

Zum Beispiel Sokrates

Rezeption und Transformation der *Vitae philosophorum* des
Diogenes Laertios im Florenz des 15. Jahrhunderts

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Manuela Kahle

Gutachter

Prof. Dr. Thomas Ricklich

Prof. Dr. Sabrina Ebbesmeyer

Datum der mündlichen Prüfung: 27. Januar 2012

Inhalt

1	Einleitung	6
1.1	Ver- und Enteselungen: Hinweise auf die laertianischen <i>Vitae philosophorum</i>	8
1.2	Von Lücken und Eisbergspitzen: Diogenes Laertios-Forschung und Überlieferung der Viten	12
1.3	Humanismus und Platonkontroverse: Rezeption der <i>Vitae philosophorum</i> - eine Einführung	17
2	Giannozzo Manetti (1396-1459)	23
2.1	Berühmte Alte - (un-)rühmliches Alter: <i>De illustribus longaevis</i>	25
2.1.1	Manettis Sokrates Nr. 1	36
2.1.2	Inspiration Alter: Lukians <i>Longaevi</i>	38
2.2	<i>Vita Socratis et Senecae</i>	42
2.2.1	Manettis Sokrates Nr. 2	47
2.2.2	Eine Frage der Autorität? – Quellenstudium	61
2.3	<i>De dignitate et excellentia hominis</i>	75
2.4	Endbetrachtung Giannozzo Manetti	91
3	Leon Battista Alberti (1404-1472)	94
3.1	Familie, Freundschaft, Erfahrung, Glück – <i>I libri della famiglia</i>	95
3.2	Biografie – Autobiographie – Biografie ... – <i>Vita</i>	107
3.3	<i>Intercenales</i>	119
3.4	<i>Momus</i>	126
3.5	<i>Trattatistica D'Arte</i>	136
3.6	Endbetrachtung Leon Battista Alberti	139
4	Marsilio Ficino (1433-1499)	143
4.1	<i>De amore</i>	146
4.2	<i>Vita Platonis</i>	158
4.3	<i>Theologia Platonica</i>	163
4.4	<i>De vita libri tres</i>	172
4.5	Einige Briefe	176
4.6	Endbetrachtung Marsilio Ficino	184

5	Eine Frage der Autorität? – Eine Frage der Autorität!	188
5.1	Autorität ist man nicht, man wird zu ihr ... Giannozzo Manetti und die laertianischen <i>Vitae philosophorum</i> – ein Werdeprozess	190
6	Und warum Sokrates? – Chamäleon definierten Farbspektrums	203
6.1	Sokrates war Humanist!	204
6.2	Gab es ein „Konzept“ Sokrates?	220
6.3	„Gott“ sei Dank „platonisch“	222
7	Autorität der Form – Biographie im Wandel	234
7.1	Individualität und Authentizität – ein kreativer Prozess	236
7.2	Schrift trifft Bild – ein Parallelphänomen?	245
7.3	Portrait – Spiegel der Biografik und umgekehrt	247
	Schlussbemerkungen	255
	Appendices	
	Appendix A: Diogenes Laertios: <i>Vitae philosophorum</i> – Die lateinischen Florentiner Handschriften der Übersetzung Ambrogio Traversaris	261
	Appendix B: Diogenes Laertios: <i>Vitae philosophorum</i> – Editionenübersicht	266
	Appendix C: Florentiner Portraitdarstellungen des 15. Jahrhunderts	280
	Abbildungsverzeichnis	284
	Literaturverzeichnis	285

1 Einleitung

Seit Ankunft des griechischen Textes der *Vitae philosophorum* des Autors Diogenes Laertios in Florenz und Venedig gegen 1416 haben diese Viten griechischer Philosophen die Gelehrten bewegt. Als einzige einigermaßen vollständig überlieferte (spät-)antike Darstellung der Philosophiegeschichte ist der Text bis heute die wichtigste Quelle zu den verschiedenen Philosophenschulen Griechenlands. Die (Druck-)Geschichte dieses außergewöhnlichen Textes zeigt, dass sich die Faszination, welche mit dem Auftauchen einer verschollenen fragmentarischen, lateinischen Übersetzung der Viten in pseudo Walter Burleys (1274/75–ca.1340) Werk *Liber de vita et moribus philosophorum* im Spätmittelalter begann und mit der ersten nahezu vollständigen Übertragung ins Lateinische durch Ambrogio Traversari (1386–1439) am Beginn des 15. Jahrhundert fortsetzte, bis heute ungebrochen anhält.

Über Jahrhunderte haben die Lebensbeschreibungen jener griechischen Philosophen die Menschen beschäftigt und über Jahrhunderte hat man aus verschiedensten Blickwinkeln auf den Text gesehen. Dennoch ist die Forschung bis heute weit davon entfernt, ein auch nur annähernd stimmiges Bild der Rezeption, Transformation und Wirkung dieses Textes geben zu können.

Obwohl diverse Forschungsarbeiten sich mit Teilaspekten der Rezeption der *Vitae philosophorum* beschäftigten, steht eine umfassende Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte - gerade für die Frühe Neuzeit - noch aus. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, diese die Rezeption und Transformation des Textes betreffende Lücke ein Stück weit zu schließen. In einem ersten Schritt werden Ankunft und Aufnahme der lateinischen Übersetzung der *Vitae philosophorum* im Florenz des 15. Jahrhunderts exemplarisch anhand der Autoren Giannozzo Manetti (1396–1459), Leon Battista Alberti (1404–1472)¹ und Marsilio Ficino (1433–1499) nachgezeichnet, um in einem zweiten

¹ Verschiedene Texte Albertis fließen in die Untersuchung ein; ebenso die Vita Albertis, die lange Zeit als Autobiographie galt, aber von Enenkel (2008) als Biographie verstanden wird - einschließlich einiger Thesen zum Verfasser des Textes.

Schritt erste Beobachtungen und Einschätzungen zur Transformation der überlieferten Inhalte anhand der Sokrates-Darstellungen dieser Autoren festzuhalten.

Im Fokus der Betrachtung ist die Stadt Florenz im Zeitraum von ca. 1433 – der Zeit der Fertigstellung der lateinischen Übersetzung des Textes – bis Ende des 15. Jahrhunderts. Florenz ist einer der frühen Ankunftsorte des bis dahin unbekanntem griechischen Textes. Und Florenz ist der Ort, an dem die lateinische Übersetzung von verschiedenen Seiten, zuvorderst durch Cosimo de' Medici, vorangetrieben wurde.

Das Augenmerk auf die Stadt Florenz zu legen, verspricht aus verschiedenen Gründen zielführend zu sein. So zeigen die variierenden Diskurse im Florenz des 15. Jahrhunderts Spezifika im Umgang mit den zeitrelevanten Thematiken auf. Zu nennen sind hier unter anderem die von Ebbersmeyer herausgearbeiteten Charakteristika des Diskurses zur Liebe, die für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung ist.² Ferner lässt sich eine Engführung von Biographik und Portraiddarstellung im 15. Jahrhundert nachweisen, wobei von Christiansen/Weppelmann ebenso für die Portraiddarstellung Florentiner Spezifika aufgezeigt wurden.³ Vielversprechend wäre es, in diesem Zusammenhang die sehr reiche Florentiner Biographik des 15. Jahrhunderts auf dergleichen Charakteristika zu untersuchen. Eine Aufgabe, die innerhalb der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden kann.

Die exemplarische Auswahl der Autoren – Manetti, Alberti und Ficino – folgt den Kriterien, dass diese entweder Bürger von Florenz oder durch Aufenthalte und ihre Arbeit dort eng mit der Stadt verbunden sind. Die Autoren waren nachweislich entweder im Besitz des griechischen Textes oder aber der lateinischen Übersetzung Travesaris und haben mit dem Text gearbeitet. Es lässt sich bei ihnen eine mehr oder weniger intensive Rezeption der Philosophenviten finden.

Die Auswahl der Texte, die in der Tat lediglich ein Auswahl darstellt, erfolgte entsprechend der genannten Rezeption der laertianischen Vitensammlung oder aber der expliziten oder impliziten Darstellung und Beschreibung des Philosophen Sokrates, wobei beide Kriterien im Idealfall zusammentreffen. Es lässt sich die Rezeption der neuen Quelle in verschiedensten Textgattungen und unterschiedlichsten Diskursfeldern nachweisen, dennoch ist ein Schwerpunkt des Umgangs mit dieser im biographischen Genre festzumachen.

² Ebbersmeyer, Sabrina (2002), *Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance* (Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, 51). München: Fink.

³ Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.) (2011), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portraittkunst*. München: Hirmer.

1.1 Ver- und Enteselungen: Hinweise auf die laertianischen *Vitae philosophorum*

Die Entstehung der Viten des Diogenes Laertios wird aufgrund der dargestellten Philosophen und der verwendeten Quellen gemeinhin auf die 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts geschätzt. Über das Leben des Autors ist wenig bekannt, ebenso wenig über den Titel.⁴ Diese Sammlung von über achtzig Lebensbeschreibungen griechischer Philosophen der verschiedenen Schulen vereint in zehn Büchern sowohl biographisches Material als auch Informationen zu den philosophischen Lehrmeinungen der verschiedenen Schulen und stellt in der Tradition bio- und doxographischer Beschreibungen eine Besonderheit dar. Als Philosophiegeschichte fällt sie aus dem Rahmen sowohl biographischer als auch doxographischer Gattungen, denn Laertios verbindet beide Weisen der Darstellung und bietet eine Doxo-Biographie, in der innerhalb der einzelnen Beschreibungen bald die eine, bald die andere Form überwiegt:

*„It [der Titel] may have been something like ‘Compendium of the lives and doctrines of the philosophers in ten books’, which is appropriate to the work’s characteristic mixture of biographical (i.e. often anecdotal) and doctrinal content. As the Prologue makes plain, the structure of the ten books is determined by both the theory of successions and the division of philosophy into schools of thought, i.e. by the practice of both the On the sects literature and the Successions literature.”*⁵

Darüber hinaus ergänzte Diogenes Laertios nicht allein eine Fülle anekdotischen Materials, sondern erweiterte die Beschreibungen um Verse und Epigramme verschiedener Autoren sowie eigene Dichtung, welche er, so heißt es, seinem Buch *Epigramme und Versmaße*⁶ entnommen habe. Es handelt sich dabei in der Mehrzahl um Epigramme auf den Tod der jeweiligen Person, zu Art oder aber Umständen des Todes. Diese Epigramme sagen einiges über das Todesverständnis und Todesgeschick der

⁴ Einen Einblick in die Diskussion der Datierung gibt Fritz Jürß: Laertios, Diogenes (2004), *Leben und Lehre der Philosophen*, Einleitung, engl., übers. u. hrsg. v. Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam, 20-22. Einführende Darstellungen zu Diogenes Laertios gaben: Schwartz, Eduard (1905), Diogenes Laertios, in: *Realenzyklopädie* 5, 738ff; Mejer, J. (1978), Diogenes Laertios and his Hellenistic background (Hermes Einzelschriften 40). Wiesbaden: Steiner; Gigante, Marcello (1986), Biografia e dossografia in Diogene Laerzio, in: *Elenchos* 7, 7-44.

⁵ Runia, David T. (1998), What is Doxography?, in: Philip J. van der Eijk (Hrsg.), *Ancient Histories of Medicine: Essays in Medical Doxography and Historiography* (Studies in Ancient Medicine, 20). Leiden/Boston/Köln: Brill, 34-55, 44.

⁶ Laertios, I, 39.

Menschen der Antike und hatten eine nicht unerhebliche Wirkung auf die Biographik des 15. Jahrhunderts.⁷

Dieses zuweilen wahllos erscheinende Nebeneinandersetzen verschiedener Informationen in den genannten Formen brachte dem Autor immer wieder ausgesprochen widersprüchliche Bewertungen ein. Beginnend mit der ambivalenten Einschätzung Traversaris, dass Laertios mehr Bemühungen auf das Zusammenlesen der Informationen als auf das sorgfältige Schreiben gerichtet habe⁸, über Useners Bemerkung, dass wer Laertios „einen elenden Kompilator“ und „echten Esel“ (asinum germanum) nenne, ihm noch zuviel Ehre zukommen ließe⁹, bis zu Gigantes „Enteselung“ (disasinizzazione)¹⁰ gehen die Meinungen zu diesem Text weit auseinander, wobei ich mich, vor allem mit Blick auf die Rezeption im 15. Jahrhundert, den positiven Einschätzungen anschließe:

„Mir scheint das Werk des Laertios ein Meisterstück zu sein, das kein heutiger Gelehrter je beschatten wird [...]; sie tadeln den Laertios, und wenn sie was von den alten Philosophen sagen wollen, so müssen sie alles von ihm borgen.“¹¹

„His work is the chief source of information we possess concerning the history of Greek philosophy and is the foundation of nearly all the modern treatises on that subject, some of the most important of which are little more than translations or amplifications of it.“¹²

Die Geschichte der lateinischen Tradition der *Vitae philosophorum* bis zur lateinischen *editio princeps* (1472/1475) beginnt im 12. Jahrhundert. Aus einem Brief des Henricus Aristippus († 1162) geht hervor, dass er eine Übersetzung des Diogenes Laertios in Arbeit hatte. Ob diese zu Ende gebracht wurde, ist unklar, denn bis heute ist keine Handschrift dieser Arbeit bekannt, dazu Ricklin:

„Streng genommen steht nicht einmal fest, dass die erwähnte Arbeit am Diogenes Laertios zu einem lateinischen Text, welcher Form auch immer, geführt hat, denn nach wie vor ist keine Handschrift dieser Diogenes-Übertragung bekannt.“¹³

⁷ Vgl. Vogel, Manuel (2006), *Commentatio mortis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 45. Zu nennen sind hier neben der gängigen Biographik entsprechende Darstellungen in dem breiten Genre der Grabrhetorik.

⁸ Traversari, Ambrogio (1759): P. Cannetus, L. Mehus, Ambrogio Traversari, *Epistolae*. Florenz, XXIII, x, 967f: „Id et si auctori plus in legendo studii, quam in scribendo diligentiae fuisse ...“

⁹ Usener, Hermann (1887), *Epicurea* XXII, Leipzig.

¹⁰ Gigante (1986), 7, 15.

¹¹ Laertios, Diogenes (1806), *Des Diogenes Laertius philosophische Geschichte, oder von dem Leben, den Meinungen und merkwürdigen Reden der berühmtesten Philosophen Griechenlands*: aus dem Griechischen das erstmal ins Deutsche übersetzt. Leipzig: Schwickert, Vorrede, IX f.

¹² Laertios, Diogenes (1853), *The lives and opinions of eminent philosophers by Diogenes Laërtius*. Literally Translated by C. D. Yonge, London: Henry G. Bohn, 1, 2.

¹³ Ricklin, Thomas (2011), Vorsokratiker im lateinischen Mittelalter II: Thales von Milet im lateinischen Diogenes Laertios von Henricus Aristippus bis zur lateinischen *editio princeps* (1472/1475), in: Oliver

Ricklin hat sich ausführlich mit dieser Thematik beschäftigt und die lateinische Tradition des Textes einschließlich der Übertragung durch Traversari nachgezeichnet. Er belegt, dass im gesamten 13. Jahrhundert keinerlei Spuren dieses Textes in entsprechenden Werken zu finden sind und erst um 1300 in Norditalien Hinweise auf die Übertragung sichtbar werden. Beschrieben werden der sogenannte *Ur-Novellino*, Geremia da Montagnones (um 1250 – ca. 1321) *Compendium moralium notabilium* und ps. Walter Burleys bereits genanntes Werk.¹⁴

Dieser Burley zugeschriebene Text *Liber de vita et moribus philosophorum poetarumque veterum* umfasst an die 130 Viten von Philosophen und Gelehrten, die mit der Darstellung des Griechen Thales beginnen und dem Lateiner Priscian enden.¹⁵ Er benennt Diogenes Laertios und zitiert aus den *Vitae philosophorum*. Lange vor der Wiederentdeckung, Einführung und Übersetzung der Viten des Laertios durch Ambrogio Traversari, ist diesem Text eine immense Popularität beschieden. Prelog konnte 272 Handschriften nachweisen, deren überwiegende Zahl dem 15. Jahrhundert zugeschrieben wird. Darüber hinaus wurden zwölf Inkunabeln des Textes zwischen ca. 1470 und 1490 von ihm bestätigt,¹⁶ früh folgten volkssprachliche Übersetzungen.¹⁷ Diese Popularität, und das ist von Interesse, nahm auch mit der Entdeckung und Übersetzung der laertianischen Viten zunächst nicht ab. Sie blieb, parallel zu diesen, ungebrochen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts und ließ erst dann deutlich nach. Eine differenzierte Studie zur Entwicklung der Historiographie der Philosophie, die sich unter anderem intensiv den Viten ps. Burleys widmet und diese in ihrem mittelalterlichen Kontext betrachtet, wurde von Ricklin 2005 erarbeitet.¹⁸ Die Bedeutung des bis dahin unbekanntes Diogenes Laertios Textes für die Burley-Sammlung zeigt Ricklin 2011 in einem Aufsatz anhand der Thales-Vita, der diese Quelle nicht nur verarbeitet, sondern explizit benennt:

Primavesi / Katharina Luchner (Hrsg.), *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*. Akten der 9. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-7. Oktober 2006 in München (Philosophie der Antike, 26). Stuttgart: Steiner, 111-156, 112.

¹⁴ Ricklin (2011), 114-124.

¹⁵ 1886 gab Hermann Knust, basierend auf alten Drucken, den Text in Verbindung mit einer altspanischen Übersetzung heraus: Burley, Walter (1964), *Gualteri Burlaei liber de vita et moribus philosophorum*, hrsg. v. Hermann Knust. Frankfurt (M): Minerva (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1886). 1969 wurden von Wedler zwei deutsche Bearbeitungen des Spätmittelalters ediert: *Walter Burleys Liber de vita et moribus philosophorum poetarumque veterum in zwei deutschen Bearbeitungen des Spätmittelalters*, hrsg. v. Rainer Wedler. Diss. Karlsruhe. Siehe ebenfalls: Grignaschi, M. (1990), *Lo pseudo Walter Burley e il Liber de vita et moribus philosophorum*, in: *Medioevo* 16, 131-190.

¹⁶ Prelog, Jan (1983), *Die Handschriften und Drucke von Walter Burleys Liber de vita et moribus philosophorum*. In: *Codices manuscripti*, 9, 1-18, 1.

¹⁷ Übersetzungen finden sich ins Spanische, Italienische, Tschechische und Deutsche. Im 16. Jahrhundert auch ins Katalanische und Polnische. Prelog (1983), 2.

¹⁸ Ricklin, Thomas (2005), *Le mémoire des philosophes. Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age*, in: Agostino Paravicini Bagliani (Hrsg.), *La mémoire du temps au Moyen Ages* (Micrologus Library, 12). Florenz: Edizioni del Galluzzo, 249-319.

„Vom ersten Satz von *De vita et moribus philosophorum* an findet sich Laercius somit ohne Wenn und Aber in den Reigen der gängigsten wissenschaftlichen Autoritäten der lateinischen Welt integriert. Diese radikale Geste ist wohldurchdacht.“¹⁹

Die inhaltlichen Überschneidungen zwischen Laertios und ps. Burley sind ein Grund für die nachweisbar häufige Verwechslung beider Texte²⁰, die es nahezu unmöglich machen, den Angaben von Handschriftenkatalogen zu folgen, und einigermaßen aufwendig, eine für den laertianischen Text dringend notwendige Aufstellung der lateinischen Handschriften zu erstellen. Eine Arbeit, die immer noch aussteht.

Aus einem Briefwechsel mit Francesco Barbaro (1390-1494) wissen wir, dass Ambrogio Traversari²¹, General des Camaldolenser Ordens in Florenz, in S. Maria degli Angeli, bereits 1419 im Besitz des griechischen Textes der *Vitae philosophorum* war.²² Erst im Jahre 1433 wurde das Dedikationsexemplar der lateinischen Übersetzung samt Widmung an Cosimo de' Medici übergeben.²³ Dass Traversari sich derartig lange mit der Übertragung Zeit ließ, ist nicht allein auf einen möglichen Zeitmangel im Rahmen seiner Tätigkeiten für das Konzil von Ferrara-Florenz zurückzuführen. Aus den Quellen geht hervor, dass Traversari einige Schwierigkeiten mit der Übersetzung hatte, die sowohl inhaltlicher als auch sprachlicher Art waren. Mit Nachdruck bestand Cosimo de' Medici auf der Übersetzung, immer wieder fragten Freunde und Gelehrte um den Stand derselben nach.²⁴ Sowohl die wenig positive Einschätzung des Werkes durch Traversari als auch seine Anmerkungen im Widmungsschreiben an Cosimo zeigen deutlich dessen

¹⁹ Ricklin (2011), 121.

²⁰ Eine Vielzahl der in Bibliothekskatalogen als Diogenes Laertios-Viten verzeichneten Manuskripte stellen sich bei einer Sichtung als Texte ps. Walter Burleys heraus. Ein bezeichnendes Beispiel für eine solche Verwechslung sind ebenfalls die Angaben zu den Inkunabelaufgaben der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios im Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Dort werden zehn Inkunabeln italienischer Übersetzung des Laertios Textes angegeben (GW 8385 bis einschließlich GW 8394). Das Incipit des Textes lautet: *Incomincia el libro dela vita de philosophi t delle loro elegantissime sententie* Es handelt sich bei allen Ausgaben um italienische Drucke ps. Burleys *De vita et moribus philosophorum*. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Bd. VII, Stuttgart, New York 1968, Sp. 436-439.

²¹ Relevante Arbeiten zu Traversari wurden publiziert von Stinger, dessen Monographie Traversaris Umfeld charakterisiert und dessen Beschäftigung mit den Kirchenvätern thematisiert, diese Schilderung der Begleitumstände der Traversari-Übersetzung ist seit Ricklin (2011) überholt. Im Sammelband *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, herausgegeben von Garfagnani, findet sich unter anderem die maßgebliche Arbeit Gigantes *Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio*. Stinger, Charles L. (1977), *Humanism and the church fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and christian antiquity in the Italian Renaissance*. Albany: State University of New York Press; Garfagnani, Gian Carlo (1988) (Hrsg.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*. Florenz: Olschki.

²² Vgl. Traversari (1759), VI, xii, 289. Dazu ausführlich: Ricklin (2011), 129f; Gigante, Marcello (1988), *Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio*, in: Garfagnani, Gian Carlo (Hrsg.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*. Florenz: Olschki, 367-459, 377.

²³ Sottili, Agostino (1984), *Il Laerzio latino e greco a altri autografi di Ambrogio Traversari*, in: R. Avesani (Hrsg.), *Vestigia. Studi on onore di G. Billanovich*, 2 Bd. (Storia e letteratura). Rom: Edizioni di storia e letteratura, 600-746, 704.

²⁴ Ricklin (2011), 130-135. Ricklin gibt einen Gesamtüberblick der Quellen vom ersten Drängen zur Übersetzung des Textes gegen 1424 bis zur Übergabe an Cosimo de' Medici.

Zurückhaltung gegenüber den Inhalten.²⁵ Überdies jedoch hatte Traversari Schwierigkeiten mit der Übertragung der Verse und Epigramme innerhalb des Textes. Francesco Filelfo (1398-1481) sagte auf Anfrage Traversaris wohl zu, diese zu übertragen, hielt sein Versprechen jedoch nicht ein, sodass die Übersetzung letztlich ohne Verse und Epigramme an Cosimo übergeben wurde.²⁶ Ein Mangel, welchen Traversari als wenig relevant einschätzte, der jedoch für die weitere Text- und Rezeptionsgeschichte Folgen hatte, wie verschiedene Arbeiten belegen.²⁷

1.2 Von Lücken und Eisbergen: Diogenes Laertios-Forschung und Überlieferung der *Vitae philosophorum*

Die reiche Überlieferung des Textes, seine zahlreichen Handschriften, Frühdrucke und Editionen zeugen von einer kaum zu überschätzenden Relevanz, einer offensichtlichen Faszination des Textes und einem bis heute ungebrochenem Interesse an diesem. So konnten, aufbauend auf Vorarbeiten, welche Mitte des 19. Jahrhunderts begannen, bis heute von Biedl um die 40 griechische Handschriften des Textes bzw. von Teilen desselben identifiziert und analysiert werden.²⁸ Verschiedene Arbeiten von Donzelli²⁹, Bartoletti³⁰, Tartalia³¹ oder Dorandi³² ergänzen und vertiefen diese, Knoepfler legte 1991,

²⁵ Traversari (1759), XXIII, x, 967.

²⁶ Vgl. Ricklin (2011), 139f.

²⁷ Siehe dazu: Ricklin (2011); Kahle, Manuela (2011), Von den Unabwägbarkeiten der Rezeption. Zum Schicksal der Dichtung der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios im 15. Jahrhundert, in: Bernhard Huss / Patrizia Marzillo / Thomas Ricklin (Hrsg.), *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit* (Pluralisierung & Autorität, 26). Göttingen: De Gruyter, 43-70; Gigante (1988), 367-459; Gigante (1986), 34ff; Kolář, Antonius (1955), Diogena Laertia Pammetros, in: *Listy Filologické* 78, 190-195.

²⁸ Biedl nimmt eine ausführliche Auswertung dieser Arbeiten vor: Biedl, Artur (1955), *Zur Textgeschichte des Diogenes Laertios. Das grosse Excerpt Φ*. Città del Vaticano, 7-41.

²⁹ Donzelli, Giuseppina (1960 a), I codici P Q W Co H I E Y Jb nella traduzione di Diogene Laerzio, in: *Studi italiani di filologia*, 32, 156-199; Donzelli, Giuseppina (1960 b), Per un' edizione critica di Diogene Laerzio. I codici V U D G S, in: *Bollettino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei classici greci e latini*, 8, 93-132; Donzelli, Giuseppina (1957), De Diogenis Laertii editione quae princeps vocatur eiusque cum codice Lobkowiciano (Z) cognatione, in: *Maia. Rivista di letterature classiche*, 19, 317-323; Donzelli, Giuseppina (1969), Un'ideologia del secolo IV A.C., in: *Studi italiani di filologia classica*, 41, 223-251.

³⁰ Bartoletti, Vittorio (1964), Diogene Laerzio III 65-55 e un Papiro della raccolta Fiorentino, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, Bd.1. Città del Vaticano 25-30.

³¹ Tartaglia, Luigi (1974), L'Estratto Vaticano delle *Vite* di Diogene Laerzio, in: *Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, XLIX, 253-272.

³² Dorandi, Tiziano (2009): *Laertiana*. Berlin: De Gruyter; Dorandi, Tiziano (2008), Codici della Vita Platonis di Diogene Laerzio, in: *Néa 'Póμη. Rivista di ricerche bizantinistiche*, 5, 323-331.

in Anschluss an die vorausgehende Forschungsarbeit, das erste umfassende Stemma der griechischen Textzeugen vor.³³

Sieben lateinische Inkunabelausgaben aus den Jahren ca. 1472 bis 1497, basierend auf der Übersetzung Ambrogio Traversaris, schließen sich der handschriftlichen Tradition an, wobei erst in der Ausgabe Benedetto Brugnolis, Venedig 1475, die von Traversari außen vor gelassene Dichtung ergänzt wurde. Die Brugnoli Ausgabe liegt den weiteren Inkunabel-Ausgaben zugrunde. Die *editio princeps* des griechischen Textes erfolgte 1533 bei Froben in Basel.

Dass benanntes Interesse an diesem Text anhielt oder gar zunahm, bezeugen um die fünfzig Editionen verschiedener Sprachen des 16. Jahrhunderts sowie die kontinuierliche Editionengeschichte bis in unsere Zeit. Eine Übersicht der Drucke und Editionen der Vitensammlung finden sich im Anhang B dieser Arbeit. Aktuell folgten im Anschluss an Gigantes wegweisende italienische Übersetzung von 1962³⁴, 1998 eine deutsche Übersetzung von Jürß³⁵, 1999 eine kritische Edition durch Marcovich³⁶ sowie eine kommentierte französische Übersetzung von Goulet-Cazé.³⁷

Auch wenn seit der Übertragung der *Vitae philosophorum* ins Lateinische kontinuierlich an und mit dem Text gearbeitet wurde, man denke beispielsweise an die philosophiehistorischen Arbeiten von Gassendi³⁸, Brucker³⁹ oder Heumann⁴⁰ etc., und, das bezeugen die Druckausgaben der Jahrhunderte, sich variierende Interessen- und Bearbeitungsschwerpunkte herausbildeten, begannen erst Mitte des 19. Jahrhunderts kontinuierliche, intensive Arbeiten zu den Viten, die hier lediglich zusammengefasst werden können. In den 60er-Jahren beschäftigte sich Friedrich Nietzsche in drei Studien mit den von Laertios herangezogenen Quellen, diesen Studien ging Barnes 1986 in einer

³³ Knoepfler, Denis (1991), *La vie de Ménédème d' Erétrie de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des Vies des philosophes*. Basel: Reinhard.

³⁴ Laerzio, Diogene (1962), *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante. Bari: Laterza.

³⁵ Laertios, Diogenes (2004), *Leben und Lehre der Philosophen*, Einleitung, engl., übers. u. hrsg. v. Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam.

³⁶ Diogenes Laertius (1999), *Vitae philosophorum, Libri I-X*. Hrg. von Miroslav Marcovich / Hans Gärtner, Bd. 1 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin u.a.: De Gruyter.

³⁷ Laërce, Diogène (1999), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, introductions et notes de J.-F. Balaudé u.a., Paris: La Pochotèque.

³⁸ Gassendi, Pierre (1658), De vita et moribus Epicuri, in: *Opera omnia [...] haetenus edita auctor obitum recensuit [...] posthuma vero, totius naturae explicationem complectentia, in lucem nunc primum prodeunt ex bibliotheca [...] Henrici-Ludovici-Haberti Mon-Morii* Lyon, Bd. 5; Gassendi, Pierre (1649), *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii*, 3 Bd., Leyden.

³⁹ Brucker, Jakob (1751), *Erste Anfangsgründe der Philosophischen Geschichte*. 2. Ausgabe (Auszug), Ulm; Bruckerus, Jacobus (1790), *Institutiones Historiae Philosophicae*. 3. Edition, Leipzig.

⁴⁰ Heumann, August Christoph (1715), Diogenes Laertius de Vitae philosophorum, in: *Acta philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica nebst beygefügen Urtheilen von dahin gehörigen alten und neuen Büchern*. Erstes Stück. Halle im Magdeburgischen.

Arbeit noch einmal nach.⁴¹ Ebenso entstanden erste Vorarbeiten zur Handschriftentradition, so durch Rose, der erstmals auf eine Lücke in der Übersetzungsgeschichte hinwies, Wachsmuth, Bonnet, Usener und Martini, auf denen die bereits genannten aktuellen Arbeiten aufbauen konnten.⁴² Diels u.a. arbeiteten an den Quellen, welche Laertios verwendete⁴³, Kommentare wurden zusammengefasst und ergänzt⁴⁴ und das Verhältnis von Laertios und Burley betrachtet.⁴⁵ Die erste umfassende Zusammenstellung zu verschiedenen Aspekten der laertianischen Viten wurde 1930 von Richard Hope vorgenommen. Sie gibt einen guten Einblick in den Stand der Forschung am Beginn des 20. Jahrhunderts.⁴⁶ Auf die nachfolgende Forschung zu den griechischen Handschriften des Textes wurde bereits verwiesen, ebenso auf die Arbeiten zu Travesari und das Verhältnis von ps. Burley und Laertios. Eine Vielzahl von Einzelarbeiten zu verschiedenen, zumeist philologischen Thematiken schließen sich an, die hier in Gänze nicht ausgeführt werden können.

Die Wirkung des Diogenes Laertios-Textes auf die Philosophie der Frühen Neuzeit ist weitgehend unerforscht. Wegbereitende Arbeiten zum frühneuzeitlichen Skeptizismus, welche die Bedeutung Ciceros in den Vordergrund stellen und die den Beginn des modernen Skeptizismus am Druck des Sextus Empiricus festmachen, wurden von Schmitt⁴⁷, Popkin⁴⁸ und Wittwer⁴⁹ verfasst, wobei Schmitt eine Entwicklung des

⁴¹ Barnes, Jonathan (1986), Nietzsche and Diogenes Laertius, in: *Nietzsche-Studien*, 15, 16-40; Nietzsche, Friedrich (1870), Analecta Laertiana, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 25, 217-231; Nietzsche, Friedrich (1869), De Laertii Diogenis fontibus, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 24, 181-201; Nietzsche, Friedrich (1868), De Laertii Diogenis fontibus, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 23, 632-653.

⁴² Rose, Valentin (1866), Die Lücke im Diogenes Laërtius und der alte Übersetzer, in: *Hermes*, 1, 367-397 (Reprint Vaduz 1963); Wachsmuth, C. (1874), Ein verschollener (?) Codex des Laertios Diogenes, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 29, 354-355; Bonnet, M. (1877), Die Pariser Handschriften des Laertius Diogenes, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, XXXII, 578-90; Usener, H. (1887), *Epicurea*, Leipzig; Usener, H. (1892), *Die Unterlade des Diogenes Laertios*, Berlin; Martini, Edgar (1899), Analecta Laertiana, in: *Leipziger Studien*, XIX, 69-177; Martini, Edgar (1900), Zur handschriftlichen Ueberlieferung des Laertios Diogenes, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 55, 612-624; Martini, Edgar (1900), Analecta Laertiana II, in: *Leipziger Studien*, XX, 147-166.

⁴³ Diels, H. (1879), *Doxographi Graeci*. Berlin, 161-168; Diels, H. (1889), Reiskii Animadversiones in Laertium Diogenem, in: *Hermes*, XXIV, 302-325.

⁴⁴ Huebner, H. G. (1830), *Commentarii in Diogenem Laertium. Isaaci Casauboni Notae atque Aegidii Menagii Observationes et Emendationes in Diogenem Laertium*, 2 Bd., Leipzig.

⁴⁵ Schneider, J.G. (1818), Diogenes Laertius und der Engländer Burley, in: *Wolf's Literarische Analekten*, III, 227-255.

⁴⁶ Hope, Richard (1930), *The Book of Diogenes Laertius*. New York: Columbia University Press.

⁴⁷ Schmitt, Charles B. (1972), *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff.

⁴⁸ Popkin, Richard Henry (2003), *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford University Press.

⁴⁹ Wittwer, Roland (2002), Zur lateinischen Überlieferung von Sextus Empiricus' Pyrrōneioi Hypotypōseis, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 145, 366-373.

Skeptizismus vor dem Sextus Empiricus Druck trotz der Kenntnis der Laertios-Viten und Ausbildung des lateinischen Terms *scepticus*, basierend unter anderem auf der Laertios-Übersetzung durch Traversari, ausschließt⁵⁰. Popkin konzentrierte sich auf die Aufnahme von Sextus Empiricus, beginnend im 15. Jahrhundert, und Blackwell⁵¹, deren Arbeit auf die Rezeption der Pyrrhon-Vita des Laertios im 16. und 17. Jahrhundert zielt, beginnt ihre Darstellung zwar mit Verweisen auf Zitate aus der Vita in Giovanni Tortellis *De Orthographia* (1448-52) und Niccolò Perottis *Cornucopiae* (1489), richtet ihren Forschungsschwerpunkt jedoch auf die spätere Zeit.⁵² De Paces Monographie zum Skeptizismus geht wohl auf die humanistischen Erscheinungsformen ein, bleibt im Blick auf Laertios jedoch unbefriedigend.⁵³ Ähnlich verhält es sich mit der Monographie zum Kynismus von Clément, auch hier fehlt mit Blick auf die Philosophiegeschichte die quellennahe Aufarbeitung des nachmittelalterlichen Laertios.⁵⁴ Den verschiedenen Arbeiten zum Epikureismus in der Renaissance, so die Monographie von Gambino Longo⁵⁵ und Forschungsbeiträge von Garin⁵⁶, Pagnoni⁵⁷, Méndez⁵⁸, Silvestre⁵⁹, Zintzen⁶⁰ und Mulsow/Schmitz⁶¹ mangeln in ihren Ausführungen derselben Aufarbeitung des Diogenes Laertios.

⁵⁰ Schmitt, Charles B. (1987), *The Development of the History of Scepticism: From the Renaissance to Brucker*, in: Richard Henry Popkin / Charles B. Schmitt (Hrsg.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment* (Wolfenbütteler Forschungen, 35). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 185-200, 186-187.

⁵¹ Blackwell, Constance (1993), *Diogenes Laertius's Life of Pyrrho and the Interpretation of Ancient Scepticism in the History of Philosophy – Stanley through Brucker to Tennemann*, in: Richard Henry Popkin / Arjo Vanderjagt (Hrsg.), *Scepticism and irreligion in the seventeenth and eighteenth century* (Brill's Studies in Intellectual History, 37). Leiden/New York/Köln: Brill, 324-357.

⁵² Blackwell (1993), 328.

⁵³ De Pace, Anna (2002), *La Scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nelle cerchia laurenziana*. Mailand: Edizioni Universitarie.

⁵⁴ Clément, Michele (2005), *Le cynisme à la Renaissance*. Genf: Droz.

⁵⁵ Gambino Longo, Susanna (2004), *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Épicure à la renaissance italienne*. Paris: Honoré Champion Éditeur.

⁵⁶ Garin, Eugenio (1994), *Il ritorno dei filosofi antichi*. Neapel: Bibliopolis; Garin, Eugenio (1961), *Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento*, in: Eugenio Garin (Hrsg.), *La cultura filosofica del rinascimento italiano*. Florenz: Sansoni, 72-92.

⁵⁷ Pagnoni, Maria Rita (1974), *Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro*, in: *Annali della scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, ser. Iii, 4, 1443-1477.

⁵⁸ Méndez, Eduardo Acosta (1996), *Consideraciones sobre la recepción de Epicuro en el humanismo castellano del siglo XV: Alonso de Cartagena*, in: Gabriele Giannantoni / Marcello Gigante (Hrsg.), *Epicureismo greco e romano*, Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993. Neapel: Bibliopolis, Bd. i, 471-485.

⁵⁹ Silvestre, Maria Luisa (1996), *Walter Burley: un testimone medioevale di Epicuro*, in: Gabriele Giannantoni / Marcello Gigante (Hrsg.), *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993. Neapel: Bibliopolis, i, 449-469.

⁶⁰ Zintzen, Clemens (2000), *Epikur in der Renaissance*, in: Michael Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*. Akten der 2. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September – 3. Oktober in Würzburg. Stuttgart: Franz Steiner, 252-272.

⁶¹ Mulsow, Martin / Schmitz, Claudia (2004), *Eigennutz, Stuserhaltung und Naturzustand: Tradierung des ethisch-politischen Epikureismus vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, in: Gianni Paganini / Edoardi Tortarolo (Hrsg.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 47-85.

Diese Lücke, die sich ebenso auf die Aufarbeitung von Tradition und Rolle der laertianischen Viten im Mittelalter sowie den byzantinischen Raum erstreckte, wurde für das Mittelalter von Ricklin in verschiedenen Beiträgen, zunächst in seiner bereits genannten Studie zur Historiographie der Philosophie im Mittelalter gefüllt, in der er detailliert sowohl die inhaltlichen Ausführungen der Autoren Vincent von Beauvais, John von Wales, Hélinand von Froidmont und ps. Walter Burley exemplarisch an der Figur des Sokrates in Beziehung setzt als auch die Quellennutzung der Autoren im Verhältnis zu Diogenes Laertios ausführt. Er zeigt auf, dass die Verwendung der Quellen letztlich unmittelbar die Darstellung der Autoren bestimmt, wie die verdeckte Masse eines schwimmenden Eisberges dessen Form:

„Le chapitre du De vita et moribus philosophorum portant sur Socrate montre de manière paradigmatique à quel point la partie cachée de L’iceberg détermine la forme immédiatement visible de la masse flottante.“⁶²

Andererseits wendet sich Ricklin in seiner detaillierten, kenntnisreichen und epochenübergreifenden Studie zur lateinischen Tradition des Diogenes Laertios der Aufarbeitung dieser Lücke zu.⁶³ Die Vorarbeiten Ricklins beziehen sich auf die genannten Autoren, reichen aber, das wird im Anschluss gezeigt, bis ins 15. Jahrhundert und bilden die philologisch-philosophiehistorische Basis der vorliegenden Arbeit. Für Ausführungen, die sich auf den byzantinischen Raum beziehen, verweise ich auf die älteren Arbeiten von Wilson und Hunger sowie vornehmlich auf aktuelle Untersuchungen von Christian Kaiser⁶⁴.

⁶² Ricklin (2005), 260.

⁶³ Ricklin (2011); Ricklin, Thomas (2009), Marsilio Ficino und Diogenes Laërtius. Von der mitunter beachtlichen Tragweite scheinbar banaler Neuverschriftlichungen, in: *Wiener Studien*, Beiheft 33. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 95-119; Ricklin, Thomas (2006 a) (Hrsg.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*. Paris: Vrin; Ricklin, Thomas (2006 b), Jean de Galles, les Vitae de saint Françoise et l’exhortation des philosophes dans le Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum, in Thomas Ricklin (2006 a) (Hrsg.), 201-221; Ricklin, Thomas (2007), Seneca der Minderbruder. Die Réécriture einer moralischen Herausforderung durch Roger Bacon und Johannes von Wales und ihr frühhumanistischer Epilog, in: Sabrina Ebbersmeyer / Eckhard Keßler (Hrsg.), *Ethik – Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit* (Pluralisierung & Autorität, 8). Berlin: LIT; Ricklin (2005), 249-319.

⁶⁴ Siehe hierzu: Kaiser, Christian (2012), *Das Leben der Anderen im Gemenge der Weisheitswege*. (Pluralisierung & Autorität, 35). Berlin: De Gruyter; Wilson, Nigel G. (1983), *Scholars of Byzantium*. London: Duckworth; Hunger, Herbert (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. München: Beck.

1.3 Humanismus und Platonkontroverse: Rezeption der *Vitae philosophorum* – eine Einführung

Florenz erlebte im 15. Jahrhundert eine Entwicklung weg vom freien, republikanischen Stadt-Staat hin zu einer aristokratisch-oligarchischen Führung der großen Familien der Stadt, allen voran der Medici. Die für die Untersuchung gewählten Autoren Manetti, Alberti und Ficino erlebten diese kontrastierende Entwicklung, die man grob in erste und zweite Hälfte des Quattrocento unterteilen kann und auf nicht unerhebliche Weise mit dem Tod Cosimos verbunden ist, auf unterschiedliche Weise. Arbeiteten Manetti und Alberti in der Zeit der Rückkehr Cosimos aus dem Exil, die mit einem rasanten Aufstieg der Medici begann und in der Traversari die Übersetzung des Diogenes Laertios beendete, so gehört Ficino bereits zur nächsten Generation von Gelehrten. Eine Generation, die, von den Medici massiv gefördert, bereits ein anderes Bild des Menschen vorstellten und ihre Interessen, aufbauend zwar auf ihren Vorgängern, so doch in anderer Weise vertraten.

Mit Beginn des 15. Jahrhunderts waren Humanisten und kulturelle Klassen darin einig, dass in Florenz für einen tüchtigen Mann die Möglichkeit bestünde, sich einen Status zu erarbeiten und sowohl am politischen Leben teilnehmen zu können als auch am Wohl der Stadt zu partizipieren.⁶⁵ Lediglich in den 1420er-Jahren, so Baron, begann die Führung der Stadt, die *homines novi* der mittleren und unteren Klassen zu fürchten, ein Wandel im Denken setzte nicht vor dem Krieg gegen Lucca ein. Bruni, zunächst Gegner der aristokratischen Führung, war nun im Kreise der Medici zu finden.⁶⁶

Die Grundlagen für eine solche Einstellung wurden bereits am Ende des 14. Jahrhunderts gelegt. Die Verteidigung der Stadt gegen die Übermacht der Visconti, einer Gefahr, die sich in den 1380er-Jahren in verschiedenen kriegerischen Auseinandersetzungen mit Mailand zeigte und bis in das Prinzipat Cosimo de' Medicis reichte, brachte auch einen Wandel im Denken der Bürger der Stadt. So etablierte sich mit der Sorge um die Verteidigung der Stadt und ihrer republikanischen Freiheit der Wunsch, die Einwohner der Stadt nicht nur entsprechend intellektuell zu bilden, sondern sie darüber hinaus zu guten Bürgern zu erziehen.⁶⁷ Bereits Keßler⁶⁸ arbeitete Salutatis Wirken für die

⁶⁵ Baron, Hans (1988), *In Search of Florentine Civic Humanism*, 2. Bde.. Princeton/New Jersey: Princeton University Press. Als Beispiele gibt Baron Leonardo Brunis *Oratio in Funere Johannis Strozzi* und seine *Historiae Florentini Populi* und Matteo Palmieris *Vita Civile* an.

⁶⁶ Baron (1988), 9.

⁶⁷ Baron (1988), 12ff. Zur Diskussion des "Florentine civic humanism" siehe unter anderem auch: Najemy, John M. (2000), *Civic Humanism and Florentine Politics*, in: James Hankins (Hrsg.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections* (Ideas in Context, 57). Cambridge: University Press, 75-104; Hankins, James (2005), *De Republica: Civic Humanism in Renaissance Milan (and other Renaissance*

Verbreitung und Etablierung dieser neuen, sich an Petrarca orientierenden, jedoch von ihm entscheidend weiter entwickelten *humanitas* in Form der „humanistischen Bewegung“ heraus,⁶⁹ die für Manettis und ebenso für Alberti von entscheidender Relevanz war.

Das Erstarken der Figur des Sokrates kann als signifikant für das situative Gefüge angesehen werden. Hannah Arendt führt in ihrer Analyse des tätigen Handelns des Menschen den Ursprung des Begriffs der *vita activa* auf eine spezifische Konstellation zurück, den Prozess des Sokrates:

„Der Begriff der Vita activa ist beladen und überladen mit traditionellen Vorstellungen. Er ist genau so alt, jedoch nicht älter als unsere Tradition politischen Denkens selbst, und weit entfernt davon, alle politischen Erfahrungen der abendländischen Menschheit zu begreifen, verdankt er seinen Ursprung einer spezifischen geschichtlichen Konstellation, der sie niemals wirklich entwachsen ist: dem Prozeß des Sokrates, und das heißt natürlich dem Konflikt zwischen dem Philosophen und der Polis.“⁷⁰

Aus der Betrachtung von Arendt resultiert, dass es sich bei Sokrates nicht allein um einen antiken Philosophen handelt, sondern dass die Person des Sokrates von Beginn an eine durch und durch politische Person ist. Der geschilderte Kontext in Verbindung mit den neu zugänglichen Informationen zum Leben dieses Philosophen in den *Vitae philosophorum* sowie die Aufnahme der Informationen durch die hier untersuchten Autoren macht diese Tradition auf eine besondere Weise sichtbar. Denn im Vordergrund steht nun nicht mehr allein Prozess und Todesurteil des Philosophen, sondern die gesamte Lebens- und Lehrweise, die nun untrennbar verbunden sind und als Ganzes der

Signories), in: Mario Vegetti / Paolo Pissavino (Hrsg.), *The proceedings of the conference I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*. Neapel: Bibliopolis, 485-508.

⁶⁸ Keßler, Eckhard (1968), *Das Problem des Frühen Humanismus. Seine Philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati* (Humanistische Bibliothek, Abhandlungen, 1). München: Fink, 44-47. Keßler bezieht sich hier auf Salutatis Brief an Carlo Malatesta vom 10. September 1401: Salutati, Coluccio (1891-1905), *Epistolario*, hrsg. v. F. Novati, 4 Bd., Rom, Ep. XII, 18: „Quod non verear tibi scribere, magnificentissime domine, primum et precipuum est propter humanitatem tuam, qua - vocabulum enim polysemum est - non solum litteris et scientiae erudition principibus, quos in hoc facillime est vincere, sed etiam viris studiosissimis antecellis quave tantam exhibes erga cunctos mansuetudinem et comitatem, quod timidos erigis, ut excellentie tue ac magnitudinis obliti, tecum in maxima securitate loquantur. quo fateri oportet te non on maiore dignitatis et status luce versari, quam virtutis atque doctrine, que duo unicum illud humanitatis vocabulum representat. nam non solum illa virtus, que etiam benignitas dici solet, hoc nomine significatur, sed etiam peritia et doctrina: plus igitur humanitatis importatur verbo quam communiter cogitetur. optima quidem auctorum, tam Cícero quam alii plures, hoc vocabulo pro doctrina moralique scientia usi sunt; nec mirum. preter hominem quidem nullum animal doctrinabile reperitur. ut cum homini proprium sit doceri et docti plus hominis habeant quam indocti, convenientissime prisca per humanitatem significaverint et doctrinam ...“; Vgl. Keßler, Eckhard (2008), *Die Philosophie der Renaissance*. Das 15. Jahrhundert. München: Beck, 36ff.

⁶⁹ Vgl. Ebbesmeyer (2010), 103-112.

⁷⁰ Arendt, Hannah (2006), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 22.

Gesellschaft und damit dem Staat dienen. Auf diese Weise wird Sokrates transformiert und als Exemplum für die Bürger der Stadt Florenz stilisiert.

Manetti ist einer der frühen Rezipienten der *Vitae philosophorum*, der überdies die Person Sokrates unverrückbar in den Vordergrund drängte. Lange Zeit lag der Schwerpunkt der Manetti Forschung nahezu ausschließlich auf dessen Traktat zur Würde des Menschen *De dignitate et excellentia hominis*. Die Zahl der bisher entstandenen Monographien zu Manetti spiegelt den Fokus der Forschung wieder. Die erste, nicht sehr umfangreiche Monographie von Zorn (1939)⁷¹ widmete sich bereits der Analyse dieses Textes. Und auch wenn sich – wohlbemerkt erst ca. dreißig Jahre später – eine weitere Monographie zu Manetti mit dem *Corpus der Orationes* beschäftigte, Wittschier (1968)⁷², und von Trinkaus (1970)⁷³, neben der Arbeit an besagtem Traktat ebenfalls ein Blick auf Manetti als Übersetzer der Heiligen Schrift und Pionier hebräisch-jüdischer Studien gerichtet wurde, fokussierten weitere Arbeiten nahezu ausschließlich auf diesen Text: Dröge (1987)⁷⁴, Glaap (1994)⁷⁵ und Schmeisser (2006)⁷⁶. Erst seit einigen Jahren wird das Augenmerk auch auf andere Werke gerichtet, was nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Übersetzungsgeschichte der Schriften Manettis zu sehen ist.

Wenige Werke seines umfangreichen Oeuvres sind ediert oder in moderne Sprachen übertragen. Eine Teiledition des Werkes *De dignitate et excellentia hominis* nahm 1952 Eugenio Garin⁷⁷ vor, 1975 wurde es von Leonard als lateinische Edition herausgegeben, überdies erschien ein unveränderter Nachdruck der Druckausgabe Basel 1532.⁷⁸ 1990 besorgte Hartmut Leppin die deutsche Übersetzung nach der Ausgabe von Leonard, die, mit einer Einführung von August Buck versehen, herausgegeben wurde.⁷⁹

⁷¹ Zorn, Wilhelm (1939), *Giannozzo Manetti. Seine Stellung in der Renaissance*, Diss., Freiburg.

⁷² Wittschier, Heinz Willi (1968), *Giannozzo Manetti. Das Corpus der Orationes* (Studi italiani, 10). Köln/Graz: Böhlau.

⁷³ Trinkaus, Charles (1970), *In Our Images and Likeness, Humanity and Dignity in Humanist Thought*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

⁷⁴ Dröge, Christoph (1987), *Giannozzo Manetti als Denker und Hebraist* (Judentum und Umwelt, 20). Frankfurt (M)/Bern/New York: Peter Lang.

⁷⁵ Glaap, Oliver (1994), *Untersuchungen zu Giannozzo Manetti. De dignitate et excellentia hominis*. Stuttgart: Teubner.

⁷⁶ Schmeisser, Martin (2006), „Wie ein sterblicher Gott...“. *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance* (Humanistische Bibliothek, Abhandlungen, 58). München: Fink.

⁷⁷ Garin, Eugenio (1952), *Prosatori latini del '400*, Mailand-Neapel.

⁷⁸ Manetti, Giannozzo (1975), *De dignitate et excellentia hominis*, hrsg. von Elizabeth R. Leonhard, Padua; Manetti, Giannozzo (1975), *De dignitate et excellentia hominis*, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Basel 1532, Frankfurt.

⁷⁹ Manetti, Giannozzo (1990), *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, hrsg. u. eingel. v. August Buck, übers. v. Hartmut Leppin. Hamburg: Meiner.

Aktuellere Arbeiten zeigen sich breiter in ihrem Interesse an dem Autor, wobei zunehmend die biographischen Werke in den Blick kommen. Das Diogenes Laertios eine nicht unbedeutende Rolle im Werk Manettis spielt, zeigten bereits die Editionen der *Vita Socratis et Senecae* durch De Petris⁸⁰ sowie die Edition und Übersetzung verschiedener biographischer Werke bzw. von Auszügen aus diesen durch Baldassarri⁸¹. Dieser war es auch, der 2010 Manettis *Storia di Pistoia* edierte.⁸² Ein Sammelband, welcher sich verschiedenen Werken sowie Facetten aus dem Leben Manettis widmet, wurde ebenfalls von Baldassarri herausgegeben und zeigt, auch wenn der Titel anderes verspricht, dass sich das Interesse an diesem zunehmend breiter gestaltet und insgesamt wächst.⁸³

Arbeiten, welche sich intensiv mit Manetti als Rezipienten der *Vitae philosophorum* beschäftigen, liegen bisher nicht vor. Ricklin hat in seiner Studie zur lateinischen Tradition der *Vitae philosophorum* am Beispiel des Philosophen Thales, Manettis Text *De illustribus longaevis* in die Untersuchung einbezogen und dort bereits den „radikalen“ Rückgriff Manettis auf die Traversari-Übersetzung der laertianischen Thales-Vita aufgezeigt.⁸⁴ Zu Manettis Darstellung des Sokrates innerhalb seiner Parallelvita hat Hankins in einem Artikel Bezüge zu entsprechenden Darstellungen der Antike gezogen.⁸⁵

Leon Battista Alberti wuchs nicht in Florenz auf, auch wenn dessen Familie aus dieser Stadt stammt. Alberti kam 1434 im Gefolge des Papstes Eugen IV. nach Florenz.⁸⁶ Er hielt sich einige Zeit in Florenz auf, hatte unter anderem Zugang zum Gelehrtenkreis um Traversari und pflegte Kontakte zu den verschiedensten Gelehrten und Künstlern. Sobald er der Übersetzung der *Vita philosophorum* habhaft wurde, so scheint es, nahm er diese in sein Werk auf. Seine Rezeption des Textes hat weder die Radikalität, mit der Manetti diesen verarbeitet, noch transformiert er dort gegebene Informationen in einer Weise, wie dies bei Manetti oder Ficino zu finden ist. Dennoch weist die Rezeption durch Alberti bzw. die vieldiskutierte Vita Albertis einige Eigenheiten auf, die für Ficino und nachfolgende Generationen von Interesse sind. Darüber hinaus bietet Alberti bzw. der

⁸⁰ Manetti, Giannozzo (1979), *Vita Socratis et Senecae*, hrsg.v. Alfonso De Petris. Florenz: Olschki.

⁸¹ Manetti, Giannozzo (2003), *Biographical Writings* (The I Tatti Renaissance library, 9), hrsg. u. übers. v. Stefano Ugo Baldassarri / Rolf Bagemihl. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

⁸² Manetti, Giannozzo (2010), *Storia di Pistoia*, a cura di Stefano Ugo Baldassarri. Alessandria: Edizioni dell' Orso.

⁸³ Stefano Ugo Baldassarri (Hrsg.), *Dignitas et excellentia hominis*. Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti, Florenz 18.-20. Juni 2007. Florenz: Le Lettere.

⁸⁴ Ricklin (2011), 143-144.

⁸⁵ Hankins, James (2008), Manetti's Socrates and the Socrateses of Antiquity, in: Stefano Ugo Baldassarri (Hrsg.), *Dignitas et excellentia hominis*. Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti, Florenz 18.-20. Juni 2007. Florenz: Le Lettere, 203-219.

⁸⁶ Mancini, Girolamo (1971), *Vita di Leon Battista Alberti*. Rom: Bardi, 106-110.

Blick auf Alberti interessante Aspekte für die Beurteilung der Sicht auf den Philosophen Sokrates am Beginn des 15. Jahrhunderts in Florenz, obwohl Alberti kein eigenes Bild des antiken Gelehrten entwickelt. Auf die Verarbeitung von Informationen aus den *Vitae philosophorum* in der Biographie Albertis hat Tauber⁸⁷ in ihrer Übersetzung des Textes hingewiesen, eine Bearbeitung der Rezeption des Textes im Werk Albertis steht allerdings noch aus. Überdies sind mir keine Forschungsarbeiten bekannt, die sich mit der vorliegenden Thematik befassen.

Umfassende Untersuchungen, welche explizit die Diogenes Laertios-Rezeption bei Autoren des 15. Jahrhunderts im Blick haben, sind rar. Lediglich einige wenige Detailstudien wurden bisher erstellt, zu den wichtigen zählt die von Ricklin vorgenommene detaillierte und quellennahe philosophiehistorische Aufarbeitung von Ficinos *Vita Platonis*, welche sowohl anhand von Briefen Ficinos an Cosimo der Ankunft der neuen Quelle Diogenes Laertios nachgeht als auch mithilfe verschiedener Redaktionen der *Vita Platonis* Rezeption und Wirkung der neuen Quelle aufzeigt, diese fließt in die vorliegende Untersuchung ein. Mehr Aufmerksamkeit schenkte die Forschung der Sokrates-Darstellung durch Ficino, die zum Beispiel in der Liebestheorie Platons zum Tragen kommt, so in dem Text *De amore*, den Ebbersmeyer als *amor socraticus* in ihrer Arbeit zur Liebestheorie Platons in der Renaissance behandelte.⁸⁸ Hankins hat die Bedeutung des Sokrates für Ficino mit Blick auf dessen Übersetzung und Kommentierung Platons aufgegriffen, aber auch in einem Artikel, welcher eine Übersicht der Darstellungen des Philosophen Sokrates in der Renaissance gibt.⁸⁹ Verschiedene Arbeiten, welche sich Sokrates im Rahmen der Auslegung Platons nähern und sich unterschiedlichen Aspekten des Philosophen Sokrates widmen, fließen in die Arbeit ein, ebenso relevante Arbeiten, die sich mit der Kontroverse um die Autorität von Platon und Aristoteles beschäftigen. Neben Hankins hat auch Blum einen Artikel der Sokrates-Darstellung in der Renaissance gewidmet, der Werke sowohl von Manettis als auch Ficinos unter dem Aspekt des Philosophiebezugs betrachtet.⁹⁰

⁸⁷ Alberti, Leon Battista (2004), *Vita*, hrsg. u. engl. v. Christine Tauber, übers. u. komm. v. Christine Tauber und Robert Cramer. Frankfurt (M)/Basel: Stroemfeld/Roter Stern.

⁸⁸ Ebbersmeyer (2002).

⁸⁹ Hankins, James (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, Bd. 1 (Columbia studies in the classical tradition, 17), Leiden/NewYork/København/Köln: Brill, 318-341; Hankins, James (2007), Socrates in the Italian Renaissance, in: Michael Trapp (Hrsg.), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment* (Centre for Hellenistic Studies King's College London, Publications 9). Aldershot: Ashgate, 179-208.

⁹⁰ Blum, Paul Richard (2006), Sokrates und die Renaissancephilosophie, in: Wolfgang von der Weppen / Bernhard Zimmermann (Hrsg.), *Sokrates im Gang der Zeiten. Sokrates Studien IV*. Tübingen: Attempto, 91-104.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in zwei Bereiche, wobei der erste Teil die verschiedenen Autoren und ihre für die Untersuchung relevanten Schriften analysiert; es wird in aller Kürze auf Hintergründe, Kontext und entscheidende Diskurse eingegangen. Die für die Fragestellung relevanten Werke der Autoren Manetti, Alberti und Ficino werden in chronologischer Ordnung zunächst auf eine mögliche Rezeption der *Vitae philosophorum* untersucht. In einem zweiten Schritt wird die Darstellung des Philosophen Sokrates herausgearbeitet. Diese Vorgehensweise birgt gewisse Schwierigkeiten, denn nicht jeder Text ist für beide Thematiken von Bedeutung und für die jeweilige Betrachtung gleich wertvoll. Dennoch hat jeder der Texte für die Fragestellungen und die sich ableitenden Einschätzungen eine gewisse Relevanz. Ferner lassen sich anhand der Chronologie der Bearbeitung sowohl Entwicklungen und Wandlungen aufzeigen als auch Einflüsse und Hintergründe zuordnen. Dies ist besonders für die Untersuchung der Schriften Manettis von Bedeutung. Als Schüler Traversaris kommt Manetti als einer der ersten in den Besitz der lateinischen Übersetzung, bei ihm wird die Ambivalenz dieser neu in den Blick kommenden Quelle besonders deutlich. Das Interesse an dem neuen Material, dem Text, ist groß, dessen Autor jedoch ist noch nicht eingeführt. Eine gewisse Skepsis ihm gegenüber ist hier deutlich erkennbar.

Im zweiten, eher interpretierenden Teil der Arbeit, wird zunächst der Entwicklung der *Vitae philosophorum* und seines Autors Diogenes Laertios zur Autorität nachgegangen sowie die Gründe für diese Entwicklung dargelegt. Warum der antike Philosoph Sokrates im Florenz des 15. Jahrhunderts so prominent erscheint und auf verschiedene Weisen in Szene gesetzt wird, wird ebenso hinterfragt, wobei noch einmal die Autoren und deren Bezugsrahmen in den Blick rücken.

In der Untersuchung zur Entwicklung der Text-Autorität wird im Besonderen auf die Form der Darstellung, das biographische Genre, abgehoben und die Besonderheiten der formalen Umsetzung anhand einer Engführung von schriftlich-biographischer mit bildlicher Darstellung von Personen veranschaulicht und, so hoffe ich, plausibel gemacht. Hier wird an den Rändern des Faches gearbeitet, es werden Perspektiven aus kunsthistorischen und literaturwissenschaftlichen Forschungsarbeiten einbezogen. Diese sollen die gesetzten Thesen stützen und das Aufgezeigte veranschaulichen.

2 Giannozzo Manetti (1396–1459)

*Hebrai patriis lacrymas auxere Latinis,
Et Graeci, dum te, Iannocte, queruntur ademptum;
Esset ut ante oculos vitae melioris imago,
Iannoctum pinxit hic sua posteritas.
Hebraeae hunc lauro, Graiae Latinaeque Camoenae
Ornarunt, probitas aurea signa dedit.*⁹¹

Im Zentrum der Rekonstruktion der Rezeption der laertianischen Viten im Werk Giannozzo Manettis sowie der Fokussierung auf den griechischen Philosophen Sokrates stehen zunächst die frühen, biographischen Schriften *De illustribus longaevis (DIL)* und *Vitae Socratis et Senecae*. Bei *DIL* ist das Hauptaugenmerk auf Buch V, *De philosophis*, gerichtet, bei der Parallelbiographie auf die Vita des Sokrates.

In der Manetti-Forschung kommt beiden Texten bisher eine eher untergeordnete Rolle zu. Allerdings hat in den letzten Jahren das Interesse an Giannozzo Manetti, insbesondere auch an seinen biographischen Schriften, zugenommen. Nicht zuletzt durch die (Teil-)Übersetzung verschiedener Werke Manettis durch Baldassarri und Bagemihl wurde der Manetti Forschung ein neuer Impuls gegeben, der sich ebenfalls auf andere Werke ausweitete. Von *DIL* sind Auszüge des sechsten Buches, *De oratoribus, historicis et poetis*, ediert und übersetzt.⁹² Die weitere editorische Tätigkeit zu Manettis *DIL* beschränkt sich auf einige wenige Arbeiten.⁹³

⁹¹ Aus Cod. LXXXIV der Bibliotheca Medicea Laurentiana: Bandini, A. (1764), *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florenz, 2:36. Vgl. Smith, Christine / O'Connor, Joseph F. (2006), *Building the Kingdom. Giannozzo Manetti on the Material and Spiritual Edifice* (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 317). Turnhout: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies / Brepols, 6.

⁹² Baldassarri und Bagemihl edierten und übersetzten Manettis Viten von Dante, Petrarca, Boccaccio, Sokrates und Seneca, Auszüge aus dem 6. Buch von *De illustribus longaevis* und dem 6. Buch von *Contra Iudeos et Gentes*: Manetti (2003).

⁹³ Eine englische Teilübersetzung der Vita Niccolo Niccolis aus Vat. Urb. Lat. 387 und Vat. Pal. Lat. 1605 in: Baron, Hans (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 322-323;

Ein etwas anderes Bild zeigt die Textgeschichte der Parallel-Vita der Philosophen Sokrates und Seneca. Die Erstedition der Sokrates-Vita, ohne die zugehörige Vita Senecas, erschien im Jahre 1974.⁹⁴ Die Edition erfolgte ohne die betreffenden Widmungen, ausgehend von fünf Handschriften mit einem entsprechendem Apparat versehen.⁹⁵ Montuori erkannte den Wert dieser Vita als Dokument für den frühen Humanismus und wies bereits auf dessen enge Bindung an die Quelle Diogenes Laertios hin: “la trama, tuttavia, è fornita dal racconto del Laerzio”.⁹⁶ Er edierte die Vita ein zweites Mal im Jahre 1974.⁹⁷ 1976 folgte die Vita Senecas und 1979 besorgte Alfonso De Petris die erste Gesamtausgabe des Textes samt kritischem Apparat beider Redaktionen.⁹⁸ De Petris Ausgabe ist bis heute die maßgebliche. Weitere Editionen wurden 1995 und 2003 publiziert.⁹⁹

Manettis Sammelbiographie *DIL* ist die frühere Schrift der hier untersuchten Texte. Dass die Parallel-Viten Sokrates’ und Senecas zu einem späteren Zeitpunkt verfasst wurden, geht aus der ersten Widmung zur Parallel-Vita hervor.¹⁰⁰

Darüber hinaus wird Manettis Traktat *De dignitate et excellentia hominis* in die Rekonstruktion der Rezeption einbezogen, zunächst aufgrund der ‘philosophischen’ Relevanz der Schrift. Ferner zählt dieser Text zu den späteren Werken Manettis, sodass sich innerhalb der hier ausgeführten Schriften ein Wandel im Denken Manettis nachvollziehen lässt, der in diesem Traktat zur Menschenwürde zum Tragen kommt.

eine Edition der Viten des Sokrates und Seneca aus Vat. Pal. Lat. 1605 hat De Petris besorgt: Manetti (1979), 210-216; eine Edition des Lebens Niccolo Niccolis bei Lorenzo Mehus aus Vat. Urb. Lat. 387: Traversari (1759), LXXVI-LXXVIII.

⁹⁴ Manetti, Giannozzo (1974), *La <Vita Socratis> di Giannozzo Manetti*, hrsg.v. Mario Montuori (Biblioteca di De homine, 6). Florenz: Sansoni, 85-120.

⁹⁵ Folgende Handschriften liegen der Ausgabe Montuoris zugrunde: Città del Vaticano, Pal. lat. 1604, ff. 29v-53v, s. XV; Cesena, Malatestina, Malat. S XV. 1, ff. 182r-216v, s. XV; Città del Vaticano, Vat. Regin. 768, ff.172r-203r, s XV; Firenze, Laurenziana, Laur. 63 / 30, ff. 126r-152v, s. XV; Città del Vaticano, Vat. Urb. lat. 387, ff. 234r-259v, s. XV. Vgl. Manetti (1974), 88-90.

⁹⁶ Manetti (1974), 85.

⁹⁷ Montuori, Mario (1974 a), *La Vita Socratis di Giannozzo Manetti*, in: Mario Montuori, *Socrate, un problema storico*. Neapel: Società editrice Neapolitana, 235-273.

⁹⁸ Manetti, Giannozzo (1976), *La <Vita Senecae> di Giannozzo Manetti*, hrsg.v. Claudio Moreschini, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa VI*. Pisa, 847-875; Manetti, (1979).

⁹⁹ Bei der Ausgabe von 1995 handelt es sich um den Text der Ausgabe Montuoris von 1974. Lediglich die Einleitung wurde gekürzt und um die Angabe der Ausgabe samt Handschriften der De Petris Ausgabe ergänzt: Manetti, Giannozzo (1995), *Vita di Socrate*, hrsg.v. Mario Montuori (La città antica, 24). Palermo: Sellerio. Die Ausgabe von 2003 ist eingebettet in die erwähnte Edition verschiedener biographischer Werke Manettis bzw. Auszüge derselben, samt englischer Übersetzung. Die Edition enthält die Widmung der zweiten Redaktion an Alfons von Aragon: Manetti (2003), 164-287.

¹⁰⁰ Manetti (1979), Pref. 1,10,75-79: “Accipe igitur, obsecro, hilari letoque animo hoc nostrum quodcunque ad te opusculum, in quo due singularissimorum virorum, alterius Greci, alterius Latini, prolixae et ample et non breves et intercise vite, ut in nostro Illustrium Longev[ir]orum volumine continentur.”

2.1 Berühmte Alte - (un-)rühmliches Alter: *De illustribus longaevis*

*De illustribus longaevis*¹⁰¹ ist eine umfangreiche Sammlung von knapp 200 Biographien, die, wie der Titel bereits sagt, berühmte Männer hohen Alters versammelt und in sechs Büchern einen Querschnitt bedeutender Persönlichkeiten vom Beginn der Schöpfung bis in die Zeit Manettis bietet. *Liber primus* widmet sich Personen des alten Testaments (*De sacris hominibus veteris testamentum*), *liber secundus* denen des neuen Testaments (*De sacris novi testamentum hominibus*), *liber tertius* römischen Imperatoren und Bürgern (*De imperatoribus romanos atque de quibusdam alijs romanus civibus rerum gestarum gloria florentibus*). *Liber quartus* beschreibt das Leben weiterer Regenten und hervorragender Personen (*De alienis regibus et aliarum gentium principium*), *liber quintus* das der Philosophen (*De philosophis*). Das sechste und letzte Buch gibt Leben und Werk von Rednern, Historikern und Dichtern wieder (*De oratoribus, historicis et poetis*).

Diese bisher unedierte Schrift wurde gegen 1436/38 verfasst und liegt, soweit bekannt, in vier Handschriften vor, welche alle aus dem 15. Jahrhundert stammen und heute in der Biblioteca Apostolica Vaticana zu finden sind: Urb. lat. 387, Barber. lat. 2299, Pal. lat. 1603 und Pal. lat. 1605.¹⁰²

Von besonderem Interesse ist Buch V des Werkes: *De philosophis*. Es umfasst 36 Biographien verschiedener, vornehmlich griechischer Philosophen. Angeführt wird die Sammlung von dem ionischen Philosophen Thales von Milet, sie endet mit der Vita Senecas, dem wohlgerneht einzigen nicht-griechischen Vertreter unter den behandelten Gelehrten. Folgt man der Zusammenstellung der Viten, zeigt sich eine bemerkenswerte Menge von Lebensbeschreibungen, die auch in der laertianischen Vitensammlung zu finden sind; 32 der 36 Viten finden sich im Text des Diogenes Laertios, ausgenommen sind Likurg, Hippokrates, Galen und Seneca:

¹⁰¹ Zitate aus *DIL* sind, so nicht anders angegeben, der Handschrift Urb. Lat. 387 entnommen.

¹⁰² Im Kodex Vat. Urb. Lat. 387 enthaltene Schriften: *De vita ac gestis nicolai quinti summi pontificis, Libri III*; *De illustribus longaevis, Libri VI*; *De orationibus* (8 Reden); *Vita et moribus trium illustrium poetarum florentinorum*; *Vita duorum illustrium philosophorum*; *De secularibus et pontificalibus pompis*; *Laudatio ianuensium ad clarissimos ianue legatos florentie commorantes*; *Laudatio ianuensium ad illustrissimum principem dominum thomam de campo fregoso dei gratia ianve ducem*; *De historia pistoriensi*.

Ausstattung und Inhaltsangaben aller vier Codices: Urb. Lat. 387, ein sehr umfangreicher und reich gestalteter Codex, enthält neben der erwähnten Schrift weitere Werke Manettis. Barber. Lat. 2299 ist weniger prächtig gestaltet, Pal. Lat. 1603 und Pal. Lat. 1605 scheinen aus dem Hause Manetti zu kommen und sind aus der Bibliothek Huldreich Fuggers nach Rom gekommen. Kodex Pal. Lat. 1603 trägt einen Besizervermerk »Iannocii Manetti«, beide Codices sind im Index der lateinischen Schriften der Fugger verzeichnet.

Thales v. Milet	Arkesilaos	Protagoras	Sokrates
Menedemos	Epicharm	Epimenides	Diogenes v.
Chrysipp	Kleobulos	Zeno	Sinope
Solon	Karneades	Hippokrates	Galen
Platon	Xenophanes	Likurg	Xenophon
Pythagoras	Periander	Dionysios	Epikur
Pittakos	Theophrast	Pyrrhon	Seneca
Xenokrates	Demokrit	Anaxagoras	
Empedokles	Myson	Kleanthes	
Pherekydes	Lykon	Timon	

Es bietet sich an, zunächst die von Manetti ausgeführten Philosophen-Viten mit den bei Diogenes Laertios zu findenden Darstellungen zu vergleichen und Form, Inhalt und Auswahl der Viten zu bestimmen, um die Bedeutung der Quelle Laertios für Manetti einschätzen zu können.

Gewidmet ist die Schrift *DIL* Ludovico Gusman, dem Herrn von Calatrava aus spanisch-königlichem Hause und Vater Nugno Gusmans, für den Manetti die *Apologia Nunii Hispani*¹⁰³ verfasste.¹⁰⁴ Es handelt sich um ein ebenfalls Ludovico Gusman gewidmetes Traktat, das ein Entschuldigungsschreiben des Sohnes an den Vater darstellt. Dieser hatte, so Vespasiano da Bisticci, acht Jahre gegen den Willen des Vaters die Welt bereist und diesen gegen sich aufgebracht. Um den Vater zu besänftigen, verfasste Manetti für Nugno die *Apologia*, welche, so da Bisticci, Roderico da Mires, einem Landsmann, übergeben und nach Spanien gebracht wurde. Von der Schrift gerührt, verzieh der Vater dem Sohn und bat um dessen Rückkehr.¹⁰⁵ Die Schrift verteidigt die Reise Nugnos, die eine Bereicherung der Kenntnisse darstelle und somit positiv zu bewerten sei. Manetti

¹⁰³ Laut Wittschier noch unediert und in folgender Handschrift verfügbar: Vat. Pal. Lat. 1601. Wittschier (1968), 37.

¹⁰⁴ Zu den Schriften, die aus der Freundschaft mit Nugno entstanden, zählt ebenfalls Manettis *Laudatio Agnetis Numantine*, eine Laudatio auf die Mutter Nugnos, die Nugno selbst gewidmet ist und, noch unediert, in der Handschrift Vat. Pal. Lat. 1606 zu finden ist. In diesem Werk schildert Manetti, was für ihn ein vollendetes Leben ist und welche Glücksgüter zu diesem gehören. Manetti beschreibt Herkunft, Heimat und Leben der Mutter, lobt deren Tugenden und vergleicht sie mit großen Frauengestalten der antiken Literatur, wobei er besonders deren Bildung in den Vordergrund rückt. Der vollständige Titel lautet: *Iannocii Manetti laudatio non funebris sed potius triumphalis illustris domine Agnetis Numantine ad Nunnium Gusmanum Generosum hispanie militem eius filium*. Vgl. Dröge (1987), 137/220.

