neuplatonisch inspiriertes Platonbild einem vermeintlich genuinen Aristotelesbild entgegengesetzt wird, das von den Überformungen des scholastischen und von den Arabern bestimmten und über sie vermittelten Mittelalters befreit ist.

Die Prämissen für die spätere historische Analyse und Differenzierung sind damit klar formuliert und wurden in der Fortentwicklung der Debatte um die Gemeinsamkeiten von Platon und Aristoteles und in der Beurteilung der Platonismen der Renaissance eingelöst. Die These von der hierarchisch-systematischen Einheitsmetaphysik wurde als dem Denken Platons selbst fremd aufgedeckt und als neuplatonisch entlarvt. Die Kritik an Aristoteles hingegen wurde mit positiven Vorzeichen versehen und als Befreiung und Reinigung sowohl Platons als auch des Aristoteles von der neuplatonischen Verfälschung begrüßt. Es liegt damit schon in den Grundlagen der Platonverteidigung und -kritik an Aristoteles bei Plethon begründet, dass der neuplatonische Platon überwunden und Aristoteles – in bestimmter Hinsicht – als neuzeitlicher Denker, der seinerseits die platonische Substanzenmetaphysik hinter sich gelassen habe, neu entdeckt wird.

Auch der Rahmen für die historische Beurteilung der Diskussionen, die sich an die Neueinführung Platons in der italienischen Renaissance in der Nachfolge Plethons und seines Schülers Kardinal Bessarion anschlossen, ist damit bereits vorgegeben. Denn es lag nahe, Aristoteles entweder zusammen mit Platon und allen antiken Denkern in die urmenschliche Weisheitstradition zu integrieren und in der Lektüre seiner *Metaphysik* ebenfalls als substanzenmetaphysischen Denker zu entdecken (wie bei Pico della Mirandola geschehen), oder ihn von dieser Metaphysik abzugrenzen und als komplementären Theoretiker des empirisch Einzelnen zu loben (wie bei Kardinal Bessarion) oder aber ihn als Ignoranten des Kosmos des Seienden von Platon und seiner Urweisheit weit abzurücken, oder ihn schließlich als ersten aufgeklärten Denker gegenüber Platon herauszustellen und ihn somit – freilich in einem von aller Scholastik gereinigten Bild – als tauglichen Gewährsmann für den Aufbruch der Neuzeit und ihrer Abkehr vom Mittelalter zu feiern (wie bei Pomponazzi und anderen Paduaner Aristotelikern).

Alle diese Verhältnisbestimmungen gründen letztlich – ohne dies selbst zu thematisieren – sowohl auf einer historisch und systematisch undifferenzierten Beschreibung dessen, was platonisches Denken bei Platon selbst und bei den antiken Platonikern wesentlich bestimmt, als auch auf einer simplifizierten Darstellung von Aristoteles' Position zum Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem. Dabei ist es historisch bemerkenswert, dass all das, was sich als Konfusion und unzulässige Harmonisierung erweisen lässt, in der philologischen Kritik als Erbe des unhistorischen Denkens der Neuplatoniker betrachtet wird, während alle Differenzierungsversuche innerhalb der Diskussion zwischen Platonikern und Aristotelikern dem erwachenden historisch-kritischen Bewusstsein der neuzeitlichen Gelehrten zugesprochen wird. Man kann schon an wenigen exemplarischen Instanzen zeigen, dass dieses Urteil seinerseits deshalb unkritisch ist, weil es sich auf die Selbstinszenierung der Renaissancegelehrten und ihrer Platonismen stützt.

Um dies plausibel zu machen, komme ich noch einmal auf die Kritik des Scholarios an der Offenlegung der wichtigsten Quellen für Plethons neuen Platonismus zurück und zitiere diese ausführlicher:

Καὶ ἵνα τοὺς ἄλλους ἐῴμεν, τίς ἀγνοεῖ τὰς Πρόκλου πραγματείας, ἐξ ὧν αὐτὸς τὰ τοιαῦ-

τα ἔσπερμολόγησεν· καίτοι εἰς μὲν Πλωτῖνον καὶ Πορφύριον καὶ Ἰάμβλιχον ἀναφέρει τὴν συγγραφὴν, ἀφ' ὧν ὀλίγα ἢ οὐδὲν προσηλήφει, Πρόκλον δὲ τὸν αἰτιώτατον αὐτῷ τῆς τοιαύτης φρονήσεως σιωπᾶ, οὐδ' ἀνέχεται δεικνύσαι, ὅτι ἐκ τῶν ἐκείνου βιβλίων μᾶλλον πάντα συνήγαγεν [...]. Οὐ προστίθησι δὲ τοῖς ἄλλοις τὸν Πρόκλον, σοφιζόμενος ἑαυτῷ τὴν δόξαν τοῦ πρώτου αὐτὸν τὰ τοιαῦτα ἀποτεκεῖν. Ἄλλ' οἱ τὰ Πρόκλου ἐπεληλυθότες καλῶς ἅμα δὲ καὶ κατεγνωκότες ἐπιγινώσκουσι τὴν πηγὴν τῶν Γεμιστοῦ λόγων.

„Aus den Werken des Proklos hat er seine Lehre aufgelesen (ἔσπερμολόγησεν). Er verschweigt sogar Proklos, der für ihn (Plethon) die Hauptursache derartiger (sc. theologischer) Gesinnung ist, und er macht auch keinen Hinweis darauf, dass er fast alles aus den Büchern von jenem zusammengetragen hat... Er fügt jedoch Proklos zu den anderen nicht hinzu, weil er sich den Ruhm ausgemalt hat, selber als erster solches erdacht zu haben. Aber diejenigen, die die (Schriften) von Proklos sorgfältig gelesen und ihn zugleich verurteilt haben, kennen die Quelle der Worte von Gemistos sehr wohl.“¹⁷

Scholarios zieht Plethon also des Plagiats, weil er die Herkunft seiner Lehren von Proklos nicht offengelegt habe, betont dabei im gleichen Atemzug aber auch, dass diese Abhängigkeit so offensichtlich sei, dass jeder sie erkennen könne.

Plethon verbirgt nach Ansicht des Scholarios das Proklische an seiner Philosophie nicht, sondern bekennt sich inhaltlich sehr wohl zum Neuplatonismus. Zu offensichtlich scheint die hierarchische Theologie sich als neuplatonisches Erbe zu verraten. Dazu passt auch das Platonbild, mit dem Plethon im 15. Jahrhundert eine Platonrenaissance initiieren möchte. Auch dieses – und darauf wollen wir uns im Folgenden konzentrieren – scheint ganz neuplatonischen, systematisierenden Geist zu atmen. Plethon scheint Plotins Einheitsphilosophie und Proklos' Theologie in Platon hineinzu lesen. Doch ist diese Beschreibung so korrekt?

Theodor Nikolaou hat in einem Aufsatz¹⁸ aus den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts am Beispiel der Lehre vom Seelenwagen darauf hingewiesen, dass der allgemein verbreiteten philosophiegeschichtlichen Vorstellung, Plethon habe von Proklos alle wichtigen Elemente seiner Philosophie übernommen und sei ein Proklischer oder Neuplatoniker im proklischen Sinne, in Proklos' Werken keine Entsprechung finde. Während Plethon die ewige Koexistenz der Seele mit der Materie bekennt und dies zum Beleg der Zentralstellung der menschlichen Seele benutzt, differenziert Proklos: Weder ist für ihn der unsterbliche Teil der Seele koexistent mit dem Leib, denn dieser ist vergänglich, noch ist die Materie bzw. der einzelne Leib ewig, denn er besitzt keine Unsterblichkeit.

Plethon übernimmt, wie man anknüpfend an Nikolaous Ergebnisse sagen muss, nur ein Motiv aus den Diskussionen um die Vermittlung zwischen Seelisch-Geistigem und Körperlich-Materiellem: das Motiv des Seelenwagens, des ὄχημα τῆς ψυχῆς. Er erzeugt mittels dessen eine neuplatonische Atmosphäre. Der Inhalt aber, der in dieser Atmosphäre erschaffen wird, weicht nicht nur marginal, sondern grundsätzlich von allen bedeutenden Positionen aus den Diskussionen der antiken Platoniker und auch derjenigen des Proklos ab. Der Ausgangspunkt dieser Lehre ist die scheinbar von den Neuplatonikern übernommene bildliche Vorstellung von einer Hierarchie, in der es eine feste Stufenfolge und Struktur gibt, die nun noch argumentativ und mit Namen ausgefüllt werden muss. Den Mittelpunkt dieser nur auf den ersten Blick neuplatonischer, von einem Prinzip der Einheit ausgehenden Ordnung des Kosmos aber bildet der einzelne Mensch. Atmosphärisch ist dieser Platonismus, weil der Grund für die angenommene Ordnung kein rationaler Begründungszusammenhang, wie wir ihn

¹⁷L. Petit (Hg.), Scholarios, Œuvres complètes, Brief an die Prinzessin von der Peleponnes: iv 153, 22-34.

