

Die Seele als Selbstverhältnis. Der Begriff „Seele“ und seine Bedeutung zu Beginn der Frühen Neuzeit (Marsilio Ficino)

THOMAS LEINKAUF

I.

Will man sich die Bedeutung und die mit dieser Bedeutung verbundene argumentative Funktion der „Seele“ in der Diskussion der Frühen Neuzeit, d.h. der Zeit zwischen 1400 und 1750 klar machen, dann wird man zumindest zwei in diesem Zeitraum durchgehend präsenste Diskussionshorizonte, in denen schon seit der Antike und der Spätantike auf das, was „Seele“ ist, reflektiert worden ist, zu berücksichtigen haben: zum einen (i) die aus der vor allem aristotelisch-schulphilosophischen, sich auf Aristoteles' grundlegende Abhandlung *De anima* beziehende Diskussion, in der „Seele“ als ein Teilmoment eines übergreifenden ontologisch-kosmologischen Gesamtzusammenhanges verstanden wird und zugleich als eine ihrer Natur nach in sich komplex verbundene Einheit von verschiedenen Vermögen analytisch bestimmt wird, zum anderen (ii) die christliche Bestimmung von „Seele“ als derjenigen geistig-mentalsten Einheit, die wesentlich als Träger der Bildhaftigkeit (*imago-Status*) in Bezug auf einen schöpferischen Grund oder auf eine sich in ihrem Abbild spiegelnde intelligente Ursache von Welt verstanden wird, eine Tradition, die in ihrer patristischen Ausdifferenzierung sich vor allem im Rückgriff auf platonisch-neuplatonische und jüdische Traditionen artikulierte. Die aristotelische Tradition (i), die sachlich wie historisch in vielen Punkten von Platon abhängig ist, versteht jedoch unter „See-

le“keine metaphysische Instanz (sie ist nicht „Ursprung der Bewegung“ oder trans-physische Einheit ontologischer Gegensätze wie bei Platon),¹ sondern eine Formbestimmung, die vollständig in ein materielles Substrat, den Körper (als Leib oder individuellen Organismus) eingegangen ist und diesen durch sachliche (nicht zeitliche) Priorität ihrer spezifischen Vermögen und deren Leistungsdimensionen (das jeweilige *ἴδιον ἔργον*) bestimmt. Grundbestimmung ist hier über Jahrhunderte das Theorem „*anima est forma corporis*“ geblieben.² Problematisch blieb in dieser Konzeption trotz ihres bewundernswerten, differenzierten Erklärungspotentiales (Einzelsinnesleistungen, Gemein Sinn, Einbildungskraft, Verstandesoperationen), sowohl die Bestimmung des genauen Modus der Präsenz der formalen Potentiale an dem materialen Substrat als auch die Klärung dessen, was ein transmaterielles (*ahyletisches*) Prinzip wie das reine Denken oder das rein begriffliche Vermögen seinem Sein nach ist und wie es sich den seelischen Vermögen verbindet, die immer schon im Körperlichen wirken. In der christlichen Tradition (ii) wirkten auf der anderen Seite die Vorgaben Platons nach, die sich, vermittelt etwa durch Philon von Alexandria und die mittel- und neuplatonische Schule, angemessener mit zentralen Momenten der Schöpfungslehre und des Immediatverhältnisses Gott-Seele verbinden ließen. Die Bildhaftigkeit des Menschen in Bezug auf den Schöpfer ist im Wesentlichen der Tatsache verdankt, dass der Mensch eine Seele besitzt und zwar eine Geistseele (so wird es vor allem dann von Augustinus' zentraler Abhandlung *De trinitate* diskutiert), die eine relative Selbständigkeit in Bezug auf ihren transzendenten Grund besitzt (die durch Spontaneität, Intentionalität, Freiheit sich äußert).³ Dieses christliche Verständnis einer relativen Selbständigkeit des Seelischen (die zugleich eben auch den absoluten Sonderstatus des Menschlichen als eines *Epilogos* charakterisiert) nimmt den platonischen Gedanken der Substantialität des Seelischen auf

1 Vgl. Timaios 30 A, 34 B, 73 BD, Phaidros 245 C-246 A, Nomoi X 892 A-896 A; vgl. Krüger 1948; Leinkauf/Steel 2005; Chiaradonna 2005.

2 Aristoteles, *De anima* II 1, 412 a 20-22, 2, 414 a 12-15 (*forma corporis*), 13 a 4-5 (nicht vom Körper getrennt), 6, 418 a 6 ff (*proprium*); *EN* I 7, 1097 b 22 ff. Zur Seelenproblematik vgl. den informativen Band Nussbaum/Oksenberg Rorty 1992.

3 Brachtendorf 1992.

und verbindet ihn dem biblischen Begriff der Bild-Natur des Menschen. Zugleich wird durch die Struktur des Seelischen als einer dem Physikalisch-Kosmischen vorgängigen Synthesis der Gedanke der universalen analogischen Struktur des Seins und der universalen Sympathie (der durch die Stoa in Aufnahme vorsokratischer und platonischer Ansätze entwickelt worden war) dem der Seele oder des Seelischen zur Seite gestellt. Im christlichen Denken stabilisiert sich dann vor allem seit der Wiederentdeckung des Aristoteles im Hochmittelalter ein eigentümliches Muster in der Diskussion der Seele, in dem sich eine „vermögenspsychologische“, durch Aristoteles (*De anima, Parva naturalia*) geprägte Bestimmung der vegetativen, sensitiven und imaginativen Seele einer „geisttheoretisch-metaphysischen“ Bestimmung, die durch platonische Theoreme bestimmt wird und die Seele im engeren Sinne, d. h. den direkt durch Gott geschaffenen geistigen Kern derselben im Blick hat, unterordnet.⁴ Überall da, wo die theoretischen, praktischen und technischen Potentiale der Seele als einer psychophysischen Einheit diskutiert worden sind, dominiert die aristotelische Prägung, überall da, wo es um Begründung im Transzendenten und um die Bestimmung des rein Noetischen, um den ‚*intellectus agens*‘ oder die geistige Substanz etwa, ging, die platonische Filiation.

Dies alles muss voraussetzen, wer sich, mit Blick auf die Frühe Neuzeit, wiederum mit deren Anfängen, also den Diskussionen des 15. und 16. Jahrhunderts dem zuwendet, was man damals unter „Seele“ verstanden hat. Es durchdringen sich vor diesem Hintergrund, bedingt auch durch den philologischen Impuls des Humanismus und der dadurch beschleunigt sich vollziehenden Erweiterung der Textkenntnis antiker und hellenistischer Quellen, verschiedene Ansätze: der „dualistische“ Platons, der „hylomorphistische“ des Aristoteles, der „schöpfungstheologische“ des christlichen Denkens, schließlich auch der „materialistische“ der Stoa und des Epikureismus. Es ist, in der rückblickenden, den geistesgeschichtlichen Phänomenen gerecht werden wollenden Sicht des

4 Zur aristotelischen Prägung des Seelenbegriffs bei Thomas von Aquin vgl. Inciarte 1970, S.133-158; Mundhenk 1980. Für Marsilio Ficino sind wichtig hierbei insbesondere die Ausführungen des Thomas in der *Summa contra gentiles* geworden, vgl. vor allem II cc. 56-90.

zeitgenössischen Interpreten, nimmt er seine Aufgabe als grundsätzlichen Akt hermeneutischer Operation ernst, nicht einfach, das Interagieren dieser verschiedenen Ansätze exakt zu bestimmen. Es ist aber schon viel gewonnen, wenn man sich überhaupt klar macht, dass die Diskussionslage diese Komplexität aufweist und sich somit konsequent vor simplifizierenden Zugriffen schützt. Es kann an diesem Ort natürlich nicht Aufgabe des Beitrags sein, einen wirklichen Blick in die Spezialdiskussion zu werfen, denn ohne wiederum weit ausholende Zusatzinformation, wäre dieser Blick, *contra intentionem*, zur Blindheit verurteilt.