¹⁰⁵ Bisticci, Vespasiano da (1970/1976), *Le Vite*, edizione critica con introduzione e commento di Aulo Greco, I-II. Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 436-437: „Il seguente di meser Gianozo andò a casa sua, et inteso il caso suo, volle gli facesse fare una nota del viaggio aveva fatto et quello aveva fatto in questi otto anni era ito peregrinando. Et così fece. Fatto questo, meser Gianozo compose sua petitione un libro che lo intitolò Apologia, che vuole dire excusatione. Fatto questo libro, fu con meser Nugno, et ordinò che si facessi trascrivere, et per uno proprio si mandassi in Ispagna a meser Lodovico suo padre, ch'era maestro a Callatrava. Andato uno suo famiglia in Ispagna, che si chiamava Roderico de Mires, giunto questo famiglia in Spagna lo presentò al padre.”

schildert enthusiastisch Bauwerke und Städte, die Nugno besuchte und die er sich, laut da Bisticci, von diesem extra zusammenstellen ließ.¹⁰⁶

Auf dieses Werk und dessen Geschichte kommt Manetti in der Widmung zu *DIL* zurück und spricht zunächst über Nugnos Besuch in Florenz und das vertraute Verhältnis zwischen ihm, Manetti, und Ludovicos Sohn. Bereits da Bisticci berichtet von einem regen Austausch zwischen den beiden und Nugnos regelmäßigen Treffen sowohl mit Manetti als auch Leonardo Bruni.¹⁰⁷ Ebenso schildert Manetti die gemeinsamen Gespräche und gibt den Treffen der beiden einen sehr vertrauten, ja freundschaftlichen Hintergrund.¹⁰⁸ So vertraut, dass Nugno Manetti von seiner Reise und den Gründen für diese erzählte, woraufhin, so Manetti, die *Apologia* verfasst und nach Spanien gesendet worden sei.¹⁰⁹ Manetti verweist auf das gewesene, vertraute Verhältnis, knüpft mit seiner Widmung an dieses an und hält so den Kontakt zum Hause Gusman.

Dieses Werk, das, wie Manetti betont, nicht wahllos, sondern in der Ordnung der Lehre (*doctrine ordine*) verfasst sei, beginne mit den heiligen Männern, es folgten berühmte Herrscher und erlauchte Könige, rumreiche Fürsten und tatkräftige, herausragende Führer der Völker. Das Werk beschließen würden Philosophen, Redner und Dichter.¹¹⁰ Es vereine in sechs Büchern Personen, so Manetti, welche von der Schöpfung der Welt bis in seine Zeit gelebt hätten, die mindestens das siebzigste Lebensjahr erreichten und würdige Autoritäten darstellten.¹¹¹

¹⁰⁶ Vgl. Dröge (1987), 136-137; Bisticci (1970), Bd. 1, 436-437.

¹⁰⁷ Bisticci (1970), Bd. 1, 440: „L’usanza sua in Firenze era il più del tempo con meser Gianozo Manetti, con meser Lionardo d’Arezzo, e con tutti questi litterati, d’altro non si dilettaua, o di ragionare delle lettere o di uomini prestantissimi.”

¹⁰⁸ Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 41r: „Cum Nunnius celsitudinis tue filius illustrissime princeps et clarissime [do]domine ex longa quadam eius peregrinatione tandem florentiam in hanc urbem applicuisset atque paulo post sive humanitate sua sive similitudine morum sive nonnulla precipua et singulari de me opinione se se in familiaritatem meam ab initio contulisset factum est ut post solemnia illa que in primis congressibus hominum haberi solent facile conveniremus. atque invicem instar amicorum Diu multumque conversaremur. ex hac diurina inter nos conversatione tanta et tam magna utrimque voluptate capiebamur ut nulla fere dies preteriret quin simul convenientes eam totam variis hinc inde sermonibus iocundissime contere remus.”

¹⁰⁹ Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 41r: „Quo circa cum de quibusdam peregrinationum suarum causis mecum primum communicaret. quid deinde sibi agendum esset me ipsum utpote iam familiarem et amicum familiariter amiceque consularet forte evenit. ut ex hac eius tam benivola et tam amica consulatione apologiam illam eius nomine ad re perscriberemus tibi que per Rodericum tabellarium hispanum hominem hinc in hispaniam usque transmitteremus.”

¹¹⁰ Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 41v: „Sed hec hactenus dixisse sufficiat nunc autem ut solido quodam doctrine ordine incedamus longevos primum sacros viros connumerabimus. quos ob nonnullas egregias et singulares virtutes suas memoratu dignos fore censebimus. Serenissimos deinde imperatores preclares reges. Inclitos principes. Strenuos insuper et egregios populorum ductores referemus. Postremo philosophos oratores poetas et omnem litteratissimorum hominum longevam turbam recensebimus.”

¹¹¹ Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 41v: „Sic vero progrediemur ut omnes quos cumque viros memoratu dignos a conditione orbis usque at hec tempora resumamus. qui septuagesimus etatis sue annum vel excesserint vel saltem attigerint de quibus certa quedam non indigna auctoritas haberi posse videbatur.”

Er stellt das Werk und dessen Ordnung vor, um sich im Anschluss daran dem Lebensalter der Menschen, welche vor und nach der Sintflut lebten, zuzuwenden. Bereits Augustinus habe sich im 15. Buch von *De civitate dei* der Menschheitsgeschichte vor der Sintflut gewidmet und einige Kapitel über das lange Lebensalter der Urväter ausgeführt. Manetti äußert sich folgendermaßen:

„Weder nämlich ist das so lange anhaltende menschliche Leben der Alten, welches herausragt, zu bezweifeln, das in der heiligen Schrift bezeugt wird, noch sind die Jahre, die ohne Zweifel in ihrer Zeit kürzer waren, anzuzweifeln, wie Augustinus im 15. Buch von *De civitate dei* mit vielen Argumenten plausibel darlegt.“¹¹²

Über die Ursachen, welche zu einem solchen langen Leben führten, seien verschiedene Meinungen höchstgelehrter Männer überliefert, von denen einige einräumten, dass die Länge der Lebenszeit vom Himmel und der natürlichen Ordnung bestimmt werde, andere wiederum schrieben die Lebensdauer der Lebensweise zu, wieder andere verträten beide Sichtweisen.¹¹³ Manetti führt dies weiter aus.

Untersucht man die einzelnen Viten des Textes genauer, eröffnen sich bemerkenswerte Unterschiede, vor allem aber überraschende Gemeinsamkeiten mit der Quelle Diogenes Laertios. Textgrundlage dieser vergleichenden Arbeit ist zunächst die lateinische Übersetzung des Diogenes Laertios Textes durch Ambrogio Traversari in der Inkunabel-Ausgabe des Jahres 1475. Vergleichend wird, wo nötig, eine frühe Handschrift der lateinischen Übersetzung Traversaris, Strozzi 64, welche sich heute in der Bibliotheca Laurenziana in Florenz befindet, hinzugezogen. Für den Manetti Text *DIL* wird die Handschrift Urb. lat. 387 zitiert.

Manetti bewegt sich mit seiner Schrift in dem seit der Antike geläufigen *De viris illustribus*-Genre, das parallel zu biographischen Einzeldarstellungen und autobiographischen Beschreibungen zu finden ist und mit Hieronymus¹¹⁴ in den

¹¹² Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 42r: “Non enim vel tam diurnas priscorum hominum vitas extitisse dubitandum est quod sacra testatur historia vel annos certe ea tempestate breviores fuisse ambigendum quidem beatus augustinus in quinto decimo de civitate dei libro multis rationibus evidentius redarguit.“

¹¹³ Vgl. Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 42r.

¹¹⁴ Vgl. Hieronymus und Gennadius (1968), *De viris inlustribus*, hrsg. v. Carl Albrecht Bernoulli. Frankfurt (M): Minerva, XI. (Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Freiburg / Leipzig 1895); Klein, Christian (2009) (Hrsg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien. Stuttgart*. Weimar: Metzler, 227.

christlichen Kontext überführt wurde, sich im Mittelalter weiter ausdifferenzierte und mit Petrarca schließlich in wiederum neuem Kleide in die Renaissance eintrat.¹¹⁵

In den rekonstruierten Teilen der Bibliothek Manettis, sind verschiedene Vitensammlungen sowohl der griechischen und römischen Antike als auch der beginnenden Renaissance zu finden. Neben Diogenes Laertios gehörten Plutarch¹¹⁶ und Lukian¹¹⁷, aber auch die Viten von Sueton¹¹⁸, Spartianus¹¹⁹ und Hieronymus¹²⁰ zum Bestand, Boccaccio¹²¹ ebenso wie Petrarca¹²² oder Villani¹²³. Aus dem Text *DIL* selbst kann geschlossen werden, dass Manettis Kenntnisse biographischer Sammlungen weit über die genannten hinausgehen. Auch wenn mittelalterliche Autoren wie Jacobus de Voragine, der in diesem Text Manettis nicht zum Tragen kommt, Vincent von Beauvais, John von Wales, ps. Walter Burley, Guglielmo da Pastregno¹²⁴ oder Benzo d'Alessandria¹²⁵ vom Autor nicht genannt werden, scheint die Kenntnis einiger dieser Texte wahrscheinlich. Auch dürfen nicht erwähnte oder in der Bibliothek zu findende zeitgenössische Autoren wie Sicco Polento (1375/76-1447)¹²⁶, Flavio Biondo (1392-

¹¹⁵ Petrarca, Francesco (2008), *De viris illustribus. Adam-Hercules*, a cura di Caterina Malta. Messina: Università degli Studi di Messina.

¹¹⁶ Nachweisbar sind die Handschriften: Vat. Pal. Graeci. 166 / 167 / 168 / 169 / 170. Vgl. Stevenson, Henricus (1885), *Codices mss. Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae*. Rom, 88.

¹¹⁷ Nachweisbar ist die Handschrift Vat. Pal. Graeci. 174. Vgl. Stevenson (1885), 88.

¹¹⁸ Nachweisbar ist die Handschrift Vat. Pal. Lat. 897: Suetonius, *De 12 Caesaribus*. Vgl. Cagni, Giuseppe (1960), I codici Vaticani Palatini-Latini appartenuti alla biblioteca di Giannozzo Manetti, in: *La Bibliofilia* 62, 1-43.

¹¹⁹ Nachweisbar ist die Handschrift Vat. Pal. Lat. 899: Spartianus, *Vitae Imperatorum* 59. Vgl. Cagni (1960), 1-43; Berschin, Walter (1992), *Die Palatina in der Vaticana. Eine deutsche Bibliothek in Rom*. Stuttgart u.a.: Belsler, 43.

¹²⁰ Nachweisbar ist die Handschrift Vat. Pal. Lat. 818: Hieronymus, *Viris illustribus*. Vgl. Cagni (1960), 1-43.

¹²¹ Nachweisbar ist die Handschrift Vat. Pal. Lat. 937: Boccaccio, *Genealogia deorum*. Ebenso dürften Boccaccios Vitensammlungen *De claris mulieribus* und *De casibus virorum illustrium* bekannt gewesen sein. Vgl. Cagni (1960), 1-43. Folgende Ausgabe wird verwendet: Boccaccio, Giovanni (1998), *Tutte Le Opere Di Giovanni Boccaccio*, Bd. VII-X, a cura di Vittore Branca. Mailand: Mondadori.

¹²² Verzeichnet sind Traktate Petrarca's: Vat. Pal. Lat. 1596. Vgl. Vgl. Cagni (1960), 1-43. Darüber hinaus erwähnt Manetti sowohl in der ausführlichen Vita Petrarca's als auch in seinem Text *Contra Iudeos et Gentes* verschiedene Werke des Autors, unter anderen *De viris illustribus*.

¹²³ Nachweisbar sind die Handschriften Vat. Pal. Lat. 939: *Chronica Joan. Villani de florent. republ.* und Vat. Pal. Lat. 940: *Chronica Matthaei Villani libri 11*. Vgl. Vgl. Cagni (1960), 1-43. Filippo Villanis *De viris illustribus florentinis* wird von Manetti in der Kurzvita in *Contra Iudeos et Gentes* erwähnt. Verwendung findet die Ausgabe: Villani, Filippo (1847), *Liber de civitatis Florentiae famosis civibus*, hrsg. v. Gustav Camill Galetti. Florenz: Joannes Mazzoni.

¹²⁴ Guglielmo da Pastregno (1991), *De viris illustribus et de originibus*, hrsg. v. Guglielmo Bottari. Padua: Editrice Antenore.

¹²⁵ Die genauen Lebensdaten sind unklar. Petoletti diskutiert Quellen, welche die Geburt des Autors in den 70er- und 80er-Jahren des 13. Jahrhunderts und den Tod vor Juli 1334 wahrscheinlich erscheinen lassen. Vgl. Petoletti, Marco (2000), *Il 'Chronicon' di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIV secolo. Edizione critica del libro XXIV: 'De moribus et vita philosophorum'* (Bibliotheca erudita studi documenti di storia e filologia, 15). Mailand: Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica, 3-7.

¹²⁶ Polento, Sicco (1928), *Scriptorum illustrium latinae linguae*, hrsg. u. übers. v. Berthold Louis Ullman. Rom: American Academy.

1463)¹²⁷, Bartolomeo Facio¹²⁸ oder Enea Silvio Piccolomini (1405-1464)¹²⁹ nicht übersehen werden, die als Anregung gedient haben dürften oder aber von Bedeutung für die Einschätzung des Genres und dessen Funktionen von Interesse sind und hier, wo nötig, vergleichend hinzugezogen werden.

Die Neuerschreibung der laertianischen Viten durch Manetti, denn als solche kann dessen Schrift gesehen werden, zeigt einen eigenwilligen Umgang mit der ihr zugrundeliegenden Quelle. Zunächst ist eine deutliche Dominanz des lateinischen Laertios Textes im V. Buch auffallend. Die bereits angesprochene große Übereinstimmung in der Auswahl der Philosophen ist bemerkenswert, da Manetti mit seiner Wahl eine um die 2000 Jahre währende Philosophie, samt Gelehrten, Schulen und Lehrmeinungen, bis auf wenige Ausnahmen, auf ausschließlich antike, heidnische und vornehmlich griechische Philosophie verengt. Persönlichkeiten mittelalterlicher oder zeitgenössischer Philosophie fehlen gänzlich und geben Hinweise darauf, als was Philosophie von Manetti gefasst wurde. Für die nicht Diogenes Laertios entnommenen Viten lässt sich ps. Burley als Hauptquelle identifizieren.

Manetti wählt Vertreter sämtlicher philosophischer Schulen, das heißt, er vereint sowohl Vertreter der vorsokratischen und sokratischen Philosophie, Vertreter der platonischen Akademie, der aristotelischen Peripatos, der stoischen Schule als auch Pythagoreer, Skeptiker, den Kyniker Diogenes von Sinope und Epikur, in unterschiedlicher Gewichtung. Es zeigt sich, dass die mit Laertios erneut und in aller Deutlichkeit in den Blick gekommene Pluralität der philosophischen Schulen, von Manetti wohl thematisiert wird, die Verschiedenheit ihrer Lehrmeinungen und kontroversen Sichtweisen jedoch bewusst außen vor gelassen werden. Manettis Pantheon ist nicht der Ort, an dem philosophische Kontroversen diskutiert und positioniert werden, es ist der Ort, um eine Übersicht über philosophische Autoritäten zu geben, eine historische Übersicht berühmter, langlebiger Persönlichkeiten, die sich der Philosophie widmeten.

Dennoch ist der von Laertios im Vorwort postulierte Ursprung der Philosophie, für die Gesamtbetrachtung Manettis von Bedeutung: „... denn die Griechen waren es, die nicht

¹²⁷ Biondo, Flavio (2005), *Italy Illuminated*, Bd. 1, Bücher I-IV, hrsg. v. Jeffrey A. White (The I Tatti Renaissance Library). Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.

¹²⁸ Facio, Bartolomeo (1745), *De viris illustribus liber*, hrsg. v. Lorenzo Mehus. Florenz: Joannis Pauli Giovanelli. (Digitalisat Bayerische Staatsbibliothek München).

¹²⁹ Piccolomini, Enea Silvio (1991), *De viris illustribus*, hrsg. v. Adrian van Heck (Studi e Testi, 341). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

nur mit der Philosophie, sondern mit der Bildung des Menschengeschlechtes überhaupt den Anfang gemacht haben.¹³⁰

Die deutliche Gewichtung der vorsokratischen, sokratischen und pythagoreischen Philosophie, deren insgesamt fünfzehn Vertreter mit Abstand die zahlenstärkste Gruppe darstellen und damit deutlich die Gewichtung der Betrachtung auf die frühe Zeit der Philosophie verschieben, fällt ins Auge. Wie die Geschichte der Welt im I. Buch des Textes mit Adam, dem Menschen am Beginn der Schöpfung, eingeleitet wird, so wird auch die Übersicht der Philosophie anhand der frühestmöglichen gelehrten Persönlichkeiten an die Anfänge der Philosophie geführt.

In der Regel gibt Manetti die bedeutendsten Vertreter der jeweiligen Schulen an. Bemerkenswert ist allerdings, dass er lediglich zwei Vertreter der aristotelischen Schule in seine Sammlung aufnimmt, wobei Aristoteles selbst nicht unter diesen zu finden ist. Manetti wählt Theophrast und Lykon aus, die den Angaben in Diogenes Laertios zufolge, beide ein beachtliches Alter erreichten und aus diesem Grunde wohl Einzug in die Sammlung hielten.¹³¹ Aristoteles verstarb, so Laertios, im Alter von 63 Jahren. Für die weiteren Vertreter der peripatetischen Schule sind bei Laertios keine Angaben zum Alter verzeichnet.

Es sieht in der Tat so aus, als ob Manetti seine Auswahl der Persönlichkeiten strikt dem überlieferten Alter untergeordnet hätte. Ein kurzer Vergleich der Viten mit den entsprechenden Altersangaben zeigt jedoch, dass Manetti diese, dem Titel entsprechend, wohl als ein wichtiges Auswahlkriterium herangezogen hat, jedoch in Einzelfällen durchaus von entsprechenden Angaben abweicht. So haben die ausgewählten Persönlichkeiten in der Regel ein Alter von mindestens 70 Jahren. Personen, welche dieses Alter nicht erreichten oder aber ohne genaue Alterangabe überliefert und lediglich als „sehr alt“ betitelt werden oder denen ein „sehr hohes Alter“ nachgesagt wird, werden von Manetti nicht aufgenommen. Jedoch gibt es Ausnahmen: Kleanthes, Pherekydes, Xenophanes und Xenophon. Die Gründe für die Aufnahme dieser Gelehrten finden sich im Text über die Langlebigen von Lukian, dort wird deren hohes Alter bezeugt, die Legitimation für die Aufnahme in den Text.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Manettis Philosophie als zunächst antike, heidnische Philosophie, weiterhin als vornehmlich griechische Philosophie fasst und bis an die Anfänge ebendieser griechischen Philosophie zurückgeht, um von dort aus die

¹³⁰ Laertios (1998), 3-4.

¹³¹ Laertios bezeugt für Theophrast ein Alter von 85, für Lykon von 74 Jahren. Vgl. Laertios V, 40 und 68.

Entwicklung derselben in chronologischer wie thematischer Hinsicht, den verschiedenen philosophischen Schulen entsprechend, anhand der Persönlichkeiten, abzubilden.

Doch nicht allein die Auswahl der Persönlichkeiten ist Zeugnis für die Dominanz des neuen Textes. Vor allem die Textidentität, die sich in allen Viten, welche ebenfalls bei Laertios zu finden sind, in ausgeprägter Form nachweisen lässt, ist beeindruckend. Obwohl Manetti des Griechischen mächtig war und zudem griechische Handschriften des Textes besaß, greift er für seine Ausführungen weitestgehend auf die Traversari-Übersetzung zurück. Da es sich bei den biographischen Texten um Frühschriften Manettis handelt, lässt sich der starke Rückgriff auf die lateinische Vorlage, mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die noch nicht adäquaten Kenntnisse der griechischen Sprache zurückführen. Manetti dürfte ferner einer der ersten gewesen sein, denen der neue, lateinische Text zugänglich war, sodass ein Rückgriff auf diesen nur zu plausibel scheint.

Manetti gibt die laertianischen Viten stark verkürzt und entsprechend selektiert wieder, sodass durchaus von einer Neuverschreibung gesprochen werden kann, obwohl die Mehrzahl der Viten quasi Versatzstücke des Laertios Textes sind, erweitert um einige wenige neue Informationen, Hinweise und Quellen.¹³² Anzumerken ist hier ebenfalls, dass sich Manetti in der Regel ebenfalls strukturell an den Viten des Laertios orientiert, sodass in vielen Fällen eine Grundstruktur, wie sie häufig bei Laertios zu finden ist, nachgewiesen werden kann.

Interessant ist hier ein Blick auf die von Manetti explizit benannten Quellen. So erwähnt Manetti hin und wieder Quellen, welche Laertios oder ps. Burley als von ihnen konsultierte Autoren angeben. Nur in Ausnahmefällen werden direkte, von Manetti ergänzte Quellen erwähnt. Es wird in den Philosophen-Viten des V. Buches vier Mal auf Laertios als Quelle verwiesen, in den Viten des Pittakos, Pherekydes, Kleanthes und Epikur. Lediglich in den Viten des Sokrates, Kleanthes, Empedokles, Hippokrates und Seneca finden sich einige wenige Angaben zu weiteren von Manettis hinzugezogenen Quellen.¹³³

Ps. Burley wird in seinen Aufzeichnungen nicht erwähnt, auch nicht in der Vita Likurgs, bei der es sich immerhin um eine „quasi“ Abschrift der ps. Burley Vita handelt. Das wirft die Frage nach dem Verständnis von Autorität, aber auch der Bedeutung von Diogenes Laertios auf, die im zweiten Teil dieser Arbeit ausführlich eingegangen wird.

¹³² Ricklin hat die Textnähe am Beispiel der Thales-Vita aufgezeigt. Vgl. Ricklin (2011), 143-144.

¹³³ Benannt werden Cicero, Apuleius, Lukian, Lukrez, Sueton, Eusebius und Hieronymus.

Die Besonderheit der Manetti-Biographie drückt sich vor allem in der Selektion der bei Laertios zu findenden Informationen, deren Kombination und Ergänzung aus. Offensichtlich ist die Reduktion der Zitate in gebundener Sprache, der Epigramme und Verse, die nahezu vollständig fehlen. Ein Teil dieser Reduktion ist wohl der Übertragung Traversaris geschuldet, der, im Bewusstsein der Schwierigkeiten der Übersetzung der Dichtung aus dem Griechischen, erfolglos versuchte, Francesco Filelfo für diese zu gewinnen, und schlussendlich die Übersetzung ohne die entsprechende Dichtung an Cosimo de' Medici übergab.¹³⁴ Ein Mangel, der bis zur Druckausgabe von 1475 nicht behoben wurde. Darüber hinaus merkt Traversari in seiner Widmung an Cosimo an, dass das Fehlen ebendieser Dichtung dem Text nicht abträglich sei. Eine Einschätzung, die in Folge für lange Zeit die Tradierung des Textes beeinflusste.¹³⁵

Ebenso werden die von Laertios vielfach verwendeten Mittel der Veranschaulichung von Lebenssituationen und Ansichten, die Anekdoten und Sentenzen, reduziert verwendet. Wenngleich diese durchaus zu finden sind, greift Manetti auf diese Form der bildhaften Darstellung in seinen Ausführungen einigermäßen zurückhaltend zurück. Dennoch ist sie für Manetti von Bedeutung. Die Verwendung in anderen Texten des Autors zeigt dies deutlich. Die zurückhaltende Nutzung dieser Darstellungsform ist zum einen der knappen Ausführung als Sammelviten geschuldet, überdies jedoch den zurückhaltend übermittelten Informationen zu Charaktereigenschaften, Sicht- und Denkweisen der entsprechenden Personen. Im Vordergrund der Ausführungen stehen in der Regel Lebensumstände wie Herkunft und Familie, Handlungsgebiete, Werke, Namensvetter und dergleichen. Die einschneidendste und nachhaltigste Veränderung innerhalb der Neuerschreibung ist die Eliminierung nahezu aller philosophischen Lehren der Philosophen. Das bedeutet, dass die doxographische Darstellung des Laertios, in ihrer besonderen Eigenheit, von Manetti zu einer rein biographischen Darstellung reduziert wird, die mitunter der traditionellen Form der *De viris illustribus*-Literatur näher scheint, denn dem biographisch-doxographischen Genre. Hinzufügungen werden lediglich in begrenztem Rahmen vorgenommen.

Auf eine weitere Besonderheit gilt es Bezug zu nehmen: die Kontextualisierung und Klassifizierung der Philosophen-Viten. Manetti nimmt im Vergleich mit anderen vergleichbaren Darstellungen, zunächst eine deutliche Erweiterung des betrachteten

¹³⁴ Eine ausführliche Darlegung der Übersetzungssituation und der Einschätzung der Rezeption der Dichtung findet sich bei: Ricklin (2011), 139ff; Kahle (2011), 43ff.

¹³⁵ Traversari (1759), XXIII, x, 969: „Sane quoniam versus plurimos, et diversi generis tum alienos, tum suos Auctor interserit (quod abhorrrere videtur a gravitate historiae) illos traducere consulto omisi, ita tamen ut nihil deesse ex sensu necessario sim passus.“

Zeitraumes vor. Er beginnt seine Sammlung mit der Lebensbeschreibung des biblischen Adam als Ausgangspunkt für die Persönlichkeiten des Alten Testaments und endet mit der Biographie Niccolo Niccolis, einem Zeitgenossen Manettis. Dieser Zeitrahmen, der mit der Schöpfung der Welt beginnt und bis in die Zeit des Schreibens reicht, wird als eine Art Weltgeschichte, anhand von Persönlichkeiten bestimmten Denkens und Wirkens, unter dem Blickwinkel des Alters der Personen kreiert. Die chronologische Ordnung, die innerhalb der einzelnen Gruppierungen vorherrscht, wird im Gesamtkonzept quasi außer Kraft gesetzt und von der christlichen Ordnung, die die Schöpfung an den Ausgangspunkt des Geschehens setzt, überspannt.

Die dem Text zugrundeliegenden Auswahlkriterien der 'Berühmtheit' bzw. 'Bedeutsamkeit' und des 'Alters' werden innerhalb der Textstruktur weiter aufgegliedert. Manetti nimmt eine Klassifizierung seiner Viten vor, wie sie in dieser Form und Klarheit in der eingesehenen Literatur vor Manetti kaum zu finden ist. Diese Klassifizierungen lassen sich zusammenfassen unter den Bezeichnungen 'christlich-heidnisch', 'Profession' und in gewisser Weise auch 'Herkunft'. Die Kategorie 'christlich-heidnisch' ergibt sich aus der erwähnten Einteilung der Persönlichkeiten aus dem Alten und Neuen Testament gegenüber den heidnischen Philosophen und den gemischt, nach Professionen zusammengestellten Persönlichkeiten. Diese 'Professionen' werden bereits in den Bezeichnungen der Buchtitel gesetzt: Imperatoren, Bürger mit besonderen Taten, Regenten, Philosophen und Redner, Historiker, Dichter. Die Herkunft ist entweder 'römisch' oder 'nicht-römisch' angezeigt. Die Philosophen-Viten sind Teil des Gesamtgefüges und integrieren sich in den gegebenen Kontext, der diese sowohl untereinander als auch mit den Lebensbeschreibungen von Persönlichkeiten anderer 'Professionen', ins Verhältnis setzt. Untersucht man die eingangs bereits erwähnte *De viris illustribus*-Literatur, so ist eine derartige Kontextualisierung und komplexe Klassifizierung in der patristischen Literatur dieses Genres, bei Hieronymus¹³⁶, Gennadius von Marseilles (5. Jh.)¹³⁷, Isidor von Sevilla (ca. 570-636) oder Ildefons von Toledo (ca. 607-667)¹³⁸, nicht zu finden, die in ihren Sammlungen kirchliche Würdenträger präsentierten. Ebenso wenig in den zahlreichen mittelalterlichen Autoren des Genres, die entweder bedeutende Personen des christlichen Glaubens versammelten oder aber ein Sammelsurium von Persönlichkeiten in einem Gesamtkontext, in der Regel

¹³⁶ Hieronymus (1968). Siehe ergänzend: A. Feder (1927), *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus*, Freiburg im Breisgau.

¹³⁷ Hieronymus und Gennadius (1968).

¹³⁸ Vgl. Ildefons von Toledo (1972), *El De viris illustribus de Ildefonso de Toledo, estudio y edicion critica*, Carmen Codoñer Merino. Salamanca: Universidad die Salamanca, 116-135.

eine historische Arbeit, stellen.¹³⁹ Gregor von Tour (ca. 540-594) zum Beispiel widmete ein Buch seiner Geschichte der Franken den Bischöfen von Tour¹⁴⁰ und Vincent von Beauvais (gest. 1264) fügte seine biographischen Darstellungen in die Schrift *Speculum historiale*. Derlei Ausführungen konnten einen vornehmlich bibliographischen Charakter haben, wie der Text Guglielmo da Patrengos, oder aber ausführlichere biographische Darstellungen sein, die Grenzen sind fließend.

Näher an der von Manetti ausgearbeiteten und klassifizierten Vitensammlung bewegen sich die spätmittelalterlichen Darstellungen eines ps. Walter Burley oder Benzo d'Alessadria. Ps. Burley der in seiner Sammlung griechische und römische Philosophen vereint, liegt mit diesem Fokus zumindest sehr nahe an dem an Laertios angelehnten V. Buch des Manetti-Textes. Es finden sich unter den Philosophen pseudo Burleys Dichter, Redner oder Heerführer, deren 'Profession' wohl angegeben, aber nicht eigens klassifiziert wird. Benzo d'Alessandrias Buch *De moribus et vita philosophorum*, aus seinem Werk *Chronicon*, bewegt sich ähnlich nahe an Manettis Sammlung. Dessen eröffneten Pantheon fügt sich in das enzyklopädische Werk und enthält neben Propheten, Dichtern, Historikern etc. auch Philosophen, die als Sammlung an Laertios, ps. Burley oder letztlich Manetti erinnern. Ein beträchtlicher Teil der Philosophen aus Manettis Sammlung findet sich ebenfalls bei Benzo, doch Benzo ergänzt mittelalterliche Autoren. Pastrengo wie auch John von Wales nehmen eine Einteilung nach 'Professionen' vor, allerdings ist, wie erwähnt, Pastrengos Text eher bibliographischer Art.

Anzureißen ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung um den Vorzug von Antike und Moderne. Traversari bringt sich in seinem Widmungsschreiben an Cosimo de' Medici zur Übersetzung der *Vitae philosophorum* kritisch in diese Auseinandersetzung ein. Es heißt bei ihm:

„Wenn freilich die Bewunderung dieser Männer einen über die Maßen ergreift und er ihre Taten den Beispielen unserer Philosophie vorziehen oder auch nur gleichstellen will, - denn das ist meine Sorge -, dann ist er sanft zu ermahnen, er möge auf die wahrhaftige Tugend als auf das nur andeutende Bild der Tugend schauen.“¹⁴¹

¹³⁹ Vgl. Rouse, R. H. / Rouse, M.A. (1986), Bibliography before print: The medieval de viris illustribus literatur, in: Peter Ganz (Hrsg.), *The Role of the Book in Medieval Culture* (Bibliologia, 3). Turnhout: Brepols, 133-153.

¹⁴⁰ Rouse / Rouse (1986), 137, aus *MGH Scriptores rerum merovingicarum* I.I, Hannover 1951², 535-37.

¹⁴¹ Ricklin (2001), 137: Traversari (1759), XXIII, x, 968 f.: „Nempe si quidem forte plus aequo eiusce hominum admiratio rapiat, eorumque gesta nostrati philosophiae praeferre, seu conferre etiam exemplis velit (id quod solum ferme timemus) is leniter admonendus erit solidam potius virtutem, quam adumbratam virtutis imaginem admiretur.“

Traversari warnt vor übermäßiger Bewunderung der Alten und das aus gutem Grund, denn zwischen antiken und modernen Philosophen besteht ein gravierender Unterschied: der des christlichen Glaubens. Darüber hinaus macht er auf einen weiteren kritischen Punkt aufmerksam, die Vielzahl verschiedener Schulen und Meinungen:

„Wenn nämlich zwischen jenen, die die Fürsten der weltlichen Weisheit waren, bezüglich Gott und den göttlichen und menschlichen Dingen ein derartiger Meinungsstreit herrscht, dass sie sich gegenseitig widerlegen und du nicht erkennen kannst, wo du Halt finden könntest, dann wird die Seele um so freudiger von der Gnade göttlicher Zuwendung erfüllt und, zur Quelle der Wahrheit eilend, beklagt sie die Armseligkeit des alten Irrtums. Denn auch wenn sich bei jenen Männern verstreut einiges findet, was tauglich ist und mit der Wahrheit übereinstimmt, so zieht sich der Geist, von der großen Vielfalt verschiedener Meinungen ermüdet, doch um so lieber und dankbarer in die Kammer der Wahrheit zurück und trachtet in der Folge mit größerem Verlangen danach, die göttlichen Bücher und Schriften zu hören.“¹⁴²

Traversari heißt die Pluralität der philosophischen Schulen und Meinungen nicht gut, doch die durch sie ausgelöste Verwirrung bringt die Menschen näher zur Wahrheit und damit zu Gott.

2.1.1 Manettis Sokrates 1

Die Lebensbeschreibung des antiken Philosophen Sokrates in *DIL* ist Manettis erste Darstellung des Philosophen. Ihr folgt einige Jahre später eine ausführliche, an Plutarchs Parallelviten orientierte Lebensbeschreibung, die der *Vita Senecas* beigelegt ist: *Vitae Socratis et Senecae*. Bis auf wenige Ergänzungen ist der Hauptteil dieser Vita aus den von Laertios gegebenen Informationen zusammengestellt. Der Umfang ist beträchtlich kürzer als das Vorbild, sodass zunächst von Interesse ist, welche Auswahl der vorhandenen Informationen Manetti getroffen hat. Auffällig ist, dass sich Manetti auf Details beschränkt, die man 'historisch' nennen könnte. In chronologischer Abfolge wird die Herkunft, das heißt Eltern und Geburtsort des Philosophen, die physische Verfassung, Familie und Ausbildung knapp zusammengefasst. Wobei die Rettung Xenophons durch Sokrates, die fragwürdigen Umstände der zwei Ehen und die sokratische Aussage, dass es

¹⁴² Ricklin (2001), 136: Traversari (1759), XXIII, x, 968: „Quando enim inter illos, qui sapientiae saecularis fuere principes, tanta de Deo, rebusque et divinis et humanis opinionum concertatio est, ut se invicem destruant, neque ubi consistas reperire possis, maiore profecto alacritate animus divinae dignationis amplectitur gratiam, atque ad fontem veritatis adcurrans veteris squalorem miseratur erroris. Etsi enim apud illos sparsim probabilia quaedam, et veritati consona invenire est, mens tamen tanta opinionum varietate fatigata libentius et gratius intra cubacula veritatis se recipit, et divinis libris, ac litteris audiendis maiori deinceps desiderio inhiat.“

nicht schändlich sei dazuzulernen, was man nicht wisse, erwähnt wird. Die Ausführungen zur Ausbildung beschränken sich auf die Nennung der wichtigsten Lehrer und die bedeutsame Wende von der Naturphilosophie zur Ethik, die in der Aufzählung gipfelt, dass Sokrates der erste gewesen sei, der diese vom Himmel in die Städte gebracht habe und der erste, welcher die Kunst der Rede auf dem Marktplatz praktizierte.¹⁴³ Ebenso knapp werden der Prozess des Philosophen erwähnt, der Tod durch den Schierlingsbecher sowie das Todesalter von siebzig Jahren. Ausführlicher wird auf das sokratische Daimonium eingegangen, das Laertios lediglich einen Satz wert ist.¹⁴⁴ Es heißt bei Manetti: „Über diesen einzigartigen Philosophen erzählen sie Bewunderungswürdiges, gewissermaßen ganz unglaubliche Dinge.“¹⁴⁵ Manetti ist bewusst, dass die Überlieferung des sokratischen Daimoniums problematisch ist, er verweist daher auf das Werk *De deo Socratis* des Apuleius, einem nicht weniger würdigen Autor, so Manetti, der diesen Titel, welcher von einem Dämon auf etwas Göttliches schließen lässt, gewählt habe, um eine Vorverurteilung des Sokrates zu verhindern.¹⁴⁶ Die typisch sokratische Geduld und die von Laertios überlieferten schriftlichen Zeugnisse des Philosophen werden erwähnt. Bevor Manetti die Vita – in laertianischer Manier - mit Angaben zum Todeszeitpunkt und Personen gleichen Namens beschließt, verweist er auf das bekannte sokratische Diktum, dass Sokrates wisse, dass er nichts wisse, und setzt ihn damit von anderen Gelehrten ab. In dieser kurzen Vita wird bereits deutlich, welche Thematiken in der Zeit Manettis von Bedeutung waren, was als problematisch empfunden und worauf im Leben des Sokrates letztlich der Blick gerichtet wurde. Von Relevanz erscheint eine Art 'historische' Zugangsweise, gewissermaßen ein Ansatz von historischer Methode, die zunächst darauf zielt, eine lückenlose Darstellung des Lebens zu erarbeiten, im Sinne einer chronologisch aufgebauten, an wichtigen Lebensdetails 'vollständigen' Vita. Diese Methode beschränkt sich sozusagen auf Inhalte und wird nicht ausgeweitet auf eine 'historische' und im modernen Sinn verstandene Belegbarkeit von Details durch Angabe von Quellen. Diese Quellenangaben werden im Sinne des für die Zeit geläufigen Autoritätsbelegs vom Autor als für wichtig befundene Absicherung herangezogen. Die für die Auswahl und Aufnahme in die Sammlung gesetzten Kriterien bleiben im Blick und werden mit entsprechenden Informationen belegt, ebenso wie die Gründe dessen, was die Person zur Autorität, zum *exemplum* werden lässt.

¹⁴³ Vgl. Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 130r.

¹⁴⁴ Laertios, II, 32.

¹⁴⁵ Vgl. Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 130r.

¹⁴⁶ Vgl. Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 130r.

Es zeigt sich darüber hinaus eine gewisse Bereitschaft, als problematisch empfundene Informationen zu thematisieren, und damit ein mögliches Bewusstsein für die Glaubwürdigkeit einer Darstellung. Nichtsdestotrotz ist die Auswahl kritischer Themen gezielt auf positiv ausdeutbare Informationen beschränkt.

Auch wenn eine klare Zielsetzung Manettis, wie sie sich in der im Anschluss ausgeführten ausführlichen Sokrates-Vita zeigt, noch nicht ersichtlich ist, sind Problem- oder Diskursfelder durchaus auszumachen: die Hinwendung des Philosophen zur Ethik, mit Betonung der praktischen Umsetzung, der Angewandtheit dieser Ethik als Lebensphilosophie, die wiederum eine deutliche Bindung an die Rhetorik und den Umgang mit Menschen aufweist.

Das von Manetti hier vorgelegte Sokrates-Bild zeigt einen Gelehrten, der kaum Ecken und Kanten aufweist und damit von den geläufigen Sokrates-Bildern abweicht, die diesen – ob positiv oder negativ konnotiert – häufig als einem wenig kompatiblen, eigensinnigen Menschen darstellen, der gewisse Eigenheiten aufweist. Manetti versucht, so scheint es, eine relativ wertfreie Schilderung von Herkunft, Anklage und Tod des Philosophen zusammenzustellen. Ohne überschwängliches Lob wird wohlwollend und schlicht von seiner guten Physis, seinen breit gestreuten Interessen und seiner Geduld im privaten wie öffentlichen Umgang berichtet. Die 'schwierigen' Themen, die in der Vita zur Sprache kommen, sind von Manetti gekonnt gewählt. Sowohl die Frage nach einer bigamistischen Ehe als auch die nach einer möglichen Besessenheit von einem Dämon wurden im Laufe der Sokrates-Geschichte bereits viel diskutiert, sodass eine positive Auslegung sowie entsprechende Verweise auf anerkannte Autoritäten gut möglich ist. Thematiken wie Geldverleih oder Knabenliebe werden ausgeblendet.

2.1.2 Inspiration Alter: Lukians *Longaevi*

Es ist offensichtlich, dass sich *DIL* in den Kontext der gängigen Tradition des *De viris illustribus*-Genres einfügt. Dennoch können direkte Einflüsse und Vorbilder nachgewiesen werden, die für diese spezielle Form der Viten-Sammlung Pate standen. Zuvorderst ist hier Lukians Text *Octogenarii* (*μακροβιοι*, *longaevi*) in den Blick zu nehmen. 1436, in der Zeit, in welcher Manettis Viten-Sammlung entstand, widmete Lapo di Castiglionchio Manetti seine lateinische Übersetzung dieses Lukian-Textes, der

mehrfach in der Schrift *DIL* erwähnt wird.¹⁴⁷ Am deutlichsten wird dies in der Vita des Kleantes, in welcher Manetti sowohl Diogenes Laertios als auch Lukian mit den jeweiligen Titeln der Schriften anführt.¹⁴⁸

Lukian, so besagt der Text, machte dieses kleine Werk einem gewissen Quintillus zum Geschenk. Er präsentiert ihm die „Achtzigjährigen“ bzw. „Langlebigen“ in der Hoffnung, dass Quintillus wie auch seinen Kindern ein ebenso langes Leben beschieden sein möge.¹⁴⁹ Diese Zusammenstellung illustrierter Persönlichkeiten hohen Alters, welche, auch in diesem Alter noch, durch völlige Gesundheit der Seele und des Leibes bestachen, soll Quintillus Vorbild sein, ihn motivieren und hoffnungsvoll stimmen, selbst ein derartiges Alter zu erreichen bzw. erreichen zu wollen.¹⁵⁰

Die Ursache für derartige Langlebigkeit liege, so führt Lukian an verschiedenen Beispielen aus, in der Zuwendung zu den Göttern, einer gewissen Vergeistlichung in Kombination mit einfacher Kost, reichlichem Fasten, aber auch einem guten Klima.¹⁵¹

Ganze Bevölkerungsgruppen, welche für eine gewisse Langlebigkeit bekannt seien, ließen sich anführen, so Lukian: die Schreiber Ägyptens, die Geschichtenerzähler von Syrien und Arabien, die Brahmanen Indiens, Magier und Propheten etc. Aber auch Völker, welche in der Regel mehr als hundert Jahre alt wurden, oder die Menschen im Athos, welche für gewöhnlich mehr als hundertdreißig Lebensjahre erreichten, gibt er an.¹⁵²

Seine Sammlung einzelner Vorbildern beginnt mit Nestor, dem Weisen der Achaeer, der, so Lukian, sowohl seinen Geist als auch den Körper hervorragend trainierte und in diesen Zustand drei Generationen überlebte. Diesem folgen eine umfassende Sammlung von Persönlichkeiten, beginnend mit Königen und Feldherren, von Numa bis Goäsus.¹⁵³

Allgemein bekannt sei, so Lukian, dass Philosophen und gelehrte Männer in der Regel länger lebten als andere, da sie in besonderem Maße auf sich schauten. Zu nennen seien im Speziellen: Demokritus, Xenophilus, Solon, Thales, Pittakus, Zeno, Kleantes, Xenophanes, Xenokrates, Karneades, Chrysipp, Diogenes von Seleucia, Posidonius, Kritolaus, Plato, Athenodorus, Nestor und Xenophon.¹⁵⁴ Hier lässt sich bereits eine deutliche Übereinkunft ausgewählter Persönlichkeiten mit denen aus Diogenes Laertios

¹⁴⁷ Manetti (2003), xviii. Siehe dazu ebenfalls: Luiso, F. P. (1899), Studi su l'epistolario e le traduzioni di Lapo di Castiglionchio juniore, in: *Studi italiani di filologia classica*, 7, 205-99.

¹⁴⁸ Vgl. Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 137r.

¹⁴⁹ Vgl. Lukian (1981), 196.

¹⁵⁰ Vgl. Lukian (1981), 196-197.

¹⁵¹ Vgl. Lukian (1981), 197.

¹⁵² Vgl. Lukian (1981), 197.

¹⁵³ Vgl. Lukian (1981), 198-201.

¹⁵⁴ Vgl. Lukian (1981), 201-203.

sowie Manetti erkennen. Ähnliches ist für die sich anschließenden Historiker, Redner und Grammatiker festzustellen.¹⁵⁵ An dieser Stelle bricht der Text, mit dem Hinweis, zu einer anderen Zeit die Liste weiter vervollständigen zu wollen, ab.

Dieser wenige Seiten umfassende Text Lukians führt eine Vielzahl illustrierender Persönlichkeiten auf. Die Informationen zu diesen beschränken sich in der Regel auf die Nennung des Namens, der Profession, den Ort ihres Wirkens und das erreichte Alter. Hin und wieder werden Todesursache, besondere Taten oder Lebensweisen, in seltenen Fällen eine Sentenz oder ein Werk der jeweiligen Person hinzugefügt. Die gesammelten Informationen zu den einzelnen Personen halten sich in Grenzen, sodass es sich bei Lukians Zusammenstellung um etwas mehr als eine Aufzählung handelt.

Bis auf Lukian griff keines der genannten Vorbilder auf das Alter als Auswahl-Kriterium für die Zusammenstellung einer Viten-Sammlung zurück. Manetti selbst weist in seiner Einleitung zu *DIL* darauf hin, dass das Thema von den Lateinern eher unberührt geblieben und von den Griechen lediglich gestriffen worden sei.¹⁵⁶

Das Alter jedoch ist durchaus Thema, auch in Manetti bekannten Schriften. So wird Ciceros *De senectute* zitiert, ein Text, der ein von Platon im ersten Buch der *Politeia* beschriebenes Gespräch des Sokrates mit Kephalos über das Alter aufnimmt, verschiedene Leiden des Alters anklagt und Gegenargumente anführt. Ebenso sind Senecas Ausführungen zum Alter hier anzumerken.

Petrarcas Ausführungen über das Altern in den *Familiars* wird Manetti bekannt gewesen sein. So schrieb Petrarca einen Brief an Giovanni Colonna, um ihm Trost zu spenden. Er wendet sich in diesem den Unannehmlichkeiten und Leiden des Alterns zu und fasst seine erste Klage, welche dem Altwerden gewidmet ist, in einer Art 'Weltgeschichte' des Alterns zusammen, beginnend mit den in der Entstehungsgeschichte der Welt Erwähnten, welche wohl tausend Jahre alt wurden und schließlich doch alterten. Dem Alten Testament folgend, erwähnt Petrarca Abraham, Isaac, Jakob, Moses, Josua und David und zitiert Anmerkungen verschiedenster Quellen zum Altern derselben. Es folgen Anmerkungen aus den Büchern der 'profanen Geschichte', um dann die Aufzählung mit Personen, welche auch bei Lukian zu finden sind, weiter zu vervollständigen, von Persönlichkeiten der griechischen und römischen Antike, über die Kirchenväter bis zum Großvater Petrarca.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Vgl. Lukian (1981), 203-205.

¹⁵⁶ Vgl. Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 41v.

¹⁵⁷ Petrarca, Francesco (2005), *Familiars. Bücher der Vertraulichkeiten*, hrsg. und übers. v. Berthe Widmer, Bd. 1, Buch 1-12. Berlin/NewYork: De Gruyter, 6,3, 310-327.

Das Alter der Menschen spielt in verschiedenen Diskursen, welche die Humanisten beschäftigen, eine Rolle, so in der Trostliteratur, die sich mit möglichen Reaktionen auf den Tod eines Menschen beschäftigt. Als relevanter Text sei Manettis *Consolatio de morte filii* genannt, der in der Form eines Dialoges die möglichen und unter Philosophen diskutierten Umgangsweisen mit Trauer aufgreift. Manetti verfasste ihn zum Tode des eigenen Sohnes und vertritt dort eine eigene, nachvollziehbare Position.

Aber auch die Grabrhetorik spielt hier hinein, die mit Beginn des 15. Jahrhunderts in Italien intensiv gepflegt wird.¹⁵⁸ Darüber hinaus sind das Alter und die Leiden des Menschen im Alter ein Teil des Diskurses zur Würde des Menschen, in welchen sich Manetti mit seinem Text *De dignitate et excellentia hominis* maßgeblich einbringt.

Zwei neue lateinische Übersetzungen antiker, griechischer Quellen kommen nahezu zeitgleich auf Manetti, die Übersetzung der *Vitae philosophorum* seines Lehrers Traversari und die Manetti gewidmete Übersetzung des Lukian Textes über Persönlichkeiten hohen Alters durch Castiglionchio. Beide Texte bieten neue Informationen, einerseits zur griechischen Philosophie - in ihrer Pluralität von Schulen und Lehrmeinungen, aber auch der entsprechenden Persönlichkeiten; einige der bei Laertios zu findenden Philosophen dürften Manetti unbekannt gewesen sein. Andererseits spricht der Text Lukians eine für verschiedenen Diskurse des Frühhumanismus relevante Thematik an: das Alter.

Manetti kreiert in seiner Schrift *DIL* eine 'Geschichte der Langlebigen', durch Ordnung und Gliederung als christliche Weltgeschichte formiert, die pagane Gelehrten, und damit auch die griechischen Philosophen, in diesen christlichen Kontext einbettet.

Die Problematik der Vielzahl verschiedener philosophischer Schulen und Meinungen umgeht Manetti geschickt, indem er die doxographischen Ausführungen der *Vitae philosophorum* in rein biographische wandelt und einen Fokus auf die frühe Zeit der griechischen Philosophie, die Zeit der Begründer der philosophischen Schulen legt. Eine Strategie, die in der späteren, ausführlichen Vita des Sokrates noch deutlicher zum Tragen kommt.

Die Rolle der *Vitae philosophorum* als Impuls und Informationsträger ist unübersehbar und maßgeblich, die Rolle des Autors jener Viten, Diogenes Laertios, bleibt jedoch zu

¹⁵⁸ McManamon, John M. (1989), *Funeral Oratory and the Cultural Ideals of Italian Humanism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

hinterfragen. Deutlich zeigt sich in *DIL* ein Missverhältnis zwischen dem Rückgriff auf die Quelle und den Verweis auf den Autor der Quelle auf das zurückzukommen ist.

Das von Manetti gezeichnete Sokrates Bild in der Kurzvita der Sammlung, zeigt einen 'historischen' Sokrates im Sinne einer vollständigen, möglichst neutralen, in wichtigen Punkten durch Autoritäten und Quellen belegten Vita. Dennoch zeigt die Auswahl der Informationen die Intention Manettis, einen positiven, eher gefälligen, ja neutralen Sokrates zu bieten, der ohne die häufig überlieferten Ecken und Kanten lebensnah dargestellt wird und eine festen Platz innerhalb der Gesellschaft, die ihn umgibt, einnimmt und dort die verschiedenen, besonderen Leistungen, welche ein Grund für die Aufnahme in die Sammlung sind, ausführt, für die er jeweils der Begründer, der 'Erste', ist.

2.2 Vita Socratis et Senecae¹⁵⁹

Im Jahre 1440 in einer ersten Redaktion verfasst, gehört die Parallelvita der Philosophen Sokrates und Seneca ebenfalls zu den frühen Schriften Manettis. Sie folgt seiner Vitensammlung *De illustribus longaevis (DIL)* auf dem Fuß und wurde im selben Jahr wie seine Viten der *tre corone* Italiens, Dante, Petrarca und Boccaccio, verfasst. De Petris beschreibt elf Handschriften aus dem 15. Jahrhundert¹⁶⁰ und geht davon aus, dass es sich bei allen Handschriften um Abschriften handelt. Somit kann insgesamt von einer größeren Anzahl Manuskripten ausgegangen werden, deren Original nicht mehr greifbar ist.¹⁶¹ Der Text kursierte im 15. Jahrhundert in zwei Redaktionen. Einer ersten, welche Manetti Nuno Gusmán zueignete und deren Widmung das Jahr 1440 für die erste Version plausibel werden lässt und die Abfassung in Folge der *DIL*-Viten-Sammlung bestätigt: So verweist Manetti in dieser Widmung auf sein in Pescia übernommenes, von Vespasiano

¹⁵⁹ Ich möchte mich an dieser Stelle bei Prof. Eckhard Keßler bedanken, der mir für diese Arbeit sämtliche Aufzeichnungen zu seinem im Sommersemester 2002 gehaltenem Hauptseminar "Der rezipierte Sokrates. Vom Leben und Leiden der philosophischen Autorität in der Renaissance" zur Verfügung gestellt hat und dessen Anregungen auf diese Weise in dieses Kapitel eingeflossen sind.

¹⁶⁰ A = Città del Vaticano, Vat. Lat. 6397, ff. 5-43, s. XV;

C = Roma, Casanatense, Casanat. ms. 325, ff. 41r-79v, s. XV;

E = El Escorial, Monasterio de San Lorenzo El Real, ms. O. I. 10, ff.48r-72v, s. XV;

L = Firenze, Laurenziana, Laur. 63 / 30, ff. 126r-152v, s. XV;

M = Cesena, Malatestina, Malat. S XV. 1, ff. 182r-216v, s. XV;

N = Firenze, Nazionale, Magliab. IX, 16, ff. 1r-40v, s. XV;

P = Parigi, Nationale, Parisinus lat. 5828, ff. 150r-168v, s. XV;

R = Città del Vaticano, Vat. Regin. 768, ff.172r-203r, s. XV;

U₁ = Città del Vaticano, Vat. Urb. lat. 387, ff. 234r-259v, s. XV;

U₂ = Città del Vaticano, Vat. Urb. lat. 448, ff. 332v-358r, s. XV;

V = Città del Vaticano, Pal. lat. 1604, ff. 29v-53v, s. XV. Vgl. Manetti (1979), 13-37, 108.

¹⁶¹ Vgl. Manetti (1979), 38.

da Bisticci sowohl in der *Vita Manettis* als auch im *Commentario* ausgeführtes Vikariatsamt.¹⁶² Dieses, so wies De Petris anhand Florentiner Akten nach, umfasste sechs Monate und endete Anfang Oktober 1440.¹⁶³ In den letzten drei dieser sechs Monate entstand wohl die erste Redaktion der Parallelviten.¹⁶⁴ Die Abfassung in Folge seiner Viten-Sammlung *DIL* belegt ein Verweis Manettis, ebenfalls in der ersten Widmung zum Text, in welchem es heißt:

*„Accipe igitur, obsecro, hilari letoque animo hoc nostrum quodcunque ad te opusculum, in quo due singularissimorum virorum, alterius Greci, alterius Latini, prolixè et ample et non breves et intercese vite, ut in nostro Illustrium Longev[ir]orum volumine continentur.“*¹⁶⁵

Eine zweite Redaktion des Textes, welche mit einer Widmung an Alfons von Aragon versehen ist, erfolgte wohl nicht vor 1450, da Manetti in dieser Widmung auf einen Brief, der mit großer Wahrscheinlichkeit von Franco Sacchetti an Manetti ging, verweist.¹⁶⁶ Dieser wurde nach dem 21. Juni 1450 an Manetti gesandt.¹⁶⁷ In der Widmung zur zweiten Redaktion verzichtet Manetti auf den Verweis auf seine Viten-Sammlung¹⁶⁸ und bemerkt lediglich, dass er vor einiger Zeit eine *Vita Senecas* verfasst habe.¹⁶⁹ Die *Vita* des Sokrates bleibt zunächst unerwähnt.

Von den überlieferten Handschriften sind fünf der ersten Redaktion zuzuordnen: M, N, C, E, P und sechs der zweiten: A, V, L, R, U₁ und U₂.¹⁷⁰ Alle genannten Kodices der

¹⁶² Manetti (1979), Pref. 1,1,3-10: „Si humane cogitationes, suavissime atque amantissime Nunti, quemadmodum cogitantes comminiscuntur, homines ita ad votum suppeterent, mihi profecto in hac Pissiatina prefectura contigissent ut otio illo quidem litterato arbitrio meo frui valuissem. Cuius rei gratia, gubernationi huius provincie sorte perfectus, ad gubernandum non invitatus accesseram, ut per hanc projectionem meam a vehementi et turbulento quodam civilium negotiorum strepitu saltem oblata occasione vel paulo longius abessem, ne in auribus meis quotidie resonaret.“

Bisticci (1970), 495: „Andò vicario di Pescia, nel tempo che Nicolò Piccinino venne a danno de' Fiorentini, che valse lo stajo del grano in Firenze lire tre et soldi sei, così valeva a Pescia ...“

Bisticci (1976), *Comentario*, 530: „Nel 1440 fu tracto vicario di Pescia et andovi, et per la guerra di Nicholò Piccinino et per la sterilità dell'anno, vi valeva lo stajo del grano lire tre, e così in Firenze.“

¹⁶³ De Petris belegt, dass Manetti vom 2. April bis 2. Oktober 1440 ein Vikariat in Pescia übernahm.

Angegeben sind folgende Akten: Archivio di Stato di Firenze, *Tratte*, vol. 67, f. 26v. Vgl. Manetti (1979), 4.

¹⁶⁴ Vgl. Manetti (1979), 5-6.

¹⁶⁵ Manetti (1979), Pref. 1, 10, 75-79.

¹⁶⁶ Vgl. Manetti (1979), 10.

¹⁶⁷ Vgl. Manetti (1979), 10-11.

¹⁶⁸ Manetti (1979), Pref. 2, 6, 35-38: „Accipe, igitur, iterum rogo et obsecro, benigna regalique mente hoc nostrum, quodcunque est ad te, opusculum. In quo due singularissimorum virorum prolixè et ample, et non breves et intercese vite, quemadmodum plerunque fieri concuevit, vel maxime continentur.“

¹⁶⁹ Manetti (1979), Pref. 2, 1, 3-6: „Illustrem Senece Hispanniensis philosophi vitam, serenissime ac gloriosissime princeps, quondam a me latinis litteris perscriptam, maiestati tua iam pridem misissem, nisi transmissionem indignam tua eximia prestantique excellentia fore existimassem.“

¹⁷⁰ Handschriften der ersten Redaktion: M = Cesena, Malatestina, Malat. S XV. 1, ff. 182r-216v, s. XV; N = Firenze, Nazionale, Magliab. IX, 16, ff. 1r-40v, s. XV; C = Roma, Casanatense, Casanat. ms. 325, ff. 41r-79v, s. XV; E = El Escorial, Monasterio de San Lorenzo El Real, ms. O. I. 10, ff.48r-72v, s. XV; P = Parigi,

‘Parallelvita’ enthalten beide Viten, eine Tradition unabhängig voneinander erfolgte im 15. Jahrhundert offensichtlich nicht. Interessant ist jedoch, in welchem Text-Kontext und vor allem, mit welchen Texten Manettis die Viten zu finden sind. Lediglich zwei der elf Handschriften überliefern die Parallelvita allein, ohne weitere Texte (Manuskripte A und N).¹⁷¹ Sieben der elf Handschriften haben, neben anderen, die Viten Dantes, Petrarcas und Boccaccios beigegeben (Manuskripte C, E, L, P, R, U₁ und U₂)¹⁷², lediglich eine Handschrift umfasst sowohl die Viten der *tre corone* als auch den Text *DIL*, aber auch andere Schriften Manettis, da es sich um eine Handschrift handelt, die lediglich Texte des Autors beinhaltet (U₁)¹⁷³.

Die Vita des Sokrates ist sowohl für die Rezeption der laertianischen Viten in ihrer lateinischen Tradition als auch für die Einschätzung der Autorität des Laertius im 15. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung. Sie zeigt ein Bild des frühen Umgangs mit Diogenes Laertius, das symptomatisch zu sein scheint für die ersten Jahrzehnte der lateinischen Tradition des Textes.

In der Widmung an Alfons von Aragon¹⁷⁴, in der zweiten Redaktion des Textes von 1450, lässt Manetti die Vita des Sokrates hinter der Senecas zurücktreten. Manetti lässt wissen, dass er bereits vor einiger Zeit eine lateinische Vita Senecas verfasst, ob ihrer Kürze jedoch nicht an Alfons gesendet habe.¹⁷⁵ Nun, da er erfahren habe, dass er, Alfons, nach einer solchen Vita verlange,¹⁷⁶ habe er diese, in Anlehnung an Plutarchs Parallel-Viten, um die Vita des Sokrates erweitert. Grund für die Wahl des griechischen Philosophen sei

Nationale, Parisinus lat. 5828, ff. 150r-168v, s. XV. Handschriften der zweiten Redaktion: A = Città del Vaticano, Vat. Lat. 6397, ff. 5-43, s. XV; V = Città del Vaticano, Pal. lat. 1604, ff. 29v-53v, s. XV; L = Firenze, Laurenziana, Laur. 63 / 30, ff. 126r-152v, s. XV; R = Città del Vaticano, Vat. Regin. 768, ff. 172r-203r, s. XV; U₁ = Città del Vaticano, Vat. Urb. lat. 387, ff. 234r.259v, s. XV; U₂ = Città del Vaticano, Vat. Urb. lat. 448, ff. 332v-358r, s. XV.

¹⁷¹ A = Città del Vaticano, Vat. Lat. 6397, ff. 5-43, s. XV; N = Firenze, Nazionale, Magliab. IX, 16, ff. 1r-40v, s. XV.

¹⁷² C = Roma, Casanatense, Casanat. ms. 325, ff. 41r-79v, s. XV; E = El Escorial, Monasterio de San Lorenzo El Real, ms. O. I. 10, ff. 48r-72v, s. XV; L = Firenze, Laurenziana, Laur. 63 / 30, ff. 126r-152v, s. XV; P = Parigi, Nationale, Parisinus lat. 5828, ff. 150r-168v, s. XV; R = Città del Vaticano, Vat. Regin. 768, ff. 172r-203r, s. XV; U₁ = Città del Vaticano, Vat. Urb. lat. 387, ff. 234r.259v, s. XV; U₂ = Città del Vaticano, Vat. Urb. lat. 448, ff. 332v-358r, s. XV.

¹⁷³ U₁ = Città del Vaticano, Vat. Urb. lat. 387, ff. 234r.259v, s. XV.

¹⁷⁴ Iannozii Manetti Prefatio in Vita Socratis et Senecae ad Alfonso, Aragonum regem, incipit feliciter. Vgl. Manetti (1979), Pref. 2, 0, 1-2.

¹⁷⁵ Vgl. Manetti (1979), Pref. 2, 1, 3-6: „Illustrem Senecae Hispaniensis philosophi vitam, serenissime ac gloriosissime princeps, quondam a me latinis litteris perscriptam, maiestati tue iam misissem, nisi transmissionem indignam tua eximia prestantique excellentia fore existimassem.”

¹⁷⁶ Vgl. Manetti (1979), 2, 2, 5-12.

zum einen dessen unerreichte Weisheit unter den Griechen, zum anderen dessen Ähnlichkeit mit Seneca.¹⁷⁷

Dass Manetti, zumindest in *DIL*, bereits die Kurzviten beider Philosophen verfasst hatte, verschweigt er. Der Verweis auf seinen Text, welcher, wie erwähnt, in der ersten Redaktion und Widmung noch explizit ausgeführt war, wird hier bewusst übergangen. Manetti geht noch einen Schritt weiter, er ergänzt den im ersten Vorwort gegebenen Hinweis: „... opusculum ... in quo due singularissimorum virorum, alterius Graeci, alterius Latini, prolixè et ample et non breves et intersice vite, ut in nostro Illustrium Longev[ir]orum volumine continentur.“¹⁷⁸ sogar um einen Zusatz „... opusculum. In quo due singularissimorum virorum prolixè et ample, et non breves et intersice vite, quemadmodum plerunque fieri consuevit, vel maxime continentur“¹⁷⁹. Dieser Zusatz, der eine Kritik an der Tradition der *De viris illustribus*-Literatur allgemein und damit auch an seinem eigenen Text darstellt, ist interessant und wirft die Frage nach der Einstellung Manettis zu seiner nur wenige Jahre zuvor verfassten umfangreichen Vitensammlung auf. Zu bemerken ist zudem, dass Manetti in seiner Widmung Alfons den vorgestellten Philosophen mindestens gleichwertig erscheinen lässt. Sowohl Herkunft, Ausbildung, Taten und Tugenden des Herrschers scheinen den Philosophen in nichts nachzustehen. Das Studium verschiedenster Disziplinen, zuvorderst der Moralphilosophie, welches zur Akkumulation privater wie ziviler Tugenden, guter Taten und verschiedenster Qualitäten in einer Person, in König Alfons, führt, erinnert in den Grundzügen an die Darstellung des Sokrates in der Parallel-Vita.¹⁸⁰ Sowohl, und dies im Besonderen, der christliche Glauben als auch Alfons' Eintreten für Frieden unter den Christen und christlichen Völkern wird von Manetti geradezu beschworen und lässt Alfons über die Taten und Tugenden der dargestellten Philosophen hinaustreten.¹⁸¹ So auch der von Manetti mehrfach angeregte Kampf des Königs gegen die barbarischen Rassen und für den katholischen Glauben.¹⁸²

Manettis Vita des Sokrates lässt sich grob in die Abschnitte Herkunft und Studien (I), Gestalt, Leben und Denken (II) und Verurteilung und Tod (III) des Philosophen einteilen.

¹⁷⁷ Vgl. Manetti (1979), 2, 5, 29-34 / 6, 38-39: „At vero ne hoc nostrum opusculum in conspectu regio vilesceret, si solum ac nudum et absque aliqua cuiusdam Greci philosophi comparatione appareret, ipsum Socratice vite adiunctione cumulare et quodammodo exornare constitui; quoniam neminem Grecorum, cum multa eorum diligenter et accurate legerim, reperire potui, qui Socrate sapientior ac Senece tui similio videretur. (...) In qua quidem re Plutarchum prae ceteris imitati sumus ...”

¹⁷⁸ Manetti (1979), 1, 10, 76-79.

¹⁷⁹ Manetti (1979), 2, 6, 36-38.

¹⁸⁰ Vgl. Manetti (1979), 2, 8.

¹⁸¹ Vgl. Manetti (1979), 2, 22, 142-145 / 25, 158-163.

¹⁸² Vgl. Manetti (1979), 2, 22, 142-145 / 24, 154-157 / 26, 164-166 / 27, 170-172.

In diese drei großen Abschnitte fügen sich die von Manetti gewählten, mehr oder weniger detaillierten Informationen zu dessen Leben und Wirken.

Der erste große Abschnitt¹⁸³, Herkunft und Studien, beginnt mit Angaben sowohl zum Elternhaus des Philosophen, zu Geburtszeitpunkt und -ort als auch zur allgemeinen Situation seines Geburtsortes Athen, dessen wirtschaftliche Situation, die Zusammensetzung der Bevölkerung und das beachtliche Know-how im agrarischen und intellektuellen Bereich hervorgehoben werden.

In dieses prosperierende Bild einer Stadt nun wird Sokrates geboren. Von niederer Herkunft, jedoch mit außergewöhnlichem Verstand ausgestattet, werden Interessen, Studien und erste bedeutende Erfahrungen und Entscheidungen des späteren Philosophen breit und mit besonderer Tiefe geschildert. Kompetenzen in Naturphilosophie und zuvorderst Moralphilosophie werden durch umfangreiche Kenntnisse sowohl in Poetik, Rhetorik und Dialektik als auch in Musik und Tanz abgerundet. Die Erfolge sprechen für sich: So wird Sokrates nicht nur von Fürsten hofiert. Sein Ansehen in Athen ist beachtlich, nicht zuletzt bei Gelehrten und Schülern, die seine Wissbegier, seine Methode des Lehrens und Fragens als auch seine Ironie schätzen, so die Darstellung Manettis.

Der zweite und umfangreichste Teil der Vita¹⁸⁴ – Gestalt, Leben und Denken – nähert sich zunächst dem Menschen Sokrates, seinem Aussehen, Charakter, Privatleben sowie seinen öffentlichen Ämtern. Es kontrastiert das unzulängliche Äußere mit seinen überragenden geistigen Fähigkeiten. Sein ausgeprägter Gleichmut im Ertragen der Zankereien zweier Ehefrauen geht konform mit einem ebenso ausgeprägten Gerechtigkeitssinn, dem Enthaltensamkeit, Mäßigkeit, Sanftmut und Konstanz beigelegt sind.

Diese Schilderungen leiten bereits über zur Betrachtung von Sokrates als Philosophen. Sokratische Lehrmethode, sokratisches Daimonium als auch die Verbindung zu Weisheit und Prophetie werden aufgezeigt und als Ursache für die bekannte Anklage des Philosophen genannt. Im dritten Abschnitt¹⁸⁵ schließen sich die Darstellung der Anklage Sokrates' durch die Athener an, sein Gefängnisaufenthalt, vor allem aber die Überzeugungs- und Rettungsversuche seiner Freunde, welche letztlich Verurteilung und Tod des Philosophen nicht verhindern können. Von Bedeutung sind hier die ausführlich wiedergegebenen Gründe des Philosophen für die Ablehnung seiner Rettung, seine

¹⁸³ Vgl. Manetti (1979), I, 1-50.

¹⁸⁴ Vgl. Manetti (1979), II, 1-43.

¹⁸⁵ Vgl. Manetti (1979), III, 1-31.

Verteidigung vor dem Rat von Athen und nicht zuletzt seine Haltung im Vollzug des Urteils.

Geschlossen wird die Vita mit der Wiedergabe der Reue der Athener, der zügig folgenden Verurteilung der Feinde des Philosophen sowie die diesem Prozess folgenden Ehren des Philosophen durch die Athener. Die Aufzählung von Namensvettern setzt den Schlusspunkt des dritten Abschnittes der Vita.

2.2.1 Manettis Sokrates 2

„ ... the image of Socrates presented to us by Manetti, deeply colored though it is by the Platonic Socrates, nevertheless presents an image of him that is in the end quite distinct from Plato's, both in life and in doctrine. ”¹⁸⁶

Diese Feststellung von Hankins ist zweifellos richtig. Und auch die sich anschließende These, Manettis „scheinbar willkürliche Sammlung“ von Zitaten und Paraphrasen verschiedenster Quellen zum Leben des Philosophen sei letztlich sorgfältig, mit einem klaren Ziel arrangiert, kann man nur bestätigen – doch welche ernsthaft ausgearbeitete Biographie ist das nicht, zumal, wenn, wie im Falle von Sokrates, keinerlei originäre Quelle zur Anwendung kam.¹⁸⁷ Doch in der Tat verfolgt Manetti mit dieser Vita ein klares Ziel. Manetti fokussiert in seinem Text auf zwei Lebensbereiche des Philosophen, auf Sokrates den 'Bürger' Athens und Sokrates den 'Philosophen' und stellt diese in einen entsprechend konstruierten Kontext.

Einbettung in den Kontext

Sokrates wurde, so die ersten Zeilen von Laertios und Manetti, einfachen Bürgern Athens, dem Steinmetz bzw. Skulpteur Sophronicus und der Hebamme Phaenarete geboren. Was Laertios keiner weiteren Erwähnung wert scheint, ist für Manetti von einiger Bedeutung. Athen, eine von Alteingesessenen gegründete Stadt, erlebte, so Manetti, zur Zeit der Geburt des Philosophen ihre größte Prosperität. Nicht allein in der Versorgung ihrer Bürger anderen Städten weit voraus, verfügte Athen bereits über Methoden der

¹⁸⁶ Hankins (2008), 204.

¹⁸⁷ Hankins (2008), 204: „The argument of this essay is that the seemingly random collection of material is in fact carefully curated to achieve a particular purpose.”

Veredelung ihrer geschaffenen Produkte, war vorbildlich in Bildung und Kultur und jeglicher zivilisatorischer Künste mächtig, eingeschlossen der Pflege religiöser Rituale.¹⁸⁸

Manettis mit wenigen Sätzen anschaulich gezeichnetes Bild einer prosperierenden Stadt lässt den Leser unwillkürlich an das Florenz des 15. Jahrhunderts denken. Florenz steht im 15. Jahrhundert immer wieder im Mittelpunkt der Betrachtung, auch im Gelehrtenkreis um Manetti. So gelingt Bruni mit seinem gegen 1403 verfasstem Lob auf Florenz ein Modell der *Laudes urbium*, das nicht nur für Italien besondere Relevanz hatte, sondern als Vorbild für und Gegenstück zu Enea Silvio Piccolominis Baselbeschreibungen auch den Weg über die Grenzen Italiens hinaus fand.¹⁸⁹

Ebenso legte Manetti bereits in seinem Text *DIL* einen gewissen Schwerpunkt auf Florenz, indem er illustre Persönlichkeiten, welche einmal von Bedeutung für Florenz oder aber selbst Florentiner waren, in den Text aufnahm. Noch einmal wird er in seinem Text *Contra iudeos et gentes Libri X* darauf zurückkommen und eine Vielzahl knapper Lebensbeschreibungen verschiedener Florentiner Gelehrter einfügen.¹⁹⁰ In der Vita des Sokrates lassen sich direkte Anklänge an Brunis Laudatio auf Florenz ausmachen.

Die Stadt Florenz ist es, die in direkten Vergleich mit Athen tritt und den eigentlichen Hintergrund für die dargestellte Lebensbeschreibung bildet, dennoch fungiert das Athen der Antike als 'Stadt-Exemplum', als Idealbild einer Stadt. Diese sich in einer Blütezeit befindliche Stadt, mit ihren außergewöhnlichen Leistungen bot die besten

¹⁸⁸ Manetti (1979), I, 2-3, 9-17: „Huic enim urbi primum non advene neque passim collecta populi illuvies, ut brevis inquit historicus, originem dedit; sed eodem innati solo quod incolebant opidum condidere, proinde que illis sedes eadem origo est. Primi deinde lanificii et olei usum et vini docuere. Arare quoque ac frumenta serere glandem vescentibus ostenderunt. Grece insuper littere atque facundia et omnis civilis discipline ordo veluti templum Athenas habent, et que sequuntur. Eo preterea tempore natus est, quo Athene et rerum gestarum gloria et sapientia ac bonarum artium studiis apprime florebant.“

¹⁸⁹ „Die Bevölkerung ist so zahlreich, dass sie mühelos ausreicht, die Hügel alle zu besiedeln. Was soll ich sagen von der Lieblichkeit und dem Überfluß der Feldfrüchte? Was von der hoch entwickelten Feldbestellung? ... Trotzdem ernährt es sie alle zusammen mit der dichtbevölkerten Stadt so, dass es nicht bloß zum Lebensunterhalt reicht, sondern dass auch an Luxusgütern nicht das Geringste von außen eingeführt werden muß.“ Bruni, Leonardo (1998), Lob der Stadt Florenz, in: Nicolette Mout (Hrsgn.), *Die Kultur des Humanismus*, München: Beck, 45-55, 52. Siehe ebenfalls: Bruni, Leonardo (1968), Laudatio Florentinae Urbis, übers. v. P. Mortzfeld, in: Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*. Chicago/London: University of Chicago Press, 232-243; Baron, Hans (1955), Leonardo Bruni's Laudatio Florentinae Urbis, in: Hans Baron, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice. At the Beginning of the Quattrocento*. Cambridge: Harvard University Press, 69-113. Piccolominis erste Basel-Beschreibung 1434: Piccolomini, Enea Silvio (1909), Ep. 16, in: Rudolf Wolkan (Hrsg.), *Der Briefwechsel des Enea Silvio Piccolomini*, Bd. 1. Wien: Hölder; Piccolominis zweite Basel-Beschreibung 1438: Piccolomini (1909), Ep. 28. Piccolominis Baselbeschreibungen dienten als Gegenmodell zu Brunis Lob der Stadt Florenz. Der vom Konzil zu Basel abgesetzte Papst Eugen V. hatte Florenz als Ort des Gegenkonzils gewählt, die Darstellung der Stadt Basel diente der Demonstration der Überlegenheit gegenüber Florenz. Vgl. Kugler, Hartmut (2004), Literatur und spätmittelalterliche Stadt, in: Werner Röcke und Marina Münkler, *Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, 1). München / Wien: Deutscher Taschenbuch Verlag, 394-408, 405.

¹⁹⁰ Manetti, Vat. Urb. Lat. 154. Die Edition des VI. Buches nahm Gardenal vor: Manetti, Giannozzo (2008), *Il 'De scriptoribus prophanis' di Giannozzo Manetti*, hrsg. v. Gianna Gardenal. Verona: QuiEdit.

Voraussetzungen für die Entwicklung des Philosophen, welcher just am Tag höchster Feierlichkeiten der Stadt, das Licht der Welt erblickte.¹⁹¹ Manetti setzt hier gegen die fehlende noble Herkunft die Besonderheit des Augenblickes der Geburt die enge Bindung des Philosophen an die Stadt betont.

