

Thomas Leinkauf

Der Seelenwagen als *quadriga rationalis* bei Marsilio Ficino

Zusammenfassung

Der Beitrag wendet sich dem Konzept des Seelenwagens bei Ficino zu. Auf der Grundlage einer Darstellung der Lehre vom *ochema* in der Entwicklung von Platon bis Proklos werden differenziert die Bedeutungen interpretiert, die diese Metapher im Werk Ficinós übernehmen kann. Der Text stellt zunächst die weit verbreitete Bedeutung des *ochema* dar als eines Kontakt- und Transaktionsraumes zwischen zwei unterschiedlichen Seinsbereichen, d.h. zwischen der unstofflich-intelligiblen Seele und ihrem stofflichen Körper sowie dessen Vollzügen. In dieser Funktion besitzt das *ochema* bereits eine multifunktionale Position als Medium von Tätigkeiten, die aus dem Intelligiblen in das Stoffliche vermittelt werden. Im Anschluss daran wird im Text Ficinós singulärer Gebrauch der Metapher vom Seelengefährt als einem vierspännigen Streitwagen untersucht, der den seelischen Möglichkeitsraum der Verschränkung von geistiger Selbstentfaltung mit geistigem Selbstbezug versinnbildlichen soll. Damit verschiebt sich die Bedeutung des Konzeptes vom *ochema* von der biologisch-kosmologischen Perspektive auf eine mental-intellektuelle und gewinnt in der neuplatonischen Seelenlehre einen neuen Aspekt hinzu. Das *ochema* dient in diesem Fall nämlich dazu, das Vermögen der Vernunftseele zu Selbstrealisierung und reflexiver Einheit in seiner Breite und Tiefe sowie die sich dabei entwickelnde Spannung der metaphysischen Bewegungen von Entfaltung und Rückwendung auch topologisch-dynamisch zu veranschaulichen.

Keywords: *ochema/carrus*; *Auriga*; Metapher; Kontaktzone; Selbstvollzugsausdruck des Seelischen

The topic of the text is Ficino's use of the concept of the vehicle of the soul. Based on an analysis of the development of this concept from Plato to Proclus it in a sophisticated way elaborates the different meanings this metaphor might adopt when Ficino gets to use it. In a first step the widely disseminated use of *ochema* as a space of contact and transaction between different levels of being, that is between the immaterial and intelligible soul on the one hand and its material body on the other, is explained. In this function the *ochema* takes up the multifunctional position as a medium of activity conveyed from the intelligible

Verena Lobsien, Bernd Roling, Lutz Bergemann, Bettina Bohle (Hrsg.) | Vom Seelengefährt zum Glorienleib | Berlin Studies of the Ancient World 57 (ISBN 978-3-9818369-5-0; DOI 10.17171/3-57) | www.edition-topoi.org

into the material realm. Secondly the text analyses Ficino's unique usage of the ochema-metaphor as a war-chariot drawn by four horses. This according to the thesis of this paper shall illustrate the space of capability the soul possesses according to its capability of noeric self-explication and noeric-self-reference. Thus the meaning of the ochema-concept shifts from the cosmological to the mental-noeric and therefore gains a new aspect of meaning in the context of the neoplatonic doctrine of the soul. Namely it is used to explain the rational soul's special capability of self-realization in reflexive unity in all its breadth and depth as well as to illustrate in a topological as well as a dynamic way the tension of the metaphysical kinetics of explication/progression and reversal.

Keywords: *ochema/currus*; *auriga*; metaphor; mutual contact zone; expression of the soul's essential self-act

In der komplexen geistesgeschichtlichen Tradierungslinie des Ausdrucks ‚Seelengefährt‘ oder ‚Seelenwagen‘ lassen sich für das mit diesem Ausdruck bei Platon im *Phaidros* 246a–d oder *Timaios* 41d ursprünglich intendierte im Rahmen der durch den Ausdruck vorgegebenen Metaphorik im hermeneutischen Rückblick zwei Deutungsansätze ausmachen, die hier idealtypisch gegenübergestellt werden sollen: (i) der Seelenwagen als Transportmittel bzw. Medium, als Transmitterinstanz oder auch Kontaktzone zwischen zwei Seinsformen oder (ii) als Selbstvollzugsausdruck des Seelischen, d. h. als Expressionsmodus einer einzigen Seinsform. Der erste Deutungsansatz, dem ich mich gleich zuwenden werde, ist der, wenn man so will, ‚klassische‘, der die ganze platonisch-spätantike Tradition bestimmt hat (und der in der Form, die er vor allem bei Proklos gewonnen hat, bis hin zu den *Cambridge Platonists* der Folgezeit vermittelt worden ist); den zweiten, philosophisch aus meiner Sicht stärkeren Ansatz, kann ich bis jetzt nur in einem Fall nachweisen, nämlich bei Marsilio Ficino. Dennoch genügt dieser eine Fall für eine sachlogische Konfrontation. Auch ist klar, dass sich die Exposition von (ii) nicht ohne die Kenntnis von (i) vollzogen hat.

I Seelenwagen von Platon bis Proklos

Im ersten Fall (i) sind das *ochema* oder der *currus* innerhalb der metaphorischen Semantik faktisch als Ausdruck für ein x genommen worden, das einem y als Träger oder Bewegungsmedium in einem ‚fremden‘ oder der substantiellen Seinsweise von y unangemessenen Bereich dient – so wenn die an sich *intelligible* Seele (y), wie es dem Ansatz Platons und dann demjenigen des Plotins¹ und vor allem des Proklos² ja auch

1 Plotin, III, 6, 5, 22–29; IV, 3, 15, 1–3.

2 *ET* prop. 207–208. Im Folgenden werden die Wer-

entspricht,³ in einer *materiellen* Seinsform zeitweise inkorporiert ist: Der Seelenwagen x ist dann sozusagen der *modus inexistendi*, der etwa dadurch von dem rein materiellen Substrat abgesetzt werden konnte, dass das Sein von x als dem Intelligiblen *affiner* angesetzt worden ist, d. h. im Übergang vom Materiellen ins nicht-materielle Intelligible etwa als ‚subtiler‘, als ‚spirituell‘ oder ‚quasi immateriell‘.⁴ So konnte der Seelenwagen oder das Seelengefährt auch – unter Rückgriff auf die Stoa, auf verlorene Texte des Poseidonios, auf Numenios, vor allem aber auf Galen –, als eine Art Pneuma gedacht werden, als ein zwar *noch* wesentlich materieller, aber *doch auch schon* zuhöchst subtiler, variabler, manipulierbarer und steuerbarer Stoff, der die Seele in ihr körperliches Sein gleichsam wie mit einer Hülle umgeben einbettet und sie dabei zu gleicher Zeit in einer *pluri-/oder multi-funktionalen* Position gegenüber der Materie hält. In dieser ontologisch prekären Position, die den Kontakt- oder Transaktionsbereich heterogener Seinsformen markiert, fungiert der Seelenwagen analog wie das πνεῦμα bzw. der *spiritus* im seelisch-physiologischen Grenzgebiet: Allerdings wird, so scheint es, die allgemeine Funktion des physiologischen Kommunizierens und Transmittierens bestimmter für das Leben zentraler Stoffe – etwa der Ernährung, Fortpflanzung oder Basisaffektionen – von x nach y und *vice versa*, die das Pneuma leistet, in der Instanz des Seelenwagens

ke von Proklos abgekürzt zitiert: *ET = Elementatio theologica* (Proklos [Dodds]); *TP = Theologia Platonica* (Proklos [Saffrey und Westerink]); *CT = Commentaria in Timaeum* (Proklos [Diehl]).

- 3 Zum ‚Dualismus‘ der Position der platonischen Schule siehe zusammenfassend Emilsson 1994. Zur platonischen Position aus der Sicht des Hellenismus Cic. Tusc., I, 52–80. Grundlegend ist Platon, *Timaios* 41d: „Nachdem er das Ganze zusammengeordnet hatte, verteilte er die Seelen zahlgleich zu den Sternen, indem er jeweils eine Seele einem Stern zuteilte und er zeigte ihnen, nachdem er sie sozusagen wie auf einen ‚Wagen‘ gesetzt hatte, die Natur des Alls [...] – καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα. Diese Zuordnung Seele-Stern ist die Grundlage für die spätere sogenannte Astralleib-Theorie geworden. Platon, der den Körper (*Phaidon* 80b) als „auflösbar“ und damit vergänglich bestimmte, setzt diesem eine unvergängliche und unauf lösbare, da „unzusammengesetzte“ (ἀσύσθετος) Seele gegenüber (*Phaidon* 83b–c). Allerdings steht diese Distinktion quer zu der Dreiteilung der Seele aus *Politeia* und *Timaios*, sodass der Mittel- und Neuplatonismus die ‚scharfe‘ Unterscheidung (Emilsson 1994, 5334) eher zwischen dem irrationalen unteren und damit vergänglich-auf lösbaren Seelenteil (Alcinoos, 176–178) und dem rationalen Seelenteil oder dem ‚Geist‘

(νοῦς, *mens*) ansetzte, mit Einfluss von Aristot. an., III, 5, 430a. Auch werden die Seelenteile jetzt eher als „Kräfte“ (δυνάμεις) einer einheitlichen Seelensubstanz angesehen (vgl. Aristot. an., II, 411a–b); die Seele wird als unkörperliche Substanz festgelegt, die intelligibel, unveränderlich und einheitlich/ein förmig ist (Alcinoos, 177). Siehe auch Dillon 1977, 96–102. Dies findet sich auch bei Plotin, etwa III, 6, 5, 13–29; der Seelenwagen wird bei ihm mit dem gleichgesetzt, was er das συναμφοτέρων nennt, vgl. auch I, 1, 7–8 und I, 4, 14. Dies kann im ethisch-noetischen Aufstiegsprozess allerhöchstens ‚verfeinert‘ werden, um dem höchsten Seelenteil möglichst wenig Widerstand entgegenzubringen.