¹⁸Theodor Nikolaou, Gemistos Plethon und Proklos.

bei den antiken Platonikern und Aristotelikern finden, ist, sondern eine anschauliche Vorstellung: ein Bild. Ein Schema, nicht ein Logos, der Rechenschaft abgeben kann, sind die Basis für dieses Denken. Die Hierarchien entwickeln sich aus der Intuition einer vollkommenen und einfachen Ordnung des Seienden, die von einem höchsten Prinzip hervorgebracht und vom ins kosmische Zentrum gestellten Menschen organisiert wird.

Platons Lehren bewegen sich in diesem Schema jenseits und oberhalb der einzelnen menschlichen Seele und erzählen von den hehren oberen, metaphysischen Welten. Aristoteles hingegen konzentrierte sich – in Verkennung des Ganzen und seiner Vollkommenheit – ganz auf das empirisch Einzelne, diesseits und unterhalb der menschlichen Seele. Als Verkennung muss diese Einzelwissenschaft in Plethons Augen deshalb bezeichnet werden, weil sie die oben, in ewiger Einfachheit existierenden Prinzipien nicht anerkennt und dadurch das kosmische Panorama und seine Ordnung zerstört. Aristoteles erscheint in diesem Bild so als Antimetaphysiker, der die obere Welt misachtet hat.

All dies ist atmosphärischer Platonismus und Anti-Aristotelismus, nicht der begrifflich begründete Platonismus des Proklos oder seiner Vorgänger, die Aristoteles auf die Prinzipien seiner Philosophie in den verschiedenen Disziplinen hin befragen. In den spätantiken Aristoteles-Kommentaren nämlich wird der unterschiedliche Erkenntnisstatus Platons und Aristoteles' thematisiert, ohne jedoch die Konsequenz zu ziehen, Aristoteles negiere die Prinzipien- und Begründungsebene.¹⁹

Gemistos verkörpert in seinem Werk wie kaum ein anderer die Inszenierung einer Wiederauferstehung des Platonismus. Er nannte sich selbst des ähnlichen Klanges wegen Plethon, um den Nimbus des Platon- und Plotin-Nachfolgers zu pflegen. Doch nicht nur sein Name klingt wie „Platon“ und wie „Plotin“ oder eine Mischung aus beiden Namen, auch seine Philosophie *klingt* platonisch: Sie sieht platonisch aus, sie klingt platonisch und verströmt den Geruch eines spätantiken Platonismus. Dieses sinnliche Scheinen aber täuscht.

Plethons Philosophie klingt tatsächlich nur dem ersten Anschein nach wie ein antiker Platonismus, ohne dies dem Inhalt nach wirklich zu sein. Sie umhüllt ein von typisch neuzeitlichen Elementen bestimmtes Denken mit einem platonischen oder neuplatonischen Schleier, der sich nicht um die gedankliche Substanz des von Platon begründeten Denkens bemüht, sondern vielmehr darum, die Bildlichkeit und den stimmungshaften Anschein der platonischen, „heidnischen“ Diskurse der Antike zu revitalisieren. Sein Programm ist also ein historistisches Programm *avant la lettre*, ein Programm, das den Leser in die Antike zurückzusetzen sucht und zu diesem Zweck einullt mit der Inszenierung eines durch den Nimbus des hohen Alters geadelten Heidentums. In dieses Heidentum soll sich der Leser – so wie der Autor – nicht ein-denken, sondern ein-fühlen: Er soll den Platonismus sehen und hören. Er soll in eine antike oder pseudo-antike Atmosphäre eintauchen. Dafür präsentiert Plethon einen Bekenntnisplatonismus, der sich mit Nachdruck als heidnische Weisheitslehre plastisch vor Augen stellt und an die Stelle der differenzierten Argumentationen der antiken Neuplatoniker sich zum Glauben an die Ideen Platons bekennt.

Ἐσπερινὴ ἐς θεοὺς πρόσρησις

Σοί, ὦ βασιλεῦ Ζεῦ, πάντων ὧν τέ ποτε ἔσχομεν καὶ νῦν αἶε τε ἔχομεν ἀγαθῶν, πρῶτω

¹⁹Dies geschieht insbesondere in den Kommentierungen zur Platonkritik des Aristoteles. S. dazu Gyburg Uhlmann, On the Function of Platonic Doctrines in Late Antique Commentaries on Metaphysics A 9, A 6 and M 4 – an Example of Late Antique Knowledge Transfer, in: Working Papers des SFB Episteme in Bewegung 1, 2014, 1-37.

καὶ μάλιστα τὴν χάριν ἴσμεν. Σὺ γὰρ δὴ οὐχ ἕτερόν τι ἔπειτα ἀγαθόν, ἀλλ' αὐτὸ ἀγαθὸν ὦν, καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις ὁ αὐτὸς πρεσβυτάτος τε ὁμοῦ καὶ ἔσχατος καὶ ὅλως κυριώτατος τῶν ἀγαθῶν αἴτιος εἶ. Μεθ' ὧν δὴ καὶ ὑμῖν, ὦ Πόσειδόν τε καὶ ἄλλοι πάντες θεοί, δι' ὧν ἐκ Διὸς καὶ ἐς ἡμᾶς τὰγαθὰ ἴκει, αἰεὶ τε καὶ ἐκάστοτε ἴσμεν χάριν, καὶ μάλιστα ἐπὶ ταῖς μείζοσι τε καὶ τελεωτέραις τῶν δωρεῶν ὅς πρὸς ὑμῶν ἔσχομέν τε καὶ ἔχομεν.

„Abendgebet an die Götter

Dir, o König Zeus, danken wir als erstem und am meisten für alle Güter, die wir früher hatten, die wir haben und die wir immer haben werden. Denn du bist nicht etwas anderes nach dem Guten, sondern du bist selbst das Gute, und für alle anderen bist du als zugleich der erste und der letzte und der in jeder Hinsicht erhabendste die Ursache der Güter. Nach diesem aber leisten wir auch euch, o Poseidon und ihr anderen Götter alle, durch die die Güter von Zeus her auch zu uns gelangen, immer und jedes einzelne Mal Dank, und am meisten für die sehr großen und vollkommenen Gaben, die wir von euch bekommen haben und bekommen.“ (Nomoi, Buch III, S. 184)²⁰

Diese Inszenierung eines wiederbelebten antiken Heidentums ist gegenüber der spätantiken Diskussion eine Verschiebung ins Anschauliche und gegenüber christlichen und mittelalterlichen Formen der Beschäftigung mit platonischem Denken eine Wegführung von Begriff und Begründung. Denn die frühen christlichen, platonisch beeinflussten Denker – wie Augustinus, Anselm von Canterbury oder Bonaventura – haben in ihren Werken die historisch bedingten und motivischen Aspekte platonischen Denkens nicht (oder: nicht um ihres platonischen Anscheins willen) evoziert, sondern haben sich um platonisches Denken als philosophische Begründung und rationale Durchdringung der christlichen Theologie und für die Auslegung der Heiligen Schrift bemüht. Es werden bei ihnen nicht die Motive des antiken Platonismus wie ein Schleier über alle Gedanken gebreitet, vielmehr werden die Heilige Schrift und ihre Texte und Kontexte in dem begrifflichen Horizont platonischen Denkens mit einer Begründungsdimension versehen.

3 Plethon und die Mittelstellung des Menschen

Diesen atmosphärischen Platonismus Plethons kann man anhand seiner Lehre von der Mittelstellung des Menschen zwischen Sinnlichkeit und Geistigem aufzeigen. Sie weist deutlich auf Picos berühmte *oratio de dignitate hominis* voraus²¹ und unterlegt dem platonischen Motiv von der Mittelstellung der Seele ein anthropozentrisches Weltbild, das die Einzelseele zum den sinnlichen und den geistigen Kosmos zusammenhaltenden Band stilisiert. Der Begriff vom Menschen ist hier – so wie dann auch bei Pico – durch die „Qualität“ oder Pseudo-Qualität der radikalen Unbestimmtheit oder Unterbestimmtheit charakterisiert. Der Mensch überbrückt die kosmischen Gegensätze, weil er keinen der Seinsmodi dieser kosmischen Pole teilt, sondern unbestimmt in

²⁰Georgios Gemistos Plethon, *Traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites*, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Paris, 1858; ND, Amsterdam: A. M. Hakkert 1966.