Trotz niederer Geburt und einer Ausbildung in ebendiesem Milieu verfügte Sokrates über einzigartige, naturgegebene Voraussetzungen: bewunderungswürdiges *ingenium* und eine hervorragende *memoria*.¹⁹² Diese seltenen Begabungen lassen den jugendlichen Sokrates ohne Schwierigkeiten, neben der Arbeit in der Werkstatt des Vaters, eine umfangreiche Ausbildung absolvieren, die, beginnend mit einem Grundstudium der *litterae*, bald Dialektik und Naturphilosophie, also die theoretische Philosophie, anschließt.¹⁹³ Nicht adlige oder gar göttliche Herkunft, wie beispielsweise in der laertianischen Vita Platons ausgeführt und häufig rezipiert, ist von Bedeutung. Einfache, bürgerliche Herkunft ist für Manetti von Interesse und wird von ihm in den Vordergrund gerückt. Sie verdeutlicht, dass nicht noble Herkunft den Boden für beispielhafte Lebensführung ebnet, sondern eine natürliche Begabung in einem prosperierenden und damit insgesamt förderlichen Umfeld. Auch hier geht Manetti noch einmal auf die Darstellung Brunis zurück.¹⁹⁴

Dieses vorbildliche Wirken bedarf entsprechender Ausbildung in verschiedenen philosophischen und außerphilosophischen Bereichen, wobei der Fokus dieser Ausbildung sehr früh und vornehmlich, wie die Sokrates-Vita Manettis zeigt, auf der Ethik liegen muss. Zunächst wird der Bildungsweg ausgeführt, Lehrer wie Anaxagoras von Klazomene und Archelaus bilden Sokrates in Naturphilosophie aus, Euripides begleitet ihn während der ersten Ausbildungsschritte.¹⁹⁵ Diese Ausbildung wird im Laufe der weiteren Vita ergänzt um den Erwerb von Fähigkeiten in Dichtung und Rhetorik, aber auch im Singen, Tanzen und Spielen von Instrumenten. Es wird deutlich gezeigt, dass

¹⁹¹ Manetti (1979), I, 1, 5-8: „Huiusmodi parentibus ortus quarto septuagesime septime Olympiades anno Athenis, in summo omnis prosperitatis illius urbis culmine ea die nascitur, qua Athenienses urbem lustrabant.“

¹⁹² Manetti (1979), I, 3, 17-20: „Et ipse admirabili ingenio et precipua memoria singularibus nature donis ornatus, quanquam ignobili genere nasceretur, in lucem editur; ibique prima etate educatur.“

¹⁹³ Manetti (1979), I, 4, 21-25: „At vero ut prima illa puerilia litterarum studia transegit, quamvis secundum quosdam et ligna interdum ministraverit et lapides quandoque sculpsit, in dialecticis tamen egregie eruditus, adolescentie sue flore Anaxagoram Clazomenium, summum eius temporis philosophum, in physicis una cum Euripide audivit.“

¹⁹⁴ Bruni (1998), 44: „... so zeigt auch diese vornehme und berühmte Stadt eine solche Wesensverwandtschaft mit ihren Bürgern, daß es ein Werk höchst planvoller Vernunft zu sein scheint ... Denn wie ihre Bürger die übrigen Menschen durch eine gewisse natürliche Begabung und Klugheit, durch Aufwand und Prachtentfaltung weit übertreffen, so ist auch die Stadt dank ihrer klug gewählten Lage allen anderen Städten ... überlegen.“

¹⁹⁵ Manetti (1979), I, 4, 23-25: „... adolescentie sue flore Anaxagoram Clazomenium, summum eius temporis philosophum, in physicis una cum Euripide audivit.“

eine umfassende Ausbildung in jeglichen Bereichen der Bildung unerlässlich ist als Grundlage für das richtige Handeln.

Seine *excellencia* ist es, die Sokrates über andere Philosophen wie Pythagoras hinaus hebt, ihn die Philosophie vom Himmel in die Städte und Häuser bringen und ihn so zum *parens philosophie* werden lässt.¹⁹⁶ Das sokratische Bekenntnis des 'Nichtwissens' betrifft nicht das in der Jugend erworbene Wissen, es leugnet lediglich die Grenzenlosigkeit des menschlichen Wissens.

Für die Entwicklung des Kontextes bzw. der Rahmenhandlung, und bewusst ist hier von 'Entwicklung' und 'Rahmenhandlung' die Rede, greift Manetti lediglich auf Fakten, wie Eltern, Geburtsort und Lehrer, aus Diogenes Laertios zurück, um diese mit aktuellen, dem Zeitdiskurs entsprechenden Thematiken so zu ergänzen, dass ein Ideal-Rahmen für das zu schaffende Bild des Philosophen kreiert wird, welches den Anforderungen der zu leistenden Darstellung gerecht wird. Mehr kann Laertios hier nicht bieten, da Manetti explizit das Zeitgeschehen in den Vordergrund stellt und idealisiert, ja stilisiert.

Der Bürger Sokrates

*„Et quamquam summus, ut diximus, philosophus fuerit, civilem tamen vitam ceterorum civium more Athenis debebat, siquidem et cum Atheniensibus conversabatur, et matrimonio iungebatur, et civitatis magistratus gerebat, et nihil denique omittebat quod ad civilem consuetudinem vel maxime pertinere arbitraretur.“*¹⁹⁷

Unerwartet eng wird der Militärdienst und die geistige Wende des Philosophen zur Moralphilosophie verknüpft. Es scheint, als wenn die großen Zweifel, die Skepsis gegenüber Lehren jenseits ethischer Belange durch die Militärzeit verstärkt würden, sogar die treibende Kraft für den Wandel, sich der Moralphilosophie zu widmen und in ihr die einzig wahre, nutzbringende, lohnende Beschäftigung zu finden, gewesen seien.¹⁹⁸ Der 'Bürger' Sokrates verrichtet auf vorbildliche Weise den Militärdienst, den Dienst am Vaterland. Er nimmt die soziale Verpflichtung wahr, sammelt praktische Erfahrungen und bewährt sich mehrfach in schwierigen Situationen, um sich im Anschluss an diesen Dienst umso intensiver ethischen Belangen zu widmen¹⁹⁹. Bürgerpflicht als Triebkraft der

¹⁹⁶ Vgl. Manetti (1979), I, 11, 71-74 / I, 14, 92-93.

¹⁹⁷ Manetti (1979), II, 1, 6-10.

¹⁹⁸ Manetti (1979), I, 9, 54-57: „Quodcirca huiusmodi rebus tamquam obscuris, frivolis et inanibus penitus pretermisissis ac pro nihilo habitis, quando exinde nulla ad humanam vitam proventura esset utilitas, posteaquam aliquotiens militavit, moralibus, ut diximus, studiis operam dedit.“

¹⁹⁹ Manetti (1979), I, 9-10.

Moralphilosophie, ein Aspekt, welcher im Rahmen der Betrachtung des 'Philosophen' Sokrates, noch einmal aufgegriffen wird.

Mit dem Dienst im Militär eröffnet Manetti einen Kanon von Handlungs- und Verhaltensweisen, die den frühhumanistischen Diskurs seit Petrarca und Salutati bestimmen und den Menschen als *animal sociale*, in seinem Verhalten innerhalb der Gesellschaft diskutieren und die Frage um den Vorzug eines aktiven oder kontemplativen Lebens, mit den entsprechenden Entwürfen wie Ämtern, Ehe, Lehre, Glauben etc. zur Diskussion stellen, reflektieren und, wie im Falle Salutatis, zugunsten eines aktiven Lebens entscheiden.

So propagiert bereits Salutati in Anlehnung an Petrarcha, sich jedoch von ihm absetzend, für ein aktives Leben innerhalb der Gesellschaft. Die Gemeinschaften der Menschen basierten nicht allein auf äußerlichen Gesetzen, sondern vor allem auf der „inneren Bereitschaft des Einzelnen“, sich für ebendiese Gemeinschaft zu engagieren und dieses Miteinander als wertvoll zu betrachten.²⁰⁰ Vor diesem Hintergrund ist die bei Salutati zu findende Aufwertung der zu einem solchen tätigen Leben gehörenden Elemente zu betrachten, so zum Beispiel selbstverständlicher Einsatz nicht allein für die ihn begleitenden Menschen, wie Familie oder Freunde, sondern für das Gesamtgefüge Gesellschaft, in welches der Mensch integriert ist und ohne die er nicht existieren kann. So werden für Salutati zum Beispiel die Ehe, das Annehmen von Ämtern, der Einsatz für das Vaterland unerlässlich. Innerhalb dieses Gefüges soll die Philosophie, welche ausschließlich Moralphilosophie ist – aufbauend auf einer breiten Bildung, welche andere, auch philosophische Lehren einschließt – vollzogen werden.

So ging Sokrates, wie bereits Diogenes Laertios berichtet, die Ehe mit zwei Frauen ein und zog mehrere Kinder auf. Den in verschiedenen Quellen zu findenden Diskussionen, ob Sokrates diese Frauen gleichzeitig oder nacheinander gehabt habe, wird vorgegriffen, indem die Ehe des Philosophen, in welcher Form sie auch existiert haben mag, als Dienst an der Gemeinschaft argumentiert wird. Eine moralisch fragwürdige, möglicherweise bigamistische Ehelichung würde, so sie denn überhaupt wahr sei, in den Quellen mit einem Erlass der Stadt Athen begründet, welche nach Krieg und Seuchen erlaubt habe, zwei Ehefrauen gleichzeitig ehelichen zu dürfen, um der Stadt Nachkommen und damit das Überleben zu sichern.²⁰¹ Eine Bürgerpflicht somit, der Sokrates, so dies der Fall

²⁰⁰ Vgl. Ebbesmeyer (2010), 117.

²⁰¹ Manetti (1979), II, 2-4, 11-28: „Duas enim, non unam duntaxat uxores ipsum suscepisse fertur. Nam quidam Xantippem, morosam illam et iurgiosam, et Mirthonem, Aristidis illius iusti hominis filiam, eidem, quidam vero diversis temporibus utranque habuisse tradunt. Qui autem variis eum temporibus duas uxores accepisse dicunt, Xantippem prius, Mirthonem posterius duxisse scribunt. Cuius opiniones Aristoteles

gewesen wäre, entsprechend nachkam. Ebenso bekleidete er öffentliche Ämter in seiner Stadt: wie jeder andere Bürger Athens, ohne notwendige Pflichten zu vernachlässigen.²⁰² Detailliert wird geschildert, wie Sokrates diesen 'Bürgerpflichten' sowohl in öffentlichen als auch privaten Bereichen nachkam. Die Ausführungen sind untrennbar verbunden mit exemplarischen Ausführungen seiner Tugenden, unter denen Duldsamkeit (*patientia*) und Geduld (*tolerantia*), aber auch Gerechtigkeit (*iustitia*), Sparsamkeit (*frugalitas/parce*) und Mäßigkeit (*temperantia*), mit einer gewissen Verachtung für Reichtum, im Vordergrund stehen.

Im privaten Bereich wird diese nicht zu erschütternde Duldsamkeit gegenüber seiner zu Streitigkeiten neigenden Ehefrau Xanthippe,²⁰³ aber auch seine extreme Armut²⁰⁴ in den Vordergrund gestellt und mit einer Vielzahl von Anekdoten und Sentenzen belegt.

Die genannten Eigenschaften werden ferner für sein öffentliches Auftreten stark gemacht. So ertrug er duldsam, ohne sich in irgendeiner Weise zu erniedrigen, Spott und Angriffe der Athener und verschaffte sich auf kluge Weise den Respekt seiner Mitbürger.²⁰⁵ Die ihm nachgesagte Sparsamkeit und Mäßigkeit zeigt sich nicht allein in einem ärmlichen Aussehen und im öffentlichen Bekunden der Überflüssigkeit materieller Güter,²⁰⁶ sondern in einer ebensolchen Maßhaltung gegenüber seinem Körper, welcher trotz oder gerade wegen einfacher Ernährung und Gymnastik in einem außergewöhnlich guten gesundheitlichen Zustand war, so die Quellen.²⁰⁷

Zu diesen Eigenschaften fügt sich ein unerschütterlicher, nicht durch Drohungen oder Hindernisse zu beeinflussender Sinn für Gerechtigkeit, den der große Philosoph gegenüber seinen Mitbürgern einzubringen und mit Überzeugungskraft zum Erfolg zu treiben wusste,²⁰⁸ aber auch die vieldiskutierte Einsicht in rechtliche Strukturen und Regelwerke einer Gesellschaft, die dem Philosophen selbst zum Verhängnis werden sollte.

auctor est. Qui vero simul ambas accepisse putant, hanc eiusmodi acceptionis causam fuisse aiunt. Atheniensis enim diuturnis bellis et assiduis pestibus inanem civibus et pene exhaustam civitatem conspicientes, eam, quoad poterant, reparare sobolemque propagare contenebant. Quocirca decrevisse iniquiunt, ut quibuscunque Athenarum cultoribus duas uxores simul habere ac ducere liceret; atque huiusmodi Atheniensium decreto Socratem paruisse, commemoratasque uxores habuisse referunt. Sed sive diversis, ut aiunt, temporibus sive simul habuerit, ex utrisque tamen liberos consensu omnium suscepisse constat; siquidem ex Xantippe masculum filium genuit, nomine Lamprolem; Mirthonem vero, quam sine dote acceperat, Sophroniscum et Menexenum, duos sibi natos, peperit.”

²⁰² Manetti (1979), II, 1, 6-10.

²⁰³ Vgl. Manetti (1979), II, 5-10.

²⁰⁴ Vgl. Manetti (1979), II, 18, 127-129.

²⁰⁵ Vgl. Manetti (1979), II, 11-13, 75-93.

²⁰⁶ Vgl. Manetti (1979), II, 17, 119-121.

²⁰⁷ Vgl. Manetti (1979), II, 25, 175-179.

²⁰⁸ Vgl. Manetti (1979), II, 13-16.

Diese von Manetti herausgearbeitete Seite des Philosophen ist die eines in sämtlichen Belangen vorbildlichen Bürgers, welcher, in einfachen Verhältnissen geboren, sowohl aktiv an der Gestaltung des eigenen Lebens und des eigenen Charakters als auch aktiv an der Gestaltung der ihn umgebenden Gesellschaft mitwirkt, diese Mitarbeit für unerlässlich hält und auch bei dem ihn erreichenden Missbrauch in seiner Grundsätzlichkeit nicht in Frage stellt. Um die Einstellung, die Denkweise des Philosophen innerhalb dieses bürgerlichen Lebensbereiches deutlich zu machen, scheint für Manetti der Rückgriff auf Anekdoten und Sentenzen des Philosophen und damit der Rückgriff auf den Text des Laertios unersetzlich. Sie sind es, die die oft seltsam anmutenden Handlungen verständlich, erklärbar, nachvollziehbar und damit als Exemplum und Handlungsanweisung benutzbar machen. Darüber hinaus ist ihnen ein authentisches Moment inhärent, das Glaubhaftigkeit vermittelt, Identifikationspotential schafft und damit mustergültig all die Eigenschaften vereint, welche ein *exemplum* haben muss. Ergänzt wird das Bild des 'Bürgers' Sokrates um das des 'Philosophen', wobei, so der Eindruck, keiner von beiden Rollen der Vorzug gegeben wird.

Der Philosoph Sokrates

Der 'Philosoph' Sokrates wendet sich nach den bereits erwähnten umfassenden Studien in theoretischer Philosophie, Dichtung, Literatur, Rhetorik und Musik, eingeschlossen dem Spielen der Laute, Singen und Tanzen, bereits in jungen Jahren der Moralphilosophie zu. Die intensive Beschäftigung mit ethischen Fragen zieht er der Naturphilosophie vor, die er für obskur, frivol und leer hält.²⁰⁹ Diese Wende, welche innerhalb der Vita die wohl wichtigste Entscheidung des Philosophen darstellt, ist von zentraler Bedeutung für das entworfene Bild des Philosophen. Sie wird von Manetti, nicht allein aus chronologischen Belangen, bewusst an den Beginn der Vita gesetzt und ausführlich diskutiert. Als Gründe für den Wandel werden zunächst eine Ermüdung, sodann eine gewisse Skepsis an Möglichkeiten und Nutzen dieser Art von Erkenntnis benannt. Als Quelle dieser Einschätzung verweist Manetti auf die akademische Schule (*academici*) der Philosophie, die platonische. Ein weiterer Grund könne sein, und hier benennt Manetti das erste und einzige Mal seine Hauptquelle Diogenes Laertios, dass Sokrates die *naturalis historia* für fruchtlos in Bezug auf ein gutes und glückliches Leben (*bene beateque*) hielt. Als dritte mögliche Ursache vermerkt Manetti, mit Blick auf Augustinus, Sokrates benutze das

²⁰⁹ Manetti (1979), I, 9, 54-56: „Quocirca huiusmodi rebus tanquam obscuris, frivolis et inanibus penitus pretermisissis ac pro nihilo habitis, quando exinde nulla ad humanam vitam proventura esset utilitas”

Studium, um sich gegen mögliche Laster und Fehler zu wappnen und schneller und leichter Einblick in die wichtigsten, göttlichen Dinge zu bekommen, was, so wird impliziert, allein durch Moralphilosophie erreicht werden könne.²¹⁰ Die Vita zeigt, dass Manetti der Meinung von Diogenes Laertios, die die akademische Position einschließt, den Vorzug gibt. Obwohl Sokrates, wie Manetti immer wieder, auch mit verschiedenen Quellen, bezeugt, nicht der Erste war, welcher sich auf so intensive Weise mit Moralphilosophie beschäftigte, so war er doch der Erste, der zum *primus inventor et summus princeps eius philosophie* aufstieg und aufgrund seiner *excellencia* in der Lage war, diese unter die Menschen, *in urbibus*, zu bringen.²¹¹ Sokrates wird sowohl zum Gründer als auch zum wichtigsten Vertreter und Vermittler von Moralphilosophie stilisiert, der sowohl Pythagoras, welcher vor ihm bereits das eine oder andere zur Moralphilosophie verfasst habe, als auch Aristoteles, den, zu Manettis Zeiten, unumstößlichen Führer der universitären, theoretischen und praktischen, Philosophie, übertreffe. Seine moralphilosophischen Betrachtungen, so Manetti, beinhalteten eine über die bisherige philosophische Beschäftigung mit ethischen Fragen hinausgehende Analyse der Tugenden von exzeptioneller Klarheit und Wahrheit.²¹² Und obwohl Aristoteles in seiner Nachfolge eine hervorragende Einteilung und Definition der Tugenden der Seele ausgearbeitet habe, fehle es dieser theoretischen Untersuchung der Thematik am, für Manetti wichtigen, praktischen Bezug. Es scheint, so Manetti, dass dieser aristotelische Umgang mit den Tugenden dem aufmerksamen Leser etwas verweigere. Er verweigere, in ihm das Bedürfnis zu wecken, vermehrt den Tugenden zu folgen und Verderbliches zu meiden. Ein elementares Argument, das die Grundlage der Moralphilosophie des Frühhumanismus darstellt.

Diese Fähigkeit, die Affekte des Menschen anzusprechen, ihn zu berühren, zu animieren, gelang, so Manetti, unter den Griechen sowohl Sokrates und Platon und 'apud nostros' Cicero und Seneca. Sie waren in der Lage, Menschen, welche schliefen, zu wecken und sowohl zu einer außerordentlichen Liebe der Tugenden als auch einer Abneigung gegen Verderbliches zu motivieren.²¹³ Manetti fokussiert hier überaus deutlich auf den Nutzen

²¹⁰ Manetti (1979), I, 7-8, 42-53: „... ut ex quibus singula fiant atque intereant cuncta perciperet, longa tandem magnarum et altissimarum rerum perscrutatione defessus, Ethice operam navavit: sive quod nihil certi verive sciri posse arbitraretur ..., sive potius quod nullum naturalis historie fructum ad bene beateque vivendum fore existimaret et crederet ..., sive ut mente ob hec ipsa vere philosophie studia omni vitiorum labe purgata, in cognitionem altissimarum ac divinarum rerum facilius deveniret.“

²¹¹ Manetti (1979), I, 11, 70-74.

²¹² Vgl. Manetti (1979), I, 21, 138-139.

²¹³ Manetti (1979), I, 26-27, 176-183: „Insuper, licet Aristoteles de diffiniendis atque inter de distinguendis animi virtutibus probe egregieque tractaverit, nihil tamen accurate legentibus attulisse videbatur, quo virtutes ardentius appetentur, vitia enixius evitentur. Quod Sokrates et Plato precipue apud Grecos, apud

der Moralphilosophie für ein 'gutes Leben', das, so scheint es, einzig vor einem platonisch-stoischen Hintergrund zur Anwendung kommt und mit Sokrates als Begründer der Moralphilosophie und Lehrer Platons sowohl Sokrates als auch die platonische Schule in eine außerordentliche Position rückt. Manetti geht noch einige Schritte weiter: Dem 'Philosophen' Sokrates war Erfolg beschieden. Schüler suchten und fanden den Weg nach Athen und wurden dort von ihm unterrichtet.²¹⁴ Unter diesen Schülern finden sich eminente Persönlichkeiten wie Xenophon und Platon; das ist nicht neu. Der wiederum herausragendste unter den Schülern Platons ist Aristoteles. Da Platon und Aristoteles als Begründer der Akademie und der Peripatetik letztlich Schüler des Sokrates waren, könne, so Manetti, keinerlei Zweifel darüber bestehen, dass deren Lehren auf die des Sokrates zurückzuführen sind. Manetti baut eine Hierarchie auf, die nicht allein chronologisch, als Lehrer-Schüler-Beziehung existiert, sondern die gesamte, sich durchaus unterscheidende Lehre der verschiedenen philosophischen Schulen auf eine Lehre, nämlich die des Sokrates, zurückführt und Sokrates explizit als Begründer der Philosophenschulen, sowohl der platonischen Akademie als auch der aristotelischen Peripatos, positioniert.²¹⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang die autoritative Zuweisung einer Quelle, die überdies eine Erweiterung der von Manetti gesetzten Hierarchie einschließt. Mit einer geschickten Auswahl ciceronischer Zitate, erweitert Manetti die Bedeutung des Philosophen Sokrates als Inventor der philosophischen Schulen Akademie und Peripatetik auch auf die Schulen der Stoiker, Kyniker, Kyrenaiker,²¹⁶ sodass er schlussendlich als Begründer jeglicher Philosophie und Eloquenz proklamiert werden kann:

nostros vero Cicero et Seneca pre ceteris fecisse laudantur, ut suasionibus suis ad incredibilem quandam virtutum amorem simul atque vitiorum detestationem et dormientes homines et aliud agentes vehementius excitarentur ...”

²¹⁴ Vgl. Manetti (1979), I, 30, 205-207.

²¹⁵ Manetti (1979), I, 33: „Inter multos autem nobilitatos eus discipulos, qui post mortem suam Socratici sunt appellati, Xenophontem et Platonem pre ceteris omnibus floruisse accepimus ... Unde cum alter Achademice, alter autem Peripatetice opinionis auctores et principes fuerint, qui a Socrate profluxerunt, dubitari non potest, quin quicquid ab his duabus excellentibus et precipuis philosophorum heresibus bonarum artium provenerit, ab eo ipso tanquam a capite et fonte acceptum referre debeamus.”

²¹⁶ Manetti (1979), I, 35-37, 245-264: „... cuius ingenium variosque sermones immortalitati scriptis suis Plato tradidit, cum ipse Socrates nullam litteram reliquisset. Hinc discidium illud extitit quasi lingue atque cordis absurdum sane et inutile ac reprehendum, ut alii nos sapere, alii dicere docent. Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus aliud aliud apprehenderat, proseminate sunt quasi familie dissentientes inter se et multum disiuncte et dispares, cum tamen omnes se philosophos et dici vellent et esse arbitrarentur. Ac primo ab ipse Platone Aristoteles et Xenocrates, quorum alter Peripateticorum, alter Achademie nomen obtinuit. Deinde ab Antisthene, qui et patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat, Cynici primum, deinde Stoici. Tum ab Aristippo, quem illis magis voluptarie disputationes delectarant, Cyrenaica disputatio manavit, quam ille et eius posteris simpliciter defenderunt. Hi qui nunc voluptate omnia metiuntur, dum verecundius id agunt, nec dignitati satisfaciunt, quam non aspernantur, nec voluptatem tuentur, quam amplexari volunt. Fuerunt etiam alia genera philosophorum, qui se omnes fere Socraticos esse dicebant: Ereticorum, Erillorum, Megaricorum, Pyrroneorum.”

„*Quapropter Socratem ipsum totius philosophiae atque eloquentiae principem non immerito dicere et praedicare debemus.*“²¹⁷

Die Vielzahl philosophischer Schulen und Lehren wird somit auf eine zurückgeführt, die darüber hinaus Moralphilosophie, in ihrer praktischen Anwendung, präferiert und propagiert.

Die Darstellung der sokratischen Moralphilosophie und ihre praktische Anwendung, Lehren und Vermittlung dieser Lehren also, werden in Manettis Sokrates Darstellung unterschiedlich prominent in den Blick genommen. Hankins gibt in seiner Arbeit, bei der Betrachtung der sokratischen Weisheit, eine Liste verschiedener bekannter sokratischer Lehren aus „sources demonstrably known to Manetti“ und bemerkt, dass all diese Lehren von Manetti nicht erwähnt würden.²¹⁸ In der Tat, sucht man explizit nach Lehren bzw. Lehrsätzen des Philosophen, wird man lediglich schwer fündig. Darüber hinaus sind diese deutlich zu trennen von Manettis Ausführungen zu den sokratischen Lehrmethoden, welche ausführlich, mit einer Fülle von Beispielen und Bezügen immer wieder aufgegriffen werden.

Explizit als Lehre, als *Socraticum decretum*, benennt Manetti dessen Ansicht, dass es besser sei zu leiden als etwas Unrechtes zu tun und, dass ein glückliches Leben (*vita beata*) allein auf Tugendhaftigkeit basiere.²¹⁹ Hankins' Begründung, dass möglicherweise die gängige humanistische Methode zur Vermittlung ihrer Tugendlehre mit der sokratischen, welche auf einer Erniedrigung des Dialogpartners beruhe, nicht konform gehe, ja dieser entgegengesetzt sei, Manetti zudem eventuell versuche, einem Konflikt mit der christlichen Lehre, welche in ihrer Heilslehre, mit Paulus und Augustinus, von einem eingeschränkten menschlichen Intellekt ausginge, aus dem Weg zu gehen, scheint lediglich bedingt plausibel.²²⁰ Dennoch ist zu bedenken, dass die gesamte Vita, welche Sokrates als *exemplum* frühhumanistischen Denkens und Lehrens stilisiert, ebendieses Denken und Lehren in seiner Grundidee, nämlich der praktischen Anwendung im Leben zeigt. Nicht sokratische Lehrsätze, Dogmen, Argumente stehen im Vordergrund, sondern im Leben umgesetzte, offensichtliche Anwendung einer Grundeinstellung, die ihre Reize nicht in der Vermittlung und Erklärung feststehender Regeln findet, sondern in einer Begeisterung für eine Sache aus dem realen, beispielhaften Leben heraus. Die Vita erscheint als direkt umgesetzte Anwendung frühhumanistischer Lehre durch den

²¹⁷ Manetti (1979), I, 37, 264-265.

²¹⁸ Hankins (2008), 215.

²¹⁹ Manetti (1979), II, 17, 115-117.

²²⁰ Vgl. Hankins (2008), 217-218.

Lebensvollzug. Die sokratische Lehre erschließt sich aus der Lebensweise, deren Erläuterungen, deren methodische Vermittlung durch *dicta* des Philosophen und beispielhafte Anekdoten aus seinem Leben aufgezeigt werden. Neben dem Aufzeigen und ausführlichen Erläutern der sokratischen Methode findet sich die direkte Umsetzung im Leben.

Sapientia und daimonium

Ein weiterer Aspekt von Bedeutung ist die Darlegung und Interpretation des sokratischen Daimoniums, bei dem es sich, laut Manetti in Anlehnung an Platon, um eine Art Schutzgott handelt, der Sokrates bei Geburt beigegeben wurde. Sokrates glaubte, dass jegliche Handlung lediglich in Einklang mit diesem geschehen und entsprechend dessen 'Warnungen' ausgeführt werden könne und dürfe.²²¹ Dieses Daimonium solle uns, die Leser, so Manetti, bei der vielfach belegten Außerordentlichkeit der Fähigkeiten dieses Mannes nicht verwundern.²²² Dass jedem Menschen, laut Platon, bei seiner Geburt ein einzelner Dämon beigegeben werde, sei, so Manetti, nur teilweise richtig, denn nicht ein, sondern zwei solcher 'Engel', ein guter und ein schlechter, würden bei der Geburt zugeordnet. Deren Aufgabe sei es, jeweils die Liebe zu den Tugenden zu wecken, oder aber die Neigung zum Verderblichen.²²³ Sokrates nun, in seiner einzigartigen Weise, schenkte lediglich dem guten Begleiter sein Gehör. Obgleich ihn Versuchungen in der Jugend ereilten und er der Sinnlichkeit durchaus zugetan war, überwand er jene Einflüsse vollständig.²²⁴ Sokrates unterband folglich derartige menschliche Neigungen durch seine ungewöhnliche seelische Ausprägung und fand seinen Schwerpunkt im Guten. Manetti interpretiert hier das umstrittene sokratische Daimonium gekonnt in ein bzw. zwei engelhaftes, göttliche Wesen um, welche in ihrer Bezeichnung und dualen Form von ihm als Wesen christlichen Ursprungs dargestellt werden. Er hebt Sokrates somit von seinen

²²¹ Manetti (1979), II, 28, 199-202: „His igitur moribus et hac integritate vite usus, demonem suum sibi a nativitate, secundum veram illam Platonis sententiam, pro custode datum recognovit; cuius monitis cuncta, quecunque agenda essent, agi oportere censeret.”

²²² Manetti (1979), II, 28, 202-204: „Quapropter nemo mirari debet si hic vir optimus ac probatissimus testimonio Apollinis, ut supra dicebamus, sapientissimus omnium iudicatus est.”

²²³ Manetti (1979), II, 29, 207-213: „Ex parte nanque, non ex toto vera est illa Platonis nostri opinio, qua putat singulis a nativitate hominibus singulos demones datos; nos autem binos angelos, alterum bonum, alterum malum, non modo actorum, sed cogitatorum etiam arbitros humano generi, ut quisque in lucem editur, traditos tradendosque predicamus et dicimus: probum scilicet ut ad virtutes diligendas, improbum vero ut ad vitia capessenda hominem suum exhortetur.”

²²⁴ Manetti (1979), II, 30, 214-217: „Sed quoniam Socrates probitate vite et singularitate morum vir conspicuus fuit, non nisi bonum suasorem sentiebat, quanquam nonnulli ipsum in libidines suapte natura proniorem fuisse adolescentie sue fervore memorie prodiderunt;”

Mitmenschen ab und vermittelt ihn als Gläubigen eines dem Christentum durchaus ähnlichen Glaubens und rückt ihn somit zumindest in die Nähe christlicher Gelehrter.

Doch Manetti geht über die Bindung des Daimoniums an den christlichen Glauben hinaus, indem er es in direkten Zusammenhang zur Weisheit stellt. Sokrates nämlich folgte, entsprechend Platon und Apuleius, diesem Daimonium, oder gutem Engel oder aber auch Gott, wie Augustinus bestätige, in jeglichem Handeln. Er triebe ihn, wie erwähnt, zum Intensivieren der Tugenden und Meiden des Verderblichen.²²⁵ Andererseits war er mit Hilfe dieses göttlichen Beistandes in der Lage, Dinge vorauszusehen. Sokrates' Vorhersagen, so der Text, ähnelten gar denen von Kalchas oder Cassandra.²²⁶ Dennoch wird unterschieden: In Bedarf eines Ratschlages folgte Sokrates der eigenen Weisheit, in Bedarf einer Vorhersage seinem Daimonium.²²⁷

Weisheit ist somit Pendant zum Daimonium, ihr wird ein klar umrissener Bereich zugewiesen, der einen deutlichen Bezug zum täglichen, praktischen Leben hat. Das Daimonium hingegen ist metaphysischer Art und verweist die Weisheit auf einen spezifischen, untergeordneten Platz. Die strikte Trennung von Weisheit und 'göttlicher' Vorhersage wird hervorgehoben, als positiv bewertet, mit Beispielen belegt und letztlich als Erklärung für die sokratische Inanspruchnahme des Daimoniums ausgeführt. Sie ist die Grundlage für die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Wahrheit. Göttliche Wahrheit, als eigentliche Wahrheit, kann vom Menschen weder erkannt noch durch Aneignung von Wissen erarbeitet werden. Lediglich durch Nähe zum Göttlichen ist auch eine Nähe zur Wahrheit möglich. Weisheit nun, stellt sich als menschliche Eigenschaft dar, deren Grundlage durchaus Wissen im Sinne eines unfassenden Faktenwissens ist. Darüber hinaus ist Weisheit ohne das Wissen über ein 'gutes Leben' und das letztlich bedeutsame Anwenden ebendieses Wissens auf das eigene, menschliche Handeln, das Wissen und Realisieren also jenes 'guten Lebens', nicht als solche wertbar. Sokrates nun ist das Ideal, das *exemplum*, eines weisen Mannes und damit nimmt die Weisheit, über das Beschriebene hinaus, einen zentralen Raum in der Vita ein. Sokrates wächst in einer Stadt auf, die, so der Autor, voll glorreicher Taten, Weisheit und

²²⁵ Manetti (1979), II, 34-35, 242-251: „Hunc ergo bonum sive angelum sive demonem sive deum (sic enim varie, ut tradit Augustinus, a plerisque appellatur), Socratem cognovisse Plato auctor est; cuius probis monitis cuncta agenda esse censebat. De hoc Socratis demone Apuleius Madaurensis, Platonicus nobilis, in quodam eius libro loquens, qui *De deo* potius quam *De demone* propterea, ut inquit Augustinus, inscribitur, ne, titulum prelegentes, novitate rei perterriti, antequam ad eam disputationem progredierentur, nequaquam illum hominem sanum fuisse sentirent, hunc sibi in tota vita virtutes suscipiendas, vitia vero execranda illum plane et aperte monuisse testatur.“

²²⁶ Vgl. Manetti (1979), II, 39, 271-272 / 40, 278.

²²⁷ Manetti (1979), II, 279-280: „Eodem modo Socrates agebat: nam ubi consilio, propria sapientia; ubi vero presagio, vi demonis utebatur.“

umfassenden Studien erblüht.²²⁸ Ausgestattet mit einem formidablen Verstand eignet er sich umfassendes Faktenwissen an, um sich jedoch, von diesem enttäuscht, der Ethik, den Lehren moralischen Handelns also, zuzuwenden. Die praktische Umsetzung und Einbindung dieses Wissens in alle erdenklichen Lebensbereiche, bis hinein in den Tod, prägt die gesamte Vita. Denn Weisheit, so wird es von Manetti vermittelt, ist das bedingungslose Verfolgen eines guten Lebens, auch bis in den Tod. Der weise Mann lässt eher sein gutes Leben, als dieses zu ändern.²²⁹

Diese wahre Weisheit des Sokrates, die über die anderer Menschen hinausgeht, wird, so verdeutlicht der Text, sowohl von menschlicher Seite, von 'weisen Männern' um Sokrates, bestätigt als auch und vor allem von göttlicher Seite, nämlich dem Orakel des Apoll.²³⁰ Und auch wenn Sokrates selbst die Prophezeiung skeptisch hinterfragt, bleibt diese letztlich als richtig und göltig stehen. Allerdings hat die apollinische Vorhersage, so vermittelt der Text, eine Kehrseite. Sie nämlich regt den Neid der Athener an, der schlussendlich zum Tod des weisesten aller Männer führt.²³¹ Oder ist es doch die Skepsis des Philosophen gegenüber dem Orakel, die ihm Verderben bringt? Denn angeregt durch diese, beginnt Sokrates die Weisheit anderer Männer zu hinterfragen, um letztlich festzustellen, dass deren Weisheit hinter der seinen zurückbleibt oder gar nicht vorhanden ist.

Interessant ist hier die Quellenlage, denn die Darstellung des Daimoniums findet bei Diogenes Laertios lediglich knapp Erwähnung. Apuleius, welcher in seinem Buch *De deo socratis* ausführlich darüber schreibt, wird als Quelle hinzugezogen und in den Kontext gefügt. Obwohl Apuleius eine sehr ausführliche Quelle ist, liegt der Schwerpunkt der Ausführungen Manettis auf der Umdeutung des Daimoniums in zwei engelgleiche Wesen guten und schlechten Einflusses und den Bezug zum christlichen Gott.

Manetti hat in seiner grundsätzlichen Zuschreibung bzw. Definition „Dämon“ oder „Gott“ oder „Engel“ wie auch in seinen Ausführungen zur Beschreibung der Tätigkeit, des Handelns des sokratischen Daimoniums deutlich die Ausführungen zur platonischen

²²⁸ Manetti (1979), I, 3, 16-17: „Eo preterea tempore natus est, quo Athene et rerum gestarum gloria et sapientia ac bonarum artium studiis apprime florebant.“

²²⁹ Manetti (1979), III, 23, 144-148: „Vir enim sapientissimus quod superesset ex vita, sibi perire maluit quam quod preterisset; et, quando ab hominibus sui temporis parum intelligebatur, posterorum se iudicii reservavit, brevi detrimento iam ultime senectutis evum seculorum omnium consecutus.“

²³⁰ Vgl. Manetti (1979), I, 22, 149-151 / II, 36, 252-254.

²³¹ Manetti (1979), III, 1, 1-7: „Socrates, ob admirabilem eius sapientiam atque precipuam vite integritatem, vir ceteris Atheniensibus sapientior ac melior communi consensu omnium habebatur. Quocirca principes civitatis optimatesque ei plurimum invidabant. Hanc eorum invidiam celebratum illud Apollinis de sapientia sua testimonium multum admodum adauxit; cuius quidem oraculo sapientissimum mortalium omnium iudicatum, ut supra dicebamus, fuisse ferebatur.“

Götter- und Dämonenlehre des Augustinus in *De civitate dei* im Blick.²³² Allerdings weicht er entschieden von der augustinischen Position ab und vermeidet Nennung und Zitation des Kirchenvaters. Verwiesen wird auf Augustinus an den Stellen, welche lediglich die Fragestellung der Art des Daimoniums behandeln. Denn Manetti selbst beschreibt dieses als Engel, sodass eine gewisse Unschärfe der Zuweisung einer 'Gattung' (Dämon, Engel, Gott) durchaus erwünscht ist. Nicht allein Platon bezeuge Sokrates' „guten Engel“ bzw. „Daimon“ bzw. „Gott“ auf ebendiese verschiedenen Weisen, sondern auch andere Autoren, so bei Augustinus nachlesbar.²³³ Darüber hinaus habe Apuleius, so Augustinus, sein Buch *De deo socrates* genannt, nicht *De daemone*, und damit quasi Vorverurteilungen in Form geistiger Verwirrtheit bzw. Besessenheit des Philosophen vorgebeugt.²³⁴ In der Tat beschreibt Augustinus, wie sich diese Wesen unterscheiden. Er erläutert und kommentiert die platonische Götter- und Dämonenlehre und stellt heraus, dass entweder Apuleius mit der Zuweisung eines Dämons Unrecht habe oder aber Platon sich widerspreche, indem er den sokratischen Dämon ehre, aber das, was diese Dämonen entzücke, aus seinem Staatswesen entferne, oder aber man Sokrates schwerlich zu seinem Dämon beglückwünschen könne.²³⁵ Des Weiteren diskutiert Augustinus die Frage, ob es überhaupt gute oder böse Dämonen gebe. Wiederum in Anlehnung an Apuleius, welcher Dämonen sämtliche menschenähnliche Affekte zuschreibe und es zudem unterlasse, deren geistige Tugenden, welche, so Augustinus, diese überhaupt erst als gut definieren würden, herauszuarbeiten, stellt sich Augustinus kritisch gegen diese Charakterzuweisung an Dämonen.²³⁶

Augustinus selbst wird von Manetti sehr zurückhaltend und in diesem Zusammenhang lediglich als derjenige genannt, welcher sich, wie erwähnt, zum Titel des Apuleius Textes geäußert habe.

Interessant wird die Quellenfrage noch einmal, wenn Manetti auf das sokratische Daimonium zu sprechen kommt und hier klar Platon die 'wahre' Aussage zuschreibt, dass Sokrates dieses Daimonium bei seiner Geburt gegeben worden sei, jedoch dessen Aussage, dass jedem Menschen ein solches Daimonium zukomme, als lediglich teilweise wahr relativiert und richtigstellt: Jedem Menschen seien zwei Begleiter dieser Art, Engel nämlich, zur Seite gestellt, nicht einer.²³⁷ In Platons Dialog *Theages* findet sich lediglich

²³² Vgl. Augustinus, *De civitate dei*, VIII-X.

²³³ Vgl. Manetti (1979), II, 34, 242-243.

²³⁴ Vgl. Manetti (1979), II, 35, 245-249.

²³⁵ Vgl. Augustinus, *De civitate dei*, VIII, 14.

²³⁶ Vgl. Augustinus, *De civitate dei*, IX, 8.

²³⁷ Vgl. Manetti (1979), II, 28-29.

die Aussage, dass Sokrates seit der Kindheit, so heißt es, ein Dämon begleite.²³⁸ Dort erzählt Sokrates von der Wirkweise des Dämons und belegt diese mit verschiedenen, eindringlichen Beispielen.²³⁹ Dass jeden Menschen ein solcher Dämon begleitet, gar bis in den Tod, etwas, das Manetti nicht ausgeführt hat, berichtet Platon im *Phaidon*.²⁴⁰ Weder in der *Apologie des Sokrates* noch in anderen platonischen Dialogen wird das Daimonium in dem hier von Manetti angeführten Zusammenhang erwähnt.

2.2.2 Eine Frage der Autotitüt? – Quellenstudium

Eine weitere Feststellung von Hankins, dass die Vita auf den ersten Blick „an ill-assorted patchwork of quotations and paraphrases from diverse sources“ sei, „arranged roughly by topics but with frequent digressions, repetitions and awkward transitions“, ist in der Tat lediglich auf den ersten Blick so.²⁴¹ Unter dem Aspekt der Rezeption des neu zugänglichen Textes des Diogenes Laertius, zeigt die Zusammenstellung des Materials und die Verwendung der Quellen eine methodische Vorgehensweise, die auf eine interessante Umgangsweise mit dem neuen Autor hindeutet. Benannt werden von Manetti folgende Quellen:

Apuleius	<i>De deo Socratis</i> <i>De Platone</i>
Aristoteles	
Augustinus	<i>De civitate dei</i>
Aulus Gellius	<i>Nocte Atticae</i>
Cicero	<i>De Officiis</i> <i>De finibus</i> <i>De senectute</i> <i>De oratore</i>
Diogenes Laertius	<i>De vita et moribus philosophorum</i>
Hieronimus	<i>Contra Iovinianum</i>
Platon	<i>Symposion</i> <i>Phaedon</i>
Quintilian	<i>Institutiones oratoris</i>
Valerius Maximus	<i>Memorabilia</i>

²³⁸ Platon (2004), *Theages*, 128d: „Es begleitet mich nämlich durch göttliche Schickung von Kindheit an etwas Wunderbares. Es ist nämlich das eine Stimme, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von dem, was ich tun will, Abmahnung andeutet, zugeredet aber hat sie mir nie. Und wenn einer von den Freunden mir etwas anvertraut, und die Stimme läßt sich vernehmen, so ist es dasselbe; sie mahnt ab und läßt es ihn nicht ausführen.“

²³⁹ Platon (2004), *Theages*, 128d-129d.

²⁴⁰ Platon (2004), *Phaidon*, 107d-108b: „Denn man sagt ja, daß jeden Gestorbenen sein Dämon, der ihn schon lebend zu besorgen hatte, dieser ihn auch dann an einen Ort zu führen sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem sie gerichtet sind, in die Unterwelt gehen mit jenem Führer, dem es aufgetragen ist, die von hier dorthin zu führen. [...] Die sittige und vernünftige Seele nun folgt und verkennt nicht, was ihr widerfährt; die aber begehrlig an dem Leibe sich hält, wie ich auch vorher sagte, drängt sich lange Zeit immer um ihn herum und in dem sichtbaren Ort umher, und nach vielem Sträuben und vielen Versuchen wird sie endlich mit Mühe und gewaltsam von dem angeordneten Dämon abgeführt.“

²⁴¹ Hankins (2008), 206.

Bei den von Manetti explizit erwähnten und zitierten Autoren handelt es sich ausschließlich um antike bzw. spätantike Quellen, sowohl griechischen und lateinischen als auch paganen und christlichen Ursprungs. Manetti belegt seine Vita vornehmlich mit Autoren, die bereits im Mittelalter die Sokrates-Darstellungen, wie die eines Vincent von Beauvais, Johannes von Wales oder ps. Burley dominierten und als Autoritäten für die Rezeption des Sokrates-Bildes anerkannt sind. Sie sind für den Leser des frühen 15. Jahrhunderts gut eingeführte und bekannte Autoritäten.

In gemäßigter Weise, so der Eindruck, bindet Manetti neue Quellen in seine Darstellung ein. Die Nennung der platonischen Dialoge *Phaedon* und *Symposion* sowie der Hinweis auf die Darlegungen zur sokratischen Rhetorik bei Quintilian deuten dies an. Aber auch die einmalige Nennung von Diogenes Laertios ist zu bemerken. Manetti scheint mit seinem Hinweis auf die von ihm intensiv genutzte Quelle, der recht erfolgreichen Viten-Sammlung ps. Burleys, welcher Diogenes Laertios entsprechend anführt, zum anderen der neuen, lateinischen Übersetzung des Laertios-Textes Rechnung tragen zu wollen, ohne Laertios als Beleg zu deutlich ins Spiel zu bringen.

Allerdings bewegt sich Manettis Darstellung bei genauerem Hinsehen weit entfernt der mittelalterlichen Tradition und der gemäßigten Einbindung neuer Quellen. In der Tat nämlich ergibt die nähere Untersuchung des Textes deutliche Auffälligkeiten: Zunächst die bemerkenswerte Präsenz Ciceros, welche in dieser Intensität neu ist, aber auch die fehlende Aufnahme Senecas, ps. Burleys oder auch Xenophons. Diese Beobachtungen machen deutlich, dass eine genaue Untersuchung der von Manetti explizit benannten bzw. bewusst vorenthaltenen Autoren von höchster Relevanz für die Ermittlung des Sokrates Bildes in der Vita, aber auch für die Einschätzung der Autorität und Rolle der Quelle Diogenes Laertios unerlässlich ist. Die Prominenz der ins Auge fallenden Quelle Cicero, aber auch die mehrfache Nennung von Platon und Aristoteles vermitteln, das wird die nähere Untersuchung zeigen, eine gänzlich anderes Bild, als die tatsächliche Quellenlage zeigt.

Nebensächliches? – Platon und Aristoteles

Aristoteles, der mehrfach erwähnt wird, ohne dass explizit eine Schrift genannt wird, ist Manetti gut bekannt. Er selbst hat verschiedene aristotelische Schriften, die *Eudemische-* und *Nikomachische Ethik* sowie die *Magna Morali*, ins Lateinische übersetzt.²⁴² Eine

²⁴² Übersetzung Manetti: Maneti omnes morales libri Aristotelis in latinum conversi, Vat. Pal. Lat. 1021. Vgl. Cagni (1960), 1-43; Wittschier gibt für die Übersetzungen weitere Handschriften an, die nicht in

Vielzahl aristotelischer Schriften lassen sich, neben Manettis Übersetzung, sowohl im griechischen Original als auch in lateinischen Übersetzungen anderer Autoren in seiner Bibliothek finden.²⁴³

Die Kenntnis Platons und der Zugang zu dessen Schriften müssen bereits etwas differenzierter betrachtet werden. In der Bibliothek Manettis lassen sich zumindest unter den griechischen Handschriften eine umfangreiche Auswahl platonischer Dialoge ausmachen. Darüber hinaus liegen gegen 1440 bereits Übersetzungen bzw. Teilübersetzungen einiger platonischer Dialoge vor. So wurde der von Manetti erwähnte Dialog *Phaidon*, dessen lateinische Übersetzung, vorgenommen von Henricus Aristippus im 12. Jahrhundert, 1401 in die Hände Coluccio Salutati gelangte und von diesem an Leonardo Bruni zwecks Anfertigung einer neuen, besser lesbaren Übersetzung weitergegeben wurde, von Bruni vor 1405 erneut ins Lateinische übersetzt.²⁴⁴ Diesem folgten der Dialog *Kriton* und die für Manettis Ausführungen, so sollte man meinen, höchst relevanten Texte *Apologie des Sokrates* sowie Xenophons Verteidigungsrede auf Sokrates, die *Apologia* Platons, gegen 1405.²⁴⁵ Eine Teilübersetzung des platonischen *Symposiums* – die Alkibiades Rede – wurde von Bruni gegen 1435 vorgenommen und Cosimo de' Medici gewidmet.²⁴⁶

Umso bemerkenswerter ist Manettis Nennung bzw. Zitation der beiden griechischen Philosophen, die häufig gemeinsam erwähnt und mit ihren Äußerungen häufig zueinander bzw. gegeneinander gestellt werden. Sokrates wird von Aristoteles – in Bezug auf die von Manetti als klar und wahr bezeichnete Analyse der Tugenden – zurückgewiesen bzw. widerlegt (*redarguere*) und verspottet (*irridere*), überdies für seine Definition der

Manettis Bibliothek zu finden sind: Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano: Vat. Urb. Lat. 233, Biblioteca Nazionale, Neapel: Neapolit. VIII. G 13, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze: Magl. VIII. 1439. Vgl. Wittschier (1968), 38.

²⁴³ Aristotelische Schriften in griechischer Sprache: *Organon*, Vat. Pal. Graeci. 159; *Politicorum* / *Ars Rhetoricae* / *Rhetorica ad Alexandrum* / *Epostola ad Olympiadem*, ad *Alexandrum* / *Alexandri epistola ad Aristotelem*, Vat. Pal. Graeci. 160; *Physicae auscultationis* / *De Coelo* / *De Meteoris* / *De Anima*, Vat. Pal. Graeci. 161; *De Zenophanis* / *Zenonis* / *Gorgiae* / *De Miris Auditionibus* / *De Cosmographia* / *Mechanica* / *De Spiritu deu flatu*, Vat. Pal. Graeci. 162; *De Sensu et sensibilibus* / *De Memoria et Memorazione* / *De Somno et Vigilae et de Divinatione per Somnum* / *De Longitudine ac Brevitate vitae* / *Vita et Morte et Respiratione* / *De Motu animalium* / *De Senectute et Iuventute* / *De Generatione animalium*, *De Incessu animalium*, Vat. Pal. Graeci. 163; *Metaphysicorum*, Vat. Pal. Graeci. 164; *Ethicorum Nicomachicum* / *Ethicorum Eudemiorum* / *Ethicorum Nicomacheorum magnorum* / *Oeconomicorum*, Vat. Pal. Graeci. 166; in lateinischer Sprache: *Organum*, Vat. Pal. Lat. 986; *Liber de interpretatione*, Vat. Pal. Lat. 990; *Ethica*, Vat. Pal. Lat. 1011 / 1013 / 1014; *Politica et Oeconomica*, Vat. Pal. Lat. 1029; *Physica*, Vat. Pal. Lat. 1033; *Problemata*, Vat. Pal. Lat. 1065; *De animalibus*, Vat. Pal. Lat. 1068. Auch einige Aristoteles-Kommentare sind nachweisbar. Vgl. Stevenson, Henricus (1886), *Codices Palatini Latini Bibliotheca Vaticanae*. Rom: 86-88; Vgl. Stevenson (1885), 302ff; Cagni (1960), 1-43.

²⁴⁴ Vgl. Hankins, James (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, Bd. 1 (Columbia studies in the classical tradition, 17), Leiden/NewYork/København/Köln: Brill, 40-41.

²⁴⁵ Vgl. Hankins (1990), 51.

²⁴⁶ Vgl. Hankins (1990), 80.

Tugend als Wissen verachtet (*contemnere*), so Manetti in Anlehnung an Cicero.²⁴⁷ Platon, wie auch andere weise Männer, hätten Sokrates als Alleinigen und Ersten, welcher die Philosophie vom Himmel in die Städte gebracht habe, gelobt. Und obwohl Manetti, wie er betont, das Urteil Platons dem des Aristoteles nicht vorziehe und Aristoteles nicht tadeln wolle, könnten, so fügt er an, Aristoteles' Einwände gegen Sokrates leicht wiederlegt werden.²⁴⁸

Aristoteles und Platon werden in dieser, wie in weiteren Szenen, in Opposition gebracht. Obwohl Manetti betont, dass beide Autoritäten gleichwertig seien und er Platon im Urteil nicht den Vorzug gebe, wird nahezu durchgehend gegen Aristoteles argumentiert und seine Tugendlehre der sokratischen nachgeordnet.²⁴⁹ Beide Autoren werden als Beleg für die sokratische Lehrmethode und die vieldiskutierte ironische Seite als Philosophen hinzugezogen.²⁵⁰ Zitiert wird Aristoteles lediglich ein Mal in Bezug auf die genannte sokratische Ironie.²⁵¹ Der häufigere Rückgriff auf die Quelle Platon erweckt den Eindruck, als würde Platon als eine wichtige Autorität und Hauptquelle des Textes fungieren. Obwohl lediglich der Dialog *Phaidon* und das platonische *Symposion* explizit benannt werden, scheint es, als würde Manetti verstärkt auf die neu zugänglichen platonischen Quellen zurückgreifen. Doch dieser Eindruck täuscht. Für die größere Zahl der Textstellen, in welchen Platon als belegende Autorität angeführt wird, lässt sich ein im Grunde oberflächlicher Umgang in der Zuordnung feststellen.

Interessant wird die Quellenfrage, wenn Manetti auf das sokratische Daimonium zu sprechen kommt und hier, wie bereits erläutert, klar Platon die 'wahre' Aussage zuschreibt, dass Sokrates bei seiner Geburt ein Daimonium gegeben worden sei, jedoch relativiert. Jedem Menschen seien zwei Begleiter dieser Art, Engel nämlich, zur Seite gestellt, nicht einer.²⁵² Des Weiteren verweist Manetti korrekt auf Platons *Symposion* als Beleg für die Zurückhaltung des Philosophen gegenüber den Näherungsversuchen des Alkibiades. Ein Zitat des Textes findet sich nicht.

²⁴⁷ Manetti (1979), I, 21, 138-141: „Hunc Socrates postea secutus, de virtutibus ipsis planius ac verius disputavit. In quo licet ab Aristotele, philosophorum – Platonem semper excipio – magistro et principe, redarguatur, irrideatur et, si Ciceroni credimus, contemnatur, quoniam virtutes scientias esse diffiniverit ...“

²⁴⁸ Manetti (1979), I, 21-22, 142-149: „... a Platone tamen, nobilitato eius discipulo, cuius ego iudicium, quamvis Aristotelico non antepo- nam, inferius tamen illius censura existimandum esse non arbitror; simul atque a ceteris egregiis sapientibus ita laudatur, ut solus et primus philosophiam, ut aiunt, e celo evocasse et in urbibus collocasse videtur. Sed, ut Aristoteles hoc loco de ipsa Socratis obiurgatione aliquando refellatur, ob hanc solam, ut arbitror, moralium rerum cognitionem.“

²⁴⁹ Vgl. Manetti (1979), I, 26-27, 176-181.

²⁵⁰ Vgl. Manetti (1979), I, 39-40 / 45-46.

²⁵¹ Vgl. Manetti (1979), I, 45, 319-321: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, XIII, 1127b.

²⁵² Vgl. Manetti (1979), II, 28-29. Zu verweisen ist hier auf die Ausführungen zum Daimonium im vorausgehenden Teil.

Eine weitere, bemerkenswerte Stelle findet sich im dritten Abschnitt, in der Beschreibung des Vollzugs des Todesurteils. Sokrates, den Giftbecher bereits in der Hand haltend, trägt, wie Platon berichtet, eine Rede vor den Richtern vor, so die Ausführung Manettis. Es schließt sich ein Zitat an, das allerdings nicht Platons, sondern Ciceros Bericht der Szene – nach Platon – wiedergibt.²⁵³ Ähnliches ist zu finden im Abschnitt III, 24. Manetti verweist hier auf Platon, der im *Phaidon* ausführt, dass Sokrates' Lehre zur Unsterblichkeit der Seele andere inspiriert habe, ihm in Bezug auf die Annahme des Todesurteils nachzueifern. Als Beispiel wird, entsprechend den Berichten würdiger (*idoneus*) Autoren, Kleombroto angeführt. Obwohl ein Kleombroto in Platons *Phaidon* vorkommt, erzählt eine Geschichte Ciceros dieses Vorkommnis, allerdings mit dem nicht ganz richtigen Namen Theombrotos. Manetti, der sowohl auf die griechische als auch die lateinische Quelle zurückgreifen konnte, nennt hier natürlich den richtigen Namen. Bereits in diesen Ausführungen wird deutlich, dass Manetti sehr frei mit der gegebenen Information und der als autoritativen Beleg hinzugefügten Quelle umgeht. Manetti benennt und zitiert Autoren, die als Autorität dem Text eine gewisse Gewichtung geben. Bei näherer Untersuchung der im Text gegebenen Informationen in Bezug zur ins Spiel gebrachten Quelle, lassen sich jedoch auffällige Divergenzen feststellen.

Wichtiges? – Cicero

Eine Besonderheit des Textes ist der kontrastierende Rückgriff auf die Quellen Diogenes Laertios und Cicero. Die bereits angedeutete Methode des Quellenumgangs bei Manetti, zeigt sich dort in aller Deutlichkeit. Mehr als zwanzig mehr oder weniger umfangreiche und relevante Zitate Ciceros, die in der Mehrzahl explizit als solche ausgewiesen werden, enthält die Vita.²⁵⁴ Einige wenige Zitate, welche ebenfalls Cicero entnommen sind, aber Auskünfte über andere Autoren geben und als Aussage des von Cicero beschriebenen Autors von Manetti aufgenommen werden, kommen hinzu.

²⁵³ Manetti (1979), III, 20-21, 128-137: „Postremo, mortiferum illud pene in manibus tenens poculum, ita locutus est, ut non ad mortem trudi, verum in celum videretur ascendere, quemadmodum ex oratione eius manifeste deprehenditur, qua ipsum Plato usum fuisse dicit apud iudices iam morte mulctatum: Magna enim me, inquit, spes tenet, iudices, mihi evenire quod mittar ad mortem: necesse enim sit alterum de duobus, ut aut sensus omnis omnino mors auferat, aut in alium quedam locum morte migretur et cetera huiusmodi ita prosecutus est, ut non modo mortem non fugere, sed eam vel maxime cupere et appetere videretur.“; Folgendes ist zu lesen in Cicero (2005), *Tusculanae disputationes*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart: Philipp Reclam, I, 40, 97, 128: „... quae est igitur eius oratio, qua fecit eum Plato usum apud iudices iam morte multatum? Manga me inquit spes tenet, iudices, bene mihi evenire, quod mittar ad mortem. Necesse est enim sit alterum de duobus, ut aut sensus omnino omnes mors auferat aut in alium quendam locum ex his locis morte migretur.“

²⁵⁴ Manetti (1979), 79: „... vale notare che nella Vita Socratis il Manetti presenta non meno die 27 citazioni testuale da opere ciceorniane.“

De Petris vermerkt im Vorwort zur Edition der *Parallelvita*, mindestens vierundachtzig Textstellen aus dem Diogenes Laertios Text identifiziert zu haben.²⁵⁵ Allerdings wird Laertios, wie bereits angesprochen, lediglich einmal, in einer Nebenbemerkung, erwähnt.²⁵⁶

Interessant ist, wie Manetti Cicero in diesem Text zitiert und mit diesen Zitaten geschickt die Informationen aus Diogenes Laertios, welche an Informationsgehalt, aber auch quantitativ die ciceronischen übertreffen, überblendet.

Methodisch ist diese Vorgehensweise bemerkenswert. Manetti gibt eine Sammlung von Informationen zu einem bestimmten Thema oder Lebensbereich. Dazu verwendet er in den überwiegenden Fällen Informationen aus dem Laertios-Text. Diese fügt er seiner Darstellung entsprechend aneinander, legt diese aus, ergänzt sie um seine oder die Meinung anderer Autoren und fügt schlussendlich ein oder mehrere Zitate entsprechenden Umfangs an, die das Dargelegte wiederum bestätigen, markant ergänzen oder aber verstärken. Einige Beispiele sollen diese Vorgehensweise belegen.²⁵⁷

(1) Die ersten Ausführungen nach Darlegung des Kontextes behandeln die Lehrzeit des Philosophen, zunächst Lehrer und Mitlernende. Manetti beschreibt, dass Sokrates zunächst bei Anaxagoras, nach dessen Verdammung jedoch bei Archelaus, einem Schüler des Anaxagoras, gelernt habe. Auch führt Manetti aus, dass er Archealus für eine durchaus längere Zeit gehört habe, was verschiedene Quellen belegen, die je nachdem eine Reise der beiden nach Samos, Delphi oder Korinth angaben. Diese Informationen, welche bei Diogenes Laertios zu finden sind, werden mit einem Zitat aus Cicero belegt. Dieses ist kurz im Vergleich zu dem von Laertios entnommenen, nichtsdestotrotz wird als Autorität Cicero benannt und in den Vordergrund gerückt.²⁵⁸

(2) Im Anschluss werden der Wechsel von Anaxagoras und der Naturphilosophie zur Moralphilosophie und die Gründe für diesen Wechsel geschildert. Auch wird die Militärzeit des Philosophen mit Anekdoten, welche das Verhalten des Philosophen in dieser Zeit verbildlichen, ausgeführt: seine Rettung des Xenophon, seine meditative Versonnenheit, die Weitergabe seiner Tapferkeitsauszeichnung an Alkibiades und nicht zuletzt die endgültige Hinwendung zur Moralphilosophie, welche die Philosophie aus dem Himmel in die Städte brachte. Auch hier wird Cicero mehrfach erwähnt und zitiert und erscheint als absolute Autorität des Gesagten. Die detaillierten Informationen zum

²⁵⁵ Manetti (1979), 70: „... nella Vita Socratis ho rinvenuto almeno 84 riscontri ...“

²⁵⁶ Vgl. Manetti (1979), I, 8, 48-49.

²⁵⁷ Belegstellen zu den in Folge ausgeführten Beispielen finden sich am Ende des Kapitels.

²⁵⁸ Vgl.: Tabelle: (1).

Leben und Handelns des Philosophen sind eindeutig Laertios entnommen, der mit keinem Wort erwähnt wird.²⁵⁹

Ciceronische Zitate betonen auf unterschiedliche Weise, dass Sokrates der Begründer der Moralphilosophie und der Hervorbringer sämtlicher philosophischer Sekten sei, ein Punkt, auf den Manetti an anderer Stelle detaillierter zurückkommt. So zielen diese Zitate lediglich auf die Essenz des zuvor ausführlich Dargelegten und wiederholen diese in Variationen.

(3) Die These verdeutlicht ebenfalls die Darlegung, dass Sokrates im Alter und aus gutem Grund lernte, ein Instrument zu spielen. Auch wenn in den Zitaten weitere Beispiele ergänzt werden, ist die im Vordergrund stehende, Sokrates betreffende Hauptaussage Laertios entnommen, die belegenden Zitate jedoch erneut von Cicero.²⁶⁰

(4) Ein nächstes Beispiel zeigt eine signifikante Erweiterung des Dargelegten durch die ergänzten Cicero-Zitate. Erstmals kann davon gesprochen werden, dass Diogenes Laertios den Rahmen bietet für eine zuvor bereits angedeutete Interpretation der Rolle des Philosophen Sokrates für die Philosophie. Manetti kommt zunächst auf die Schüler des Philosophen zu sprechen und deren Begeisterung für ihren Lehrer, ferner die quasi inexistenten Entlohnung seiner Lehrtätigkeit und dessen Umgang mit den Schülern. Die Nennung der verschiedenen, vor allem bedeutenden Schüler wird ergänzt um zwei Anekdoten, die einmal die Entlohnung des Philosophen (durch die Schüler) sowie die Benennung der Schüler ansprechen, beide lassen sich auf Diogenes Laertios zurückführen. Zu erwähnen ist hier, dass Laertios bereits eine Tradition, eine Entwicklung von Philosophenschulen, welche sich auf Sokrates zurückführen lassen, angibt. Am Ende dieser Ausführungen leitet Manetti von den Schülern des Sokrates zu den sich aus deren Lehren entwickelnden Schulen über, um dann mittels verschiedener Zitate Ciceros gekonnt Sokrates als Begründer sämtlicher Philosophie darzustellen. Hier bringen die Zitate Ciceros durchaus eine neue Sichtweise auf den Philosophen, die jedoch ohne den vorherigen, sich stark aus Diogenes Laertios speisenden Rahmen wenig plausibel klingen würde und durch den praktischen Bezug, den die Schilderungen im Laertios Text mit sich bringen, an Authentizität gewinnt.²⁶¹

(5) Das letzte gewählte Beispiel bezieht sich auf die Zeit der Anklage und Gefangenschaft des Philosophen. Manetti schildert hier zunächst ebendiese, die Gründe, welche zu dieser

²⁵⁹ Ausnahme ist hier lediglich die bereits erwähnte Stelle in Manettis Text, welche die Gründe für den Wechsel zur Moralphilosophie darlegt und dort in einer Nebenbemerkung erwähnt wird. Vgl.: Tabelle: (2).

²⁶⁰ Vgl.: Tabelle: (3).

²⁶¹ Vgl.: Tabelle: (4).

fürten, sowie die vorgebrachten Anklagepunkte. Im Anschluss gibt Manetti die ebenso bei Laertios zu findenden Anekdote des Lysias wieder, welcher, als bedeutender Rhetor der Zeit, anbot, eine Rede für Sokrates zu verfassen, was dieser jedoch ablehnte. Manetti führt gleich zwei Quellen an, welche diese Anekdote wiedergeben, zunächst Valerius Maximus, sodann eine ausführliche Schilderung des Geschehens, ganz ähnlich dem bei Laertios zu findenden, von Cicero. Gerade hier wird noch einmal deutlich, dass es Manetti auf die Autorität Ciceros für seine Ausführungen ankommt.²⁶² Cicero wird als unumgängliche Autorität des Textes positioniert, die eigentliche, junge und reiche Quelle Diogenes Laertios wird geschickt überblendet. Aussagen, für welche keinerlei Belege bei Cicero zu finden sind, werden mit Belegen anderer, bereits genannter, gut eingeführter Autoritäten verstärkt oder aber ohne jegliche Quelle angegeben. Dies ist vor allem bei den längeren anekdotischen Schilderungen und Sentenzen aus der Laertius Vorgabe der Fall, welche die Charaktereigenschaften des Philosophen treffend und vor allem authentisch wiedergeben sollen.

In der Sokrates-Vita der Paralleldarstellung *Vita Socratis et Senecae* fallen die Rezeption der *Vitae philosophorum* des Laertios und die Neugestaltung eines die Zeit reflektierenden Sokrates Bildes zusammen. War die Sokrates-Darstellung Manettis in *DIL* geprägt vom Kürzen und Glätten der gegebenen Informationen, die den Philosophen als wenig problematischen Pionier der Moralphilosophie stilisierte, so wird die umfangreiche *Vita Socratis* eng an den Informationen der Quelle Laertios ausgeführt, strukturell geschickt aufgebaut und formiert, um diskursrelevante Probleme der Zeit erweitert und innerhalb dieser Diskurse eine Position herausgearbeitet.

Das Bild, welches Manetti von Sokrates entwickelt, ist ein höchst programmatisches, das allerdings über diese Ebene der Darstellung noch hinaustritt und auf einer weiteren Ebene ein ebenso programmatisches Ideal-Bild der frühhumanistischen Moralphilosophie in ihrer Angewandtheit liefert. Die Sokrates-Darstellung des Laertios liegt dem Text sowohl inhaltlich als auch strukturell als Hauptquelle zugrunde und wird auch in diesem Text relativ textnah an der lateinischen Übersetzung gehalten, der Autor selbst allerdings kommt kaum zum Tragen. Die vorgenommenen, ausgewählten Betrachtungen der von Manetti im Text angeführten Autoritäten im Vergleich zu deren expliziten Verwendung,

²⁶² Vgl.: Tabelle: (5).

zeigen sowohl für Diogenes Laertios als auch für Platon, Aristoteles und Cicero, und dies im Besonderen, eine Divergenz zwischen Benennung und Setzung auf der einen und inhaltlicher Relevanz auf der anderen Seite. Der erwartete inhaltliche Rückgriff auf die neu in den Blick gekommene Quelle Platon bleibt nahezu aus. Er wird lediglich als einer von verschiedenen Autoritäten wird ins Spiel gebracht.

Noch deutlicher wird dieser Umgang in Bezug auf Cicero. Die als 'offensichtliche' Autorität inszenierte Quelle Cicero nimmt eine Gegenposition zur dem Text zugrunde liegenden, jedoch als solche nicht ausgewiesenen Quelle Diogenes Laertios ein. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Manettis Rückgriff auf den neu zugänglichen Text Diogenes Laertios und dessen Benennung und der deutlichen Überblendung des noch 'jungen' Autors mit der etablierten Autorität Cicero.

Das Leben des Philosophen Sokrates wird von Manetti als Idealbild, als *exemplum* florentiner frühhumanistischen Denkens par excellence kreiert, dass sämtliche, seit Petrarca in den Blick genommenen Facetten in diese Darstellung integriert. Verschiedene, bereits vor Diogenes Laertios oder Manetti bekannte Details aus dem Leben des Philosophen bergen Elemente, die sich unproblematisch in das frühhumanistische Programm fügen, so das Fehlen eigener, sokratischer Schriften bei paralleler Überlieferung einer sehr eigenen, mündlichen Vermittlung seiner Lehren, auf dem Marktplatz, unter den Menschen, außerhalb von Institutionen.

Manetti nun gibt einen deutlichen Rahmen vor, in dem Moralphilosophie von höchster Relevanz ist und vor sämtlicher weiterer Philosophie changiert, untrennbar verbunden ist mit dem tätigen Leben und überdies unerlässlich für das gute, glückliche Leben. Das 'tätige' Leben des Menschen hat verschiedene Facetten und wird verstanden als ein Leben als *animal sociale*, integriert in eine Gesellschaft, in soziale Beziehungen und in einem tätigen Leben für diese Gesellschaft. Rückzug in klösterliches Leben, eremitenhaftes Dasein oder aber Philosophie an Institutionen, Schulen und Universitäten, welche Philosophie der Philosophie wegen, ohne praktischen Bezug zum täglichen Leben und der Möglichkeit der Gestaltung des täglichen Lebens zu einem guten Leben, betreibt, wird abgelehnt. Sokrates ist Bürger und Philosoph mitten in der Gesellschaft. Er agiert aus ihr heraus und für sie, gibt sein Wissen, seine Weisheit, welche Manetti ganz praktisch definiert und abgrenzt von einem metaphysischen Wissen, an seine Mitmenschen weiter, auch dies ein deutliches Anliegen des frühhumanistischen pädagogischen Ansatzes.

Die sokratische Lehrmethode, die, wie Hankins anmerkt, „regularly involved humiliation of an oponent“²⁶³, wird von Manetti umgedeutet in eine überaus erfolgreiche Methode des Fragens und Antworten, eines Dialoges mit seinen Mitmenschen, unabhängig von Klasse und Rang, öffentlich geführt und in enger Bindung an das tägliche Leben. Die Form des Dialoges gewinnt ebenfalls in schriftlicher Form an Relevanz und ist eine Variante der mit und seit Petrarca neu inszenierten, Authentizität suggerierenden Textformen.²⁶⁴ Diese Methode, welche die Menschen, so legt es Manetti dar, begeistere und zur Nachahmung animiere, sei die zu bevorzugende, vor Aristoteles oder Pythagoras, eine Methode, welche die Philosophie „vom Himmel herab in die Städte“ zu den Menschen gebracht habe. Ein Bild, das Manetti mehrfach wiederholt und das die Auseinandersetzung zwischen Humanismus und Scholastik fast. Nicht mehr Institutionen, weitab des täglichen Lebens, sind Träger, Vermittler und Anwender moralphilosophischer Lehren, sondern der Bürger-Philosoph, welcher fest im christlichen Denken verwurzelt ist und tugendhaft in privaten wie öffentlichen Lebensbereichen handelt, ist es, den Salutati propagiert und den Manetti in der Darstellung der Figur des Sokrates exemplarisiert.

Darüber hinaus nimmt Manetti eine ‚Christianisierung‘ des antiken, paganen Philosophen vor, indem er, in Weiterführung verschiedener Quellen, eine Umdeutung des sokratischen Daimoniums zu einem engelartigem Wesen vornimmt, die Auswirkungen auf die Sichtweise der nächsten Generation von Humanisten und Philosophen haben wird.

Deutlich zeigt Manetti in seiner Darstellung die Bevorzugung der sokratisch-platonischen Position und Lehre vor der von Aristoteles vermittelten Philosophie und tritt hier klar in die Tradition eines Petrarca und Salutati.

Tabelle: Aufstellung Diogenes Laertios / Manetti: Zitation Cicero²⁶⁵

Diogenes Laertios <i>Vitae philosophorum</i> (nach Traversari 1475, moderne Einteilung)	Giannozzo Manetti <i>Vita Socratis</i> nach De Petris (1979)
(I) post eius [Anaxagoras] damnationem Archelaum se physicum contulit: DL II, 19 Ion autem chius iuuenem cum archelao samum insamo peregrinatum uenisse tradit. Aristoteles	Damnatio igitur Anaxagora ad Archelaum physicum, illius discipulum, se contulisse dicitur, ut ab eo veras naturalium rerum causas perscrutaretur. Cicero enim quodam loco: Socrates, inquit, Archelaum, Anaxagore discipulum, audierat. ²⁶⁶

²⁶³ Vgl. Hankins (2008), 216.

²⁶⁴ Dies sind nicht allein Dialoge, Briefe spielen eine große Rolle und ebenso kann die Biographik mit ihren verschiedenen Formen als eine solche Textform gewertet werden.

²⁶⁵ Die Cicero-Zitate sind fett gedruckt.

²⁶⁶ Cicero (2005), *Tusculanae Disputationes*, lat./dt., hrsg. v. Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart: Reclam, V, iv, 10: „Sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat ...“

<p>et pythonem profectum ait. Isthinum quoque Fauorinus in primo commentariorum adisse refert. DL, II, 23</p>	<p>Verum enim vero cum diutius ipsum viva, ut aiunt, voce audisset atque propterea secum sive in Samum sive in Pithonem sive in Isthmum (ut sunt varie philosophorum de hac eius cum Archelao profectione sententiae!) I, 6, 33-40</p>
<p>(2) Animadvertens autem naturalis speculationis fructum nullum esse: eamque ad officia vitae nihil eem necessaria inuexit primus ethicem: deque illa et in officinis et in publico quotidie philosophans: ea potius inquirenda hortabatur: quae mores instruerent. DL, II, 21</p> <p>Denique in amphipolim armatam militam secutus est: atque praelio commisso circa delum lapsum equo xenophontem apprehendit atque seruauit. Confugientibus atheniensibus caeteris ipse lento passu abibat. Saepe clam retrospectis et ulcisci obseruans si quis ense ipsos inuadere tentasset: militauit et in potideam per mare. Nam pedibus minime licebat obsistente bello: quo tempore nocte tota in uno habitu permansisse tradunt. Et cum in ea expeditione fortissime pugnasset ac uicisset uictoriam alcibiadi sponte concessisse: DL, II, 22-23</p>	<p>(...)²⁶⁷ Quocirca huiusmodi rebus tanquam obscuris, frivolis et inanibus penitus pretermisissis ac pro nihilo habitis, quando exinde nulla ad humanam vitam proventura esset utilitas, posteaquam, aliquotiens, militauit, moralibus, ut diximus, studiis operam dedit. Quippe et in Amphipolim armatam militiam secutus est; prelioque circa Delium commisso Xenophontem equo lapsum apprehendit atque seruauit, quando fugientibus ceteris Atheniensibus e prelio superatus abibat ac sepe clam retro ulciscendi gratia respiciebat, si quis se a tergo invadere tentasset. Per mare quoque usque in Potideam militauit. Nam pedibus fremente et obsistente bello eo nequaquam accedere licebat; ibique cum nocte tota uno habitu permansisset et in ea expeditione fortissime pugnasset, ad extremumque vicisset, uictoriam Alcibiadi quem plurimum diligebat, sponte sua concessisse dicitur.</p> <p>(...) Cicero enim de eo loquens, quodam loco uerba haec ponit: Sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagore discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur et unde omnia orientur quouere recederent, studioseque ab iis siderum magnitudines, intervalla, cursus requirebantur et cuncta caelestia: Socrates autem primus philosophiam evocavit e caelo et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit et coegit de uita et moribus rebusque bonis et malis querere: cuius multiplex ratio disserendi rerumque uarietatis et ingenii magnitudo, memoria et litteris consecrata, plura genera efficit disserentium philosophorum.²⁶⁸ Et in eodem libro his uerbis usus est: Non mihi quidem soli, sed id quod admirari sepe soleo, maioribus quoque nostris hoc ita visum intelligo: multis seculis ante Socratem, a quo haec omnis que est de uita et moribus philosophia manauit.²⁶⁹ Et alibi in <i>Officinorum</i> libris, cum de honesto et utili loqueretur, sic inquit: Itaque accepimus Socratem execrari solitum eos, qui primum haec natura coherentia opinione distraxissent.</p>

²⁶⁷ Gekürzt um die Ausführung der Gründe, da zu umfangreich und nur mäßig aufschlussreich für das Argument. Zur Ergänzung siehe Manetti (1979), I, 7-8.