- 4 Ernst Robert Dodds hat als erster eine (unter dem damaligen Kenntnisstand) exzellente Kurzgeschichte des in Proklos’ *Elementatio theologica* herausgestellten Begriffs des *ochema* präsentiert, vgl. Dodds 1963, 313–321: *The astral body in Neoplatonism*; er spricht auf S. 313 davon, dass das *ochema* ein *tertium quid* sei, durch welches „mind and body are linked together [...], an inner envelope of the soul, which is less material than the fleshy body and survives its dissolution, yet has not the pure immateriality of mind“. Als eine Hauptquelle erwähnt Dodds Galen, 475. Zur Sache auch Emilsson 1994, 5339–5341.

zumindest psychologisch individuiert. Es scheint nicht so zu sein, dass der Seelenwagen für eine individuelle Seele so beliebig ist wie etwa eine basale Pneuma-Funktion bezüglich eines Ernährungsgrundstoffes. Dies wird durch die Praxis der Medizin deutlich, die ihre Panazee durchaus allgemein konzipieren kann und nur durch Mischung dem individuellen Haushalt der Körpersaftmischungen angleichen muss – eine individuelle Seele kann hinsichtlich ihres körperlichen Wohls durchaus dasselbe Medikament mit Erfolg einnehmen wie eine oder mehrere andere individuelle Seelen. Nicht jedoch gilt dies für den Seelenwagen: Dieser scheint sich nicht beliebig wechseln zu lassen, noch etwa gemeinsam durch verschiedene Seelen gebraucht werden zu können (jedenfalls kenne ich hierfür keine Textevindungen). Proklos stellt in seiner *Elementatio theologica* sowie an einigen Stellen der *Theologia Platonica* und seines *Timaios*-Kommentars heraus, dass jede „teilgehabte oder teilhabbare Seele“ (ψυχὴ μεθεκτὴ), d. h. die Seele, die von der nicht-teilhabbaren Welt-Seele (die auch als die göttliche Seele oder Seelen-Henade fungiert),⁵ die selbst keinen Bezug zum Materiellen hat, unterschieden ist, sich eines individuellen Körpers bediene (χρηταί), der als solcher ein erstrangiges, ewiges, ungewordenes und unvergängliches Sein besitze,⁶ und dass hingegen jeder partikularen oder geteilten Seele (ψυχὴ μερικὴ) ein „nicht-materieller und dem Wesen nach unteilbarer und leidloser Wagen“⁷ zugehöre.⁸ Erst indirekt, durch das in der Proposition 205 (S. 180, 4–6 Dodds) der *Elementatio theologica* ausgeführte, wird deutlich, dass Proklos anscheinend auch den oben erwähnten Körper der teilgehabten Seele als ein *ochema* denkt.⁹ Also, so muss man schlussfolgern, besitzt jede Seele unterhalb der absolut vom Materiell-Körperlichen getrennten Seele ein solches individuelles fein-materielles Substrat. Das *ochema* ist also ein wie auch immer genau zu bestimmendes x , das der individuellen Seele als ewiges und vor allem natürlich zugewachsenenes (συμφυῶς) Substrat dient (dies vielleicht stoisches Relikt), wobei es eine stabile individuelle Relation $R_{\text{Ind}}(x-y)$ gibt, die für alle x^{1-n} und y^{1-n} nach dem Muster $R_{\text{Ind}}^1(x^1-y^1)$, $R_{\text{Ind}}^2(x^2-y^2)$

5 Hierzu *TP* III, cap. 3, S. 12; IV, cap. 3, S. 14–19; VI, cap. 3, S. 22.

6 *ET* prop. 196, 170, 29–31.

7 *ET* prop. 208, 182, 4–5.

8 Im Hintergrund steht *Timaios* 35a–b, vor allem 41d, wo gesagt wird, dass die Seele als Mischung aus einem unteilbaren Sein und einem Sein, das „am Körperlichen teilbar ist/wird“ (τὸ περὶ τὰ σώματα μεριστόν) zu denken sei. Diese Stelle hat in der Antike die verschiedensten Deutungen erfahren (Plutarch, 1013b–c, 1023b–e, 100–102, 130–132 mit Kommentar, vgl. Ferrari 1995, Ferrari 2002, 34–37, 41–45), die immer wieder dualistische Aspekte in die Substanz oder Wesensform der Seele selbst einführten.

Erst Plotin setzt seinen Seelen-Begriff in seiner Deutung von *Timaios* 35a–b hiervon radikal ab: Die Seele ist nicht mehr als ursprüngliche ‚Mischung‘ oder Verknüpfung von x und y zu denken, sie ist „denkend/intelligible Substanz“ (νοητὴ οὐσία) und „unkörperliche Substanz“ (ἄσώματος οὐσία).

9 *ET* prop. 205, 180, 4–6: „Jede Partikularesee weist dasselbe Verhältnis zur göttlichen Seele auf, unter welche sie ihrem Sein und Wesen nach angeordnet ist, das ihr Seelenwagen zum Seelenwagen dieser [göttlichen Seele] aufweist.“ Die analogische Relation ist sprachlich klar durch die Wendung „τοῦτου τὸν λόγον [...] ὅν“ ausgedrückt.

$R_{\text{Ind}}^n(x^n-y^n)$ gilt. Dies wird auch durch eine zentrale Stelle im dritten Buch der *Theologia Platonica* bestätigt, die im Kontext von systematisch grundlegenden Überlegungen zum Problem der Vermittlung und Teilhabe herausstellt, dass man hinsichtlich der Seele, die ‚wesentlich jenseits‘ (ἐπέκεινα πρώτως) der Körper ist – diese Transzendenz des Seelischen wird ganz allgemein auch in *ET* prop. 20 behauptet –, „den ganzen Himmel und alles Körperliche als Seelenwagen“ anzusetzen habe.¹⁰ So spiegelt sich in der Thematisierung des Seelenwagens ein Problem, das wir seit den Schriften Plotins zu den Problemen der Seele (insbesondere IV, 3–IV, 5, IV, 9) in verschärfter Form zu gewärtigen haben: das Problem des Verhältnisses Gesamtseele-Einzelseele. Proklos scheint sowohl für die Gesamt- oder Allseele einen, *sit venia verbo*, Gesamt-/All-Seelenwagen anzusetzen (der ‚ganze [ὅλον] Kosmos‘ und ‚das ganze [πᾶν] Körperförmige‘) – mit der universalen Relation $R_{\text{Univ}}(x_{\text{Univ}}-y_{\text{Univ}})$ – als auch ein individuelles *ochema* für die Einzelseele. Das klingt nur zunächst irgendwie klar und logisch einsichtig, schaut man jedoch näher hin, so erhält man mehr Probleme als Klarheiten.¹¹ Während Proklos als *Eigenschaften* des *ochema* die eigentlich seit Platon und Aristoteles dem Immateriell-Noetischen zukommenden Bestimmungen ‚nicht-materiell‘, ‚unteilbar‘ und ‚leidlos‘ zuweist¹² – und damit jede stoisch-galenische Logos-/Pneuma-Struktur abweist, ist hingegen die *Funktion* alles andere als klar. Da allerdings im System des Proklos (und auch des Plotins) gilt, dass die Seele [i] als Seinsform ein grundsätzlich authypostatisches Sein besitzt, da sie ihrem aktuellen Sein nach auf sich zurückgewendet oder in sich reflektiert und auch ihrem Wesen nach ein sich reflektieren und aus sich hervorgehen könnendes Sein darstellt,¹³ und dass sie [ii] dieser Seinsform [i] nach als ewig und ihrem Tätigsein nach hingegen als zeitlich zu denken ist¹⁴ – ihre Aktivität ist wesentliche, aus dem Körperlichen ‚herausgehobene‘ (ἐξηρημένη) und ‚jenseits‘ (ἐπέκεινα) dieses Bereiches liegende Selbstbewegung¹⁵ –, und da [iii] das *ochema* etwas ist, dass die Seele in ihrem Tätigsein [ii], d. h. in ihrer

10 *TP* III, cap. 6, 3, S. 21, 19–21: „τόν τε ὅλον οὐρανόν καὶ πᾶν τὸ σωματωειδὲς ὄχημα ψυχῆς θετέου“; auch S. 23, 11–12: „τὸ πρώτως ὑπεριδρυμένον σωματῶν“.

11 Schon für Plotin ist das genaue Verhältnis zwischen Individualseele/n und All-/Gesamtseele unklar. Zunächst gilt: sie sind ‚als Seelen‘ „eine und dieselbe“ (Plotin, IV, 3, 1–3 und IV, 9), andererseits ist ‚vor‘ den homologen Individualseelen, bei denen gilt, dass sie „eine und dieselbe in vielen Körpern“ seien, eine andere Seele anzusetzen, die „nicht in vielen Körpern“ als eine und dieselbe ist (Plotin, IV, 8, 3, 11–12 sowie IV 9, 4, 15–18), d. h. eine Körpertranszendente Seele – von der wir hier auch bei Proklos lesen –, die entweder den intelligiblen Kernbe-

reich der Einzelseele meint (der also gerade nicht in vielen Körpern, sprich in vielen Seelenwägen, sein kann) oder die All-/Weltseele. Letztere allerdings ist eben auch einmal dem gesamten All-Körper verbunden, der bei Proklos, wie wir lesen, als ihr Seelenwagen fungiert, und zum anderen ebenso aus dem Körperlich-Welthaften ‚herausgehoben‘. Zum Problem siehe Blumenthal 1996.

12 Zum Beispiel Platon, *Phaidon* 78c–d, 80a–b; Aristoteles, *De anima* III, 5, 430a: χωριστός, ἀμυγής, ἀπαθής.

13 *ET* prop. 191, 168, 3–5.