²¹Vgl. Oratio §6: „Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.“ (zitiert nach Giovanni Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen: Lateinisch-Deutsch*, übersetzt von Norbert Baumgarten, herausgegeben und eingeleitet von August Buck, Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1990, S. 6).

beide Richtungen ist: weder nur sterblich noch nur unsterblich, weder nur körperlich noch nur geistig usw.

Τὴν μὲντοι ἀθανάτου τε καὶ θνητοῦ ἐν ἡμῖν μίξιν ὑπὸ ἁρμονίας τοῦ παντός θεοῖς ἡμῶν δημιουργοῖς κατὰ Διὸς θεσμοὺς μεμηχανῆσθαι ἀξιοῦμεν, ὡς τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε δύο μοῖρα, ἧ τε ἀθάνατος καὶ ἡ θνητὴ, μεθορίῳ τινὶ τῷ ἀνθρωπέῳ τούτῳ σχήματι συνδεοίσθην.

„Die Mischung von Unsterblichem und Sterblichem in uns wird von der Harmonie des Alls durch unsere Schöpfergötter gemäß den Gesetzen des Zeus hergestellt, so sagen wir; daraus folgt, dass die beiden Teile dieses Himmels, der unsterbliche und der sterbliche, durch eine Grenze, die diese menschliche Gestalt ausfüllt, zusammengebunden werden.“ (Plethon, *Nomoi*, Buch III, S. 250)

Denn nur durch diese, durch die Menschennatur, konnten die Gegensätze, so Plethons Intuition, verbunden, die Lücke zwischen beiden geschlossen werden.

Die Herleitung dieser den platonischen *Timaios* evozierenden These von der menschlichen Seele als *συνδρασμός* des Kosmos wird auf eine bemerkenswerte Weise hergeleitet und ebenso auch auf ihre Konsequenzen hin beleuchtet. Die Herleitung erfolgt nämlich aus einer empirischen Betrachtung menschlicher Verhaltensweisen, die hinführt zu einer Transformation des platonischen Gedankens, dass es etwas Seelisches sein muss, das zwischen rein Begrifflichem und Körperwelt steht, in die Vorstellung, dass der Mensch (d. h. jeder einzelne Mensch) der Zentralpunkt im Universum zu sein den Anspruch erheben kann. Diese Beobachtung ist eine Mischung aus Common-Sense-Plausibilität und einer stoischen Grundthese.

Sie bezieht sich nämlich auf die Lehre vom Selbsterhaltungstrieb als „erstem Grundtrieb“ (*πρώτη ὁρμή*) des Menschen. Es wäre, so lautet das Argument Plethons, nicht zu erklären, wie ein Mensch sich für den Freitod entscheiden könnte, wenn es außer der körperlichen, sterblichen Seite am Menschen nicht auch noch eine geistige, unsterbliche gäbe, deren Wohl zu erreichen ein Mensch sich erhoffen könnte. Plethon schließt von den unterschiedlichen Bestrebungen, wie sie aus der Wahl des Freitodes evident würden, auf eine eigene geistige Substanz (*οὐσίαν ἰδίαν τε ἔχον καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ὑφ' ἑστέγκυϊαν*) (Nomoi, Buch III, S. 248).

Nun ist es freilich zunächst einmal ganz unverdächtig, von der einfachen Einsicht auszugehen, jedes mit einem Körper ausgestattete Lebewesen strebe danach, seine physische Existenz zu erhalten, und muss als solches nicht als Rezeption stoischen Gedankengutes betrachtet werden. Außerdem scheint ein Platonismus impliziert zu sein, wenn Plethon dem platonischen Argument aus dem vierten Buch der *Politeia* folgt, wo auf eine analoge Weise die Verschiedenheit der Bestrebungen dazu herangezogen wird, unterschiedliche Vermögen, die diese Strebeakte ausführen (sinnliches Streben, Ehrstreben und Vernunft), anzunehmen.²² Plethon scheint sich hier also an Platon zu orientieren, um seine Anthropologie zu entfalten.

Die Form des Arguments und seine Konsequenzen sind bei Plethon aber mehr als die bloße Explikation von Evidenzen, sie verkehren die platonische Argumentation in ihr Gegenteil. Denn seine hier entfaltete Anthropologie lässt sich als erstens nicht im Einklang mit der Textbasis in den Schriften Platons und zweitens spezifisch stoisch inspiriert erweisen.

Der erste Punkt wird schon daraus deutlich, dass Plethon sich für seine Überlegungen zum Selbstmord als Indiz für die Geistigkeit des Menschen und die Unsterblichkeit der rationalen Seele nicht auf den platonischen *Phaidon* oder die antiken platonischen Diskussionen darüber berufen kann. Denn Sokrates argumentiert im *Phaidon* dafür,

²²Plat. R. 435a-441c.

dass es gerade nicht der Philosoph ist, der sich selbst das Leben nimmt, sondern dass es Zeichen einer philosophischen Erkenntnishaltung ist, das Band zwischen Körper und körpergebundenen Seelenteilen auf der einen Seite und den nicht körpergebundenen Seelenteilen auf der anderen Seite nicht selbst zu zerteilen.²³ Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, dass dieses Herausheben des wahren Philosophen gegenüber allen anderen, die philosophisch nur zu sein scheinen, auch der Akzent ist, den die antiken *Phaidon*-Kommentare stark machen. In unserem Kontext und für die Interpretation bei Plethon ist ein anderer Aspekt zentral: Die Diskussion der menschlichen Strebevermögen bezieht sich im *Phaidon* ebenso wie in der *Politeia* auf eine ethische bzw. psychologische Frage, die das Handeln einzelner Individuen betrachtet. Plethon hingegen gibt ihr eine kosmische Dimension. Er zieht von dem Phänomen des Selbstmordes ausgehend Schlüsse nicht nur auf die allgemeine Menschennatur im Sinne einer phänomenologischen Beschreibung, sondern auch auf eine kosmische und göttlich gewirkte Bestimmung des Menschen.

Das, was Sokrates und seine Schüler im *Phaidon* als Einschränkung der Möglichkeit des Menschen, seine Vernunft zu vollenden, diskutieren, nämlich seine Bindung an Sinnlichkeit und Körperlichkeit, wird von Plethon zum Prinzip der kosmischen Zentralstellung des Menschen umgedeutet.

Ἴνα μὲν γὰρ πλήρες τε ἦ τὸ πᾶν καὶ παντελές, ἐκ τε ἀθανάτου καὶ θνητοῦ αὐτὸ ἔδει συνεστάναι, ἵνα μὴ διεστήκη αὐτὸ αὐτοῦ, μηδὲ διεσπασμένον ἦ, ἀλλ' ἐς ἓν τι τῶ ὄντι σύστημα συνεστήκη.

„Damit das All nämlich voll und vollständig ist, musste es aus dem Unsterblichen und dem Sterblichen konstituiert werden, damit es nicht mit sich selbst im Gegensatz stehe und auch nicht zersplittert sei, sondern in einem wirklich einheitlich geordneten Ganzen zusammengefügt sei.“ (Nomoi, Buch III, S. 250)

Die Einheit des gesamten Kosmos hängt damit an einem dem Wesen des Menschen immanenten Widerspruch: an der Verbindung und Gleichzeitigkeit von Gegensätzen, die in der Natur des Menschen dem höchsten Einheitsprinzip gemäß miteinander vereinigt sind. Im Menschen seien, so Plethon, das Sterbliche und das Unsterbliche unmittelbar zusammengebunden. Der Mensch halte so durch seine doppelte Natur das ganze Universum, die körperliche und die geistige Welt, zusammen. Denn der Mensch bilde die aus beidem zusammengesetzte Grenze zwischen diesen beiden Naturen. Es sei aber – und das ist die entscheidende Pointe bei Plethon – aus logischen Gründen der einzelne Mensch, der diese vereinigende Funktion im Gesamtall besitze.