²⁶⁸ Cicero (2005), V, iv, 10-11.

²⁶⁹ Cicero (2005), III, iv, 8.

	<p>Cui quidem ita sunt Stoici assensi, ut et, quicquid honestum.²⁷⁰ Et in secundo <i>De finibus</i> verba hec ponit : Quando enim Socrates, qui parens philosophie iure dici potest, quicquam tale fecit?²⁷¹</p>
<p>(3) Sed et fidibus canere didicit : quando illi opportunum fuit: minime inprobum seu pudendum dicens: quod quisque nesciat: discere. DL, II, 32</p>	<p>Et ne musice omnimo expers haberetur, fidibus canere instituit: (...) Quidam enim ipsum propterea fidibus cecinisse aiunt, quoniam ea discere turpe esse non putaret, que quisque ignoraret. In qua quidem opinione et Cicero noster esse videtur. Qui in libro <i>De senectute</i> verba hec ponit: Quod cum fecisse Socratem in fidibus audirem; vellem etiam illum (discebant enim fidibus anziqui!)..., et que secuntur.²⁷² Et alibi: Summam, inquit, eruditionem Greci sitam censebant in nervorum vocumque cantibus. Igitur et Epaminundas, princeps meo iudicio Grecie, fidibus preclare cecinisse dicitur; Themistoclesque aliquot ante annos cum in epulis recusaret liram, ets habitus indoctor.²⁷³</p>
<p>(4) In facilitate quoque uictus maxime gloriabatur: mercedenque a nullo exigebat. DL, II, 27</p> <p>Cum sibi dixisset Aeschines. Pauperum et aliud habeo nihil: me ipsum autem tibi do. An uero tu inquit non animadvertis quem mihi maxima tradis. DL, II, 34</p> <p>Sed enim ex his qui successere socratici appellanturque socratici : nobilissimi sunt plato: Xenophon et Antisthenes: Ex his uero qui decem dicuntur: clarissimi fuerunt quatuor: Aeschines: Phaeton: Euclides: et Aristippus: primo igitur dicendum Xenophonte; deinceps de Antisthene inter Cynicos: tum de socraticis: atque ita demum de platone que et decem sectarum princeps est: primamque academiam ipse constituit. Hic ergo successionis est modus. DL, II, 47</p>	<p>(...)²⁷⁴ Cuius rei testis erat ingens hominis paupertas, qua graviter premebatur. Qui vero divites atque opulenti videbantur, nonnulla munera magistro et preceptorum suo donare consueverant. Unde Aeschines, unus ex discipulis, cum ita pauper esset, ut ob paupertatem neque pecuniam neque munera dare posset: Nihil, inquit, te dignum invenio, quod tibi donare valeam; in quo uno me pauperem et inopem esse recognosco. Itaque me ipsum, quo nihil carius habeo, tibi do. Cui Socrates humanissime simula atque liberalissime respondisse fertur : Magnum mihi munus dedisti. Conabor igitur ut meliorem te tibi reddam quam acceperim.²⁷⁵</p> <p>(...)</p> <p>Inter multos autem nobilitatos eus discipulos, qui post mortem suam Socratici sunt appellati, Xenophontem et Platonem pre ceteris omnibus floruisse accepimus. Platonicorum vero discipulorum prestantissimus Aristotelis fuit. Unde cum alter Achademice, alter autem Peripatetice opinionis auctores et principes fuerint, qui a Socrate profluxerunt, dubitari non potest, quin quicquid ab his duabus excellentibus et precipuis philosophorum</p>

²⁷⁰ Cicero (2005 b), *De officiis*, lat./dt., übers., komm. u. hrsg. v. Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, III, iii, 11.

²⁷¹ Cicero (2003), *De finibus bonorum et malorum*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam, II, i, 1.

²⁷² Cicero (2005 a), *De senectute*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam, VIII, 26.

²⁷³ Cicero (2005), I, ii, 3-4.

²⁷⁴ Es kann hier lediglich eine gekürzte Version wiedergegeben werden, da die Ausführungen mehrere Seiten umfassen.

²⁷⁵ Manetti (1979), I, 31, 212-220.

heresibus bonarum artium provenerit, ab eo ipso tanquam a capite et fonte acceptum referre debeamus. Quod Cicero his verbis palam et aperte expressisse videtur: **Itaque illius vere elegantisque philosophie, que ducta a Socrate, in Peripateticis adhuc permansit et idem alio modo dicentibus Stoicis, cum Achademici eorum controversias discerperent, nulla fere sunt aut pauca admodum Latina monumenta. Et alibi: Urgerent pretera, inquit, philosophorum greges iam ab illo fonte et capite Socrate, nihil te de bonis rebus in vita, nihil de malis, nihil de animi permotionibus, nihil de hominum moribus, nihil de ratione vite didicisse, nihil omnino quesisse, nihil scire convincerent.** Et alio loco, de eo ipso loquens, verba hec posuit: **...cuius ingenium variosque sermones immortalitati scriptis suis Plato tradidit, cum ipse Socrates nullam litteram reliquisset. Hinc discidium illud extitit quasi lingue atque cordis absurdum sane et inutile ac reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docent. Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminate sunt quasi familie dissentientes inter se et multum disiuncte et dispares, cum tamen omnes se philosophos et dici vellent et esse arbitrarentur. Ac primo ab ipse Platone Aristoteles et Xenocrates, quorum alter Peripateticorum, alter Achademie nomen obtinuit. Deinde ab Antisthene, qui et patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat, Cynici primum, deinde Stoici. Tum ab Aristippo, quem illis magis voluptarie disputationes delectarant, Cyrenaica disputatio manavit, quam ille et eius posterii simpliciter defenderunt. Hi qui nunc voluptate omnia metiuntur, dum verecundius id agunt, nec dignitati satisfaciunt, quam non aspernantur, nec voluptatem tuentur, quam amplexari volunt. Fuerunt etiam alia genera philosophorum, qui se omnes fere Socraticos esse dicebant: Ereticorum, Erillorum, Megaricorum, Pyrroneorum.** Quapropter Socratem ipsum totius philosophie atque eloquentie principem non immerito dicere et predicare debemus. Cum paulo post Cicero noster in hunc modum subiunxerit: **Hec autem, ut ex Apennino fluminum, sic ex comuni sapientium iugo sunt doctrinarum facta divortia, ut philosophi tanquam in superum mare Ionium defluerent, gratum quoddam et**

	<p>portuosum, oratores autem in inferum, hoc Tuscum et barbarum scopulosum atque infestum laberentur,.... Et ut id, quod dicimus, clarius appareat, Cicero etiam quodam loco, cum de Socrate loqueretur, ita dicit. Sic enim princeps ille philosophie disserebat.²⁷⁶</p>
<p>(5) Philosophus uero cum sibi Lysias quam per se scripserat apologiam recitasset: bona inquit et praeclara est oratio Lysias: mihi tamen minus congruit. Erat enim illa plurimum iudicialis: quam ut philosopho convenire uideretur. Percontanti Lysias cur si bona esset non sibi congrueret oratio: non inquit et indumenta et calciamenta speciosa esset possent, neque tamen mihi convenire.</p> <p>DL, II, 40-41</p>	<p>(...)²⁷⁷ Et Cicero de hoc ipso verba faciens, in libro <i>De oratore</i>: Socrates, inquit, ...cum omnium sapientissimus esset sanctissimeque vixisset, ita in iudicio capitis pro se ipse dixit, ut non supplex aut reus, sed magister aut dominus videretur esse iudicum. Quin etiam, cum ei scriptam orationem disertissimus orator Lysias attulisset, quam, si ei videretur, edisceret, ut ea pro se in iudicio uteretur, non invitus legit et commode scriptam dixit. Sed ut, inquit, si mihi calceos Sicyonios attulisset, non uterer, quamvis essent habiles atque apti ad pedem, quia non essent viriles, sic illam orationem disertam sibi et oratoriam videri, fortem et virilem non videri. Ergo ille quoque damnatus est; neque solum primis sententiis, quibus tantum statuebant iudices damnarent an absolvent, sed etiam illis, quas iterum legibus ferre debebant. Erat enim reo damnato, si fraus capitalis non esset, quasi pene ea existimatio ex sententia. Nam cum iudicibus daretur, interrogabatur reus quam existimationem commeruisse se maxime confiteretur. Quod cum interrogatus Socrates esset, respondit sese meruisse ut amplissimis honoribus et premiis decoraretur et ut ei victus quotidianus in Prytaneo publice preberetur, qui honor apud Grecos vel maximus haberetur. Cuius responso sic iudices exarserunt, ut capitis hominem innocentissimum condemnarent. Qui quidem si absolutus esset (quod mehercule, etiamsi nihil ad nos pertinet, tamen pro eius ingenii magnitudine vellem) quonam modo istos philosophos ferre possemus, qui, cum ille damnatus esset, nullam aliam ob culpam nisi propter dicendi inscientiam, tamen a se peti oportere dicunt precepta dicendi?²⁷⁸</p>

²⁷⁶ Manetti (1979), I, 33-38, 228-273.

²⁷⁷ Es kann auch hier lediglich eine gekürzte Version ausgeführt werden. Eine Zusammenfassung zu (5) findet sich im Haupttext, das vor Cicero kommende Zitat des Valerius Maximus ist aus *Memorabilia*, 6.4 ext. 2 und 3. Hier wird lediglich das Cicero-Zitat angegeben.

²⁷⁸ Cicero (2001), *De Oratore*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam, I, 54, 231-233.

2.3 *De dignitate et excellentia hominis*

De dignitate et excellentia hominis gilt innerhalb der Manetti Forschung als das philosophischste seiner Werke, auch wenn die Ansichten der Rezipienten über den philosophischen Gehalt deutlich auseinandergehen:

*“This did not mean, however, that Manetti’s work is of great philosophical or theological profundity, or that it is a literary masterpiece, for it is neither.”*²⁷⁹

*“Seine philosophischen Kenntnisse qualifizieren ihn nicht zu einem Philosophen, der eigene philosophische Ideen oder Systeme entwickelt. ... Seine Art der Präsentation qualifiziert ihn als einen durchaus originellen Gestalter vorgegebener Inhalte, der mit rhetorischem Geschick, philologischem Sachverstand und einer weitgehend stringenten Argumentation über bloße Komp[il]ilation seines Materials weit hinaus gelangt.”*²⁸⁰

*„Wir haben im Laufe unserer Studie Giannozzo Manetti als einen Humanisten kennengelernt, der Mut im Denken bewies, der sich auf die Suche nach dem Wesen und der Würde des Menschen von christlichen Glaubensgrundsätzen, althergebrachten Ansichten und kanonisierten Argumenten nicht beirren ließ und den man daher mit Fug und Recht als Philosophen bezeichnen kann.”*²⁸¹

Manetti selbst äußert sich in seinem Werk sehr deutlich zu seinem Vorhaben. Er wolle, so der Autor, eher „referieren“ als eine „unabhängige Meinung“ zur Definition der Seele äußern.²⁸² Dennoch geht Manetti über das reine „referieren“, wie Glaap bereits feststellte, weit hinaus. Für den moralphilosophischen Diskurs der Renaissance, in welchen die Betrachtung und Einschätzung der Würde des Menschen eingebettet ist, erscheint Manettis Text, welcher diese Diskussion mit einem anderen, definierten Blick auf den Menschen, wenngleich nicht eröffnet, so doch deutlich mit anführt, von besonderer Bedeutung. Manetti ist es, der – wohl in Anlehnung an Petrarca und im Anschluss an Bartolomeo Facios Traktat *De excellentia ac praestantia hominis*, 1448 – klar Position für die Würde des Menschen, gegen die traditionelle Sichtweise der Verfechtung des Elends des menschlichen Daseins bezog und damit Einfluss auf das sich formierende Bild des Menschen in der Renaissance nahm. Mit einer Zahl von sechs Handschriften gehört dieser Traktat zu den gut verbreiteten Schriften Manettis.²⁸³

²⁷⁹ Trinkaus (1970), 231.

²⁸⁰ Glaap (1994), 316.

²⁸¹ Schmeisser (2006), 245.

²⁸² Vgl. Manetti (1990), II, 2.

²⁸³ Folgende Handschriften des Textes liegen vor: Redlynch, Salisbury, Wiltshire, England: Redlynch House, Abbey 3212, fol. 1-90; Vaticanan, Città del Vaticana: Pal. Lat. 1604, fol. 53v-97; Urb. Lat. 5, fol.

Auf die Entstehungs- und Widmungsgeschichte des Manetti-Textes als auch dessen Inhalt und Argumentationsstruktur ist in der genannten Literatur bereits auf vielfache Weise eingegangen worden. So sollen weder der von Manetti bezeugte Auftrag zum Verfassen des Textes durch Alfons von Aragon und die sich anschließende Widmung an ihn noch die Thesen zu Gründen und Verlauf der Widmungsgeschichte noch einmal explizit zur Sprache kommen.²⁸⁴ Auch sind Ausführungen zu Inhalt und Argumentation, welche über den direkten Bezug zu dem von uns gewählten Blickwinkel auf den Text, die Rezeption der laertianischen Viten, hinausgehen, hier nicht notwendig.

Das dieser Text in seiner Tradition und Quellenlage in einem wie auch immer gearteten Zusammenhang mit der neuen, antiken Quelle Diogenes Laertios stehen könnte, wird in der bisherigen Forschungsarbeit zu diesem Traktat nicht bzw. kaum gesehen. Lediglich Trinkaus verweist in einer Fußnote auf die Möglichkeit der Bezugnahme auf den Text. Im Haupttext heißt es:

*„He then very quickly runs over a list of Greek philosophers, giving tabular labels to their notion of what the soul was, drawing them out of Aristotle’s De anima and Book I of Cicero’s Tusculan Disputations; they were Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Leucippus and Democritus, Heraclitus, Empedocles, Hippias, Critias, Archelaus, Zeno, Aristoxenus, Pythagoras, Xenocrates, Socrates, Alcmeon, Pherecydes and Plato.”*²⁸⁵

In der Fußnote zum Text bemerkt Trinkaus:

*„Manetti’s comments on the list of philosophers derive only in part from Aristotle or Cicero. He is using another source, possibly Diogenes Laertes recently translated by his master, Ambrogio Traversari.”*²⁸⁶

Trotz der Kürze der gegebenen Informationen sind einige Auffälligkeiten, die auf Diogenes Laertios verweisen, nicht von der Hand zu weisen. Darüber hinaus ist der Text in Bezug auf die philosophische Position Manettis und die sich daraus ergebende Sokrates-Betrachtung gerade im Vergleich zu den bereits ausgeführten Schriften von Interesse.

109-159v; Laurenziana, Florenz: San Marco 456, fol. 215-265; British Museum, London: Harl. 2523, fol. 1-106. Vgl. Dröge (1987), 173-174.

²⁸⁴ Siehe hierzu: Trinkaus (1970), 177; Dröge (1987), 96-97; Glaap (1994), 13-24.

²⁸⁵ Vgl. Trinkaus (1970), Bd. 1, 235.

²⁸⁶ Trinkaus (1970), Bd. 1, 416, n. 19.

Manettis Text lebt von der Auseinandersetzung mit den Lehren und Meinungen verschiedenster Autoritäten zu den Fragen: Was ist die Seele? Ist die Seele unsterblich? Welche Vermögen hat die Seele? Was ist der Mensch? Welche Aufgabe kommt ihm zu? Wie werden der Tod und das menschliche Leben bewertet? Deutlich wird von Manetti eine Trennung zwischen 'Philosophen', welche auch in diesem Text nahezu ausschließlich griechische, pagane Quellen sind, und Kirchenvätern und Gelehrten mit christlichem Glaubenshintergrund vorgenommen. Vor dem Hintergrund der Rezeption der laertianischen Philosophenviten sind die Bezüge zu den Meinungen der 'älteren' Philosophen, von vorherrschendem Interesse. Auffällig sind einerseits das 'listenähnliche' Referieren von Meinungen einzelner Philosophen zu einer bestimmten Frage, andererseits die Bezugnahme zu Schulen bzw. Sekten. Beide Zugangsweisen verweisen deutlich auf eine Rezeption der Quelle Diogenes Laertios.

Eine erste 'Listung' von Lehrmeinungen dieser Art findet sich zur Untersuchung der Frage, was die Seele sei. Folgende griechische Philosophen werden angeführt:

Thales von Milet	Aristoxenos	Heraklit
Kritias	Diogenes	Platon
Anaximander	Pythagoras	Empedokles
Archelaos	Leukipp	Aristoteles
Anaximenes	Xenokrates	Hippias
Zenon	Demokrit	
Anaxagoras	Sokrates	

Manetti beginnt sein Referat mit Thales von Milet und beendet es zunächst mit Platon, welchen er etwas ausführlicher behandelt. Letztlich aber sei es Aristoteles, welcher die erste, annähernd richtige Lehre, was denn die Seele sei, so Manetti, hervorgebracht habe, und dessen Lehren von Cicero bestätigt würden.²⁸⁷ Diesen Ausführungen werden die Meinungen christlicher Gelehrter (Moses, Augustinus), aber auch die von Häretikern (Arianer, Manichäer, Juden) gegenübergestellt, sodann die von Dichtern (Vergil, Lukrez) und heiligen Männern (Ambrosius, Gregor, Johannes Damazenus, Remigius von Auxerre).²⁸⁸

Manetti kommt in seinem Text wiederholt auf die genannten Autoren und deren Lehren zurück, so etwa im Zusammenhang der Frage, was man diskutiert, wenn man die „Niedrigkeit der Seele“ aufzuzeigen gedenkt.²⁸⁹ So wiederholt Manetti:

²⁸⁷ Vgl. Manetti (1990), II, 7, 40 / II, 10, 41-42.

²⁸⁸ Vgl. Manetti (1990), II, 29ff.

²⁸⁹ Vgl. Manetti (1990), IV, 5, 101.

„In secundo huius operis libro, ubi varias de conditionibus et qualitatibus anime diversorum auctorum opiniones recitavimus, inter cetera philosophos quosdam fuisse diximus qui humanam animam aliquid corporeum esse opinabantur, ut Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Leucippus, Democritus, Heraclitus, Empedocles, Hippias, Archelaus, Zeno, Aristoxenos ...“²⁹⁰

Ähnliches findet sich ebenfalls etwas weiter, wenn sich Manetti der Widerlegung der Argumente zur „Niedrigkeit der Seele“ zuwendet:

„Dicearchum et siqui alii fuerunt qui ipsam nihil esse totumque eius nomen irritum et inane frustra que animantes et animalia appellari contenderent, penitus omittamus, quoniam ea de humana mente excogitaverunt ut prorsus amentes et omnino inanimati ac prorsus insensati propterea fuisse videantur, quoniam se se ipsam habere non cernerent. Hos proxime sequuntur Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Leucippus, Democritus, Heraclitus, Empedocles, Hippias, Archelaus, Zeno, Aristoxenus, Varro, et quicumque aliquid corporeum vel ex traduce et de potentia materie educi et exinde simul cum corporibus interire existimaverunt.“²⁹¹

Untersucht man die laertianischen Viten dieser Autoren auf Hinweise zur Prinzipien- und Seelenlehre finden sich folgende Aussagen, die in der Tabelle den Aussagen Manettis gegenübergestellt werden:

Thales	Von Thales ... wird zwar überliefert, daß er nirgendwo speziell auf die Seele eingegangen sei. Nun war er aber der Meinung, daß das Wasser der Urstoff aller Dinge gewesen sei ... Daher kann man mit Recht davon ausgehen, daß seiner Meinung nach auch die Seele wie das andere aus dem entstanden sei.	Manetti, 1990, II, 4
	... Thales sei der erste gewesen, der die Seelen unsterblich genannt habe. ... Thales lehrte, Prinzip aller Dinge sei das Wasser, der Kosmos sei beseelt und voller Gottheiten. ... Aristoteles und Hippias geben an, er habe ... auch dem Unbelebten eine Seele zugeschrieben.	DL I, 24,27,
Anaximander	... Anaximander behauptete ... daß [alle Dinge] sich aus	Manetti, 1990,

²⁹⁰ Manetti (1975), IV, 5, 103; Manetti (1990), IV, 5, 101: „Im zweiten Buch dieses Werkes, in dem wir die unterschiedlichen Auffassungen der verschiedenen Autoren über den Zustand und die Eigenschaften der Seele referiert haben, wiesen wir darauf hin, daß es unter anderem einige Philosophen gab, die glaubten, daß die menschliche Seele etwas Körperliches sei, wie etwa Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Leukipp, Demokrit, Heraklit, Empedokles, Hippias, Archelaos, Zenon und Aristoxenos ...“

²⁹¹ Manetti (1975), IV, 30, 119; Manetti (1990), IV, 30, 116: „Dikaiarch und wen es sonst noch gegeben haben mag, der behauptete, sie sei nichts und ihr ganzer Name sei nichtig und wertlos und man spreche ohne Grund von beseelten Wesen, wollen wir ganz beiseitelassen, weil sie über den menschlichen Sinn derartige Gedanken hegten, daß sie geradezu unsinnig wirken und so, als besäßen sie überhaupt keine Seele und gar keine Sinne, und zwar eben deswegen, weil sie nicht bemerkten, daß sie eine Seele besäßen. Ganz eng verwandt mit ihnen sind Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Leukipp, Demokrit, Heraklit, Empedokles, Hippias, Archelaos, Zenon und Aristoxenos, Varro und wer immer glaubte, daß die Seele als etwas Körperliches „ex traduce“ oder aus einer Potenz der Materie hervorgehe und daher mit den Körpern sich auflöse.“

	ihren unbegrenzten Urstoffen entwickelten und aus ihnen hervorgingen.	II, 4
	Er behauptete, Prinzip und Element sei das Apeiron, das er nicht als Luft, Wasser oder sonst was bestimmte.	DL, II, 1
Anaximenes	Ihm folgte Anaximenes, der diesen unendlichen Urstoffen seines Lehrers die Luft hinzugefügt haben soll.	Manetti, 1990, II, 4
	Als Prinzip bezeichnete er Luft als das Unendliche.	DL, II, 3
Anaxagoras	Anaxagoras äußerte ... abgesehen davon, daß er meinte, einander ähnliche Teilchen seien der Ursprung der Dinge, hinsichtlich der Seele den Gedanken, daß sie etwas sei, was sich selbst bewege.	Manetti, 1990, II, 4
	Alle Dinge waren zusammen; dann kam der Geist und ordnete sie. (...) Der Geist sei Prinzip der Bewegung.	DL, II, 6/8
Diogenes ²⁹²	Diogenes ... hat ... die Seele wie das übrige auf die Luft als dem einzigen Ursprung aller Dinge zurückgeführt.	Manetti, 1990, II, 4
	Diogenes lehrte, Element sei die Luft; es gebe unendlich viele Kosmoi und eine unendliche Leere.	DL, IX, 57
Leukipp	Leukipp und Demokrit waren die ersten, die von Atomen sprachen ... und sie behaupteten, daß sich alles aus ihnen zusammensetze, meinten aber nichtsdestoweniger, daß die Seele Wärme und Feuer sei.	Manetti, 1990, II, 5
	Er konzipierte zuerst die Atome als Prinzipien. (...) Daraus bildeten sich die unendlich vielen Kosmoi.	DL, IX, 30/31
Demokrit	- siehe Leukipp -	
	Prinzipien des Alls seien Atome und Leeres, alles andere sei bloßes Dafürhalten. (...) Sonne und Mond bestünden aus feinen und sphärischen Masseteilchen wie auch die Seele ; sie und der Verstand seien identisch.	DL, IX, 44
Heraklit	Heraklit ... hielt die Seele für einen feinen Dampf.	Manetti, 1990, II, 5
	Alles entsteht aus Feuer und löst sich wieder darin auf; (...) alles ist voll von Seelen und Dämonen. (...) Die Grenzen der Seele könntest du nie erreichen, auch nicht, wenn du jeden Weg wanderst, so weit ist ihr Logos.	DL, IX, 7
Empedokles	Empedokles also sagt, wenn wir Cicero glauben, daß die Seele Blut sei, das unter dem Herz fließe.	Manetti, 1990, II, 5
	Es gibt vier Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft. Durch Liebe werden sie verbunden, durch Haß getrennt. (...) Die Seele werde in verschiedene Tier- und Pflanzenformen eingekörpert, weshalb er sagt: Einst vor Zeiten bin ich als Knabe, dann Mädchen geboren, Strauch war ich auch und Vogel und Fisch, der stumm lebt im Wasser.	DL, VIII, 76-77
Archelaos	Archelaos ... war der Meinung, daß alles, was immer es gebe, aus einander ähnlichen und unähnlichen Teilen bestehe und so auch Geist und Seele.	Manetti, 1990, II, 5
	... es gebe zwei Ursachen des Werdens, nämlich warm und kalt. Die Lebewesen seien aus Schlamm entstanden.	DL, II, 16
Zenon	Für den Stoiker Zenon war die Seele Feuer	Manetti, 1990, II, 5
	Die Seele sei achtteilig: die fünf Sinne, das Sprechorgan, das Denkvermögen, also der Verstand selbst und das Zeugungsvermögen. (...) Daß der Kosmos ein vernünftiges, beseeltes, geistiges	DL, VII, 110, 142,143, 156/157

²⁹² Gemeint ist hier Diogenes von Apollonia (um 440 v. Chr.).

	Lebewesen sei (...) seine Beseeltheit erhelle daraus, daß unsere Seele ein von dort abgetrennter Teil ist. (...) Die Seele sei wahrnehmungsfähig und ein uns angeborenes Pneuma; daher sei sie auch Körper und verweile noch nach dem Tode, sei aber tatsächlich vergänglich, die Weltseele dagegen, von der die Seelen der Lebewesen Teile sind, unvergänglich.	
Aristoxenos ²⁹³	Aristoxenos ... hielt sie für Harmonie	Manetti, 1990, II, 5
Pythagoras	Pythagoras aber und Xenokrates ... hielten die Seele für eine Zahl, die sich selbst bewege.	Manetti, 1990, II, 5
	Nicht alles jedoch besitze Seele ; dies sei ein vom warmen und kalten Äther abgelöstes Teilchen; durch Teilhabe am kalten Äther unterscheide sich die Seele . Sie sei unsterblich, weil sie Teil eines Unsterblichen ist.	DL, XIII, 28
Xenokrates ²⁹⁴	- siehe Pythagoras -	

Zweifellos orientiert sich Manetti in seinen Ausführungen zu den 'älteren' Philosophenschulen an Augustinus, sowohl in der Auswahl der Autoren als auch den Ausführungen zu deren Lehren, und ergänzt diese durch weitere Autoren und Details.²⁹⁵ So finden sich bei Augustinus zunächst Anmerkungen zu den Lehren von Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes und Archelaus, wobei Augustinus versucht, deutlich zu machen, welche der Autoren in ihren Lehren ein quasi göttliches Prinzip, einen göttlichen Geist, annahmen. An diesem mangle es sowohl Thales als auch Anaximander. Anaximenes bereits leugnete den göttlichen Einfluss nicht mehr und Anaxagoras, so Augustinus, war der Ansicht, dass der Geist Gottes alles hervorgebracht habe, wie auch Diogenes von göttlicher Vernunft beseelter Luft ausging und Archelaus einen innewohnenden Geist annahm. Von einer Seelentheorie der Autoren ist nicht die Rede.

Dass der Geist Gottes in der Lehre der verschiedenen von Augustinus referierten Autoren eine Rolle spielte, wird von Manetti übergangen. Ferner scheint er nachweisen zu wollen, dass eine Seelentheorie wie die der später angeführten Kirchenlehrer und Theologen bei den alten Philosophenschulen nicht bestanden habe. Für die Betrachtungen der Seele nämlich und die Frage der Beschaffenheit und Unsterblichkeit derselben hätte Manetti, zumindest für einige der angeführten Autoren, auf den Text des Laertios zurückgreifen können und, so er dies gewollt hätte, zumindest für einige der Autoren, eine deutliche Nähe zu der von göttlichem Geist initiierten Theorie der Seele, wie sie Aristoteles und anderen vom christlichen Glauben geprägten Autoritäten bescheinigt wird, nachweisen können. Es findet sich bei Laertios der Hinweis, dass Thales der erste gewesen sei,

²⁹³ Diogenes Laertios verzeichnet nichts zur Seelenlehre.

²⁹⁴ Diogenes Laertios verzeichnet nichts zur Seelenlehre.

²⁹⁵ Augustinus, *De civitate dei*, VIII, 2.

welcher die Seelen als unsterblich bezeichnete und auch dem Unbelebten eine Seele zusprach. Von Anaxagoras berichtet Laertios, dass Geist Prinzip der Bewegung sei und auch bei Empedokles stirbt die Seele nicht mit dem Körper, sondern lebt weiter und wandert von Körper zu Körper. Von Pythagoras heißt es, die Seele sei unsterblich und selbst bei Zenon wird von einer unsterblichen Weltseele gesprochen, auch wenn die sich ableitenden Einzelseelen dem Vergang preisgegeben sind.²⁹⁶ Und auch für weitere der genannten Autoren sind bei Laertios Ausführungen zur Seelentheorie zu finden, die Manetti durchaus zu einer differenzierteren Unterscheidung der verschiedenen Lehrmeinungen hätte dienen können. Doch dies ist nicht die Absicht Manettis, der eine klare Linie zu ziehen versucht, zwischen der 'älteren', paganen Philosophie und der sich vor einem christlichen Hintergrund entwickelnden Seelentheorie der Theologen.

Weiterhin wird eine Unterscheidung zwischen der vorsokratischen und der sokratisch-nachsokratischen Philosophie deutlich. Auch wenn Manetti eine Abgrenzung von platonischer und aristotelischer Philosophie vornimmt, die, wie noch gezeigt wird, die aristotelische Position deutlich stärkt, gesteht er der sokratischen und nachsokratischen Philosophie bereits eine gewisse Erkenntnis göttlichen Wirkens zu, die er der diesen vorausgehenden Philosophie abspricht. Es vollzieht sich eine strikte Trennung zwischen Philosophie als paganer und Theologie als christlicher Lehre.

Dieser Text kann, vor allem im Vergleich zu den von uns behandelten frühen Texten, durchaus als beginnendes Spätwerk Manettis gesehen werden. Obwohl noch zu Florentiner Zeiten entstanden, dürfte sich in der Zeit der Entstehung in Florenz bereits eine Front gegen Manetti zu bilden begonnen haben. Manetti, welcher durch seine vielfältigen politischen und diplomatischen Beschäftigungen ein breites und durchaus prominentes Netzwerk gebildet hatte, welches ihm nach der Verbannung aus Florenz von außerordentlicher Hilfe war, knüpft mit diesem Text weitere Verbindungen zum Aragonesischem Königshaus, das er 1455 aufsuchte. Auch wird mit der deutlich christlich-theologischen Ausrichtung des Werkes Manettis Bindung zum päpstlichen Hof deutlich, die in seinem Spätwerk *Contra Iudeos et Gentes* noch einmal verstärkt zum Tragen kommt, als der Wechsel an den päpstlichen Hof vollzogen ist. Im Jahre 1453 verlässt Manetti Florenz und geht in den Dienst der Päpste Nikolaus V., Calixt III. und Pius II.

²⁹⁶ Vergleiche hierzu die vorausgegangene Tabelle mit Textauszügen zu den Seelentheorien aus Manetti und Laertios.

Im Vergleich mit den bereits in den Blick gekommenen frühen Werken Manettis vollzieht sich ein Wandel, der in der vergleichenden Auseinandersetzung mit den verschiedenen philosophischen Schulen und deren Theorien und, soweit dies auszumachen ist, der Positionierung Manettis selbst zu sehen ist. Folgende Beobachtungen sind von Relevanz: die Einschätzung der sokratisch-platonischen und aristotelischen Philosophie, der Umgang und die Auseinandersetzung mit den verschiedenen philosophischen Positionen und das dem Text zugrundeliegende moralphilosophische Konzept.

Die sokratisch-platonische Philosophie, die, in Absetzung zur aristotelischen Position, bereits in der Vita des Sokrates von Manetti diskutiert wurde, erfährt in *De dignitate et excellentia hominis* in ihrer Bewertung durch Manetti einen deutlichen Wandel, indem die aristotelische Position gestärkt und, anders als in der Sokrates-Vita, Aristoteles der sokratisch-platonischen Lehre vorgezogen wird. Wurden in der früheren Vita die platonische und aristotelische Sichtweise häufig gemeinsam genannt und zueinander bzw. gegeneinander gestellt, wobei Aristoteles, sowohl mit seiner Kritik an Sokrates als auch seiner auf Definitionen und Distinktionen fokussierenden Darstellung der Tugenden, wengleich nicht abgelehnt²⁹⁷, so doch im Vergleich mit Platon eher zurückgesetzt wurde, rückt Aristoteles nun in eine bemerkenswerte Position. Nicht allein die methodische Vorgehensweise Manettis wird, wie der Autor verdeutlicht, der aristotelischen angepasst, indem er für die Zusammenstellung der Definition der Seele auf diese zurückgreift:

„Proinde ad perfectam et veram eius definitionem, quoad fieri poterat, anhelantes, veterem Aristotelis morem in rebus seriis ac gravibus prosequi imitarique decrevimus
...²⁹⁸

Aristoteles ist es auch, der unter den älteren Denkern, deren Seelenlehre von Manetti in aller Kürze angerissen wird, die Lehren bereits als falsch erkannte und derjenige war, welcher die Unsterblichkeit der Seele, so Manetti, bereits im Begriff der Entelechie erfasste:

„Aristoteles insuper, cum hec omnia que ab antiquioribus de anima ferebantur frivola et pene inania esse animadverteret, quoniam cuncte fere eorum opiniones ad res corporeas referri videbantur, preter elementa quibus hec corpora constare non dubitabat, pretermisissis duabus aliis eius definitionibus, quintam naturam esse voluit unde humana

²⁹⁷ Manetti (1979), I, 22, 1-4.

²⁹⁸ Manetti (1975), II, 2, 34-35; Manetti (1990), II, 2, 36: „Als wir uns deswegen mit Leidenschaft um eine, soweit möglich, vollständige und richtige Definition der Seele bemühten, entschieden wir uns dafür, das alte Verfahren, das Aristoteles bei Dingen von Ernst und Gewicht anwendete, als Vorbild zu wählen ...”

anima conficeretur (quam greco et tunc novo, sed nunc iam dudum per omnes philosophorum scholas celebrato, nomine entelechiam appellavit).²⁹⁹

Die Grundlagen der Diskussion Manettis, das heißt die methodische Vorgehensweise und die definitorische Ausgangsposition, basieren nun auf aristotelischem Muster. Einen weiteren Schritt geht Manetti auf Aristoteles zu, indem er aus seiner Argumentation gegen die verschiedenen Ansichten der Philosophen, Aristoteles von vornherein ausnimmt:

„Aristotele, cum ob dignam tanti philosophi venerationem tum ob subtilem quandam ac veracem eius, licet non perfectam et ex omni parte absolutam, determinationem, semper excepto.³⁰⁰

Obwohl Manetti zur Erläuterung der Seelentheorie auch auf Cicero und dessen Ausführungen zurückgreift, wird dessen Lehre anschließend auf die des Stagiriten, als Lehrer Ciceros, zurückgewiesen und ausgeführt:

„Aristoteles quippe, vir sapientissimus, intelligentiam, voluntatem, memoriam, naturalia quedam et communia humanarum animarum munera, nisi mediantibus illis quorum propria dona esse videbatur nullatenus provenire posse excogitavit. Itaque omnia elementa (licet sola terra ab anima iuxta veteres philosophorum traditiones, eo ipso recitante, separaretur) et non modo elementa sed cuncta queque corporea a spiritali eius natura merito distinxisse et segregasse laudatur. Hanc egregiam supradictarum pene omnium opinionum confutationem Cicero ab Aristotele magistro, sic enim eum quodam loco appellare non dubitavit, ex secundo De anima aumpsisse et accepisse creditur.³⁰¹

²⁹⁹ Manetti (1975), II, 7, 38-39; Manetti (1990), II, 7, 40: „Aristoteles erkannte dann, daß all das, was die älteren Denker über die Seele sagten, armselig und fast unbegründet war, weil offensichtlich fast alle ihre Lehren auf körperliche Dinge zurückgingen. Daher erklärte er, wenn man zwei andere Definitionsversuche von ihm beiseite läßt, dass es zusätzlich zu den Elementen, aus denen seiner festen Überzeugung nach jene Körper bestanden, ein fünftes geben müsse, aus dem die Seele bestehen soll. (Dies bezeichnete er mit einem griechischen und seinerzeit neuen, heute aber bei allen Philosophenschulen gebräuchlichen Wort als ‘Entelechie’.)“

³⁰⁰ Manetti (1975), II, 8, 39; Manetti (1990), II, 8, 40: „Aristoteles nehmen wir immer aus, zum einen, weil wir einem so großen Philosophen die geziemende Verehrung schulden, noch mehr aber wegen seiner scharfsinnigen und durchaus wahrheitshaltigen, wenn auch nicht vollendeten und in jeder Beziehung vollkommenen Definition.“

³⁰¹ Manetti (1975), II, 10, 40; Manetti (1990), II, 10, 41-42: „Denn Aristoteles, dieser Mann von tiefer Weisheit, entwickelte den Gedanken, daß Verstand, Willenskraft und Gedächtnis, also bestimmte natürliche und den menschlichen Seelen gemeinsame Anlagen, nicht entstehen könnten, es sei denn sie würden von den Dingen übertragen, zu deren spezifischen Eigenschaften diese Gaben gehörten. Deshalb genießt er den Ruhm, zu Recht alle Elemente und nicht allein die Elemente, sondern alle körperlichen Dinge vom geistigen Wesen der Seele richtig geschieden und getrennt zu haben, mochte auch die Erde als einziges schon nach den alten, von ihm selbst referierten Lehren der Philosophen von der Seele unterschieden worden sein. Diese vorzügliche Widerlegung fast aller obengenannten Auffassungen soll Cicero von Aristoteles, seinem Lehrer – so nannte er ihn nämlich an einer Stelle ohne Vorbehalt – aus dem zweiten Buch ‘Über die Seele’ übernommen und sich zu eigen gemacht haben.“

Aristoteles wird somit bereits vor den Ausführungen zu den verschiedenen Philosophen, den philosophischen Schulen und der nahezu vollständigen Widerlegung von deren Meinungen quasi rehabilitiert. Er ist es, dessen Methode die Ausführungen bestimmt, er ist es, welcher die Definition der Seele – soweit ihm möglich - bereits richtig erkannt hat. Der Makel, nicht christlichen Glaubens gewesen zu sein, kann von Manetti nicht gänzlich beiseitegelassen werden. Innerhalb der heidnischen Philosophie allerdings ist es, zumindest in diesem Text, Aristoteles, welcher dem christlichen Glauben am Nächsten argumentierte.

Die Lehrerfunktion des Aristoteles für Cicero wird, ähnlich der Darstellung des Lehrers Sokrates in der entsprechenden Vita, hier ebenfalls einen Schritt weitergeführt. Denn Aristoteles ist nicht allein Lehrer Ciceros, sondern, so äußert sich Manetti an späterer, durchaus prominenter Stelle, nämlich in Buch IV, welches die Theologen und deren Ansichten über die Seele ausführt und als die einzig richtige Sichtweise darstellt, Haupt sämtlicher Philosophen: *philosophorum princeps et caput*.³⁰²

Mit Blick auf Platon wird diese Aussage lediglich relativiert durch ein sich anschließendes Zitat Ciceros, welches wohl die Aussage Manettis bestätigt, jedoch in einem Nebensatz vermerkt: *Platonem semper excipio*.³⁰³

Es entsteht in *De dignitate et excellentia hominis* der Eindruck, dass sich die Sichtweise auf die sokratisch-platonische und aristotelische Position umkehren und die in der Sokrates-Vita gesetzte Vorrangstellung des Sokrates nun auf Aristoteles übergeht. Sokrates und Platon werden im Text innerhalb der Ausführungen der verschiedenen philosophischen Meinungen angeführt. Platon wird zunächst als Lehrer des Xenokrates erwähnt, welcher die Seele für eine Zahl hielt, die sich selbst bewege, was natürlich widerlegt wird und ihn als Lehrer in nicht idealer Weise einführt. Die platonische Seelenlehre wird überdies als dunkel, überladen mit Metaphorik und Tropen und kaum verständlich dargestellt. Aus Platons Ausführungen über die Unsterblichkeit der Seele könne man, so Manetti, eher aufgrund ihrer „Eindringlichkeit“, erahnen, dass die Seele unsterblich sein werde. Bestätigt werde dies sodann durch Cicero, der ausführe:

„Evolve diligenter eius eum librum qui est de animo; amplius quod desideres nihil erit'. ... 'Feci me hercule et quidem sepius, sed nescio quomodo evenit, dum lego assentior; cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum cepi cogitare, assensio illa omnis elabitur'.”³⁰⁴

³⁰² Manetti (1975), IV, 32.

³⁰³ Manetti (1975), IV, 32.

³⁰⁴ Manetti (1975), II, 6, 38; Manetti (1990), II, 6, 39-40: „Lies mit Sorgfalt sein Werk über die Seele; es wird nichts geben, was du darin vermisst.“ [...] ‘Bei Herkules, ich habe es getan, und zwar öfters; aber

Diese Zurückhaltung gegenüber Platon drückt sich auch in Bezug auf dessen Lehrer Sokrates aus, der sich, so heißt es, um die anspruchsvollen Probleme der Naturphilosophie nicht gekümmert habe, da diese nicht erkannt werden könnten. Daher habe er keine Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele angestellt und sich der Ethik zugewandt. Manetti verfolgt hier eine strikte Trennung zwischen der sokratischen und der platonischen Lehre, denen in der Vita des Sokrates noch eine gewisse Einheit zugestanden wird:

*„Nullum igitur doctrinae suae [Socratis] apud nostros extat, nisi si quis forte Platonis libros Socratis, magistri sui, monumenta appellare vellet. In quibus fere omnibus, cum Sokrates loquens exprimitur, eas Socratis sententias fuisse vere simul atque eleganter dici potest quae in Platonis dialogis illius verbis efferuntur; et versa vice eas Platonis opiniones extitisse dicemus, quae ex ore Socratis pronuntiantur.“*³⁰⁵

Auch wird das von Manetti dort noch betonte sokratische Interesse an breiter Bildung, einschließlich der Naturphilosophie, welches in eine Fokussierung auf die Moralphilosophie mündete, nun mit einer gewissen Zurückhaltung kommentiert und lediglich durch die Ergänzung „eam tamen immortalitatem et perpetuam esse describit“ relativiert, wobei sich Sokrates mit dieser Äußerung in eine Reihe von Philosophen gleicher Ansicht einreihen muss: „quemadmodum et Alcmeon nescio quis et Pherecides Syrus antea tradiderant.“³⁰⁶ Nichts ist mehr zu lesen von Sokrates als *primus inventor et summus princeps* der Philosophie.³⁰⁷

Noch einmal kommt Manetti auf die sokratisch-platonische Seelenlehre zurück. Platon habe, hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele, dieselbe Lehre vertreten wie die Pythagoreer. Allerdings habe er Gründe für diese Unsterblichkeit genannt, die er, so Manetti, von Sokrates übernommen haben dürfte, da dieser, vor seinem Tod eine Disputation über diese Thematik gehalten habe.³⁰⁸

Die verschiedenen philosophischen Positionen, welche von Manetti diskutiert, ergänzt und widerlegt werden, speisen sich, neben verschiedenen Quellen, auch aus Diogenes Laertios. Es werden sowohl Positionen einzelner Gelehrter als auch Lehren verschiedener Sekten aufgegriffen. Den philosophischen Positionen im Text ist zunächst gemein, dass

irgendwie geschieht es, daß ich überzeugt bin, solange ich lese; wenn ich das Buch beiseitegelegt habe und selbst über die Unsterblichkeit der Seele nachzudenken beginne, verschwindet diese Überzeugung völlig.“³⁰⁵

³⁰⁵ Manetti (1979), I, 46-47, 325-331.

³⁰⁶ Manetti (1975), II, 6.

³⁰⁷ Manetti (1979), I, 11, 70-71.

³⁰⁸ Vgl. Manetti (1979), III, 24, 150-151.

sie, ob griechischen oder lateinischen Ursprungs, pagane, wie Manetti hin und wieder anführt, rein natürlich ermittelte Haltungen sind. Ihnen fehlt, obwohl von einigen Gelehrten durchaus göttliches Zutun in den Belangen der Schöpfung der Welt und des Menschen, der Form der Seele, deren Unsterblichkeit und Vermögen (Verstand, Gedächtnis, freier Wille) vermittelt wird, der christliche Glauben. So können die Meinungen, welche oft auch in Anlehnung an eine wie auch immer geartete göttliche Lenkung von Manetti als unvollständig angesehen wird und lediglich in dieser Weise gedeutet werden. Die Relevanz der einzelnen Positionen wird an der Nähe zu den bestehenden christlich-theologischen Definitionen und Ausführungen gemessen. Dabei werden Philosophen wie Aristoteles und nach ihm Platon mit mehr Autorität und Relevanz bedacht als zum Beispiel die materialistisch-epikureische Position, welche grundsätzlich und in Gänze als falsch bewertet wird, wobei bei den Positionen zwischen diesen Extremen verschiedene Merkmale und Ansichten durchaus positiv ausgelegt und anerkannt werden.

Im III. Buch, das sich unter anderem mit der Entstehung der Welt und den verschiedenen Ansichten zur Schöpfung auseinandersetzt, werden nicht allein einzelne Persönlichkeiten, sondern auch die Sekten als Schulen angeführt und in der genannten Weise ausgelegt. So hätten die Peripatetiker behauptet, die Welt habe immer bestanden und keinerlei göttliche Vorsehung lenke diese. Eine Schaffung der Welt werde also von diesen ebenso bestritten. Die Stoiker behaupteten nun, sie wurde vom allmächtigen Gott geschaffen und von göttlicher Vorsehung gelenkt, allerdings verwechselten diese, so Manetti, Gott selbst mit dessen Werk. Die Epikureer hingegen nahmen eine zufällige Entstehung der Welt, ohne jegliche göttliche Vorsehung an und die Akademische Position könne übergangen werden, da diese, von Skepsis getragen, an Jeglichem zweifele.³⁰⁹ Klar sei somit, dass alle Sekten irrten und eine wahre Position dort nicht zu finden sei.

Obwohl also durchaus Unterschiede in den verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen auszumachen sind und diese an Qualität den wahren, christlich-theologischen Ausführungen mehr oder weniger nahestehen, kann keiner von Ihnen eine adäquate Sichtweise nachgewiesen werden, da die einzig Wahrheit versprechende Einsicht in die philosophischen Fragestellungen lediglich mit göttlichem Zutun möglich ist.

Anliegen Manettis ist es zunächst, sämtliche Philosophie der Theologie unterzuordnen und von dieser Ausgangsposition aus, den Blick auf den Menschen zu richten und aus den

³⁰⁹ Vgl. Manetti (1975); Manetti (1990), III, 4.

definierten Gegebenheiten ein Menschenbild zu kreieren, dem eine klare, auf christlichen Grundlagen basierende Seinsweise gegeben ist, die den Menschen wiederum klare, sich aus diesen Grundlagen ergebende Aufgaben und Pflichten zuweisen, die Manetti ebenso formuliert.

Obwohl Manetti also innerhalb der philosophischen Schulen und Autoritäten eine Hierarchie aufbaut, die sich, wie gezeigt wurde, in diesem Text durchaus von der in der frühen *Vita Socratis* propagierten unterscheidet, stellt er letztlich die christlich-theologische Erkenntnis über die Philosophie und schafft somit ein anderes, neues Bild des Menschen als in der vorausgehenden Vita.

Die aufgeworfenen Fragen: wie ist der Mensch gemacht, welche Aufgabe wird ihm 'zur Pflicht' und warum, lassen sich trotz weitschweifiger Ausführungen knapp zusammenfassen. Der Mensch besticht sowohl durch seine Schönheit, welche gottebenbildlich ist und alle anderen Lebewesen überragt, als auch durch einen feinen und scharfen Verstand, dem die Möglichkeit der Weisheit innewohnt.³¹⁰ Diese Weisheit bestimmt unsere Aufgaben und auch unser Handeln, denn ein Weiser (*sapiens*) sei derjenige, als dessen spezifische Aufgabe das Wissen (*sapere*) bezeichnet werde, dem wiederum das „Ordnen“ zukomme:

*„Illum enim sapientem esse iure dubitare at ambigere non possumus, cuius proprium officium sapere dicimus, quod in nullo alio magis consistere videtur quam ut ordine suo inter agendum utatur. Sed ut paulo apertius disseramus, sapientis proprium officium esse creditur ut omnia quaecunque facta sunt singulari eius sapientia instituat, ordinet, et gubernet.“*³¹¹

Aufgabe des Menschen ist es somit, die von Gott in die Welt gegebenen Dinge zu „ordnen“, „einzuteilen“. Der Mensch allein ist in der Lage, die „von Natur aus wertvollsten Dinge zu erkennen und zu verstehen“ und das „Verständnis für gute und richtige Taten bzw. die Ablehnung von schlechten Worten und Taten“ zu erfassen, was, so Manetti, soviel heißt wie, „die völlig sichere Kenntnis des einzigen und wahren Gottes“ zu haben.³¹² Die Aufgabe des Menschen erscheint eindeutig und klar auf: *agere et intelligere* – Denken und Handeln:

³¹⁰ Vgl. Manetti (1990), III, 11-21.

³¹¹ Manetti (1975), III, 22, 79; Manetti (1990), III, 22, 78: „Wir können nämlich nicht den geringsten berechtigten Zweifel daran haben, daß ein Weiser der sei, als dessen spezifische Aufgabe wir das Wissen bezeichnen, dies aber beruht offenkundig auf nichts anderem stärker als darauf, beim Handeln eine bestimmte Ordnung zu beachten. [...] Man meint, daß es die spezifische Aufgabe des Weisen sei, daß er alles, was gemacht sei, mit seiner einzigartigen Weisheit einteile, ordne und steuere.“

³¹² Manetti (1990), III, 23, 79.

„Proinde, ut magna et recta et admirabilis est vis et ratio et potestas hominis, propter quem mundum ipsum et omnia que in mundo sunt creata fuisse ostendimus, sic pariter rectum et simplex atque unicum officium suum tale esse existimamus et credimus, ut mundum eius causafactum ac presertim cuncta que in hoc universo terrarum orbe constituta videmus gubernare et administrare cognoscat et valeat, quod nequaquam nisi cum agendo tum intelligendo penitus perficere et omnino adimplere poterit. Itaque non iniuria agere et intelligere proprium ipsius solius hominis officium fore dicemus ...“³¹³

Damit allerdings ist noch nicht geklärt, wie dieses Denken und Handeln im Detail auszusehen hat und wann es als „tugendhaftes“ Handeln bezeichnet werden kann. Laut Cicero habe der Mensch, so führt es Manetti aus, zu denken und zu handeln „wie ein sterblicher Gott“.³¹⁴ Er würde, so heißt es, und das scheint die Detailausführung zu sein, Gott in den sichtbaren Dingen erkennen und ihn lieben, verehren und achten – denn dies sei letztlich die „spezifische Aufgabe“ des Menschen. Darauf beruhe das „Wesen aller Dinge“ und „jede Möglichkeit zu einem glücklichen Leben“.³¹⁵

„Naturam enim hominis deus hanc esse voluit, ut duarum rerum cupidus et appetens esset, religionis et sapientie, quoniam in his duobus inseparabiliter connexis officium hominis et veritas omnis inclusa est.“³¹⁶

Der Grund, warum dem Menschen diese Dinge zugestanden würden, sei das Erkennen, und mit der Erkenntnis die Verehrung Gottes und dessen Werkes, sodass aufgrund dieser Anerkennung weder Gott missachtet noch seinem Werk, dem Menschen, Schaden zugefügt werde.³¹⁷

Wie genau eine Umsetzung dieser Erkenntnis, die Anerkennung und Verehrung Gottes auszusehen hat, welche Tugenden genau der Mensch anzustreben hat, bleibt außen vor. Manetti zeigt zumindest im Ansatz auf, zu welchen Lasten und welchem Fehlverhalten es aufgrund dieser bedeutenden Stellung des Menschen kommen kann, auch kann er nicht leugnen, dass die Menschheit sich bereits in derlei Fallstricken verfangen hat und

³¹³ Manetti (1975), III, 45-46, 91; Manetti (1990), III, 45-46, 90: „Wie daher im Menschen, um dessentwillen nach unserem Nachweis die Welt selbst und alles, was in ihr ist, geschaffen wurde, die Kraft und die Vernunft und die Macht groß und aufrecht und bewundernswert sind, so ist unserer Ansicht nach seine Aufgabe gleichermaßen eindeutig und klar und nur eine einzige, nämlich die, dass er die um seinetwillen geschaffene Welt und namentlich alles, was wir in dem gesamten Erdkreis eingerichtet sehen, zu lenken und zu regieren wisse und vermöge, was er überhaupt nicht wird vollbringen können, außer indem er denkt und handelt. Daher werden wir nicht zu Unrecht behaupten, dass das Denken und Handeln die eigentlichen Aufgaben allein des Menschen sind.“

³¹⁴ Manetti (1990), III, 47.

³¹⁵ Vgl. Manetti (1990), III, 48, 91.

³¹⁶ Manetti (1975), III, 48, 93; Manetti (1990), III, 48, 92: „Denn Gott wollte, dass das Wesen des Menschen so sei, dass er zwei Dinge anstrebt und sich wünscht, den Glauben und die Weisheit, weil in diesen beiden Dingen, die untrennbar verbunden sind, die Aufgabe des Menschen und alle Wahrheit beschlossen liegt.“

³¹⁷ Vgl. Manetti (1990), III, 55, 95.

letztendlich durch den Tod des Gottessohnes am Kreuz von diesen Sünden befreit werden musste. Dennoch ist dieser Text bis zum Ende des III. Buches weder konkrete Handlungsanleitung noch eine Darstellung von *exempla*, die als Vorbildfunktion aufzeigen könnten, wie ein solches Leben in der praktischen, alltäglichen Umsetzung zu führen sei. Das ändert sich auch im IV. und letzten Buch des Textes nicht, welches sich mit den Meinungen und Ausführungen zum Lob des Todes und zum Elend des menschlichen Lebens auseinandersetzt. Obwohl Manetti hier einige interessante Punkte aufgreift, die bereits in frühere Werke wie *DIL* oder *Dialogus consolatorius* eingeflossen sind, werden auch hier keine konkreten Handlungsanweisungen, außer den Hinweisen auf eine unbedingte Befolgung der göttlichen Gebote und die Konzentration auf entsprechende Tugenden, ausgeführt.

Die Reflexionsebene, auf der Manetti in dieser Schrift agiert, ist eine sehr theoretische, die nichts mehr mit der sehr praktischen Handlungsanleitung und Vorbild-Schrift der Parallelvita der Philosophen Sokrates und Seneca gemein hat.

Ein direkter Nachweis von Textstellen aus den *Vitae philosophorum* ist aufgrund der Kürze der Ausführungen kaum möglich. Manetti scheint bewusst auf ausführliche Bezüge zu verzichten, um die von ihm in diesem Traktat vorgelegte Argumentation in ihrer Klarheit belegen zu können.

Auch die Sokrates-Darstellung im Text ist kaum von Relevanz. Dennoch ist dieser Traktat von Bedeutung für die Betrachtung, da sich in verschiedenen Punkten ein deutlicher Wandel in Manettis Umgang mit bzw. seiner Positionierung innerhalb der bereits in den frühen Schriften angesprochenen Diskursen zeigt.

Die ausgesprochen textnahe und umfangreiche Rezeption der lateinischen Übersetzung der laertianischen Viten in den biographischen Texten weicht in *De dignitate et excellentia hominis* verschiedenen, in knappe Zusammenfassungen gebündelte, mit Autoritätenangaben versehene Ausführungen zur Seelentheorie. Die Autoritätenwahl und in Grenzen auch die genannten Lehren erinnern an die Quelle Laertios.

Manettis Darstellung zur Menschenwürde, die ebenfalls in einer auf moralphilosophische Betrachtungen und auf praktische Lebensführung zielende Weise hätte gestaltet werden können, wurde von Manetti als Traktat verfasst, in welchem die Beschreibung theoretischer Argumentationen und Anschauungen zu Körper, Seele und Mensch zur

Darstellung gebracht wurden. Es zeigt sich in der Wahl des Genres, dass Manetti einen neuen theoretischen Zugang zur Thematik suchte, nicht mehr Biographie, eine lebensnah und authentisch gestaltete, exemplarische Form der Ausführung wurde gewählt, sondern die für wissenschaftliche Betrachtungen geeignete Form des Traktats.

Die in den frühen Schriften versuchte Harmonisierung von paganer Philosophie und einem auf christlichen Grundlagen basierendem Denken weicht in Manettis Traktat einer scharfen Trennung zwischen paganer Philosophie und christlicher Theologie, mit einer Argumentation für die eindeutige Wahrheit christlicher Theologie gegenüber einer aufgrund des nicht vorhandenen christlichen Glauben auf falschen Ansichten basierenden paganen Philosophie. Die in den frühen Schriften versuchte Integration antiker Philosophie in das christliche Weltbild wird nun scharf getrennt und Schule für Schule verworfen.

Die sich mit Diogenes Laertios aufzeigende Pluralität philosophischer Schulen und Lehren, die in den frühen Schriften durch Konzentration auf Persönlichkeit und Handlung oder aber durch Rückführung auf eine philosophische Autorität und Schule, nämlich Sokrates, eingegrenzt und so in den empfundenen Schwierigkeiten eingeschränkt wurde, wird nun von Manetti als eine geschlossene, falsche Lehre – als pagane Lehre – gegen die wahre, christliche Theologie abgegrenzt.

Nichtsdestotrotz hebt Manetti für die methodische Vorgehensweise, Definitionsansätze und verschiedene inhaltliche Ausführungen einen der paganen Autoritäten hervor: Aristoteles. Und auch hier ist ein Wandel festzustellen. Nicht mehr die sokratisch-platonische Lehre oder Sokrates als Autorität, als Begründer sämtlicher Philosophie und Exemplum einer praktischen, lebensnahen Moralphilosophie werden hier favorisiert und zelebriert, sondern Aristoteles. Und auch wenn dieses neue „Haupt der Philosophie“ nicht an der Wahrheit teilhaben konnte, war er, so Manetti, doch derjenige, welcher dieser am nächsten kam. Mit dem Favorisieren aristotelischer Sichtweisen und Methoden und der theoretischen Betrachtung des Menschen, verliert die in den frühen Schriften propagierte angewandte Lebens-Ethik eines Sokrates an Bedeutung. Die platonischen Schriften, welche sokratische Lehre darstellen, werden von Manetti, mit den Worten Ciceros, als dunkel und unverständlich bezeichnet. Nicht mehr Begeisterung für tugendhaftes Handeln steht im Vordergrund der Betrachtungen Manettis, sondern theoretische Argumentation zu Körper und Seele des Menschen sowie die Sicht auf das Leben mit seinen positiven wie negativen Elementen. Nicht wie ein solches Leben zu führen ist steht im Vordergrund, sondern was es ist, nicht praktische Anleitung zu tugendhaftem Streben,

sondern Ursachen und Ziele, nicht deren Umsetzung werden dargelegt. Diogenes Laertios und seine *Vitae philosophorum* fungieren lediglich als Sammelquelle für pagane Philosophie, die in ihrer Pluralität in Erscheinung tritt und in ihrer Gesamtheit verworfen wird.

2.4 Endbetrachtung Giannozzo Manetti

Aufnahme und Rezeption der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios zeigen sich am deutlichsten in den Frühwerken Manettis. Manetti erprobt den neuen Text im biographischen Genre und bringt ihn auf verschiedene Weisen in Anwendung. So zeigt sich Rezeption und Transformation des neuen Textes vor allem in der Sammelbiographie *DIL* und in der Sokrates-Darstellung der Parallelbiographie *Vita Socratis et Senecae*.

In beiden Texten zeigt der Umgang mit der neuen Quelle relevante philosophische Diskurse der Zeit auf sowie Intention und Positionierung des Autors innerhalb der bestehenden Diskurse.

Manetti setzt mit seiner Darstellung *DIL* in der Diskussion um den Vorzug antiker oder moderner Philosophie und der vom Übersetzer Traversari kritisch betrachteten Begeisterung für die antiken Philosophen auf die Legitimierung der antiken Lehren durch Ein- bzw. Unterordnung in einen christlichen Kontext. Die Chronologie seiner Sammlung ist die Chronologie der Schöpfung, unter die sämtliche Lehre, so auch die Philosophie, subsumiert wird. Mit der Ankunft und Übersetzung der neuen Quelle Laertios tritt deutlicher denn je die Pluralität von Lehrmeinungen innerhalb der verschiedenen griechischen Philosophenschulen hervor, die sich, wie Traversari anmerkte, entsprechend widersprächen und die Menschen verwirrten, anstatt ihnen zu helfen. Dieser Verwirrung wirkt Manetti sowohl durch die beschriebene Kontextualisierung entgegen als auch durch Reduzierung der laertianischen doxographischen Darstellungen zu rein biographischen. Durch die Reduktion samt Konzentration auf die frühen Philosophen und deren Schulen, werden kontroverse Lehrmeinungen ausgeblendet und die Darstellung der Philosophie in ihrer Gesamtheit auf die Zeit der Begründung der Philosophie ausgerichtet. Diese Konzentration wird in der sich anschließenden Sokrates-Darstellung aus *Vita Socratis et Senecae* auf eine Autorität und deren Lehr- und Lebensweise verengt. Dass diese Autorität sich allein der Ethik verschrieben hat, ein Feld, welches gerade durch die Humanisten besetzt wird, und das in einer Weise, welche dem Programm der Humanisten sowie deren Methoden höchst gelegen und entgegen kommt, wird ausdrücklich von Manetti betont. Er stellt sich bestehenden Diskursen und Problemstellungen, indem er den

antiken Philosophen Sokrates durch Stilisierung, Fokussierung und Favorisierung frühhumanistischen Sichtweisen anpasst und die antike Darstellung des Laertios, die auch hier textnah als Hauptquelle fungiert, transformiert.

Mit der Stilisierung des Sokrates als *exemplum* eines idealen Bürgers und Philosophen im humanistischen Sinn positioniert Manetti den antiken Philosophen und sich innerhalb der Debatte zwischen Humanisten und Philosophen - also außeruniversitärer und lebensnaher, praktischer Philosophie versus universitärer, von scholastischen Methoden geprägter, theoretischer Philosophie. Seit Petrarca und der Ankunft und Übersetzung der platonischen Texte mit Beginn des 15. Jahrhunderts geht diese Diskussion mit der Abgrenzung von platonischer und aristotelischer Philosophie einher. Gerade in der für die Humanisten so bedeutenden Moralphilosophie samt Tugendlehre zeigt sich der Unterschied zwischen den philosophischen Positionen am deutlichsten. Manetti stellt sich in dieser Vita deutlich auf die Seite einer sokratisch-platonischen Philosophie.

Die damit ebenfalls einhergehende Frage, welche Lebensweise als die ideale anzusehen ist, die *vita contemplativa*, welche im Rückzug von jeglichem gesellschaftlichem Leben besteht, oder die *vita activa*, welche sich im Leben mit und innerhalb der Gesellschaft sieht, wird von Manetti aufgegriffen und entsprechend beantwortet. In die Kontroverse um den Vorzug von paganer Philosophie und christlicher Theologie bemüht sich Manetti durch geschickte Interpretation und Umdeutung des sokratischen Daimoniums in einer Art 'Engellehre', Sokrates in enge Nähe zu christlicher Lehre und göttlichem Einfluss zu rücken. Eine bereits von Augustinus angedeutete Setzung, die einige Jahre später mit Ficino und Erasmus eine Aufnahme und Weiterentwicklung erfährt.

Der bereits zu den späteren Werken Manettis gehörende Text *De dignitate et excellentia hominis*, kann in einigen Punkten als Gegenprogramm zu den ausgeführten biographischen Werken Manettis gedeutet werden. Die in den frühen Schriften versuchte Harmonisierung von paganer Philosophie und christlicher Theologie, in der durchaus bereits eine Hierarchisierung zugunsten der christlichen Philosophie und Theologie bemerkbar ist, wird nun von Manetti in eine scharfe Trennung zwischen paganer Philosophie, die auf Grund des mangelnden christlichen Hintergrundes nur falsch sein kann und der die göttliche Wahrheit innehabenden und damit einzig richtigen christlichen Theologie überführt. Dieser Rückgriff auf die griechische Philosophie ist in Grenzen ein Rückgriff auf die Quelle Diogenes Laertios, wobei Nähe zum griechischen Quellentext oder zur lateinischen Übersetzung, aufgrund der Kürze der Darlegungen kaum festzumachen ist.

Die in den biographischen Schriften, vor allem in der Sokrates-Vita propagierte sokratisch-platonische Philosophie muss nun einer Bevorzugung der aristotelischen Philosophie weichen. Aristoteles ist hier die alleinige philosophische Persönlichkeit, der mit der Lehre von der Entelechi christlichem Denken am nächsten kam, als einziger eine vollendete Definition der Seele vorlegte sowie methodisch Platon vorzuziehen ist. Wie Sokrates in der frühen Vita wird nun Aristoteles als „Erster und Haupt der Philosophen“³¹⁸, als „Lehrer aller“³¹⁹ und „Mann von tiefster Weisheit“³²⁰ bezeichnet. Ihm werden die sokratischen Attribute zugewiesen, er wird zum *primus* innerhalb der philosophischen Schulen. Sokrates ist hier lediglich als einer unter vielen anderen exemplarisch erwähnt.

³¹⁸ Manetti (1990), 117.

³¹⁹ Manetti (1990), 52.

³²⁰ Manetti (1990), 41.

3 Leon Battista Alberti (1404–1472)

Soweit heute bekannt ist, war auch Alberti sehr früh im Besitz der von Traversari vorgenommenen lateinischen Übersetzung der Philosophenviten des Laertios. Materazzi wies nach, dass das Florentiner Manuskript Strozzi 64³²¹ der Biblioteca Medicea Laurenziana eine Abschrift der Traversari Übersetzung darstellt, die von Traversari selbst vorgenommen wurde.³²²

In verschiedenen Schriften Albertis wird die Aufnahme und Transformation des neuen Materials aus Diogenes Laertios in mehr oder weniger deutlicher Weise sichtbar. So zunächst in der *Albertis-Vita*³²³, einer Biographie Albertis aus dem Jahre 1437/38, die lange als Autobiographie Albertis angesehen wurde. Ebenso sind in den satirischen Schriften Albertis, den zwischen 1430 und 1440 entstandenen *Intercenales* und der zwischen 1443-1450 entstandenen Schrift *Momus*, Verweise auf die antike Vitensammlung erkennbar. Näher einzugehen ist zunächst jedoch auf Albertis volkssprachlich verfasstes Werk *I libri della famiglia*, in welchem Alberti explizit auf Diogenes Laertios verweist. Lediglich punktuell lassen sich Spuren der Viten in den malerei- und architekturtheoretischen Traktaten Albertis feststellen.

³²¹ Es handelt sich bei Strozzi 64 um eine Pergamenthandschrift, eingebunden in Papier ohne Illuminationen, Indices oder Beibindungen. Die Handschrift beinhaltet: Widmung an Cosimo de' Medici; Prolog; Text.

³²² Vgl. Materazzi, Cristina (2005), 82. Firenze. Biblioteca Medicea Laurenziana, Strozzi 64, in: Roberto Cardini (Hg.), *Leon Battista Alberti. La Biblioteca di un umanista*. Florenz: Mandragora, 439-440. Das Manuskript befand sich sowohl in Albertis Besitz als auch im Besitz der Medici, denn es erscheint ebenfalls im Inventar Piero de' Medici aus dem Jahre 1464. Darüber hinaus weist ein Vermerk in der Handschrift auf Tommaso Strozzi als Besitzer hin.

³²³ Alberti, Leon Battista (2004): *Vita*, hrsg. u. engl. v. Christine Tauber, übers. u. komm. v. Christine Tauber und Robert Cramer. Frankfurt (M)/Basel: Stroemfeld / Roter Stern, 40-43.

3.1 Familie, Freundschaft, Erfahrung, Glück – *I libri della famiglia*

I libri della famiglia (1433-1440) gehört zu den Texten, die sich ökonomischen und erzieherischen Belangen der Zeit widmen, damit unweigerlich ethische Fragestellungen aufnehmen und sich in den humanistischen, moralphilosophischen Diskurs einschreiben.³²⁴ Unter den italienischen Schriften Albertis – er schrieb den Text auf toskanisch – ist es wohl sein wichtigstes Werk, da es verschiedene Facetten des täglichen Lebens betrachtet und neben ökonomischen Handhabungsweisen der Hauswirtschaft auch Aspekte wie familiäre Bindungen, Liebe, Ehe und vor allem Freundschaft diskutiert. Inspiration war Xenophons Text *Oikonomikos*, Verweise auf den Autor finden sich im gesamten Werk.³²⁵ Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang ebenfalls Leonardo Brunis Übersetzung der aristotelischen *Oeconomica* und zeitnahe volkssprachliche Texte zur Thematik wie Giovanni Dominicis *Regola del governo di cura familiare* und Paolo di Pace di Certaldos *Libri di buoni costumi*.³²⁶

Von der Bedeutung dieser Schrift für das 15. Jahrhundert zeugen die Handschriften des Textes. Grayson belegte mindestens dreizehn, Furlan sechzehn Handschriften, von denen die Mehrzahl aus dem 15. Jahrhundert stammt.³²⁷ Die weitere Druckgeschichte zeigt, dass sich das Interesse an dem Gesamttext zunächst auf das 15. Jahrhundert beschränkt. Es gibt keine Inkunabelausgaben und die ebenfalls von Furlan belegten fünfzehn Druckausgaben stammen aus dem 19. und 20. Jahrhundert, hinzukommen verschiedene Übersetzungen, die sich ebenfalls auf das 20. Jahrhundert beschränken.³²⁸ Ebbersmeyer

³²⁴ Die ersten drei Bücher entstanden zwischen 1432 und 1434, Buch IV erst einige Jahre später. Vgl. Alberti, Leon Battista (1962), *Über das Hauswesen*, übers. v. Walther Kraus u. eingel. v. Fritz Schalk. Zürich/Stuttgart: Artemis Verlag, VIII; Alberti, Leon Battista (1994), *I Libri Della Famiglia*, a cura di Romano e Alberto Tenenti. Nova edizione a cura di Francesco Furlan. Torino: Giulio Einaudi editore, IX, 438-446.

³²⁵ Eine fragmentarisch überlieferte lateinische Übersetzung des Textes von Cicero ist bekannt, eine erste vollständig überlieferte lateinische Übersetzung nahm Lampus Biragus Mitte des 15. Jahrhunderts vor. Bartolomeo Facio erwähnt in *De viris illustribus* (1456) eine nicht überlieferte Übersetzung des Textes von Giovanni Aurispa. Vgl. Ebbersmeyer (2010), 258-259.

³²⁶ Vgl. Ebbersmeyer (2010), 259.

³²⁷ Vierzehn der sechzehn Handschriften sind aus dem 15., jeweils eine aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Diese befinden sich heute in Florenz: Biblioteca Nazionale Centrale: Cod. II.IV.38; Cod. Magl. XXI.90; Cod. Palatino 455; Cod. II.IV.48; Cod. II.IX.21; Cod. Palatino 635; Cod. Capponi 126; Cod. Magl. XXI.134; Biblioteca Riccardiana: Cod. 2556; Cod. 2975; Imola: Biblioteca Comunale: Cod. A.A. 3.19; Rom: Biblioteca Casanatese: Cod. 601; Biblioteca Vaticana: Cod. Ottobon. Lat. 1481; Cod. Urb.Lat. 229; Siena: Biblioteca Comunale degli Intronati: Cod. I.VI. 21; Cod. I.IX. 15. Vgl. Alberti (1994), 431-436; Grayson, Cecil (1998), La redazione Patti del „Governo della famiglia“, in: Cecil Grayson, *Studi su Leon Battista Alberti*, hrsg. v. Paola Claut. Florenz: Olschki, 62-72, 72.

³²⁸ Die fünfzehn Drucke stammen aus den Jahren 1843 bis 1969. Übersetzungen wurden ins Deutsche (1962, Reprint 1986), Englische (1969 und 1971) und Spanische (1970) vorgenommen. Eine ausführliche

weist in Anlehnung an Grayson darauf hin, dass das III. Buch, *Oeconomicus*, eine eigene Rezeption erfuhr, handschriftlich separat überliefert und bereits im 18. Jahrhundert gedruckt wurde und, so Ebbersmeyer, ein kontinuierliches Interesse an diesem Teil des Textes vom 15. bis zum 18. Jahrhundert bestanden haben dürfte.³²⁹ Nichtsdestotrotz scheint die Beachtung, die dem Werk zukam, Mitte des 15. Jahrhunderts am größten gewesen sein. Für den überwiegenden Teil der Schrift, das schließt auch die für uns relevanten Textteile ein, klang dieses Interesse im letzten Viertel des Quattrocento bereits ab. Der Gesamttext verschwand aus dem Blickwinkel der Gelehrten.

Von Bedeutung ist, dass der Text in mehreren Redaktionen entstanden ist und die verschiedenen Bücher zu unterschiedlichen Zeiten verfasst wurden. In der *Vita Albertis* wird berichtet, dass er „vor seinem dreißigsten Lebensjahr“ das erste, zweite und dritte Buch verfasst und diese innerhalb von neunzig Tagen in Rom vollendete habe – unausgefeilt, ungeglättet und nicht in allen Teilen auf Toskanisch.³³⁰ Folgt man der *Vita*, sind die Jahre 1432-34 anzunehmen. Eine Zeit, in der sich Alberti in Rom befand und die Übersetzung Traversaris in Arbeit bzw. in der Fertigstellung war.³³¹ Angegeben sind für die Entstehung des IV. Buches die Jahre 1437 bzw. 1441, für Buch I-III werden verschiedene Redaktionen angenommen, die sich mit den vorliegenden Beobachtungen decken.³³²

Gegen 1434 wurde die Verbannung aus Florenz für die Familie Alberti aufgehoben, Alberti selbst kam in Folge häufiger nach Florenz. In dieser Zeit kursierte die Übersetzung Traversaris bereits, Manetti verfasste seinen Text *DIL* und Alberti, das zeigt sich in den Redaktionen, nahm die Quelle Diogenes Laertios in sein IV. Buch auf und ergänzte Zitate in der Überarbeitung der ersten Bücher.

Der antike Philosoph Sokrates ist hingegen in *I libri della Famiglia* noch nicht von anerkennenswerter Bedeutung. Obwohl sich Buch III an Xenophons *Oikonomikos* orientiert, das einen Dialog zwischen Sokrates und Kritobulos darstellt, bleibt Sokrates nahezu gänzlich außen vor. Zwar wird er an einigen wenigen Stellen namentlich erwähnt, Ausführungen über die bloße Nennung hinaus, finden sich jedoch nicht.

Beschreibung der Handschriften, Drucke und Werkgeschichte wurde von Francesco Furlan erstellt. Vgl. Alberti (1994), 431-446.