Was im Folgenden im Sinne auch eines *exoterischen Logos* versucht werden soll, ist vielmehr die jenseits der vielschichtigen Rezeptions- und Differenzierungsvorgänge anzusetzende übergreifende Signatur des frühneuzeitlichen, hier auf die Renaissance und den Humanismus einmal eingegrenzten Seelenbegriffs herauszustellen. Eine „Grenze“, eine zeitliche wie vor allem auch sachliche Grenze, finden die folgenden Ausführungen im Denken des Descartes. Dessen Feststellung, dass er nicht mehr wisse, was unter „Seele“ eigentlich zu verstehen sei, einem Begriff, den er selbst vor seinen kritisch-zweifelnden Reflexionen viele Male verwendet habe – aber eben im Sinne eines sich von selbst verstehenden Ausdrucks oder im Sinne einer bildhaften, eher durch Phantasie als durch Wissen gesteuerten Vorstellung – das Ende eines jahrhundertealten Diskussionszusammenhangs markiert: „was aber diese Seele sei, darauf achtete ich entweder gar nicht, oder wenn doch, so stellte ich mir bildlich darunter ein feines Etwas vor, nach Art eines Windes, eines Feuers oder Äthers“ heißt es etwa in der zweiten Meditation.⁵ Die auf Basis dieser Feststellung vollzogene radikale Abtrennung des Geistigen, Nicht-Ausgedehnten, Ichhaft-Subjektiven von allem Körperlichen eröffnet hingegen eine Debatte, die bis heute nicht beendet ist und die ihre Extreme in einer materialistisch fundierten Neurophysiologie auf der einen und einer metaphysisch fundierten Vorstellung des Seelisch-Geistigen auf der anderen Seite besitzt. Gegenstand des Folgenden wird also diejenige Seelen-Konzeption sein, die vor dem

5 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, *Meditatio II*, AT VII, S. 26: „sed quid esset haec anima, vel non advertēbam vel exiguum nescio quid imaginābar, instar venti, vel ignis, vel aetheris (...)“.

Durchschneiden des in vielfältiger Weise als „Einheit“ gedachten Gefüges von Körper und Seele bzw. Körper und Geist sich an dem Grundgedanken orientierte, dass die Einheit der Seele der Vielheit des körperlichen Substrates *als Einheit* gegenwärtig sei. Dabei ist zu beachten, dass diese Gegenwart nicht als eine Art Parallelismus gedacht worden ist, als an sich beziehungsloses Nebeneinander oder als eine Parataxe von jeweils vollständig für sich seienden, ihren eigenen Gesetzen folgenden Seinsformen (im Sinne des psycho-physischen Parallelismus des 17. Jahrhunderts), sondern als ein aktiver Wechselwirkungszusammenhang. Wobei natürlich ebenso klar festgehalten werden muss, dass die verbundenen Relate dieses Zusammenhanges nicht als gleichrangig oder von gleichem Wert seiend angesetzt wurden: die Seele ist das dem Körperlichen entweder substantiell zugeordnete aktive Prinzip, so sieht es die aristotelische Tradition, so sieht es aber auch in großen Teilen die jüdisch-christliche Theologie, oder sie ist ein zwar an sich, in ihrem Wesen autarkes, rein geistiges Sein, das jedoch für eine gewisse Zeit in einer intensiven Verbindung mit der materiell-körperlichen Welt steht, so sieht es die platonisch-neuplatonische Tradition (hier gibt es immer einen Teil der Seele, der „nicht hinabgestiegen ist“).⁶ Autoren beider dieser Denkschulen, die nicht in einem radikalen Sinne getrennte Denkschulen waren – Thomas von Aquin etwa repräsentiert durchaus eine Verbindung beider in seinem eigenen Denken – legen den schon erwähnten Gedanken zu Grunde, dass die Seele eine Einheit sei, die einer Vielheit, dem Materiellen, auf die Weise „gegenwärtig“ sei, dass sie zugleich als ganze Seele im ganzen Materiesubstrat und als ganze Seele in jedem Teilmoment dieses Substrates sei und wirke.

6 Plotin IV 8, 8, 1-6, auch V 1, 10, 10-18; vgl. zu dieser Position, die schon in der Antike nicht unumstritten war, vgl. Dillon 2005. Dieser Gedanke ist, wenn man so will, die sachliche Ergänzung der begründungstheoretisch ‚offenen‘ und daher seit alters eine crux interpretationis darstellenden Wendung im zweiten Buch der Abhandlung *De generatione animalium* des Aristoteles, wo es gerade vom höheren (wenn nicht: höchsten) sich in der Seele, genauer in der Denkseele zeigenden Vermögen des νοῦς (dies wurde in De anima III 4-5 hinreichend deutlich, II 2, 413 b 25 f wurde der Geist sogar als ein „anderes Genus“ des Seelischen bestimmt) heißt: er komme „von draußen herein“ (θύραθεν ἐπεισιέναι, De gen. an. II, 3, 736 b 5-28). Hierzu vgl. Söder 2005.

Die lateinische Formel hierfür lautet: „*anima est tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis*“.⁷ Exakt durch diesen nur widersprüchlich propositional auszudrückenden und nur spekulativ im Denken zu erfassenden Modus der Präsenz, den der Cambridger Platonist Henry More später als Ausdruck einer „*holenmeristischen*“ Theorie kritisieren wird,⁸ macht sie das materielle, in sich

- 7 Hierzu vgl. Leinkauf 2009, S. 56-66. Der Ursprung dieses Gedankens, den in der späteren Antike Plotin (in seiner gegen den stoischen Materialismus gerichteten Psychologie) aufnehmen wird, liegt schon bei Aristoteles, vgl. *De generatione animalium* 762 b 22 ff, 734 b 24 ff, 735 a 6 f, 741 a 23 ff; aber vgl. *De motu animalium* 703 a 28 ff, 35-36: ὥστε μηδὲν δεῖν ἐν ἐκάστῳ εἶναι ψυχὴν, ἀλλ’ ἐν τινι ἀρχῇ τοῦ σώματος οὐσῆς τὰλλα ζῆν μὲν τῷ προσπεφυκέναι, ποιεῖν δὲ τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν διὰ τὴν φύσιν (so dass es nicht notwendig ist, dass die Seele in jedem [Teil, sc. des Körpers] ist, sondern da sie sich in einem bestimmten Teil des Körpers befindet, in welchem sie Herrschaft [oder: Ursprungskraft] ausübt, leben die anderen Teile dadurch, dass sie sich diesem zuordnen und ihre eigentümlichen Funktionen der Natur folgend ausüben). Aristoteles nimmt also einerseits eine durchgehende Beseelung an, andererseits ist ‚die Seele‘ als Prinzip (der Bewegung, des Lebens) für ihn nicht in jedem Teil. Marsilio Ficino, TP III 2; 1, S. 140 Marcel: „cum corpus ingreditur (sc. anima), singulis corporis particulis tota fit praesens“; IV 1; 1, S. 161: „Quae (sc. anima mundi) si ita se habet ad corpus suum, sicuti nostra (sc. anima) ad nostrum, non aliter ipsa in qualibet mundi parte est tota, quam anima nostra tota in qualibet nostri corporis parte, alioquin non posset universum perfecte connectere, vivificare, movere“. Wenn Descartes in den *Passions de l’âme* (1649), I, art. xxx sagt: „il est besoin de sçavoir, que l’ame est veritablement jointe à tout le corps“, so wird diese Aussage doch in ihrer Bedeutung sofort relativiert, indem diese Verbindung in ihrer eigentlichen Funktion – der Interaktion zwischen körperlichem und denkendem Sein – auf eine einzige Stelle konzentriert wird, vgl. art. xxxi: „une petite glande dans le cerveau“.
- 8 Henry More, *Enchiridium metaphysicum*, c. 27, sect. 1, in: *Opera omnia*, Londini 1679, Vol. II/1, S. 307: ‚Holenmeriani‘, als Neubildung Mores aus οὐσία ὀλενμερηῆ, seien diejenigen, die, obgleich sie im Unterschied zu den Cartesianern, den Nullibisten, zugestehen, dass die Geister (spiritus) der Seele unkörperlich seien, dennoch behaupten, „eos [sc. spiritus] in suis Ubi non solum totos esse, sed eti-