14 Ebd., 168, 9–10.

15 Vgl. *TP* I, 14, 1, S. 62–68, S. 63, 10–11: ἡ δὲ ψυχὴ τὸ πρώτως αὐτοκίνητον.

auf Zeit bezogenen Aktivität, ‚gebraucht‘¹⁶ so liegt der Gedanke nahe, dass [iv] das an sich nicht-materielle, unteilbare und leidlose Sein des Seelenwagens der es gebrauchenden Seele als *Medium ihres Tätigseins* dient und für den Austausch, um es sozusagen, mit ihrem physisch-biologischen und kosmologisch-astralen Kontext dient (die Frage wäre dann, ob dieser ‚Kontext‘ systematisch wiederum die Stelle eines fein-materiellen Seelenwagens einnähme). Damit wäre auch eine These des Aristoteles eingelöst, der den Vorrang des Beseelten vor dem Unbeseelten oder des Lebendigen vor dem Unlebendigen durch die aktive Gegenwart der Seele im Körper gesetzt sieht.¹⁷ Wäre dies richtig, so diene das *ochema* der Seele auch zur *Kommunikation* ihres Seins, die aus ihrer ‚Mittelstellung‘ resultiert (prop. 190, 166, 1–25: jede Seele ist an sich Leben, nicht jede Seele ist an sich Denken/Erkennen): „Demjenigen, dem sie gegenwärtig ist, verleiht sie [alleine] durch ihr Sein (αὐτῷ τῷ εἶναι) Leben“¹⁸. In ihrer Kommunikation *ad infra* ist die Seele Leben-stiftendes und Leben-mitteilendes Prinzip, in ihrer Reflexion *ad intra* ist sie denkender Selbstbezug, der durch Teilhabe am Geist, aus dem sie unmittelbar hervorgeht und an den sie unmittelbar angrenzt,¹⁹ existiert, in ihrer Aktivität *ad extra*, die durch die Intentionen des Willens gesteuert wird, ist sie eine Instanz, die mental-noetische Werte in die materielle Wirklichkeit durch Handlung und Handwerk (Kunst) projiziert – dieser letztere Aspekt wird uns später bei Ficino interessieren. Die obere, teilgehabte, aber nicht partikularisierte Seele besitzt ein ewiges Seelengefährt (entsprechend R_{Univ}), die untere individuelle Seele ein zeitliches, aus den Elementen komponiertes Seelengefährt (entsprechend R_{Ind}).²⁰ Insgesamt erscheint die Seelengefährt-Theorie als Relikt einer materialistischen Seelenauffassung, die die Seele als aus körperlichen Elementen oder Stoffen zusammengesetzt angenommen hatte, wie sie in der vorsokratischen oder stoischen Theorieform vorlag. Der ‚ätherische Körper‘ (αἰθέριον σῶμα) ist auflösbar und vergänglich, ist er mit der Seele identisch, dann ist auch diese vergänglich²¹ – als ‚unvergänglich‘, ‚ewig‘, ‚immateriell‘ konnte dann gegenüber der Seele nur der Geist festgehalten werden. Wird hingegen die Seele selbst ebenfalls, seit dem Denkansatz Platons, der hierin tatsächlich revolutionär gewesen ist, als unsterblich angenommen, so wird entweder (a), sofern die Seele ihr unsterbliches Sein als eingekörperte oder mit einem Substrat bekleidete Seele zubringen soll, auch der ihr zugeordnete Seelenwagen von dieser Qualität sein müssen, oder es wird (b), sofern ihr Zugeordnetsein zu einem individuellen Substrat selbst zeitlich begrenzt sein soll, dieser Seelenwagen entweder (b/1) mit ihrem

16 ET prop. 196, 170, 29–31.

17 De gen. an. II, 1, 731b 28–30; EN VII, 7, 1150a 3–4.

18 ET prop. 189, 164, 24–25; vgl. Plotin, IV, 2, 1–3 und IV, 3, 22. Siehe auch Proklos, TP I, 14, 1, S. 63, 23–24; S. 65, 19–21.

19 ET prop. 193, 168, 24–25.

20 Siehe TP III, 5 sowie CT, III, 236, 31–32 und 298, 12–13. Zur anthropologischen Bedeutung der Aktionsrichtung der Seele „ad infra, ad intra, ad extra“ siehe Leinkauf 2005.

21 Plutarch, De facie 945a–c.

Sich-Ablösen vom Körperlichen zugrunde gehen oder (b/2), sofern er als selbst ‚immaterial‘ oder höchst ‚subtil‘ dem zeitlichen Entstehen und Vergehen nicht ausgesetzt ist, einer anderen Seele, die dann in ihn eintritt, zur Verfügung stehen (im letzteren Fall kann er natürlich selbst nicht schlechthin individuiert sein, sondern nur indifferent für verschiedene Individuierungen). Insofern die Seele als eingekörperte Einzelseele in der platonischen und dann später in den verschiedenen hermetisch-religiösen Traditionen thematisch ist, dient die Vorstellung vom Seelenwagen, so scheint es, vor allem dazu, ihren ‚Aufstieg‘ zum Göttlichen dergestalt zu plausibilisieren, dass man sagen konnte, während des gesamten Prozesses der religiösen oder philosophischen ‚Rückkehr‘ der Seele in ihren Sach- und Seinsgrund – einer Rückkehr, die zugleich eine Vergöttlichung, eine ‚Anähnlichung‘ an das Göttliche oder sogar eine Gottwerdung bedeuten konnte – steht ihr ein sie nicht hinderndes körperliches Substrat zur Verfügung, dessen Subtilität und Flexibilität sozusagen alle Kapriolen der aufstrebenden Seele ohne Schaden seiner Funktion mitmachen kann. Die traditionellen Vorgaben sprengend ist sowohl die Vorstellung eines selbst nicht materiellen Seelenwagens (der dennoch individuell sein soll?) als auch diejenige eines universalen oder allgemeinen Gefährtes der All-/Welt-Seele – Komplizierungen, die jedoch typisch für den subtil differenzierenden Denkansatz des nach-plotinischen Neuplatonismus sind. Systematisch bleibt aus meiner Sicht die genaue Natur und Position des Seelenwagens in vielem opak, die substantiellen Gründe seiner *mise en scène* sind allerdings religiös-theologisch und folglich löst sich mit dem Verschwinden dieser Gründe auch die Attraktivität dieses Konzeptes auf.

2 Marsilio Ficino

In der anderen Interpretationslinie (ii), in der das *ochema* als, wie ich es nennen möchte, ‚Selbstvollzugsausdruck des Seelischen‘ selbst verstanden werden konnte, wird hingegen nicht auf den medialen Substratcharakter abgehoben, sondern auf die Tatsache, dass genuine Vollzugsformen des Seelischen in ihrer trans-materiellen mentalen Form für die Substanz oder das Wesen der Seele sozusagen deren *immediate* Selbstentfaltungs- und Vollzugsform darstellen, in der sie nicht nur anderem als dem Materiellen, sondern vor allem auch sich selbst und ihresgleichen, also den anderen Seelen, gegenwärtig oder zugänglich wird oder zumindest *ex officio* werden kann. Einen solchen Fall des Verständnisses von Seelenwagen finden wir bei Marsilio Ficino vor und es kann nicht verwundern, dass es hierbei zu sprachlichen Bildungen kommt, die in ihrer Metaphorik zumindest eigentümlich klingen, aus der sie ja aufgrund der kalkulierten Verwendung des Ausdrucks ‚Wagen‘, der als Signalbegriff in der Platon-Schule dient und jedem Le-

ser sofort die eindringlichen Passagen aus Platons Texten²² ins Gedächtnis rief,²³ nicht herauskommen können. So eben auch in dem in meinem Beitragstitel verwendeten, soweit ich sehen kann durch Ficino selbst geprägten Ausdruck *quadriga rationalis*, also dem rationalen Viergespann oder, wenn man die metonymische Seite stärker machen will, dem rationalen Streitwagen der Seele.²⁴

2.1 Ficino und der klassische Seelenwagen

Es ist natürlich so, dass Ficino als exzellenter Kenner der Texte der platonischen Tradition sowie vor allem als ein genuin in der Denkform des Platonismus argumentierender Autor auch die erste von uns hier kurz skizzierte Interpretationslinie [i] sehr gut kennt und in einigen Texten intensiv reflektiert, vor allem in seinem Kommentar zum platonischen *Phaidros* aber auch an einigen Stellen der *Theologia Platonica*.²⁵ Interessanterweise kommt hier, soweit ich sehe, die Wendung *quadriga rationalis* aus der im Verhältnis zum *Phaidros*-Kommentar später verfassten *Theologia Platonica* (1469–1474) nicht vor – Ficino verweist aber eben auch zu einem weitergehenden Verständnis von *currus animae* zu Beginn der Exegese des zentralen Passus *Phaidros* 246d–e selbst explizit darauf, dass der interessierte Leser hier seine *Theologia Platonica* einzusehen habe:

*Quid vero in anima currus, vehiculum, alae, auriga, equi, fatum, casusque in corpus, quid iterum Iupiter in coelo magnus, caeterique dii sequentes, in theologia exponimus.*²⁶

Die von mir hier sogenannte erste (i) Deutungsschiene von *currus animae* oder *ochema* vertritt Ficino deutlich in ungebrochenem Anschluss an die Tradition, die wir bei Plotin, bei Hermias und vor allem aber bei Proklos vorfinden können:²⁷ Das Seelengefährt oder der Seelenwagen wird hier, in einem Kommentar zu Platons *Phaidros*, mit *Timaios*

22 *Phaidros* 246a–b.

23 Wichtig vor allem *Phaidros* 246c–d: „die entfiederte Seele schwebt umher, bis sie auf ein Dimensionales (Starres, Festes) trifft (στερεού τινος ἀντιλάβηται), wo sie einwohnen kann“; erst dann wird sie als sterbliches Lebewesen bestimmbar; 247 B: Wagen der Götter (θεῶν ὄχηματα); 253c–d. Die Werke von Ficino werden im Folgenden zitiert nach: *Ficino, Theologia Platonica* = Marcel 1964; *AH* = Ficino [Allen und Hankins]; *Ficino, Commentaria* = Allen 1981; *Opera* = Ficino, *Opera*.

24 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 1, 2, 9; *AH*, III, 10. Im *Phaidros*-Kommentar spricht Ficino vom *currus* oder der *auriga*, vgl. cap. 2, *Opera*, fol. 1364, cap. 31, fol. 1382. Zu Ficino siehe die Ausgabe des *Phaidros*-Kommentares von Allen (Allen 1981) mit

Einleitung und Kommentar. Allen 1981 geht mit Kristeller davon aus, dass die Kommentare und *Argumenta* schon 1466–1468 entstanden seien, also vor der *Theologia Platonica*.

25 Zu Ficino-Platon bzw. Ficino-Platonismus vgl. Allen 1981, Leinkauf 1992, 2014.

26 In *Phaedrum*, cap. 2, *Opera* fol. 1364, 16–17. Dieser Verweis ist zusammen mit zwei anderen nach Allen relativ spät anzusetzen, ca. 1480 während der Vorbereitung der Gesamtedition der *Opera Platonis* von 1484, siehe Allen 1981, 16–17.

27 Vgl. Allen 1981, 6–14. Ficino kannte schon ab den 1460er Jahren Proklos' *Theologia Platonica* (vor allem I–VI) und die beiden στοιχειώσεις (θεολογική, φυσική). Hierzu Saffrey 1959. Zu Hermias vgl. Couvreur's Ausgabe von Hermias (mit *Index verborum*).