³²⁹ Vgl. Ebbersmeyer (2010), 277. In Anlehnung an: Grayson (1998).

³³⁰ Alberti (2004), 40-42: „Scripsit preterea & affinium suorum gratia ut lingue latine ignaris prodesset patrio sermone annum ante trigesimum etatis sue etruscos libros, primum secundum ac tertium de familia, quos rome die nonagesimo quam inchoarat absolvit, sed inelimos & asperos neque usque quaque etruscos.“

³³¹ Die Textgeschichte wurde sowohl für die ersten drei Bücher als auch für Buch IV des Textes von Francesco Furlan ausführlich diskutiert, auf dessen Edition ich hier erneut verweise. Vgl. Alberti (1994), 431-446.

³³² Vgl. Alberti (1994), 438-446.

Aufstieg und Untergang großer, ruhmreicher Familien sowie die Frage nach den Ursachen für deren Verschwinden stehen am Beginn von Albertis Lehrstück. Das Handeln des Einzelnen, das sich auf den Familienverbund und, mit der Familie als ein Element des Staates, letztlich auch auf diesen auswirkt, steht im Vordergrund der Betrachtung.

Dieses Handeln, für das der Text Anweisung und Hilfe sein soll, wird von Alberti von Beginn an strikt von einem schicksalhaften, sich dem menschlichen Einfluss entziehenden Wirken sowie vom Glück getrennt. Eigenverantwortliches Agieren wird von ihm vorausgesetzt und eingefordert. Lediglich äußerst selten sei es der Fall, so der Autor, dass Familien „durch etwas anderes in Unglück geraten als nur durch ihre geringe Einsicht und Bemühung.“³³³

Albertis Verfechten eigenverantwortlichen Handelns führt er zurück auf ein „natürliches Streben nach Selbsterhaltung“, das sämtliche Ausprägungen sozialen Zusammenlebens bestimmt. Der Mensch nutzt, aus dieser natürlichen Bestimmung heraus, die ihm gegebenen Dinge und setzt sie für sein Wohl ein:³³⁴

*„Adunque si può statuire così: l'uomo da natura essere atto e fatto a usufruttare le cose, e nato per essere felice.“*³³⁵

In welche Dinge die Menschen Einsicht haben müssten und wie deren Handeln und Bemühen, den Familienverband und damit das eigene Wohl zu stärken sowie einmal Erlangtes zu erhalten und damit einer gewissen Ordnung des Lebens zu folgen, auszuschaun hätte, steht im Vordergrund des Dialoges. An verschiedenen Stellen im Text wird von Alberti deutlich der Bezug zur Gesellschaft und damit zum Staat herausgestellt:

*„Vero, e cerchisi le republiche, ponghisi mente a tutti e' passati principati: troverassi che ad acquistare e mutiplicare, mantenere e conservare la maiestate e gloria già conseguita, in alcuna mai più valse la fortuna che le buone e sante dicipline del vivere.“*³³⁶

³³³ Alberti (1962), 12; Alberti (1994), 11: „... e confesserà le famiglie rarissime cadere in infelicità per altro che per solo sua poca prudenza e diligenza.“

³³⁴ Ebbersmeyer (2010), 264-265/267.

³³⁵ Alberti (1994), 164. Alberti (1962), 171: „Man kann also feststellen: der Mensch ist von Natur geeignet und geschaffen, die Dinge zu nutzen, und geboren, um glücklich zu sein.“

³³⁶ Alberti (1994), 4-5; Alberti (1962), 5: „Wahrhaftig, man betrachte die Republiken, man achte auf die Geschichte aller verflorbenen Regierungen, und man wird finden, daß, um Macht und Herrlichkeit zu begründen und zu erhöhen und das Gewonnene zu sichern und zu erhalten, in keinem Falle je das Glück mehr gewirkt hat als eine gute, heilig gehaltene Lebensordnung.“

Glück ist von nebengeordneter Bedeutung. Allein unser Handeln bringt uns unseren Zielen, dem Erhalt des Wohles, näher. Dieses wird von verschiedenen Tugenden bestimmt, die eine entsprechende Lebensordnung ermöglichen, welche uns wiederum unsere Ziele erreichen lässt:

„Così adunque si può statuire la fortuna essere invalida e debolissima a rapirci qualunque nostra minima virtù, e dobbiamo giudicare la virtù sufficiente a conscendere e occupare ogni sublime ed eccelsa cosa, amplissimi principati, supreme laude, eterna fama e immortal gloria. E conviensi non dubitare che cosa qual si sia, ove tu la cerchi e ami, non t'è più facile ad averla e ottenerla che la virtù. Solo è senza virtù chi nolla vuole.“³³⁷

Welche Tugenden hier gemeint sind, wird nicht explizit ausgeführt. Vernunft und Klugheit kommt Bedeutung zu, da diese mehr vermögen als Glück oder Zufall und uns die gegebenen Dinge in der richtigen Weise einsetzen lassen.³³⁸ Der Mensch ist es, der sein Leben gestaltet. Ihm obliegt es, die verschiedenen vorgegebenen Dinge mit Hilfe von Tugenden, Vernunft und Klugheit gut zu nutzen.

Zwei Dinge von außerordentlicher Relevanz für Albertis Denken bleiben zu erwähnen. Sie sollen am IV. Buch des Textes, *De amicitia*, aufgezeigt werden: die Orientierung sämtlicher Handlungen am entsprechenden Nutzen und die Bedeutung der Erfahrung als Grundlage von Wissen und dessen Vermittlung. Das geschilderte, eigenverantwortliche Handeln wird im IV. Buch auf die Freundschaft übertragen und die Handhabung einer Freundschaft in ihren verschiedenen Ausprägungen aufgezeigt. Adovardo äußert, was er über die Freundschaft zu erfahren wünsche: Wie erlange ich sie, wie bringe ich sie auf einen Stand, der ehrenvoll und vollendet ist, wie erreiche ich, falls Fehler sich zeigten, sie zu lösen und nach Bereinigung derselben, wieder aufzunehmen und wie erhalte ich eine Freundschaft. Die sich anschließenden Ausführungen orientieren sich, wie auch in den ersten drei Büchern des Textes, am Nützlichen. Das erwähnte natürliche Streben des Menschen nach Selbsterhaltung, formt sich in *I libri della famiglia* zu der Ansicht, dass jegliche Handlung für die Familie von Nutzen sein müsse, ein Leitmotiv, das im Text immer wieder aufgegriffen und wiederholt wird. Alberti unterscheidet durchaus zwischen dem Nutzen für den Einzelnen und dem Nutzen für die Familie, wobei der Nutzen für die

³³⁷ Alberti (1994), 10; Alberti (1962), 10-11: „So kann man doch feststellen, daß das Glück schwach und ohnmächtig ist, uns irgendeine, sei es die kleinste, Tugend zu rauben, und daß wir andererseits die Tugend als hinreichend erachten müssen, alles Hohe und Erhabene zu erreichen und zu erringen, weiteste Herrschaft, höchste Ehre, ewigen Ruf, unsterblichen Ruhm. Und man darf nicht zweifeln, daß kein Ding, sei es was immer, leichter zu haben und zu erlangen ist als die Tugend, sofern man sie liebt und nach ihr strebt. Nur der ist ohne Tugend, der sie verschmäht.“

³³⁸ Vgl. Alberti (1962), 11.

Familie im Vordergrund steht.³³⁹ Das Ziel der entsprechenden Handlung sollte nie aus den Augen verloren werden. Alles Tun wird auf seinen Nutzen für das Erreichen des erstrebten Zieles abgeklopft. Diese „Ausrichtung alles Handelns am Paradigma des Nützlichen“ führe, so Ebbersmeyer, zu einer „Neubestimmung und –begründung der ethischen Normen und Verhaltensweisen“.³⁴⁰ Handeln ist nun auf einen Zweck ausgerichtet, das gilt auch für die Freundschaft:

*„Tanto siamo quasi da natura tutti proclivi e inclinati all’utile, che per trarre da altrui e per conservare a noi, dotti credo dalla natura, sappiamo e simulare benivolenza, e fuggire amicizia quanto ci attaglia.“*³⁴¹

Doch wer ist in der Lage, die richtigen Anleitungen für diese zweckgebundenen Handlungen zu geben? Die Ausführungen über die Freundschaft werden von Erfahrungsberichten Pieros eingeleitet, der ausführlich schildert, wie er die Freundschaft dreier Herren, zunächst von Gian Galeazzo, dem Herzog von Mailand, sodann von Ladislaus, dem König von Neapel und letztlich Papst Johann, erlangte und zu erhalten in der Lage war. Die persönliche Erfahrung Pieros bestimmt die praktische Vermittlung, die Handlungsanweisungen zum Erlangen und Erhalten einer Freundschaft. Diese Erfahrung, so der Autor, sei von weitaus größerem Nutzen als alle philosophische Betrachtung und Argumentation:

*„Queste adunque simili scolastiche e diffinizioni e descrizioni in ozio e in ombra fra’ litterati non nego sono pure ioconde, e quasi preludio come all’uso dell’arme lo schermire: ma a travagliarsi in publico fra l’uso e costume degli uomini, se nulla altro aducessero che sapere se la madre più che ’l padre ama e’nati suoi, o se l’amor del padre verso e’ figliuoli sia maggior che quello de’ figliuoli verso del padre, e qual cagion faccia e’ fratelli insieme amarsi, temo loro interverrebbe come a quel Formio peripatetico filosofo, al quale Annibal, udita la sua lunghissima orazione dove e’ disputava de re militari, rispose avere veduti assai, ma non alcuno pazzo maggior che costui, el quale dicendo forse stimasse potere in campo e contro all’inimici quanto in scuola ozioso disputando.“*³⁴²

³³⁹ Vgl. Ebbersmeyer (2010), 268.

³⁴⁰ Ebbersmeyer (2010), 268.

³⁴¹ Alberti (1994), 34; Alberti (1962), 367: „So sehr sind wir alle gleichsam von Natur aus dem Nutzen zugewandt und hingegeben, daß wir, um Vorteil von anderen zu ziehen und ihn uns zu erhalten, von der Natur selbst, glaube ich, unterwiesen, es verstehen, einerseits Wohlwollen vorzutäuschen, andererseits Freundschaften auszuweichen, wie es für uns günstig ist.“

³⁴² Alberti (1994), 351-352; Alberti (1962), 371: „Diese und dergleichen schulmäßige Definitionen und Beschreibungen von Gelehrten aus der Muße ihrer Stube haben auch ihren Reiz, das leugne ich nicht, sie sind gleichsam ein Vorspiel wie das Fechten auf dem Fechtboden für den ernstesten Gebrauch der Waffen. Aber wenn sie, um sich ins öffentliche Leben einzulassen, gegenüber der Erfahrung und Gewohnheit der Menschen nichts anderes mitbrächten, als daß sie wüßten, ob die Mutter ihre Kinder mehr liebt als der Vater, oder ob die Liebe des Vaters zu den Kindern größer ist als die der Kinder zum Vater, und was die

Das Abwägen von theoretischen Argumentationen und praktischer Erfahrung mündet in eine deutliche Wertschätzung von „Erfahrung und Gewohnheit“. Theorie ist lediglich „Vorspiel“, das im täglichen Leben ohne entsprechende Erfahrung nicht zum Ziel führen kann.

Für das Erlernen und Erfassen komplexer Zusammenhänge sind erfahrene Menschen als Lehrer von Nöten, keine theoretischen Abhandlungen, dies gilt ebenso für die Freundschaft:

„ ... a qual cose i' desidero pratico alcuno uomo, da cui io sia più in fabricarmi e usufruttarmi l'amicizie, che in descriverne e quasi disegnarle fatto ben dotto. Così adunque vorrei dell'amicizia m'insegnassero acquistarla, accrescerla, descinderla, recuperarla, e perpetuo conservalla.“³⁴³

Die Gesprächspartner versichern einander, dass in ihrem Gespräch, dass zwischen „Hausverwandten“ geführt werde, „keine solche Genauigkeit und Folgerichtigkeit“ erforderlich sei, „wie in den dunklen und schwierigen Untersuchungen der Philosophen, die bei ihren Erörterungen jeden kleinsten Zweig verfolgen und nichts, was zum Gegenstande gehört, hinter sich lassen, ohne es erklärt und völlig durchsichtig gemacht zu haben.“³⁴⁴

Eine deutliche Anspielung auf die scholastische Philosophie und den bestehenden Diskurs zwischen Humanisten und universitärer Philosophie. Aber auch eine Abgrenzung der von den Beteiligten in den Vordergrund gerückte Erfahrung und Gewohnheit als Qualifikation für eine Unterweisung in den Gegebenheiten, die das tägliche Handeln betreffen. Die Kritik Albertis geht jedoch über die von den Humanisten geübte hinaus. Nicht allein das scholastische Wissen, sondern „Bücherwissen“ im Allgemeinen, aus Quellen, die von Humanisten propagiert werden, wird von Alberti kritisch und als nicht ausreichend betrachtet.³⁴⁵

Ursache ist, daß Geschwister einander lieben, so fürchte ich, es würde ihnen gehen wie dem peripatetischen Philosophen Phormio, dem Hannibal, nachdem er seine endlose Rede über das Kriegswesen angehört hatte, sagte, er habe der Narren genug gesehen, aber keinen größeren als ihn, der, wenn er so spreche, sich am Ende einbilde, im Felde gegenüber dem Feind damit soviel auszurichten wie im geruhigen Schulgespräch.“

³⁴³ Alberti (1994), 352. Alberti (1962), 372: „Dazu brauche ich einen erfahrenen Mann, von dem ich nicht so sehr lerne, die Freundschaft zu beschreiben und gleichsam abzuzeichnen, als sie mir zu schaffen und Nutzen aus ihr zu ziehen. So wünschte ich also, daß man mich über die Freundschaft unterrichtete, wie man sie erwirbt, steigert, löst, wiederherstellt und dauernd erhält.“

³⁴⁴ Alberti (1962), 104; Alberti (1994), 102: „ ... né il ragionare nostro, el quale come vedi è tra noi domestico, si richiede essere gastigato ed emendato quanto quello de' filosafi nelle loro oscurissime e difficillime questioni, e' quali disputando seguono ogni minimo membro, e della materia lasciano adrieto nulla non bene esplicato e molto aperto.“

³⁴⁵ Vgl. Ebbesmeyer (2010), 262-264.

Vor diesem Hintergrund wird Diogenes Laertios in den Ausführungen über die Freundschaft als Quelle herangezogen und explizit benannt. In einer der verschiedenen, nachträglichen Redaktionen wurden auch im zweiten Buch des Textes Quellenbelege aus Diogenes Laertios ergänzt. Die hier verwendeten Ausgaben, die auf den von Bonucci 1843 herausgegebenen *Opere Albertis* basierende deutsche Übersetzung von Kraus/Schalk sowie die von Tenenti/Furlan vorgenommene Edition, geben abweichende Angaben zu den entsprechenden Stellen:³⁴⁶

Alberti (1962) ed. Kraus/Schalk	Alberti (1994) ed. Tenenti/Furlan
S. 370: DL VIII,10 Pythagoras DL VII,23 Zeno DL III,81 Platon	S. 351: DL III,81 Platon
S. 387: DL VII,24 Zeno	S. 367: DL VII,24 Zeno
S. 423: DL IX,29 Zeno	S. 400: DL I,69 Zeno ³⁴⁷
S. 424: DL IX,2 Heraklit	S. 401: DL IX,2 Heraklit
S. 425: DL II,65 Platon ...	Keine Angabe
S. 427: DL VIII,20 Pythagoras	S. 405: DL VIII,20 Pythagoras
S. 432: DL I,87 Bias	Keine Angabe
S. 437: DL I,36 Thales	S. 414: DL I,36 Thales
S. 438: DL VII,26 Zeno	
S. 446: DL X,120 Epikur DL V,83 Demetrios	S. 423: DL V,83 Demetrios
S. 447: DL I,70 Chilon DL I,71 Chilon	S. 423: DL I,70 Chilon
S. 451: DL I,71 Chilon	S. 427: DL I,71 Chilon

Deutlich wird der Rückgriff auf die Quelle Laertios in einer vergleichenden Übersicht der verschiedenen Stellen des lateinischen Textes der *Vitae philosophorum* und des italienischen Textes *I libri della famiglia* aus Tenenti/Furlan:

³⁴⁶ Vgl. Alberti (1994), IV. 787, 351; IV. 1203, 367; IV. 2103, 400; IV. 2115-16, 401; IV. 2209, 405; IV. 2439, 414; IV. 2683 / 2687, 423; IV. 2787, 427.

³⁴⁷ Die Textstellen sind identisch, die Angaben zum Text allerdings variieren.

<p>Diogenes Laertios, 1475 GW 8379</p>	<p>Alberti (1994) ed. Tenenti / Furlan</p>
<p>(1) <u>VIII,10 Pythagoras, fol. 137v:</u> „Primus item Timaeo auctor amicorum omnia communia dixit: amicitiamque aequalitatem ipsius quoque discipuli facultates omnes in unum deponebant: communesque faciebant.”</p> <p><u>VII,23 Zeno, fol. 110v:</u> „Interrogatus quis esset amicus: alter inquit ego.“</p> <p><u>III,81 Platon, fol. 62r:</u> “Bonorum igitur tria esse genera alia in anima alia incorpore alia extrinsecus. Tres item esse amicitiae species naturalem aliam: aliam socialem: atque aliam hospitalem. naturalem quam parentes naturae instinctu liberis afficiuntur: cognatique alterutrum diligunt. Eam vero in caeteras quoque animantes esse diffusam. Socialem sive sodalitiā quam sine ullo consanguinitas vinculo sola consuetude conciliat cuiusmodi piladis et orestis fuisse memoratur: hospitalem quam ex commendatione vel litteris hospitibus iungimur. Addunt plerique quarto loco et amatoriam civilitatem identidem in species quinque distinxit: aliam quam optimates agant. Tertiam quae diffundatur in paucos Regiam quartam.”</p>	<p><u>IV,779-795, 351:</u> „che ancora troverò io forse più numero d’amici, quando Pitagora filosofo m’arà persuaso che degli amici tutte le cose debbano fra chi insieme s’ama essere comuni? che credo quelli me ameranno con più fede e più costanza, quando Zenone, quell’altro, o Aristotele filosofo m’arà persuaso che l’amico, come domandato Zenone rispuose, sia quasi un altro sé stessi, o sia, come rispuose Aristotele, l’amicizia ha due corpi, una anima? Né Platone ancora mi soddisfa dicendo che alcune amicizie sono da essa natura quasi costituite, alcune unite con semplice e aperta coniunzione ed equalità d’animo, alcune con minor vinculo collegate e solo con domestichezza, conversazione e convivere, uso d’amicizia, contenute; quali tre e nomina la prima naturale, l’altra equale, l’ultima ditta da quella antica consuetudine ch’è cittadini di qui divertivano a casa quelli là, e’ quail si riducono simili qui ospiti apresso di costoro, e per questo s’appella ospitale.”</p>
<p>(2) <u>VII,24 Zeno, fol. 110v:</u> „dixerit o Crates aptissima philosophorum captura est quae fit per aures”</p>	<p><u>IV, 1202-1206, 367:</u> “Quali cose poiché così sono, varie adunque arte, vario ingegno ci bisogna. Né pur solo, come dicea Zenone filosofo, sono ottima presa gli orecchi, quale interpreto io con eloquenza, o forse in prima con buona fama di noi e commendazion, molto ad accaparsi gli animi umani”</p>
<p>(3) <u>IX,29 Zeno, fol. 153v:</u> “Hunc aiunt cum maledictis ageretur indignari solitum: causantibusque quibusdam dixisse: si maledicta aequo animo admittam: ne laudes quidem sententiam.”</p>	<p><u>IV, 2101-2103, 400:</u> “E adducono quella antica sentenza di Zenone filosofosfo: ‘S’io non curo e’ mal’detti di me, né io ancora sentirò le lode’.”</p>
<p>(4) <u>IX,2 Heraklit, fol. 149v:</u> “Dicebat autem et iniuriam extinguere oportet magis quam ardentem rogam”</p>	<p><u>IV, 2115-2117, 401:</u> “e piacegli a suo proposito addurre Eraclito, ove disse: ‘L’iniurie si debbano spengere’.”</p>
<p>(5) <u>II,65 Platon, fol. 38v:</u> “Xenophon quoque adversus eum infesto fuit animo. Quocirca et librum contra voluptatem in Aristippum scripsit assertorem voluptatis: eamque Socrati disputationem assignavit.</p>	<p><u>IV, 2148-2152, 402:</u> “A Socrate, uomo ottimo e santissimo, fu inimico Aristofon poeta, el quale scrisse in lui sua commedia. Platone filosofo e Senofonte oratore, Eschines amico Socrate e</p>

Theodoros quoque in libro de sectis illum convitiis agit et Plato in libro de anima sicut in aliis memoravimus.”	Aristippo molto insieme si inimicorono.”
(6) <u>VIII,20 Pythagoras, fol. 139r:</u> “...onerosisque narrationibus irascens nunquam vel servum vel liberum caedebat.”	<u>IV, 2209-2212, 405:</u> “Pitagore e gli altri assai filosofi però pur negavan prudente alcuno dover mai incendersi ad ira, né contro a libero, né contro a qual si sia servo.“
(7) <u>I,87 Bias, fol. 21r:</u> „Malle se inter inimicos: quam inter amicos iudicare dicebat: Quippe ex amicis alterum prorsus futurum inimicum: ex inimicis autem alterum amicum.”	<u>IV, 2335-2338, 410:</u> “E come solea dire quello Bias, uno de’sette antique detti Savi Filosofi (quale ancora dicono fu sentenza di Publio poeta) così ameremo come se quando che sia aremo essere non amici”
(8) <u>I,36 Thales, fol. 12r:</u> “Quo pacto adversae fortunae ictus quispiam ferat facillime: si inimicos ait videat deterius affectos.”	<u>IV, 2438-2442, 414:</u> “E sia quanto vogliono prudente sentenza quella di Tales milesio, quale, domandato qual cosa facesse essere lieve la gravezza delle cose in vita moleste, rispose: ‘se vedremo l’inimico peggio afflitto che noi”
(9) <u>VII,26 Zeno, fol. 111r:</u> “Rogatus cur severus cum esset: in convivio tamen hilaresceret. et lupine ait cum sint amari: perfusi tamen aqua dulcescunt.”	<u>IV, 2474-2475, 415:</u> “Dicea Zenone e’lupini essere durissimi e amarissimi, ma per stare in acqua si mollificano e adolciscono.”
(10) <u>DL V,83 Demetrios, fol. 88v:</u> „Amicos dicebat secundis in rebus adesse advocatos: in calamitatibus autem sua sponte atque invocatos.“	<u>IV, 2682-2686, 423:</u> “Né ci dimenticherà la sentenza di Demetrio figliuolo di Fanostrate, quale dicea: ‘El vero amico sarà quello che alla prospera tuo fortuna non verrà se non chiamato, ma correrà sé stessi proferendo a ogni tua avverstå.”
(11) <u>I,70 Chilon, fol. 18r:</u> “promptius ad amicorum adversos casus quam ad secundos successus accurrendum.”	<u>IV, 2686-2688, 423:</u> “E così Chilon filosofo volera l’amico più pronto a comportare teco l’onte della fortuna, che a godere in tua felicità.”
(12) <u>I,71 Chilon, fol. 18r:</u> “Aiunt illum cum iam esset vetulus dixisse sibi nihil esse conscium in tota vita ingratis fecisse: una tamen re se modice moveri: quondam cum semel inter amicos illi iudicandum esset: neque contra ius agere aliquid vellet: persuaserit amico iudicium a se prouocare: ut sic utrunque: legem scilicet amicumque servaret.”	<u>IV, 2697-2700, 427:</u> “E Chilone filosofo, quale per salute dello amico suo avea dato non giusto consoglio, persino all’ultimo suo dí condolendosi, dubitò quanto fussed a lodare o biasimare.”

Alberti greift mehr oder weniger deutlich auf Diogenes Laertios als Quelle zurück. Alle Verweise finden sich in Buch IV und beschäftigen sich mit Aussagen der entsprechenden

Philosophen zur Freundschaft. Es werden Autoritäten exemplarisch angeführt und ihre Aussagen oder Lehren dargestellt, jedoch in einer anderen als der gewohnten Weise. Die verschiedenen Bezüge zielen letztlich darauf, die Aussagen der Philosophen zur Freundschaft kritisch zu hinterfragen und auch hier die theoretischen Erläuterungen mit den praktischen Erfahrungen abzugleichen. Von geringem Nutzen sei es, im Streitgespräch nachweisen zu können, dass allein eine Freundschaft, die auf Ehrbarkeit gründe, mehr Bestand haben könne als eine, welche auf Nutzen und Vergnügen aufbaue. Warum solle man eine größere Zahl von Freunden finden, wenn Pythagoras meine, dass Freunde jeglichen Besitz teilten etc.

Zwei Dinge werden in diesem Monolog Adovardos deutlich, zunächst erneut der Nutzen einer Freundschaft, wozu eine Vielzahl von Freunde erlangen, wenn der Besitz dadurch geschmälert wird, sodann der bereits erwähnte Vorzug praktischer Erfahrung vor theoretischem Wissen. Die angeführten Autoritäten und deren Lehren belegen die Irrelevanz theoretischer Lehrmeinungen und sind daher eher Negativ-Beispiele für den mangelnden Praxisbezug. Dies zeigt sich auch in weiteren der angeführten Stellen. Trotz der den *exempla* zugestandenen autoritativen Bedeutsamkeit, werden deren Lehrmeinungen als zu verschult, zu philosophisch und theoretisch, letztlich als nicht ausreichend dargestellt.³⁴⁸

Gesondert hervorgehoben werden muss an dieser Stelle der bereits genannte explizite Verweis auf Diogenes Laertios in Buch IV des Textes. In der fünften und letzten Erörterung zur Freundschaft, welche die Erhaltung derselben diskutiert, wird die Frage aufgeworfen, ob man übler Nachrede Aufmerksamkeit schenken, sich gekränkt fühlen und sich rächen oder aber solches ignorieren solle. Jene üble Nachrede, welche allein auf dem Neid der Mitmenschen basiere, sei zu vermeiden. In Folge werden verschiedenste Handlungsanweisungen gegeben, welche Auswüchse solcher Art vermieden und die Freundschaft erhielten. Verschiedene Sentenzen und Autoritäten werden angeführt, die die verschiedenen Positionen stützen sollen oder aber denen, obwohl sie beste und ehrwürdigste Menschen waren, üble Nachrede widerfahren ist.³⁴⁹ Diogenes Laertios wird unter anderen als Quelle solcher Beispiele explizit genannt.³⁵⁰

In der Ausgabe Kraus/Schalk wird an einer weiteren Stelle im Text, im II. Buch, auf Laertios verwiesen. Diese bei Tenenti/Furlan nicht zu findende Nennung, deutet auf die

³⁴⁸ Vgl. hierzu die Textstellen: Alberti (1994): IV, 779-795, 351; IV, 1202-1206, 367.

³⁴⁹ Vgl. Alberti (1962), 422-427.

³⁵⁰ Vgl. Alberti (1962), 451.

bereits erwähnte spätere Redaktion des Textes, möglicherweise im Rahmen des Verfassens des IV. Buches, hin.

Buch II setzt sich mit der Ehe auseinandersetzt. Das einleitende Gespräch zum Buch befasst sich mit der sinnlichen Liebe. Macht und Stärke der sinnlichen Liebe, deren Problematik für Jung und Alt und die Frage, ob es sich bei der Liebe nicht „um einen Zwang oder ein Gesetz handelt, das nicht durchaus Abscheu und Tadel verdient, sondern vielmehr von der göttlichen Natur selbst einem jeden Lebewesen auferlegt ist, das geboren ist, um seinesgleichen aus sich hervorzubringen und seine Art zu vermehren“, wird von Battista dargestellt.³⁵¹ Innerhalb jener Ausführungen, wird die Position der Philosophen zur sinnlichen Liebe aufgegriffen, welche ebenso behauptet hätten, „daß die Liebe von den Göttern in den Dienst der Sorge für das Heil der Jugend gestellt worden sei, sondern [...], daß die Liebe selbst zu den ersten göttlichen Geboten an uns Menschen gehört und daß kein Sterblicher sich ihr entziehen kann.“³⁵² Die hier von ihm angeführten Autoritäten sind nicht uninteressant. Es handelt sich um Aristipp, Metrodor und Epikur. Die Erwiderung Lionardos gründet auf der Unterscheidung verschiedener Arten von Liebe. Er unterscheidet die sinnliche Liebe, welche von ihm als „Verliebtheit“ bezeichnet wird, von jener anderen Liebe, die sich frei von aller Lüsterheit, in Ehrbarkeit und Wohlwollen vollziehenden Liebe, welche er „Freundschaft“ nennt. Davon gänzlich zu unterscheiden sei jene Liebe unter Verwandten, welche „väterliche“ oder „brüderliche“ Liebe genannt werde.³⁵³

Lionardo beginnt seine Argumentation gegen die Behauptungen Battistas und leitet diese mit einem Rekurs auf Diogenes Laertios folgendermaßen ein:

„Ma sia come tu vuoi. Siano gli amanti tutti da quel tanto furore, quale senza che Catone ci amunisca, ciascuno intende che può nelle mente deboli e inferme tanto , che chi in sé lo riceve, costui in tutto si ritruovi fuori di sé stessi, e nel seno e volontà d'altrui si riposi, e ivi, suo errore, e certo grandissima e infinita stultizia, le cose degne nella vita de'mortali, quelle pelle quail ciascun prudente espone opera, fatica, sudore, sangue e vita per in parte assequirle“³⁵⁴

³⁵¹ Alberti (1962), 109.

³⁵² Alberti (1962), 115-116; Alberti (1994), 112-113: „... sarebbe non difficile persuadermi non solo quella sentenza qual solevan i medesimi filosafi dire esser verissima, che l'amore era ministro degli iddii dato a cura e salute della gioventú, ma molto ancor piú mi può parere cosa divina;“

³⁵³ Alberti (1962), 117; Alberti (1994), 114.

³⁵⁴ Die kritische Edition hat hier weder Diogenes Laertios noch Aristoteles angegeben: Alberti (1994), 114; Alberti (1962), 117-118: „Aber sei es, wie du willst: mögen die Liebenden alle an einem derartigen Wahnsinn kranken, der, wie wir wissen, ohne daß Cato oder auch, nach dem was Diogenes Laertius berichtet, Aristoteles uns daran erinnern müßte, in schwachen und kranken Geistern so mächtig ist, daß, wer ihn bei sich aufnimmt, sich in allem außer sich findet und in der Brust und Willkür eines anderen seine Ruhestatt hat, wo er – und das ist sein Irrtum, seine große unermessliche Torheit! - alles, was Wert hat im Menschenleben, alles, wofür jeder Verständige Arbeit, Mühe, Schweiß, Blut und Leben aufs Spiel setzt ...“

Laertios wird hier als Quelle für Ausführungen von Aristoteles angeführt, wobei nicht klar ist, auf was Alberti sich bezieht. Erwähnung und nachträgliche Ergänzung der neuen Quelle zeugt von der Bedeutung derselben für Alberti und der Anerkennung des Autors als Autorität.

Mit der Schrift *I libri della famiglia* bringt sich Alberti facettenreich in humanistische Diskurse zu ethisch-moralischen Belangen und Fragestellungen ein. Der Text bietet Verhaltens- und Handlungsanweisungen, die für den täglichen Gebrauch und Umgang mit seinen Mitmenschen bestimmt sind. Alberti fasst diese nicht als philosophische Argumentation in Form eines Traktates oder als theoretische Auseinandersetzung mit der Thematik, sondern in dialogischer Form, als Gespräch, zusammen. Nicht die „schulmäßige Definition“ eines Gelehrten steht im Vordergrund, sondern aus „Erfahrung und Gewohnheit“ generiertes und abgesichertes Wissen für den praktischen Gebrauch bereitzustellen, ist Albertis grundsätzliches Ziel der Schrift. Seine Anweisungen bewegen sich im Spannungsfeld von Individuum, Familie als kleinster gesellschaftlicher Einheit und dem Staat als Rahmen für diese Diskurse, aber auch Gestaltungsraum und Gestaltungsmöglichkeit des Einzelnen. Dieses Gestalten ist ein bedeutender Punkt in Albertis Ausführung, da zwischen den kontrastierenden Positionen von Eigenverantwortung in Form von Gestaltung auf der einen und einem Ausgeliefertsein an ein unberechenbares Schicksal oder Glück auf der anderen Seite, für Alberti einzig das eigenverantwortliche Handeln, das überlegte Gestalten seiner Umwelt entscheidend ist. Schicksal und Glück werden in seinen Ausführungen wenig Raum gegeben, sodass die Anleitung zum Handeln von essentieller Bedeutung für den Einzelnen und damit letztlich für den gesamten Staat ist, da diese ausschlaggebend sind für den Erfolg.

Erfolgreich zu sein, Familie, Einkommen und Anerkennung zu erreichen und diese, einmal erreicht, auch zu erhalten, ist das Ziel der von Alberti ausgeführten Anleitung zum Handeln. Auf dieses Ziel hin wird jegliche Handlung hinterfragt, eingeschätzt und als brauchbar oder nicht beurteilt. Das Fundament, auf dem Albertis Handlungsanleitungen aufgebaut sind, ist der Nutzen, die *utilitas* jeder einzelnen Handlung und die zukunftsorientierte Voraussicht, die vorausschauende Einschätzung und Abwägung jeder dieser Handlungen.

Ein weiterer unerlässlicher Aspekt dieser Ausführungen ist der ethisch-moralische Umgang, die entsprechenden Tugenden, welche in diese Handlungen einzubringen sind.

Diese sind von Relevanz, deren Einsatz jedoch ist grundsätzlich an den entsprechenden Nutzen für das angestrebte Ziel gebunden. Dieser auf ein Ziel, den Erfolg in seinen verschiedenen Facetten, gerichteter Nutzen jeglicher Handlung und Entscheidung bestimmt sowohl das angestrebte Verhalten des einzelnen Menschen und Bürgers als auch die von ihm zu besitzenden Tugenden.

Alberti bringt sich damit auf eine sehr eigene Weise in den von der ersten Humanisten-Generation geführten Diskurs um die Pflicht und Indienstnahme des einzelnen Bürgers für die ihn umgebende Gesellschaft. Die Zugangsweise Albertis allerdings unterscheidet sich gravierend von den Sichtweisen und Darstellungen eines Salutati, Bruni oder Manetti. Der Erfolg des Einzelnen und dessen Sorge für einen ebenso erfolgreichen Familienverband stehen im Vordergrund und bilden wiederum die Grundlage einer erfolgreichen Gesellschaft bzw. eines erfolgreichen Staates. Dass für Albertis Handlungsanleitungen und die verschiedenen von ihm angesprochenen Thematiken philosophische Betrachtungsweisen, methodische Zugangsweisen und argumentative Ausführungen, eine theoretische Reflexion also, durchaus sinnvoll sein kann, wird von ihm nicht bestritten. Dennoch erfordert die praktische Umsetzung der angestrebten Ziele, praxisorientierte Handlungsanweisungen. Eine rein philosophische Betrachtung ist für die ideale Umsetzung nicht mehr ausreichend, sie erfordert eine durch Praxis und nicht Theorie erlangte Absicherung: Erfahrung. Lebenspraxis steht im Vordergrund der Anleitungen Albertis. Vor diesem Hintergrund finden die Anekdoten und Sentenzen aus Diogenes Laertios Anwendung, wobei eine Änderung des Zugangs zur Quelle *Vitae philosophorum* in den verschiedenen Redaktionen des Textes zu erkennen ist.

Diogenes Laertios als Quelle und Autorität anzuerkennen, scheint für Alberti beim Verfassen des IV. Buches unproblematisch zu sein. Alberti verwendet die in *I libri della famiglia* zitierten Lehrmeinungen und Sentenzen der Philosophen, um diese als unzureichend für die praktische Anwendung und als zu theoretisch darzustellen und über deren philosophische Weise der Betrachtung hinauszutreten und um die Erfahrung zu ergänzen.

3.2 Biografie – Autobiografie – Biografie ... – *Vita*

Die *Vita*, die Biographie Albertis, ist ein faszinierender Text, der für die hier verfolgten Fragestellungen von besonderer Bedeutung ist. Zunächst jedoch bleibt die Diskussion darum, welche Art von Text vorliegt: Autobiographie oder Biographie. Die Diskussion um die Zuordnung geht zurück bis ins 18. Jahrhundert, in dem Lorenzo Mehus, der

handschriftlichen Überlieferung entsprechend, den Text als Biographie eines unbekanntem Autors ansieht, im 19. Jahrhundert allerdings bezeichnet Anicio Bonucci diesen als Autobiographie.³⁵⁵ Und die Diskussion hält an bis heute, wenn Enenkel den Text als Biographie sieht, da er „Diskursmechanismen“ folge, die nicht auf eine Autobiographie anwendbar seien.³⁵⁶

Ein genannter Grund ist die dem Text angefügte Anekdoten- und Sentenzensammlung, von der Enenkel meint: „Eine derartige Spruchsammlung passt nicht in das Regelwerk autobiographischer Diskurse. Kein Autobiograph dürfte ungestraft auf eine solche Weise seine Witze, Bonmots und weisen Sprüche auflisten.“³⁵⁷

Darüber lässt sich diskutieren, da lange Zeit kein „Regelwerk“ für eine Biographie und noch viel weniger für eine Autobiographie bestand (gibt es dies heute – im Besonderen für die Autobiographie?) und eine derartige Sammlung durchaus bei Cardano in seiner Autobiographie auftaucht, der dort auch weitere Dinge anspricht, die man in einer Autobiographie wohl eher nicht suchen würde bzw. zu finden hofft, oder doch?

Die *Vita* entstand zeitnah zu Manettis *DIL* und nimmt mit Blick auf die *Viten* des Laertios einen besonderen Platz ein. Vermutlich gegen 1437/38, als Alberti noch relativ jung war, wurde seine *Vita* verfasst. Zu dieser Zeit konnte er bereits auf einige durchaus bedeutende Texte aus eigener Feder verweisen, das wird in der *Vita* kommuniziert.³⁵⁸ Neben verschiedenen kleineren Werken,³⁵⁹ einer Anzahl von Stücken³⁶⁰ und dichterischen Schriften³⁶¹ hatte er bereits den Text *I libri della famiglia* und den größten Teil seiner *Intercenales*³⁶² verfasst, so der Text.

Die *Vita* Albertis ist wie bereits erwähnt in drei bekannten Handschriften überliefert, wobei das älteste Manuskript eine Abschrift aus dem 15. Jahrhundert darstellt, das heute in Genua liegt.³⁶³ Zwei weitere Florentiner Manuskripte, die dem 16. bzw. 17. Jahrhundert zugeschrieben werden, sind bekannt.³⁶⁴ Obwohl es sich bei der ältesten

³⁵⁵ Enenkel, K. E. (2008), *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*. Berlin: De Gruyter, 198.

³⁵⁶ Enenkel (2008), 198-205.

³⁵⁷ Enenkel (2008), 205.

³⁵⁸ Vgl. Alberti (2004), 76-79. Eine Erläuterung der verschiedenen Werke nimmt Tauber vor.

³⁵⁹ Der Autor spricht von *De commodis litterarum atque incommodis* und vielen weiteren kleinen Prosawerken. Vgl. Alberti (2004), 40/41.

³⁶⁰ Der Autor erwähnt das Drama *Philodoxus* und kleinere Werke wie *Ephibia*. Vgl. Alberti (2004), 40/41.

³⁶¹ Genannt werden Elegien, Eklogen, Kanzenen und Liebesgedichte. Vgl. Alberti (2004), 40/41.

³⁶² Vgl. Alberti (2004), 42/43.

³⁶³ Es handelt sich um den Kodex der Biblioteca Universitaria di Genova - G.IV.29, cc. 62r-67v. Vgl. Alberti (2004), 24.

³⁶⁴ Sie befinden sich in der Biblioteca Nazionale: II. IV. 48 und Magl. VIII. 1490. Vgl. Alberti (2004), 24.

erhaltenen Handschriften nicht um den Autographen handelt und somit von weiteren, möglicherweise verschollenen Textzeugen auszugehen ist, dürfte die Bedeutung des Textes für das 15. Jahrhundert relativ gering gewesen sein. Frühe Texteditionen erfolgten durch Lorenzo Mehus,³⁶⁵ Anicio Bonucci³⁶⁶ und Galetti³⁶⁷, Übersetzungen wurden von Claude und Pierre Laurenz³⁶⁸, Renée Watkins³⁶⁹, Anicio Bonucci und Christine Tauber angefertigt, die erste textkritische Ausgabe besorgten Fubini und Gallorini.³⁷⁰

Obwohl keine Zweifel bestehen, dass für den Text die Quelle Diogenes Laertios verwendet wurde, ist, vor allem im Vergleich mit den hier untersuchten Viten Manettis, deutlich der veränderte Charakter der Darstellung auszumachen. Diese 'andere' Ausführung ist zunächst der Darstellung des Autors und, obwohl durchaus als Beschreibung eines Ideals gedacht und als *exemplum* kreiert, insgesamt einem anderen Ziel geschuldet, als es Manetti verfolgte. Diese veränderte Zugangsweise schlägt sich im Text nieder, der einige Gemeinsamkeiten mit dem Vorgänger aufweist, vor allem aber deutliche Unterschiede, auch im Umgang mit der zugänglichen Quelle Diogenes Laertios, sichtbar werden lässt.

Der Zugang des Autors zur Quelle Diogenes Laertios zeigt sich über einen Vergleich mit den Viten der Autoren Manetti oder auch Leonardo Bruni (1369-1444), die gerade in ihren Bildern der Philosophen Sokrates und Aristoteles ganz ähnliche Strukturen und Weisen des Umgangs offenbaren, beide auf Diogenes Laertios zurückgreifen und die Quelle in einer ganz eigenen Weise transformieren.

Gemeinsam hat die Alberti-Vita mit den Schriften der genannten Autoren, dass in ihr, wie bereits angedeutet, das Idealbild eines Menschen gezeichnet wird. Wie die untersuchten Texte, aber auch andere biographische Darstellungen³⁷¹ der Zeit zeigen, weisen frühhumanistische Beschreibungen dieser Art häufig eine definierte Struktur auf, die sich zunächst an der chronologischen Abfolge der Geschehnisse orientiert, darüber hinaus jedoch verschiedene Elemente aufweist, die den Darstellungen antiker Vorbilder geschuldet sind, so die häufig überschwängliche Beschreibung der Herkunft, in welcher eine positive Darstellung von Familie und Elternhaus, die bis zur Ausführung göttlicher

³⁶⁵ Vgl. Alberti (2004), 24.

³⁶⁶ Alberti, Leon Battista (1843-1849), *Opere volgari*, ed. Anicio Bonucci, 5 vols., Florenz: Galileiana.

³⁶⁷ Leonis Baptistae de Albertis Vita (1847), in: *Filippo Villani, Liber de civitatis Florentiae famosis civibus*, a cura di G.C. Galletti, Florenz, 141-148.

³⁶⁸ Alberti, Leon Battista (1995), *Autobiographie*, trad. de Claude Laurens; Pierre Laurens, notes de Florence Vuilleumier, Paris: Hors édition.

³⁶⁹ Watkins, Renée (1990), L. B. Alberti in the Mirror: An Interpretation of the Vita with a new Translation, in: *Italian Quarterly* 31, 5-30.

³⁷⁰ Alberti, Leon Battista (1972), L'autobiografia, in: Riccardo Fubini / Anna Menci Gallorini, L'autobiografia di Leon Battista Alberti. Studio edizione, in: *Rinascimento*, ser. 2, XII, 21-78.

³⁷¹ Zu verweisen ist hier erneut auf die Grabrhetorik, siehe McManamon (1989).

Abkunft gehen kann, obligatorisch und in der Regel mit einer ebensolchen überschwänglich positiven Darstellung des Herkunftsortes bzw. der Region verbunden ist. Es zeigte sich ebenfalls, dass die Beschreibungen von Lebensweise, Wirken und Handeln getrennt nach privat und öffentlich ausgeführt werden und in beiden Wirkungsbereichen entsprechende Charaktereigenschaften und Tugenden herausgearbeitet und wiederum mit Anekdoten und verschiedenen *dicta* belegt werden. Ziel der Darstellung war sowohl bei Bruni als auch bei Manetti die Herausstellung eines umfassend gebildeten, bei bedeutenden Lehrern unterrichteten Gelehrten bzw. Philosophen, der in der Lage ist, innerhalb der Gemeinschaft seine Lehren zu entwickeln und zu vermitteln, sich als Gelehrter philosophisch zu betätigen, ohne seine Pflichten gegenüber der Gesellschaft zu vernachlässigen. Darüber hinaus ist er in der Lage, seine philosophischen Grundsätze, die in der Regel ihren Schwerpunkt im moralphilosophischen Bereich haben, nicht allein theoretisch zu lehren, sondern sowohl die praktische Anwendbarkeit im Blick zu haben als auch die Fähigkeit, Menschen zur Umsetzung dieser Lehre zu begeistern. Die Vita Albertis weicht deutlich von dieser Grundstruktur ab. Obwohl der Text eine grob chronologische Struktur aufweist, er spricht von Alberti als Jugendlicher und als älterer, reifer Mann, fehlen sämtliche Ausführungen zu Herkunft und Elternhaus. Wohl wird er als „edelmütig“ (*ingenuum*)³⁷² und „frei“ (*libere*) bezeichnet, dennoch wird auf diese typische Einführung einer Vita verzichtet. Der Verzicht auf dieses wichtige Element der Darstellung ist wohl der Herkunft Albertis geschuldet. Seine Geburt als unehelicher Sohn und die lebenslange Verneinung der Anerkennung seiner Herkunft durch seine Verwandten, machten eine Nutzung dieses Elementes der Inszenierung offensichtlich unmöglich.

Ebenfalls wird auf jegliche Nennung von Personen und Namen verzichtet. Weder Lehrer, er wird als Autodidakt dargestellt, noch Freunde oder Gönner werden erwähnt, was eine deutliche Zentrierung auf die beschriebene Person mit sich bringt. Das bedeutet nicht, dass eine entsprechend umfassende Ausbildung fehlte. Ganz im Gegenteil, Alberti wird als weit über dem Durchschnitt gebildet inszeniert, ja weit über dem gemeinhin exemplarisch geschilderten, gebildeten Gelehrten. Immer wieder wird in der Vita auf diese Bildung verwiesen, die durch Vielseitigkeit, Offenheit, Interesse und Ingenium hervortritt. So eignet sich Alberti, laut Text, „alle Wissenschaften und schönen Künste“, „höchst abgelegene und schwierige Gebiete“, kanonisches und ziviles Recht, Physik, Mathematik, das Waffenhandwerk, sportliche Betätigung, Musik, Malerei, Pferdepflege

³⁷² Vgl. Alberti (2004), 36/37.

und nicht zuletzt das Handwerk in seinen verschiedenen Ausprägungen (Architektur, Schiffsbau, Schusterei, Schneiderei) an.³⁷³ Bildung ist ein bedeutender Pfeiler der Darstellung, die nicht allein in eine Aufzählung, sondern auch in Beschreibungen ihrer Anwendung und Durchführung mündet, die amüsant und beeindruckend sind, ja an der Grenze des Machbaren liegen. Eine umfassende Darstellung von Ausbildung und Bildung findet sich ebenfalls in den von Bruni und Manetti verfassten Viten, wohl in Anlehnung an das Vorbild Laertios, aber vor dem bestehenden Hintergrund der Etablierung und Festigung des Humanismus in genannter Weise. Diese wird von bei Alberti verstärkt und überhöht.

Die Aufzählung und Beschreibung seiner Schriften, die sich, mit Blick auf Albertis Alter, ebenfalls beeindruckend ausnehmen, ist eine weitere Gemeinsamkeit, die die Alberti-Vita mit den Texten Brunis, Manettis, und vielen anderen Darstellungen gemein hat und die ebenso bei Laertios zu finden ist. Zu bemerken ist auch hier, dass Anregungen, Lehrbücher, Schriften anderer Autoren oder Philosophen gänzlich außen vor bleiben. Neben der Nennung von Titeln, versäumt es der Autor nicht, Ziele, Sprachen und Arbeitsweise aufs Positivste auszuführen. Alberti zielte darauf, „ernsthaft Studierende zu guten Sitten herauszubilden und ihnen geistige Erholung zu bereiten“ oder auch „seinen Verwandten zu nützen, die des Lateinischen unkundig waren“.³⁷⁴ Der Autor bemerkt, Alberti habe nicht allein das Lateinische, sondern auch das Toskanische, in welcher Sprache er den Text *I libri della famiglia* verfasste, erlernt zu haben, da er im Ausland erzogen wurde und des Toskanischen nicht mächtig war.³⁷⁵ Sowohl die Gelehrten- als auch die Volkssprache wird von ihm beherrscht und gepflegt.

Auf zwei weitere Punkte ist hier einzugehen, die Schilderung seines Lebenswandels und seines Charakters. Der Lebenswandel, so der Text, sei bedeutsam, um jeglichem Tadel vorzubeugen.³⁷⁶ Nicht das gute Leben allgemein, Glückseligkeit, die Vorbereitung auf den Tod sind hier von Interesse, der Fokus ist auf das nach außen getragene Bild und dessen Wirkung gerichtet. Daher gibt der Autor Anleitungen, wie diese Wirkung erzielt werden kann:

„Itaque voluit omni in vita omni gestu omni sermone & esse & videri dignus bonorum benivolentia. Et cum ceteris in rebus tum maxime tribus omnem dicebat artem consumendam, sed arti addendam artem, ne quid illic factum arte videatur, dum per

³⁷³ Vgl. Alberti (2004), 36-39.

³⁷⁴ Vgl. Alberti (2004), 40-41/42-43.

³⁷⁵ Vgl. Alberti (2004), 40-43.

³⁷⁶ Alberti (2004), 42-43: „Mores autem suos iterum atque iterum perquam diligentissime cavebat, ne a quoquam possent ulla ex parte, ne suspitione quidem vituperari.“

*urbem obambularis, dum equo veheris, dum loqueris. In his enim omni ex parte circumspiciendum ut nullis non vehementer placeas.*³⁷⁷

Diese Bedeutung nach außen getragenen Scheins, das perfekte Darstellen einer Rolle, weist, vor allem in Zusammenhang mit der Verwendung der *dicta* und Anekdoten, bereits auf Macchiavelli. Dieser verfasste einige Jahre später (gegen 1520) eine Vita ganz ähnlicher Natur, seine Schrift *La vita di Castruccio Castracani da Lucca*.³⁷⁸ Machiavelli beschreibt in dieser, in stark idealisierter und faktisch eingeschränkter bzw. umgedeuteter Form, das Leben des Zöglings Castruccio, welcher sich zum Condottiere erhebt, mit Härte und Gerechtigkeit regiert und exemplarisch machiavellistische Charaktereigenschaften eines Führers verkörpert. Am Ende der Vita findet sich ebenfalls eine Sammlung von *dicta*, welche der Quelle Diogenes Laertios entnommen wurden. Die Hauptautoritäten sind Aristipp und Diogenes von Sinope, einige wenige stammen aus den Viten Bions und Aristoteles.³⁷⁹

Der eigentliche Lebenswandel Albertis wird in ebendiesen Anekdoten und *dicta* sichtbar gemacht, die wenig mit Albertis realem Leben gemein haben und verschiedenen Quellen entliehen sind. Lediglich auf einige für unsere Ausführung relevante Beschreibungen soll hier kurz eingegangen werden. Im Vordergrund steht, wie bereits erwähnt, der Bildungswille Albertis, der sein gesamtes Leben von Jugend an bestimmt, aber auch die Anwendung und Weitergabe des erworbenen Wissens in Schriften³⁸⁰, Diskussionen, öffentlichen Vorträgen³⁸¹ und Lehrsätzen. Diese Aneignung von Wissen wird exzessiv, bis zur Erkrankung betrieben, aber auch, so stellt es der Autor dar, gerne an Interessierte weitergegeben, immer mit dem Ziel, andere zu Bildung zu animieren, und ohne sich bei ihm zugetanen Menschen höheren Standes anzubiedern.³⁸² Neben diesem Bildungsdrang bestimmen nahezu asketische Eigenschaften dessen Leben. So verabscheut Alberti, laut

³⁷⁷ Alberti (2004), 44-45: „Daher wolle er in seiner ganzen Lebensführung, mit jedem Gestus und mit jeder Äußerung, der Wertschätzung der ehrenwerten Männer würdig sein und auch nach außen hin erscheinen. Und er sagte, man müsse besonders auf drei Dinge alle erdenkliche Kunst anwenden; damit es aber keinen gekünstelten Eindruck mache, wenn man durch die Stadt spaziere, wenn man reite oder spreche, müsse man diese Verhaltenskunst noch durch weitere Kunst steigern. Bei all diesen Gelegenheiten müsse man in jeder Hinsicht darauf achten, bei allen Anwesenden einen herausragend guten Eindruck zu machen.“

³⁷⁸ Machiavelli, Niccolò (1986), *La vita die Catruccio Castracani da Lucca*, edizione critica a cura di Riekie Brakee. Neapel: Liguori; Machiavelli, Niccolò (1998), *Das Leben Castruccio Castracanis aus Lucca*, hrsg. v. Dirk Hoeges. München: Beck.

³⁷⁹ Vgl. Machiavelli (1986), 127-131.

³⁸⁰ Auf die umfangreiche Werkliste Albertis wurde bereits hingewiesen.

³⁸¹ Vgl. Alberti (2004), 52-53.

³⁸² Vgl. Alberti (2004), 48-49 / 46-47.

Vita, Geld und Reichtum, er ist unverheiratet, meditiert beim Essen und härtet sich ab, um Schmerz, Hitze und Kälte zu ertragen.³⁸³

Der Charakter Albertis wiederum ist schwer greifbar, wobei die angedeutete Ambivalenz seiner Eigenschaften durchaus auf die Quelle Diogenes Laertios zurückgeführt werden kann und in gewisser Weise wohl bereits topisch ist. Benannt werden im Verlauf der Vita folgende Eigenschaften und Tugenden: Lerneifer, Wendigkeit des Geistes, Umgänglichkeit, Friedfertigkeit, unerschütterliche Ruhe, Selbstbeherrschung, Geduld, Mitmenschlichkeit, Wohltätigkeit, Großzügigkeit, Gleichmut, Menschenfreundlichkeit, Pflichtgefühl, Jähzorn, Hitzköpfigkeit. Er erscheint wortkarg und ungesellig, aber auch liebenswürdig und aufgeräumt. Dieses Sammelsurium verschiedener hervorragender, aber auch bedenklicher Eigenschaften, welche aufgrund seiner Selbstbeherrschung jedoch kaum zum Tragen kommen, ist zum Teil aus den Ausführungen der laertianischen Viten, aber auch den biographischen Darstellungen Manettis oder Brunis bekannt. Es wird somit deutlich, dass gewisse Eckpunkte der Darstellung, wie sie in den Philosophenviten des Laertios zu finden sind, sich ebenfalls bei Brunis, Manetti oder der Alberti-Vita nachweisen lassen: eine gewisse Chronologie der Darstellung, umfassende Ausbildung, entsprechender Lebenswandel, ambivalente Charaktereigenschaften, die jedoch beherrscht werden, ein Schriftenverzeichnis, Anerkennung durch die Gesellschaft, Ansichten in Form von *dicta* und nicht zuletzt die anekdotische Vermittlung der Inhalte. Was der Vita fehlt, sind Nennungen von Quellen und Persönlichkeiten wie Lehrer, Freunde, Mitmenschen, Vorbilder etc. Darüber hinaus fehlen Negativdarstellungen oder Hinweise auf solche mit entsprechend positiver Deutung. Die sich bei Brunis und Manetti deutlich zeigende doppelte Betrachtung einer Persönlichkeit, als öffentliche wie auch als private Person, mit dem Ziel, einen Bürger-Typus in seinem aktiven Leben für die Gesellschaft zu schaffen, fehlt der Alberti-Vita gänzlich.

Es ist noch einmal zurückzukommen auf die Anekdoten und Sentenzen bzw. *dicta*. Denn ihr Einsatz unterscheidet sich wiederum deutlich von den Viten Manettis. Einige dieser Anekdoten und Sentenzen sind aus den *Vitae philosophorum* zitiert, wobei der Autor nicht auf eine bestimmte Vita zurückgreift, sondern bunt sammelt, mischt und andere Quellen hinzuzieht. Nachweislich zitiert er aus den laertianischen Viten von Thales, Sokrates und Diogenes von Sinope.

Der erzählende, anekdotische Ton und die Form der Ausführung der Vita samt Anekdoten und *dicta*, die Tauber als „Art demonstrativer Besserwisserei in Anekdotenform“³⁸⁴

³⁸³ Vgl. Alberti (2004), 48-49 / 52-55 / 64-65.

bezeichnet, bestimmen die Vita weit mehr, als dies in den Viten Brunis oder Manettis der Fall ist. Jedoch darf diese Erzählweise nicht isoliert als „Besserwisserei“ verstanden werden. Sie ist von außerordentlicher Bedeutung für die Biographik der Renaissance und dient der bildlichen Darstellung und der Plausibilisierung des Vorgebrachten. Erst Anekdoten, Sentenzen und *dicta* vermitteln eine Glaubwürdigkeit des Gesagten sowie die Authentizität der beschriebenen Person. Sie erst machen die beschriebene Person zu etwas Außergewöhnlichem, zu einem *exemplum*.

Tauber stellt in ihren einführenden Kapiteln die „Autobiographie“³⁸⁵ Albertis in die Nähe der laertianischen Vita des Diogenes von Sinope und richtet ihre Ausführungen darauf, die von ihr eingangs als „demonstrative Besserwisserei in Anekdotenform“ bezeichneten Ausführungen anekdotisch-diktischer Form als Zynismus zu werten und Alberti zu einem Kyniker - im Sinne des bei Laertios dargestellten Kynismus - zu stilisieren.

Es erschienen bei Alberti, so Tauber, dieselbe „derbwitzige Schlagfertigkeit“ und die „bis ins Rohe gehenden Übertreibungen“ wie in der laertianischen Vita des Diogenes von Sinope.³⁸⁶ Alberti stante sich in seiner *Vita* „mit sämtlichen klassisch-kynischen Charaktereigenschaften aus: Unempfindlichkeit gegenüber äußeren Fährnissen; stoischer Geduld; Todesverachtung ...; Hab und Gut und Geld verachtender Bedürfnislosigkeit; dem selbstgewählten Verzicht auf grundsätzlich als niedrig angesehene Berufstätigkeit ...; Affektbeziehung durch Abhärtung ...“ etc.³⁸⁷

Ich halte es für überzogen, gerade diese Schrift vornehmlich kynisch deuten zu wollen. In der Tat weisen einige Schriften Albertis kynische Elemente auf. In dieser Vita jedoch kann von einem derart starken kynischen Bezug nicht gesprochen werden. Zu viele der betonten Werte widersprechen deutlich den Lehren eines Diogenes von Sinope: So vor allem Albertis Lerneifer, die Bedeutung von allumfassender Bildung und nicht zuletzt die Betonung der Wirkung dieser Bildung nach außen, verbunden mit der kontinuierlichen Suche nach Anerkennung. Ein Diogenes von Sinope hätte mit diesen Werten wenig anfangen können und sich vermutlich entsprechend dazu geäußert. Der Kyniker Anthistenes bemerkt: „Tugend liege in den Werken und bedürfe nicht sehr vieler Worte und Wissenschaften.“³⁸⁸ Und Laertios fasst die kynische Philosophie folgendermaßen zusammen: „... Logik und Naturphilosophie ignorieren sie ... und interessieren sich nur für Ethik. ... Auch die enzyklopädischen Fächer lehnen sie ab. Wer weise geworden sei,

³⁸⁴ Alberti (2004), 14.

³⁸⁵ Tauber sieht den Text wie bereits erwähnt als Autobiografie.

³⁸⁶ Alberti (2004), 14.

³⁸⁷ Alberti (2004), 15.

³⁸⁸ Laertios, VI, 11.

... brauche keine Literatur zu studieren, damit er nicht durch Allotria abgelenkt werde. ... Sie verwerfen auch die Geometrie, Musik und ähnliches.“³⁸⁹ Alberti also, mit einem unbändigen Drang alles nur greifbare Wissen zu studieren, sich bis zur körperlichen Erschöpfung zu verausgaben und mit äußerstem Bedacht seiner Wirkung nach außen, dürfte diesem in keinem Fall entsprochen haben. Der von Tauber ins Feld geführte knappe Abschnitt der Abhärtung Albertis gegen Schmerz, Hitze und Kälte, kann dies ebenso wenig aufwiegen wie dessen, von Tauber zynisch³⁹⁰ gedeuteten, *dicta*. Diese Auslegung ist vor allem unter Einbeziehung der Ausführungen Niehues-Pröbstings zu vorangegangenen Betrachtungen des Verhältnisses und Verständnisses von antikem Kynismus und modernem Zynismus, zu kurz gefasst und so kaum haltbar.³⁹¹ Auch die Identifizierung zweier *dicta* der *Vita* als Aussagen des laertianischen Diogenes von Sinope hebt dies nicht auf. Sie erklärt jedoch möglicherweise den zu raschen Bezug.

Sofern man die *Vita* Albertis überhaupt einem bestimmten, in Laertios zu suchenden, antiken Vorbild zuordnen kann, scheint die von Tauber lediglich erwähnte Person des Sokrates aus verschiedenen Gründen die wahrscheinlichere. Ohne die Bedeutung der Person des Sokrates für den Frühhumanismus hier bereits ausführen zu wollen, dies wird an anderer Stelle verhandelt, bietet der Text der *Vita* doch einige Hinweise, die eine Verbindung zu dem antiken Philosophen möglich machen. Vorauszuschicken ist hier, dass mit der Alberti-Vita, so scheint es, ein übergreifendes, nicht einer bestimmten Gruppierung oder Denkrichtung zuordenbares *exemplum* kreiert werden sollte, das wohl Anklänge an die für die Zeit relevanten Vorbilder hat, sich jedoch bewusst einem explizit benannten Vorbild entzieht.

Verschiedene Parallelen lassen sich von der Darstellung Albertis zum Leben des Philosophen Sokrates ziehen. Hier ist zunächst erneut die Bildung in den Blick zu nehmen, die ähnlich breit dargestellt wird, wie die sokratische. Neben den verschiedenen Wissenschaften und Handwerken betätigte sich Alberti, wie Sokrates, sportlich, natürlich in mehr Sportarten als der antike Philosoph, der dem Tanz und der Gymnastik zugetan war. Und Alberti betont die Bedeutung von Musik, mit der er sich sowohl theoretisch als auch praktisch (Gesang und Orgelspiel) beschäftigte. Sokrates schätzte, auch wenn er sich letztlich allein der Ethik zuwandte, die breite Bildung, tanzte und lernte noch im hohen Alter das Lautenspiel. Deutlich zurückhaltender wird vom Autor der Alberti-Vita der für

³⁸⁹ Laertios, VI, 103-104.

³⁹⁰ Alberti (2004), 14: „Diese Art von Humor hat mit Ironie und geistreichem Witz wenig zu tun, eher ist es Zynismus.“

³⁹¹ Niehues-Pröbsting, Heinrich (1988), *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Frankfurt (M): Suhrkamp.

Sokrates bedeutende, bildende Austausch mit anderen Menschen, vor allem auch der Jugend, behandelt, dennoch sind die Verweise da. So wird nicht versäumt, darauf zu verweisen, dass Alberti mit seinen Büchern ernsthaft Studierende zu guten Sitten heranbilden wollte, an Bildung Interessierte zum Lesen animiert habe und schließlich seinen Verwandten, denen es an der Kenntnis des Lateinischen mangelte, mit seinem volkssprachlichen Text *I libri della famiglia* nützen wollte. Auch sei ihm der Austausch mit anderen, auch deren Kritik, willkommen gewesen, und gern habe er sein Wissen und seinen Rat an andere weitergegeben.³⁹²

Ebenso weist der Autor darauf hin, dass Alberti sich, ähnlich dem Sokratischen *dictum* 'er wisse nichts, außer dieses selbst', aber auch in Anlehnung an die sokratisch-platonische Dialogform, vielen als unwissend ausgab: „Ignarum se multis in rebus simulabat quo alterius ingenium mores peritiamque scrutaretur.“³⁹³

Die angeführten Tugenden Albertis zeigen ebenfalls Parallelen zum antiken Vorbild. Vor allen anderen ist hier natürlich die sokratische Geduld zu nennen, die in der laertianischen Vita sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich zum Tragen kommt. Im öffentlichen Umfeld erträgt Sokrates sowohl Spott, Tritte, Verleumdung durch seine Mitmenschen als auch Neider, deren Wirken gegen Sokrates in der für ihn tödlich endenden Anklage gipfelt. Im privaten Bereich nimmt Sokrates die kontinuierlichen Angriffe und Anfeindungen seiner Ehefrau Xanthippe hin, an deren Handeln, so Sokrates selbst, er seine Geduld erprobe und für die Öffentlichkeit schule. Etwas Ähnliches wird uns in der Alberti-Vita eröffnet. Auch ihm wird im öffentlichen Raum feindlich entgegengetreten, auch er wird beneidet.³⁹⁴ Sein größeres Übel aber ist im privaten Bereich zu suchen. Nicht die Ehefrau ist es hier, die Alberti das Leben schwer macht, sondern dessen Verwandtschaft, die mit Anfeindungen und Beleidigungen nicht spart und deren Boshaftigkeit in einem Angriff auf Albertis Leben gipfelt.³⁹⁵ Wie Sokrates begegnet Alberti all diesem mit unendlicher Selbstbeherrschung, unerschütterlicher Ruhe und Geduld.³⁹⁶ In sokratischer Manier setzt er sich bewusst den Anfeindungen aus, um ebendiese Geduld zu trainieren: „Interdum ultro se protervis quo patientie assuesceret efferebat.“³⁹⁷

³⁹² Vgl. Alberti (2004), 48-49.

³⁹³ Alberti (2004), 48-49: „Um den Verstand, den Charakter und die Erfahrung seines Gegenübers zu erforschen, gab er sich in vielem als unwissend aus.“

³⁹⁴ Vgl. Alberti (2004), 44-45.

³⁹⁵ Vgl. Alberti (2004), 44-47.

³⁹⁶ Vgl. Alberti (2004), 44-45.

³⁹⁷ Alberti (2004), 50-51: „Zuweilen setzte er sich bewußt den Unverschämten aus, um seine Geduld zu trainieren.“

Alberti wie auch Sokrates hatten Eigenschaften, die fragwürdig waren. Sokrates wurde aufgrund seiner Physiognomie nachgesagt, dass er zum Sinnlichen neige, was dieser für seine Jugend bestätigt, aber glaubhaft versichert, diese Anlage mit Tugendhaftigkeit und Hilfe seines Daimoniums überwunden zu haben.³⁹⁸ Alberti wiederum wird als von Natur aus jähzornig und hitzköpfig bezeichnet, doch auch er unterdrücke diese Neigung durch Willensanstrengung und das erwähnte Training.³⁹⁹

Neben den Tugenden der Geduld und Selbstbeherrschung stehen Askese und Armut im Vordergrund, wobei sich die Askese bei Alberti in der bereits erwähnten Abhärtung gegen Schmerz, Hitze und Kälte äußert, bei Sokrates wird die Askese etwas weiter gefasst, so Sparsamkeit beim Essen, der Kleidung, der Wohnsituation.⁴⁰⁰ Dass Alberti selbst arm gewesen sei, wie dies von verschiedenen Autoren über Sokrates behauptet wird, davon ist in der *Vita* nicht die Rede, allerdings wird sehr häufig auf das Verachten von Geld und Gewinnstreben verwiesen und in den *dicta* häufig auf das Ablehnen von Reichtum und Gold und auf die Armut Bezug genommen.⁴⁰¹

Zwei Dinge dürfen in unseren Ausführungen nicht unerwähnt bleiben, Albertis Neigung zu Meditation und seine Vorhersagekraft. Ist es für das Sokrates-Bild unerlässlich, auf dessen Hang zum Denken hinzuweisen, welches sich in dem häufig tradierten Bild äußert, dass Sokrates ganze Nächte versunken und still stehend zugebracht habe,⁴⁰² wird Ähnliches auch für Alberti in Anspruch genommen:

*"Numquam vacabat animo a meditatione & commentatione. Raro se domi ex publico recipiebat non aliquid comentatus, tum & inter cenas comentando. Hinc fiebat ut esset admodum taciturnus & solitarius aspectusque subtristis sed moribus minime difficilis."*⁴⁰³

Darüber hinaus wird behauptet, Alberti habe sich der Kunst der Weissagung bedient und diese, verbunden mit Klugheit und wissenschaftlicher Bildung, zum Voraussagen der Zukunft genutzt. Als Beleg für diese Kunstfertigkeit werden einige Beispiele gegeben.⁴⁰⁴

Als Hilfe fungiere hier eine innere Stimme, die er im Herzen trage und die ihm helfe, ihm

³⁹⁸ Vgl. Manetti (1979), II, 46, 214-215.

³⁹⁹ Vgl. Alberti (2004), 50-51.

⁴⁰⁰ Vgl. Alberti (2004), 58/59, 64/65; Laertios, II, 25/27

⁴⁰¹ Vgl. Alberti (2004), 58/59, 62/63.

⁴⁰² Laertios, II, 23; Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 2.1.2

⁴⁰³ Alberti (2004), 52-55: „Nie hatte er den Kopf frei, stets war er mit Nachdenken und wissenschaftlichen Überlegungen beschäftigt. Selten zog er sich aus der Öffentlichkeit nach Hause zurück, ohne über etwas nachzudenken, und selbst bei den Mahlzeiten meditierte er weiter über seine Wissenschaften. So kam es, daß er sehr wortkarg, ungesellig und von mürrischem Aussehen, aber dennoch kein schwieriger Charakter war.“

⁴⁰⁴ Vgl. Alberti (2004), 62-63.

wohlgesonnene von ihm Hass entgegenbringenden Menschen allein durch den Anblick, zu unterscheiden bzw. diese vorauszuahnen:

„*Habebat pectore oraculum quo benivolencias & odia hominum erga se presentisceret. Ex solo intuitu plurima cuiusque presentis vitia ediscebat. Omnibus argumentis maximoque opere sed frustra elaboravit aliquos erga se mansuetiores reddere quos futuros infensos ex ipso aspectu sensisset;*“⁴⁰⁵

Dies scheint ein deutlicher Hinweis auf das sokratische Daimonium zu sein, das ähnliche Funktionen übernahm und in ganz ähnlicher Weise wirkte.

Die Bedeutung der *Alberti-Vita* für die vorliegende Untersuchung besteht zunächst in der Verwendung der *Vitae philosophorum* des Laertis: die Ausgliederung der zitierten Anekdoten, vor allem jedoch Sentenzen und *dicta* der Philosophen aus dem Text in einen abgeschlossenen Bereich, hier in den Anhang des Textes. Diese Ausgliederung wirkt wie eine die historisch-faktisch ausgeführte Vita bestätigende, ja belegende Ergänzung des Geschilderten, die nicht allein Bildung, Lebensweise, Lebensumstände darstellen, sondern diese in der praktischen Anwendung, in Gesprächen, Sätzen, expliziten Handlungen, zeigen. Die Glaubwürdigkeit der biographischen Schilderung wird ebenso erhöht wie die praktische Anwendung und Umsetzung von Tugenden und Handlungen betont und von theoretischen Abhandlungen, einer rein philosophischen, auf Argumentation beruhenden Untersuchung von Tugenden und Handlungen abgehoben wird. Lebensphilosophie an Stelle von universitärer, theoretischer Philosophie in bildsprachlicher Anwendung.

Die implizite Aufnahme der Lebens- und Handlungsweisen des bereits zum Ideal stilisierten Philosophen Sokrates ist ein weiterer zu beachtender Aspekt der *Vita Albertis*. An keiner Stelle wird Sokrates explizit erwähnt, auch die angefügten Sentenzen, *dicta* und Anekdoten haben ihren Schwerpunkt nicht auf den *Vitae philosophorum* und ebenso wenig auf der Vita des Sokrates. Dennoch ist der implizite Bezug kaum zu übersehen und, so meine ich, vom Autor durchaus in dieser Form gewollt. Ein deutlicherer Hinweis

⁴⁰⁵ Alberti (2004), 62-65: „Im Herzen trug er eine weissagende Stimme, die ihm half, das Wohlwollen oder den Haß vorauszuahnen, die andere Menschen ihm entgegenbringen sollten. Er brauchte sein Gegenüber nur anzusehen, um die meisten von dessen Fehlern zu erkennen. Einige, bei deren bloßem Anblick er bereits gemerkt hatte, daß sie seine Feinde sein würden, versuchte er mit allen möglichen Argumenten und mit größtem Einsatz freundlicher zu stimmen – doch vergebens.“

oder eine Nennung hätte den Bezug zu stark werden lassen, das von Alberti gezeichnete Bild zu sehr eingeschränkt und möglicherweise unglaubwürdig gemacht. Obwohl der Autor in diesem Text weder ein geschlossenes Sokrates-Bild aufzeigt noch Alberti explizit als Sokrates inszeniert, nimmt er doch implizit Elemente, Tugenden, Eigenschaften und Handlungsweisen auf, die in der Tradition bzw. in den für den Autor aktuell zugänglichen Quellen als durchaus sokratisch erkannt werden können.

3.3 *Intercenales*

In Albertis *Intercenales*, welche zwischen 1430 und 1440, also parallel zum biografischen Text *Vita* und vor seinem Text *Momus* entstanden, zeigt sich der Rückgriff auf die Quelle Diogenes Laertios lediglich bedingt. Bereits in der genannten *Vita* wird auf diesen Text verwiesen und bemerkt, dass bereits in Albertis Studienzeit einige der Stücke geschrieben, wiederum jedoch einige auch verbrannt wurden.⁴⁰⁶ Die Zusammenstellung in elf Büchern erfolgte, so Marsh, wohl nicht vor 1437. Die Handschriftentradition des Textes ist nicht einheitlich. Die umfangreichsten Manuskripte befinden sich in Oxford und Pistoia.⁴⁰⁷ Die erste Druckversion von Teilen des Textes nahm Girolamo Mancini 1890 vor.⁴⁰⁸ Weitere (Teil-)Editionen, auch unedierter Stücke, besorgten, neben Marsh, Garin, Cardini und Bacchelli/D'Ascia.⁴⁰⁹

Die Hauptinspiration für Albertis *Intercenales* sind zweifellos die Schriften Lukians. Der Bedeutung dieses antiken Autors für das 15. Jahrhundert gingen unter anderem Marsh, Sidwell und Robinson detaillierter nach.⁴¹⁰ Hinweise auf Diogenes Laertios finden sich, und hier beziehe ich mich auf die Ausführungen von Bacchelli/D'Ascia und Marsh, im *Prohemium ad Paulum Toscanellum*⁴¹¹ und in den Stücken *Religio*, *Defunctus* und *Convelata*.

⁴⁰⁶ Alberti (2004), 42-43.

⁴⁰⁷ Die Handschrift der Bodleian Library, Canon. Misc. 172, enthält die Bücher 1, 2 und 4 ohne die Vorworte zu 2 und 4; Vgl. Alberti, Leon Battista (1987), *Dinner Pieces*, Introduction, hrsg. u. übers. v. David Marsh (Medieval and Renaissance texts and studies, 45). Binghampton/New York, 5.

⁴⁰⁸ Alberti (1987), Introduction, 1.

⁴⁰⁹ Alberti, Leon Battista (1965), *Intercenali inedite*, a cura di Eugenio Garin. Firenze: Sansoni; Alberti, Leon Battista (1978), *Intercenales (libri III-XI)*, a cura di R. Cardini. Roma: Bulzoni; Alberti, Leon Battista (2003), *Intercenales*, a cura di Franco Bacchelli e Luca D'Ascia. Bologna: Pendragon.