vielheitliche Substrat selbst zu einer Einheit, die dann als Körper oder als organischer Leib zu bezeichnen ist. Dieses Präsenz- und Konstitutionsverhältnis ist seit Platon und Aristoteles, wegen seiner inneren Widersprüchlichkeit, immer wieder auch Gegenstand metaphorischer Deutungen gewesen, wobei analoge funktionale Verhältnisse von differenten Seienden als Muster des Verstehens dieses Spezialverhältnisses der Beseelung dienen sollten, etwas das Verhältnis Steuermann und Schiff (Aristoteles, *De anima* II 1, 413 a 9; Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II c 57: „*per contactum virtutis*“). Ein Beispiel, das dieses Verhältnis der Seele zu ihrem körperlichen Substrat aus einer wieder anderen, nämlich der sprachlich-semanticen Sphäre verdeutlichen soll, ist Folgendes: die Seele verhält sich als unteilbar-unausgedehnte Einheit so zu den ausgedehnten Körperteilen, wie sich die unteilbar-unausgedehnte Bedeutung (als semantische Einheit), vermittelt durch die Sprachlautlichkeit, in den ausgedehnten Lautmomenten immer als Ganze und unteilbare Einheit verhält (vgl. dazu die Überlegungen am Ende des Beitrages).⁹ Die meisten dieser Funktionalanalogien sind schon im Denken der Antike und Spätantike bekannt. Unter diesen Voraussetzungen entwickeln Autoren der Renaissance wie Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino, Carolus Bovillus, Francesco Patrizi auf der einen, platonisch-christlichen, und Pietro Pomponazzi, Alessandro Achillini, Bernardino Telesio, Jacopo Zabarella auf der anderen, aristotelisch-christlichen Seite ihr Verständnis von „Seele“, das jeweils eingebettet ist in übergreifende ontologisch-theologische und naturtheoretische Vorstellungen. Gemeinsam ist allen Autoren die Grundproblemstellung, dass das Sein der Seele in Bezug auf die Grundstruktur des Seins

am in singulis suorum Ubi punctis vel partibus simul esse totos“, vgl. auch sect. 10-14, S. 312-315.

- 9 Ficino, TP III 2; 1, S. 140: „Igitur integra remanens atque simplex (sc. anima), singulis partibus tota et indivisa fit praesens, quemadmodum tota vox significatioque quodammodo simul in singulis domus est partibus, cum tota pene simul auditur et intelligatur in singulis“, vgl. ausführlicher zum Sprach-Bedeutungszusammenhang X 7; 2, S. 82-83. Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* V 9, 825 A; S. 189, 3-6 Suchla. Zu den Implikationen der Sprache im christlichen Diskurs, vor allem zur Relation Epinoia-Sprache, vgl. Kobusch 2006, S. 80-83.

insgesamt oder in Bezug auf die Ordnung des Kosmos als ein Sein in der „Mitte“ des Seins oder in der „Mitte“ der Welt oder als ein Sein „auf der Grenze“ von Sein und Nichtsein (*in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*), von Körper und Geist, von Sinnlichem und Intelligiblem bezeichnet werden muss. Auch diese Grundproblemstellung ist natürlich nichts Neues, sondern durch die Diskussion in der Antike – vor allem durch Platons Überlegungen in der *Politeia* und im *Timaios* – und im christlichen Denken vorbereitet. Der Ausdruck „Mitte“, lateinisch durch „medium“ wiedergegeben, bezeichnet mit einem topologisch-geometrischen Ausdruck einen ontologischen, also die Struktur des Seins betreffenden Sachverhalt; das Gleiche gilt für die Wendung „auf der Grenzscheide“, lateinisch: „*in horizonte*“.¹⁰ Die Seele ist also nicht irgendwo in der Mitte bestimmter räumlicher Gegebenheiten aufzufinden oder zu suchen, sondern sie ist „Mitte“ im Sinne von Verknüpfung, Vermittlung, sachlichem Zentrum, auf das sich Unterschiedliches, Heterogenes als auf diejenige Instanz beziehen (lassen) können muss, durch welche es, gegen das zunächst dominierende und trennende Unterschiedensein, in ein tiefer liegendes Verhältnis (des Vermitteltseins) gebracht werden kann. Das Sein der Seele ist damit selbst als der Sache nach ein vermittelndes Sein seiend verstanden worden, d. h. „Seele“ – hier darf nicht nur an die menschliche Seele gedacht werden – ist im wesentlichen der Begriff für eine bestimmte Funktion, die einerseits als Vermittlung verschiedener Momente, Extreme oder Stufen des Seins in eine je unterschiedlich bestimmte seelische – also sinnliche, emotionale oder rationale – Einheit bezeichnet werden kann, andererseits aber auch als Vermittlung im Sinne der Übertragung, also dessen, was ein Vermittler, Dolmetscher oder Interpret leistet, von bestimmten Informatio-

10 Vgl. etwa Plotin IV 6, 3, 5 f; IV 8, 4, 31 f; Liber de causis, propositio 2 et 9, Thomas von Aquin, Summa contra gentiles II c. 68, ed. Albert/Engelhardt, Bd. 2, S. 288; c. 81, S. 388; Marsilio Ficino, Theologia Platonica, X c. 3, ed. Marcel, Paris (Les Belles Lettres) 1964-70, Bd. 2, S. 66: „unde secundum Chaldaeos in confinio sunt (sc. animae rationales) aeternitatis et temporis“; XVI 7; 3, S. 137: „anima in medio mentium corporumque confinio creata est“. Vgl. zur Sache Kristeller 1972, S. 97-108. Siehe auch nächste Anm. zu ‚vermitteln‘.

nen, Strukturen, Aktivitäten von einer Seinsstufe auf eine andere Seinsstufe.

II.

Marsilio Ficino entwickelt eine solche Theorie der Seele im dritten Buch seiner *Theologia Platonica*, mit deutlicher Wirkung nicht nur auf seinen Freund und Schüler Giovanni Pico della Mirandola, sondern, wie sich zeigen lässt, auf eine ganze Reihe wichtiger Denker, deren Kette über die Platonici des 16. Jahrhunderts (Franciscus Cataneus Diacetus, Symphorien Champier, Leone Ebreo, Francesco Patrizi, Giordano Bruno, Tommaso Campanella) bis hin zu den Cambridge Platonists (Henry More, Ralph Cudworth) oder auch zu Leibniz reicht. In dieser wirkungsgeschichtlichen Hinsicht alleine schon ist der Ansatz des Ficino von größter Bedeutung. Die Seele in einem umfassenden Sinn ist also dasjenige Seiende, das anderes Seiendes in ein bestimmtes Verhältnis zueinander setzt, ja, in einem bestimmtem Sinne ist sie dieses Verhältnis selbst. Dies ist der Grund dafür, dass wir in der Renaissance eine deutliche Präsenz des in Platons *Timaios* entfalteten Begriffs der Weltseele antreffen, die „in die Mitte der Welt gesetzt“ (34 B) ist und als ein „Band“ (*δεσμός*, *vinculum*: Kette) bezeichnet wird, das durch alles, dieses untereinander vermittelnd, hindurchgeht.¹¹ So wird die