41d, aber auch *Phaidros* 246c–e zunächst grundsätzlich als Astralkörper (und nicht so sehr in der weiteren Bedeutung als subtil-materielles Seelensubstrat physiologischer Basisfunktionen) verstanden: „*singulis [sc. animis] vero currus accomodat. Id est, coelestia corpora atque sempiterna*“ (*Opera*, fol. 1364, 10–13). Die Räder, die bei dem platonischen Bild ja vermutlich nur die zwei des typischen Streitwagens sind (des ἄρμα, der an erster Stelle erwähnt wird),²⁸ denen die beiden Pferde zugeordnet sind, deutet er, im Unterschied zu Platon und der geschilderten spätantiken Tradition, als Bilder der reflexiven, konversionalen Grundbewegung der Seele. Das eine Rad verweist auf die Selbst-Reflexivität der Seele, das andere auf die Wendung ins übergeordnete Intelligible (im Klartext: von den *formulae idearum innatae* zu den Ideen selbst, *In Phaedrum*, cap. 24, fol. 1380).²⁹ Der Wagenlenker ist der Geist (*mens*).³⁰ Neben der im Neuplatonismus notorischen Zuordnung des Wagens zum *corpus coeleste* wird als Substrat-Äquivalent des Wagens an anderen Stellen auch der *spiritus* herausgestellt und damit mehr auf die bis auf Poseidonios oder Galen zurückgehende physiologisch-biologische Funktion des Wagens abgehoben, von der wir weiter oben schon gesprochen haben. In diesem Ansatz dient der *spiritus* sowohl als allgemeines Diffusionsmedium des Seelischen im Körper, sodass gesagt wer-

28 Das Nomen *ochema* scheint, folgt man Liddell und Scott 1968, 1280b in der Basisbedeutung universal zu sein und ‚alles, was trägt‘ zu bedeuten (anything that bears or supports), alles, was eine Basis – etwa auch für die Ernährung – gibt (mule car, opp. ἄρμα [war-car]!). Hier ist im Deutschen der Ausdruck ‚Wagen‘ oder auch Lastkarren angemessen. Hingegen ist ἄρμα nach Liddell und Scott 1968, 242b–243a spezifischer zu verstehen, nämlich als das durch einen Wagenlenker (ἠνίοχος, *auriga*) gesteuerte Gefährt, das auch im Kampf eingesetzt werden kann (chariot, esp. War-chariot, II, 5, 231 und 4, 366; vgl. Sappho, Supp. 5, 19).

29 Siehe auch *In Phaedrum*, cap. 7, *Opera*, fol. 1368, 22–25: *currum vero proprie corpus coeleste vocamus, cum immortalis qualibet anima sempiternum sphaericumque natura, motumve celeberrimum. Animam quoque currum appellare possumus propter motum. Rotas autem duas conversionem animae ad seipsam, conversionemque iterum ad superna*. Die Seele selbst kann also metaphorisch auch als Wagen bezeichnet werden wegen ihrer (Selbst-)Bewegung, die ‚eigentliche‘ (*proprie*) und man kann sagen klassische Bedeutung ist aber diejenige, die sich auf den Himmelskörper als Substrat bezieht. In Kapitel 7 des Kommentares der *capitula*, *Opera*, fol. 1380, setzt Ficino die menschliche Seele scharf von den Tierseelen ab (und entscheidet damit eine vor-plotinisch breite Diskussion von den

Stoikern über die Akademiker zu den Mittelplatonikern im Sinne Plotins), da letztere über keine ihnen natürlicherweise einwohnenden *formulae idearum* verfügen: *id [sc. pervenire ad universalem formulam animae naturaliter insitam] nequit anima bruti, quippe cum nullas idearum formulas insitas habeat* (1380, 14). Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. 9, 3, 221–222 (*AH*, VI, 166–168).

30 So Ficino, *Theologia Platonica*, XVII, cap. 2, 3, 157 (*AH*, VI, 24–26); Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. 4, 3, 193 (*AH*, VI, 104): *Hoc [sc. corpus animae proximum] vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum, naturali quidem figura rotundum propter aetheris regionem, sed in humanam effigiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur*. Ficino nennt als Grund dieser Theorie, dass die Rationalseele als Zwischeninstanz zwischen ‚Engeln‘ (intelligiblen Seelen) und nicht-rationalen Seelen zugleich „dem Vermögen nach“ (*virtute*) vom Körperlichen „abtrennbar“ und „dem Akt nach“ (*actu*) immer dem Körperlichen verbunden ist. Dies entspricht nahezu *verbatim* dem, was Proklos [Dodds], prop. 191, 168, 3–5 sagt: „Jede teilgehabte Seele besitzt ihre Substanz auf ewige Weise, ihre Tätigkeit auf zeitliche Weise (τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνεργεῖαν κατὰ χρόνον).“ Siehe auch propp. 208–209.

den kann, dass die Seele im ganzen Körper und in allen seinen Teilen selbst als Ganze gegenwärtig ist, als auch als Medium des Informationsaustausches zwischen Körperlich-Extensionalem und Seelischem.³¹ So heißt es in Buch IX der *Theologia Platonica*, zu dem wir nachher noch ausführlicher kommen werden:

Die Rationalseele, die Ursprung [Quelle] der körperlichen Bewegungen ist, bewegt zwar die Körper selbst, wird aber von den Körpern nicht bewegt. Sie würde (nur) von den Körpern bewegt werden, wenn sie (auch) von ihnen geformt würde. Der *spiritus* hingegen, der der ‚Wagen‘ der Seele ist, wird von allen beliebigen Körpern angeregt und gestoßen [das lateinische *pulsare* kann sowohl ‚anregen‘ als auch ‚(heftig) stoßen‘ bedeuten]. Dieses Anregen und Stoßen bleibt der Seele nicht verborgen.³²

In diesem Falle, so Ficino, kann man sagen, dass die Seele fühlt und wahrnimmt (*sentire*) und, dass in der Folge, aus diesem punktuellen Akt des extern initiierten Fühlens-Wahrnehmens die ‚innere Fähigkeit‘ der Seele (*vis interior animi*) zu einer ganzen Sequenz spezifisch-ähnlicher Akte angeregt wird (*ad opus aliquid persimile excitatur*) mit dem Resultat, dass etwa das Sehen dieser Farbe a durch ein aus ihr selbst kommendes, durch die Vorstellungs- und Einbildungskraft der *vis interior* geleitetes Reproduzieren von a-Instanzen verstärkt wird. Der direkt körperlich-materielle Impuls, den der *spiritus* aufgreift, wird in der Seele schon im nächsten Moment des Perzeptionsvorganges aus den rein innerseelischen Vermögen reproduziert (und damit seelisch-intelligibel geformt) und dann den Vermögen *imaginatio*, *memoria*, *iudicium* etc. weitervermittelt.³³ In

31 Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. 7, 3, 199 (AH, VI, 118): *Anima quae est medium rerum iussu dei, qui est mundi centrum, in punctum cordis medium, quod est centrum corporis, primum infunditur. Inde per universa sui corporis membra se fundit, quando currum suum naturali iungit calori; per calorem spiritui corporis; per hunc spiritum immergit humoribus; membris inserit per humores.* In Ficino, *Theologia Platonica*, XVIII, cap. 9, 3, 221 (AH, VI, 166) wird unter Rückgriff auf Plotin, IV, 3, 18 und Hermias, 68, 27 und 69, 18 die medial-kommunikative Funktion der *currus animorum* nochmals hervorgehoben, vor allem am Beispiel der Sehvorgänge und des damit verbundenen wechselweisen (*mutuus*) Kontaktes (der ja auch etwa in *De amore* VI eine große Rolle spielt). Zum Topos ‚*tota in toto corpore et tota in qualibet parte corporis*‘, der letztlich aus Plotin, IV, 2, 1, 65–67 stammt, vgl. Leinkauf 2009b, 56–66.

32 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 2, 2, 30 (AH, III, 58): *Anima igitur rationalis, quae fons est corporali motionum, movet quidem ipsa corpora, a corporibus*

non movetur. Moveretur autem ab illis, si formaretur inde. Sed spiritus qui est animae currus, a corporibus quibusque pulsatur. Pulsatio huiusmodi non latet animam. Der Text geht so weiter: *Ut talis quaedam passio sive agitatio spiritus animam non latet, sentire dicimur. Statim vero ex hoc subito sentiendi actu vis interior animi [!] ad opus aliud persimile excitatur. Nam ubi per oculi spiritum colores, per aurium spiritus sonos, perque alios alia attingit, ipsa sua [!] quadam vi, per quam praeest [!] corporibus eorumque semina possidet non minus in cognoscendi quam in alendi virtute, mox colorum sonorumque et reliquorum simulacra penitus spiritalia vel denuo concipit in seipsa [!], vel olim concepta parturit coligitque in unum. Hanc imaginationem in superioribus (sc. libris) nuncupavimus.* Der ganze Abschnitt dient dem Nachweis, dass gilt: *mens absque corpore operatur!* Der *spiritus* als *currus animae* ist also die ‚Außenseite‘ der Seele, die ihr das Äußere immer schon als ein Inneres vermittelt.

33 Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 5, 2, S. 31–32.

dieser Theorie der Wahrnehmung spielt der *spiritus* als Seelenwagen eine zentrale Vermittlungsrolle: Durch ihn (x) wird ein Sinnesdatum, etwa Farbe, Ton, Druck etc. an die seelischen Vermögen (y) weitergeleitet und in ihm, etwa in dem *spiritus oculi* oder *spiritus imaginationis*, werden die Bilder dieses Datums durch die Aktivität von y zu stabilen Wahrnehmungsformen reproduziert. Diese Theorie dient evidenterweise dazu, die von Platon immer wieder insinuierte und von Plotin systematisch ausformulierte These von der strikten Unkörperlichkeit der Seele oder doch zumindest der Rationalseele³⁴ gegen die aristotelischen, stoischen oder auch medizintheoretischen Deutungsmodelle durchsetzen zu können: Der vermeintlich direkte Einfluss von Sinnesdaten auf die Seele wird abgewiesen. An die funktionale Stelle der sinnlich-perzeptiven Seele wird der *spiritus* gesetzt, der als *vapor calens atque vitalis* durch die externen materiellen Daten der Dingwelt nicht passiv ‚geformt‘ wird, sondern diese selbst aktiv im Akt des Erfassens ‚formt‘ und der diese Informationen der Seele dann, als wäre er eine Seele vor der eigentlichen Seele, weitergibt. Somit wird dann im Endeffekt die Seele zum aktiven Formprinzip des Körpers.³⁵ Doch lassen wir diese Seite des ficinianischen Systems einmal beiseite, in dem unterschwellig sehr viele Argumente aus Plotins differenzierten Analysen gegenwärtig sind.³⁶ Es ging nur darum zu verdeutlichen, dass Ficino auch in einem solchen Kontext den Ausdruck *currus animae* wie selbstverständlich verwenden kann und zwar deswegen, weil hier eine funktionale Homologie besteht: der ‚Wagen‘ ist das Substrat x, das einem Agens y als Medium seiner Selbstvollzüge dient, zugleich jedoch ist er auch, wie wir jetzt sehen, selbst ein Medium, das Sinnes- oder Außendaten aufnimmt und an y weitergeben kann.