⁴¹⁰ Marsh, David (1998), *Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance*, Ann Arbor: The University of Michigan Press; Sidwell, Keith (1975), *Lucian in the Italian Quattrocento*. Diss, Cambridge; Robinson, Christopher (1979), *Lucian and his Influence in Europe*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

⁴¹¹ Zum *Prohemium ad Paulum Toscanellum* verweist Marsh, neben anderen möglichen Quellen, auf Diogenes Laertios, Viten 4.4, von Bacchelli/D'Ascia wird der Verweis nicht erwähnt, es heißt im Text dort: „Tu quidem, ut ceteri physici, Paule mi suavissime, amaras et que usque nauseam moveant egrotis

In dem Stück *Religio*, in welchem Libripeta, der seinen Feigenbaum Selbstmördern als Galgen bot, und Lepidus, der gerade aus dem Tempel kommt, in dem er lange weilte und Bitten an die Götter sandte, über die Hilfe der Götter und die Wünsche der Menschen an diese diskutieren, vertritt Libripeta die Meinung, dass die Menschen für ihre Übel selbst verantwortlich seien, aber zu den Göttern beteten, sie von dem selbst geschaffenen Übel zu befreien bzw. ihnen mit diesen behilflich zu sein. Wenn die Menschen darauf achteten, Übel aus dem Weg zu gehen, würden sie um die Hilfe der Götter nicht bitten müssen. Seien die Götter selbst Grund allen Übels, würden sie nicht durch Bitten der Menschen einmal verursachtes Übel wieder zurücknehmen. Trotz verschiedener, überzeugender Argumente bleibt Lepidus jedoch bei seiner Sichtweise, dass den Göttern die Gebete guter Menschen willkommen seien und sie einige Übel von den Menschen abwendeten. Eine Textstelle im Stück *Religio* lautet: „An tu ignoras omnia esse plena deorum?“⁴¹² Es wird der Thales-Vita der laertianischen Philosophenviten zugewiesen.⁴¹³ In der Traversari-Übersetzung, auf die Marsh hinweist, heißt es: „Principium omnium aquam esse dixit: et animatum mundum ac daemonibus plenum.“⁴¹⁴

Der Hinweis, dass alles voller Gottheiten sei, wird von Lepidus eingebracht, als dieser von Libripeta für seinen langen Aufenthalt im Tempel kritisiert wird.

Das Stück *Defunctus*, ein Stück, das an bissigem Humor, ja Zynismus kaum zu übertreffen ist, wird in der Alberti-Vita als besonders witzig beschrieben. Der Verstorbene, Neophronus, ein gelehrter, tugendhafter Mann, lässt sich nach seinem Tod ein letztes Mal auf dem Dach des Nachbarhauses nieder, um noch einmal den Menschen nahe zu sein, die ihm etwas bedeuteten und seinen Begräbnisfeierlichkeiten zuzusehen. Was er jedoch erfahren muss, lässt ihn, aber auch den Leser, entsetzt zurück: Seine Frau betrügt ihn, sein Sohn jubelt über den Tod des Vaters, sein bester Freund hat ihn verraten, sein literarischer Nachlass geht in Flammen auf und sein Vermögen fällt in die Hände seines größten Konkurrenten.

Es wird im Text von Marsh an zwei Stellen auf eine Verbindung zu Diogenes Laertios verwiesen. Zunächst heißt es: „Ne hesites. Namque undique facilis ad inferos patet via, in qua nihil offendas quod retardet aut intercipiat.“⁴¹⁵ Es wird hier die Bion-Vita aus

corporibus medicinas exhibes;“. Allerdings ist an der angegebenen Stelle im Laertios dieses Zitat nicht zu finden.

⁴¹² Alberti (2003), 24.

⁴¹³ Alberti (1987), 227 n. 5.

⁴¹⁴ Laertios (1475), I.27, fol. 9r.

⁴¹⁵ Alberti (2003), 356.

Laertios als Quelle genannt.⁴¹⁶ Dort heißt es: „Facilem esse dicebat ad infernum viam: clausis enim oculis illuc iri.“⁴¹⁷ Bacchelli/D’Ascia verweisen auf Vergil.⁴¹⁸ Eine zweite Stelle im Text lautet: „Ergo virtus apud mortales toga sceleris et flagitii velum est?“⁴¹⁹ Sie wird von Marsh als Rückgriff auf die Vita des Diogenes von Sinope im Laertios angegeben.⁴²⁰ Im Laertios heißt es: „Nobilitatem vero et gloriam et huiusmodi caetera ridebat: dicens maliciae esse velamenta.“⁴²¹

Bei *Convelata* handelt es sich um das interessanteste Stück in Bezug auf Diogenes Laertios, da es die für Laertios so bedeutenden *dicta* der Philosophen humoristisch verarbeitet und die dort in der Pythagoras-Vita verzeichnete Liste „symbolischer Vorschriften“⁴²² (*symbola*⁴²³) als Quelle aufnimmt.⁴²⁴ Man solle nicht glauben, so äußert sich der Sprecher Philosophus, dass solche Art von Aussagen ihren Ursprung in den Narrheiten alter Männer hätten, nur weil diese nach Aberglauben klängen. Sie böten noble und elegante Lebensprinzipien, welche die größten Philosophen lediglich verhüllt wiedergegeben hätten, da so die Menschen ihnen größere Aufmerksamkeit entgegengebracht und das Gesagte besser behalten oder sich leichter erinnert hätten. Einer dieser Philosophen, der solche Art Maximen mehr als alle anderen benutzt hätte, sei Pythagoras gewesen, und diese seien, so Philosophus, von verschiedenen Autoren wiederum interpretiert worden, unter den Griechen vor allem von Plutarch.⁴²⁵ Philosophus gibt nun einige Beispiele dieser *symbola* samt Interpretationen, bevor er selbst einige dieser *dicta* interpretiert und eigene *dicta* samt Interpretation ergänzt. Er setzt dieses Spiel über einige Seiten fort und führt damit sowohl den eigentlich Sinn

⁴¹⁶ Alberti (1987), 247 n.4.

⁴¹⁷ Laertios (1475), 4.49, fol. 74r.

⁴¹⁸ Alberti (2003), 357: “Cfr. Virgilio, Aen., VI, v. 126; «facilis descensus Averno» || «è facile scendere all’Averno».”

⁴¹⁹ Alberti (2003), 386.

⁴²⁰ Alberti (1987), 248 n.29.

⁴²¹ Laertios (1475), 6.72, fol. 101v.

⁴²² Vgl. Laertios (2004), 8.17, 377.

⁴²³ Laertios (1475), fol. 138v.

⁴²⁴ Laertios (1475), fol. 138v-139r: „Erant autem ista illius symbola ignem gladio non fodiendum. Sateram non transiliendam: super choenice non sedendum: cor non sedendum: onus una tollendum: non adiiciendum: stramenta semper habendum colligata: dei imaginem in anulo minime circumferendam: ollae vestigium in cinere confundendum: oleo sedem non tergendam: converso ad solem vultu non loquendum: extra publicam viam non eundum: non facile dexteram iniiciendam: sub eodem tecto hirundines non habendas: quae sunt unguibus recurvis aves non nutriendas: unguium capillorumque pertibus superfluis resectis non immigendum neque insistendum: gladium acutum devitandum. In finibus peregre peregrinanti non redeundum. Erat autem hic sensus eius ignem gladio non fodiendum potentium iram tumentiumque indignationem non commovendam. In choenice non sedendum aequae et futuri faciendam curam. Choenix enim diurna esca est. Sateram non transiliendam: hoc est aequum et iustum non transgrediendum: cor non edendum: animum angoribus doloribusque non excruciantum. Per id autem quod peregre proficiscenti minime redeundum: admonebat ne que vita excessissent: eos vitae cupiditate teneri non oportere neque voluptatibus vitae praesentis manus dare.”

⁴²⁵ Vgl. Alberti (2003), 554-555.

dieser Sentenzen ad absurdum als auch den Gebrauch bzw. die Methode des Umgangs mit diesen. Philosophus' Zuhörer wissen dessen Humor zu schätzen und loben ihn für diesen sowie sein Können, derartiges aus dem Stehgreif zu erfinden, dennoch warnen sie, dass seine Äußerungen durchaus missverstanden werden könnten und bereits wurden, wie ein abschließendes Beispiel belegt.⁴²⁶

Eine beträchtliche Zahl der angeführten *dicta* sind der Vita des Pythagoras aus den *Vitae philosophorum* entnommen, hier in aller Kürze die Belegstellen samt Texvergleichen mit der Traversari-Übersetzung des Textes. Philosophus gibt an: „Quo in dictorum genere Pythagoras habitus est princeps, eiusque sunt preclara illa que cum plerique alii, tum in primis apud Grecos Plutarchus interpretantur.“⁴²⁷ Es folgen verschiedene Interpretationen Plutarchs, an die sich schließlich eigene „symbola“ samt Interpretationen des Philosophus anschließen. In der von Bacchelli/D'Ascia zunächst identifizierte Textstelle heißt es: „Et quod aiunt: 'Ignem ferro non cedendum', sic illi interpretantur: non irritandum furentem.“⁴²⁸ Und weiter: „Et quod aiunt: 'Cor non manducandum', sic interpretantur: curas abigendas.“⁴²⁹

Die nächste Belegstelle für die Quelle Diogenes Laertios ist folgende: „Et quando aiunt: 'Stramenta semper habenda colligata', sic interpretamur: succinctos esse oportere, quo facilius tempori et nature pareamus.“⁴³⁰ Bacchelli/D'Ascia geben hier keinen Hinweis, Marsh verweist hier auf die bereits zitierte Stelle aus Laertios.⁴³¹

Des Weiteren findet sich ein Zitat aus der Vita Bions im Diogenes Laertios. Es heißt im Text: „quam ipsam sententiam dicunt placuisse Bioni philosopho, cum dixit 'pronam esse viam ad inferos, que fiat oculis clausis'.“⁴³² Alberti zitierte diese Stelle bereits in dem zuvor angeführten Stück *Defunctus*, auf dessen Ausführungen hier verwiesen wird. Ein letztes Mal greift Alberti auf die Quelle Diogenes Laertios zurück und zitiert aus den „symbola“ der Pythagoras-Vita: „Pulchre admonetis. Etenim a me puer audierat: 'Lucerna

⁴²⁶ Vgl. Alberti (2003), 564-567.

⁴²⁷ Alberti (2003), 554.

⁴²⁸ Alberti (2003), 554. Die entsprechende Fußnote besagt: Alberti (2003), 555 n.5: „Analogamente Diogenes Laertio: 'Potentium iram tumentemque indignationem non commovendam'... 'Non bisogna scatenare l'ira e la fiera indignazione die potenti'.“

⁴²⁹ Alberti (2003), 554. Die entsprechende Fußnote besagt: Alberti (2003), 555 n.6: „L'esegesi albertiana coincide con quella di Diogene Laertio: 'Animum angoribus doloribusque non ex cruciandum'... 'Non ci si deve affligere e tormentare'.“

⁴³⁰ Alberti (2003), 556.

⁴³¹ Laertios (1475), 8.17, fol. 138v-139r: 138 v: „... stramenta semper habendum colligata ...“

⁴³² Alberti (2003), 562. Sowohl Marsh als auch Bacchelli/D'Ascia verweisen hier auf die entsprechende Vita aus Laertios: IV, 49: Vgl. Alberti (2003), 563; Alberti (1987), 253 n.15.

si casu extincta siet, non defuturum malum'. Sed non meminerat lumen animi rationem esse et sapientiam.“ Auch hier sei auf die zuvor zitierte Stelle aus Laertios verwiesen.⁴³³ Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Rückgriff auf die laertianischen *Vitae philosophorum* nachweisbar ist, sich jedoch im Hinblick auf Textidentität mit der lateinischen Übersetzung in Grenzen hält. Bemerkenswert ist auch hier, dass die von Alberti übernommenen Elemente aus den *Vitae philosophorum* wiederum die Sentenzen und *dicta* sind. Auch wenn Alberti diese ironisch-satirisch verarbeitet, offenbart sich in dieser Zugangsweise die Bedeutung dieser bildsprachlichen Formen für die Zeit. Alberti zeigt sich in seinen Werken als guter Beobachter und scharfer Kritiker und Satiriker der bestehenden literarisch-schriftlichen Strömungen. Wie Alberti in seiner Schrift *Canis*⁴³⁴, einer Totenrede auf seinen Hund Megastomus, der Hund, der ebenfalls in Albertis *I libri della famiglia* als Helfer Pieros auftaucht,⁴³⁵ auf ironisch-satirische Weise die sich mit Beginn des 15. Jahrhunderts in Italien etablierende Tradition der Grabrede aufgreift und humorvoll verarbeitet. So kann davon ausgegangen werden, dass Albertis satirische Verarbeitung der Verwendung und Interpretation entsprechender *dicta* eine Reaktion auf die Umgangsweise mit diesem Mittel der Darstellung ist, der es nicht an Selbstkritik mangelt.

Zwei Stücke aus Albertis *Intercenales* sind es wiederum, die, wenn auch in nicht allzu bedeutender Weise, auf den Philosophen Sokrates Bezug nehmen, die Stücke *Virtus* und *Maritus*. Der frühere der beiden Texte, *Virtus*, hat eine eigene, sich sowohl von den anderen Stücken als auch von der Gesamtrezeption der *Intercenales* abhebende Geschichte. Eine Vielzahl von Manuskripten ist für diesen Text nachweisbar. Als Schrift Albertis finden sich lediglich vier Manuskripte, in Oxford und Florenz.⁴³⁶ Weitere Handschriften, welche anonym oder als Texte Lukians vervielfältigt wurden, hat Kristeller zusammengestellt.⁴³⁷ Auch nach dem Tode Albertis wurde der Text vielfach als Übersetzung des griechischen Vorbilds Lukian gedruckt.⁴³⁸ Eine italienische Übersetzung

⁴³³ Laertios (1475), fol. 138v-139r.

⁴³⁴ Alberti, Leon Battista (1984), *Canis*, in: *Apologhi ed elogi*, a cura di Rosario Contarino, Genua: Costa & Nolan, 141-169.

⁴³⁵ Alberti (1962), IV, 358.

⁴³⁶ Alberti (1987), 228 n.1.

⁴³⁷ Alberti (1987), 228 n.1.

⁴³⁸ Die Übersetzung Lukians nahm Carlo Marsuppini vor. Alberti (1987), 228 n.1.

nahm Niccolò da Lonigo vor.⁴³⁹ Vorbilder für diesen Text sind Lukian und Martianus Capella.⁴⁴⁰

Virtus ist der frühere Text in den *Intercenales*. Bemerkenswert ist hier die Bindung an den später verfassten Text *Momus*, in welchem ebenfalls die Ablehnung der Götter – und nicht allein der Götter - gegenüber *Virtus* thematisiert wird. Die von den Göttern, sogar von Jupiter, verlassene und abgelehnte *Virtus* lässt Merkur durch einen Brief zu sich bitten. Während eines Aufenthaltes von *Virtus* in den elysischen Feldern, bei ihren Freunden Platon, Sokrates, Demosthenes, Cicero, Archimedes, Polycletus, Praxiteles und anderen weisen und gelehrten Männern, wird sie von der Göttin Fortuna und ihren Anhängern angegriffen. Platon und Cicero versuchen noch, sie zu verteidigen, doch werden auch sie bedrängt und fliehen. Schmutzig und mit zerrissener Kleidung steht *Virtus* nun vor Merkur. Seit langer Zeit schon versuche sie, zu Jupiter vorgelassen zu werden, um sich über Fortuna zu beschweren, doch es gelinge ihr nicht und keiner der Götter helfe ihr weiter. Merkur nun solle sich für sie einsetzen. Dieser hat von der Geschichte gehört und klärt *Virtus* darüber auf, dass Jupiter und viele andere Götter Fortuna einiges verdankten und ihre Stärke und Macht fürchteten. Daher würde keiner gegen diese und für *Virtus* eintreten. Sie solle sich, so Merkur, ruhig verhalten, bis der Zorn Fortunas verflogen sei.⁴⁴¹

Alberti schließt hier an den im Buch *I libri della famiglia* ausgeführten Vergleich von eigenverantwortlichem Handeln und Schicksal und Glück an. Wobei hier der von Alberti verurteilte Glaube der Menschen an Schicksal und Glück, an Fortuna also, humoristisch-satirisch thematisiert und kritisiert wird. Sokrates taucht hier lediglich als einer unter vielen genannten Philosophen auf, welche die elysischen Felder bewohnen und *Virtus* während ihres Lebens höchst fromm und gläubig verehrten.⁴⁴² Das Lob der genannten Philosophen und damit auch des Sokrates ist offensichtlich, dennoch ist ihnen kein Glück beschieden. Nicht gerade ruhmreich fliehen sie vor den Angriffen Fortunas und lassen *Virtus* letztlich im Stich. Interessant ist, wer von den Philosophen ungenannt bleibt und welche Deutung daraus abzuleiten ist, denn wer ungenannt bleibt, dem wird das Lob *Virtus* nicht zuteil, dem allerdings bleibt auch die Schmach der Flucht und das Zurücklassen der Göttin erspart.

⁴³⁹ Alberti (1987), 228 n.1.

⁴⁴⁰ Alberti (1987), 228 n.1.

⁴⁴¹ Vgl. Alberti (2003), 34-39.

⁴⁴² Vgl. Alberti (2003), 34-35.

Im Text *Maritus* wird das richtige Verhalten von Ehemännern diskutiert, wobei die Reaktion eines Ehemannes auf den Ehebruch seiner jungen Frau als exemplarisch dargestellt wird. Dieser übte weder Rache am Liebhaber noch strafte er seine Frau. Diese Gelassenheit wiederum hielt seinen Ruf aufrecht und trieb letztlich seine Frau, von Schuldgefühlen geplagt, in den Tod, allerdings mit der Erkenntnis, dass er ein guter Ehemann gewesen sei. Dieses Verhalten wird zum Ende des Dialogs mit antiken, griechischen Vorbildern verglichen, unter anderem mit Sokrates. Es heißt dort:

„Quid Socrates ille ipse deorum approbatione sapientissimus, qui contumacia immodeste uxoris didicit apud ceteros cives et peregrinos facilitatem atque humanitatem servare, quemve uxorem admirari solitam referunt vultu quo exisset eodem semper illum redisse domum? Sciverit ille quidem uxoris vitium (tolerare, certe non scivit) tollere.“⁴⁴³

Das Verhalten des Ehemannes wird gar dem des Sokrates überlegen dargestellt, wobei Sokrates in seiner Geduld und seiner zur Schau gestellten Teilnahmslosigkeit dem Geschilderten sehr nahekommt.

Alberti zeigt in seinen *Intercenales* bereits seine exzellente, scharfe Beobachtungsgabe sowie seine durchaus zum Zynismus neigende Begabung zur satirisch-humoristischen Formulierung seiner Beobachtungen. Seine Ausführungen sind keine Tugendkommentare oder Handlungsanweisungen im herkömmlichen Sinne, sondern einzelne, von Lukian inspirierte, humoristische „Stückchen“, die Spiegelbild der Gesellschaft und der Dinge, die die Menschen beschäftigen, sind, diese unter Umständen ausgesprochen kritisch in Szene setzt und in dieser Form moralische Werte vermittelt. Somit sind Albertis satirische Schriften zum einen wichtige Quelle für die relevanten Fragestellungen und Handlungsweisen der Menschen seiner Umgebung und Zeit und damit in gewisser Weise ebenso ein „In-den-Blick-rücken“ der Handlungs- und Lebensweisen der Menschen, und in ihrer kritischen Betrachtung ein Aufzeigen richtiger und falscher Verhaltensmuster.

Im Stück *Virtus*, welches sich an Lukians *Göttergesprächen* orientiert, lässt Alberti verschiedene bereits in seinen *I Libri della famiglia* ausgeführten und in seiner Vita angedeuteten Einstellungen in sehr bildlicher, metaphorischer Weise entstehen. So seine Kritik an der Überbewertung der Fortuna, des Glückes, gegenüber rationalem, von

⁴⁴³ Vgl. Alberti (2003), 468.

Klugheit, Vernunft, Tugend und Erfahrung geprägtem eigenständigem Handeln. *Virtus*, die Tugend, ist geschunden und nackt. Ihr kommt keine Beachtung mehr zu, da die Angst vor der Macht Fortunas das Handeln bestimmt. Alberti, „the Lucianist of the age, par excellence“, kombiniert fantastische mit realen Situationen und zeigt in dieser Form Handlungsmuster auf, hält dem Leser den Spiegel vor, um ihn auf humorvolle und kritische Weise auf fragliches Verhalten hinzuweisen.⁴⁴⁴

Auch wenn der Rückgriff auf die Quelle Diogenes Laertios von Alberti lediglich in Grenzen genutzt wird, zeigt sich vor allem in dem Stück *Convelata* die Bedeutung und Verwendung der auch bei Laertios zu findenden *dicta* und Sentenzen für seine Zeit. Und auch wenn Alberti diese kritisch in den Blick nimmt, wird doch die Bedeutung derselben erkennbar.

Sokrates wird auch hier lediglich bedingt und bei ausgewählten Thematiken wie Ehe und Tugenden ins Spiel gebracht, die den gängigen Umgangs- und Sichtweisen auf den Philosophen entsprechen.

3.4 *Momus*

Wie in den *Intercenales* ist auch im *Momus* erkennbar, dass sich Alberti mit den verschiedenen philosophischen Schulen, aber auch den gesellschaftlichen Gegebenheiten auseinandersetzt und mit unbestechlicher Beobachtungsgabe die Schwachstellen der gegebenen Strukturen sowie menschlichen Ziele und Handlungen ausmacht, mit scharfer Ironie kommentiert und in Szene setzt. Beide Texte offenbaren einen Alberti, der, so Boenke, ein Gesicht zeigt, das in der Forschung lange Zeit nicht gesehen wurde:

„... das Gesicht nämlich „eines ‚Moralisten‘, der sich der Gebrechlichkeit, Schwäche und unvermeidlichen Verderbnis jeder noch so hochfliegenden menschlichen Unternehmung bewußt ist“ und der aus der Beschäftigung mit antiken Texten „eine Bestätigung für sein äußerst realistisches und negatives Urteil über die Menschen und die Geschehnisse seiner Zeit“ fand, ohne „irgendwelche Illusionen über die Gegenwart und Zukunft der Gesellschaft zu nähren.“⁴⁴⁵

Boenke macht die geringe Verbreitung seiner satirischen Schriften im 15. Jahrhundert dafür verantwortlich, dass diese Seite Albertis in der Forschung lange ungesehen blieb.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Robinson (1979), 86-87.

⁴⁴⁵ Alberti, Leon Battista (1993), *Momus oder Vom Fürsten / Momus seu de principe*, lat./dt., übers., komm. u. ingl. v. Michaela Boenke (Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, 29). München: Fink, XII.

⁴⁴⁶ Alberti (1993), XII.

Der Text ist in vier Handschriften aus dem 15. Jahrhundert erhalten.⁴⁴⁷ Erst um die Jahrhundertwende habe sich, so Boenke mit Verweis auf Erasmus, Sebastian Brandt und Hieronymus Bosch, ein zynischer Zeitgeist bemerkbar gemacht, der die zweimalige Edition des *Momus* in Rom 1520 möglich machte. Es folgten im 16. Jahrhundert zwei spanische Editionen und 1568 eine Übersetzung ins Italienische.⁴⁴⁸ Erst im Jahre 1790 wurde der Text ins Deutsche übertragen, „lieblos leider und den Text bisweilen durch Auslassungen und Hinzufügungen entstehend“, so Boenke.⁴⁴⁹ Moderne Ausgaben wurden 1942 von Giuseppe Martini und 1986 von Rino Consolo herausgegeben.⁴⁵⁰ Die zweisprachige Boenke-Ausgabe von 1993 basiert auf der Consolo-Edition. Ebenso erschien 1993 eine französische Übersetzung des Textes.⁴⁵¹ Sarah Knight und Virginia Brown besorgten 2003 ebenfalls eine zweisprachige Ausgabe.⁴⁵²

Im Prolog spricht Alberti über das Ziel, das er mit dem Text verfolgte, und die Gründe, warum er den Text verfasst habe. Er möchte sich zunächst von der Masse der Autoren, Trivialautoren, wie er diese nennt, abheben, indem er verschiedene Kategorien herausarbeitet, die ein guter Text in sich vereinen müsse, um diesen und damit auch seinen Autor aus der Trivialität zu heben:

„Quare sic statuo, fore ut ex raro hominum genere putandus sit, quisquis ille fuerit, qui res novas, inauditas et praeter omnium opinionem et spem in medium attulerit. [...] Itaque sic deputo, nam si dabitur quispiam olim qui cum legentes ad frugem vitae meliores instruat atque instituat dictorum gravitate rerumque dignitate varia et eleganti, idemque una risu illectet, iocis delectet, voluptate detineat, quod apud Latinos qui adhuc fecerint nondum satis exstiteret, hunc profecto inter plebeios minime censendum esse.“⁴⁵³

⁴⁴⁷ Eine Beschreibung der Handschriften findet sich bei Knight/Brown. Die erhaltenen Manuskripte befinden sich in: Venedig, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc. Lat. VI 107 [2851]; Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6702; Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 172; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. Lat. 1424. Eine von Kristeller angegebene fünfte Handschrift der Biblioteca Uniwersytecka in Wrocław, Rehdiger MS 171 gilt als nicht mehr existent. Vgl. Alberti, Leon Battista (2003 a), *Momus*, hrsg. v. Virginia Brown u. Sarah Knight, übers. v. Sarah Knight (The I Tatti Renaissance Library, 8). Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 357.

⁴⁴⁸ Stephan Guillery (1520), *Leo Baptista de Albertis Florentinus: De principe*. Rome; Jacopo Mazzocchi (1520), *Leonis Baptistae Alberti Florentini Momus*. Rome; Agustín de Almazán (1553) (Hg.), *El Momo, la moral y muy graciosa historia del Momo, compuesta en latin por Leon Baptista Alberto*. Madrid; Reprint der Ausgabe: Madrid, 1598; Cosimo Bartoli (1568) (Hg.), *Opuscoli morali di Leon Batista Alberti gentil'huomo fiorentino*. Venedig.

⁴⁴⁹ Vgl. Alberti (1993), XII-XIII.

⁴⁵⁰ Giuseppe Martini (1942) (Hg.), *Momus o del Principe*. Bologna: Nicola Zanichelli Editore; Rino Consolo (1985) (Hg.), *Momo o del principe*. Genua: Costa a Nolan. Martini und Consolo haben neben dem lateinischen Text eine italienische Übersetzung.

⁴⁵¹ Claude Laurens (1993 a), *Momus ou le Prince: Fable politique*. Paris: Les belles Lettres.

⁴⁵² Alberti (2003 a).

⁴⁵³ Alberti (2003 a), 4; Alberti (1993), 5-7: „Deshalb behaupte ich, daß jeder, dem es gegen alle Erwartungen und Vorurteile des Publikums gelingen wird, neue und unerhörte Dinge zu Papier zu bringen, einer seltenen Art von Menschen zuzurechnen ist. [...] Wenn sich also einmal ein Autor finden sollte, der durch ernste und gewichtige Argumente und durch die Würde, die Vielseitigkeit und die Eleganz seiner Ausführungen in seinen Lesern den Wunsch nach einem besseren Leben weckt und sie hierin unterweist

Alberti hofft, mit dieser Schrift jenen nicht-trivialen Autoren anzugehören und bemerkt, dass das Thema, mit welchem er sich hier befasse, zu den „philosophischen und ganz und gar nicht zweitrangigen Gegenständen“ gehöre.⁴⁵⁴ Es fehle ihm weder an Unterhaltungswert noch Tiefgründigkeit, wovon der Leser sich überzeugen und ein Urteil bilden könne.

Anlass für das Verfassen einer solchen Schrift sei, so Alberti, die Beobachtung, dass antike Schriftsteller unter den Götternamen für gewöhnlich diejenigen Seelenkräfte verstünden, die bestimmten, dass wir uns in einer entsprechenden Weise verhielten. Die von verschiedenen Göttern gegebenen widersprüchlichen Anlagen lägen in den menschlichen Seelen hartnäckig im Wettstreit, daher die Aufnahme der Götter im *Momus*.⁴⁵⁵ Die Abhandlung über den Fürsten, der wie eine „vernunftbegabte Seele den gesamten Körper des Staates“ regiere, sei von Göttern bestimmt, um deren widersprüchliche Naturen ironisch darstellen zu können.⁴⁵⁶

Für Alberti steht somit zunächst die Reputation als Autor im Vordergrund, die darin besteht, einen Text zu verfassen, der sowohl ernsthafte, ja philosophische Thematiken vermittelt als auch humorvoll und unterhaltend ist. Die im *Momus* aufgegriffene Darstellung des Ideals eines Fürsten, möglicher politischer Verhältnisse und der in diesem Gefüge agierenden Menschen, mit ihren Eigenschaften und Verhaltensweisen, wird anhand der Götterdarstellung ins Ironische überführt und in den möglichen Wechselfällen aufgegriffen. Sie soll, so Alberti, „zu einer vernunftgemäßen Lebensführung anleiten“, daher habe er den Text verfasst.⁴⁵⁷

Die Hauptfigur des Textes, Momus, besticht durch seine Einzigartigkeit, welche, so der Autor, darin bestehe, „dass es ihm die allergrößte Freude macht, nicht nur alle anderen zu hassen, sondern auch seinerseits von jedermann aufs Heftigste gehasst zu werden.“⁴⁵⁸ Und dazuhin Götter, Himmel und Universums an den Rand des Verderbens zu bringen.

und es gleichzeitig versteht, sie zum Lachen zu bringen, mit scherzhaften Einfällen zu unterhalten und in lustvolle Spannung zu versetzen (was von den bisherigen lateinischen Autoren kaum je einer zustande gebracht hat), so behaupte ich, daß dieser ganz gewiß nicht der Masse der Trivialautoren zugerechnet werden darf.“

⁴⁵⁴ Alberti (1993), 7; Alberti (2003 a), 4: „Nam fortassis essem assecutus ut apertius intellegeres versari me in quodam philosophandi genere minime aspernando.“

⁴⁵⁵ Vgl. Alberti (1993), 8-9.

⁴⁵⁶ Alberti (1993), 11; Alberti (2003 a), 1: „Hos igitur poetas imitati, cum de principe, qui veluti mens et animus universum reipublicae corpus moderatur, scribere adoriremur, deos suscepimus ...“

⁴⁵⁷ Alberti (1993), 17; Alberti (2003 a), 14: „Hanc nos historiam, quod ad vitam cum ratione degendam faciat, litteris mandare instituimus.“

⁴⁵⁸ Alberti (1993), 17; Alberti (2003 a), 12: „Denique omnium unus est Momus qui cum singulos odisse, tum et nullis non esse odio mirum in modum gaudeat.“

Buch I erzählt zunächst von der Verbannung Momus' aus dem Himmel auf die Erde, deren Ursachen und Umstände, aber auch die Auswirkungen seines Wirkens auf der Erde zurück auf den Götterhimmel. Alberti beschreibt in diesem Buch sowohl die Menschen im Allgemeinen als auch eine besondere Art von Menschen, die Philosophen, näher. Ebenso die Götter mit besonderer Beachtung von *Virtus* und deren Kindern, samt der Entstehung von Fama. Im II. Buch wird berichtet, wie Momus aus dem Exil in den Götterhimmel zurückkehrt, ihm von Jupiter verziehen wird und er das Verderben des Götterhimmels weiter vorantreibt. Das III. Buch erzählt vom nahenden Untergang des Heils der Menschheit sowie der Majestät der Götter und deren Herrschaft über die Menschheit. Im IV. Buch nun ist Momus bereits prometheusgleich an eine Klippe gekettet. Doch selbst von dort aus richtet er erheblichen Schaden an und macht das Ansehen der Götter fast zunichte.

Erwähnung findet Diogenes Laertios im *Momus* ebenso wenig wie in den meisten anderen hier vorgestellten lateinischsprachigen Texten. *I libri della famiglia* bleibt neben Albertis *De pictura* die Ausnahme in Bezug auf die explizite Herausstellung dieser Quelle. Die Kenntnis der *Vitae philosophorum* wird jedoch sichtbar, auch wenn sich keine Stelle im Text direkt auf Diogenes Laertios und die Übersetzung Traversaris zurückführen lässt. Darstellung und Lehrmeinungen antiker Philosophen fließen in den Text ein und einige der bei Laertios verzeichneten Gelehrten werden im Text zumindest genannt. Wenige nur, zu nennen sind hier Sokrates und Demokrit, werden mit einer umfangreicheren Beschreibung in den Text eingebunden.

Ist der Sokrates-Bezug in Alberti-Vita implizit vorhanden und wird Sokrates in *I libri della famiglia* und den *Intercenales* lediglich erwähnt, kann man in Albertis *Momus* nun durchaus eine Sokrates-Beschreibung finden, der im Gesamtzusammenhang der Schrift eine gewisse Bedeutung zukommt. Sowohl Jupiter, welcher den sterblichen Philosophen im Allgemeinen besonders zugetan ist und sich von diesen den entscheidenden Rat zur geplanten Zerstörung der Welt samt deren Wiederaufbau erhofft, als auch Merkur, welcher im Auftrag von Jupiter auf der Suche nach der Göttin *Virtus* ist, und schließlich Apollo, der als letzter von Jupiter zu den Philosophen geschickt wird, um eine Lösung des genannten Problems zu finden, begeben sich auf die Erde zu verschiedenen Philosophen und deren Schulen. Sowohl Merkur als auch Apollo treffen unter anderem mit Sokrates zusammen, ein Treffen, das Jupiter verwehrt bleibt.

Das erste von Alberti beschriebene Treffen zwischen Merkur und Sokrates findet bei der Akademie statt. Der Sokrates, welcher nun beschrieben wird, ist allein, barfuss und trägt einem zerschlissenen Mantel, sodass Merkur ihn zunächst für einen gewöhnlichen Menschen hält. Als Merkur sich an ihn wendet, um zu fragen, wo die Menschen seien, welche die Menschheit gelehrt und gut machten, beginnt Sokrates mit der ihm eigenen Methode Merkur so lange auszufragen, bis dieser erzählt, wer er sei, warum er auf die Erde gekommen sei und was die Götter geplant hätten.⁴⁵⁹ Sokrates wird als Mensch von wunderbarer Freundlichkeit (*affabilitate*) und Güte (*comitate*) beschrieben, der allerdings Merkur kein Wort glaubt, ihn für wahnsinnig hält und dies auch kundtut:

„*‘Atqui adeste’ inquit ‘familiares! Apprehendite hunc, alioquin indole et liberali praeditum sed inaudita incredibile insania laborantem. O deterrimam hominum conditionem! Quam multos habet ad nos perturbandos aditus atque aditus insania! Quid ego nunc querar furere alios amoribus, odiis, cupiditatibus, libidinibus – quid hoc? Hic se Mercurium praedicat et ab Iove demissum Olympo ut Virtutem quae ab caelo exulet deam pervestiget ubinam sit, ac parasse quidem caelicolas orbem rerum evertere et eum cupere innovare. Quis hic furor est?’*“⁴⁶⁰

Merkur, der sich verlacht einer Menschenmenge gegenübersteht, flieht den Ort, wie vor ihm Jupiter.

Ebenso trifft Apollo auf Sokrates. Doch dieser separiert Sokrates zugleich von all den anderen Philosophen, welche, so der Gott, eher Schwätzer seien: „Ac sunt profecto ad unum omnes verbosi.“⁴⁶¹ Allein Sokrates, auch wenn er zuweilen mit seinen Fragen mäandere, als wenn er auf ganz andere Dinge hinauswolle, so Apollo, schein aufrechtig zu ihm gewesen zu sein. Apollo weist ihm verschiedene Tugenden zu, die ihn vor allen anderen Philosophen auszeichneten: Enthaltensamkeit (*abstinentia*), Selbstbeherrschung

⁴⁵⁹ Alberti (2003 a), 220: „Nam cum adivisset Mercurius terras et positus talaribus Academiam, philosophorum officinam, peteret, evenit ut Socratem philosophum ipso in angiportu solitarium offenderet. Quem cum nudis vidisset pedibus et trita veste astantem, ratus plebeium quempiam, eo ad hominem se fronte qua erat liberali et indole nimirum divina confert. ‘Atqui heus’ inquit ‘homo! Ubinam hi sunt, apud quos viri et docti et boni fiunt?’ Socrates, ut erat mirifica praeditus affabilitate et comitate, peregrinum conspicatus adolescentem forma egregium facieque insignem, pro innata sua consuetudine coepit callida illa qua assueverat disserendi ratione alios ex aliis allicere sermones, quoad et qui esset Mercurius et qua de re appulisset et quid superi parent omnia exhaustit.”

⁴⁶⁰ Vgl. Alberti (2003 a), 220; Alberti (1993), 253: „Kommt her, meine Freunde! Packt diesen da! Mag die Natur ihn auch mit allen Vorzügen einer äußerst edlen Gestalt begnadet haben, so leidet er doch an einer außerordentlichen Form des Wahnsinns, wie ihn die Welt noch nicht gesehen hat! O wie schrecklich ist das Los der Menschen! Wie viele Wege findet doch der Wahnsinn, um uns den Verstand zu rauben! Wozu soll ich denn da noch diejenigen beklagen, die von Liebe, Haß, Wünschen und anderen Leidenschaften in den Wahnsinn getrieben werden? Wozu? Dieser da läuft herum und behauptet, daß er Merkur sei, daß Jupiter ihn vom Olymp herabgesandt habe, damit er die Göttin Virtus wiederfinde, die den Himmel verlassen haben soll, und daß die Götter vorhätten, das Weltall zu zerstören, weil sie es noch einmal von vorne aufbauen wollen! Was für eine Art des Wahnsinns ist denn das?“

⁴⁶¹ Alberti (2003 a), 244.

(*continentia*), Menschlichkeit (*humanitas*), Gefälligkeit (*gratia*), Erhabenheit (*gravitas*) und Redlichkeit (*integritas*), überdies seine einmalige Sorge um die Wahrheit und das Kultivieren der Tugenden:

*„Unum excipio Socratem, nisi forte quibusdam minutis interrogatiunculis interdum quasi aliud incohans vagetur: qui tamen, utcumque est, mihi semper visus est frugi, illique volens favi fudique in eum tantum mearum rerum quantum sat sit ad sinistros gravesque casus evitandos. Semper eius abstinentia, continentia, humanitas, gratia, gravitas, integritas unaque et veri investigandi cura et virtutis cultus placebit.“*⁴⁶²

Das Bild, das hier von Sokrates gezeichnet wird, ist ein durchweg positives, das einige der lobenwerten und häufiger tradierten sokratischen Eigenschaften und Handlungs- bzw. Lehrweisen aufnimmt. Apollo erwähnt, dass er eine elegante, erinnerungswürdige Disputation des Sokrates gehört habe, welche für die Frage der Götter von höchster Bedeutung sei, um ihr Problem zu lösen:

*„Is omnium unus opinione longe praestitit, dum ex eo elegantem et dignissimam memoratu disceptationem accepi; quam quidem, cum audies, credo non gravate feres me in ea perdiscenda paululum supersedisse, et fortassis non infitiaberis tuas ad rationes bene componendas adhiberi posse nihil accommodatius.“*⁴⁶³

Er schildert Jupiter zwei Begegnungen, zunächst sein Treffen mit Demokrit und schließlich das mit Sokrates. Letztere ist von eigener Komik, denn Apollo erzählt, dass er Sokrates, welcher von allen für seine Tugend gepriesen würde, in einem Schusterladen getroffen habe, in welchem dieser mit einem Schuster debattiert habe. Die Diskussion allerdings sei ohne Relevanz für die Frage der Götter gewesen. Das allerdings will Jupiter nicht akzeptieren und besteht darauf, dass Apollo die Diskussion wiedergibt. Also beginnt dieser, die Fragen, welche Sokrates dem Schuster stellte, zu wiederholen, bis zu der Stelle, an der es eigentlich interessant wird und Sokrates zu einer für die Argumentation wichtigen Stelle kommen müsste, bisher aber noch nichts allzu Bedeutendes gesagt hat:

„Nunc ad Socratem illum redeo, virum omni virtutis laude insignem. Hunc repperi quadam in taberna coriaria suo pro more de quodam multa interrogantem. Sed ea prorsus nihil ad nos.’ Hic Iuppiter: ’Nempe et perquam insignem praedicas virum, qui apud coriarios diversetur! Verum agedum, quaeso, o Apollo: quidnam id erat quod interrogabat Socrates? Est enim ut cupiam de eo audire quae vere sua quidem sint, non quae aliena fictione Socratis dicantur.’ ’Nempe tum, si recte memini, his verbis utebatur: “Agesis, o artifex, si quid tibi in mentem veniat ut velis optimum calceum conficere, num

⁴⁶² Alberti (2003 a), 244.

⁴⁶³ Alberti (2003 a), 244.

tibi corio esse opus statues optimo?” “Statuam” inquit ille. Tum Socrates: “Quaecumque ne dabitur corium ad id opus: accipiesne an putabis interesse ut ex multis commodius eligas?” “Putabo” inquit. Tum vero Socrates: “Quo id pacto” inquit “dinosces corium? An tibi aliud quod experiundo videris corium peropportunum et accommodatissimum propones tibi, cuius comparatione hoc tuum pensites et quid cuique desit ampliusve sit apertius discernas?” “Proponam” inquit ille. Tum Socrates: “Qui vero optimum illud condidit corium, casune an ratione assecutus est ut illi nullae adessent mendae?” “Ratione potius” inquit artifex. “Et quaenam” inquit Socrates “illa fuit ratio ad id munus obuendum? Eane fortassis quam condiendi corii usu et experientia perceperat?” „Ea“ inquit artifex. “Fortassis” inquit Socrates “aeque ac tu in seligendo ita ille in parando corio similitudinibus utebatur, partes partibus integrumque integro comparans, quoad futurum corium omnibus numeris responderet suo huic quod menti memoriaeque ascriptum tenebat corium.” “Est” inquit ille “ut dicis.” “Tum” inquit Socrates “quid si ille numquam fieri vidisset corium? Eam optimi corii conficiendi descriptionem et similitudinem unde hausisset?”⁴⁶⁴

Hier wird Apollo von einem begeisterten Jupiter unterbrochen, welcher allein in diesen Fragen bereits die sokratische Genialität und Einzigartigkeit erkennen will: „’O’ inquit ’virum admirabilem! Nequeo me diutius continere quin clamem. ’O’ iterum ’virum admirabilem!’⁴⁶⁵

Denn, das ist für Jupiter klar, mit seinen Fragen an den Schuster zeige sich deutlich, dass Sokrates erkannt habe, dass Apollo, obwohl verkleidet, anwesend gewesen sei und obendrein wusste, was dessen Anliegen war:

„Sino illud, te, o Apollo, quamquam esses personatus, ab Socrate fuisse cognitum. De illo enim sic est quod audeam affirmare, novisse et qui sis et quid negotii ageres et quid tibi velles: denique omnia cognovisse. Nam est ea quidem mentis perspicacia in occultis quibusque rebus pervestigandis apud philosophos, quantum re periclitatus sum, cum communis et quasi peculiaris, tum genere ipso tanta ut supra sit quam possis credere.”⁴⁶⁶

Damit nicht genug. Voller Überschwang ruft Jupiter, dass er sogar wisse, worauf Sokrates mit seinen Fragen hinauswolle, nämlich dass er, Jupiter, entweder die neue Welt ebenso gestalten müsse wie die bisherige oder aber mit vielen verschiedenen Welten experimentieren müsse, bis durch Zufall eine bessere geschaffen sei.⁴⁶⁷ Apollo allerdings klingt wenig überzeugt und erzählt, dass der Schuster überhaupt keine Ahnung gehabt habe, worauf Sokrates hinauswolle. Er habe sich ihm an dieser Stelle vorgestellt und lange und über viele Dinge mit ihm gesprochen, allein eine Sache sei relevant gewesen für das Problem Jupiters. Sokrates habe nach langem Fragen festgestellt, dass es in der

⁴⁶⁴ Alberti (2003 a), 252/254.

⁴⁶⁵ Alberti (2003 a), 254.

⁴⁶⁶ Alberti (2003 a), 254.

⁴⁶⁷ Alberti (2003 a), 256.

bestehenden Welt, die alle Dinge enthält, evident sei, dass nichts außerhalb dieser existiere, das von irgend jemandem hinzugefügt oder weggenommen werden könne:

„Multa in medium contulimus quae longum esset referre, sed eorum quae nostram ad rem conducerent illud placuit inprimis quod pluribus interrogatiunculis conclusum dedit, et fuit huiusmodi: namque hunc quo omnia contineantur mundum talem nimirum exstare ut alibi reliquerit nihil quod addi adiungive sibi a quoquam possit. Cui si nihil addi, nec diminui; si non diminui, nec corrumpi. Nam cui addes, quod alibi esse non possit? Aut qui corrumpas, quod diduci nequeat?”⁴⁶⁸

Das seien Allgemeinplätze, so Jupiter, sie könnten nicht verglichen werden mit dem Gespräch über das Leder.⁴⁶⁹ Apollo betrachtet dies mit mehr Vorsicht und warnt Jupiter, wachsam zu sein, dass sein Enthusiasmus für Sokrates ihn nicht in die Irre führe. Nichts habe mehr Macht als Charme und nichts verdecke die Wahrheit mehr als Autorität:

„Cave iis rebus diiudicandis, o Iuppiter, opinioni quam veritati assentiaris. Vide ne te nimia quae apud te viget istius viri auctoritas in errorem trahat atque detineat: nihil enim tantas habet vires ad suadendum quam gratia, nihil quod veritatem obnubilet aequae atque auctoritas.”⁴⁷⁰

Albertis Sokrates-Darstellung lebt von den verschiedenen Blickwinkeln, aus denen der antike Philosoph betrachtet wird: die von Begeisterung geprägte, wenig kritische Sichtweise Jupiters, die eher zurückhaltende und abwartende Haltung Apollos, die jedoch jäh umschlägt, als er bemerkt, dass seine Geldbörse gestohlen wurde und Sokrates für den Diebstahl verantwortlich macht.⁴⁷¹ Nicht zuletzt die relativ freie Zugangsweise Merkurs, der ohne eine bestimmte Meinung auf die Philosophen trifft und beobachtet.

Aufgrund der satirisch-humoristischen Darstellung ist es nicht ganz einfach, das gezeichnete Sokrates-Bild einzuschätzen, da es durch die verschiedenen Schilderungen und Reaktionen immer wieder gebrochen wird. Ohne zunächst den Kontext hinzuzuziehen, erscheint die reine Schilderung der Person bzw. des Philosophen Sokrates als eine durchaus vorteilhafte. Die ihm zugeschriebenen Tugenden sind positiv und gehen über die Sokrates häufig zugeschriebenen hinaus. Sokrates ist nicht von der viel beschriebenen, unendlichen Geduld, die ihm Alberti im *Maritus*, in den *Intercenales*, als Ehemann von Xanthippe noch zuschreibt. Der im *Momus* beschriebene Sokrates ist ein über die Maßen kontrollierter und integrier Mensch, dem es vor allem um die Erkenntnis

⁴⁶⁸ Alberti (2003 a), 256.

⁴⁶⁹ Alberti (2003 a), 256.

⁴⁷⁰ Alberti (2003 a), 256.

⁴⁷¹ Alberti (2003 a), 258-261.

von Wahrheit und das Aufrechterhalten und Vermitteln von Tugenden geht und der den Menschen als angenehmer Zeitgenosse entgegentritt. Auch wenn seine Methode des Fragens den Göttern ein wenig suspekt erscheint, scheinen sie seine Zielsetzung zu erkennen und gutzuheißen. Lediglich der Umgang mit Merkur, das Verlachen und Zurschaustellen des nicht erkannten Gottes, bringt eine weitere Charakterebene in das Bild, die nicht recht zur sonstigen Schilderung passen möchte und die von Jupiter viel gepriesene sokratische Klugheit in Frage stellt. Es ist die einzige Szene, die sich gegen Sokrates wendet. Das Humoristische der Schilderung ergibt sich aus den Handlungs- und Sichtweisen der Götter. Jupiter ist den Philosophen im Allgemeinen und Sokrates im Besonderen so zugetan, dass eine neutrale Aufnahme und Einschätzung der sokratischen Lehren nahezu unmöglich wird und selbst Apollo meint, ihn vor einer zu unkritischen Betrachtung und einer Autoritätshörigkeit warnen zu müssen.

Robinson bezeichnet Albertis *Momus* als „political allegory“. ⁴⁷² Der Götterhimmel, allen voran Jupiter, wird als allegorisches Bild der Herrschaft eines sehr irdischen Fürsten von Alberti in Szene gesetzt. Ziel ist es, seine Lehren inhaltlich zu vermitteln, Missstände, falsche Umgangs- und Handlungsweisen aufzuzeigen und Alternativen anzubieten. Mittels der von ihm gewählten Methode der Ironie und Satire versucht Alberti, den Leser von seinen Inhalten zu überzeugen und zur Umsetzung derselben zu animieren. Es ist kaum möglich, in der vorliegenden Kürze der Darstellung und den gegebenen Schwerpunkten der Betrachtung eine umfassende Deutung von Albertis *Momus* zu versuchen. Lediglich auf einige Punkte soll daher hingewiesen werden. Unübersehbar sind zunächst die Parallelen zu anderen Texten. Verschiedene Ansichten Albertis, die in anderen Texten bereits sichtbar wurden, fließen ebenfalls in den *Momus* ein. In *I libri della famiglia* wurden bereits die von Alberti propagierte Selbsterkenntnis und Eigeninitiative des Menschen, sodann Albertis Kritik an reiner Schulgelehrtheit und theoretischer Argumentation ohne entsprechenden praktischen Bezug, und sich aus der Praxis heraus entwickelnde Erkenntnis, nämlich Erfahrung und Gewohnheit aufgezeigt. Beides kommt auch im *Momus* zur Geltung. In dem Büchlein, welches Momus an Jupiter weiterreicht und das dieser erst am Ende, im Angesicht des Untergangs der Götterwelt, zur Hand nimmt, wird die Möglichkeit, aber auch die Pflicht des Menschen – hier der

⁴⁷² Robinson (1979), 93.

Götter – zum Nutzen und zur richtigen Verwendung der gegebenen Dinge erneut angemerkt und gegen das Glück, Fortuna, abgegrenzt. Die kritische Betrachtung Fortunas zeigt sich im Bezug der Göttin auf die schlechten Dinge:

„Has ita distribueret ut iuberet ex bonorum cumulo Industriam, Vigilantiam, Studium, Diligentiam, Assiduitatem reliquosque eius generis deos desumere plenos sinus et per trivium, porticus, theatra, templa, fora, denique publica omnia per loca aperto sinu ulro obviis porrigerent et volentibus grate ac libens traderent. Mala itidem sinu pleno et aperto Invidia, Ambitio, Voluptas, Desidia, Ignavia ceteraque iis similes deae circumferrent atque sponte erogarent non invitis. Quae autem neque bona neque mala sint, uti ea sunt quae bona bene utentibus et mala male utentibus sunt, quorum in numero putantur divitiae, honores et talia ab mortalibus expetita, omnia Fortuna arbitrio relinquerentur ut ex iis plenas manus desumeret, et quantum cuique videretur, atque in quos libido traheret, conferret.“⁴⁷³

Doch auch im Blick auf die Philosophen wird Albertis Einstellung deutlich. Jupiter sucht die Lösung seiner Probleme auf der Erde, bei den Menschen und hier insbesondere im Rat der Philosophen. Es scheint eine Umkehr der Kompetenz angedeutet. Nicht mehr die Götter regeln die Dinge, sondern von Menschen einer besonderen Profession hofft man, Problemlösungen zu finden. Diese besonders von Jupiter erhoffte Kompetenz, ist jedoch nicht bei allen Philosophen zu finden. Deren Wortgewandtheit, die, so Albertis Darstellung, in den meisten Fällen die geistige Kompetenz übertrifft, wird von ihm kritisch in Szene gesetzt. Sokrates ist einer der wenigen Philosophen, so die Darstellung, der nicht dieser Geschwätzigkeit anheimfällt. Er wird lobend erwähnt. Die von Alberti vorgebrachte Kritik am leeren Wort, gilt nicht für ihn. Es scheint, dass das von Manetti gezeichnete Bild des Philosophen als Mann der angewandten, praktischen Philosophie auch hier greift. Nicht theoretisches Wissen, sondern Erfahrung ist trotz ironischer Darstellung auch hier der Schlüssel zum Wissen um die richtige Handlung. Mit der

⁴⁷³ Alberti (2003 a), 354; Alberti (1993), 411-413: „Entsprechend dieser Einteilung war vorgeschrieben, daß die Götter des Fleißes, der Aufmerksamkeit, der Strebsamkeit, der Sorgfalt und Beständigkeit und die übrigen Götter dieser Gattung sich reichlich aus dem Haufen der guten Dinge nehmen sollten, um auf den Straßen, in den Säulenhallen, in den Theatern und Tempeln, auf den Marktplätzen und überhaupt an allen öffentlichen Orten diese Dinge in Hülle und Fülle offen und unaufgefordert allen Vorbeikommenden anzubieten und sie denen, die sie haben wollten, gern und reichlich zu überlassen. Desgleichen sollten Gottheiten des Neides, der Ehrsucht, der Begierde, der Faulheit und der Feigheit und die übrigen Göttinnen dieser zweiten Gattung die Fülle der schlechten Dinge offen herumtragen und sie freigebig an alle austeilen, die sich nicht dagegen sträubten. Was die Dinge betreffe, die an sich weder gut noch schlecht sind, wie dies bei solchen Dingen der Fall ist, die gut für diejenigen sind, die einen guten Gebrauch von ihnen machen, und schlecht für diejenigen, die sie mißbrauchen – dazu zählen Reichtum, Ehrungen und derlei Dinge mehr, die von den Sterblichen begehrt werden –, so sollten diese allesamt der Willkür der Fortuna überlassen werden, damit sie mit vollen Händen daraus schöpfe und nach Lust und Laune, so viel und an wen sie wolle, davon austeile.“

Beschreibung der Figur des Sokrates werden die verschiedenen Thematiken auf eine Person projiziert und in Anwendung gebracht.

Diogenes Laertios ist, wie bereits angedeutet wurde, für die Sokrates-Darstellung kaum von Relevanz. Allerdings kann, so meine ich, der grundsätzliche Fokus des Textes, der sehr auf die Betrachtung der Meinungen der Philosophen und deren Darstellung zielt, möglicherweise durchaus als Reaktion auf die mit den *Vitae philosophorum* des Laertios in den Blick gerückte Vielfalt verschiedener philosophischer Schulen und Lehrmeinungen gesehen werden. Wobei die theoretische Philosophie ohne praktischen Bezug durchaus kritisch in Szene gesetzt und der praktischen, angewandten Philosophie der Vorzug gegeben wird. Für beide Weisen bietet der Laertios-Text Material und Anregung.

3.5 *Trattatistica D'Arte*

Die mal- und architekturtheoretischen Traktate Albertis, die sich im weiteren Sinne mit Malerei, Architektur und Vermessungs- und Berechnungstechniken befassen, sind mit Bezug auf die Diogenes Laertios-Rezeption von nebengeordneter Relevanz. Nichtsdestotrotz lassen sich auch in einigen dieser Schriften deutliche Spuren des antiken Textes nachweisen. Beachtung finden sollen hier Albertis Schriften *De pictura* und *De re aedificatoria*.

Für die Alberti-Forschung waren die kunsttheoretischen Schriften lange Zeit ausschlaggebend für die Beurteilung des Autors. Dies liegt zuvorderst an der kontinuierlichen Rezeption der Texte. Die Schriften zur Malkunst entstanden zwischen 1432 und 1446.⁴⁷⁴ *De pictura*, wurde, laut Alberti-Vita, am 26. August 1435 fertiggestellt. Der Text liegt sowohl in lateinischer als auch italienischer Sprache vor, wobei die italienische Fassung Filippo Brunelleschi gewidmet ist, auf dessen Bitte diese in toskanischer Sprache verfasst wurde und deutlich Albertis Verbundenheit mit Florenz zeigt.⁴⁷⁵

Bätschmann/Schäublin/Patz geben eine vollständige Liste der Handschriften und Drucke der mal- und architekturtheoretischen Schriften Albertis. Anhand dieser lassen sich mindestens neunzehn Manuskripte von *De pictura* feststellen. Die *editio princeps* des Textes erfolgte 1540 in Basel, 1457 in Venedig die der italienischen Fassung. Zeitgleich

⁴⁷⁴ Vgl. Alberti, Leon Battista (2000), *Das Standbild, Die Malkunst, Grundlagen der Malerei*, lat./dt., hrg., engl., übers. u. komment. v. Oskar Bätschmann / Christoph Schäublin / Kristine Patz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 28.

⁴⁷⁵ Vgl. Alberti (2004), 30.

entstand eine deutsche Übersetzung des Textes bei Rivius in Nürnberg. Eine kontinuierliche Druckgeschichte schließt sich an.⁴⁷⁶

Eine ähnliche Textgeschichte findet sich zu *De re aedificatoria*, das „ambitionierteste“ Werk Albertis, so Grafton.⁴⁷⁷ Entstanden 1449-1452, wurden von Theuer fünf Handschriften nachgewiesen. Das Werk wurde 1485 erstmals in Florenz publiziert und erschien in weiteren Ausgaben 1511 und 1541 in Straßburg, 1512 und 1543 in Paris. Die erste Übersetzung ins Italienische wurde 1546 von Pierro Lauro Modenese besorgt. Die erfolgreichste italienische Übersetzung stammt von Cosimo Bartoli, Florenz 1550 (weitere Auflagen 1565, 1726, 1782, 1784, 1804 und 1833). Übersetzungen folgten 1493 ins Portugiesische, 1553 ins Französische, 1582 ins Spanische und 1739 ins Englische.⁴⁷⁸

In *De pictura* befasst sich Alberti auf sehr praktische Weise mit der Malerei. Ihn beschäftigt nicht, wie Plinius, die Geschichte der Malerei – „... non historiam picturae ut Plinius sed artem novissime recenseamus“ –, sondern die notwendigen Grundlagen zur praktischen Durchführung, die kompositionalen Grundlagen. Was sind die wichtigsten Dinge, die ein Maler zu verinnerlichen hat, um Malen zu können, und wie wendet er diese an? So finden sich im ersten Buch, in *Rudimenta*, mathematisch-geometrische Fakten, es wird erläutert, was ein Punkt, eine Linie, eine Fläche ist. Die Beschaffenheit und das Verhältnis dieser „Zeichen“ werden näher untersucht, differenziert, definiert und mit dem Sehen in Verbindung gebracht. Darüber hinaus werden Licht, Lichtverhältnisse, Farben und Farbverhältnisse und deren Wirkung dargestellt. Eine knappe Erläuterung der Proportion und proportionalen Verhältnisse bilden den Abschluss der theoretischen Erläuterungen. Ein Exkurs zu den Meinungen der Philosophen rundet das erste Buch ab. Buch zwei, *De Pictura*, wendet sich zunächst den Mühen der Ausbildung zum Maler zu und verweist, um das Lohnswerte dieser Mühen zu verdeutlichen, auf die Aussagen verschiedener philosophischer, dichterischer, rhetorischer u.a. Autoritäten. So finden sich Anleihen bei Cicero, Plutarch, Quintilian und Plinius. Aber auch Autoren wie Valerius Maximus, Asclepius, Sueton und nicht zuletzt Diogenes Laertios werden konsultiert. Diogenes Laertios wird von Alberti dahingehend herangezogen, dass er seinem Text Autoritäten und deren Aussagen zur Malerei direkt einfügt, so zum Beispiel sein Hinweis auf Protagoras, welcher mit seinem Satz, der Mensch sei Muster und Maß aller Dinge –

⁴⁷⁶ Vgl. Alberti (2004), 23-26.

⁴⁷⁷ Grafton, Anthony (2002), *Leon Battista Alberti. Baumeister der Renaissance*. Berlin: Berlin Verlag, 15.

⁴⁷⁸ Vgl. Alberti (1975), LXIII-LXIV sowie 387-419.

„hominem inquiring modum et mensuram rerum omnium esse“⁴⁷⁹ – gemeint habe, dass man dann richtig verfähre, wenn man die Akzidentien der Dinge mit den Akzidentien des Menschen vergleiche und sie so erkenne. Dieser Satz ist in ähnlicher Form in der Protagoras-Vita bei Laertios zu finden: „modum hominum rerum modus & mensura hoc ea earum quidem quae sunt ut sunt.“⁴⁸⁰

Aber auch im Falle des Demetrius, wo es heißt: „Refert Laertius Diogenes Demetrium quoque philosophum picturam commentatum fuisse“. Allerdings bezieht sich Alberti hier nicht auf die Vita des Demetrios im 5. Buch der Laertios Schrift, denn für Demetrios den Phalereer gibt es dort keinen Hinweis auf malerische Tätigkeiten. Lediglich innerhalb der Aufzählung von zwanzig weiteren Personen gleichen Namens ist an vierter Stelle ein *Graphikos* erwähnt, welcher ein vorzüglicher Erzähler, zudem ebenso Maler gewesen sei.⁴⁸¹ Da auch sämtliche weiteren Erwähnungen von Personen mit dem Namen Demetrios keine Verbindungen zur Kunst, geschweige denn speziell zur Malerei aufweisen, scheint mir, dass es sich bei dieser Angabe möglicherweise um eine Verwechslung Albertis mit dem Philosophen Demokritus handelt. Über Demokritus wird in den Viten gesagt, dass er neben Physik, Ethik, Mathematik und einer guten Allgemeinbildung auch eine umfassende Beschäftigung mit Künsten pflegte. Im Werksverzeichnis seiner Vita finden sich Schriften wie *De coloribus*, *De imagine* und *De pictura*.⁴⁸² An gleicher Stelle gibt Alberti an, auch Antigonos und Xenokrates hätten etwas über Gemälde zu Papier gebracht,⁴⁸³ in der Vita des Xenokrates finden sich jedoch keinerlei Hinweise darauf, lediglich ein Bildhauer wird als Namensvetter erwähnt.⁴⁸⁴ Einige Seiten weiter betont Alberti noch einmal, dass für Demetrius innerhalb von etwa vierhundert Tagen, dreihundertsechzig Statuen fertiggestellt worden seien und man davon ausgehen könne, dass eine Stadt, die eine solch hohe Zahl von Bildhauern beherbergte, auch eine nicht geringe Zahl von Malern gehabt haben müsse:

„... quae quidem quanta fuerit hinc conspici potest quod Demetrio Phalereo, Phanostrati filio, trecentaesexaginta statuae partim equestres partim in curribus et bigis ferme intra quadringentos dies fuere consumatae. Ea vero in urbe, in qua tantus fuerit sculptorum numerus, utrum et pictores non paucos fuisse arbitrabitur?“⁴⁸⁵

⁴⁷⁹ Alberti (2000), 224/25.

⁴⁸⁰ Diogenes Laertios, IX, Protagoras.

⁴⁸¹ Diogenes Laertios, V, 83.

⁴⁸² Diogenes Laertios, IX, 37 und 47-48.

⁴⁸³ Vgl. Alberti (2000), 238/39.

⁴⁸⁴ Diogenes Laertios, IV, 15.

⁴⁸⁵ Alberti (2000), 240.

Diese Angabe wiederum ist in der Demetrius-Vita bei Laertios nahezu identisch verzeichnet, lediglich die Anzahl der Tage variiert.⁴⁸⁶

Dass Philosophen wie Sokrates, Plato, Metrodorus und Pyrrhon ebenfalls mit ihrer Malerei berühmt wurden, erwähnt Alberti.⁴⁸⁷ In der Laertios Vita des Sokrates ist kein Hinweis auf eine wie auch immer geartete Verbindung zur Malerei zu finden, für Platon allerdings erwähnt Laertios, dass er sich mit Malerei beschäftigt habe⁴⁸⁸ und auch von Pyrrhon gibt Laertios an, dass er zunächst Maler gewesen sei.⁴⁸⁹ Dass allerdings die Malerei bei beiden zu einer gewissen Berühmtheit geführt hätte, ist nicht zu finden. Anzumerken ist, dass hier, wie in *I libri della famiglia*, Diogenes Laertios explizit Erwähnung findet.

In *De re aedificatoria* (1452), einer sich an dem von Vitruv verfassten Text über die Baukunst anlehrende umfangreiche Schrift, die sich in zehn Büchern ebenfalls der Baukunst widmet, greift Alberti wiederholt auf *dicta* der verschiedensten Philosophen, Dichter, Architekten etc. zurück. So lassen sich im Text, um bei Diogenes Laertios zu bleiben, zum Beispiel Sentenzen finden von Thales⁴⁹⁰, Solon⁴⁹¹, Demokrit⁴⁹², Diogenes⁴⁹³, Pittakos, Demetrios, Pythagoras, Epimenides, Sokrates⁴⁹⁴ etc., von denen allerdings kaum eindeutig zu belegen ist, dass deren Quelle Laertios bzw. Traversaris Übersetzung des Textes ist. Bis auf kurze Erwähnungen wird dem Philosophen Sokrates in beiden Werken kaum Beachtung geschenkt.

3.6 Endbetrachtung Leon Battista Alberti

Die Untersuchung der verschiedenen Schriften Albertis zeigt deutlich, dass Albertis (in der *Vita* der jeweilige Autor des Textes) die Quelle Diogenes Laertios in seine Schriften

⁴⁸⁶ Diogenes Laertios, IV, 75.

⁴⁸⁷ Vgl. Alberti (2000), 240/41.

⁴⁸⁸ Diogenes Laertios, III, 5.

⁴⁸⁹ Diogenes Laertios, IX, 61.

⁴⁹⁰ Der Milesier Thales, so Alberti in seinem Kapitel über den Gebrauch des Wassers, habe das Wasser als den Grundstoff der Dinge und der menschlichen Gesellschaft bezeichnet: Alberti (1975), 532: „Aquam milesius Tales principium esse rerum et humanae coniunctiones dixit.“ Diese Aussage ist zu allgemein, als dass sie eindeutig der Quelle Diogenes Laertios zugeordnet werden könnte.

⁴⁹¹ Solon habe, so Alberti im Kapitel über die Entstehung von Gebäuden, nach der Schätzung und der Menge und dem Maße des Reichtums seine Bürger derart in Klassen geteilt, dass er jene, welche weniger als dreihundert Denare aus ihren Feldern als Jahrgeld erhielten, nicht unter die Zahl der Bürger zählen zu müssen glaubte. Vgl. Alberti (1975), 176. Diese Aussage ist nicht bei Laertios nachweisbar.

⁴⁹² Alberti (1975), 488: „... auch den Ausspruch des Demokrit, dass derjenige nicht klug handle, der sich einen Zaun nicht aus Stein oder einer steinernen Mauer mache, will ich hier nicht missbilligen ...“

⁴⁹³ Alberti (1975), VIII, 4: „Ad sepulchrum Dyogenis cynici columna erat erecta: in qua ex pario lapide canem imposuerant.“ Diese Aussage lässt sich ziemlich identisch bei Laertios finden: Diogenes Laertios, VI, 78.

⁴⁹⁴ Die zwei Verweise auf Sokrates (IV, 3 und VII, 11) lassen sich nicht eindeutig Diogenes Laertios zuweisen.

integriert, sobald der Zugang möglich ist, zuvor verfasste Texte um die neue Quelle ergänzt und Laertios als Autorität und Quelle von Beginn an benennt. Dies wird in verschiedenen Redaktionen des Textes *I libri della famiglia* deutlich. Neben der Nennung werden Lehrmeinungen und Sentenzen verschiedener Philosophen, welche sich zum Thema der Freundschaft äußerten, aufgenommen und in die Argumentation Albertis einbezogen. Allerdings fungieren diese in der Mehrzahl nicht als exemplarische Vorbilder oder die Argumentation bestätigende Autoritäten. Alberti erwähnt ihre Ansichten, um diese im selben Atemzug als für die praktische Umsetzung unzureichend und wenig überzeugend darzustellen. Ihre Meinungen oder Theorien sind nicht in der Lage, die von Alberti propagierte Erfahrung als Grundlage für vorbildliches Handeln zu ersetzen und in Gänze als Anleitung zum praktischen Leben zu dienen.

Ein richtungsweisender Rückgriff auf die *Vitae philosophorum* ist in der Alberti-Vita zu finden. Zunächst orientiert sich der Autor strukturell an den überlieferten Philosophenviten, darüber hinaus jedoch sammelt er Anekdoten, Sentenzen und *dicta* aus verschiedenen Quellen, so auch aus Diogenes Laertios, und setzt diese kummuliert an das Ende der Vita. Diese Kollektion bildsprachlicher Darstellungen greift Details aus dem zuvor ausgeführten Leben erneut auf und gibt diese in Form von geäußerten Lebensweisheiten und vorbildlichen Handlungsbeispielen in einer definierten Situation wieder. Als nachgeführte bildsprachliche Wiederholung verleiht sie dem Geschriebenen Authentizität und eine gewisse Wahrhaftigkeit. Nicht von Belang ist offensichtlich, dass diese Ausführungen aus verschiedenen Quellen übermittelte Worte anderer Autoritäten sind. Ähnlich den in rinascimentalen Portraitsammlungen zu findenden Wiederholungen bzw. Dopplungen von Bildern unter gleichem Namen ist auch hier die historische Faktizität nicht relevant für derlei Darstellungen und wohl in einem gänzlich verschiedenen Bewusstsein von Autorität begründet. Diese Auslagerung bzw. Separierung bildsprachlicher Mittel, welche nicht einer von außen hinzukommenden Autorität zugehören, sondern als Gedanken- und Handlungssammlung der vorgestellten Person gefasst ist, findet sich in späteren biographischen Darstellungen wieder und wird ein durchaus gängiges Mittel der Darstellung in Viten. Diese Form der Verwendung bildsprachlicher literarischer Mittel als autoritäts- aber auch authentizitätsbestimmende Elemente, lässt sich als ein Grundpfeiler der neuen Begeisterung für antike biographische Quellen in der Art Plutarchs oder Laertios' sehen.

Darüber hinaus zeigen Albertis Texte, dass die Text-Genres, in denen die neue Quelle Diogenes Laertios zum Tragen kommt, breit gefächert sind. Ungewöhnlich unter den

Texten Albertis sind vor allem seine satirischen Schriften. Die Mehrzahl dieser Schriften beschäftigt sich trotz dieser Varianz der Zugangsweisen mit moralphilosophischen Betrachtungen, die praktische, angewandte Lebensphilosophie vermitteln und diskutieren.

Alberti verfasste die Schriften, welche für die Sokrates-Betrachtung von Bedeutung sind, ungefähr zeitgleich mit Manetti. Es ist die Zeit, in welcher Manettis *DIL* entstand, ebenso dürfte die Sokrates-Vita der Parallelbiographie *Vita Socratis et Seneca* wohl schon im Gespräch, wenn nicht gar in Arbeit gewesen sein. Unklar ist, ob Alberti die Beschreibungen Manettis kannte.

Die Untersuchung der verschiedenen Texte zeigt, dass die Beachtung, die dem Philosophen Sokrates zuteil wurde, gegen Ende der dreißiger Jahre des 15. Jahrhunderts zunahm. Wurde dieser in der Schrift *I libri della famiglia* noch kaum erwähnt, findet sich in der gegen 1437/38 verfassten Vita Albertis bereits eine implizite Verarbeitung von Eigenschaften, Besonderheiten und Informationen, die, so man sich mit der Zeit des Frühhumanismus, den verschiedenen Darstellungen von Philosophen im Allgemeinen, aber auch mit Sokrates im Besonderen beschäftigt, als typisch sokratisch bezeichnet werden können. Sie speisen sich aus den überlieferten, bereits im Mittelalter bekannten Darstellungen, aber auch aus der neuen Quelle Diogenes Laertios, noch kaum aus Platon oder Xenophon. Darüber hinaus zeigen sich auch in Albertis Darstellungen verschiedene, die Zeit bestimmende Diskurse, von denen einige untrennbar mit der Person Sokrates verbunden sind und die ebenfalls Manetti aufgreift. Sokrates wird als Exemplum konstruiert, das in der Darstellung verschiedene, die Zeit bestimmende Fragestellungen und Sichtweisen aufnimmt. Zu nennen sind hier die Fragen nach Lehrmethode und Nutzen der Philosophie, die sich im Spannungsfeld von Humanismus und scholastischer, institutioneller Philosophie sowie Moralphilosophie, die sich als praktische Lebensphilosophie von der theoretischen Philosophie abgrenzt, bewegt. Die Frage nach der idealen Lebensführung der Philosophen, welche sich in einer aktiven oder kontemplativen Lebensweise manifestiert und innerhalb oder außerhalb 'bürgerlichen' Lebens stattfindet, aber auch die Frage nach der Autorität antiker, heidnischer Philosophie gegenüber christlichem Denken und Theologie einschließt.

Alberti wird nicht als Sokrates inszeniert. Nichtsdestotrotz sind typisch sokratische Eigenschaften und Elemente implizit in der Vita aufgegriffen, diese erweitern und ergänzen diese und stilisieren Alberti als 'Ideal-Gelehrten', dessen Lebensbild dem sokratischen Typus entspricht, gar über diesen hinausgeht. Offensichtlich greifen die sokratischen Eigenschaften für die Alberti-Darstellung zu kurz und bedürfen jener

Erweiterung, dennoch scheinen sie unerlässlich, um ihn als 'Ideal-Gelehrten', als Exemplum der Zeit, zu definieren.

Das von Alberti geschaffene Bild erweckt den Eindruck, dass eine Art 'Konzept' Sokrates vorliegt, das, ohne explizit Bezug nehmen zu müssen, deutlich erkennbar ist. Dieses spiegelt die Einstellungen und Meinungen der Zeit.

Dieser 'Typus' Sokrates kombiniert breite Bildung und Konzentration auf Moralphilosophie mit einer strikt auf die praktische Anwendung konzentrierten Lehre. Der menschliche Umgang, Vermittlung durch Vorbildfunktion, Anwendung in alltäglichen Lebenssituationen stehen im Vordergrund und lösen theoretische Argumentationen quasi ab und bringen Philosophie – klassisch sokratisch – aus den Institutionen auf die Straße, von den Gelehrten zum normalen Bürger. Ergänzt wird dieses Konzept durch Tugenden wie Geduld und Maßhaltung, aber auch überwundene sinnliche Vorprägung, prüfungsähnliche Lebenssituationen und prophetische Elemente.

Im *Momus* lässt Alberti Sokrates explizit unter den Philosophen hervortreten und zeichnet ein durchaus positiv deutbares Bild des Gelehrten. Es wird der sokratische Praxisbezug zunächst vor allem durch die Kritik an überbordender Rhetorik und praxisfremder Theorieverliebtheit der Mehrzahl der erwähnten Philosophen positiv hervorgehoben. Darüber hinaus verlegt Alberti die Darstellung auf die Straße und in einen Schusterladen und macht mit diesem Bild den praktischen Bezug deutlich, propagiert jedoch auch seine Sichtweise der Relevanz von Erfahrung für die richtige Umsetzung und Anwendung von theoretischen Lehren.

4 Marsilio Ficino (1433–1499)

“By nature he was mild, refined and gentle although sometimes he was quick to break out into anger when driven by bile, yet like a flash of lightening he instantly became calm again. He easily forgot injury, but was never forgetful of obligations. He was not at all inclined to excessive desire; yet he was enraptured by love just as Socrates was, and he used to discuss and debate the subject of love in the Socratic manner with young men. When he was engaged with them in this way, the more he cherished them, the more they honoured and respected him.”⁴⁹⁵

Im Todesjahr Manettis war Marsilio Ficino gerade sechsundzwanzig Jahre alt und gehörte bereits der nächsten Generation Florentiner Gelehrten an, in deren Werken sich die *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios nachweisen lassen und deren Diskurse sich wiederum in der Anwendung spiegeln. Zunächst ist Ficanos Schrift *De amore*, ein Kommentar zum platonischen Symposion, zu nennen, seine *Vita Platonis*, die als biographisches Werk an die Viten Manettis und Albertis anschließt, sowie einige Briefe Ficanos; einige Beobachtungen und knappe Anmerkungen zu Ficanos *Theologia Platonica* und *De vita libri tres* sind zu ergänzen.