11 Platon, *Timaios* 31 BC, 34 B; Marsilio Ficino, TP III 2; 1, S. 141 Marcel (essentia [sc. animae] constare ... ex individua dividuaque natura) mit Bezug auf Platon, *Timaios* 34 C-35 A. Die Seele wird bei Platon nicht direkt als ‚Band‘ bezeichnet, aber da sie als ein komplex in sich strukturiertes Verhältnis gedacht wird (34 C ff) und das ‚schönste aller Bänder‘ ebenfalls als Verhältnis oder Proportion (*ἀναλογία*) bezeichnet wird (31 B), kann die Seele sachlich als Band gelten; Tim. 81 D spricht Platon von den „Banden/Verbindungen der Seele“, τὸς τῆς ψυχῆς δεσμοῦς. Der von mir hier verwendete Ausdruck ‚vermitteln‘ bezieht sich auch darauf, dass in dem deutschen Verbum ‚Vermitteln‘ das Substantiv ‚Mitte‘ eine zentrale Bedeutung spielt und dass Ficino etwa TP XVII 2; 3, S. 153 einen solchen Bezug auch für das Lateinische herstellt: „In anima vero, utpote omnium media, modus per omnia quasi medius observatur“. Es ist deutlich, dass etwa auch die Konzeption der Seele in der Philosophie Schellings, bei allem festzuhaltenden Unterschied, in dieser von Platons *Timai-*

Seele also nicht nur als „Mitte“ bezeichnet, sondern auch als „*nodus*“ (Knoten), als „*complexio*“ oder „*connexio*“ (Verknüpfung), als „*colligatio*“ oder auch „*copula*“ (Verbindung).¹²

Ficino bestimmt die Seele, die er in die „Mitte“ des Seins setzt, als ein stabiles Verhältnis, das aus zwei Momenten besteht: einer invariablen Wesensform und einer variablen Tätigkeits- oder Handlungsform, die aus dieser Wesensform entspringt.¹³ Die Seele ist also selbst eine jeder zeitlich-räumlichen Entfaltung vorgreifende Einheit aus Verschiedenem, aus Unbewegtem und Bewegtem, aus Einheit und Vielheit, aus Identität und Differenz, aus Unteilbarem und Teilbarem.¹⁴ Sie ist diese Einheit von Verschiede-

os ausgehenden und dann durch Ficino und Cudworth (dessen True intellectual system of the universe er in der lateinischen Übersetzung durch J. L. Mosheim kannte) erweiterten Tradition steht, vgl. Leinkauf 1998, S. 106 f, 117 f, 142 f.

- 12 Ficino, TP III 2; S. 137 Marcel; S. 138: „*copula*“; S. 142: „*et quia vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula, ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi*“; Giovanni Pico della Mirandola, Oratio de dignitate hominis, Garin S. 104, 106; Heptaplus V, Garin S. 300: „*complexus et colligatio*“, S. 302: „*in medio illius (sc. mundi) statuit*“; S. 304, 308: *vinculum, nodus*.
- 13 Ficino, TP III 1; 1, S. 132 Marcel: „*Stabit eius substantia, neque in maius minusve, aut hoc aut illud mutabitur. Fluet autem operatio, et modo haec, modo alia, atque aliter et aliter operabitur*“. Man sieht leicht, dass dies eine Synthese aus der aristotelischen, sich auf Platon stützenden Bestimmung von ‚Substanz‘ (οὐσία) in Cat. 5, 2 a 11 f, 2 b 15-30, 3 b 32 f ist und der genuin platonischen, dynamisch-aktiv gedachten Vorstellung von Seele als ἀρχὴ τῆς κινήσεως oder als denkende Instanz, die in der platonischen Tradition intensiv weiterentwickelt worden ist – bis hin eben zu der Einsicht, dass ‚Seele‘ nicht im falschen, weil verdinglichenden Sinne als Substanz gedacht werden dürfe, sondern als aktive, autohypostatische Einheit.
- 14 Ficino, TP III 2; 1, S. 141. 28: „*Quippe cum sit extra quantitatis genus, non determinatur ad tangendum punctum aliquod quantitatis, sed est, ut centrum, in lineis omnibus et circulo toto. Hinc etiam illud sequitur ut haec essentia et dividua sit simul et individua. Dividua, quia per divisionem corporis vitalem sui umbram diffundit, dum diversis partibus corporis se communicat. Individua, quia in-*

nem offensichtlich als ein aus sich heraus (*sua sponte*) Tätiges, denn sie ist, mit Blick auf Platons Bestimmung in den *Nomoi*, „fons motionis“, „Quelle der Bewegung“,¹⁵ und sie ist, durch dieses Sich-Entfalten, Nach-Außen-Gehen oder Tätigsein, als das zu denken, was lebendig macht (*vivificans, vivificatio*).¹⁶ Aber: dieses Nach-Außen-Gehen ist im selben Moment eben im Seelischen, wie dann auf anderer Ebene auch im Geistigen, ein Beisichselbst-Bleiben oder, wie es Cusanus in seiner Abhandlung *De mente* aus-

tegra simul adstat et simplex“ und die daran anschließenden Ausführungen. Es ist auf das einschlägige theologische Vokabular zu achten, das Ficino hier im Kontext der Seelenlehre neben dem platonischen aus dem *Timaios* verwendet: ‚(se) diffundere‘ ist dem auf Gott bezogenen ‚diffusivum sui‘ zu vergleichen, ‚se communicare‘ ebenfalls der göttlichen ‚communicatio sui‘.

- 15 Ficino, TP III 1; 1, S. 132 Marcel; auch S. 134: „fons motus“; vgl. S. 133: „anima movet quidem aliud, sed a seipsa movetur. (...) Et quaecumque mobilia sunt ab alio, puta corpora et qualitates, retulimus ad animam mobilem per se ipsam, per se, inquam, mobilem, quia si a Deo descendas per angelum, tam Deus quam angelus stare tibi videbitur“; zu „sua sponte“ vgl. S. 134: „quae animam habent sua sponte moventur et in quamlibet loci partem“.
- 16 Ficino, TP III 2; 1, S. 139: „dum implet corpora (sc. anima), intrinsecus illa movens, illa vivificat“; S. 141: „vitalem sui umbram diffundit“; S. 142: „ubi igitur est motus intimus et communis, ibi est vita. Vita, inquam, ibi est vis ipsa interna movendi. Vis huiusmodi ibi est praecipue, ubi totius agitationis fons est et origo primusque motus“; IV 1; 1, S. 158 (mit kosmologischem Bezug, Weltseele): „Est autem in toto coelo ubique tota, ut moveat efficacissime totum. Est itaque vis illa coniuncta indivisibilis, libera ubique, qualis est rationalis anima. Illius praesentia vivit coelum, cuius motus vivificus est, cum vivificet omnia“. Ficino geht so weit, dass er auch – mit den „Platonici“ – ein ‚Leben‘ der Elemente annimmt, ib., S. 159 f. Vgl. Platon, *Timaios* 92 C: ζῶον ὄρατόν, θεὸς αἰσθητός. TP VI 11; 1, S. 249-251: anima est vita aut fons vitae. Diese Bestimmung des ‚Lebendig-Machens‘ und auch des ‚Steuerns‘ oder ‚Ordners‘ der entstehenden Lebensvollzüge geht in der späteren Neuzeit dann in die Bestimmungen von Henry Mores „Spirit of Nature“ und Ralph Cudworths „Plastick Nature“ ein, vgl. Henry More, *Enchiridium metaphysicum* (1671), in: *Opera omnia*, Londini 1675-79, Vol. II/1, S. 213 f, 222, 268; Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, I c. 3, S. 132, 151-155.