Ein kurzer Blick noch auf eine hinsichtlich unserer Unterscheidung der Relationen R_{Ind} und R_{Univ} interessante Stelle aus der *Theologia Platonica* und zwar aus Buch XVIII, dort dem Kapitel 4:

Hoc (sc. corpus animae proximum) vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum, naturali quidem

34 Plotin, IV, 7, 10–11; IV, 9, 4–5.

35 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 5, 2, 30–31 (AH, III, 56–58): *Quoniam anima multo est praestantior corpore, et quod assidue format aliquid, est formato praestantius, ideo nulla corpora, sive extra nos sint sive intra, formas vel imagines suas pingunt in anima, sed suis quibusdam qualitatibus sive viribus sive imaginibus vaporem illum pulsant calentem atque vitalem, qui quodammodo corporis est nodus et animae, et spiritus a physicis appellatur.* Auf diesen Passus folgt dann der oben schon explizierte Satz: *sed spiritus, qui est animae cur-*

rus etc. Den Hintergrund bietet Platon – *audiemus primum Platonis mentem* – wobei sowohl Marcel 1964 als auch AH auf *Phaidon*, 65a–68b, Marcel 1964 zusätzlich auf *Theaitetos*, 156c–157a und AH auf *Theaitetos*, 184b–187b verweisen.

36 Siehe Plotin, IV, 9, 3, 23–25. Zur gleichsam ‚doppelten‘ oder gestuften Gegenwart des Seelischen oder auch des Formprinzips im Körper siehe auch die Analysen von Blumenthal 1996, 83–85, der von *soul1* and *soul2* spricht; siehe Helleman-Elgersma 1980.

*figura rotundum propter aetheris regionem, sed in humanam effigiem sese transferens quando corpus humanum ingreditur atque in priorem se restituens cum egreditur.*³⁷

Hier kommt es insbesondere auf den Schluss an: Das „Gefährt“ (*vehiculum*), das der Seele zugewiesen ist, scheint kein individuelles Substrat *a priori* zu sein, sondern ein universales oder zumindest indifferentes Substrat, das sich *dann, wenn* die individuelle Seele in den Körper „eintritt“ (*ingredi*), „in die menschliche Gestalt verwandelt“ (*in humanam effigiem sese transferens*), sich aber danach, wenn sie „heraustritt“ (*egreditur*) ebenso wieder in seine frühere Gestalt (*priorem* [sc. *effigiem*]) „wieder herstellt“ (*se restituens*). Hier scheint R_{Ind} eine Funktion von R_{Univ} zu sein, der individuelle Wagen sozusagen ephemere und polyvalent.

2.2 Ficinos Geist-Begriff (*intellectus*)

Doch kommen wir nun zu der bislang nur ganz kurz angerissenen zweiten (ii) Deutung des Seelenwagens, in der meines Erachtens die Perspektive *von der biologisch-kosmologischen Deutung auf eine mental-intellektuelle Deutung* verschoben wird. In Teilen hat sich dies schon gezeigt, wenn Ficino, zusammen mit Plotin und Proklos, auf die reflexive oder konversionale Grundverfasstheit des Seelischen verweist (vom Griechischen ἐπιστροφή), die, neben dem In-sich-zurückgebeugt-Sein des Lebens, im Denken Platons und der an ihn anschließenden Platoniker, vor allem durch die ausgezeichnete Seinsweise des Noetischen bestimmt ist – das Leben wird in seiner Reflexivität dabei eher als Bild des noetischen Selbstvollzuges verstanden.³⁸ Die schon oben erwähnte *quadriga rationalis* nun, die Ficino im zweiten Kapitel des neunten Buches der *Theologia Platonica* einführt, ist direkte Metapher (*sit venia verbis*) des Komplexes der möglichen noetischen Grundaktivitäten der Rationalseele. Der Wagen oder Streitwagen, von dem hier die Rede ist – das lateinische *quadriga* kommt von *quadri-iugae*, d. h. vier-jochig oder vier-spännig, und müsste eigentlich im Plural *quadrigae* stehen –, hat anscheinend nicht mehr die uns bekannte Funktion des physikalisch-biologischen Substrates, das als Medium im epistemischen Bereich fungiert, als *spiritus vitalis*, und auch nicht unmittelbar diejenige des kosmologisch-astrologischen Substrates, das, als *spiritus aethereus*, eher den Stellenwert und gehobenen ‚Aufenthaltort‘ der höheren, sich der Theorie des Göttlichen widmenden Seelen markiert, sondern hier geht es um die Position und Dignität der menschlichen Seele selbst, deren Wesen die Renaissanceautoren mit der ganzen vorhergehenden Tradition ja in ihrem rationalen Selbstvollzug gesehen haben.³⁹ Ficinos

37 TP III, S. 193 [AH VI, S. 104].

38 Wie wir das auch aus Platon, *Sophistes* 248e–249a; *Timaios* 30c und wirkungsgeschichtlich vielleicht

noch prägender aus Aristoteles, *Metaphysica* XII, cap. 7 und 9 kennen.

39 Siehe Leinkauf 2002, ders. 2005.

Hauptwerk *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, entstanden zwischen 1469 und 1474, ist nicht nur eine in vielen Punkten an Augustinus anschließende Herausstellung von Argumenten für die Unsterblichkeit der Rationalseele, sondern sie ist vor allem auch eine systematische Darstellung eines an Plotins Hypostasen-Metaphysik orientierten Denkens, das die Seele als hypostatische komplexe Einheit in die ‚Mitte‘ des Seins stellt (Buch I–IV), und in der große Teile der Rationalseele und der hiermit verbundenen Intellekt- und Geisttheorie (Buch V–VIII) sowie der Unsterblichkeitsproblematik (Buch IX–XIV) gewidmet sind.⁴⁰ Das Buch IX, in dem Ficino die *auriga rationalis* einführt (ein Ausdruck, der bei ihm selbst, soweit ich sehe, ein Hapaxlegomenon bleiben wird), führt das erste einer ganzen Reihe von Argumenten (*rationes*) vor, weshalb man sagen könne, dass die Seele „nicht vom Körper abhängt“ (*non a corpore pendere*). Diese *prima ratio* behauptet nun, dass „der Geist in sich selbst reflektiert [oder zurückgebogen] sei“ – *mens reflectitur in se ipsam*.⁴¹

Die Reflexionen Ficanos zum Begriff des Geistes oder Intellektes können grundsätzlich unter den Index der Einsicht von dessen Autonomie gestellt werden: Es gilt, dass der Intellekt sich selbst formt und bildet – *intellectus formare seipsum*.⁴² Meine These ist, dass die *auriga rationalis* aktive Metapher für die diesem komplexen Vorgang zugrundeliegende, selbst wiederum komplexe dynamische mentale Einheit ist. Diese singuläre Metapher markiert das Ermöglichungsprinzip dessen, was ich an anderer Stelle als das Vermögen zur Selbstrealisierung bezeichnet habe.⁴³ Dem Begriff des ‚Geistes‘ (*mens, intellectus, intellegentia*) ist spätestens seit Aristoteles⁴⁴ eine Ambivalenz eingeschrieben, deren Nachhall noch im für die Zeit Ficanos und den Beginn des 16. Jahrhunderts typischen Streit zwischen Alexandrinisten und Averroisten deutlich zu spüren ist: Einmal ist der Geist eine in sich stehende, universale, transzendente und selbstreflexive Einheit, die alle intelligiblen Gehalte in einem einzigen, zeitlosen Denkakt (*actu*) als solche mangellos erkennt – die ausführlichste und komplexeste Darstellung dieser Geist-Einheit findet sich in Plotins *Enneaden* der Reihe V⁴⁵ und auch in *Enneade* VI, 7 –, zum anderen ist aber auch jeder individuelle, einzelne Intellekt-Geist in diesem Sinne, d. h. eine nicht-körperliche, selbstreflexive Einheit, deren ‚Gegenstand‘ die reinen Formen

40 Zu Aufbau, Inhalt und einzelnen Argumenten der *Theologia Platonica* vgl. Leinkauf 2018. Die Unterscheidungen zwischen den Themenbereichen sind *cum grano salis* zu nehmen, denn die Reflexionen zu Sein und Status des Rationalen und Mental-Intellektiven lassen sich nicht trennen von Implikationen der Immortalitäts-Debatte und *vice versa*. Ebenso sind Reflexionen zur Freiheit nicht nur auf Freiheit im handlungstheoretischen Sinne bezogen, sondern auf eine ontologische Modalität, die Fici-

no mit Plotin – etwa Plotin, III, 1, 8–9 – als ‚frei‘ bezeichnet, weil sie auf Selbstbestimmtheit (Autonomie) beruht.

41 Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 1, 2, S. 8.

42 Ficino, *Theologia Platonica* XI, cap. 3, 2, S. 101 [III, S. 220 AH].

43 Leinkauf 2005. Siehe oben S. 144 u. Anm. 20.

44 Aristoteles, *De anima* III, cap. 5.

45 Dort besonders V, 1; V, 8; V, 9.

und idealen Gehalte (Ideen) sind.⁴⁶ In Ficinos *Theologia Platonica* ist diese Zweistufigkeit des Geistigen immer wieder thematisch, sie ist sogar, in der Tradition des christlichen Platonismus (Augustinus, Thomas von Aquin), ausgeweitet in eine dreistufige Form, sodass die Geist-Struktur jetzt alle drei wesentlichen, grundständigen Seinsformen (die Hypostasen im Sinne Plotins) prägt oder unter den Index des Denkens setzt: Gott als absolutes Denken, den engelischen Geist als universales Denken, den seelischen Geist als individuelles Denken. Das Geistige ist in der Seele, wie Ficino immer wieder sagt, „die reine und unkörperliche Kraft“, deren intentionaler Gegenstand „etwas Unkörperliches“ ist, das sie erforscht und aufspürt,⁴⁷ also die *communes rationes* oder *rerum rationes* wie Menschheit, Schönheit, Gutheit, die allem zukommen, das Mensch, schön und gut ist;⁴⁸ ebenso ist das Geistige, im Unterschied zur „Enge“ (*angustia*) des Körperlichen, „unermesslich“ oder „weit“ (*immensum, amplum*).