Das von Ficino geprägte Sokrates Bild zeichnet sich zum einen durch eine ausgesprochen enge Bindung an Platon, zum anderen durch die Einbettung in die Liebestheorie der Zeit aus. Die sich in Florenz vollziehende frühe Übersetzung der platonischen Dialoge *Phaidon* und *Symposion*, welche sich mit der Liebe, allerdings mit deutlichem Blick auf die homoerotische Liebe beschäftigten, bestimmten die Florentiner Diskurse der

⁴⁹⁵ Ficino, Marsilio (1981), ‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi, in: *The Letters of Marsilio Ficino*, Bd. 3, 135-148, 144. Der Text, welchen der Übersetzer benutzte, ist aus: Raymond Marcel (1958), *Marsile Ficin (1433-1499)*. Paris: Les belles Lettres, Appendix I, 680-89, eine korrigierte Version des Manuskripts Campori Appendice 310. yt vI. 16 der Biblioteca Estense, Modena. Marcel (1968), 686: „Ingenio miti fuit et eleganti, nec minus etiam mansueto, quamvis ex impulsu bilis in iracundiam celer nonnumquam prorumperet, sed cito tamen placabilis, quasi instar coruscantis fulguris. Injuriam facile obliscebatur. Officiorum immemor numquam. In libidinem nequaquam proclivis; in amorem tamen non secus ac Socrates rapiebatur, moreque Socratico de amore cum adolescentibus colloqui solitus ac dissertare. Cum quibus ita versabatur, ut quanto eos ipse magis diligeret, tanto ab iis majori in honore atque observantia coleretur.,,

Gelehrten. Diese brachten am Ende des 14. und mit Beginn des 15. Jahrhunderts, so Ebbersmeyer, aufgrund verschiedener zusammentreffender Traditionen eine spezifisch florentinische Umgangsweise mit traditionellen Diskursen zur Liebe hervor, die geprägt war durch die Nähe von Religiosität und Humanismus: Es habe ein Bedürfnis gegeben, „bürgerliches Leben und humanistische Bildung mit einem religiösen Anliegen zu verbinden, das Bedürfnis nach einer neuen Form von Religiosität also, die einem bürgerlichen Leben angemessen ist“, das speziell in Florenz ein „Diskursgeflecht“ über die Liebe entstehen ließ, in welchem „Verurteilung und Preisen der zwischenmenschlichen Liebe“, so Ebbersmeyer, nebeneinander bestanden, jedoch unvermittelt.⁴⁹⁶ Ebbersmeyer merkt an:

„Die Gottesliebe und die Liebe zwischen den Menschen gehören gleichsam verschiedenen Welten an. Nur in der Dichtung wird eine Versöhnung versucht, nicht aber in theoretischen Texten. Mittelalterliche Lebensformen und humanistisches Selbstgefühl, Interesse am praktischen Leben und das Ideal eines kontemplativen Lebens, Idealisierung der Frau und deren Verachtung, dies besteht nebeneinander, ohne daß schon endgültige Bewertungen zugewiesen wären.“⁴⁹⁷

Die Traditionen, welche in den Diskurs zur Liebe einfließen, ergaben sich aus verschiedenen Zugangsweisen zur Thematik, aus Dichtung, Medizin, Ovid-Rezeption und christlichem Kontext. Diese bestanden getrennt, bestimmten aber wechselwirksam den Diskurs mit und zeichneten den Hintergrund, vor dem Ficino seine Liebestheorie und damit sein Sokrates- und Platonbild entfaltete.⁴⁹⁸ Diese bedeutsame, spezifisch florentinische Ausprägung ergebe sich aus der Verbundenheit christlich-theologischer Muster mit humanistischen Interessen und Lebensformen, die sich im Florentiner Quattrocento in folgenden Phänomenen zeigte: Ausbildung von Humanisten durch Mönche und Zusammenkommen von Humanistenzirkeln in Kirchen oder Klöstern⁴⁹⁹ sowie eine enge Bindung der politischen Führung an Laienbruderschaften⁵⁰⁰.

Beispiel der sich aus dem Zusammenspiel der verschiedenen Traditionen ergebenden Entwicklungen sei hier die Liebes-Theorie Coluccio Salutati, der nicht nur Manetti in seinem Wirken beeinflusste, sondern ebenfalls auf Ficino und dessen Theorie der Liebe

⁴⁹⁶ Ebbersmeyer (2002), 51.

⁴⁹⁷ Ebbersmeyer (2002), 51.

⁴⁹⁸ Diese Traditionen werden von Ebbersmeyer ausführlich dargelegt, auf deren Arbeit ich zurückgreife. Vgl. Ebbersmeyer (2002).

⁴⁹⁹ Ebbersmeyer verweist hier ebenfalls auf die Arbeit von Field: Arthur Field (1988), *The origins of the platonic academy of Florence*. Princeton: Princeton University Press, 131; Vgl. Ebbersmeyer (2002), 48

⁵⁰⁰ Genannt wird die enge Bindung der Medici an die Laienbruderschaft Compagnia de' Magi in San Marco, mit dem Verweis auf die Arbeit von Hatfield: Hatfield, Rab (1970), *The Compagnia de' Magi*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33, 107-161; Vgl. Ebbersmeyer (2002), 51.

wirkte. Als Gelehrter und Kanzler von Florenz war er sowohl in die politischen Belange des Stadtstaates als auch in den Humanistenzirkel um Luigi Marsigli im Kloster Santo Spirito eingebunden. Die enge Bindung von monastischem Leben und Dienst am Staat ließ ihn nach einem alternativen Lebensmodell suchen, das sich letztlich in seiner Theorie einer Vereinigung von *vita activa* und *vita contemplativa* zeigte und eine Liebestheorie hervorbrachte, in deren Vordergrund die Bedeutung der politischen Gemeinschaft und die damit einhergehende Liebe zum Vaterland stand. Dieser im Mittelalter nebensubgeordnete Aspekt der *caritas* wurde nun von Salutati hervorgehoben und dominierte jegliche andere Liebe.⁵⁰¹

Eine weitere Auseinandersetzung bestimmte den Hintergrund, vor dem sich die ficinianische Liebestheorie entwickelte: die zunächst von Griechen in Italien geführte Polemik um den Vorrang von Aristoteles oder Platon, in welcher gerade die platonische Liebestheorie einen nicht unbedeutenden Aspekt darstellte. Am Beginn dieser Polemik stand Georgios Gemistos Plethos (ca. 1360-1452) Text *De differentiis Aristotelis et Platonis*, der von ihm während des Florentiner Konzils verfasst wurde und in welchem die Vorzüge der platonischen und die Mängel der aristotelischen Philosophie mit Blick auf naturphilosophische und ethische Fragen, das Universalienproblem, die Seelenlehre etc. aufgezeigt werden.⁵⁰² Erst in der Entgegnung, in Georg von Trapezunts (1395-1484) verfassten Schrift *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* (1455), wurde die platonische Liebestheorie Thema, denn in der Verteidigungsschrift der aristotelischen Philosophie bezog sich Trapezunt sowohl auf Platons Gedichte als auch auf sein *Symposion*. Er kritisierte dessen Verherrlichung der Knabenliebe und vermittelte den Eindruck, Platon habe im sinnlichen Liebesgenuss das letzte und höchste Ziel der Liebe gesehen. Trapezunt übergeht in seinen Ausführungen das Gespräch zwischen Sokrates und Diotima, in welchem die Widerlegung des von ihm genannten Zieles der Liebe, des sinnlichen Genusses, vollzogen wird.⁵⁰³ Bessarion (ca. 1403-1472), ein Schüler Plethos, verfasste gegen Ende der fünfziger Jahre seine Schrift *In calumniatorem Platonis*, eine Darstellung der Philosophie Platons und Streitschrift gegen Trapezunts Platon-Bild. Diese wurde 1469 in Rom gedruckt und ging als Exemplar an Ficino. Vor dem Hintergrund dieses verzerrten Bildes der platonischen Liebestheorie ist Ficinos *De amore* und seine Sokrates-Darstellung zu lesen. Die Weiterentwicklung der platonischen Liebestheorie, die

⁵⁰¹ Vgl. Ebbersmeyer (2002), 49-50.

⁵⁰² Zu dieser Polemik u.a.: Monfasani, John (1976), *Georg of Trebizond*. Leiden u.a.: Brill, 201-229.

⁵⁰³ Vgl. Ebbersmeyer (2002), 63ff.

Ficino, wie Ebbersmeyer herausgearbeitet hat, „zu einer umfassenden und konsistenten Theorie“ formulierte, ist eine Annäherung an den antiken Philosophen.⁵⁰⁴

4.1 *De amore*

Ficinos Kommentar zum platonischen Symposion gehört zu seinen interessantesten Schriften mit Blick auf die Rolle des Philosophen Sokrates im Florenz des 15. Jahrhunderts. Er wurde von ihm sowohl in einer lateinischen als auch italienischen Version verfasst, wobei die lateinische Version 1469 entstand und Ficino die Übersetzung ins Toskanische, so Blum in Anlehnung an Marcel, „nach der endgültigen Redaktion des Kommentars“ besorgt haben dürfte.⁵⁰⁵ Druckausgaben des Werkes entstanden 1544, 1576/1962, 1944/1985 und 1987, Übersetzungen wurden von Hasse 1914 und Marcel 1956 vorgenommen.⁵⁰⁶

Ficinos Kommentar *De amore* nimmt eine besondere Stellung innerhalb seiner Werke ein, da es sich, so Albertini, um eine Vorstufe zum Hauptwerk *Theologie Platonica* handelt.⁵⁰⁷ Ficinos Kommentar ist, so Blum, eine Nachahmung des *Symposion*, die „in letzter Konsequenz unsachgemäß“, eine „Travestie“, sei. Zu dieser Einschätzung kommt Blum, da Ficino seinen Kommentar selbst in der literarischen Form des Gastmahls, in analogen Reden zur Thematik verfasste. Dennoch bewegten sich diese Reden im Gegensatz zum Original auf identischer „Reflexionshöhe“.⁵⁰⁸ Sie werden von Ficino ergänzt und eigenen Zielen entsprechend ausgeführt. Diese Wahl der Darstellungsweise ermöglichte es dem Autor, so Ebbersmeyer:

⁵⁰⁴ Eine ausführlichere Darstellung dieser Kontroverse findet sich im II. Teil dieser Arbeit im Kapitel „Warum Sokrates? – Marsilio Ficino“.

⁵⁰⁵ Ficino, Marsilio (1994), *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat./dt., hrsg. u. engl. v. Paul Richard Blum, übers. v. Karl Paul Hasse. Hamburg: Meiner (3. Auflage), XXXII.

⁵⁰⁶ Marsilio Ficino (1544), *Sopra lo amore o ver'Convito di Platone*, in Firenze per Néri Dorteláta; Marsilii Ficini (1576), *...opera ... omnia ... Basileae*. Reprint Turin 1962; Marsilio Ficino (1944), *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium* (The University of Missouri Studies 19.1), lat.-engl., hrsg. v. Sears Reynolds Jayne. Columbia. (1985, Irving/Texas: University of Dallas); Marsilio Ficino (1987), *El libro dell'amore*, hrsg. v. Sandra Niccoli (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Studi e testi 16). Florenz: Olschki; Marsile Ficini (1956), *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ed Raymond Marcel. Paris: Les belles Lettres; Marsilio Ficino (1914), *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat.-dt., hrsg. u. eing. v. Paul Richard Blum, übers. v. Karl Paul Hasse. Hamburg: Meiner. Zitiert wird aus der 3. Auflage der zweisprachigen Meiner-Ausgabe von 1994.

⁵⁰⁷ Albertini, Tamara (1999), Marsilio Ficino. Durch Denken die Welt kunsthaft gestalten, in: Paul Richard Blum (Hrsg.), *Philosophen der Renaissance*. Darmstadt: Primus, 77-86, 78.

⁵⁰⁸ Ficino (1994), XVIII-XIX.

“... auf unauffällige und elegante Weise dem antiken Text ein zeitgenössisches Antlitz zu geben und zwanglos Elemente verschiedener Diskurse über die Liebe in den Text zu flechten.“⁵⁰⁹

Der Ort des Geschehens ist Florenz und die Gesprächspartner sind Freunde Ficinos.

Ohne ausführlich auf den Inhalt des Kommentars eingehen zu wollen, scheinen einige Hinweise zur Struktur des Textes und der entsprechenden Einbettung des entwickelten Sokrates-Bildes sinnvoll. Im Anschluss an die strukturelle Übersicht wird die Sokrates-Darstellung Ficinos der Untersuchung der Quellenlage vorgezogen, da Darstellung und Quellenbezug eng zusammenhängen und das ausgearbeitete Bild des Philosophen für die Einschätzung der Bedeutung der laertianischen *Vitae philosophorum* für den Text hilfreich erscheint.

Ficino behält in *De amore* die Struktur der im platonischen Text vorgegebenen sieben *Orationes* bei. Die erste Rede, von Giovanni Cavalcanti in Anlehnung an die Phaidros-Rede gehalten, widmet sich der Bedeutung, Herkunft und Nützlichkeit des Eros, allerdings steht bei Ficino die Darlegung Hesiods im Vordergrund, bei welchem zu lesen sei, dass Eros nach dem Chaos entstanden und somit der älteste unter den Göttern sei. Bereits in dieser ersten Rede stellt Ficino die Schaffung des Eros Gott anbei, der zunächst die Substanz des formlosen Engelsgeistes erschaffen habe, welche wiederum im ersten Hinwenden zu Gott zum Eros werde.⁵¹⁰ Das Einströmen Gottes sei Wachstum und Nahrung, die Annäherung an Gott der Liebesdrang.⁵¹¹ Der göttliche Liebesdrang des Eros ist von Beginn an Hinwendung zu Gott und frei von körperlich-sinnlicher, triebhafter Liebe. Darüber hinaus wird definiert, dass Liebe das Verlangen nach Schönheit sei und sich auf die drei Vermögen, Geist, Gesicht und Gehör, beschränke, der Gebrauch weiterer Sinne sei nicht dieser richtigen Liebe zuzuordnen, sondern deren Gegenteil.⁵¹² Bereits hier zeigt sich Ficinos Bemühen, die platonischen Vorgaben für christliches Denken akzeptabel zu machen.

In der zweiten Rede, die ebenfalls Cavalcanti in Anlehnung an Pausanias hält, entwickelt Ficino eine Kosmologie, welche er mit zwei Erosen ausführt. Diese gründen sich aus zwei

⁵⁰⁹ Ebbersmeyer (2002), 75.

⁵¹⁰ Vgl. Ficino (1994), 139-140, 20-21.

⁵¹¹ Ficino (1994), 140, 22-23: „Primam ipsius in deum conversionem, amoris ortum. Radium infusionem, amoris pabulum. Incendium sequens, amoris dicimus incrementum. Appropinquationem, amoris impetum. Formationem, amoris perfectionem.“

⁵¹² Vgl. Ficino (1994), 141-142 / 142, 26-27 / 28-29.

Aphroditen, eine, geschaffen zur Betrachtung der göttlichen Schönheit, die andere, zur Hervorbringung der göttlichen Schönheit in weltlichen Dingen.

Auch in der dritten Rede kommt noch einmal Cavalcanti, jetzt in Anlehnung an Erychmachos, zu Wort und führt das Schaffen des Eros, welches sich zunächst im Zusammenwirken der Elemente der ficinianischen Kosmologie zeigt, sodann jedoch ebenfalls in der menschlichen Liebe bzw. Passion zu verschiedenen Dingen, die folglich als Künste hervortreten.⁵¹³

Die vierte Rede wird von Cristoforo Landino in Anlehnung an die Aristophanes-Rede vorgetragen und führt die Seelenlehre Ficinos aus. Der zu Beginn des Textes zu findende Mythos über die ursprüngliche Gestalt des Menschengeschlechts, wird von Ficino als eine Allegorie über das Verhältnis der Seele zu Gott verstanden. Er tritt damit der brisanten kritischen Auslegung Georg von Trapezunts in seinen *Comparationes* entgegen, der den Wunsch auf Einswerdung der Geliebten scharf kritisiert, Bessarion antwortet ihm, dass diese Sentenz nicht platonisch sei.⁵¹⁴

Die fünfte Rede, von Carlo Marsuppini in Anlehnung an Agathons Ausführungen, beschäftigt sich mit der Rolle der Schönheit innerhalb von Ficinos Kosmologie, die wiederum in engem Zusammenhang zur Liebe steht, mit Eros als Begleiter der Schönheit. Die sechste und siebte Rede, gehalten von Tomaso Benci und Christoforo Marsuppini in Anlehnung an das Gespräch von Sokrates mit Diotima und Alkibiades, sind für die vorliegenden Ausführungen von besonderer Bedeutung.

Ficino entwirft in der *oratio sexta* eine eigene Dämonenlehre und bringt diese in Verbindung mit seiner Theorie der Liebe. Das von Gott kommende göttliche Wesen Eros, das eng mit dem Liebestrieb verbunden ist, erhält hier eine zweite Herkunft. Er wird nicht allein von Gott, sondern auch von Venus gespeist, welche als Göttin gilt, und einen venerischen Dämon, eben Eros, besitzt. Diese Ausführungen begleitet der Mythos der Geburt des Eros, die Vereinigung von Poros und Penia, Überfluss und Dürftigkeit, welcher im platonischen *Symposion* von Diotima an Sokrates weitergegeben wird. Aus jener Vereinigung nun entstehen die verschiedenen Wesenheiten des Eros. Aus den Begleiterinnen der Geburt des Eros, den verschiedenen Aphroditen, werden letztlich die zu unterscheidenden Liebestriebe, der himmlische und der irdische, ein guter und ein

⁵¹³ Ficino (1994), 164-165, 90-91: „Quamobrem omnes mundi partes quia unius artificis opera sunt eiusdem machine membra inter se in essendo et vivendo similia, mutua quadam caritate sibi invicem vinciuntur, ut merito dici possit amor nodus perpetuus et copula mundi partiumque eius immobile substantiaculum ac firmum totius machine fundamentum.“

⁵¹⁴ Vgl. Ebbersmeyer (2002), 81.

schlechter. Die dämonische Natur des Eros in ihren Wesenheiten plausibilisiert die Ambivalenz der Liebe.

Interessant ist, dass Ficino die Dämonen jeweils in gute und schlechte unterteilt und die guten Dämonen, ähnlich Manetti, Engel nennt, der das sokratischen Daimonium in zwei Dämonen wandelt, einen guten und einen schlechten, Sokrates lediglich auf den guten hören lässt und diese letztlich ebenfalls als Engel bezeichnet. Manetti bezieht sich in seinen Ausführungen auf Augustinus und Apuleius. Zwar verweist Ficino hier auf die Quelle Dionysios Areopagita, der mit dieser Aussage lediglich begrifflich, nicht inhaltlich von Platons Anschauungen in den *Nomoi* abweiche, so der Autor, dennoch sei die Parallele zwischen den Darstellungen deutlich vorhanden, und Ficino muss sich für diesen Wandel der Erosen nicht weiter rechtfertigen, da dieser bereits eingeführt ist.

Die sehr ausführliche Beschreibung des Eros in seinen zwei Wesenheiten ist von außerordentlicher Bedeutung, denn diese werden in der siebten *Oratio* auf Sokrates und die sokratische Liebe übertragen und bestimmen das Sokrates-Bild Ficanos.

Sokrates in *De amore*

Manetti hat in seiner (Parallel-)Vita des Sokrates das sokratische Daimonium aufgenommen und umfangreich bearbeitet, obwohl dieses in der entsprechenden Vita des Laertios lediglich erwähnt wird. Es war für die Etablierung des antiken Philosophen von entscheidender Bedeutung, da mit Manettis Auslegung des Daimoniums als Element christlichen Denkens die Legitimation philosophisch-ethischer Relevanz antiker Autoren für die zeitgenössische christliche Philosophie gerechtfertigt wurde. Ficino schließt in seiner Entwicklung der sokratisch-platonischen Liebestheorie an die bereits bei Manetti eingeführte Auslegung an.

Ausführlich entwickelt er zunächst die Ableitung von Dämonen als Helfer sogenannter „Weltgötter“, die wiederum als Helfer des einen Gottes fungieren.⁵¹⁵ Er charakterisiert die Dämonen, weist ihnen Aufgaben zu und schildert die jeweiligen Einflüsse auf die Menschen, um schließlich, wie eingangs erwähnt, die Abstammung und Wirkung des Dämonen Eros, welcher als Kind der Weltgöttin Aphrodite entspringt, darzulegen und über eine Unterscheidung verschiedener Aphroditen und daran anschließend wiederum verschiedener Erosen, die Differenzierung von wahrer und entarteter Liebe zu fassen.⁵¹⁶

Aufbauend auf dieser komplexen Darlegung erarbeitet Ficino folgende Punkte: die

⁵¹⁵ Vgl. Ficino (1994), 203-204, 194-195.

⁵¹⁶ Vgl. Ficino (1994), 204-206, 199-201.

Dämonologie als Angelologie, die Wirkung des Eros auf einen entsprechend melancholischen Menschen und die Schilderung des Wesens des Eros, an welchem sich das Bild des Sokrates orientiert. Manettis Aussage, dass Sokrates – wie jedem Menschen – nicht ein, sondern zwei Dämonen zur Seite gestanden hätten, sowohl ein guter als auch ein böser, Sokrates jedoch lediglich dem guten Dämon Gehör geschenkt habe, nimmt Ficino in soweit auf, dass er, in Anlehnung an die Weltgötter, verschiedene Dämonen annimmt, von denen einige Autoren behaupten, sie seien gut. Andere Autoren wiederum, in Anlehnung an das christliche Denken, behaupteten, es gebe sowohl gute als auch böse Dämonen. Diese seien den guten Menschen wohl, den schlechten jedoch feindlich gesonnen. Die von Manetti gesetzte Feststellung, dass es sich bei den Dämonen um Engel handele, bezeugt Ficino wie erwähnt mit Dionysios Areopagita, der dargelegt habe, dass die guten Dämonen Engel seien, welche die nicht-himmlische Welt regierten. Ebenso könne man die Geister, welche von Platon als Götter bzw. Seelen der Sphären oder Gestirne bezeichnet würden, durchaus Gott dienende Engel nennen.⁵¹⁷ Eine Auffassung also, die Ficino in diesem Zusammenhang von Manetti gekannt haben dürfte, deutlich weiterentwickelte und ausführte und damit eine strukturelle, systematische Aufstellung der himmlischen Wesen schuf, die hierarchisch geordnet ist, mit dem christlichen Gott, dem höchsten Guten und Einem, am Ausgangspunkt bis zu den Dämonen bzw. Engelwesen, welche als Mittler zwischen Mensch und Gott fungieren. Die sokratische Verbindung zu diesen Wesen und damit zu Gott erfährt bis dahin keine neue, andere Einschätzung, als die von Manetti gesetzte. Die Wirkung des Eros auf Sokrates hingegen ist eine andere. Nicht Prophezeiung und Schutz stehen hier im Vordergrund der Ausführungen, sondern der Liebestrieb (*amoris instinctum*). Die Einteilung der Erogen bzw. venerischen Dämonen spezifiziert deren Aufgabenbereich und damit die Wirkung auf den Philosophen, denn ein bestimmter Dämon, ein dritter, den anderen übergeordnet erscheinender Eros, tritt mit Sokrates in Kontakt. Die Verbindung zu Sokrates allerdings ergibt sich aus dessen physiologischer Voraussetzung, denn jener dritte Eros pflegt, lediglich die Menschen zu beeinflussen, welchen ein dominierendes Maß an „Schleim“ und „schwarzer Galle“ innewohne und die daher von „wässriger“, „erdartiger Beschaffenheit“ seien.⁵¹⁸ Als Melancholiker, als solchen versteht Ficino den Philosophen, hat Sokrates nicht nur die Prädisposition, von einem bestimmten, für die Liebe und damit der Hinwendung zu Gott positiven Dämon ausgewählt zu werden. Er neigt überdies in besonderer Weise zur Liebe, da die schwarze Galle, welche trocken und kalt ist, den

⁵¹⁷ Vgl. Ficino (1994), 202-204, 193-195.

⁵¹⁸ Vgl. Ficino (1994), 204-206, 198-201.

Menschen in seinem Temperament „erdartig“ sein lässt, das heißt, eine gewisse Trägheit mit sich bringt, die der Liebe auf etwas langsamere Weise begegnet, jedoch auf lange Zeit verbunden bleibt.⁵¹⁹ Melancholische Menschen suchten Linderung ihrer Neigung in der Ergötzung durch Musik und die Betrachtung schöner Formen, die, nach Ficinos Liebestheorie, wiederum zur Rückwendung der Seele zu Gott führe. Diese Neigung zur Liebe sei keinesfalls mit körperlicher Liebe gleichzusetzen. Vergil war, so führt Ficino aus, als Choleriker der Liebe überaus zugeneigt und lebte trotzdem keusch, eine Sichtweise, die Ficino auf Sokrates überträgt.⁵²⁰

Das Absetzen des Begehrens des Melancholikers von der körperlichen Liebe ist bereits hier von Bedeutung, da Ficino in Anlehnung an Platons *Symposion* die Eigenschaften des Eros erläuternd ausführt. Zunächst die Beschreibung Platons:

„Als des Poros und der Penia Sohn aber befindet sich Eros in solcherlei Umständen. Zuerst ist er immer arm und bei weitem nicht fein und schön, wie die meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedeckt schläft er vor den Türen und auf den Straßen im Freien und ist der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophierend, ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist, und weder wie ein Unsterblicher geartet, noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tage blühend und gedeihend, wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, doch aber wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft, geht ihm immer wieder fort, so daß Eros nie weder arm ist noch reich und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht.“⁵²¹

Ficino erläutert die im *Symposion* genannten Eigenschaften des Eros und schildert zunächst deren Wirkungen sehr anschaulich.⁵²² Derlei Wirkungen können, so sie das Verlangen nach himmlischer Schönheit in den Vordergrund stellen, und diese Möglichkeit besteht durchaus, die Rückwendung der Seele zu Gott befördern und zu höherer Befriedigung und größerer Seelenruhe führen. Gegeben ist diese jenen mit entsprechender Erziehung und Geistesanlage, über beide, das zeigt Ficino, verfügte Sokrates in idealem Maß.

In seiner Dämonologie legt Ficino die Grundlagen seiner Liebestheorie dar. Der Dämon ist nicht mehr Schutzgott, welcher warnt oder prophezeit, um den Menschen zu animieren und zu unterstützen, die Tugenden entsprechend zu fördern bzw. den Tugenden

⁵¹⁹ Vgl. Ficino (1994), 214-215, 226-229.

⁵²⁰ Vgl. Ficino (1994), 215-216, 230-231.

⁵²¹ Platon (2004), *Symposion*, 203b-203d.

⁵²² Vgl. Ficino (1994), 215-221, 230-245.

Abträgliches zu meiden. Der Dämon gibt die Anlage zu Animation, zu Begeisterung, die die Möglichkeit, das Potenzial inne hat, die Seele zum Guten zu bewegen, das heißt, zunächst im Sinne der Betrachtung der Schönen Dinge und anschließend in deren Kontemplation die irdischen (Liebes-)Neigungen hinter sich zu lassen und eine (Rück-)Wendung zu Gott zu ermöglichen. Ficino nimmt eine Abgrenzung „himmlischer“ Liebe von „gemeiner“ Liebe vor, wobei die richtige, göttliche Liebe erst durch den idealen Anwender, nämlich Sokrates, zum Paradebeispiel wahrer Liebe wird und durch Platon, in seiner theoretisch-philosophischen Darlegung, zur „platonischen“ Liebe.

Die von Ficino bereits ins Spiel gebrachte „keusche“ Handhabung dieser „wahren“, „platonischen“ Liebe ist für die weiteren Auslegungen unerlässlich und erfährt eine Pointierung in der Schilderung ihrer praktischer Anwendung, der sokratischen Lebensweise.

Ficino fügt den Ausführungen zur Dämonologie eine griffige Beschreibung des Philosophen Sokrates an. Er schildert ihn in Anlehnung an seine Auslegungen der platonischen Eros-Beschreibung des *Symposiums* und nimmt einen direkten Vergleich des Gottes Eros mit dem antiken Philosophen vor.⁵²³ Wie der platonische Eros in seinem Habitus das Potenzial zur entarteten Liebe hat, so ist diese Anlage auch in Sokrates angelegt. Die einzelnen Eigenschaften, das Wesen, Aussehen und die Handlungen des Philosophen werden nun positiv gedeutet und mit einem deutlichen Schwerpunkt auf einer keuschen Lebensweise ausgeführt. Ficino weist darauf hin, sich die offensichtlichen Vorzüge des griechischen Philosophen noch einmal vor Augen zu führen, in Erinnerung zu bringen, denn nur was bekannt sei, könne man sich vorstellen: *Socratis personam ante oculos ponite.*⁵²⁴

Die bereits angedeutete Schärfe und der Nachdruck, den Ficino hier vor allem auf die asketischen Züge des Philosophen legt, unterscheiden sich deutlich von denen im Laertios und auch bei Manetti vermittelten.

Hager (*macilentus*), dürr (*aridus*) und ungepflegt (*squalidus*) sei er aufgrund seines melancholischen Gemüts und seiner Enthaltensamkeit.⁵²⁵ Der Typus des Melancholikers, welcher die Grundlage eines idealen Denkers darstellt, in Kombination mit Enthaltensamkeit, bis zur Vernachlässigung des eigenen Körpers, bildet den Ausgangspunkt

⁵²³ Vgl. Ficino (1994), 241-245, 307-317.

⁵²⁴ Vgl. Ficino (1994), 242-243, 310-311.

⁵²⁵ Ficino (1994), 242-243, 310-311: „Macilentum, aridum squalidumque videbitis, hominem scilicet natura melancolicum, ut fertur atque irsutum, extenuatum inedia, incuria sordidum.“

für sämtliche weitere Eigenschaften. So habe Sokrates quasi nackt (*nudus*), lediglich mit einem zerschlissenen Mantel bedeckt, barfuss (*sine calceis incedentem*) und ohne Obdach (*sine domicilio*), vor Türen, auf der Straße, unter freiem Himmel schlafend, gelebt.⁵²⁶ Schilderungen, die in Anlehnung an Platon ausgeführt werden, sich bei Laertios in Ansätzen in der Sokrates-Vita, ebenso in der Vita des Diogenes von Sinope finden lassen, als Lehranweisung des Kynikers an die Söhne des Xenias.⁵²⁷ Ebenso ist der von Ficino angeführte Beleg für die Weltoffenheit des Philosophen⁵²⁸ in der Diogenes Vita zu finden: *Interrogatus unde esset: mundanus ait.*⁵²⁹ Ficino hat diesen wortwörtlich der Übersetzung Traversaris entnommen.

Ebenso lassen sich Fakten wie das Verkehren in Werkstätten, insbesondere von Steinmetzen oder dem Lederarbeiter Simon⁵³⁰, seine Geduld und sein Sanftmut im Ertragen von Spott und Hohn⁵³¹, seine Offenheit, Ruhe und Furchtlosigkeit im Umgang mit den Mitbürgern⁵³², nicht zuletzt seine Armut⁵³³, vor allem aber seine Beredtheit (*facundus*)⁵³⁴, auf Diogenes Laertios, aber auch auf andere Autoren zurückführen. Eigenschaften wie eine gewisse Erniedrigung⁵³⁵ (*humilis*) finden sich allerdings weder bei Laertios noch Manetti und sind den Ausführungen Platons geschuldet, wie auch die Aussagen, Sokrates sei kühn und wild (*audax feroxque*), heftig (*vehemens*) und hastig (*concite*).⁵³⁶

Was sich zunächst wie eine Negativ-Darstellung des Philosophen liest, er stelle den Guten und Schönen nach und sei ein listiger und verschlagener Jäger, wird mit erzieherischen

⁵²⁶ Ficino (1994), 242-243, 310-311: „Nudum preterea, id est, simplici et veteri opertum palliolo. Sine calceis incedentem, ita semper solitum incedere Socratem apud Platonem Phedrus ostendit [...]. Sine domicilio. [...] Ad fores, in via, sub divo dormiens.“

⁵²⁷ Laertios, VI, 31. Auch in der Vita des Sokrates gibt Laertios Belege für den „zerschlissenen Mantel“, denn einmal kommt Ameipsias in seiner Dichtung auf den abgerissenen Mantel zu sprechen und bemerkt, dass sich der Philosoph trotz Hunger nie erniedrigte zu schmeicheln, ein anderes Mal spricht Antisthenes Sokrates auf den zerrissenen Mantel an, worauf dieser antwortet: An deinem Mantel erkenn ich deine Eitelkeit. (II, 28/36) In der Gesamtbetrachtung allerdings sind die Parallelen zu Diogenes Vita größer.

⁵²⁸ Ficino (1994), 242-243, 310: „Interrogatus Socrates cuius esset: Mundanus inquit.“

⁵²⁹ Vgl. Laertios (1475), fol. 100r

⁵³⁰ Ficino (1994), 242-243, 310-311: „Loca insuper vilia frequentabat, aut enim Simonis coriarii aut in sculptorum officinis oversabatur.“

⁵³¹ Ficino (1994), 242-243, 310-311: „Adeo preterea mitis, ut multis lacessitus iniuriis, sepe etiam pulsatus, ne commotus quidem animo fuisse tradatur.“

⁵³² Ficino (1994), 242-243, 310-311: „Hec apertum pectus et cor patens omnibus in Socrate nostro significant. Preterea quod et visu delectabatur atque auditu, que fores animi sunt, quod etiam securus et intrepidus incedebat...“

⁵³³ Ficino (1994), 242-243, 310-311: „Sed neque huic proprii lares neque mollis lectus neque pretiosa supellex.“

⁵³⁴ Ficino (1994), 243-244, 312-313: „Facundus. Huic rationes in utramque partem ferme pares, dum differeret, suppetebant.“

⁵³⁵ Ficino (1994), 242-244, 310-313: „Humilem perque infima volantem, humi semper Socratis defixit erat aspectus ...“

⁵³⁶ Vgl. Ficino (1994), 242-244, 310-313.

Gründen erklärt, er stelle zum Beispiel Alkibiades nach, um ihn zur Philosophie zu führen, und als Jagd nach übersinnlichem Schönen, welches über das körperlich Schöne angeregt wird:

*„Pulchris et bonis insidiatur. Insidiatum sibi semper fuisse Socratem Alcibiades inquit. Eorum quippe, qui honesta indole prediti videbantur. Amore captus, eosdem rationibus suis ad philosophie studia Socrates capiebat. Callidus sagaxque venator. Socratem venari solitum ex corporis forma divinam spetiem, in superioribus satis estdictum.“*⁵³⁷

Auch die Aussagen, Sokrates sei ein Ränkeschmied (*machinator*)⁵³⁸, Zauberer, Betrüger, Hexenmeister und Sophist (*incantator, fascinator, veneficus, sophistes*)⁵³⁹, wird von Ficino geschickt umgedeutet in eine große Überzeugungskraft im Belehren der Jugend.

So entsteht letztlich ein durch und durch positives Sokrates-Bild, das sämtliche möglichen Negativ-Quellen entkräftet und ausschließt, und das ergänzt wird um die verschiedenen Formen des Lernens und Wissens: „*prudentie studiosus*“, „*per omnem vitam philosophans*“, „*inter sapientiam et inscitiam medius*“.⁵⁴⁰

Doch Sokrates ist nicht allein derjenige, welcher die theoretischen Grundlagen der Liebe durch Diotima vermittelt bekommt. Sokrates ist vor allem derjenige, welcher, dem Eros vergleichbar, die richtige, göttlich inspirierte, wahre Liebe zu leben in der Lage ist.⁵⁴¹ Etwas, dass ihm nicht einmal seine Ankläger streitig machten.⁵⁴² Was durch die von Ficino eingefügte Beschreibung der Person auf eindrucksvolle Weise noch einmal bestätigt und im Detail anschaulich gemacht wird. Sokrates ist in der Lage, als Lehrer seinen Schülern, vor allem natürlich Platon, die theoretischen Grundlagen dieser Liebestheorie zu vermitteln, die, und das macht Ficino deutlich, der einzige Weg ist, der Seele die Erinnerung an ihre göttliche Herkunft zurückzugeben und eine Hinwendung und

⁵³⁷ Ficino (1994), 244, 312-315: „Er stellt den Guten und Schönen nach. Alkibiades behauptete, Sokrates habe ihm stets nachgestellt. Er ließ sich leicht von solchen, welche eine schöne Erscheinung zur Schau trugen, wie von Nachstellern fesseln, und umgekehrt nahm er durch seine Nachstellungen wie mit Netzen die Schönen gefangen und führte sie zur Philosophie. Er ist ein listiger und verschlagener Jäger. Daß Sokrates auf der Fährte der körperlichen Gestalt nach der übersinnlichen Schönheit zu jagen pflegte, ist im vorigen zur Genüge erörtert worden.“

⁵³⁸ Ficino (1994), 244, 312-315: „Machinator. Multis modis, ut indicant Platonis dialogi, sophistas confutabat, adolescentes exhortabatur, modestos viros erudiebat.“

⁵³⁹ Vgl. Ficino (1994), 244, 314-315.

⁵⁴⁰ Vgl. Ficino (1994), 244, 314-315.

⁵⁴¹ Ficino (1994), 242, 308: „Maxime omnium legitime amasse Socrates ab omnibus perhibetur. Is cum per omnem vitam palam sine ulla prosus dissimulatione in castris Cupidinis militasset a nullis unquam notatus est, quasi minus honeste quemquam dilexerit.“

⁵⁴² Ficino (1994), 242, 308: „Sed neque cives illi in accusatione qua Socratem in iudicium traxere in honestos amores inscripserunt neque oratores eius hostes tale quicquam Socrati objecerunt. Neque Aristophanes comicus, licet alia multa ridicula et absurda in Dionysiis colligat in Socratem maledicta. An censetis eum si tam feda se labe coinquinasset, immo nisi fuisset ab huius criminis suspitione remotissimus, venenosas talium detractorum linguas evasurum fuisse?“

Rückwendung zu Gott zu ermöglichen.⁵⁴³ Darüber hinaus ist Sokrates das *exemplum* angewandter, richtiger, wahrer Liebestheorie und somit in der Lage, die Anwendung derselben, eine sittliche und glückliche Lebensart, anschaulich vor Augen zu führen und damit seine Schüler zu einem solchen „guten Leben“ zu inspirieren, ja zu begeistern.⁵⁴⁴ Wie er dies tut, wird von Ficino, auch in Anlehnung an die biographischen Vorlagen, dennoch durchaus seinen Belangen entsprechend interpretiert, ausgeführt: Er tue dies nicht, indem er neue Gesetze erlasse, denen häufig nicht Folge geleistet werde, oder indem er Gewalt anwende.⁵⁴⁵ Auch sein Versuch, lasterhafte Menschen durch Tadel zu bewegen, brächte wenig Einsicht und Sokrates „Fußtritte“.⁵⁴⁶ Einzig ein Weg bleibe, den Erfolg zu sichern und die Jugend zu retten: der Umgang mit Sokrates. Allein aus diesem Grund suche Sokrates die Nähe der Jugend. Der Schutz der Jugend vor falschen Liebhabern sei durch den Umgang mit Sokrates, den wahrhaft Liebenden, gesichert.⁵⁴⁷ Diese Darstellung der sokratischen Liebe, deren Reinheit nach diesen Ausführungen so offensichtlich scheint, wird vor allem von Platon, als Schüler des Sokrates und Herausgeber der sokratischen Lehre in den Dialogen, beherrscht. Diesem theoretischen, in den platonischen Schriften vermittelten Wissen scheint etwas Entscheidendes zu fehlen: die praktische Anwendung des sittlichen Lebens, die Bestätigung der Umsetzung der sittlichen Lehren im Leben Platons.

Ficino ist es, der diesen Mangel beseitigt und eine Vita Platons verfasst, die ebendiesen Lebenswandel bestätigen wird, ja ihn in den Vordergrund seiner Ausführungen stellt.

Die sokratische Liebestheorie ist ein entscheidender Baustein bei der Einführung und Etablierung der platonischen Lehren in das akademische Umfeld der Zeit, die Realisierung einer biographischen Darstellung Platons, welche eine den sokratisch-platonischen Lehren entsprechende Umsetzung, ja Anwendung dieser sittlichen, asketisch-christlichen Lehren im täglichen Leben glaubwürdig vermittelt, ist ein weiterer wichtiger Baustein im Autorisierungsprozess Platons.⁵⁴⁸

Zu ergänzen bleibt hier, wie sich die sokratische Liebe in die Gesellschaft einfügt und damit, besonders im Hinblick auf die angesprochene Liebestheorie Coluccio Salutati,

⁵⁴³ Vgl. Ficino (1994), 260-261, 360-361.

⁵⁴⁴ Vgl. Ficino (1994), 260-261, 360-361.

⁵⁴⁵ Vgl. Ficino (1994), 261, 362.

⁵⁴⁶ Vgl. Ficino (1994), 261, 362.

⁵⁴⁷ Ficino (1994), 261-262, 362-364: „Unica restat iuventutis via salutis, Socrates consuetudo. Huic ergo, Grecorum ille sapientissimus, caritate devinctus, sese miscet ubique et magna incendit adolescentum comitante caterva. Ita verus amator, utpote pastor, agnorum gregem a falsorum amantium ceu luporum voragine ac peste tutatur.“

⁵⁴⁸ Der Begriff „akademisch“ ist hier in einem weiteren Sinne gemeint und fasst sowohl das universitäre Umfeld als auch das akademische Umfeld im Sinne der „platonischen Akademie“ bzw. der humanistischen Philosophie, außerhalb der Universitäten, jedoch gebunden an Gelehrtenkreise, ein.

dem Staat dienlich ist. Zwei Dinge werden von Ficino zum Nutzen des *amor socraticus* genannt. Einerseits die Rückbesinnung der Liebenden zur ursprünglichen *patria*, zu Gott. Andererseits der Nutzen für den irdischen Staat (*civitas*).⁵⁴⁹ Der Staat bestehe aus Menschen, deren Nachwuchs besonderer Pflege bedürfe. Sokrates, dem es weder obliege Gesetze zu geben noch Gewalt anzuwenden⁵⁵⁰, bleibe, so der Autor, lediglich ein Weg, die Jugend zu retten, er tritt aus Liebe zum Vaterland mit der Jugend der ganzen Stadt in engere Verbindung und beschützt als wahrhaft Liebender die Jugend vor falschen Liebhabern. Ähnlich einem Hirten, welcher Sorge um die unschuldigen Lämmer trägt und diese vor den gefräßigen Wölfen beschützen will, pflegt er Umgang mit dieser:

„Unica restat iuventuti via salutis, Socratis consuetudo. Huic ergo, Graecorum ille sapientissimus, caritate devinctus, esse miscet ubique et magna incendit adolescentum comitante caterva. Ita versus amator, utpote pastor, agnorum gregem a falsorum amantium ceu luporum voragine ac peste tutatur.“

Aus Sorge um die Jugend und zum Wohl für das Vaterland vernachlässigte er eigene Angelegenheiten, lockte sie, fesselte sie und führte sie, einmal in seinem Bann, zu Ernsthaftigkeit und strenger Zucht.⁵⁵¹ Die Knabenliebe, welche Sokrates unter anderem Anklage und Tod brachte, wird hier vollständig positiv und zum unerlässlichen Wohl für den Staat umgedeutet.

Ficino entwirft eine Art Biographie des Philosophen, deren Schwerpunkt nicht die Herkunft oder die Erziehung und Ausbildung des Philosophen oder auch dessen Einbringen in die Gesellschaft ist, wie das noch bei Manetti der Fall war. Auch wenn diese Themen für Ficino durchaus relevant sind, stehen diese nicht mehr im Vordergrund der Betrachtung. Von Bedeutung für Ficino ist vielmehr, eine Nähe des Philosophen zur göttlichen Inspiration herzustellen, die nicht über die Herkunft, sondern zunächst über die gezielte Auswahl der Person, durch einen göttlichen Mittler, initiiert wird, nebst dem von einer gewissen Prädisposition physiologischer Art getriggert und letztlich, in einem weiteren Schritt, über die richtige Lebens- und Handlungsweise des Philosophen realisiert wird.

⁵⁴⁹ Vgl. Ficino (1994), 260-261, 360-361.

⁵⁵⁰ Vgl. Ficino (1994), 261, 362-363.

⁵⁵¹ Vgl. Ficino (1994), 261-262, 364-365.

Die Auswahl durch ein höheres Wesen scheint dabei, abgesehen von der genannten physiologischen Prädisposition, nämlich der von Ficino ins Feld geführten Melancholie, kaum beeinflussbar zu sein, ebenso die Prädisposition selbst, abgesehen von möglichen minimalen diätetischen Regulativen. Die entsprechenden Lebens- und Handlungsweisen allerdings, sind durchaus abhängig von Erziehung und Einfluss und der eigenen Gestaltung, der aktiven Beteiligung. Wie diese aktive Beteiligung auszusehen hat, führt Ficino anhand der Lebensweise des Philosophen Sokrates, vor dem Hintergrund der von ihm an Platon orientierten entwickelten Liebestheorie aus. Die sokratische Art zu leben ist von einer bemerkenswerten Strenge der Lebensführung geprägt, die sich aus der sokratischen Weise, der wahren und einzig richtigen Weise zu lieben ergibt. Dass Sokrates *exemplum* einer solchen Art zu leben und zu lieben ist, wird anhand der im platonischen *Symposion* vorgegebenen Eros-Definition von Ficino entwickelt. Die platonische Vorgabe wird für seine Ziele, einen auf reine, keusche Art liebenden Sokrates darzustellen, der diese Liebe aufgrund seiner einzigartigen Lebensweise umzusetzen weiß, überdies diese an andere, vor allem seine jungen Schüler, weiterzugeben in der Lage ist, transformiert. So entsteht ein Sokrates, der zum Wohle des Staates Umgang mit seinen jungen Schülern pflegt und diese, da er die richtige Art zu lieben verinnerlicht hat, vor falscher, körperlich-lustvoller Liebe schützt.

Philosoph sein bedeutet somit in erster Linie, eine auf einem Sitten- und Keuschheitsideal sowie Askese beruhende Lebens- und Handlungsweise zu aktivieren und diese dauerhaft umzusetzen und zu lehren, die wiederum eine enge Bindung an göttliche Mittler und darüber hinausgehende Kontemplation und Annäherung an den einen, christlichen Gott möglich macht.

Diogenes Laertios wird von Ficino für ebendiese Charakterdarstellung herangezogen. Die Eigenschaften selbst sind eher platonischer Quelle entnommen, die bildsprachliche Veranschaulichung und Plausibilisierung der Darstellung jedoch wird anhand laertianischer Anekdoten und Sentenzen realisiert.

Die Mehrzahl der Stellen in *De amore*, die Diogenes Laertios zugewiesen werden können, beziehen sich auf die ausgeführte Sokrates-Darstellung in der siebten *Oratio* des Textes. Ficino greift auf Diogenes Laertios zurück, wenn dieser Informationen bietet, die das von Ficino entworfene Bild stützen. Die Negativ-Darstellungen aus Diogenes Laertios werden mit thematisiert.

4.2 Vita Platonis

Die Bedeutung der laertianischen *Vitae philosophorum* für Ficinos Platon-Darstellung ist unübersehbar. Bereits Thomas Ricklin hat anhand des *Index nominum et index geographicus* aufgezeigt, dass die epistolare Version der *Vita Platonis*⁵⁵², neben einer weiteren Epistel, das einzige Werk ist, in dem Ficino Diogenes Laertios als verwendete Quelle benennt und das gar in drei von insgesamt vier Erwähnungen im Gesamtwerk.⁵⁵³ Klar ist, dass Ficino auch in anderen Werken auf Laertios zurückgreift, ohne jedoch seine Quelle anzugeben. Er belässt es in der *Vita Platonis* nicht bei der Erwähnung seiner Quelle, sondern orientiert sich strukturell an dem laertianischen Text und greift deutlich auf die lateinische Übersetzung Traversaris zurück. Ricklin bemerkt hierzu:

„Dennoch stammt beinahe das ganze Material dieser *Vita Platonis* aus dem dritten Buch von Traversaris Übersetzung der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laërtius, das bekanntlich ausschließlich Plato zum Gegenstand hat.“⁵⁵⁴

Das Hauptaugenmerk der Ausführungen Ricklins liegt nicht allein auf der Dominanz der Quelle Diogenes Laertios und der Herausarbeitung der von Ficino verfolgten Ziele, anhand der „mehr oder weniger mit dem Original identischen Neuverschreibungen von Passagen“ des vorliegenden Materials, sondern zunächst auf der Textgeschichte der Platon-Vita Ficinos.⁵⁵⁵ An deren Beginn steht nicht die bereits erwähnte epistolare Fassung, das heißt die Fassung, welche bereits 1484 in die Gesamtausgabe von Ficinos Übersetzungen der platonischen Dialoge aufgenommen und in dieser Form mehrfach wieder aufgelegt wurde. Ricklin zeigt, dass es bereits eine frühere Version des Textes gab, die wohl auf eine öffentliche Vorlesung, eine Kommentierung des platonischen *Philebos*-Dialoges zurückgeht, die Ficino zwischen 1464-1469 in Florenz gehalten haben soll.⁵⁵⁶ Ficino erwähnt in der epistolaren Fassung seiner Platon-Vita den 1469 entstandenen Text *De amore*, sodass die Entstehung der genannten Textversion der Vita Platons für die zweite Hälfte des Jahres 1469 angesetzt wird.⁵⁵⁷

⁵⁵² Ficino, Marsilio (1959), *Opera Omnia*, Vol. I, Tom. II, Reprint der Ausgabe Basel, 1576. Turin: Bottega D'Erasmus, 763-770.

⁵⁵³ Ricklin (2009), 105: Vgl. Ficino, Marsilio (2003), *Index nominum et index geographicus*, bearbeitet von D. Gall, P. Riemer, U. Rombach, R. Simons, C. Zintzen, Mainz, s.v. Diogenes Laertios.

⁵⁵⁴ Ricklin (2009), 108.

⁵⁵⁵ Ricklin (2009), 105.

⁵⁵⁶ Vgl. Ricklin (2009), 105-106. Die Handschrift liegt in der Biblioteca Apostolica Vaticana in Rom, es handelt sich bei dem verwendeten Kodex um: Lat. 5953.

⁵⁵⁷ Vgl. Ricklin (2009), 106-107.

Die inhaltlichen Differenzen der verschiedenen Textversionen und deren Verhältnis zur laertianischen Platon-Darstellung wurden von Ricklin bereits ausgeführt.⁵⁵⁸ Insgesamt ist anzumerken, dass sich diese ausführliche, epistolare Fassung der Platon-Vita in einigen Punkten von den biographischen Darstellungen Manettis oder Albertis unterscheidet, jedoch auch Elemente der Vorgänger aufnimmt.

Auffällig ist zunächst die Kapiteleinteilung der Vita, die in dieser Form bei Ficinos Vorgängern nicht zu finden ist. Diese Einteilung in Kapitel strukturiert die Vita nach verschiedenen Themen, sodass ihr neben einer grob chronologischen auch eine thematische Ordnung zugrunde liegt. Hinzuweisen ist im Besonderen auf ein Kapitel des Textes: *Sententiae et proverbia Platonis*.⁵⁵⁹ Ficino ergänzt hier eine Sammlung von ca. zwanzig kurzen Anekdoten und Sentenzen des Philosophen. Diese sind verschiedenen Quellen entnommen, unter anderen den Lebensbeschreibungen von Xenophon, Diogenes und Platon aus den Laertios-Viten. Weitere Anekdoten und Sentenzen durchziehen den Text und ergänzen Ficinos Lebensbeschreibung. Bemerkenswert ist, dass Ficino neben den begleitenden Anekdoten und Sentenzen hier auf ähnliche Weise wie dies bereits bei der Alberti-Vita zu finden ist, eine Bündelung dieser bildsprachlichen Mittel vornimmt und diese zusätzlich in den Text einfügt. Diese greifen die ausgeführten Informationen erneut auf und geben diese in lebensnaher, angewandter Weise – eben als Sentenz und Diktum – noch einmal wieder. Sie geben dem Text eine gewisse Glaubwürdigkeit, lassen die gegebenen Informationen plausibel wirken und die beschriebene Person authentisch. Ein Leben Platons zu verfassen, ohne Sokrates, Lehrer und Sprachrohr seiner Dialoge, in irgendeiner Form zu erwähnen ist unmöglich. In den folgenden der insgesamt 16 Kapitel wird Sokrates direkt genannt:

- (2) *Educatio, indoles, eruditio, sobrietas Platonis*
- (5) *Continentia, gravitas, comitas Platonis*
- (8) *Libri Platonis*
- (10) *Charitas, magnanimitas, sanctimonia Platonis*
- (13) *Pietas et gratitudo Platonis*
- (14) *Quae Plato affirmavit, et qui eum confirmaverunt*
- (16) *Apologia de moribus Platonis*.

Die Art und Weise, in der Sokrates jeweils Erwähnung findet, ist durchaus verschieden, die jeweiligen Textstellen werden hier in aller Kürze zusammengefasst.

⁵⁵⁸ Vgl. Ricklin (2009), 107-109 / 113-115.

⁵⁵⁹ Ficino (1959), 768.

Bereits bevor Platon als Schüler des Sokrates in Erscheinung tritt, erkennt Sokrates aufgrund seiner prophetischen Vorhersehung die Ankunft seines außergewöhnlichen Schülers in einem Traum. Sokrates habe im Traum ein Schwanenküken auf seinem Schoß gesehen, das mit süßem Gesang aufgefliegen sei. Am nächsten Tag erschien Platon und Sokrates habe bemerkt, dass dieser jener Vogel sei.⁵⁶⁰ Diese Anekdote, samt der vorausgehenden Schilderung, dass Bienen Platons Lippen mit Honig benetzt hätten als dieser in der Wiege lag und damit seine spätere Eloquenz anzeigten, leiten die Darstellung der Ausbildung des Philosophen ein. Es wird seine frühe Neigung zur Dichtung genannt, seine poetischen Schriften jedoch habe er mit dem Kennenlernen der Philosophie verbrannt. Sein erster Lehrer sei Dionysius gewesen, ab dem zwanzigsten Lebensjahr habe Sokrates ihn unterwiesen. Nach dessen Tod wandte er sich an Kratylos, später – mit anderen Schülern des Sokrates – an Euklid von Megara und so fort.⁵⁶¹

Die mit Vorhersagen aufgeladene Einleitung dieser Passage, in der Sokrates zunächst die besondere Rolle des Vorhersehenden zukommt, mündet zügig in eine sehr nüchterne Aufzählung der Lehrer Platons, unter denen Sokrates einer von vielen ist. Deutlich liegt hier das Augenmerk auf der Breite der Ausbildung, die Platon bis hin zu den Magiern und Indern auszubreiten gedachte, deren Ausführung jedoch durch kriegerische Auseinandersetzungen verhindert wurde.

Die nächste Erwähnung findet Sokrates in der Darlegung von Platons Charakter. „Vixit autem caelebs et sobrius admodum ...“ – ist der erste Satz des Abschnittes, der den Fokus des Platon-Bildes von Beginn an aufzeigt.⁵⁶² Die genannten Tugenden *continentia*, *gravitas* und *comitas* werden um *castitas* ergänzt und mit Anekdoten und eigenen Sentenzen sowie Aussagen anderer Autoren belegt. Ficino weist auf die Nähe Platons zu Sokrates hin und stellt heraus, dass die Neigung Platons zur Jugend und zu sinnlichen Dingen ebenso von Vernunft gelenkt sei, wie dies bei Sokrates der Fall gewesen und bereits in *De amore* im Detail ausgeführt worden sei.

„Ad amandos adolescentes quemadmodum et Socrates suos videbatur paulo pronior. Verum uterque tam ratione continens, quam sensu proclivis. Quam divine isti amaverint, et quo pacto, quae de amore locuti sunt ec ponunt, et nos satis in libro de amore tractavimus.“⁵⁶³

⁵⁶⁰ Vgl. Ficino (1959), 774. Diese Anekdote findet sich in Diogenes Laertios III, 5.

⁵⁶¹ Vgl. Ficino (1959), 768.

⁵⁶² Vgl. Ficino (1959), 765.

⁵⁶³ Ficino (1959), 765.

Ficino verweist hier mit Nachdruck auf seinen Text *De amore*, in welchem er an der Person des Sokrates seine Liebestheorie entwickelte, die, wie gezeigt wurde, zwei Arten von Liebe, eine richtige und eine falsche, unterscheidet und Sokrates als idealen Liebenden darstellt, der, trotz gewisser Prädispositionen, in der Lage war, die wahre Art zu lieben zu verinnerlichen. Hier nun wird Platon, als Schüler des Sokrates, direkt in die Tradition des Lehrers gestellt. Er ist ebenso wie Sokrates in der Lage, die triebhaften Anlagen in ihm mit Vernunft zu lenken und die richtige Art zu lieben anzuwenden, die weitab jeglicher körperlicher Liebe zu finden ist. Die Bedeutung der Lebensweise Platons und dessen Handeln in Liebesdingen ist hier bedeutsam und weist auf die schwelende Kontroverse um die Autorität der Philosophen Platon und Aristoteles hin, die sich in der antiplatonischen Schrift *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* Georg von Trapezunts und Bessarions Verteidigungsschrift auf Platon *In calumniatorem platonis libri IV* zeigen und innerhalb der sich Ficino mit seiner Platon-Vita positioniert. Bessarion hatte seine Verteidigungsschrift mit einem Brief vom 13. September 1469 an Ficino gesandt.⁵⁶⁴ Ficino war, davon ist auszugehen, sowohl über die Auseinandersetzung als auch die Entstehung der Verteidigungsschrift durch den Kardinal informiert.

Einige weitere Male wird Sokrates im Zusammenhang mit ebendiesen Charaktereigenschaften und Handlungsweisen Platons bemüht. In anekdotischen Schilderungen stellt Ficino zunächst Platons *caritas*, *magnanimitas* und *sanctimonia* dar, indem er auf verschiedene Viten in Diogenes Laertios als Quelle zurückgreift.⁵⁶⁵ Unter anderem wählt Ficino zwei in der Platon-Vita des Laertios erzählte Geschichten. Zum einen, dass Platon dem von Krobylos angeklagten und von allen Freunden und Mitbürgern verlassenen Strategen Chabris zur Seite stand, sodass Krobylos ihn ermahnte:

„Du kommst, einen anderen zu verteidigen, und weißt nicht, dass auch dich der Giftbecher des Sokrates erwartet.“

Und Platon antwortete ihm:

*„In vergangenen Tagen, Krobylos, als ich für die Ehre meines Vaterlandes kämpfte, vermied ich die Gefahren nicht, welche geboren wurden. Nun, für die Pflicht und die Sicherheit eines Freundes, wende ich mich nicht ab von jeglicher Krise, auch wenn du mit Schwert, Gift oder Feuer drohst.“*⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ Vgl. Ricklin (2009), 115.

⁵⁶⁵ Ficino (1959), 767.

⁵⁶⁶ Ficino (1959), 767. Diese Anekdote findet sich in Diogenes Laertios III, 24.

Zum anderen erzählt er von Platons Versuch, den angeklagten und gefangen genommenen Sokrates mit einer Rede zu verteidigen, was fehlschlug. Allerdings, so Ficino, erhielten die Ankläger des Sokrates bald darauf ihre gerechte Strafe.⁵⁶⁷ Platons Einsatz für Sokrates wird somit ähnlich dem sokratischen Einsatz für andere dargestellt. Auch Sokrates setzte sich für Gerechtigkeit ein und auch Sokrates scheute nicht davor zurück, sich im Angesicht des Todes für die gerechte Sache zu entscheiden. Im Kapitel über die Frömmigkeit Platons und dessen Dankbarkeit gegenüber Gott, lässt Ficino Platon dafür danken, dass er als Mensch, nicht als Tier, als Grieche, nicht als Barbar und in der Zeit des Sokrates geboren wurde.⁵⁶⁸ Darüber hinaus sei dessen Dankbarkeit und Zuneigung zu Sokrates darin zu sehen, dass er, so der Autor, Sokrates nicht nur in fast alle Dialoge aufgenommen habe, sondern gar behauptete, dass alles, was er geschrieben habe, nicht das Seine, sondern von Sokrates sei. Auch halte sich Platon in Dingen, die die Gesellschaft, also die praktisch-ethischen Dinge betreffen, an Sokrates.⁵⁶⁹ Die Nähe zwischen Platon und Sokrates wird von Ficino noch einmal betont, was wohl ebenfalls auf dessen Auslegungen in *De amore* zurückgeführt werden kann.

Dreimal wird Sokrates innerhalb der Werkliste Platons explizit aufgeführt: zunächst im Titel *Apologie des Sokrates*, im *Krito*, der, so heißt es, das Gespräch von Krito und Sokrates in Gefangenschaft wiedergibt, und eine drittes Mal am Ende des Abschnittes, in dem Ficino in einer gekürzten und umgestalteten Version der laertianischen Ausführungen zu Platons Dialogformen drei Formen platonischer Dialoge anführt und ergänzt, dass Platon seine Äußerungen in den Briefen, den *Gesetzen* und im *Epimomis* für völlig wahr angesehen haben wolle, seine Äußerungen durch den Mund von Sokrates, Timaios, Parmenides, Zeno und anderen Büchern jedoch als wahrscheinlich.⁵⁷⁰

Zum Abschluss seiner Ausführungen, im Kapitel *Apologie de moribus Platonis*, kommt der Autor auf Negativschilderungen Platons durch die Dichter bzw. Menschen, welche sich Dichter nennen, zu sprechen. Dass Ficino hier auf die Epigramme und Verse aus Diogenes Laertios anspielt, wird nicht allein aus seinem Verweis auf Laertios ersichtlich, welcher, so Ficino, diese Art Dichter samt deren Gottlosigkeit verabscheut habe. Gerade Aristipp, der gemeinste Mann seiner Zeit und Gegner der besten Männer seiner Zeit, wie Laertios belege, habe, neben anderen, einiges zur Verunglimpfung Platons, aber auch Sokrates' beigetragen:

⁵⁶⁷ Vgl. Ficino (1959), 767. Diese Informationen finden sich in Diogenes Laertios II, 41 und II, 43.

⁵⁶⁸ Ficino (1959), 769. Diese Anekdote findet sich in etwas erweiterter Form unter anderem in Diogenes Laertios I, 33, Vita des Thales.

⁵⁶⁹ Ficino (1959), 769.

⁵⁷⁰ Ficino (1959), 766.

„Tales igitur olim Poëticuli divum Platonem a Graecis Apollinis filium et Socratem ab Apolline Graecorum sapientissimum iudicatum, mordere non dubitarunt. Quorum impietatem Laërtius Diogenes summopere detestatur. Atque ut ipse declarat, ridicula etiam comicorum convitia Aristippus auxit Cirenensis, homo pessimus et optimi cuius suorum temporum adversarius. Qui sicut alios plerosque modestissimos doctissimosque ficta quadam historia vituperavit, sic etiam Socratem praeceptorem et condiscipulos suos Xenephontem atque Platonem.“⁵⁷¹

Die Platon-Vita Ficinos ist, das wird ersichtlich, aus mehreren Gründen für diese Unersuchung von Interesse. Mit Blick auf Diogenes Laertios zeigt sich, dass auch für diese Vita die neue Quelle sowohl inhaltlich als auch strukturell Grundlage der Ausführungen ist. Und dass auch hier nicht allein die 'historischen' Fakten von Bedeutung sind, sondern ebenso die bildsprachlichen Mittel, auf die von Ficino verstärkt zurückgegriffen wird: die aus Diogenes Laertios und anderen Quellen stammende Anekdoten und Sentenzen.

Darüber hinaus ist die Engführung von Sokrates und Platon hier von Bedeutung, die vor allem mit Hinweis auf Ficinos Text *De amore* von besonderer Brisanz ist und die Richtung, in welche die Argumentation Ficinos geht, deutlich macht. Sokrates ist es, der Platon als besonderen Schüler vorausahnt, ihn unterrichtet und dessen Charakterzüge, besonders mit Blick auf die Liebe, zuvorderst die Knabenliebe, der Schüler annimmt. Der Hinweis auf die Ausführungen zu Sokrates und die Liebestheorie geben den entsprechenden Link. Darüber hinaus nähert sich Platon seinem Lehrer ebenfalls in seinem Verhalten innerhalb der Gesellschaft an und macht diese Besonderheit seiner Ausbildung bei Sokrates in seinen Äußerungen deutlich. Auch wenn Sokrates im Text lediglich punktuell auftritt, ist die Bezugnahme eindeutig gewählt. Das Kurzschließen von Lehrer und Schüler zielt auf das vieldiskutierte Liebesleben der beiden Philosophen.

4.3 *Theologia Platonica*

Eine textnahe Präsenz der *Vitae philosophorum* in Ficinos bedeutendem und umfangreichem Werk *Theologia Platonica (TP)*⁵⁷² ist geringer, als man erwarten mag, wenige Stellen nur lassen einen expliziten Verweis auf diese zu. Ficino verfasste das

⁵⁷¹ Ficino (1959), 770.

⁵⁷² Ficino, Marsilio (2001-2006), *Platonic Theology I-XVIII* (The I Tatti Renaissance Library, 2), lat./engl., 6 Bd., hrsg. v. James Hankins u. William Bowen, übers. v. Michael J. B. Allen u. John Warden. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.

Werk zwischen dem Beenden seiner Kommentare zum *Symposion* und *Philebus* (1469) und der Schrift *De religione christiana* (1473/74).⁵⁷³ Gedruckt wurde der Text erst 1482, in einer zweiten Edition in Venedig 1491 und als *Opera Omnia* Ausgabe in Basel 1561, 1576 und Paris 1641. Ficinos Ziel war es, so Allen/Hankins, ein neues Publikum zu erreichen:

*„Ficino certainly wanted a new Platonizing theology for a new kind of audience: not other theologians and believers intent on clarifying their understanding of the architecture of faith; not modern materialists following in the footsteps of the ancient materialists; not radical Aristotelians who espoused the Averroist position on the unicity of the intellectual Soul and denied personal immortality; and not empiricists and skeptics. Rather, his intended audience was the ingeniosi, the intellectuals, perhaps especially youthful intellectuals, who were the Florentine counterparts to Socrates' most gifted interlocutors and questioners, and who required intellectual conviction as a part of, if not always as a prerequisite for, their acceptance of Christianity and a fervent commitment to it.“*⁵⁷⁴

Allen/Hankins sprechen in ihrer Einschätzung die bestehende Situation in Florenz an, die von einer Pluralität philosophischer Schulen und deren Ansichten geprägt ist, die nicht zuletzt auf die Ankunft der Quelle Diogenes Laertios zurückzuführen ist. Ficino greift in seiner *TP* die verschiedenen philosophischen Meinungen auf und diskutiert sie mit Blick auf seine „platonische“ Theologie.

Diogenes Laertios findet in diesem Werk Ficinos keine Erwähnung. Die implizite Nutzung der *Vitae philosophorum* ist jedoch erkennbar und soll hier lediglich an zwei markanten Stellen demonstriert werden. Im ersten Kapitel des vierten Buches der *TP*, *Reductio opinionum de anima in quinque capita*, fasst Ficino philosophische Theorien zusammen, wobei vier der angeführten Theorien zurückgewiesen und eine als richtig angenommen wird.

Die erste der Theorien besage, dass die Seele ein sehr feiner, kleiner Körper sei, welcher sich in unserem großen Körper verteile und entweder aus Feuer, wie Demokritus, Leukipp und Hipparch annehmen, aus Luft, wie Anaximenes, Diogenes Apolloniates und Kritias meinen, aus Wasser, was die Ansicht des Hippias sei oder Erde, wie Hesiod und Pronopides es vertreten, bestehe oder aus Mischungen von Feuer und Luft, wie Boethus und Epikur meinen, oder Wasser und Erde, wie Xenophantes vermutet.⁵⁷⁵ Eine zweite

⁵⁷³ Vgl. Ficino (2001), 1, xi.

⁵⁷⁴ Ficino (2001), 1, xii-xiii.

⁵⁷⁵ Ficino (2002), 2, VI. 1. 3, 122-124: „Aut enim anima corpusculum aliquod est tenuissimum corpori huic crassiori suffusum, sive igneum id sit ut Democritus, Leucippus et Hipparchus existimant, sive aereum ut

meine, dass die Seele etwas Besseres als der Körper sei. Sie besitze eine Qualität, welche sich über den Körper verteile, wie Hitze oder eine warme Beschaffenheit des Körpers, was wohl Zeno von Kitium, Kleanthes, Antipater und Posidonius aufzeigen wollten.⁵⁷⁶ Die dritte Seelentheorie besage, dass die Seele luzider, besserer Qualität sei als der Rest des Körpers, und dem Herz oder dem Gehirn bzw. Verstand zugeordnet; die Sichtweise von Chrysipp, Archelaus und Heraklit von Pontus.⁵⁷⁷ Eine weitere Theorie behaupte, dass die Seele etwas Freies sei, wie ein Punkt, welcher zu keinem Teil gehöre und von jeglichem Ort abgeschnitten sei, dennoch in jedem Teil des Körpers präsent und zur Natur des Körpers gehörig; entweder, dass die Beschaffenheit des Körper sie produziert habe, oder ein Progenitor, wer immer das sein mag. Xenophanes, Asclepiades, Aristoxenos und Kritolaos stimmten dieser Sichtweise zu, für sie sei die Seele entweder eine bewegliche Kraft des Körpers oder eine Harmonie der Teile des Körpers.⁵⁷⁸ Die letzte der Theorien zur Seele besage, dass die menschliche Seele etwas Göttliches, unteilbar, präsent in jedem Teil des Körpers und von einem nicht körperlichen Schöpfer in einer Weise kreiert sei, die lediglich von seiner Kraft abhängt, wie die antiken Theologen Zoroaster, Merkur, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras und Platon, ferner Aristoteles in den meisten Punkten lehrten.⁵⁷⁹

Verschiedene der hier vorgetragenen Theorien der Seele lassen sich in den Ausführungen der *Vitae philosophorum* finden, jedoch sind diese so knapp ausgeführt, dass ein expliziter Textnachweis der Travesari Übersetzung nicht möglich ist. Diese Zusammenfassung verschiedener Theorien ist eine Art des Rückgriffes auf die laertianischen Viten, eine weitere ist das Hinzufügen von Anekdoten und Sentenzen.⁵⁸⁰ Ein Beispiel sei hier die knappe Beschreibung des Diogenes von Sinope in Ficanos

Anaximenes, Diogenes Apollionates et Critias, sive aquaeum ut Hippas, sive terreumut Hesiod et Pronopides, sive ex igne constet et aere ut Boethus et Epicurus, sive ex aqua et terra ut Xenophantes.“

⁵⁷⁶ Ficino (2002), 2, VI. 1. 3, 124: „Aut melius aliquidest anima, id est non moles ipsa corpusculi proprie, sed qualitas illius aliqua per partes corpusculi sparsa, puta calor vel complexio calida, quod voluisse videntur Zeno Citieus, Cleanthes, Antipater, Posidonius.“

⁵⁷⁷ Ficino (2002), 2, VI. 1. 3, 124: „Aut purius aliquid, veluti punctum aliquod lucidum qualitatis illius in quadam ipsius qualitatis et corpusculi parte potiori, puta cordi vele cerebro assignatum, ibi residens, inde reliqua membra gubernans, ut est apud Chrysippum, Archelaum et Herclidem Ponticum.“

⁵⁷⁸ Ficino (2002), 2, VI. 1. 3, 124: „Aut liberius adhuc quiddam, ceu punctum aliquod nulli parti affixum, sed ab omni determinato situ seclusum, ac totum parti corporis cuique praesens, sed tale ut sit ab ipsa corporis natura dependens. Dependens, inquam, duobus modis scilicet, vel quia corporis complexio ipsum genuerit, vel quia licet complexio ipsum non genuerit, tamen genitor suus, ... Quam sententiam Xenophanes Colophonius, Asclepiades, Aristoxenus Critolausque sequuntur, apud quos anima est vel vis quaedam corporis agilis ad movendum vel partium corporalium harmonia.“

⁵⁷⁹ Ficino (2002), 2, VI. 1. 3, 124-126: „Aut postremo divinum quiddam est hominis anima, id est aliquid individuum, totum cuique parti corporis adstans et ab incorporeo auctore ita productum, ut ex agentis virtute solummodo, non ex materiae incoatione aut capacitate aut fomento dependeat, sicut nos docent priscae theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato, quorum vestigia sequitur plurimum physicus Aristoteles.“

⁵⁸⁰ Vgl. Ficino (2003), 3, IX. 2. 2, 14-15; 3, IX.3.6, 24-25.

Ausführungen zu den Zeichen, welche den immensen Umfang zeigen, in dem die Seele den Körper dominiert, speziell in den Wirkungen der Phantasie. Diogenes der Kyniker ist hier das von Ficino anschaulich gewählte *exemplum* für die Kraft der Seele, welche auch in einem leidenden Körper wirke, denn Diogenes, so heißt es, stand barfuss sowohl in Eis und Schnee im Winter als auch im heißen Sand des Sommers – lachend und Witze reißend.⁵⁸¹ Verweise dieser Art sind vorhanden, von besonderem Interesse jedoch sind die Verweise auf den Lehrer Sokrates in der *TP*.

Sokrates ist als Person, Philosoph und Lehrer Platons in Ficanos *TP* allgegenwärtig. Häufig werden Sokrates und Platon gemeinsam benannt und exemplarisch angeführt, um eine Argumentation Ficanos zu erklären oder einen Vorgang deutlicher zu machen. Nicht die eigentliche Person Sokrates oder Platon ist hier von Bedeutung, sondern lediglich die Nennung einer bekannten Person, um sich die geschilderte Situation besser ins Gedächtnis rufen und vorstellen zu können.⁵⁸²

Darüber hinaus wird Sokrates von Ficino exemplarisch, in Hinblick auf eine nur ihm zuzuweisende Tätigkeit, einen Charakterzug oder Handlung, wie dessen Lehrtätigkeit, erwähnt.⁵⁸³ Er wird ebenfalls als Sprecher der platonischen Dialoge benannt oder zitiert⁵⁸⁴ und findet in zitierten Sentenzen und Anekdoten, welche erläuternd bzw. belegend ergänzt werden, Erwähnung.⁵⁸⁵

Von besonderem Interesse sind jedoch Ficanos Ausführungen zur Lehrtätigkeit des Philosophen. Zunächst gibt Ficino an, hin und wieder werde sichtbar, dass junge Menschen, welche völlig ohne Lehrer seien oder lediglich allernötigste Unterweisungen erhielten, letztlich ausgesprochen gebildet endeten. Dies wäre nicht möglich, wenn diese nicht von der Natur aus Hilfe gehabt hätten, was Sokrates demonstrierte:

*„Hoc abunde Socrates Phaedoni, Menoni, Theaeteto adolescentibus demonstravit, docuitque posse pueros recte in singulis artibus respondere, si quis prudenter eos interroget, cum a natura sint artium disciplinarumque omnium rationibus praediti.“*⁵⁸⁶

⁵⁸¹ Vgl. Ficino (2004), 4, XIII. 1.6, 118-119. Zu verweisen ist hier auf Laertios VI, 23.

⁵⁸² Folgende Stellen können zu dieser Kategorie „Nennung“ gezählt werden: Ficino (2001-2005), 2, 5.7.2, 38-39 / 7. 1. 2, 210-211 / 2, 8. 1. 2-3, 262-273 / 2, 8. 8. 1, 332-33 / 2, 8. 13. 2, 346-47 / 3, 11. 2. 2, 206-207 / 3, 11. 3. 4, 216-217 / 3, 11. 3. 23, 238-239 / 5, 15. 16. 17, 186-187.

⁵⁸³ Folgende Stellen können zu dieser Kategorie „Exemplum Sokrates“ gezählt werden: Ficino (2001-2006), 3, 9. 4. 10; 42-43 / 3, 9. 5. 20, 78-79 / 3, 11. 3. 24, 240-241 / 4, 14. 10. 5, 306-307 / 5, 15. 13. 3, 150-151 / 5, 15. 18. 6, 210-211.

⁵⁸⁴ Folgende Stellen können zu dieser Kategorie „Sprecher Platons“ gezählt werden: Ficino (2001-2006), 2, 6. 2. 10, 138-39 / 3, 9. 2. 2, 14. / 3, 9. 5. 19, 76-77 / 5, 16. 7. 16, 306-307.

⁵⁸⁵ Folgende Stellen können zu dieser Kategorie „Anekdote / Sentenz“ gezählt werden: Ficino (2001-2006), 1, 4. 2. 6, 304-05 / 3, 9. 2. 2, 14-15 / 4, 13. 1. 4, 116-117.

⁵⁸⁶ Ficino (2004), 4, 13. 2. 2, 120-121.