Denn nur, wenn es eine temporäre, im einzelnen Menschen verwirklichte Verbindung zwischen der sterblichen und der unsterblichen Substanz gebe, blieben beide Substanzen erhalten, ohne dass das kosmische Band zwischen beiden zertrennt werde. Die Argumentation, die zu diesem Schluss gelangt, besteht aus drei Teilen. Zunächst wird begründet, warum die Verbindung der beiden Substanzen nicht ewig und unverbrüchlich sein dürfe: Wäre das Sterbliche immer mit dem Unsterblichen im Menschen verbunden, dann würde das Sterbliche unsterblich und der Mensch würde ganz zum Gott, bliebe also nicht mehr das Zentrum des Alls. Analog verhält sich die Argumentation, in der begründet wird, warum in dieser Vereinigung das Unsterbliche sich nicht dem Sterblichen fügen könne: Der Mensch könnte auch so nicht mehr die einende Grenze sein, weil bei der Auflösung des Sterblichen beides zugleich, das Sterbliche und das sterblich gewordene Unsterbliche, aufgelöst würde und damit das ganze All aus den Fugen geriete.

²³Plat. Phd. 62a-c.

Es bedürfe also, so endet die Argumentationsreihe, einer unendlichen Wiederholung der Vereinigung der gegensätzlichen Naturen in menschlichen Individuen, um die kosmische Einheit und Harmonie zu konstituieren und zu erhalten (Nomoi 251). Es bedürfe des einzelnen Individuums als Mittelpunkt des von Gegensätzen bestimmten Universums. Jeder Mensch trage diese Potenz und Wertigkeit in sich.

An diese kosmologische Überlegung schließt sich nun in Plethons Anthropologie eine ethische an. Diese formuliert die Aufgabe des Grenzwesens Mensch, sich zu seiner Geistnatur zu erheben und von dem Sinnlichen möglichst frei zu machen. Sie hängt mit dem Stoizismus der Ausgangsprämisse, den ich gleich eingehender behandeln werde, eng zusammen und inszeniert einen anti-aristotelischen Urplatonismus, der die Göttlichkeit des Menschen aus dem Bewusstsein seiner Verschiedenheit von der sinnlichen Welt herleitet.

Es ist das große Abendgebet, das Plethon im 3. Buch der *Nomoi* an Zeus und alle Götter richtet, in dem diese anthropologische Ethik und Bestimmungslehre entfaltet wird, die sich komplementär zu der Lehre vom Grenzwesen Mensch verhält. Der Rahmen dieser Argumentation evoziert also wieder eine heidnisch antike Atmosphäre und inszeniert diese als alte Weisheitslehre, deren Urheber nicht mehr mit Sicherheit benannt werden könne, an deren Genese aber Platon mit großer Gewissheit einen erheblichen Anteil gehabt habe.

Ἐς ὃν ἡμεῖς, ἓνα δὴ ἄνδρα ἀρχαιότατον τῶν γε ἐν μνήμῃ, τὰ τοιαῦτα ἀναφέρομεν τῶν δογμάτων, οὐκ ἀπ' ἐκείνου καὶ ἤρχθαι ἡγούμενοι αὐτὰ συναΐδια γὰρ ἂν τῷ παντὶ οὐρανῷ καὶ ἐν ἀνθρώποις ταῦτα δὴ τάλητῆ δόγματα εἶναι, καὶ εἰ ἔστι μὲν ὅτε παρὰ πλείοσιν, ἔστι δ' ὅτε παρ' ἐλάττοσι κρατεῖ...

„Auf diesen (=auf Zoroaster), also auf einen Mann, der, soweit die Erinnerung reicht, der älteste ist, führen wir die so beschaffenen Lehren zurück. Wir tun dies aber nicht in dem Glauben, dass sie von diesem auch ihren Anfang genommen haben. Denn diese wahren Lehren sind gleichewig mit dem ganzen Himmel und unter den Menschen, auch wenn es solche Zeiten gibt, in denen sie bei vielen verbreitet sind, und solche, in denen sie nur bei wenigen vorherrschen.“ (Nomoi, Buch III, S. 252)

Es ist eine uralte und das Rationale transzendierende Weisheit, auf die Plethon zurückzugreifen, oder eher: unmittelbar und kongenial zuzugreifen behauptet.

Ihr Inhalt aber gibt dem platonischen Aufstiegsgedanken eine andere und explizit anti-aristotelische Wende, indem Plethon die Geistnatur des Menschen als unmittelbare Theoria, unmittelbares Schauen des eigenen Selbst jenseits des Rationalen beschreibt.

In dieser Transzendenztheorie offenbart sich der implizierte Stoizismus dieses Pseudo-Platonismus und es wird verständlich, wie diese Aufstiegslehre mit der Grundintuition von dem Selbsterhaltungstrieb als Grundmovens menschlichen Handelns zusammenstimmt.²⁴ Der plethonsche Gedanke, dass der Mensch sich seiner Überlegenheit gegenüber der Sinnlichkeit und Körperlichkeit bewusst werden und diese durch die Negierung des Körperlichen demonstrieren solle, scheint auf den ersten Blick im Widerspruch damit zu stehen, dass gerade die Synthese aus Sterblichem und Unsterblichem den Menschen aus allen anderen Geschöpfen und Elementen des Kosmos heraushebe. Denn nach dieser Lehre könne der Mensch seine Vollendung ja nur in der

²⁴Über die Bedeutung der stoischen Lehre von der Selbsterhaltung bzw. der Oikeiosislehre für die neuzeitliche Anthropologie und Subjektivitätsdebatte s. Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a. M. 1976. Für eine Interpretation der Oikeiosis-Lehre als kongeniale Antizipation der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie s. Troels Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus: University Press, 1990.

Aktualisierung dieses doppelten, in sich widersprüchlichen Wesens erlangen, nicht in ihrer Überwindung. Dieser Widerspruch löst sich auf, wenn man die Zentralstellung des Selbstbewusstseins des Menschen bedenkt:

„εἴτ' αὖ καὶ τῆ ἡμετέρᾳ αὐτῶν γνώσει, παραπλήσιον καὶ τοῦτο τῆ ἡμετέρᾳ δόντες δυνάμει, οἱ καὶ αὐτοὶ ὑμᾶς αὐτοὺς μάλιστα γινώσκετε.“

„Und ihr habt uns Anteil gegeben an der Selbsterkenntnis und habt uns auch darin an eurer Potenz Anteil gegeben, die ihr ja auch euch selbst am besten erkennt.“ (Nomoi Buch III; 184 (= S. 288))

Der Mensch transzendierte durch seine Gottähnlichkeit, die sich in seinem Selbstbewusstsein manifestierte, das Gebundensein an die sinnliche Natur, indem er sich über seine kosmische Bestimmung bewusst werde und so in der bewussten Reflexion und reflexiven Distanz zu seiner körperlichen Existenz seine vollendete Freiheit verwirklichte und damit einen gleichsam kosmischen Beobachterstatus gewinne.

Eben dieselbe Reflexionskultur mit Konsequenzen für die Einheit und absolute Ordnung des Kosmos entwickelt auch die stoische Lehre von der Selbsterhaltung als menschlichem Grundtrieb. Denn auch in den Texten, die für uns die loci classici dieser stoischen Selbsterhaltungslehre sind, findet man eine zweistufige Konzeption: Die erste Stufe ist der unmittelbare Naturtrieb, der auf die Erhaltung der bloßen Existenz zielt. Auf der zweiten Stufe schließt sich die für den Menschen spezifische Reflexion auf die Möglichkeit des Menschen, gemäß dem Logos der Natur zu handeln, an. Dem Inhalt nach ist das auf dieser Reflexion aufbauende Handeln nach der Natur nicht verschieden von dem Handeln, das dem ersten Naturtrieb folgt. Aufgrund seiner Fähigkeit zur bewussten Zustimmung und reflexiven Stellungnahme aber erhebt sich das menschliche Subjekt über das einfache Eingebundensein in die Körperwelt und adelt das naturgemäße Handeln zu etwas subjektiv und in freier Reflexion Gewolltem. Dieses Gewollte erhält daher den Status des Geistigen, der Mensch vollendet in dieser Reflexion seine Geistnatur und das Göttliche in ihm.²⁵

Charakteristisch für Plethons pseudo-platonischen oder: neu gedachten Platonismus und Antiaristotelismus ist die Betonung des essentiellen Widerspruchs in der Verknüpfung von Gegensätzen in der menschlichen Natur und Verknüpfung von Geist und Materie. Die menschliche Natur vermittele zwischen den Gegensätzen, indem sie sie unmittelbar zusammenknüpfe und diesen Widerspruch aushalte. Damit werde in der menschlichen Natur das aristotelische Prinzip von dem ausgeschlossenen Widerspruch aufgehoben und überwunden und das „platonische“ Einheitsprinzip, das in sich Gegensätzliches aufnehmen könne, an dessen Stelle gesetzt.