Das Geistige ist also in der Seele eine über die Seele hinausgehende Kraft. Zugänglich ist es durch den Akt der *reversio in se ipsum*⁴⁹. Die wesentliche Vollzugsform des Geistes ist *Reflexivität*,⁵⁰ sie bildet den kreisförmigen, idealen Selbstbezug des göttlichen Seins in sich ab. In diesem kreishaften, richtungslosen, bei sich seienden Vollzug ist der Geist ‚frei‘ (siehe nächsten Abschnitt), in ihm erfasst/erschaut und denkt er die idealen Sachgehalte (*ideae, rationes, formae*). Ist alles Sein bestimmt durch den Ternar *essentia-vita-actio*, so ist der Geist diejenige Form von Tätigkeit, die das ‚hervorgehende‘ Leben in sich zurückbiegt und zum Stand bringt: *vita motus, quia iam exit in actum; mens reflexio, quia sine hac, vita in externum opus efflueret*.⁵¹ Die aus der zugrunde liegenden Wesenseinheit hervorgehende Entfaltungsbewegung (Leben) wird durch den Denkakt „in sich festgehalten“ (*sistit in semetipso*) und die stabile Wesensform, die der Sachgehalt dieser Bewegung gewesen ist, wird *sich selbst* reflex und dadurch noetisch zugänglich – dies das Szenario, das Ficino aus Plotin VI, 7, 15–18 hinsichtlich des Nous oder der absoluten Geisthypostase kennen konnte, das aber seine über den christlichen Platonismus vermittelten Reflexe auch in Thomas von Aquin zurückgelassen hatte (*Summa contra gentiles* II, 45). Die temporale Verfasstheit der Rationalseele und ihres Geistes führt beim Menschen dazu, dass er diese Reflexionsbewegung als Erkenntnisbewegung iteriert (*reflexio infinita* als ein *in se replicari*⁵²). Es ist eine autarke Bewegung, da sie „aus sich“, „durch

46 Ficino, *Theologia Platonica* X, cap. 9, 2, S. 90 [III, S. 196 AH]: *tota entis latitudo*, eingeteilt in *genera, differentiae, species, praedicamenta*; XI, cap. 1, 2, S. 92–93 [III, S. 200–202 AH]: *intelligibile ipsum, rationes universales*.

47 Ficino, *Theologia Platonica* VI, cap. 2, 1, S. 225–226 [II, S. 128 AH]: *mera incorporea vis animae incorporeum aliquid investigat et invenit*; VIII, cap. 1, 1, S. 289 [II, S. 272 AH]: *motus ad incorporea absoluta que maxime naturalis est menti*.

48 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 1, 1, S. 286–287 [II, S. 264–265].

49 Ficino, *Theologia Platonica* VI, cap. 2, n. 6 [II, S. 132 AH].

50 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 15–16; IX, cap. 1: *reflexio, reflectere, in se revolvi*.

51 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 15, n. 1; II, S. 352 AH.

52 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 15, n. 1; II, S. 354 AH.

sich“ und „in sich“ verläuft (*ex se, in se, per se*, n. 5, S. 356) und in dieser Zirkelhaftigkeit nicht nur formal auf sich bezogen ist, sondern auch sachlich-real sich-selbst, d. h. die im Geist eingelagerten idealen Gehalte, *actu* denkt.⁵³ Der Geist ist sozusagen das Instrument, mit dem die Seele sich selbst besitzen und erkennen kann: Einmal nimmt der seelische Geist in dieser Selbstbezüglichkeit wahr, dass er erkennt, und er erkennt auch, dass er dies wahrnimmt, zum anderen erfährt er an sich sein Wollen von etwas, aber eben auch, dass er eben dies Wollen von etwas noch einmal Wollen (oder: Affirmieren) kann.⁵⁴ Dieser Reflexivität der mentalen Grundakte Denken und Wollen,⁵⁵ die Ficino aus Thomas von Aquin übernimmt und dann auch, wie wir sehen werden, als dynamische Vollzugsform seines umgedeuteten Seelenwagens einsetzen wird, gehen in der Seele jedoch intentional reflexive Akte der Selbst-Erforschung und Selbst-Erfahrung voraus, die Ficino als Wendung „in die eigene Natur“ bezeichnet:⁵⁶ Einmal das Selbst-Suchen, -Finden und -Betrachten, zum anderen das Selbst-Begehren und -Lieben. Auf diesen selbstbezüglichen Reflexionsakten ruhen dann, in einer Art Potenzierung, die Reflexionen auf die Aktform selbst auf:⁵⁷ *se intellegit intelligere [...] et vult se velle*.⁵⁸ Aus Ficanos Sicht gewinnt der Geist hier eine Intensität und Tiefe, die unermesslich ist und keine Entsprechung im materiellen Sein besitzt. Dadurch, dass der menschliche Geist in seinen unendlich vielen selbstreflexiven Akten sich „täglich“ und „andauernd“ erneuert und selbst erschafft (*continue, quotidiana renovatio*), kann er sich schrittweise dem ewigen vollkommenen Status des unendlichen Geistes angleichen⁵⁹ – Ficanos Modell der christlichen *perfectio* in Anlehnung an Platons *ἁμωσις*-Gedanken (*Theaitetos* 176d). Der Geist realisiert sich beständig durch eine Kette von Reflexions- und Erkenntnisakten, die nichts anderes als seinen potentiell unendlichen Gehalt zum Gegenstand haben und in einer je eingeschränkten Weise aktualisieren. Ficino hat dieses Grundgeschehen des Geistigen als eines sich in sich vertiefenden Selbstverhältnisses (*proprium ambit substantiam*) einerseits und als eines unersättlichen Seinsbezuges andererseits (*non uno quodam rerum genere mens contenta*) im 16. Kapitel des VIII. Buches beispielhaft expliziert.⁶⁰ Das nicht-reduktionistische Grundverhältnis zur Gesamtheit des Seienden, vermittelt durch die Totalität der idealen Formen und Gehalte,⁶¹ umfasst – und das macht das Be-

53 Dies wird direkt aufgenommen in Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 5, n. 15: *per se igitur mens operatur, et hoc etiam pacto nuncupat Plato per se moveri. Ergo per se vivit vivitque semper [sc. mens]; vgl. Phaidros 245c–e; Commentaria in Phaedrum cap. 5–6.*

54 Ebd., S. 354: *et cum aliquid velle se vult, et vult quod velit se velle*; Reprise cap. 16, n. 2, S. 360: *vult se velle, vult quod velit.*

55 Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 2, n. 2; III, S. 12 AH: *praestantissimae animae partes sunt intellectus et voluntas*; cap. 3, n. 2, S. 16: *speculari et consultare, u.ö.*

56 Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 1, n. 3; III, S. 10 AH: *in naturam suam.*

57 Ebd.: *in actum ipsum intellegendi, in voluntatis actum.*

58 Ebd., wie schon VIII, cap. 15–16.

59 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 15, n. 2–3; II, S. 354 AH; cap. 16, n. 2: *infinite replicatur.*

60 Ficino, *Theologia Platonica*, VIII, cap. 16, 1, 328–332 (AH II, 360–368); Leinkauf 2002, bes. 198–208.

61 Ficino, *Theologia Platonica* X, cap. 6, 2, S. 79 [III, S. 168–169 AH]: *genera, species, transcendent[al]ia.*

sondere der *mens humana* und ihres seelischen Substrates aus – insbesondere die *zeitliche* Dimension und den *Möglichkeitsraum*:

[...] vieles denkt er aus, was vielleicht sein könnte, jedoch niemals wirklich geworden ist, und ebenso vieles, was vielleicht niemals überhaupt hätte existieren können.⁶²

Zusätzlich zu der Erfindung neuer Dinge (*rursus innovat alias*) modifiziert die *operatio mentalis* der Rationalseele schon bestehende Dinge, verleiht ihnen durch poetische Akte ‚neue‘ Aspekte oder schafft durch sie mittels handwerklicher Akte neue, nicht-natürliche Gegenstände (*novas semper rerum facies vi propria et quadam ordine fabricat*; VIII, cap. 16; II, S. 362 AH). Ficino hebt dabei mehrfach hervor – vielleicht auch ein Reflex der nominalistischen Physik der *Calculatores* mit ihren Intensitätsgraden – dass der Geist „unendliche Abstufungen (*gradibus*) innerhalb der Qualitäten“ erzeuge,⁶³ dass er sich in „unendlichen Abstufungen“ seiner Bewegungen, und d. h. seiner Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Denkkakte bzw. Urteile, durch die Dimensionen der Wirklichkeit bewege,⁶⁴ dass er sich die unendliche Variation in der Erzeugung der Dinge bewusst mache (n. 5, S. 364 AH: *infinitam [...] generationis vicissitudinem*), kurz: dass der Geist sowohl extensiv als auch intensiv in unbegrenzt vielen Schritten sich die Struktur der Wirklichkeit erschließen könne und zugleich auch eine eigene Wirklichkeit, man könnte sie mit Cusanus den *mundus humanus* oder *rationalis* nennen, erzeuge.⁶⁵ In diesen Schritten geht der Geist strikt rational vor: Er führt, durch Aktivieren seiner „unendlichen Kraft“ (*vis/virtus infinita*⁶⁶), das unendliche Viele durch subsummierende Urteilsakte auf eine letzte Einheit (*complicatio*) zurück, er entfaltet und entwickelt aus dem Einen eine unendliche Vielheit (*explicatio*): *mira profecto virtus, quae infinita reddit unum, unum reddi infinita*.⁶⁷ In einer an Plotins Denken und vor allem auch direkt an Petrarcas *secum esse* erinnernden Weise betont Ficino das Mit-sich- und In-sich-Sein des Geistes: *secum igitur habitat mens. Sui ergo ipsius est domicilium*.⁶⁸ Es ist in diesem Mit- und In-sich-Sein, worin erst wirklich das erreicht wird, was Ficino, auch terminologisch von *rationinari*, *concipere*, *intelligere* abge-

62 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 16, I, S. 329 [II, S. 362 AH]: *Multa enim excogitat quae forte esse possent, non tamen fiunt unquam, et multa quae esse forsitan numquam possunt ipsa fingit.*

63 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 16, S. 329 [II, S. 362 AH]: *innumeros quoque effingit gradus in singulis qualitatibus.*

64 Ebd. S. 329 [ebd.]: *gradatim per mundis sphaeras ascendit.*

65 Leinkauf 2006, 52–54, 182–192.

66 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 16, I, S. 330 [II, S. 364 AH]; Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 5, 2, S. 37 [III, S. 74 AH]: *vis infinita*; Ficino, *Theologia Platonica* XV, cap. 13, n. 10, 3, S. 71–76 [V, S. 158 AH].