drückte: ein Insich-Gehen.¹⁷ Dies unterscheidet, aus der Perspektive der neuplatonisch-christlichen Tradition, das Seelische (und Geistige) gerade vom Körperlichen: in letzterem ist jede Bewegung schlechterdings eine Veränderung im Sinne der Tatsache, dass räumlich-lokale, aber auch materiale Differenz unausweichlich ist (*partes extra partes*), während in ersterer, der seelischen Bewegung, alles im Seelischen verbleibt: „*si movetur ex se (sc. anima), movetur et in seipsam*“, „wenn die Seele sich aus sich (heraus) bewegt, bewegt sie sich zugleich auch in sich selbst oder in Bezug auf sich selbst“.¹⁸ In bewegungstheoretischer, geometrischer Metaphorik gesprochen ist die seelische „Bewegung“, das also, was hier „Leben“, „Empfinden“, „Wahrnehmen“, „Denken“ heißt, eine „zirkuläre“, reflexive, auf sich und in sich zurückgebogene ‚Bewegung‘.¹⁹ Also eben nicht nur *metaphorice* eine „Bewegung“, sondern vielmehr ein innerer Prozess, in welchem, auf Basis einer sich durchhaltenden, substantiellen Einheit, verschiedene Momente vermittelt werden. Die seelische Einheit ist somit der Horizont oder die Dimension, in der alles Seelische sich immer aufgehoben findet: „Jene Wesenheit (die Seele), die von sich selbst anfängt, ist immerzu in sich selbst zurück gebogen, und zwar insofern sie ihre Vermögen (Kräfte, *vires*) von den höchsten über die mittleren Dinge zu den untersten entfaltet (*explicando*) und wiederum auf vergleichbare Weise die untersten über die mittleren in die höchsten Dinge zurückfaltet (einfaltet, *replicando*)“.²⁰

17 Leinkauf 2006, S. 29-77.

18 Ficino, TP III 2; 1, S. 143. Marcel übersetzt: „elle se meuve aussi sur elle-même“, Michael J. B. Allen in: Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Cambridge (Harvard UP) 2001, Vol. I, S. 245 gibt: „it is also moved to itself“.

19 Ficino, TP III 2; 1, S. 143: „Circuitus igitur sempiternus est essentiae tertiae proprius, ita ut per motum in seipsam circulo reflectatur“.

20 Ficino, TP III 2; 1, S. 143: „Igitur essentia illa a seipsa incipiens perpetuo in seipsam revolvitur, vires suas a summis per medias ad infimas explicando, ac rursus infimas per medias ad summas similiter replicando“; VI 12; 1, S. 258 zu den im Denken und Erkennen (cognitio) sich vollziehenden Formen des Aufstiegs (ascensio) und Abstiegs (descensio), die respektive der analytischen – „ab effectibus naturae ultimis in superna principia per medias causas“ – und synthetischen – „a supernis principiis per medias causas ad ultimos effectus“ – Methode zugeordnet werden. Zu ‚replicatio‘ vgl. Ralph

Dieser lebendige seelische Selbstvollzug, in dem alle Teilmomente eben Faktoren eines einheitlichen Gefüges sind, ist der Träger nicht nur aller kosmologisch-physikalischen Lebensprozesse (ja überhaupt aller in einem organischen Zusammenhang stehender Vorgänge: die Seele ist ja „*vultus mundi*“), sondern insbesondere aller geistigen Prozesse, d. h. aller im weitesten Sinne als Vorgänge des Bewusstseins zu beschreibenden Prozesse: „Wenn dies so ist“, fährt Ficino fort, wenn es also diese universelle, umfassende seelische „Bewegung“ gibt, „dann nimmt die Seele sich selbst und alles, was sie in sich selbst besitzt, wahr“ (*si ita est, seipsam et quae possidet intus animadvertit*).²¹ Diese Selbstwahrnehmung und zwar als Verbindung von Selbst-Wahrnehmung (*seipsam animadvertere*) und Wahrnehmung der Dinge in einem Selbst (*quae intus possidet animadvertere*) ist für Ficino zugleich ein Erkennen (*cognoscere*). Dieses Erkennen ist aber ein Erkennen der eigenen, d. h. seelischen Wesensform, insofern sie von den „Grenzen der Materie abgelöst/losgelöst ist“. Ficino bemisst also das Erkennen der Seele und damit auch ihr Selbsterkennen – samt der in ihr sich vorfindenden „Inhalte“ – von der höheren Form der abstraktiven Erkenntnis, der „*intellectio*“, her, d. h. von der Erkenntnis rein *intelligibler* oder rein geistiger Formen (*formae spiritales*) her. Dies ist die entscheidende, im Denken der klassischen Antike, also Platons und auch des Aristoteles, wurzelnde Vorstellung, dass die Seele ihr Höchstes oder Eigentliches (ihr ἴδιον ἔργον, um es mit Aristoteles zu sagen) in ihrem Vernunftvermögen oder ihrem Denken besitzt.²² Der Selbstbesitz oder die Selbstgegenwart der Weltseele kann nur in Analogie zum Selbstbesitz oder der Selbstgegenwart der menschlichen Einzelseele gedacht werden.

Cudworth, *A Treatise on Freewill*, c. X, ed. John Allen, London 1838, S. 36-37 die Wendungen „self-reduplicated life“ oder „soul re-doubled in it self“, in Absetzung von Thomas Hobbes, für das leitende, höhere Seelenvermögen (Ursprung eines Strebens [conatus], Begehrens, geistigen Intendierens).

21 Ficino, TP III 2; 1, S. 143; vgl. auch TP XII 5; 2, S. 173.

22 Aristoteles, EN I 7, 1097 b 22 ff, bes. 1098 a 7-8: ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II c. 60, ed. Albert/Engelhardt, Bd. 2, S. 254, c. 73, S. 310: „cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem“, c. 76, S. 352, 356.

Dieses Selbstverhältnis zeigt sich letzterer nicht anders denn im Selbsterkennen als einem Vernunftakt, wobei dieses „Selbst“ jedoch nicht dem cartesianischen Ego gleichgesetzt werden darf, das sich als „abstrakte“, gewissermaßen nach dem methodisch-artifizialen Zweifels- und Reduktionsprozess „übrig“ bleibende Identitätsinstanz vorfindet, die gerade kein seelisches ‚Selbst‘ ist. Die Seele als ontologische Struktur ist also ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und das sich, indem es dies tut, zugleich auf den unveränderlichen, rein geistigen, Seelen-transzendenten Grund oder Ursprung seiner selbst bezieht.²³ In dieser komplexen Struktur, die Sinnliches und Geistiges a priori verknüpft in einer

23 Damit realisiert das Seelische eo ipso, also durch spontanen Selbstvollzug, exakt dasjenige methodologische Erkenntnisprinzip, das Ficino, in Anlehnung an die Tradition, wie folgt formuliert, TP IV 1; 1, S. 155: „semper enim quod per aliud tale est, ad aliquid diximus reducendum quod sit tale per semetipsum“. Die diesem Zusammenhang zugrunde liegende ontologische (und kosmologische) Struktur zieht Ficino aus neuplatonischem Denken, insbesondere aus Plotin, vgl. TP IV 2; 1, S. 168: „Cum enim a Deo omnium unitate, tum per unitatem suam, quae suae mentis est caput, tum per mentem suam, quae caput rationis est, effluit, refluitque quoque (sc. anima) per mentem unitatemque suam in Deum, omnium unitatem, siquidem haec Deum ipsum primo naturaliter appetit, secundo intelligit, tertio intellectualiter amat, quarto amatoria unione consequitur“ (Bezug ist Plotin III 9, 7; IV 3, 18); IV 2, 1, S. 173: „Et sicut anima assidue circa Deum quasi centrum convolvitur, ita corpus tractum ab illa semper circum animam revolvitur quasi centrum“. Dass in der Rekonstruktion des neuplatonischen und des durch dieses intensiv beeinflussten ficinianischen Denkens – insbesondere insofern dieses auch ein Denken über sich selbst, über seine inneren Vollzüge und Selbstvollzüge gewesen ist – die sprachliche Nähe zu begrifflich-metaphorischen Wendungen des idealistischen Denkens so groß ist, dass der Schreibende unwillkürlich in diese selbst ‚verfällt‘ (da sie, aus reflektiertestem Umgang mit der Sprache kommend, schon den zur Verfügung stehenden Horizont der Ausdrucksmöglichkeiten ausgelotet haben), ist aus der Sicht eben dieses Schreibenden gerade kein Lapsus oder faux pas, sondern Dokument geistesgeschichtlicher Kontinuität (ohne allerdings im Rahmen dieser Kontinuität irgendeiner schlechten, voreiligen und unangemessenen Identifizierung oder Gleichsetzung das Wort reden zu wollen). Siehe auch nächste Anmerkung.