²⁵ „Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal—hinc enim est ordiendum—, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre.“ und „prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ennoian illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod homologian Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet,—cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum.“ (Cic. de fin. III 16 und 21. Vgl. auch Diogenes Laertios VII 85-87)

4 Giovanni Pico della Mirandola und die Synthese des Gegensätzlichen

Diese Form der unmittelbaren Konfrontation des Gegensätzlichen und die Diskussion um die Priorität des Widerspruchsprinzips bestimmt die Debatte um Einheit und Verschiedenheit der platonischen von der aristotelischen Philosophie, und dies bei den Einheitstheoretikern ebenso wie bei den Verfechtern eines radikalen Gegensatzes.

Stellvertretend für die erste Gruppe kann dies an Giovanni Pico della Mirandola²⁶ paradigmatisch aufgezeigt werden. Pico unternimmt es in seiner Universalphilosophie der 900 Thesen, die wurzelhafte Einheit und Verbundenheit aller großen Weisheitslehren der Menschheit und aller Philosophien nachzuweisen.²⁷ Die aus denselben Wurzeln hervorgegangenen unterschiedlichen Stämme, Verzweigungen und Verästelungen dürften nach Picos Dafürhalten nicht über die Gemeinsamkeiten an der Wurzel und Quelle hinwegtäuschen und sich in ihrer phänotypischen Verschiedenheit in den Vordergrund drängen.

Im ersten Teil der 1486 veröffentlichten Schrift werden 400 Thesen nach der Meinung anderer Lehrer vorgestellt, im zweiten 500 Thesen nach Picos eigener Meinung, die in sich die Vielheit und scheinbare Verschiedenheit der tradierten Weltweisheiten in einer neuen Synthese und auf der Basis seines (d. h. Picos) reflexiv zusammenschauenden Bewusstseins vereint. Es ist Picos alle Gegensätze zur Einheit führender Geist, der in diesen Thesen als Kulminationspunkt aller in der Menschheitsgeschichte angesammelter Weisheitslehren inszeniert wird.

Diese Struktur der 900 Thesen wird in der zentralen Aussage der berühmten *Oratio* oder *Oratio de dignitate hominis*, wie sie später in einem 1504 in Straßburg erschienenen Druck hieß,²⁸ gespiegelt. Pico hatte die *Oratio* ursprünglich als Einleitung einer großen Disputation verfasst, auf der seine 900 Thesen von allen Gelehrten der Gegenwart diskutiert werden sollten, ein Unternehmen, das nie verwirklicht wurde. Sie ist also von Pico selbst direkt als unmittelbares Komplement zu den 900 Thesen geschrieben worden. Sie sollte den Horizont eröffnen, in den hinein die Synopse der Menschheitsweisheit wirken könnte.

Dieser Horizont ist ein anthropologisches und anthropozentrisches Panorama. Dessen Kerngedanke ist es, aus der – in derselben Form bereits von Plethon entworfenen – Negation der Gültigkeit und Anwendbarkeit des Widerspruchsprinzips auf die menschliche Natur und ihre daraus folgende Unbestimmtheit die Göttlichkeit und kosmische Prinzipienstellung des Menschen abzuleiten. Weil der Mensch sowohl sterblich als auch unsterblich, sowohl sinnlich als auch geistig sei, sei er auf keinen der Gegensätze festgelegt, sondern habe die (unbestimmte) Freiheit zu allem.

„Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui

²⁶Zu Pico jetzt Thomas Leinkauf, Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017.

²⁷S. Giovanni Pico della Mirandola, Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. With Text, Translation, and Commentary, hg. von S. A. Farmer, Tempe 1998 mit der informativen Einführung (ebenda, 1-151 (Introductory Monograph)); nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert, s. außerdem die Ausgabe Giovanni Pico Della Mirandola, Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486, Centro internazionale di cultura Giovanni Pico della Mirandola, hg. von Albano Biondi, Bd. 1, Firenze 1995. Zu Picos Beitrag zur „Philosophia perennis“ s. auch Stéphane Toussaint, L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des Humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin, in: ders., Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali, anno V,2.

²⁸Druck von Johann Prüß, s. Giovanni Pico della Mirandola, Pico's 900 Theses, 18f. Anm. 80 (Schmidt-Biggemann, Ms.) (Bitte überprüfen!).

ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas.“

„Wir haben dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, so dass du gleichsam als dein eigener Former und Bildner in freier Willkür bestimmen kannst, in welche Form du dich lieber hineinbilden möchtest.“ (Oratio, § 5.22)²⁹

Der Mensch wird zum Schöpfer, weil er in widersprüchlicher Weise zugleich Anteil an Gegensätzlichem hat, so dass er frei ist von jeder Festlegung auf eine einzige Alternative.³⁰ Der Mensch sei der, „dem es gegeben ist, das zu haben, was er wünscht, und das zu sein, was er <sein> will“ („cui datum id habere quod optat, id esse quod velit“). Das Sein ist von seinem Wollen abhängig. Das Wollen des einzelnen Menschen also gibt dem Unbestimmten Bestimmtheit. Diese Potenz aber, die Potenz, etwas zu etwas Bestimmtem zu machen, ist in der platonisch Antike und im Mittelalter eine spezifische Potenz Gottes als Inbegriffs des Seins. Sie ist in christlicher Lesart eine Potenz dessen, aus dem und durch den und auf den hin (nach Römer 11,36) alles, was ist, die ganze Schöpfung geschaffen ist. Der Mensch hat selbst Anteil an dieser Bestimmtheit, ist aber nicht deren Prinzip.

Picos Unbestimmtheitsdoktrin, mit der Pico die Seintheologie und Unterscheidungsphilosophie des antiken Platonismus auf den Kopf stellt, legt als zentraler Ausgangspunkt auch – ebenso wie bei Plethon – die Richtung fest, in der die Harmonisierung der in ihren Verästelungen als gegensätzlich und widerstreitend erscheinenden Lehrmeinungen vollzogen wird. Pico plante neben seinem synoptischen Panorama in den 900 Thesen eine Schrift mit dem Titel „Concordia Platonis et Aristotelis“, die er aber nicht mehr vollenden konnte. (Pico starb bekanntlich gerade 31-jährig im Jahre 1494.) Die Grundlinie dieser Konkordanz aber lässt sich auch bereits aus den 900 Thesen entnehmen.

Denn er streitet darin gegen die Vorstellung, dass es einen – wie oben skizzierten – unvermittelbaren methodischen Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles gebe, nach welchem Platon von einem angeborenen Ideenwissen in der Seele ausgegangen sei, während Aristoteles die Auffassung vertreten habe, Wissen gewinne man allein durch Abstraktion aus der Sinnlichkeit. Die Lösung, die Giovanni Pico vorschlägt, ist einfach und konsequenzenreich zugleich:

„Non est credendum in doctrina Platonis animam quicquam intelligere per inspectionem ad ideas, nisi cum pervenit ad illum statum qui est supremus gradus contemplativae perfectionis.“

Correlarium: „Errant qui credunt secundum Platonem quod ea quae nos quotidie cognoscimus et intelligimus, in idearum lumine cognoscamus.“

„Man darf nicht glauben, dass nach Platons Lehre irgendeine Seele vermittelt der Betrachtung der Ideen eine Erkenntnis gewinnt, außer wenn sie zu der Erkenntnisstufe gelangt, die die höchste Stufe der kontemplativen Vollkommenheit ist.“

„Korrelar: Diejenigen, die glauben, dass wir nach Platon das, was wir alltäglich begreifen und erkennen, im Licht der Ideen begreifen, irren.“ (Conclusiones 5>29)

Platon habe, so Pico also, gar nicht die Auffassung vertreten, der Mensch gewinne ein Wissen von den Dingen der empirischen Welt durch eine Ideenschau, vielmehr folge er mit Bezug auf das alltägliche Erkennen Aristoteles darin, dass dieses Wissen allein

²⁹ Giovanni Pico della Mirandola, Über die Würde des Menschen: Lateinisch-Deutsch, S. 6.