67 Ficino, *Theologia Platonica* VIII, cap. 16, I, S. 330 [II, S. 364 AH]; vgl. Thomas, *Summa contra gentiles* II, 49.

68 Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 5, 2, S. 37 [III, S. 74 AH].

setzt, als *speculatio* oder *contemplatio* bezeichnet.⁶⁹ reines, unmittelbares, vollkommenes Erfassen des Intelligiblen im *actus intelligendi et speculandi*.

In diesen verdichteten argumentativen Kontext der Reflexionen zu *mens, intellectus, vis infinita* usf. nun stellt Ficino sein Verständnis des Seelenwagens als *auriga rationalis*, deren vier Räder ganz bestimmten Basisoperationen der körper-transzendenten mental-intellektiven Einheit des Seelischen entsprechen – ich kann jetzt, nachdem diese knappen Ausführungen zu Wesen und Tätigkeitsform des Geistes und des Geistigen in uns vorangestellt sind, zur Analyse der einzelnen Vermögen des ‚Kampfwagens‘ kommen:

2.3 Ficinos *auriga rationalis*

Ficino teilt die Funktionen der Rationalseele im Rahmen der Wagen-Metaphorik den einzelnen ‚Rädern‘ (*rotae*) zu, der zweirädrige Wagen aus dem *Phaidros*⁷⁰ wird sozusagen zu einem vierfachen Allrad-Antrieb aufgewertet und zwar so, dass die beiden klassischen Hauptvermögen der Rationalseele, der Intellekt und der Wille, einerseits direkter Ausdruck der selbstreflexiven, körpertranszendenten Substanz oder Natur des Seelischen sind, andererseits in dieser reflexiven Verfasstheit eine je zweifache Operationalität gewinnen. Es ist, das ist wichtig, immer die *anima rationalis*, die sich in diesen dann vier Operationen autoreflexiv verhält (*in se revolvi*):⁷¹

- (i) die Rationalseele wendet sich durch den Intellekt in oder auf ihre Natur und zwar, wenn sie sich selbst sucht, findet und betrachtet
- (ii) die Rationalseele wendet sich durch den Willen in oder auf ihre Natur und zwar, wenn sie sich selbst berührt (affiziert) und liebt
- (iii) die Rationalseele wendet sich durch den Intellekt auf den Akt des Erkennens/Denkens selbst und zwar, wenn sie zugleich eine Sache erkennt und erkennt, dass sie diese Sache erkennt (*et rem intelligit et se intelligit intelligere*)
- (iv) die Rationalseele wendet sich durch den Willen auf den Akt des Wollens und zwar, wenn sie zugleich etwas will und will, dass sie will (*et vult aliquid et vult se velle*)⁷²

69 Ebd., 2, S. 40–41 [III, S. 82 AH]; cap. 6, 2, S. 45 [III, S. 92–93 AH].

70 Siehe vor allem *In Phaedrum* cap. 7.

71 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 1, 2, 9: *animam in se revolvi modis quatuor*, das angehängte: *alias diximus* wird weder bei Marcel 1964 noch bei AH aufgelöst. Man könnte an die Ausführungen im Buch VIII denken oder an das, was auch in IX, cap. 4 oder cap. 8 folgt. Doch dann hätte Ficino sicher nicht

‚*alias*‘ verwendet. Allen 1981 verweist in seinem Kommentar nur darauf, dass Ficino an der Stelle in *In Phaedrum* cap. 7 (Ficino, *Commentaria*, 101) *speaks only of the soul's two wheels*.

72 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 1, 2, 9: *„per intellectum (sc. se revolvit) in naturam suam, quando quærat, invenit consideratque seipsam“*, *„per voluntatem in naturam eandem, quando se affectat et amat“*, *„per*

Dieses komplexe Bündel von reflexiven Operationen, in denen die Seele sowohl ihre eigene Natur als auch die jeweiligen Akt-Formen der operationalen Vermögen irgendwie vor sich bringt, ist nach Ficino fundiert in der *vorgreifenden* Einheit des Seelischen – im Sinne der plotinischen Hypostasis,⁷³ die, wir hatten das vorhin schon etwa bei Proklos ganz analog gesehen, als *simplex, indivisibilis* und *unum* bestimmt ist.⁷⁴ In dieser komplexen Reflexivität ist die Seele also substantiell als *bleibende Einheit* stabilisiert – und zwar *secundum formam, secundum fundamentum* und *secundum simplicitatem* – und operational als *im Hervorgang in sich zurückkehrende*, die Einheit replizierend bestätigende Einheit gesetzt – und zwar durch die Grundvermögen Denken und Wollen (nicht, das bleibt festzuhalten, durch Sinnlichkeit oder Vorstellungskraft [Phantasie]).⁷⁵ Was hier die analysierende Reflexion auseinandernimmt und quasi anatomisch betrachtet, muss allerdings als eine in sich dynamische Einheit gesehen werden, die Ficino eben daher durch das Bild des vierrädrigen Wagens einprägsam fixiert. Es kommt jeweils auf die *Prädominanz* an, die eine der vier Funktionen mal in den Vordergrund treten und dann auch wieder in den Hintergrund treten lässt. Die Basisorientierung des Denkens hin auf das Wahre und diejenige des Wollens hin auf das Gute sowie deren autoreflexive Instantiierungen (ich erkenne, dass ich das Wahre erkenne, ich will, dass ich das Gute will, ich erkenne mein Erkennen, ich will mein Wollen etc.) sind im Kern nicht zu trennen, denn wenn etwa das Denken sich auf sein Denken reflexiv richtet, dann ist es nicht so, dass das Vermögen des Willens nicht auch wollte, dass das Denken diesen spezifischen Zugriff auf sich selbst vollziehe. Ebenso ist das Denken in den spezifischen Akten des Wollens präsent als das Korrektiv, dass das scheinbar Gute von dem tatsächlich Guten durch klassische kategoriale Urteilsakte unterscheidet. Im letzteren Falle überwiegt nur die Handlungsintentionalität, im ersteren hingegen die theoretische Einstellung. Die *quadriga rationalis* ist, so kann man sagen, immer als Ganze in Bewegung! Man bekommt es aus der Sicht des Ficino ja auch immer mit dem ganzen Menschen zu tun, nicht nur mit einem abgelöst abstrakten Teilvermögen. Und: Für Ficino ist die Seele immer *vorgreifende* Einheit (als *essentia, substantia, natura*) ihrer Vermögen (*virtutes*), die wiederum ihren einzelnen Akten als Einheiten von Potentialen vorgreifen.⁷⁶ Somit re-

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“.

73 Plotin IV, 3, 1–3; V, 1, 6, 1–5.

74 Ficino, *Theologia Platonica*, IX, cap. 2, 2, 9 mit Verweis auf Pythagoras bei Macrobius, *In somnium Scipionis* I, 6, 41: *fons intimus*.

75 Auf eine vergleichbare Konzeption der Aktivität des in sich zurückgebogenen Seelischen oder besser: der Geist-Seele (*mens*) des Menschen habe ich im Rückgriff auf die Formulierung *„explicando complicat“*

– ‚indem er (der Geist/Intellekt) entfaltet, faltet er (zugleich) ein‘ bei Nicolaus Cusanus in Leinkauf 2006, 29–68 hingewiesen.

76 In einer hier nicht zu leistenden weitergehenden Analyse müsste man die *auriga rationalis* mit dem zentralen Ternar *essentia-virtus-operatio* in einen hermeneutischen Zusammenhang bringen. Zu diesem Ternar habe ich mich mehrfach geäußert, vor allem in dem Beitrag Leinkauf 2009a. Zu dessen neuplatonischen Wurzeln (bei Iamblich) siehe u. a. Dillon 1977, 233; Stäcker 1995, 50–62 sowie Shaw 1995, 72.

konstruiert der Florentiner eine Grundeinsicht Platons und des Platonismus: Die Seele ist in dem Teil, der sie substantiell zu einer ‚Seele‘ macht, d. h. in der Rationalseele und damit im und durch den Intellekt, durch die am Sein des absoluten Einen ausgerichtete Grundform der Selbstgegenwart oder des Bei-sich-Seins ausgezeichnet: *Secum igitur habitat mens. Sui ergo ipsius est domicilium.*⁷⁷ In diesem beständigen Bei-sich-Sein, das sachlich aus der Theorie der in sich stehenden Einheit (μονή, μένειν) bei Plotin und Proklos übernommen ist, ist die Rationalseele und ihr Geist oder Intellekt intensives ‚Bild‘ des Seins des Einen selbst bzw. aus der Sicht des christlichen Platonismus Ficinos des höchsten Seins Gottes:

*Est igitur operatio Dei perpetua quaedam in se ipsum conversio, per quam seipso fruatur et gaudeat. Itaque contemplatur seipsum; se contemplando suam videt potentiam; hanc intuens quaecumque potest discernit.*⁷⁸

Das Sein Gottes als ununterbrochene Selbstreflexivität auf höchstem Niveau produziert unmittelbar auch das umfassendste Produkt, das *universum* oder die Totalität dessen, was ist, und „betrachtet“ (*speculatur*) wiederum dieses Produkt. Das Sein des Menschen als ebenso in sich stehende Reflexivität seiner Rationalseele ist allerdings, und dazu dienen die „vier Räder“ und der ganze Seelenwagen, ein in die Differenz, Vielheit und d. h. vor allem in die *Zeit auseinander* getretenes Sein, in dessen Selbstvollzug sich die einzelnen wesenhaften Operationen (unsere vier Grundoperationen des Intellektes und des Willens), auch wenn sie immer ein Ganzes darstellen und keine ganz ohne die andere ist, doch auch je für sich artikulieren und entfalten und sich entsprechend der Intentionalität, die an bestimmte ‚Gegenstände‘ und ‚Ziele‘ gebunden ist, in eine Sequenzialität und auch eine graduelle Herrschaft oder Dominanz der einen gegenüber der anderen auseinanderlegen. Die *quadriga rationalis* ist sozusagen das metaphorisch eindringliche Bild der Einheit der Potentiale in der Substanz oder Natur der Rationalseele; ihre Bewegung und Steuerung wird wohl durch die individuelle Seeleninstanz bewirkt – ja, man kann mit Blick auf Platons *Phaidros* fragen: „Wer ist denn hier eigentlich der *auriga* oder ἡνίοχος?“ Thematisch wird das nicht klar! Und es gibt, natürlich möchte man fast sagen, in diesem Bild auch keine Pferde, kein θυμοειδές (muthafter Seelenteil) und kein ἐπιθυμητικόν (begehrender Seelenteil), eben weil diese Modalitäten des Intentionalen schon immer *ad extra* und auf das Körperliche gerichtet sind. Das Wahre zu denken und theoretisch zu ‚betrachten‘; das Gute verwirklichen zu wollen und sich auf diese beiden Aktivitäten selbst noch einmal zu richten, geht aus der Sicht Ficinos allen einzelnen Akten des Erkennens und Wollens, vor allem den ganz konkreten einzelnen Akten, die Teil einer durch Gefühl oder sinnlichen Affekt bestimmten Intentionalität sind, voraus – die

77 Ficino, *Theologia Platonica IX*, cap. 5, 2, S. 37.

78 Ficino, *Theologia Platonica IX*, cap. 6, 2, S. 45.

letzteren verlieren vielmehr, gerade wenn sie sich auf Einzeldingliches in seinem Einzelsein richten, das Wahre und Gute aus dem Blick. Besser ist es also, *a parte animae*, auf der *auriga rationalis* zu bleiben und die Einzelinstantiierung von Denk- und Wollensakten in den gemeinsamen Ursprung zurückzuführen, aus dem sie herkommen.