lebendigen, sich selbst zugänglichen Einheit, die sich zugleich ihrer Abkünftigkeit von einem höheren Prinzip bewusst wird, realisiert die menschliche Seele sich selbst, indem sie ihre grundsätzlichen Möglichkeiten jeweils als Selbstverhältnisse zu vielfältigem Ausdruck bringt:²⁴ in Sprache (Dialektik, Rhetorik), Kunst/Kunst-

- 24 Wenn ich von ‚Selbstverhältnis‘ spreche, dann mit Bezug auf Ficino selbst, vgl. TP V 9; 1, S. 192: „Forma vero illa (sc. anima rationalis) quae ita a conditore est ad esse determinata, ut in seipsa consistat seorsum a corpore, etiam quia forma est, habet illud ut esse sibi per se convenit, per se, inquam, per naturam suam. Natura ipsi assignata est sibimet ipsi haerere. (...) Et quotiens dicis ‚esse per se sequitur eam‘, totiens dicis ‚esse eam sequitur sibi ipsi haerentem‘. Nihil autem a seipso discedit. (...) Si quatenus haeret sibi eatenus est, quia haeret semper, est et semper“. Die Seele ist also für Ficino ein apriorisches Selbstverhältnis, ihr Sein selbst, ihr modus existendi, ist es ‚sich selbst anzuhängen‘, ein Verhältnis zu sich selbst zu haben. Es ist dieses Verhältnis, in das, wenn man so sagen darf, alle anderen Verhältnisse der Seele eingetragen werden und dadurch zu seelischen Verhältnissen werden, etwa die ‚sociabilitas‘. Selbstverhältnis heißt also auch: alles, was in der Seele ist, wird durch die Seele zu ‚Leben‘ – totum quod est in ea est vita (TP V 14; 1, S. 209) – und d. h. eben zu einem in ihrer rationalen Einheit aufgehobenen vielheitlichen dynamischen Verhältnis, dessen intensivster und höchster Ausdruck das Denken und Erkennen ist, vgl. VIII 4; 1, S. 310: „intellectia est vitae reflexio in seipsam“; IX 1; 2, S. 9: „animam in se revolvi modis quatuor (...) scilicet per intellectum in naturam suam, quando quaerit, invenit, consideratque seipsam, per voluntatem in naturam eandem, quando se affectat et amat, per intellectum in actum ipsum intelligendi, quando et rem intelligit et se intelligit intelligere [!], per voluntatem in voluntatis actum, quando et vult aliquid, et vult se velle [!]“. Die freilich hier an Marsilio Ficino und von anderer Seite etwa von Werner Beierwaltes am Denken Plotins herausgearbeiteten Bestimmungen des Denkens und des Seelischen in einem (noch) vor-modernen Kontext als radikale Selbstverhältnisse, die ihr Sein einem vorgreifenden apriorischen Vermitteltein mit einer übergeordneten Instanz verdanken, sind durchaus selbst wiederum in ein Verhältnis zu Interpretationen der ‚Moderne‘ und des Idealismus zu setzen, die deren und dessen Ansatz als Selbstverhältnissen fundiert begreifen will, vor allem zu den Analysen von Dieter Henrich, vgl. Henrich 1982, S. 83-108, bes. 101, 107 f sowie 109-130. Es würde sich dann zeigen, dass man eben doch vor

fertigkeit (Poetik, *ars*), Geschichtlichkeit (Historik), Gemeinschaft und deren Selbstorganisation (Ethik, Politik), also in den „*humanitates*“ einerseits, wie andererseits natürlich auch in den „*artes liberales*“.²⁵ Selbstverhältnisse werden in diesen Tätigkeitsfeldern, die dem humanistischen Disziplinenkanon wie auch dem der Artistenfakultäten entsprechen, erreicht, wenn das Vermögen des Denkens diese Tätigkeiten bestimmt und sie auch in ihren *Skopoi* und Resultaten kritisch reflektiert. Daher erklärt sich, warum Ficino, in Anknüpfung an die Antike, Denken selbst als Leben bezeichnet.²⁶ Die sogenannte Diskussion vor allem des 15. Jahrhunderts um die

Thomas Hobbes, René Descartes oder Jean Bodin hinausgehen muss, sozusagen in deren eigene Vorgeschichte, die eine Verdrängungs- und Rezeptionsgeschichte à la fois ist, um hier Klarheit über die eigentlich sachhaltigen und der Reflexionshöhe etwa des Idealismus angemessenen Diskussionen zu finden.

- 25 Ficino, TP V 15; 1, S. 217-218 zu den mathematischen „*rationes immutabiles*“, die „*inseparabiliter insunt animo*“ und die Grundlage der „*ars ratiocinandi*“ oder „*ars rationalis*“ bilden. Vgl. Augustinus, *De immortalitate animae* IV 5. Natürlich ist die Grundlage für alle folgenden Diskussionen der sog. *artes liberales* in der ‚*communis mathematica scientia*‘ gelegt, die Platon im siebten Buch der *Politeia* ausführlich vorstellt, vgl. Platon, *Politeia* VII 521 C-535 A.
- 26 Ficino, TP VIII 15; 1, S. 326-327: der Intellekt (*intellectus*) erfasst/begreift zunächst sein Tun (*operatio*), dann sein Vermögen (*vis*) und dann sein Wesen (*substantia*), indem er dies tut, verhält er sich zu sich selbst: „*in seipsum agit*“. Und dies zugleich auch durch sich selbst (*per seipsum*) und aus sich selbst (*ex seipso*), da, wie Ficino sagt: „*nihil enim inter intellectum atque ipsummet medium interponitur*“ (S. 326). Daher ist der Geist, da er sich auf sich selbst richtet und Objekt seiner selbst ist, „das Ziel seiner Tätigkeit“ (*suae operationis finis*), ebenso aber ist er, da er selbst es ist, der tätig ist, Ursprung oder Anfang seiner Tätigkeit (*principium operationis suae*), denn in dem Ternar *substantia-vis-operatio* ist die Substanz oder Wesensform eben Prinzip der anderen Momente. Nimmt man Platons Theorem, dass Selbsttätigkeit Selbstbewegung ist (*Timaios* 34 B, *Nomoi* X 894 C, 896 A), dann folgt: das Tätigsein des Intellekts ist sein Leben und er „lebt“ in diesem Sinne „durch und in sich selbst“ (S. 327). Zum unendlichen, lebendigen Bewegungsimpuls des Geistes, der nur im Erfassen des Unendlichen, d. h. Gottes, selbst sistiert werden könnte, vgl. Leinkauf 2002, S. 179-208.