³⁰ S. auch Wilhelm Schmidt-Biggemann, Philosophia perennis: Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, 269-271.

durch die Abstraktion aus der Empirie erlangt werden könne. Komplementär dazu stellt er die Behauptung auf, Aristoteles habe zugestanden, dass die Vollendung des menschlichen Erkennens sich jenseits der Sinne, also in einer unmittelbaren Schau des Intelligiblen vollziehe. Picos Umdeutung der platonischen Ideenschau, der zufolge sie die Rationalität und damit das Axiom vom ausgeschlossenen Widerspruch in der höchsten Vollendung der Kontemplation transzendiere, ist die Voraussetzung für die Wiederversöhnung Platons mit Aristoteles.

Picos Synthese aber ist ebenso weit weg von Aussagen in den platonischen Dialogen wie wirkmächtig. Sie ebnet den Weg für ein neues, neuzeitliches Verständnis dessen, was Platon unter Ideen begriffen hat, ein Verständnis, das seine Verbildlichung in Raffaels Schule von Athen gefunden hat, in der Platon mit dem Dialog *Timaios* in der Hand nach oben in den Ideenhimmel weist, während Aristoteles mit seiner Ethik unter dem Arm auf die empirische Welt hinweist. Demzufolge also sind die Ideen ein Element der platonischen Erkenntnistheorie, das nichts mit der Erkenntnis des empirisch Einzelnen und der alltäglichen Erfahrungswelt zu tun hat. Platon behauptet gar nicht – so lautet Picos Apologie der vermeintlich spekulativen platonischen Theorie –, dass wir uns auf diesem Weg, also über die Ideenschau, in der Welt orientieren. Seine Ideenlehre sei erst für eine höhere Stufe der Vollendung des Erkennens relevant, betreffe also nicht die Erklärungsmodi und -methoden zur Analyse der Erfahrungswelt.

Damit ist für den Platonismus, wie er in Antike und Mittelalter tradiert wurde, ein Pyrrhussieg errungen. Denn Platon ist zwar von dem Vorwurf befreit, er habe weltfremderweise behaupten wollen, in jeder alltäglichen Erkenntnis sei ein vorgeburtliches Ideenwissen impliziert, doch wird damit sein ideenphilosophisches Fundament jedes Erkenntniswertes und jeglicher Relevanz jenseits metaphysischer Spekulation und damit zugleich auch seiner philosophiegeschichtlichen Brisanz beraubt.

Arbogast Schmitt hat in seiner 1974 erschienenen Dissertation zur Auseinandersetzung Platons mit der Logik der Sophistik des 5. Jahrhunderts schlüssig nachgewiesen, dass Platons Einführung der Ideenlehre im *Phaidon* eine konsequent kritische und selbst voraussetzungslose Analyse unseres Erkennens von Einzeldingen zugrundeliegt.³¹ Platons Sokrates formuliert, wie Schmitt zeigt, nach seiner Widerlegung empiristischer Versuche der Erkenntnisbegründung in der Hypothese des Eidos das selbst voraussetzungslose Axiom des Erkennens von etwas Bestimmtem überhaupt: nämlich die Einsicht, dass man immer, wenn man etwas erfasst, etwas Bestimmtes erfasst und dass nur die Bestimmtheit des Gedachten das Kriterium sein kann, an dessen Leitfaden die Suche nach sicherer, begründeter Erkenntnis von Einzeldingen gelingen kann. Die Ideen werden also als Konsequenz einer kritischen Analyse der Möglichkeit der sicheren Erkenntnis von Einzeldingen, d. h. der Möglichkeit, in der empirischen Alltagswelt überhaupt etwas Bestimmtes zu erkennen, eingeführt. Von einem höchsten Grad kontemplativer, spekulativer Schau ist hier nicht die Rede. Im Gegenteil: Platon behauptet gerade das, von dessen scheinbarer Absurdität ihn Pico reinigen möchte. Er behauptet, dass die Ideenlehre das Erkenntnisprinzip zur sicheren Orientierung in der empirischen Alltagswelt ist und dass es ohne eine Orientierung an Ideen kein sicheres Wissen und damit auch kein begründetes Handeln geben könne.

Picos neuer Platonismus befreit die platonische Ideenlehre nun aus den Niederungen der Erfahrungswelt und überlässt dieses Feld dem Empiriker Aristoteles. Dieser neue Platonismus, der für die Renaissance prägend werden sollte, wird mit seiner Harmoniethese dabei selbst zum Paradigma einer Philosophie, die sich als Folge einer

³¹Arbogast Schmitt, Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, Würzburg 1974.

Flucht vor der vermeintlich unvollkommenen empirischen Welt in einer quasi-religiösen Intuition einer dialektischen, jenseits allem mittels des Widerspruchaxioms rational Begründbarem agierenden Spekulation hingibt. Dieser Platonismus wird dann zum Paradigma dessen, was in der Neuzeit als genuin platonisch und noch mehr: als genuin (antik) neuplatonisch gilt. Es ist eine Philosophie, die jede rational-wissenschaftliche Bodenhaftung und ihren eigentümlichen Gegenstand verliert und zur Metaphysik und irrationalen Theologie gerät.

Diese immanente Theologisierung von Picos Versöhnung Platons mit Aristoteles gipfelt in der These, die Erkenntnis von Ideen sei primär eine Leistung, die Götter: Dämonen und Seelen in einer mystischen Stellung des Gedankens, erbringen können.³² Neu gedeutete Inhalte des antiken Platonismus werden auf diese Weise mit einer irrational religiösen und fideistisch motivierten Spekulation so ineinander verwoben, dass sie bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander identisch zu werden scheinen. Viele Aspekte des Irrationalismus-Vorwurfs an den antiken Platonismus, er sei eine irrationale religiöse Doktrin haben hier, in dieser reflexiven Vereinigungsmystik Picos und der Neueinführung der platonischen Ideenlehre durch die Renaissance-Platoniker ihren Ursprung.

Die Ideen erscheinen als eine irrationale Setzung, als etwas, das in einem hierarchischen Panorama Gegenstand idealer, das Rationale transzendierender Schau ist, das folglich kein Gegenstand oder Kriterium einer konsequent kritischen Analyse der Subjektivität des Erkennens und der Bestimmtheit und Unterscheidbarkeit des Gedachten ist.

Für diese „neue“ Ideenlehre bedarf es eines philosophiehistorisch belegten oder belegbaren Abgrenzungspols. Als ein solcher fungiert ein „neuer“ Aristoteles, der in der Gegenüberstellung mit dem „neuen“ Platon als geerdeter Empiriker stilisiert wird. Dies kann tadelnd wie bei Plethon oder als Ausweisung zweier, einander nicht tangierender Zugriffsgebiete wie bei Giovanni Pico geschehen, oder aber auch lobend wie in der großen Aristoteles-Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert: in der Auseinandersetzung mit Plethon bei Scholarios oder Georgios Trapezuntios und von den Paduaner Aristotelikern wie bei Pomponazzi und anderen.

5 Die Vermittlung von Gegensätzen – ein Beispiel aus dem antiken Neuplatonismus

Dem antiken Neuplatonismus ist die bei Pico und mit anderen Vorzeichen bei Plethon skizzierte Form der Einheit zwischen Platon und Aristoteles auf der Ebene einer die Rationalität außer Kraft setzenden transzendenten, geistigen Intuition fremd. Er blendet auch nicht Unterschiede in den methodischen Zugriffen aus, wie man an der Kritik, die z. B. Syrian zu Beginn seines Kommentars zum Buch M der aristotelischen *Metaphysik* an Aristoteles übt, sehen kann.

Während bei den Thesen von Harmonie und Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles in der Renaissance mit einfachen Oppositionen gearbeitet wird und diese Oppositionen bildlich-schematisch entworfen und assoziativ begründet werden, werden in den antiken Schuldiskussionen die Positionen der beiden Philosophen begrifflich differenziert und mit Blick auf den jeweiligen Skopos, also das Erkenntnisziel, der einzelnen Schrift oder Stelle erörtert und einander gegenübergestellt. Dabei kann man zwischen solchen Diskussionen unterscheiden, in denen es um Sachfragen und philo-

³²Conclusiones 5>30.

sophische Grundlagen geht, und solchen, in denen Aristoteles' Kritik an Platon, wie er sie in der *Metaphysik* oder auch in der *Politik* und in der *Ethik* übt, begrifflich analysiert wird.

Diese Unterscheidung ist von großer Bedeutung. Denn anders als in der Renaissance wird der Unterschied zwischen einer Auseinandersetzung in Einzelfragen und einer Differenz im erkenntnistheoretischen Fundament nicht nivelliert. Eine pauschale Entgegensetzung zwischen einem angeblich empirisch vorgehenden Aristoteles und einem angeblich die Theorie einer irrationalen intellektuellen Anschauung postulierenden Platon findet man nirgendwo. Dies hängt auch damit zusammen, dass der Zusammenhang zwischen der Erkenntnis der Einheit einer Sache und der diskursiven Vorbereitung dieser Sacherkenntnis anders bestimmt wird, als dies in den Deutungen in der Renaissance der Fall ist, die in Platons Ideenlehre eine Transzendierung des Widerspruchsprinzips erkennen wollen.