3 Schluss

Damit dieses möglich werden kann und damit, in der Folge, die Rationalseele sich sozusagen selbst realisieren kann in ihren intellektiven und volitiven Akten, muss strikt an der substantiellen Freiheit der Rationalseele gegenüber allen äußerlichen Bedingungen, seien diese kosmologisch-astrologischer, seien diese anthropologisch-politischer Provenienz, festgehalten werden. Gerade hierzu stehen im achten und vor allem neunten Buch der *Theologia Platonica* Ficinos eindringliche Sätze, die wir so weder bei Coluccio Salutati, Lorenzo Valla oder Giovanni Pico finden können⁷⁹ und die sich vielleicht doch schon der intensiven Auseinandersetzung auch mit den Texten des Plotin verdanken:

Das ist das uns eigene Wirken, das nicht von anderswoher kommt, sondern von innen aus der reinen Seele (ἔνδοθεν ἀπὸ καθαράς τῆς ψυχῆς), von einem Urgrund also, der leitet und Herr ist (ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας), und nicht aus Unwissenheit Irrtum erleidet und der Gewalt der Begierden unterliegt.⁸⁰

Die *auriga rationalis* ist in dieser Perspektive immediater komplexer Ausdruck dieses substantiellen Freiseins von der *conditio corporalis*, eines Freiseins, das, oder einer Freiheit, die sich zugleich der aktiven Gegenwart eines ersten Prinzips verdankt und daher metaphysisch-noetisch (und nicht physisch oder psychologisch), also durch Vernunft, ‚bedingt‘ ist.⁸¹

79 Vor allem Ficino, *Theologia Platonica* IX, cap. 4, 2, S. 18–19 zur *operatio libera*.

80 Plotin, III 1, 9, 11–15. Plotin überformt hier in III 1, 9, 9–16 sowohl die stoische als auch die aristotelische Position (Z. 9: ἡγεμονικόν, Z. 10: ὁρμή, Z. 11: ἐκούσιον, Z. 11: ἐφ' ἡμῶν) durch einen platonischen Grundansatz, der, gegen die Lehre vom „leitenden Seelenteil“ und einem sich aus innerwelt-

licher Apatheia ableitenden ἐφ' ἡμῶν, auf die innere Transzendenz des (höchsten) noetischen Seelenvermögens abhebt, das auch in der inkorporierten Individualseele „nicht hinabgestiegen“ ist.

81 Siehe hierzu Leinkauf 2017, 659–687, insbesondere 669–675 den Abschnitt *Freiheit als Folge von Vernunft-Sein* (libertas).

Bibliographie

Textausgaben

Alcinoos

Alcinoos. *Enseignement des doctrines de Platon*. Hrsg. von John Whittaker. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Aristot. an.

Aristoteles. *Aristotelis De anima*. Hrsg. von William D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Cic. Tusc.

Marcus Tullius Cicero. *Tusculanae disputationes*. Hrsg. von Max Pohlenz. Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana, 1976.

Ficino [Allen und Hankins]

Michael J. B. Allen und James Hankins, Hrsg. *Marsilio Ficino: Platonic Theology*. Cambridge: Harvard University Press, 2001–2006.

Ficino, Commentaria

Michael J. B. Allen, Hrsg. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer. Commentaria in Platonem*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1981.

Ficino, Opera

Marsilio Ficino. *Marsilii Ficini Florentini Opera Omnia*. [ND Paris, 2000]. Basel, 1576.

Ficino, Theologia Platonica

Raymond Marcel, Hrsg. *Marsile Ficini: Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes. Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*. Paris: Les Belles Lettres, 1964/1970.

Galen

Philipp De Lacy, Hrsg. *Galen, De placitis Hippocratis et Platonis*. Berlin: Akademie Verlag, 1978/1980.

Hermias

Hermias. *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*. Hrsg. von Paul Cuvreur. Paris und Hildesheim: Librairie Emile Bouillon, 1971 (1901).

Platon

Platon. *Platonis Opera*. Hrsg. von John Burnet. Oxford: Oxford Classical Texts, 1900–1907.

Plotin

Richard Harder, Hrsg. *Plotins Schriften*. Hamburg: Meiner, 1956–1971.

Plutarch

Franco Ferrari, Hrsg. *Plutarco, La generazione dell'anima nel Timeo, introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Neapel: D'Auria, 2002.

Proklos [Diehl]

Ernst Diehl, Hrsg. *Procli diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1903–1906.

Proklos [Dodds]

Proklos. *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text*. Hrsg. von Eric R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1963 (1933).

Proklos [Saffrey und Westerink]

Henri D. Saffrey und Leendert G. Westerink, Hrsg. *Proclus: Théologie platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

Sekundärliteratur

Allen 1981

Michael J. B. Allen. *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer. Commentaria in Platonem*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press, 1981.

Blumenthal 1996

Henry J. Blumenthal. „On Soul and Intellect“. In *The Cambridge Companion to Plotinus*. Hrsg. von Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 82–104.

Dillon 1977

John Dillon. *The Middle Platonists*. Cambridge, 1977.

Dodds 1963 [1933]

Eric R. Dodds, Hrsg. *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text*. Oxford: Oxford University Press, 1963 (1933).

Emilsson 1994

Eyjolfur K. Emilsson. „Platonic Soul-Body Dualism“. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II: Principat*. Hrsg. von W. Haase. Bd. 36. Berlin und New York, 1994, 5331–5333.

Ferrari 1995

Franco Ferrari. *Dio, idea e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*. Neapel: D'Auria, 1995.

Ferrari 2002

Franco Ferrari, Hrsg. *Plutarco, La generazione dell'anima nel Timeo, introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Neapel: D'Auria, 2002.

Helleman-Elgersma 1980

Helleman-Elgersma. *Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV 3 (27), 1–8 of Plotinus*. Amsterdam, 1980.

Leinkauf 1992

Thomas Leinkauf. „Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992), 735–756.

Leinkauf 2002

Thomas Leinkauf. „Mens und intellectus. Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino“. In *Marsile Ficino ou les mystères platoniciens, actes de colloque*. Hrsg. von St. Toussaint. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 179–208.

Leinkauf 2005

Thomas Leinkauf. „Selbstrealisierung. Anthropologische Konstanten in der Frühen Neuzeit“. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 10 (2005), 129–161.

Leinkauf 2006

Thomas Leinkauf. *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung in sein Denken*. Münster: Aschendorff, 2006.

Leinkauf 2009a

Thomas Leinkauf. „Der Ternar essentia-virtus-operatio und die Essentialisierung der Akzidentien. Ein Beispiel für die produktive Funktion antiker Philosopheme in der Entwicklung frühneuzeitlicher Philosophie“. In *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im Späten Mittelalter*. Hrsg. von A. Schmitt und G. Radke. Stuttgart: Steiner, 2009, 131–153.

Leinkauf 2009b

Thomas Leinkauf. *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft*. Berlin: Akademie Verlag, 2009.

Leinkauf 2017

Thomas Leinkauf. *Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. Bd. 1. Hamburg: Meiner, 2017.

Leinkauf 2018

Thomas Leinkauf. „Marsilio Ficino, Theologia Platonica. Ein Handbuch“. In *Religionsphilosophie und Religionskritik*. Hrsg. von M. Kühnlein. Berlin: Suhrkamp, 2018, 147–166.

Liddell und Scott 1968

Henry George Liddell und Robert Scott, Hrsg. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Marcel 1964

Raymond Marcel. *Marsile Ficino: Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*. Paris: Les Belles Lettres, 1964–1970.

Saffrey 1959

Henri D. Saffrey. „Notes platoniciennes de Marsile Ficino dans un manuscrit de Proclus“. *Bibliothèque d'humanisme et de la renaissance* 21 (1959), 161–184.

Shaw 1995

Gregory Shaw. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

Stäcker 1995

Thomas Stäcker. *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Iamblichs*. Studien zur klassischen Philologie 92. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1995.

THOMAS LEINKAUF

Thomas Leinkauf studierte in Freiburg und München Philosophie, Kunstgeschichte und Geschichte. 1982 erfolgte die Dissertation *Kunst und Reflexion. Untersuchungen zum Verhältnis Philipp Otto Runge zur philosophischen Tradition* in Freiburg. 1991 folgte die Habilitationsschrift *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Naturphilosophie und Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)* an der Freien Universität Berlin. Seit 1996 ist er Professor für Philosophie an der Universität Münster und Direktor der dortigen Leibniz-Forschungsstelle. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen u. a. die Spätantike, die Philosophie der Renaissance und der frühen Neuzeit, Leibniz und der Idealismus. Von ihm liegen Publikationen u. a. zu Francesco Patrizi, zu F. W. J. Schelling und eine Einführung zu Nicolaus Cusanus vor. Zuletzt ist erschienen: *Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*. Hamburg, 2017, 2 Bde.

Univ.-Prof. Dr. Thomas Leinkauf
Westfälische Wilhelms-Universität
Philosophisches Seminar
Domplatz 6
48143 Münster, Deutschland
E-Mail: leinkauf@uni-muenster.de