„*dignitas*“, die „Würde“, des Menschen,²⁷ ist eine Diskussion, in der es gerade um die Betonung der genuin menschlichen Tätigkeiten als durch Vernunft und Geist geleiteter Tätigkeiten geht, in denen sich das „Leben“ – als innerer Vollzug verstanden (*motus internus*) – zu äußerem Ausdruck bringt und zwar so, dass dieser Ausdruck, sei es als soziale Handlung, sei es als technische Produktivität, sei es als Kunst, sei es als explorativ-ökonomische Strategie zugleich *signum* dieses Inneren, Geistigen, Seelischen ist. Das Tätigsein der Rationalseele ist nie nur auf ein außer ihr oder in ihr liegendes Objekt des Tätigseins bezogen, sei dies ein geistiges, denkend-volitives, sei dies ein Tätigsein im Sinne des Handelns *ad extra*, sondern es ist stets und in einem eigentlich primären Sinne auf dieses Tätigsein selbst als ein Tätigsein der Seele (oder ihres Geistes) bezogen: auf das „Erkennen, dass ich erkenne“ auf das „Wollen, dass ich will“, also auf das Denken des Denkens und das Wollen des Wollens.²⁸ Die Seele ist also, wie Ficino auch sagt, „durch ihr Tätigsein in sich zurückgebogen“ und zwar ihrem Wesen nach (*replicatio*). Damit sie aber auf Sich zurückgebogen sein kann, muss sie von diesem ‚Sich‘ zuvor ausgegangen sein, als Subjekt und Autor der Tätigkeitsintentionen könnte man sagen.²⁹ Die

27 Hierzu siehe Ficino TP VIII 16; 1, S. 328-332; S. 332: „*animus humanus tanta est dignitate donatus ut concessa sibi fuerit infinita quodammodo virtus intelligendi ac volendi*“.

28 Ficino, TP IX 1; 2, S. 9: „*se intelligit intelligere*“, „*vult se velle*“. Hierzu sind die Vorgaben zu beachten, die Ficino bei Aristoteles, *De anima* III 2, 425 b 12, 4, 429 b 8-10, 430 a 3-6 bzw. der Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit Aristoteles finden konnte, vgl. etwa *Summa contra gentiles* II c. 66, ed. Albert/Engelhardt, Bd. 2, S. 284: „*intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere*“, c. 75, S. 340 f: „*intelligit (sc. intellectus) se nunc intelligere*“. Die auch sprachliche Heraushebung des „Sich“ (se) bzw. „Selbst“ (ipsum) geht jedoch auf Plotins Analysen des Geistes als eines reinen Selbstverhältnisses zurück, die natürlich die Implikationen des aristotelischen Grundverhältnisses „*potentia-actus*“ sowie des in *De anima* angedachten (in Zusammenhang mit *Metaphysica* XII c. 7 und 9 zu sehenden) Selbstbezuges, die bei Platon so nicht zu finden sind, aufnimmt.

29 Ficino, TP IX 1; 2, S. 9: „*Item, si per operationem in se reflectitur, reflectitur etiam per essentiam. Ita essentia animae in se convertitur.*“

Seele, insbesondere jedoch die Rationalseele und d. h. die menschliche Seele, ist sich in allen ihren Tätigkeiten als Subjekt ihrer Intentionen gegenwärtig, also als denkend-erkennend, als wollende Instanz. Ficino verdeutlicht dies unter anderem an der Tatsache, dass der Mensch, im Unterschied zu allen anderen Lebewesen, die durch einen „*instinctus naturalis*“ getrieben ihre Handlungen grundsätzlich uniform vollziehen, vielmehr auf Basis freier Entscheidungen tätig ist und dies sich in der unendlichen *Variabilität seines Handelns* zeige (*homines opera sua variant semper*). Entscheidend ist jedoch, dass der Mensch als rationales Lebewesen sich selbst dadurch zum Urteilen, das allem Handeln vorausgeht, bestimmt, dass er dieses sein Urteilen-Können reflektiert und dass er auch auf sein Geurteilhaben reflektiert – denn das Urteil als solches ist noch nicht „*operatio ad extra*“, sondern „*operatio mentalis*“, es muss noch einmal ins Verhältnis zur Tätigkeit gesetzt werden. Dies kann nach Ficino nur aus der Wesensform des Seelischen selbst heraus geschehen. Die ‚Freiheit‘ von aller natürlichen Determiniertheit, als *signum dignitatis*, hat jedoch zur Konsequenz die absolute Bindung an oder das Bestimmtsein von der transnatürlichen ‚Notwendigkeit‘ sich unvorgreiflich zum „*bonum commune*“ entschieden zu haben: „das vernünftige Wollen (*voluntas rationalis*) ist nicht durch die Natur bestimmt, es sei denn zum allgemeinen Guten selbst“.³⁰

Basis von Ficanos Argumentation ist aber das Selbstverhältnis, das die Rationalseele hierbei in Bezug auf ihre Urteilsakte aufweist: sie weiß nicht nur, dass sie urteilt, sondern sie will auch, dass das durch sie erzeugte Urteil x ins Verhältnis zu einer Tätigkeit y gesetzt wird. Dass sie dies denken und wollen kann, setzt nach Ficino das Frei-sein von rein naturhaften Triebzusammenhängen voraus, ebenso wie aber auch die Einheit des Seelischen als eines sich zu sich selbst verhaltenden Verhältnisses und die Präsenz eines in diese Seeleneinheit eingelassenen stabilen Bezugspunktes (*exemplar*), das dem urteilenden Denken als Kriterium die Zuordnungen bestimmter Urteile zu bestimmten Handlungen ermöglicht. Das Freisein des Menschen in Bezug auf die

Quo autem cuiusque rei conversio fit, illinc est et profectio atque contra. Igitur ex se est anima quae in se vertitur“.

30 Ficino, TP IX 4; 2, S. 19-20. Hintergrund bilden die Ausführungen Thomas von Aquins, vgl. Summa contra gentiles II 48.

Natur basiert auf seinem Gebundensein an die ideelle Natur, in Bezug auf das Handeln und Wollen bedeutet dies: an das „Urbild des Guten“ (*bonorum exemplar*).³¹ Mit der antiken Tradition und vor allem mit Thomas von Aquin sieht Ficino die Tätigkeiten des diskursiven (urteilenden) Denkens und des Wählens (*dicursus rationalis, electio*) als „*propria hominis*“ an, er verleiht diesen traditionellen Überlegungen, die er in die hier skizzierte Bestimmung der Seele als eines in sich reflexiven, aus sich tätigen Seins einfügt, eine doch signifikant ‚neuzeitliche‘ Wendung, wenn er, ganz kalkuliert und durch vorgehende Bezüge auf das „freie“ Tätigsein, hinzufügt: „*maximum bonum est libertas*“.³² Diese ‚Freiheit‘ ist für Ficino die Freiheit der Selbstbestimmung und Selbstgestaltung des Selbstverhältnisses, als welches er die Rationalseele bestimmt hat.³³ Im Horizont der möglichen durch Rationalität bestimmten Tätigkeiten – also der „*artes liberales*“ wie auch der „*humaniora*“ – bedeutet diese Selbstbestimmung das Hervorbringen möglichst vieler Formbestimmungen oder Ideen. Mit Ficino – und in sachlich durchaus berechtigtem Vorblick auf Leibniz – heißt dies: Realisierung der ontologischen Tatsache, dass jede Seele „gleichsam das Universum“ ist (*quasi est universum*), d. h. alle „Formen“ und auch alle Seelen *δυνάμει* in sich besitzt.³⁴ Die Würde der Rationalseele besteht im Wahrnehmen dieser Möglichkeiten in einem möglichst weiten Umfange, daher finden sich im 15. und 16. Jahr-

-
- 31 Ficino, TP IX 4; 2, S. 23: „sed per omnes (sc. modos agendi) libere pervagamur. Habemus enim in mente commune quoddam bonorum exemplar, ad quod singula comparantes, sive reiicimus, sive magis minusve probamus, non ipsi quidem tracti a rebus ipsis vel corpore, sed trahentes res ipsas potius ad exemplar et corpus ad mentem“.
- 32 Ficino, TP IX 4; 2, S. 29, zentraler Passus, vgl. nächste Anm. Ficino stellt aber auch hier, als guter ‚Platonicus‘, einen Bezug zu Platon her, vgl. Platon, *Nomoi* X 896 E - 897 A zu „per se moveri“ und „libere agere“, wobei letzteres bei Platon eben nicht vorkommt.
- 33 Hierzu siehe meine Ausführungen in Leinkauf 2002, S. 198-208, bes. 206, sowie in dem Beitrag Leinkauf 2005.
- 34 Ficino, *Commentarium in Phaedrum*, c. 6, Opera, fol. 1366,53-55: „Sed quaecumque anima integra est, & in se quasi omnes animas habet. Cum omnes animae vires in se possideat, & quasi est universum, cum formas omnes ingenitas habet, quaelibet anima rationalis est eiusmodi“.