Die Vollendung der spezifisch menschlichen Potenz zu begrifflichen Erkenntnissen wird im antiken Platonismus nicht aus einer in der menschlichen Natur immanenten Widersprüchlichkeit und deren performierter Überwindung abgeleitet, sondern im Gegenteil aus der Fähigkeit des Menschen, über die Kriterien jedes Aktes begrifflicher Erkenntnis zu reflektieren und von diesen rational Rechenschaft ablegen zu können. Alle Erörterungen in den Schriften der antiken Neuplatoniker, die sich mit der Notwendigkeit, Ideen anzunehmen, befassen, leiten diese Notwendigkeit rational und von der Frage, wie Einzeldinge sicher erkannt werden können, ausgehend her.

Man kann daher als erstes Indiz für diese grundsätzlich andere Vorgehensweise und Art der Analyse von Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zwischen Platon und Aristoteles im antiken Neuplatonismus auf die Diskussionen hinweisen, in denen von der Vermittlung von Gegensätzen die Rede ist. Denn diese Erörterungen exemplifizieren eine Begründungskultur, die die Vollendung des Menschen als Menschen nicht in einer Überschreitung und im Außer-Kraft-Setzen des Widerspruchsassioms, also des Axioms, dass etwas nicht zugleich es selbst und nicht es selbst sein kann, suchen, sondern in einer Durchdringung der Prinzipien dieses Grundsatzes von Rationalität.

Das Problem nämlich, von dem Plethon behauptet, er könne es mit einem Federstrich und einem einfachen schematischen Kosmologiemodell lösen, ist im antiken Platonismus Gegenstand der Grundlegung der Erkenntnistheorie. Der antike Platonismus kennt die von Plethon und den Renaissance-Platonikern und -Aristotelikern vorgenommene Personalisierung dieser Diskussion, in der Platon und Aristoteles zu Urgegensätzen der Erkenntnis stilisiert werden, nicht. Das Aushalten von Widersprüchen gehört für diese antiken Philosophen nicht zum Wesen des Menschen, sondern im Gegenteil ist es für sie dessen spezifische Eigenart, die ihn von allen Tieren unterscheidet, die Prinzipien des Axioms vom ausgeschlossenen Widerspruch in einer rationalen Reflexion zu erkennen und anzuwenden. Zu diesen Prinzipien gehört die Frage, wie Gegensätze vermittelt werden können, wesentlich hinzu.

Denn Erkenntnis ist im Sinne Platons und seiner antiken Nachfolger immer das Erfassen einer bestimmten Einheit. Alles aber, was man als etwas Bestimmtes unterscheiden kann, ist immer eine aus einer bestimmten Vielheit zusammengesetzte Einheit und nicht reine Einheit. Denn jede Einheit ist immer eine bestimmte, von anderem verschiedene, mit sich identische Einheit, und damit ein begriffliches Ganzes, das Teile hat: Es hat Einheit, Vielheit, Identität, Verschiedenheit, Ganzheit usw. an sich. Die Aufgabe des Erkennens ist daher das differenzierte Erfassen der Synthese einer Vielheit zu einer Einheit. Einheit und Vielheit aber sind Gegensätze, also lautet die entscheidende Frage, wie die Vermittlung dieser beiden Gegensätze widerspruchsfrei gedacht

werden kann.

Die Antwort auf diese Frage ist so komplex und prinzipienhaft, dass sie von den antiken Platonikern in einer den philosophischen Sachdiskussionen vorausgehenden, anderen Disziplin vorbereitet und eingeübt wurde. Diese andere Disziplin ist die Mathematik. Deren Gegenstand ist in der Wissenschaftstheorie des antiken Platonismus die Erkenntnis der Möglichkeiten, wie eine Vielheit von Einheiten zu einer neuen Einheit synthetisiert werden kann.³³

In den mathematischen Diskussionen und Lernbeispielen kommt der Vermittlung zwischen Gegensätzen daher eine große Rolle zu, denn Einheit und Vielheit sind die erste und einfachste Instanz eines Gegensatzes, wie er bei der Konstitution von Begriffen und allem, was gedacht werden kann, vorkommt. Bei allem, was ein einfacher, direkter, kontradiktorischer Gegensatz ist, muss es eine solche „doppelte Mitte“, das heißt ein Vermittlungsglied geben, das einerseits Gemeinsamkeit mit dem einen Extrem und andererseits mit dem anderen Extrem hat.

Die Arithmetik als die Wissenschaft von der Zahl (d. i. der diskret geeinten Vielheit) hat das Ziel, die Prinzipien und Modi der Konstitution von allem, was erkannt werden kann, zu benennen und rational einsehbar zu machen. Ich zitiere nur einen unter vielen Beispieltextrn, in denen dieser erkenntnistheoretische Skopos als Motivation für eine bestimmte mathematische Operation und ein bestimmtes Lehrstück innerhalb der Arithmetik (oder auch der Geometrie) expliziert wird. Der Text stammt von dem Neupythagoreer Nikomachos von Gerasa, der um 100 n. Chr. eine Einführung in die Arithmetik verfasst hat, die in der Spätantike und - vermittelt durch die lateinische Übersetzung des Boethius - im Mittelalter das Grundbuch des Mathematikunterrichtes war.³⁴ Der Anlass ist in dem gewählten Textbeispiel die Unterscheidung einer bestimmten Zahlenklasse, nämlich der sog. heteromeken Zahlen, und ihrer Abgrenzung von den sog. Quadratzahlen und promeken Zahlen. Quadratzahlen (=tautomeke oder isomeke Zahlen) sind Zahlprodukte, deren Faktoren einander gleich sind (2x2, 3x3 usw.). Heteromeke Zahlen sind Produkte, deren Faktoren sich um genau eine Einheit unterscheiden (1x2, 2x3, 3x4 usw.) und promeke Zahlen sind Produkte, deren Faktoren sich um mehr als eine Einheit unterscheiden (1x3, 2x4, 3x5 usw.).

Ἴνα δὲ καὶ ἐναργῶς πεισθῶμεν περὶ τῶν λεγομένων, ὅτι ἄρα ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα καὶ εἰκότως ἁρμονίαν ὑπεδέξατο (ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγῶν ἔνωσις καὶ δίχα φρονηόντων συμφρόνησις), ἐκθῶμεθα ἐν δυοῖ παραλλήλοις ἐπὶ μήκος στίχοις

„Damit wir in bezug auf das Gesagte zu einer deutlichen Überzeugung kommen - nämlich darüber, dass das Seiende aus Widerstreichendem und Gegensätzlichem zusammengesetzt ist und dass es in rational nachvollziehbarer Weise eine gleichmäßig geordnete Struktur angenommen hat (gleichmäßige Ordnung [=Harmonie] aber entsteht schlechthin aus Gegensätzlichem. Denn Harmonie ist <definitionsgemäß> Einung von Viel-Gemischtem und Übereinstimmung im Denken von unterschiedlich Denkenden) -, wollen wir in zwei parallelen Reihen [die tautomeken und heteromeken Zahlen der Reihe nach] ausfalten....“ (Nicom.Ar.114,23-115,4)³⁵

Das Erkenntnisinteresse ist hier also eines, das sich allgemein auf die Konstitution von Erkenntnissen und die Kriterien dieses Erkennens richtet. Die Analyse der Möglichkeit der Synthese von Gegensätzen hat das Ziel, das kreative Potential der Rationalität und

³³ Gyburg Radke, Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch, Tübingen/Basel 2003.

³⁴ S. ausführlich ebenda.

³⁵ Zitiert nach Introduction arithmetique: Introd., trad., notes et index, hg. von Janine Bertier, (Histoire des doctrines de l'antiquite classique; 2), Paris 1978.

ihrer begrifflichen Kriterien aufzudecken und anschaulich zu machen. So ergibt sich auch in der Entwicklung der Zahlenreihen der Quadratzahlen und der heteromeken Zahlen eine Fülle an Eigenschaften und Möglichkeiten begrifflicher Verhältnisse und Formen der Synthese.

6 Schluss

Damit rekurriert Nikomachos auf die mathematiktheoretischen Prinzipien und Grundlinien, die Platon in seiner *Politeia* selbst entwickelt hatte: Die Mathematik ist eine rationale Wissenschaft, die dazu verhilft, die Prinzipien der Rationalität, d. h. die Kriterien unserer Fähigkeit, begriffliche Unterschiede zu erfassen, aufzudecken und in ihrem kreativen Potential zu erfassen. Die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten, die die Mathematik nach antik platonischer Auffassung leisten soll, ist eine Entfaltung der Ratio, die am Leitfaden des Widerspruchsaxioms und nicht durch dessen Überschreitung ihre Freiheit und Kreativität demonstrieren kann.

Die platonische Dialektik, deren Prinzipien die antiken Platoniker und Aristoteliker sowohl in Platons Dialogen als auch in der aristotelischen Wissenschaftstheorie der *Zweiten Analytiken* niedergelegt fanden, ist eine Theorie, in der die Rationalität durch die Reflexion auf die Kriterien des Grundvermögens, Unterschiede zu erfassen, kultiviert und in die Lage versetzt wird, über die Konstitution bestimmter Sacheinheit Rechenschaft abzulegen.

Dieser andere Umgang mit dem Widerspruchsaxiom und der andere Vernunft- und Freiheitsbegriff, der diesem zugrundeliegt, stehen in diametralem Gegensatz zu den Diskussionen, in denen ein neuer Platonismus zusammen mit seinen neuen Thesen über die Harmonie zwischen Platon und einem neuen Aristoteles oder auch die radikale Verschiedenheit der beiden Philosophien in der Renaissance eingeführt wird.

Es wäre an dieser Stelle notwendig und erhellend, die Diskussionen vorzustellen, die im antiken Platonismus zum einen über die Vollendung des Rationalen in der begrifflichen Sacherkenntnis, die vom Intellekt geleistet wird, und zum anderen über die Mittelstellung der rationalen Seele zwischen Intelligiblen und Sinnlichem geführt wird. Dabei würde sich das Panorama einer Differenzierungskultur eröffnen, deren Basis das platonische Prinzip ist, dass sichere Erkenntnis von Einzeldingen oder Begriffen nicht anders als durch Reflexion auf den Grundakt des Denkens: das Unterscheiden, und seine begrifflichen, jedem einzelnen Erkenntnisakt vorausgesetzten Kriterien erreicht werden kann.

Es wäre notwendig, die Funktion der Mathematik in diesem Erkenntnisprozess und dem Prozess der Aufklärung der Vernunft über sich selbst zu beschreiben. Es wäre notwendig, die differenzierten Erörterungen der antiken Platoniker über den Unterschied zwischen einem Bestimmtheit vermittelnden Prinzip und etwas, das als Medium zwischen Gegensätzen vermittelt, vorzustellen und dabei die Anthropologie und Kosmologie des platonischen *Timaios* und die Kommentierung des Proklos dazu zu entfalten.

Das alles kann hier nicht geleistet werden. Was dieser Beitrag als These vorstellen und skizzenhaft plausibel machen wollte, aber ist ein implikationenreicher historischer Befund. Dieser besagt, dass es nicht der antike Neuplatonismus ist, der unser Bild von dem naiv auf die Irrationalität und Unmittelbarkeit der intellektuellen Anschauung vertrauenden Neuplatonismus geprägt hat, sondern bestimmte Formen des Platonismus in der Renaissance. Diese sind es, die zurückwirken auf unser Bild von Platon und bestimmten Stationen des antiken Neuplatonismus. Das Gleiche gilt auch

für unsere Vorstellungen von dem methodisch-systematischen Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles. Auch hier übernimmt die moderne Philosophiegeschichte wesentliche Muster der Diskussionen, die im Zuge der Neueinführung der platonischen Philosophie in der Renaissance geschaffen wurden.

Eine neue philosophiegeschichtliche Unterscheidungskultur ist notwendig, um diese wirkungsgeschichtlich bedingten Konfusionen und Vereinnahmungen aufzudecken und damit zu einem differenzierten Bild von einer Vielzahl an miteinander interagierenden Platonismen und Aristotelismen in der Geschichte der Überlieferung und Lektüre der Texte Platons und Aristoteles' zu gelangen.

Literatur

- Baeumker, Carl, *Der Platonismus im Mittelalter*, K. B. Akademie der Wissenschaften, in Kommission des G. Franz'schen Verlags, 1916 (Bayerische Akademie der Wissenschaften).
- Baltussen, Han, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London 2008.
- Beierwaltes, Werner (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969.
- Ebeling, Hans (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a. M. 1976.
- Engberg-Pedersen, Troels, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus: University Press, 1990.
- Gass, W., *Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter*, Breslau 1844.
- Gersh, Stephen und Hoenen, Maarten J. F. M. (Hgg.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages, A Doxographic Approach*, Berlin 2002.
- Hadot, Ilsetraut, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato* (translated by Michael Chase), Leiden/Boston: Brill 2015.
- Hankins, James, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden/Boston: Brill, 1990.
- Hoffmann, Thomas Sören, *Philosophie in Italien: eine Einführung in 20 Porträts*, Wiesbaden 2007.
- Ierodiakonou, Katerina (Hg.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford 2002.
- Jugie, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Bd. V, Paris, 1935.
- Karamanolis, George, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.
- Klibansky, Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages, With a New Preface and Four Supplementary Chapters Together With Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Milwood 1982 (1st ed. London 1939).
- Kristeller, Paul, *Humanismus und Renaissance*, München 1974/5.
- Lagarde, Bernadette, *Le De Differentiis de Pléthon d'Après l'Autographe de la Marcienne*, in: *Byzantion* 43, 1973, 312-343.
- Leinkauf, Thomas, *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017.

- Mirandola, Giovanni Pico Della, *Conclusiones nongentae*. Le novecento Tesi dell'anno 1486, Centro internazionale di cultura Giovanni Pico della Mirandola, hg. von Albano Biondi, Bd. 1, Firenze 1995.
- Mirandola, Giovanni Pico della, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. With Text, Translation, and Commentary, hg. von S. A. Farmer, Tempe 1998.
- Ders., *Über die Würde des Menschen: Lateinisch-Deutsch, übersetzt von Norbert Baumgarten, herausgegeben und eingeleitet von August Buck*, Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1990.
- Mohler, Ludwig, *Kardinal Bessarion als Theologe Humanist und Staatsmann I: Darstellung*, Paderborn, 1923.
- Mönch, Walter, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur- und Geistesgeschichte (1450-1550)*, Berlin 1936.
- Nikolaou, Theodor, Georgios Gemistos Plethon und Proklos. Plethon's „Neuplatonismus“ am Beispiel seiner Psychologie, in: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress Wien 4.-9. Oktober, Akten II/4, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32 (4), 1982, 387-399.
- Petit, L. (Hg.), *Œuvres complètes de Gennade Scholarios publiées pour la première fois par Mgr Louis Petit, X. A. Siderides, Martin Jugie* Scholarios. *Œuvres complètes*, 8 vol., Paris 1928-36.
- Plethon, Georgios Gemistos, *Traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites*, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Paris, 1858; ND, Amsterdam: A. M. Hakkert 1966.
- Radke, Gyburg, *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen/Basel 2003.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Philosophia perennis: Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main 1998.
- Schmitt, Arbogast, *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Würzburg 1974.
- Ders., *The Significance of the Recovery of Hellenistic Philosophy for Modern Self-Understanding*, in: *Organon* 47, 2015, 41-63.
- Schulz, Peter, Georgios Gemistos Plethon, Georgios Trapezuntios, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert, in: Paul Richard Blum (Hg.), *Philosophen der Renaissance. Eine Einführung*, Darmstadt 1999, 22-32.
- Steel, Carlos, *Plato Latinus (1939-1989)*, in: J. Hamesse und M. Fattori (Hgg.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du colloque international de Cassino*, Louvain-la-Neuve 1990, 301-316.
- Toussaint, Stéphane, *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des Humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, in: ders., Bruniana & Campanelliana. *Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, anno V,2.
- Turner, C. J. G., *An anomalous episode in relations between Scholarius and Plethon*, in: *Byzantine Studies* 3, 1976, 56-63.

Uhlmann, Gyburg, On the Function of Platonic Doctrines in Late Antique Commentaries on Metaphysics A 9, A 6 and M 4 - an Example of Late Antique Knowledge Transfer, in: Working Papers des SFB Episteme in Bewegung 1, 2014, 1-37.
Woodhouse, C. M., George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes, Oxford 1986.