hundert immer wieder Texte, die in durchaus emphatischem Tonfall die universale, weil sich auf die verschiedensten Seinsbereiche, Wissens- und Tätigkeitsfelder beziehende Entfaltungskompetenz des Menschen betonen.³⁵ Die Entfaltung der „allförmigen Begriffe und Kräfte“ (*omniformes notiones et vires*) ist dabei, wie wir gesehen haben, zugleich eine Einfaltung, ein In-sich-Zurückgehen als Prozess der mentalen Aneignung: die durch Wissenschaften erforschte und durch Handel, Technik, Kunst gestaltete äußere Welt erhält durch dieses Reflektiertwerden ein „inneres“ Bild, einen in jeder Rationalseele die Welt in je verschieden intensiver und extensiver Weise repräsentierenden Begriff der Welt.³⁶ Dabei ist von nicht unerheblicher Bedeutung die Sprache, die als Zeichen der Geistnatur, wie die Seele selbst, eine ‚mittlere‘ und zugleich ‚vermittelnde‘ Position besitzt. Zum Abschluss hierzu einige Überlegungen:

Im Sprechen vollzieht sich in den Augen Ficinos ein zur funktionalen Präsenz der Seele in ihrem Körpersubstrat ganz analoger Vorgang: die Seele überträgt die an sich unkörperliche, unausgedehnte, einheitliche Bedeutung (*significatio*) auf ein körperlich-lautliches, ausgedehntes vielheitliches Substrat, den entsprechend den bedeutenden Sprachmomenten strukturierten Klang der Stimme (*vox*). In der Analogie ist die Bedeutung, die „*significatio*“, der Seele gleichzusetzen, die durch die Zunge geschlagene bzw. gebrochene (*fractus*) Luft dem Körper, das aus beidem Zusammengesetzte, der Ton (*sonus*) ist das Lebewesen.³⁷ Die Fähigkeit

35 Hierzu mit weiteren Belegen Leinkauf 2003.

36 Ficino, *Commentarium in Phaedrum*, c. 6, Opera, fol. 1367,5-8: „Tanta quaeque potestas est cuiuslibet rationalis animae, ut quaelibet quodammodo sit universum, & si quando in suam amplitudinem se receperit, omniformes in se notiones, & vires explicatura sit providentiamque universalem prosequutura, quasi collega coelestis animae atque mundanae“; zu ‚amplitudo‘ vgl. auch ib., c. 8, fol. 1368-1369; TP VIII 16 passim; XI 3; 2, S. 98. Vgl. die Hinweise in: Leinkauf 2002, S. 202 f.

37 Ficino, TP X 7; 2, S. 82: „anima rursus per linguam tamquam instrumentum frangit aere; fractus aer sonat; sonando significat. Sonus ille est quasi quoddam animal constitutum ex aere fracto tamquam corpore atque ex ipsa significatione tamquam anima, quae quidem significatio instar animae latet in vocibus, et quasi vita quaedam est non audita vocis audita“.

der Seele, ohne Instrument oder Vermittelndes, im Körperlichen eine nicht selbst körperliche Struktur zu erzeugen, nämlich die Bedeutung, eröffnet einen unabgeschlossenen, unendlichen Horizont der Selbstmitteilung und Selbstentfaltung – in analoger Weise ist natürlich auch jeder Akt etwa künstlerischer Gestaltung, der sich nicht der Sprache, sondern sprachanaloger Formen bedient, wie etwa die Malerei oder eine andere Kunst direkter Ausdruck dieser Mitteilung von Geistigem und Nicht-Sinnlichem im Bereich des Materiellen. Alle diese Ausdrucksformen sind, folgt man dem Bild des Ficino, universale Ausdrucksformen, ein Sprach- und Zeichenuniversum, ein Formenuniversum, ein Farbenuniversum, ein Klang-/Tonuniversum etc., in denen sich das Selbstverhältnis der Seele in jeweiliger Perspektivierung durch die einzelnen Individuen und in produktiver Auseinandersetzung mit den Perspektivierungen der anderen Individuen zum Ausdruck bringt. Es ist, in Aufnahme wie zugleich produktiver Transformation des spätantik-mittelalterlichen, vor allem christlich geprägten Gedankens der Welt oder Natur als einem universalen Zeichen- und Symbolisierungszusammenhang, eine spezifisch „neuzeitliche“ Dimension, dass dieser Zusammenhang als Ausdruck des aktiven Selbstverhältnisses des Seelischen und des sich als „Ich“ und eigenständiges, wenn auch nicht autarkes „Subjekt“ seiner Handlungen schrittweise begreifenden Menschen interpretiert und zugleich, verstärkt durch zentrale Neuerungen wie den Buchdruck, die Perspektivkonstruktion, die Institution des Banken- und Kreditwesens, die Exploration der „Neuen Welt“, die Reflexionen auf die Potentiale des Sprachlich-Poetischen (in den Kommentaren zu Aristoteles' Poetik und Rhetorik vor allem), als legitime, nicht mehr durch das curiositas-Verdikt oder die negative Besetzung von Pluralität, Differenz, Varietät eingeschränkte Welterschließung verstanden wird.

Literatur

- Brachtendorf, J. 1992: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Meiner, Hamburg.
- Chiaradonna, Riccardo (Hg.) 2005: Studi sull'anima in Plotino, Bibliopolis, Napoli.

- Dillon, John 2005: Jamblich's Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul, in: Chiaradonna 2005, S. 337-351.
- Henrich, Dieter (1982): Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Reclam, Stuttgart.
- Inciarte, Fernando 1970: Forma formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles, Alber, Freiburg.
- Kobusch, Theo 2006: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, WBG, Darmstadt.
- Kristeller, Paul Oskar 1972: Die Philosophie des Marsilio Ficino (1943), Klostermann, Frankfurt/M.
- Krüger, Gerhard 1948 (2. Auflage): Einsicht und Leidenschaft, Klostermann, Frankfurt/M.
- Leinkauf, Thomas 1998: Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Platon, Plotin, Aristoteles, Kant, LIT, Münster.
- Leinkauf, Thomas 2002: Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino, in: Stéphane Toussaint (Hg.), Marsile Ficin ou les mystères platoniciens (Cahiers de l'humanisme II), Les belles Lettres, Paris.
- Leinkauf, Thomas 2003: Wissen und Universalität. Zur Struktur der scientia universalis in der Frühen Neuzeit, in: Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch 29, S. 81-103.
- Leinkauf, Thomas 2005: Selbstrealisierung. Anthropologische Konstanten in der Frühen Neuzeit, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 10, S. 129-161.
- Leinkauf, Thomas/Steel, Carlos (Hg.) 2005: Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance, University Press, Leuven.
- Leinkauf, Thomas 2006: Nicolaus Cusanus. Eine Einführung, Aschendorff, Münster.
- Thomas Leinkauf, 2009 (2. Auflage): Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ, Akademie Verlag, Berlin.
- Mundhenk, Joachim 1980: Die Seele im System des Thomas von Aquin, Meiner, Hamburg.
- Nussbaum, Martha C., Oksenberg Rorty, Amélie (Hgg.) 1992: Essays on Aristotle's De anima, Clarendon Press, Oxford.

Söder, Joachim R. 2005: Νοῦς θύραθεν. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles, in: L. Honnefelder et al. (Hg.), Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im Mittelalter, Münster 2005, S. 375-398.