Er lehrt weiterhin, dass Kinder in der Lage seien, in einzelnen Fächern bzw. Künsten, korrekt zu antworten, wenn jemand diese sorgfältig frage, da sie von Natur aus mit den rationalen Prinzipien aller Künste und Fächer ausgestattet seien.⁵⁸⁷ Eine natürliche Prädisposition kombiniert mit der richtigen Frageweise bringe somit auch bei ungelerten Personen erstaunliche Ergebnisse.

In dem Kapitel *Confirmatio superiorum per signa* kommt Ficino zu der Frage: Wie lehrt ein Lehrer seine Schüler? Um diese Frage zu klären, unterteilt Ficino anfänglich die Künste in zwei Arten. Zunächst die Künste, welche mit Materialien in Verbindung stehen und in sich keinerlei Prinzipien hätten – Lehm oder Stein zum Beispiel. Sie seien Subjekt und hätten die Hand des jeweiligen Bearbeiters, des Töpfers oder Skulpteurs, zu erwarten. Die Materie anderer Künste wiederum, würde mit Hilfe einer Form Arbeit verrichten – so die Erde für einen Bauern oder aber der menschliche Körper für den Arzt, das heißt die Fruchtbarkeit der Saat für das spätere Korn oder das Temperament oder der Zustand des menschlichen Körpers für den Arzt. Oft gebe ein Feld Früchte ohne Kultivierung und ein Körper heile ohne die Hilfe eines Arztes. Im ersten Fall sei der Künstler Meister der Materie, im zweiten Fall lediglich Stimulus (*excitator*) und Gehilfe (*minister*) derselben. Die Kunst des Lehrens nun gehöre der zweiten Art von Kunst an und könne belegt werden durch den Fakt, dass die rationale Seele, welche dem Lehrer als Material zu dienen scheint, beizeiten Dinge wisse, die sie noch nie zuvor gehört habe, da sie die „Saat des Wissens“ (*semina scientiarum*) besitze. Folglich sei der Lehrer eher Helfer als Meister. Daher erkläre Sokrates in Platons Dialog *Theätet* (Über das Wissen), dass er, der Sohn einer Hebamme, dieser ähnlich sei. Er presse, wenn er lehre, nicht Wissen in die Menschen, er bringe es lediglich hervor. Er stimuliere die Schüler, bis diese selbst zur Erkenntnis kämen. Dies tue er in Form von Fragen. Denn auf eine richtig gestellte Frage antworte der Geist mit der Wahrheit.⁵⁸⁸

⁵⁸⁷ Vgl. Ficino (2003), 3, 11. 3. 24, 240-241. Die entsprechenden Textstellen sind: Phaidon 72E – 77A; Meno 81C-86B, Theaitetos 148B – 151D, 198D.

⁵⁸⁸ Vgl. Ficino (2003), 3, 11. 5. 7, 288-291: „Ceterum quonam pacto magister discipulum edocet? Duo sunt artium genera. Aliae sunt quarum materia circa quam versantur nullum habet in se principium operis effectivum, sicut lutum aut saxum ita subesse videntur figulo et sculptori ut manum dumtaxat expectent artificis, ipsa vero suapte natura nihil momenti habeant ad opus efficiendum. Aliae vero artes sunt quarum materia per formam quandam motum agit ad opus, quod quidem naturale est potius quam artificiale dicendum. Sic terra subest agricolae, sic medico corpus humanum. Quippe fecunditas soli ad segetes producendas agricolae et corporis humani complexio ad sanitatem recuperandam medico confert quamplurimum, usque adeo ut saepe ager absque cultura producat segetes et complexio corporis nostri sine medentis opera pellat morbos. Quod significat et agro inesse semina segetum per naturam et complexionem, semina sanitatis. Ergo in primo artium genere artifex ille dominus materiae vocatur atque magister, in secundo vero excitator naturae atque minister. Artem docendi ad secundum id genus spectare hoc nobis testimonio esse potest, quod animus qui tamquam materia videtur subesse docenti, nonnumquam antequam audiat, praesagit audienda et, postquam audivit, audita reddit uberiora et meliora; et saepe, licet non audiat,

Da die verschiedenen Dinge durch ihre rationalen Prinzipien verbunden seien und daher die Möglichkeit eines Wechsels zwischen den Dingen bestehe, passiere es häufig, dass eine clevere Seele, so ihr vom Lehrer ein Weg vorgezeigt werde, selbst verschiedene Wege suche. Die Fähigkeit des Geistes, die Wahrheit zu sehen und zu kontemplieren, sei ähnlich der Fähigkeit der Füße zu laufen. Sokrates nun nehme ein Kind bei der Hand und helfe ihm zu laufen. Er gebe diesem nicht die Kraft zu laufen, fördere jedoch die Fähigkeit und geleite es sicherer zum Ziel.⁵⁸⁹ Wenn Sokrates selbst nun behaupte, er hätte sein Wissen an einem Punkt als etwas Neues gesehen, erhalten durch Beobachtung oder durch Lehre, war er lediglich dadurch in der Lage zu lernen, da ihm die Natur die Fähigkeit es zu erkennen mitgegeben habe. Und wenn Sokrates etwas durch Lehre verstehe, dann nicht vom bloßen Hören, sondern weil sein Geist die Wahrheit erfasse. Bereits bevor jemand etwas sehe oder höre, sei er im Besitz der Wahrheit.⁵⁹⁰

Hier führt Ficino den Lehrer von Sokrates, Archelaos, an, welcher sein Wissen aus sich selbst oder durch seinen Lehrer Anaxagoras habe. Ficino zählt die verschiedenen Lehrer auf bis zu Thales, welcher von den ägyptischen Priestern lernte bzw. den persischen Magiern, die lediglich die Natur zum Lehrer gehabt hätten.⁵⁹¹ Daher habe Sokrates im platonischen Dialog *Theages* gesagt: „Niemand hat jemals etwas von mir gelernt, obwohl viele durch den Umgang mit mir weiser wurden und mit meinem guten Dämon, der sie anspornte und inspirierte. Auch du, so Gott will, wirst in kurzer Zeit davon reichlich

ex se parit, quippe qui semina scientiarum non minus quam ager segetum possidet. Unde qui docet minister est potius quam magister. Quapropter Socrates et Platonem in libro de scientia Theaeteto inquit se filium obstetricis esse et obstetrici persimilem, utpote qui in erudiendis hominibus non inducat scientiam, sed educat, sicut obstetrices conceptas iam foetus educunt. Ideo quando doctor aliquis contendit ex pluribus argumentis audienti aliquid demonstrare, qui audit non paulatim formatur, ut lutum a figulo aut saxum aliquod a sculptore. Sed post multa indicia veritatem subito intuetur, etiam absente magistro, quando sufficienter fuerit provocatus.“

⁵⁸⁹ Ficino (2003), 3, 11. 5. 8, 290-293: „Eam sciscitando provocat Socrates, docendi lux; ipsa recte interrogata vera respondet. Respondere non potest vera, nisi cognoverit. Quoniam vero res ipsae invicem connexae sunt similiterque rationes rerum coniunctae sunt invicem, unde facile de una transitur in multas, saepe fit ut ex uno quodam vestigio a praeceptore monstrato sagax animus propriis naribus venetur longo ordine plurima. Adde quod non imbecillioem habet mens videndae veritatis aspectum, quam pedes progrediendi potentiam. Socrates infantem porrecta ducit manu quo gradiatur; adolescentem quo discat interrogat. Infanti non praestat eundi virtutem, sed et provocat et tutius perducit ad terminum.“

⁵⁹⁰ Ficino (2003), 3, 11. 5. 8, 292: „Ipse autem Socrates scientiam suam si quando adeptus dicitur tamquam novam, aut per inventionem aut per disciplinam est adeptus. Si ipse per se res invenit, numquam rebus inventus fuisset unus, nisi utendi modum antea cognovisset; utendi modum non tenet, qui rei ipsius non tenet naturam.“

⁵⁹¹ Ficino (2003), 3, 11. 5. 8, 292: „Et qui docuit Socratem Archelaus, vel per se invenit vel accepit ab Anaxagora. Quicquid fuerit, scivit et ante. Atqui licet et Anaxagoras ab Anaximene, et ille ab Anaximandro, et Anaximander acceperit a Thalete, Thales denique vel alius quivis sacerdos Aegyptius aut saltem Persicus magus caruit praeceptore. Qui hominis caret doctrina, discit docente natura, immo vero scit iamdiu docente Deo.“

profitieren.⁵⁹² Ficino nennt die von Sokrates selbst angeführte Gabe, dass andere Menschen durch den bloßen Umgang mit ihm, auch wenn er nicht spreche, gelehrter würden, und dümmer, wenn sie ihn verließen. Es schein wie göttlicher Einfluss auf die Seele von Sokrates, und durch seinen Geist und sein Genie auf seine Freunde.⁵⁹³

Die Bedeutung von Sokrates als Lehrer, nicht allein im herkömmlichen Sinn, als Vermittler von Informationen, sondern als bloßes Vorbild von Handlungen, welche bereits Erkenntnis bringen, knüpft an die bereits von Manetti betonte sokratische Begabung an, Menschen nicht durch Schriften und theoretisches Wissen, sondern allein durch Handeln und praktische Umsetzung von Wissen anzuregen, zu begeistern und zur Erkenntnis zu animieren.

Auf eine solche, lediglich durch die Inspiration Gottes mögliche Lehrmethode kommt Ficino ein weiteres Mal zurück, und auch hier ist Sokrates derjenige, welcher die Methode auszuführen in der Lage ist, und Platon derjenige, der die Erkenntnis dieser Methode hat und diese in seinen Schriften vermittelt:

*„His rationibus et aliis paene similibus Plato sibi persuasisse videtur nihil revera disci posse, nisi docente deo. Ideo in eadem epistola inquit: ‘divina mysteria verbis doceri non possunt. At si quis diutissime cum divinis versetur similemque illis agat vitam, subito tandem tamquam ab igne scintillante lumen veritatis effulget in animo seque ipsum iam alit’.*⁵⁹⁴

Sokrates nun halte diese Art zu lernen für geeignet, alles zu erreichen, was der Geist erstrebe. Mit seiner Hinwendung zur Moralphilosophie habe sein Geist Klarheit erreicht und sei plötzlich erfüllt gewesen vom göttlichen Licht der Sonne. Sowohl Sokrates als auch Platon, in Imitation des Lehrers, hätten diese Erfahrung gemacht, so Ficino.⁵⁹⁵

Folgt man den verschiedenen Ausführungen Ficanos zum Verhältnis von Lehrtätigkeit und natur- oder gottgegebenem Vorwissen, kommt einem Lehrer eine besondere Rolle zu. Er vermittelt Wissen, das einzig für ihn selbst Wahrheit sein kann. Ein Lehrer ist lediglich

⁵⁹² Ficino (2003), 3, 11. 5. 8, 292: „Quapropter Sokrates apud Platonem in libro De sapientia inquit Theagi: ‘Nemo umquam didicit a me quicquam, quamvis mea consuetudine multi evaserint doctiores, et me exhortante et bono daemone inspirante. Tu quoque brevi multum proficies, si Deus favorit.’“

⁵⁹³ Ficino (2003), 3, 11. 5. 8, 294: „Praetera narrat Sokrates ibidem, quemadmodum nonnulli, dum eius consuetudine uterentur illique propinquarent, ipso etiam tacente, acutiores evaderent, recedentes vero hebetiores subito redderentur, quasi ad divinum quendam influxum a deo per genium mentemque Socratis in familiarium animos penetrantem vis illa ingenii pertineret.“

⁵⁹⁴ Ficino (2004), 4, 12. 1. 10, 18.

⁵⁹⁵ Ficino (2004), 4, 12. 1. 10, 18: „Quam quidem investigationem Sokrates tandem purgatione mentis assecuturam, quicquid cupit, existimat. Ideo praetermissa quandoque solita inquisitionis sollicitudine ad moralem confugit philosophiam, ut mens eius beneficio corporeis discussis nubibus facta serenior, divini solis lumen semper et ubique lucens subito caperet. Quod quidem Sokrates ipse prius, deinde Plato imitatione Socratis assecutus fuisse videtur.“

Vermittler, in gewisser Weise derjenige, welcher erinnert. Lehrsätze und Theorien sind Anregungen, sich eines bereits vorhandenen Wissens zu erinnern, das nur in dieser Form, in der eigenen, individuellen Erkenntnis zu Wahrheit werden kann. Die Vermittlung dieses lediglich anregenden Wissens kann auf eine methodische, schulische Weise vermittelt werden, aber auch, so wird von Ficino betont, durch bloße Imitation von bestimmten Handlungen. Auch hier ist Sokrates nicht allein Vermittler theoretischer Lehre, sondern Vermittler gelebter, verinnerlichter Wahrheit, die nicht in Form von Theorien weitergegeben werden kann, sondern lediglich Impuls ist.

Die rationale Seele, die, wie ausgeführt, ein natur- bzw. gottgegebenes Vorwissen hat, ist folglich in der Lage, sich durch verschiedene Anreize, durch einen Lehrer oder aber durch den bloßen Umgang mit einem sich durch göttlichen Einfluss auszeichnenden Menschen, ebendieses Vorwissens zu erinnern und entsprechend Wahrheit zu ergründen. Darüber hinaus würde, so Ficino, die rationale Seele von Gott für Vorhersagen bzw. Weissagungen benutzt, wie ein Werkzeug, dem gerade melancholische Menschen zugeneigt seien. Sokrates nun habe als melancholischer Mensch, unter der Leitung seines Dämons, ein Vorwissen vieler Dinge gehabt, was Platon, Xenophon, Antipater Maximus und Apuleius bestätigten.⁵⁹⁶ Ficino belegt diese Aussage mit anekdotischen Beispielen sokratischen Vorherwissens. Neben Timarchus, Charmentides, Kriton und vielen anderen, hätten auch Aristides und Thukydides, so lange sie in der Nähe von Sokrates gewesen seien und auch wenn dieser nichts gesagt hätte, enorme Fortschritte gemacht.⁵⁹⁷

Ficino bringt hier das natur- bzw. gottgegebene Vorwissen mit einem dämonischen Vorwissen und Weissagung in Zusammenhang, wobei wiederum Sokrates den Typus eines Menschen mit entsprechendem prophetischen Wissen und dämonischem Beistand darstellt. Auch diese wirken, so scheint es, auf den Erwerb von Wissen und Wahrheit und auch diese können durch bloßen Umgang mit einem entsprechenden Menschen erlangt werden, wofür Aristides und Thukydides beispielhaft seien, so Ficino:

*„Aristides et Thycydides aliique permulti quamdiu Socrati propinquebant, etiam Socrate ipso tacente, in philosophiae studiis proficiebant quamplurimum daemonis illius instinctu; quanto longius recedebant a Socrate, tanto reddebantur ad philosophiam ineptiores.“*⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Vgl. Ficino (2004), 4, 13. 2. 33, 162-164.

⁵⁹⁷ Vgl. Ficino (2004), 4, 13. 2. 33, 162-164.

⁵⁹⁸ Ficino (2004), 4, 13. 2. 33, 162-164.

Es stellt sich die Frage, ob in der Darlegungsweise Ficinos eine Trennung von Wissen, Wahrheit, Vorwissen im Sinne von Prophetie und Vorwissen im Sinne von natur- bzw. gottgegebenem Wissen zu unterscheiden ist. Jeder Mensch hat sowohl ein Vorwissen im Sinne eines natur- bzw. gottgegebenen Wissens, das durch Anregungen verschiedener Art, den Umgang mit bestimmten Menschen, Ausbildung und Lehre, den Geist anregt, sich dessen zu erinnern und zudem nach der Wahrheit zu suchen. Jedem Menschen ist bei Geburt aber mindestens ein Dämon beigegeben, eventuell gar ein zweiter, der, wie Ficino ausführte, für die berufliche Entwicklung hilfreich sei. Dieser Dämon wiederum ist für ein Vorwissen im Sinne einer Weissagung verantwortlich und wohl in der Lage, mit Hilfe dieser Voraussicht, Handlungsweisen zu leiten und damit ebenfalls zu richtigem Handeln zu führen. Die Verbindung der verschiedenen Arten von Vorwissen, das Streben nach Wahrheit und richtiges Handeln, machen die Besonderheit eines Menschen, in unserem Fall des Philosophen Sokrates aus.

Auch hier wird Sokrates zum Vorzeige-Philosophen, der wohl über theoretisches Wissen verfügt und dieses an seine Umwelt und seine Schüler weitergibt. Dennoch liegt das Besondere im Wesen und in den Handlungen des Philosophen, der, ohne überhaupt sprechen und Theorien weitergeben zu müssen, Menschen zu Wissen, ja Wahrheit animiert. Auch wenn Ficino hier nicht mehr, wie noch Petrarca, Bruni oder Manetti vor ihm, gegen die scholastisch-universitäre Philosophie argumentiert, steht auch für ihn praktische Philosophie, angewandtes natur- bzw. gottgegebenes Wissen im Vordergrund. Ficino betont den göttlichen Einfluss und drängt auf eine Harmonisierung, eine untrennbare Verbindung, von platonischer Philosophie und göttlichem Einfluss: Platonischer Theologie.

Auch wenn die ausgewählten Textstellen Sokrates in den Mittelpunkt stellen, wird Platon immer mit genannt und ergänzt. In ähnlicher, wenn auch viel knapperen Weise kommt Ficino in *De vita libri tres* auf diese Ausführung zurück, die hier ergänzend ausgeführt wird.

4.4 *De vita libri tres*

„*Sanitatem quidem corporis Hippocrates, animi vero Socrates pollicetur. Sed veram utriusque sanitatem solus ille praestat, qui sic exclamat: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, atque ego vos reficiam. Ego sum via veritasque et vita.*“⁵⁹⁹

De vita libri tres wurde erstmals 1489 in Florenz gedruckt. Neun Handschriften, von denen eine den vollständigen Text enthält, die Mehrzahl lediglich Teile des Textes bzw. Fragmente enthalten, sind heute bekannt.⁶⁰⁰ Der *editio princeps* folgten Drucke aus den Jahren 1498 (Florenz), 1497 (Basel), 1498 (Venedig) und 1576 (Basel).⁶⁰¹ Im Jahre 1989 wurde von Kaske und Clark die zweisprachige, kritische Edition des Textes besorgt, von Boenke wurde 2011 eine deutsche Übersetzung des dritten Buches angefertigt.⁶⁰²

Für die Beurteilung der Rolle der *Vitae philosophorum* und der Autorität Diogenes Laertios sowie die Einschätzung der Darstellung der Figur des Sokrates ist dieser Text von nebengeordneter Relevanz. Die Verweise auf Sokrates beschränken sich auf einige wenige, dennoch ist Ficinos Betrachtung von Wesen, Wirkung und Bedeutung der Dämonen, gerade mit Blick auf das sokratische Daimonium von Interesse.

Zunächst ein Hinweis: Ein kurzer Blick in Buch I und II zeigt, dass Ficino Sokrates mehrfach als Heiler der Seele bezeichnet. Dies lässt sich auf einen Vers aus der *Vita Platons* in den *Vitae philosophorum* des Laertios zurückführen. Dort heißt es in zwei von Laertios selbst verfassten Epigrammen über Platon:

„*Wie denn wäre der Geist der Menschen durch Weisheit gebessert,
Hätte nicht Phoibos erzeugt Platon auf griechischem Land.
Grad wie sein eigener Sohn Asklepios Arzt ist des Körpers,
So ist Platon der Arzt unsrer unsterblichen Seel.*“⁶⁰³

⁵⁹⁹ Ficino, Marsilio (1989), *Three Books on Life*, a Critical Edition and Translation with Introduction and Notes, Ed. V. Carol V. Kaske und John R. Clark (Medieval & Renaissance Texts & Studies). Binghampton/New York: The Renaissance Society of America, 106. Übersetzung: „Hippokrates versprach die Genesung des Körpers, Sokrates, die der Seele. Aber die wahre Heilung beider gewährt allein jener, der also ausruft: ‘Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben’“; Matthäus 11.28 / Johannes 14.6.

⁶⁰⁰ Es handelt sich um folgende Handschriften, die alle aus dem 15. Jahrhundert stammen: *De vita libri tres*: Biblioteca Laurenziana, Florenz Laur. 73,39; *De vita I*: Biblioteca Laurenziana, Florenz Laur. 90, sup. 43; Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Guelferbytanus 2706, 73 Aug. 2^o; Biblioteca Riccardiana, Florenz Ricc. 797; Biblioteca Laurenziana, Laur. 82,11; Stadtbibliothek, Haarelm: 187C6; Bayerische Staatsbibliothek, München Monacensis Clm 10781 / Clm 26059.

⁶⁰¹ Eine ausführliche Beschreibung sowohl der Handschriften als auch der Drucke samt Druckgeschichte findet sich in: Ficino (1989), 6-13.

⁶⁰² Ficino (1989); Ficino, Marsilio (2009), *Das Buch “Anleitung zum Leben gemäß der Kräfte des Himmels”*, verfasst von Marsilio Ficino, zusammen mit seinen Plotinkommentaren, hrsg. u. übers. v. Michaela Boenke. München/Paderborn: Fink.

⁶⁰³ Laertios (2004), III, 45, 167; Laertios 1475, fol. 57r: „En animas hominum quonam curasset apollo: Lustrasset si non oppida graeca plato. Corporibus medicans huic et animaeque plato.“

Und ein zweites auf Platons Tod lautet:

„Phoibos schuf für die Menschen Asklepios, aber auch Platon;
Diesen zur Rettung der Seel, jenen zur Heilung des Leibs.
Von einer Hochzeit weg ging er ein in den Staat,
den er selbst doch einst erdacht und erbaut hat im Reiche des Zeus.“⁶⁰⁴

Die Aussage, Platon sei der Arzt der Seelen, findet sich ebenfalls in der zwischen Platonisten und Aristotelikern geführten Debatte um den Vorrang des jeweiligen Philosophen. Bessarion greift in seiner Schrift *In calumniatorem Platonis libri IV* auf diese Zeilen zurück. In der Debatte um den Vorrang jener Philosophen, konnte Bessarion nicht umhin, die von Laertios vorliegende Vita Platons, welche durchaus kritische Stimmen zu Wort kommen lässt, in seine Schrift aufzunehmen. So griff Bessarion die von Laertios überlieferte Angabe, dass Platon jüngere Männer geliebt habe, auf und entkräftete diese mit dem Hinweis, dass der Verfasser der *Vitae philosophorum* sich insgesamt sehr ehrenvoll über Platon geäußert habe.⁶⁰⁵ Bessarion zitiert den bereits angeführten Auszug aus den genannten Grabepigrammen: „Sol genuit terris Asclepion atque Platona, scilicet hic animam, corpus ut ille regat.“⁶⁰⁶

Eingefügt ist der Epigrammauszug in das vierte Buch seiner Schrift. Im Kapitel *De amore et eius differentia* behandelt er das kritische Thema der Laster Platons, speziell die Knabenliebe, und wendet sich strikt gegen eine solche Sichtweise auf Platon. Dieser Epigrammauszug belege, dass dessen Äußerungen über Platon in ihrer Gesamtheit positiv zu deuten seien.⁶⁰⁷

Ficino nimmt diesen Epigrammauszug in seine Platon-Vita auf und verweist damit auf das Lob vieler Weiser Männer, die Platons Reputation belegen. Es heißt dort: „Tertii

⁶⁰⁴ Laertios (2004), III, 45, 167; Laertios 1475, fol. 57r: „Occidit ut titan epydaurion atque platonem Protulit. Hunc animae: corporis medicum. Coniugia at separans petit quam condidit urbem. Inque solo magni ponitur inde iovis.“

⁶⁰⁵ Ricklin (2009), 115.

⁶⁰⁶ Bessarion (1967), *Bessarionis in Caluminatorem Platonis Libri IV* (Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, 2/Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, 22), hrsg. v. Ludwig Mohler. Aalen: Scientia (Nachdruck der Ausgabe Paderborn: Schöningh 1927): IV. 2, 30: „Quodsi Diogenes Laertius Platonem in eo libro, quem de eius vita et moribus scripsit, adolescentulos quosdam dicit in deliciis habuisse, et epigrammata quaedam lasciviora adiungit, facile intellegi potest minime eum ex sua sententia ista scripsisse, sed ad comicos quosdam et Aristippum referri. Nam, quod ad ipsius Diogenis opinionem pertinet, non modo hoc vitium alienum a Platonis moribus arbitratur, verum etiam moleste admodum fert calumniam hanc in tantum virum et plane, quid ipse sententiat, exprimit.“

⁶⁰⁷ Kahle (2011), 62.

sententia huiusmodi est, Phoebus Aesculapium genuit et Platonem, ut illo corporibus, hic animus mederetur.“⁶⁰⁸

Buch III, *De vita coelitus comparanda*, das von Ficino als Kommentar zu Plotins Enneaden konzipiert wurde, beschäftigt sich mit Magie im weiteren Sinne. Ficino verweist an verschiedenen Stellen und auf sehr unterschiedliche Weise auf Sokrates. Zunächst im Zusammenhang der Wirkung der Sterne auf den menschlichen Lebensgeist. Sowohl natürliche als auch künstliche Dinge hätten verborgene Kräfte von den Sternen, durch welche sie die menschlichen Lebensgeister unter den Einfluss der Sterne brächten.⁶⁰⁹ Ficino führt zunächst die Qualitäten der verschiedenen Planeten und deren Harmonien aus, um schließlich zu behaupten, dass unter bestimmten naturgegebenen oder künstlich hergestellten Bedingungen (Komplexionen), sich unser Lebensgeist und unser Körper den himmlischen Dingen anpassen. Darüber hinaus werde der Lebensgeist des Menschen durch bestimmte Eigenschaften auf den Kontakt mit den Himmelswesen vorbereitet, diese sind eingepägt, entziehen sich der sinnlichen Wahrnehmung und sind deshalb für den Verstand schwer erkennbar. Ficino führt nun verschiedenste Dinge an, die eine solche „Himmelskraft“ aktivieren. Er beginnt mit verschiedenen Steinen und Pflanzen und deren Wirkung. Darüber hinaus wirkten sowohl verschiedene Planetenkonstruktionen verstärkend als auch eine durch Beobachtung der Himmelskörper ermittelte günstige Zeit für eine bestimmte Handlung, wie Sokrates im Alkibiades erwähne:

*„Sicut ergo certa passim corpora eorumque formae certis locis et temporibus coalescunt atque servantur, sic et proprie quaedam actions ex propriis quibusdam temporis efficaciam nanciscuntur; idque in Alcibiade significant Socrates et Proculus explicat.“*⁶¹⁰

Ein weiterer Rückgriff auf den Sokrates der platonischen Dialoge findet sich in Ficanos Ausführungen. Er legt dar, auf welche Menschen Saturn schädlich wirke oder aber wem er nutze, und welche Schutz-Möglichkeiten gegen Saturn durch den Planet Jupiter

⁶⁰⁸ Ficino (1959), 770. Der Text ist in Diogenes Laertius zweimal angegeben und lautet jeweils: Laertios 1475, fol. 57r: „En animas hominum quonam curasset apollo, Lustrasset si non oppida graeca plato. Corporibus medicans huic et epydaurios aegris filius, ut sapiens et animaeque plato.“ und „Occidit ut titan epydaurion atque platonem Protulit, hunc animae, corporis hunc medicum. Coniugia et separans petit quam condidit urbem. In quo solo magni ponitur inde iovis.“

⁶⁰⁹ Ficino (1989), III, 12, 298ff.

⁶¹⁰ Ficino (1989), III, 12, 302-304; Ficino (2009), 38: „So wie sich also allerorten bestimmte Körper und ihre Formen an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten verbinden und erhalten werden, so erlangen auch bestimmte Handlungen zu bestimmten, ihnen zukommenden Zeiten im eigentlichen Sinne Wirksamkeit; das hat auch Sokrates im Alkibiades erwähnt und Proclus hat es erklärt.“

geboten seien. So kommt er auf die von Sokrates im *Phaidon* erwähnten Mondmenschen zu sprechen, denen, bei einer entsprechender Lebensweise, die „Glückseligkeit Saturns“ zukomme.⁶¹¹ Menschen seien naturgemäß vom Himmel zu einer ehrenwerten Tätigkeit und Lebensweise berufen und wer in den Genuß der himmlischen Begünstigungen kommen wolle, müsse nach diesen Berufungen leben und diese beibehalten. Diese Begünstigungen würden, so die platonische Lehre wahr sei, durch Mittler gewährleistet, die Dämonen:

*„... si verum sit Platonicum illud, in qu tota consentit antiquitas, unicuique nascenti esse daemonem quendam vitae custodem ipso suo sidere destinatum, qui et ad hoc ipsum officium adiuvet, cui nascentem coelestia deputaverunt.“*⁶¹²

Hier kommt Ficino auf die Dämonenlehre zu sprechen. Zunächst sei jeder, welcher seine natürliche Begabung mit Hilfe der von Ficino gegebenen Gesichtspunkte erforsche, in der Lage, diese Begabung und seinen ihm eigenen Stern und Dämon zu finden und folglich im Handeln erfolgreich und im Leben glücklich zu sein. Gegenteiliges Handeln führe zu widrigem Schicksal und Feindschaft des Himmels.⁶¹³ Ficino arbeitet verschiedene Punkte des Zusammenwirkens von Lebensgewohnheit und Dämonenwirkung aus und stellt fest, dass entsprechend der platonischen Lehre, die Dämonen sich mit den Menschen veränderten und der Mensch sich an verschiedenen Orten ihnen gegenüber verschieden verhalte. Platoniker wie Astrologen stimmten ferner überein, dass der Schutzdämon eines jeden Menschen ein doppelter sein könne – einer gehöre zur Geburt, einer zur Profession. Ficino führt hier eine Dämonenlehre aus, die, zurückgehend auf das sokratische Daimonium, bereits bei Manetti als doppelter Dämon gedeutet und als Engel bezeichnet wurde. Ficino geht hier über Manettis Lehre hinaus, indem diesen Dämonen spezielle Aufgaben zugeteilt werden und beide, bei richtiger Handhabung, positiv wirken. Bis hierher findet sich keine Erwähnung von Sokrates und auch die folgenden Ausführungen und Hinweise zu den Fragen, wie man herausfinde, welche Art von Dämon jedem Individuum von Geburt an beigelegt sei oder welche Neigungen und von welchem Wesen jeweils der Mensch und sein entsprechender Dämon sei, wird ohne jeglichen Verweis auf Sokrates erläutert.

⁶¹¹ Vgl. Ficino (2009), 75-76.

⁶¹² Ficino (1989), III, 23, 370; Ficino (2009), 79: „... wenn jene Platonische Lehre wahr ist, bezüglich dere das ganze Altertum übereinstimmt, dass einem jedem bei seiner Geburt durch den eigenen Stern ein bestimmter Dämon als Lebenswächter zugeteilt wurde, der ihm bei eben der Aufgabe zur Seite steht, zu der die Himmlischen in bei seiner Geburt ausersehen haben.“

⁶¹³ Vgl. Ficino (1898), III, 23, 370; Ficino (2009), 79.

Erst am letzten Punkt seiner Ausführungen, in welchem sich Ficino mit dem Umgang der Menschen beschäftigt und darlegt, wen diese zu suchen oder zu meiden hätten, wird erstmals auf Sokrates verwiesen und an einem Beispiel die Wirkung der Berührung mit Sokrates, der in der Lage war, einen Besessenen allein durch Umgang mit ihm zu heilen, angeführt:

*„Contraria vero ratione consuetudo frequens contiguumque commercium cum felicibus excellentibusque, ut diximus, prodesse mirifice consuevit. Apollonium Theaneum ferunt Ephesi deprehendisse senem, sub cuius figura lateret daemon, qui sola praesentia totam civitatem peste contaminabat. Quantum vero Sokrates multis praesentia sola profuerit, Xenophon et Plato testator.“*⁶¹⁴

Wie eingangs erwähnt, ist *De vita libri tres* für die Einschätzung der Bedeutung der Figur Sokrates lediglich in Grenzen relevant. Weder wird ein bestimmtes Bild des Philosophen gezeichnet noch schließt der Text an ein bereits in anderen Schriften belegtes Bild an. Dennoch ist interessant, dass Ficino Sokrates als Seelen-Heiler mit diesen laertianischen Versen anführt und diese entsprechend umdeutet. Bemerkenswert ist ebenfalls, dass die Dämonenlehre Ficinos ohne jeglichen Bezug auf Sokrates auskommt, um diese wiederum mit einem Hinweis auf die Bedeutsamkeit – ja nahezu Heilsamkeit des Philosophen für andere Menschen zu beenden.

4.5 Einige Briefe

*„The Letters occupy in fact a very important place in Ficino’s work. As historical documents, they give us a vivid picture of his personal relations with friends and pupils, and of his own literary and scholarly activities. As pieces of literature, edited and collected by himself, the letters take their place among other correspondences of the time and are a monument of humanistic scholarship and literature. Finally, the letters are conscious vehicles of moral and philosophical teaching and often reach the dimensions of a short treatise.“*⁶¹⁵

⁶¹⁴ Ficino (1989), III, 23, 376; Ficino (2009), 83: „Aus dem gegenteiligen Prinzip wirkt der häufige Umgang und enge Kontakt mit glücklichen und ausgezeichneten Menschen, wie gesagt, üblicherweise wunderbar unterstützend. Es wird berichtet, dass Apollonius von Tyana einen alten Mann aus Ephesus festgenommen hat, in dessen Gestalt sich ein Dämon verbarg, der allein durch seine Gegenwart die ganze Stadt mit der Pest kontaminierte. In welchem Maße Sokrates allein durch seine Gegenwart vielen Menschen helfen konnte, bezeugen Xenophon und Platon.“

⁶¹⁵ Ficino, Marsilio (1975), *The Letters of Marsilio Ficino*, Bd. 1, hg. v. Paul Oskar Kristeller. London: Shephard-Walwyn, 17.

Die Einschätzung Paul Oskar Kristellers in seiner Einleitung zur Übersetzung des ficinianischen Briefkorpus spiegelt die Vielseitigkeit und Bedeutung dieser Sammlung von Brief-Texten wieder, die für die Beurteilung der Person des Sokrates unerlässlich ist. In vielen dieser Briefe findet Sokrates Erwähnung, auf verschiedene Weisen und in mehr oder weniger bedeutenden Rekursen. Zu beobachten ist zunächst, dass Verweise auf Sokrates in den früheren Briefen weitaus häufiger zu finden sind als in den späteren. In über dreißig Briefen taucht der Name Sokrates auf, in vielen dieser Briefe geht Ficino nicht über eine gemeinsame Nennung mit Platon hinaus. Häufig finden sich inhaltliche Ausführungen der platonischen Dialoge, die mit einem „Sokrates sagt/lehrt/nennt im ...“ eingeleitet werden. Lediglich auf einige wenige Briefe, deren Inhalt explizit zur Einschätzung von Gestalt und Rolle des Philosophen in den bestehenden Florentiner Diskursen um Ficino beitragen, sollen hier näher ausgeführt werden.⁶¹⁶

In verschiedenen Briefen beschäftigt sich Ficino mit der Harmonisierung antiker Philosophie mit christlicher Theologie, ebenso lässt sich der Versuch der Ausdeutung platonischer Lehren als dem christlichen Denken nahestehende, nahezu identische Anschauungen zeigen. In einigen dieser Briefe kommt Ficino im Zusammenhang mit dieser Thematik auf Sokrates zu sprechen, so in *De salute philosophorum ante christi adventum*⁶¹⁷, *Philosophia et religio germanae sunt*⁶¹⁸, *Concordia Mosis et Platonis*⁶¹⁹ und *Confirmatio Christianorum per Socratica*⁶²⁰.

Der früheste dieser Briefe, *De salute philosophorum ante christi adventum* (Januar 1479), weist auf eine Diskussion, die Ficino mit Antonio Ivani führte und die der Frage nachging, ob es richtig sei, dass die antiken Philosophen von der Erlösung durch Christus ausgeschlossen seien, da in diesem Falle ihre guten Taten und Tugenden nutzlos gewesen seien. Die Frage gründet auf der Diskussion um die Platzierung der antiken Philosophen im Limbo, die Dante im IV. Canto seiner *Divina Commedia* vornahm.⁶²¹ Ficino und Ivani wechseln einige Briefe zu diesem Thema⁶²², wobei Ivani sich mit dieser Thematik

⁶¹⁶ Die epistolare Version von Ficanos Platon-Vita wurde bereits ausgearbeitet und findet hier keine weitere Erwähnung.

⁶¹⁷ Ficino (1959), 806.

⁶¹⁸ Ficino (1959), 853-854.

⁶¹⁹ Ficino (1959), 866-867.

⁶²⁰ Ficino (1959), 868.

⁶²¹ Dante Alighieri (1988), *Die Göttliche Komödie*, ital./dt., Bd. 1, Inferno – Die Hölle, übers. u. komm. v. Hermann Gmelin. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 48-49 / 56-57.

⁶²² Von Interesse ist der Brief *De Socratis continentissimi anima*, Februar 1479. Vgl. Kristeller, Paul Oskar (1937), *Supplementum Ficinianum*, Bd. 2. Florenz: Olschki, 248-249.

ebenfalls an den Florentiner Mönch Bruder Simon wendet⁶²³, der auf ähnliche Weise antwortet wie Ficino,⁶²⁴ der, indem er sich auf Augustinus stützt und die Gründe, weshalb die antiken Philosophen jenem Limbo zugeordnet wurden, darlegt. Die Mosaische Gesetzgebung sei, so Ficino, in den Werken der Theologen in eine von Gott gegebene, natürliche und moralische Regeln betreffende und eine von Moses durch göttliche Inspiration selbst kreierte Gesetzgebung unterschieden worden, wobei erstere natürlich und damit für jedermann verständlich, quasi intuitiv und auch ohne entsprechende Bildung zu verstehen sei. Denn was, so Ficino, sei in ihr enthalten als die Anbetung des einen Gottes und das Führen eines rechtmäßigen Lebens:

*„Mosaica praecepta in duo genera apud Theologos distinguuntur. Alia ad naturale moraleque ius pertinent. Alia ad ceremonias et iudicia. Prima illa a Deo Mosi data sunt atque populo. Secunda Moses ipse constituit divinitus inspiratus. [...] Prima quae diximus adeo communia sunt, ut cuique etiam minus liberaliter instituto, vel solo naturali iudicio cognita esse potuerint. Quid enim in eis aliud continetur, praeter Dei unius cultum vitamque moralem?“*⁶²⁵

Sie sei überdies der gesamten Menschheit und für alle Zeit gegeben worden.⁶²⁶ Ob nun durch die Mosaischen Gesetze oder durch eingegebenes Wissen solcher Art, die antiken Philosophen, Pythagoras, Sokrates, Platon und andere Verehrer des einen Gottes, mieden die Gesellschaft der infernalischen Regionen, so Ficino. Andererseits waren ihnen die himmlischen Regionen, ohne die Gnade des himmlischen Christus, verschlossen, daher ihre Unterbringung im Limbo, in welchem sie durch die ebenfalls dort seienden Propheten oder aber durch die Engel sicher von der Ankunft des Messias wussten:

*„Phythagoras et Socrates, et Plato, atque similes alij Dei unius cultores, optimisque moribus instituti, eiusmodi sive Mosaica, sive naturali disciplina, inferos devitabant, superna vero sine superni Christi gratia meriri non poterant, quamobrem in mediam quandam regionem perferebantur, uno in ipso lyngo de Messiae adventu, sive per Prophetas, qui ibidem similiter servabantur sive per angelos, certissimi reddebantur.“*⁶²⁷

⁶²³ Von Interesse sind die Briefe *De anima Socratis*, 1480 und ein der Folgebrief ohne Titel, ebenfalls von 1480. Vgl. Ruffo, Landucci (1966), *L'epistolario di Antonio Ivani (1430-1482)*, in: *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, Serie 2, Bd. 6. Florenz: G. C. Sansoni Editore, 141-208, 200-202.

⁶²⁴ Zur weiteren Einsicht in den Briefwechsel zwischen Ficino und Ivani und Bruder Simon siehe: Kristeller (1937), 12-15 / 248ff; Ruffo (1966), 141-208; Antonio Ivani Da Sarzana (2006), *Opere Storiche*, a cura di Paolo Pontari e Silvia Marcucci. Florenz: Edizione Del Galluzzo.

⁶²⁵ Ficino (1959), 806.

⁶²⁶ Ficino (1959), 806.

⁶²⁷ Ficino (1959), 806.

Auf was Ficino hier zurückgreift, ist die Ansicht, dass die antiken Philosophen auch ohne die christliche Religion durchaus eine Vorstellung des einen Gottes hatten. Es werden von Ficino vor allem Pythagoras, Sokrates und Platon in den Vordergrund gerückt, wobei die Moralphilosophie von besonderer Relevanz zu sein scheint.

Die aufeinander folgenden, in den 1480er-Jahren verfassten Briefe *Philosophia et religio germanae sunt*, *Concordia Mosis et Platonis* und der Brief *Confirmatio Christianorum per Socratica* können als thematische Einheit betrachtet werden, deren Inhalt sich zunehmend konzentriert. Zunächst vergleicht Ficino christliche Religion und antike Philosophie. Er gibt seine Definition von Philosophie und die Aufgaben eines wahren Philosophen wieder, welcher in der Suche nach den Prinzipien der Dinge und innerhalb dieser Prinzipien in der Suche nach dem einen, höchsten Prinzip, der Ursache von allem, ist. Darüber hinaus sei es seine Aufgabe, sich und die Menschen zu diesem Höchsten zu leiten.⁶²⁸ Wobei der Philosoph weise zu nennen sei, so erweitert Ficino die Ausführungen, wenn er die Menschen zur Kontemplation dieses Höchsten, Gottes nämlich, animiere, und fromm und religiös, wenn er in uns die Liebe zum göttlichen Guten wecke.⁶²⁹ Aus diesem Grund, so Ficino, sei die gesamte antike Philosophie schlicht Religion verbunden mit Weisheit:

„*Quamobrem tota Priscorum Philosophia nihil est aliud, quam docta religio.*“⁶³⁰

Beispielhaft für seine Ausführungen ist Platon, mitgenannt werden Sokrates, Pythagoras, Hermes Trismegistus und Zoroaster.

Im Text *Concordia Mosis et Platonis* wird die Verbindung von antiker Philosophie und christlicher Theologie direkt auf die platonische Philosophie angewandt. Moses und Platon, Ficino bezieht sich hier auf Numenius, seien nahezu identisch:

„*Numenius Pythagoricus quem Origines non solum Pythagoricis, verum etiam Philosophis pene omnibus anteponit, cum et Mosaicos et Platonicos legisset libros, ait se in Platone Mosem agnovisse, nihilque aliud esse Platonem quam alterum Mosem Attica lingua loquentem.*“⁶³¹

⁶²⁸ Ficino (1959), 853: „Nullum enim aliud veri philosophantis officium est, quam singulas tum partium, tum universi rationes et causas excogitare semper atque docere. Deinde in ipsis rerum rationibus et causis assignandis ad summam denique omnium rationem causamque ascendere, praeterea caeteros ad superna pro viribus secum ducere. Ac dum quanto sapientia regatur mundus ostendit, simul etiam quanta humani generis commoditate ducatur certis providentiae rationibus demonstrare.“

⁶²⁹ Ficino (1959), 854: „Proinde Philosophos dum ad contemplationem Dei nos erigit sapiens, dum ad amorem divinae bonitatis inflamat pius religiosusque est appellandus.“

⁶³⁰ Ficino (1959), 854.

⁶³¹ Ficino (1959), 866.

Nach dieser Einleitung lädt Ficino seinen Briefpartner Braccio Martelli ein, der Akademie beizutreten, und eröffnet den Reigen platonischer Philosophen samt ihrer Lehren, verglichen mit den christlichen. Parmenides lehre, dass Gott Eines sei, Melissus und Zeno, dass im Realen Gott allein sei, Timaeus, dass das Universum von Gott allein kreiert worden sei etc.⁶³² Augustinus schließt letztlich diesen Reigen. Ficino kommt in diesem Kontext speziell auf Sokrates zu sprechen. Dieser, so Ficino, bestätige, dass die Elysischen Felder und der Limbo existieren, er lehre, dass der Mensch mehr auf die Ewigkeit, denn auf die Zeit achten, im Leben Zurückhaltung üben und sein Streben auf die Ewigkeit richten solle, Ungerechtigkeit eher aushalten und sein Sinnen darauf richten solle, den Geist rein zu halten für den alles sehenden Richter. Er versichere, dass das Bekennen und Vergeben der Sünden vor allem anderen von Bedeutung für die Erlösung der Menschheit sei. Dies solle geschehen, bevor die Verletzungen der Seele nicht mehr kurierbar seien. Mit dem Bild eines Schiffes beendet Ficino den Sokrates zugewiesenen Teil: Er wird uns raten, durch das Meer des Lebens auf einem Schiff zu segeln, das höchst präzise navigiert wird, bis zum Eintritt in die Sicherheit und Glückseligkeit der göttlichen Welt:

*„Ille te per Elisia prata perducet, quae nostri nomine paradisi significant. Ostendet et inferos digito, et purgatorium antrum atque Lymbum. Eadem tibi Socrates multis ibique rationibus confirmabit, docebitque aeternitatis curam habendam nobis esse multo magis, quam temporis. Contemnenda esse caduca, ut consequamur aeterna, praestare iniurias vel gravissimas perpeti, quam inferre. Nihil curandum contendendumque aliud, quam ut purissimum iudici omnia inspicientia animum offerre possimus. Itaque confessionem poenitentiamque voluntariam peccatorum ante omnia probabit esse saluti hominum necessariam, sed ad eam iubebit maxime properandum, ne antiquatus animi morbi insanabilis prorsus evadat. Monebit denique nos per huius vitae mare ipsa exactissime rationis navi tam diu vehi, quoad divino denique verbo tutius feliciusque provehamur.“*⁶³³

Sokrates ist in diesem Brief bereits derjenige, der die sehr praktischen Lebensanweisungen gibt. Die genannten Platoniker sind es, die die der Theologie vergleichbaren Lehren hervorgebracht haben, Sokrates aber ist derjenige, der den Menschen diese Dinge bestätigt, vermittelt und glaubwürdig macht und der die Anleitung für das tägliche Leben zu fassen in der Lage ist. Der vorangegangene Vergleich von antiker Philosophie im Allgemeinen mit christlicher Theologie wird hier auf die Platoniker übertragen und Punkt für Punkt, Lehre für Lehre aufgegriffen und in eins gebracht.

⁶³² Ficino (1959), 866.

⁶³³ Ficino (1959), 866.

Das ändert sich im Brief *Confirmatio Chistianorum per Socratica*, in welchem er, so formuliert es Ficino, so er nicht Missverständnis fürchten müsse, Sokrates als „Vorbote“ (*praesignare*) von Christus bezeichnen würde:

„Nisi verteret, optime Paule, fore nonnullos, qui vel pravitate ingenii, vel parvitate iudicii, alio quam nos loquamur sensu captent, singula demonstrarem, Socratem et si non figura qua Iob atque Ioannes Baptista, tamen adumbratione forte quadam Christum salutis authorem, quasi, (ut ita loquar) praesignavisse...“.⁶³⁴

Ficino setzt Sokrates gegen einen anderen, gute Menschen, ja Christen verunglimpfenden Autor: Lukian.⁶³⁵ Lukian, von dem gezeigt wurde, dass er sowohl Manetti als auch Alberti Pate stand, ist offensichtlich auch für Ficino unumgänglich, jedoch in einer anderen Weise als für die genannten Autoren. Hatten seine Vorgänger Lukian noch als Inspiration gesehen, im Falle Albertis zur satirischen Umsetzung seiner Ideen, sieht sich Ficino offensichtlich in der Situation, gegen ihn anschreiben zu müssen.

In einigen Schriften Lukians kommt Sokrates zur Sprache. Möglicherweise jedoch spielt Ficino hier auf Lukians Text *Der Verkauf der philosophischen Sekten*⁶³⁶ an, denn in diesem wird Sokrates als Liebhaber von Knaben in Szene gesetzt.⁶³⁷ Neben anderen Philosophen wird auch Sokrates von Jupiter und Merkur auf den Markt zum Ausverkauf angeboten. Gefragt, worauf er sich am besten verstehe, antwortet Sokrates, dass er ein Knabenliebhaber sei und überhaupt ein Meister in der Kunst zu lieben. Da der Käufer den Philosophen zur Beaufsichtigung eines hübschen Jungen haben wolle, sei Sokrates, so der Mann, wohl nicht der Richtige. Sokrates jedoch schwört bei den sehr fraglichen Göttern, dem Hund und dem Ahornbaum, dass seine Liebe nicht auf das Körperliche, sondern die Seele ziele, sodass es keinerlei Relevanz habe, wenn er mit einem Knaben unter einer Decke läge. Auch erläutert Sokrates dem Käufer seine philosophischen Lehren, eine Auswahl platonischer Lehren, und überzeugt letztlich seinen Gegenüber, ihn zu kaufen, was diesen wiederum als dummen Menschen entlarvt und Sokrates' Knabenliebe in ein deutliches Licht rückt. Dieser Text Lukians steht der von Ficino in *De amore* entwickelten Liebestheorie entgegen. Also entwirft Ficino nach dieser Einführung eine Darstellung des Philosophen, die sich von dem in *De amore* am göttlichen Eros gezeichneten Sokrates-Bild unterscheidet bzw. darüber hinausgeht.

⁶³⁴ Ficino (1959), 868.

⁶³⁵ Ficino (1959), 868.

⁶³⁶ Lukian (1960), Βίον Πρασις, in: *Lucian in eight volumes*, Bd. 2, gr./engl., übers. v. A. M. Harmon. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press / London: Heinemann, 450-511.

⁶³⁷ Die folgenden Ausführungen basieren auf den Ausgaben: Lukian (1960) und Lukian (1981), *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, hrg. v. Jürgen Werner und Herbert Greiner-Mai. Berlin/Weimar: Aufbau, 220-221.

In *De amore* stehen zunächst das Aussehen des Philosophen (hager, dürr, ungepflegt), seine Lebensumstände (barfuß, obdachlos, arm etc.) und seine Charaktereigenschaften (mannhaft, kühn, wild etc.) im Vordergrund, die dann in eine Aufzählung von auf diesen Eigenschaften basierenden Tätigkeiten mündet (Jäger nach dem übersinnlichen Schönen, Widerlegung der Sophisten, Ratgeber etc.). Insgesamt birgt die Darstellung in *De amore* eine gewisse Ironie und stellt Sokrates als durchaus schwierigen Charakter dar (listig, verschlagen, Ränkeschmied, Zauberer, Betrüger), welcher zwar in der Lage ist, diese Eigenschaften zum Guten zu wenden, die dennoch zunächst durchaus ambivalent sind. Nichtsdestotrotz wird Sokrates als rechtmäßig, richtig Liebender, der weitab körperlicher Lüste liebt, dargestellt, der durchaus einen sittenstrengen Lebenswandel führt.

In seinem Brief geht Ficino über die in *De amore* geschilderte sokratische Lebensweise hinaus. Sokrates, so heißt es, stellte während des gesamten Lebens das ewig Gute vor das Zeitliche, ertrug physische Leiden wie Hunger und Bloßstellung und die ungunstigen Unwägbarkeiten des Schicksals. Seine einzige Sorge habe den seelischen Übeln und dem resultierenden, unwiederbringlichen Verlust der Seele gegolten, sein Streben sei einzig Anbetung und Liebe gewesen. Darüber hinaus habe er die eigene Bequemlichkeit wie auch mögliche Gefahren verachtet. Wie ein Seelen-Arzt habe er sich um das Seelenheil seiner Mitmenschen gesorgt und jeglichen Stolz abgelehnt. Den Wert von Güte, Liebe und Glauben habe er vor allem anderen verdeutlicht, einzig das Streben nach wahrer Liebe und Mitgefühl habe im Vordergrund gestanden, leere Worte und leeres Wissen jedoch abgelehnt. Er vertraute dem Göttlichen alle Zeit und strebte nach einem rechtmäßigen Leben. Für all dies habe er von seinen Mitmenschen keinerlei Dank oder Lohn erwartet und letztlich mit dem Tod für diese Lebensweise bezahlt.

*„Hic ergo non rudi quadam simplicitate, imo singulari mentis excellentia atque (aut Plato Xenophonque testatur) divinitate insuper vaticinioque ingenito, aeterna bona caducis in omni eius vita praeposuit, incommodaque corporis, in ediam praesertim et nuditatem atque fortunae mala omnia ultro sustinuit, solo animi malo detrimentoque sempiterno perterritus, uni duntaxat pietatis charitatisque intentus officio. Quippe qui propria negligens commoda, nulloque detentus periculo, tanquam animorum medicus mentibus hominum, ubique circa fines patrios, purgandis incumberet, dum superbiam ante omnia detestatur, mansuetudinem vero et charitatem religionemque prae caeteris approbat, solum veri amoris charitatisque studium profitetur, ambitiosam scientiarum excludit professionem. Divinis ubique nititur testimoniis firmaque illis haeret fide priis iustisque moribus est contentus, atque id quod mirum est, nullum tam laboriosi officii in praemium humanum sperans, sed certo ob id periculo et mori se subiiciens. Nempe ad hoc unum sed Deo missum asseverabat, malleque dicebat Deo, quam hominibus obsequi.“*⁶³⁸

⁶³⁸ Ficino (1959), 868.

Was Ficino hier darstellt ist nicht mehr der dem Gott Eros in seiner Ambivalenz ähnliche Philosoph, welcher Poros und Penia in sich trägt und diese, wenn auch auf positive Weise, so doch sehr extravagant auslebt, sondern eine Art Heiligen, dessen Leben in der Hinwendung zu Gott, den Pflichten eines Christenmenschen ergeben, selbstlos sich für seine Mitmenschen einsetzend, letztlich Märtyrergleich den Tod durch diese findet. Der allerdings, wie sollte es anders sein, in das ewige Leben führt. Ficino greift hier unter anderem auf die neutestamentlichen Evangelien von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes sowie die platonische *Apologie* zurück. Dabei belässt es Ficino nicht. Sokrates selbst habe erklärt, dass er von Gott allein für dieses Leben gesendet wurde und lieber Gott als den Menschen folge. Belegt wird dies mit sokratischen Zitaten, welche hauptsächlich den genannten Evangelien und der platonischen *Apologie* entnommen sind:

„Me vero esse talem ut a Deo civitati tributus fuisse videar, hinc potestis animadvertere. Non humanum certe id esse videtur, quod eo ego mea quidem omnia omnino neglexerim, atque in hac rei familiaris negligentia inopiaque tot annos iam perseverem, vestro semper intentus bono, dum singulos convenio tanquam pater aut frater natu maior, suadens curam virtutis habere. Quod si quam pro officio meo mercedem reciperem, humanam quandam id rationem haberet.“⁶³⁹

Allein die sokratischen Ausführungen genügen Ficino hier nicht, er ergänzt sie durch knapp gefasste Anekdoten – so die abgelehnte Möglichkeit, die Gefangenschaft zu verlassen etc. Übergehen wolle er, so Ficino, die Anekdote der dreißig Silberlinge⁶⁴⁰, die sokratischen Prophezeiungen und die seinem Tod folgende nahezu göttliche Verehrung. Aber auch die für das Sokrates-Bild eher ungewöhnlichen Darstellungen eines Bades vor dem Tod⁶⁴¹, seine Ermahnung zur Stunde des Abendmahls⁶⁴², aber auch den Becher mit Wein⁶⁴³, den Segen und den Hahnenschrei exakt zum Zeitpunkt seines Todes⁶⁴⁴:

„Mitto in praesentia, triginta nummorum precium de Socrate factum et ipsius Socratis viticinia, vindictam quoque divinitus post eius necem subito consecutum Lotionem, vesperi paulo ante obitum institutam a Socrate exhortationemque eius ad pietatem hora coenae. Quid quod in eadem hora de calice atque benedictione et in obitu ipso de gallo fit mentio?“⁶⁴⁵

⁶³⁹ Ficino (1959), 868.

⁶⁴⁰ Vgl. Platon, *Apologia*, 38; Zaccharias 11:12-13; Markus 26:15 und 27: 3-10.

⁶⁴¹ Vgl. Phaidon 115-16a; Johannes 13:5.

⁶⁴² Vgl. Phaidon 116; Markus 14:22 und 16:14; Matthäus 26:26-29; Johannes 13:31-35.

⁶⁴³ Vgl. Phaidon 117; Matthäus 26:27-28.

⁶⁴⁴ Vgl. Phaidon 118; Matthäus 26:74.

⁶⁴⁵ Ficino (1959), 868.

Die Nähe zu Christus, dessen Wirken und Tod wird, hier auf die Spitze getrieben und in Opposition zu Lukian gestellt.⁶⁴⁶ Ficino stellt Sokrates in seinem Leben und Wirken zunächst als einen Heiligen dar, mit einer Vielzahl von Topoi, die man aus den hagiographischen Lebensbeschreibungen kennt. Zum Teil lehnen sich diese an die Beschreibung Ficanos in *De amore* an, als Gesamtdarstellung jedoch gehen sie weit über die als Eros-Figur entwickelte Darstellung hinaus. Der als Eros stilisierte Sokrates hat durchaus noch die bekannte sokratische Ambivalenz, die den Philosophen von den ersten Darstellungen an begleiten. Der hier in Szene gesetzte Sokrates ist von sämtlichen Ambivalenzen befreit. Heiligengleich in Leben und Wirken werden ihm obendrein Bilder aus der Christusgeschichte des Neuen Testaments beigegeben, sodass Sokrates, wie von Ficino beabsichtigt, in deutliche Verbindung zu Jesus Christus gebracht wird. Eine Darstellung, die bei Erasmus im *Convivium Religiosum* in dem Ausdruck gipfeln wird: „Sancte Socrates, ora pro nobis!“ – Heiliger Sokrates, bitte für uns!⁶⁴⁷

4.6 Endbetrachtung Marsilio Ficino

Ficanos Schriften markieren einen Wendepunkt in der vorliegenden Untersuchung. Waren Manetti und Alberti auf sehr unterschiedliche Weise, jedoch deutlich geprägt von der ersten Generation Humanisten nach Petrarca, gehört Ficino bereits einer neuen Generation Florentiner Gelehrter an. Diese neue Prägung resultiert unter anderem aus einer veränderten Quellenlage und sich daraus ergebenden, wandelnden Diskursen. Ficino kann auf antike Quellen sowie auf Arbeiten vorausgehender Humanisten zurückgreifen, so auf die Sokrates-Darstellungen Manettis oder die Alberti-Vita.

Die bedeutendste neu zugängliche Quelle für Ficino war das Werk Platons, das er selbst ins Lateinische übertrug. Ficanos Kommentare, aber auch seine *Theologia Platonica* sind Reaktionen auf die platonischen und neuplatonischen Schriften. Es ist nicht verwunderlich, dass Platon und sein Werk in verschiedensten Diskursen der Zeit zentral sind. Die bereits von Petrarca versuchte Autorisierung Platons wird nun in Florenz mit Nachdruck vorangetrieben, zunächst durch die erste Generation von Humanisten, noch in Anlehnung an Petrarca. Aber auch durch Cosimo de' Medici, der auf die Übersetzung Platons durch Ficino drängte und diesen mit der Pflege einer 'platonischen Akademie', wie auch immer diese ausgesehen haben mag, betraute.

⁶⁴⁶ Ficino (1959), 868.

⁶⁴⁷ Erasmus von Rotterdam (2006), *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, Colloquia familiaria-Vertraute Gespräche, hrsg. v. Werner Welzig. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 86-87.

Gegenstimmen wurden laut und es entwickelte sich, wie erwähnt, eine Auseinandersetzung um den Vorrang der jeweiligen Autorität, Aristoteles oder Platon, was unter anderem die Schriften Georg von Trapezunts und Kardinal Bessarions belegen.⁶⁴⁸ Deren Argumente basieren auf Informationen aus platonischen Dialogen und überlieferten biographischen Informationen; vor allem solchen, die sich auf das Liebesleben von Sokrates oder Platon beziehen und im Diogenes Laertios zu finden sind. Die für unsere Darstellung relevanten Werke Ficinos können in der Mehrzahl als eine Reaktion auf diese Auseinandersetzung gedeutet werden.

Der Text *De amore* und der Brief *Confirmatio Christianorum per Socratica* markieren zwei wichtige, von Ficino kreierte Bilder des Philosophen Sokrates in Florenz, die sich deutlich von denen seiner Vorgänger unterscheiden. Es ist zu bemerken, dass das ficinianische Sokrates-Bild sehr viel enger mit der Figur des Platon verbunden ist, als dies noch bei seinen Vorgängern der Fall war. Diese enge Bindung ist nicht allein auf das gängige Lehrer-Schüler-Verhältnis zurückzuführen, sondern gründet in dem mehrfach benannten Diskurswandel um Werk und Autorität Platons.

Lebensbeschreibende Darstellungen verfasste Ficino sowohl von Sokrates als auch von Platon, allerdings gibt es keine eigenständige Sokrates-Vita, wie dies bei Manetti der Fall ist. Lediglich Platon erhält eine autonome Biographie. Die Sokrates-Beschreibungen sind in thematische Zusammenhänge eingebettet, so in Ficinos Theorie der Liebe und den Versuch der Harmonisierung von antiker Philosophie und christlicher Theologie. Zeichen für die enge Bindung der Darstellungen ist unter anderem der Abfassungszeitraum der Texte. *De amore* wurde in der ersten Hälfte des Jahres 1469 verfasst, die zweite, epistolare Version der Platon-Vita in der zweiten Hälfte desselben Jahres. Es sieht so aus, als ob Ficino zur Unterstützung der Reaktion Bessarions auf die Verunglimpfungen Platons durch Trapezunt sowohl Sokrates als auch Platon entsprechend positiv zu vermitteln gedachte, und das sowohl auf argumentative Weise in *De amore* als auch mit Blick auf das Leben der Philosophen, als angewandte (Lebens-)Philosophie.

In der von Ficino an Platons *Symposion* orientierten Entwicklung einer Liebestheorie, die eine strikte Trennung von körperlicher, lustvoller und seelischer, auf die Schau Gottes gerichtete Liebe vornimmt, wird Sokrates als der einzig richtig Liebende herausgestellt. Das am platonischen Mythos der Eros-Zeugung durch Poros und Penia entfaltete Bild geht von einer sehr ambivalenten Charakterzeichnung aus, die durch die mütterliche Herkunft asketische Züge aufweist, durch die väterliche Herkunft jedoch kraftvoll,

⁶⁴⁸ Ich verweise hier auf den interpretatorischen Teil der Arbeit, welcher sich explizit mit der Frage „Warum Sokrates?“ auseinandersetzt.

überzeugend und klug geschildert wird. Beide Charakterbeschreibungen weisen negativ konnotierte Eigenschaften auf. Sokrates, der als wahrer Liebender, in Anlehnung an Eros, alle diese Eigenschaften in sich vereint, wird von Ficino positiv gedeutet. Ehrbare Liebe, sittenstrenger Lebenswandel, Askese und die Vermittlung dieser positiven Eigenschaften an andere, vor allem die Jugend, stehen im Vordergrund der Beschreibung. Geistige Stärke wird hervorgehoben, die körperliche Vernachlässigung auf natürliche Melancholie geschoben. Sokratisches Daimonium und von Platon vermittelte Dämonologie fallen hier zusammen und können als eine der Grundlagen für Ficanos Theorie gesehen werden, die dieser in *De vita libri tres* noch einmal aufgreift und erläutert.

Diese positive Umdeutung ambivalenter Eigenschaften erzeugt vor dem Hintergrund der platonisch-ficinianischen Liebestheorie einen Liebenden, der fernab körperlicher Liebe agiert, diese wohl über das Erfassen von Schönheit anregt, aber ausschließlich auf die Schau höherer, göttlicher Dinge lenkt, um letztlich durch Kontemplation Gott näherzukommen und der Seele den Weg zurück zu Gott zu ermöglichen. Die Knabenliebe wird als Schutz und Rettung der Jugend dargestellt, die zudem völlig im Dienst des Staates steht. Wer sich der Liebe Platons nach Auslegung Ficanos bedient, bewegt sich in der Einheit von Philosophie und christlicher Theologie, führt ein tugendhaftes, sittenstrenges Leben, schützt und erzieht die Jugend und dient damit dem Staat.

Nicht zu vergessen sind in diesem Zusammenhang die Qualitäten, die Sokrates als Lehrer vorzuweisen hat. Ganz im Sinne humanistischer Zielsetzung ist Sokrates in der Lage, ebendiesen Lebenswandel an die Jugend weiterzugeben, ohne auf Institutionen oder scholastische Argumentationen u.ä. angewiesen zu sein. Als Vorbild vermittelt er bereits durch Umgang mit ihm die gewünschte Lebensweise, die darüber hinaus jedem vermittelbar und nicht klassengebunden ist. Ficanos *TP* erläutert diese Seite des Philosophen anschaulich.

Dieses sittenstrenge und reine Sokrates-Bild wird von Ficino in der zweiten Fassung seiner Platon-Vita auf diesen übertragen. Folglich wird Platon ebenso asketisch und richtig liebend wie sein Lehrer beschrieben. Nicht die Theorie Platons steht im Vordergrund, sondern Charaktereigenschaften, Handlungen, das reale Leben Platons bedarf einer entsprechenden Darstellung, die gegen dessen Verunglimpfung gesetzt wird und überzeugend, plausibel, authentisch wirken will. Beide Philosophen werden als in gleicher Weise richtig lebend und liebend dargestellt und tragen dank Ficino eine sittenstrenge, mit der christlichen Theologie eng verbundene Philosophie nach außen, die einen Ausschluss der platonischen Philosophie und damit letztlich Platons aus dem

Autoritäten-Reigen antiker und christlicher Philosophen und Autoren ungerechtfertigt erscheinen lässt.

Dass Ficino negative Reaktionen auf seine Theorie der Liebe erreichten, belegen dessen Briefe, die mitunter von einem falschen Verständnis seines Textes zeugen. Diese Negativ-Auslegung wird weiterhin von Texten, welche die sokratisch-platonische Knabenliebe auf körperlich-sinnliche Weise beschreiben, wie Quellen im Diogenes Laertios, oder satirisch darstellen, wie Lukian, immer wieder in die Diskussion gebracht, sodass Ficino letztlich erneut darauf reagieren muss und dies in seinen Briefen auf sehr anschauliche Weise tut.

Das in *De amore* gezeichnete Sokrates-Bild ist in Ficinós Brief *Confirmatio Christianorum per Socratica* nur noch in Ansätzen sichtbar. Hier orientiert sich Ficino nicht mehr am platonischen Eros zur Beschreibung des Philosophen, sondern am Bild von Jesus Christus. Die geschilderte Lebensweise gleicht einem Heiligen, der Tod ist martyrergerleich. Elemente, die eindeutig biblisch-christliche sind, werden zu den bereits christlich umgedeuteten traditionellen sokratischen Eigenschaften ergänzt: das Abendmahl, die Fußwaschung, der Hahnenschrei etc. Sokrates wird als Vorbote Christi christusgleich dargestellt. Die erwähnte Diskussion um die Aufnahme der Philosophen, so auch von Sokrates, in den von Dante kreierten Limbo stützt das gezeigte Bild Ficinós.

Für Ficinós Lebensbeschreibungen von Sokrates und Platon ist Diogenes Laertios eine Hauptquelle. Nicht allein faktische Informationen werden hier verarbeitet, vor allem anekdotische Belege und Sentenzen stützen das von Ficino Dargestellte. So belegen diese die am platonischen Eros entwickelten Charaktereigenschaften des Philosophen Sokrates und lassen diese lebensnah und anschaulich wirken. In der *Vita Platons* greift Ficino gar auf das Ergänzen einer zusammengetragenen Sammlung von Anekdoten und Sentenzen zurück, die ebenso Laertios entnommen sind.

5 Eine Frage der Autorität? – Eine Frage der Autorität!

Autorität (*auctoritas*) ist Ansehen, Einfluß, Geltung, Würde etc., die „Personen oder überpersönlichen und unpersönlichen Wertträgern ... in den Augen anderer Personen oder Gruppen“ zukommen.⁶⁴⁹ Es ist eine Beziehungsqualität, an der mindestens zwei Seiten in ein Verhältnis, ein Autoritätsverhältnis treten, das aus gewissen Rollen heraus funktioniert oder auf freiwilliger Basis, aus Respekt, Anerkennung oder Bewunderung.⁶⁵⁰ Doch Autorität per se *ist* oder *hat* man nicht, zur Autorität wird man.

Die lateinische Übersetzung der Philosophenviten des Diogenes Laertios durch Ambrogio Traversari fand, das zeigen die bisherigen Arbeiten, eine sofortige und rege Aufnahme unter den Florentiner Gelehrten. Allerdings war diese Aufnahme, auch das konnte an den Quellen gezeigt werden, keine homogen-geschlossene oder eindeutig zuordenbare. Autor und Text wurden durchaus unterschiedlich in die Texte und Diskurse eingebracht – zum einen in ihrer Verwendung, andererseits aber auch in ihrer Sichtbarmachung, die nicht von Beginn an in gleicher Weise nachweisbar ist, sondern sich prozessual vollzog, als Werdeprozess einer Autorität, die in diesem Fall sowohl in Autor- als auch Textautorität zu separieren ist: den Autor Diogenes Laertios und seinen Text *Vitae philosophorum*.

Die Untersuchung der Texte Manettis, Albertis (zuzüglich unbekanntem Autor der Vita) und Ficinos zeigte, dass der Umgang mit ebenjenen zwei Autoritäten, Autor und Text, durchaus verschieden war.

Ficino, der sich mit seinen hier vorgestellten Schriften deutlich in den Diskurs um die Auseinandersetzung der Autoritäten Aristoteles und Platon einschrieb, kam um die Aufnahme und den Verweis auf die Philosophenviten des Laertios, zumindest in seiner Vita Platons nicht mehr herum. Bereits Georg von Trapezunt und Bessarion, welche, wie

⁶⁴⁹ Metzler Philosophie Lexikon (1999), hrsg. v. Peter Prechtel, Franz-Peter Burkard, 2. erw. u. aktual. Aufl. J.B., Stuttgart / Weimar: Metzler, 57.

⁶⁵⁰ <http://de.wikipedia.org/wiki/Autorität>

bereits erwähnt wurde, die Auseinandersetzung um den Vorrang der jeweiligen philosophischen Autoritäten mit deutlichem Rekurs auf die Ausführungen zu Platon in den *Vitae philosophorum* führten, verwiesen auf Laertios und interpretierten dessen Ausführungen auf ihre je eigene Weise. Wenn sich Ficino also in diesen Diskurs einbrachte, wovon sowohl die epistolare Fassung seiner Platon-Vita als auch sein Kommentar zum Symposium zeugen, konnte er dies – zumindest in Bezug auf Platon – schwerlich, ohne auf Diogenes Laertios zu verweisen.

Es zeigt sich, dass die *Vitae philosophorum* für Ficino und seine Zeitgenossen als „Text-Autorität“ für den bestehenden Diskurs unumgänglich waren. Der deutliche Verweis auf Diogenes Laertios innerhalb des Diskurses belegt, dass sich Laertios als „Autor-Autorität“ bereits etabliert hatte.

Darüber hinaus nahm Ficino die Methode, eine geschlossene Anekdoten- bzw. Sentenzensammlung quasi als bildlich beschreibendes Element bereits vermittelter Inhalte zu setzen, in seine Ausführungen auf, was die Relevanz dieser bildsprachlichen Mittel der *Vitae philosophorum* betont und einen weiteren Aspekt der „Text-Autorität“ darstellt.

Alberti war in seinen Texten auf die „Autor-Autorität“ nicht in gleichem Maße angewiesen wie, ihm folgend, Ficino. Dennoch ist der Text für ihn von solcher Bedeutung, dass er diesen, sobald er Zugang zu ihm hatte, in seine Arbeiten aufnahm. Am deutlichsten belegt dies die Textredaktion von *I libri della famiglia*. Auch der Autor wird dort genannt.

Der Autor der Alberti-Vita benennt Laertios gar nicht, greift aber ausgesprochen deutlich auf die Quelle zurück - mit Schwerpunkt auf den Anekdoten, aber auch mit Blick auf eine Art Konzept des Philosophen Sokrates aus den *Vitae philosophorum*.

Von besonderem Interesse diesbezüglich aber sind die Arbeiten Giannozzo Manettis, die diese Autoritätswertung wunderbar deutlich werden lassen, wie die Quellenarbeit insbesondere zu den Texten *De illustribus longaevis* und *Vita Socratis et Senecae* belegte, auf die im Folgenden mit Blick auf die Autoritätswertung von Diogenes Laertios und den *Vitae philosophorum* noch einmal explizit eingegangen wird.

5.1 Autorität ist man nicht, man wird zu ihr ...

Giannozzo Manetti und die laertianischen *Vitae philosophorum* – ein Werdeprozess

*M Tullius viro ciceronis libertus quemadmodum ex epistolis eius manifeste deprehenditur vir eruditissimus simul atque eloquentissimus fuit proinde tanti eam faciebat vir desiderium suu diutius ferre non posset quod in diuturna quadam egritudine eius apertissime demonstravit. nam ea de re mirum in modum sollicitus assidius litteris hominem interpellebat ut ceteris posthabitis validitudini in serviret et ad eum quam primum confirmatus esset se conferret hic in putealano post gloriosam patroni sui mortem usque ad centesimum etatis annum consenesceris primus omnium notus commentus est. Unde notarios apellatos volunt.*⁶⁵¹

Ein spezifischer Umgang mit den verwendeten Quellen, der eine gewisse Methodik erkennen lässt, findet sich in den frühen biographischen Schriften Manettis. Auffällig ist zunächst, dass Manetti sowohl in der Viten-Sammlung *DIL*, mehr noch in seiner etwas später verfassten *Vita Socratis*, ihm wichtige Quellen benennt und wortgetreu, mehr oder weniger umfangreich, zitiert, sodass der Eindruck eines verantwortungsvollen, nahezu modernen Umgangs mit den Quellen entsteht. Bei näherer Untersuchung der Viten und der von Manetti explizit benannten Quellen, eröffnet sich jedoch eine erstaunliche Dichotomie der „Autor-Autoritäten“, quasi eine „doppelte Autorität“, die sich differenzieren lässt in eine „offensichtliche“, in den Blick gerückte Autorität, welche wiederum einer „verdeckten“, aus dem Blick entfernten, gegenübersteht. Beiden ist eine mehr oder minder intensive Ausprägung gemein.

Es konnte gezeigt werden, dass Manetti in *De philosophis*, im V. Buch seiner umfangreichen Vitensammlung *DIL*, nahezu ausschließlich und ausgesprochen textnah auf Diogenes Laertius zurückgreift. Explizite Erwähnung erfährt Laertius allerdings lediglich an vier Stellen.⁶⁵² (Siehe Kapitel 2.2) Obwohl in diesem Text bereits eine deutliche Diskrepanz zwischen Verwenden und Benennen der Hauptquelle Diogenes Laertius besteht und schon hier von einer „verdeckten“ Autor-Autorität Laertios gesprochen werden kann, wird die von Manetti benutzte Methode des Zugriffs auf Autoritäten zur Unkenntlichmachung des Laertios explizit deutlich in der Lebensbeschreibung des Sokrates aus der Parallel-Vita. Manetti führt hier zehn Autoren, welche ihm als Quelle dienten, an.⁶⁵³ Diese werden entweder als solche erwähnt oder aber

⁶⁵¹ Manetti, Vat. Urb. Lat. 387, fol. 147r.

⁶⁵² Manetti, Vat. Urb. Lat. 387: Vita Pittacus, fol. 126r / Pheretydes, fol. 127r / Vita Cleanthes, fol. 137r / Vita Epikurs, fol. 138v.

⁶⁵³ Es handelt sich um Augustinus, Aristoteles, Apuleius, Cicero, Aulus Gellius, Hieronymus, Diogenes Laertius, Platon und Quintilian. Valerius Maximus wird indirekt, mit der Nennung seiner Schrift *Memorabilium* erwähnt.

zitiert, lediglich vier der angeführten Autoren finden eingehendere Beachtung. Die „offensichtliche“, von Manetti prominent zitierte Autorität ist Cicero. Circa zwanzig mehr oder weniger umfangreiche, mit Autor benannte Zitate durchziehen den Text und lassen Cicero als Hauptquelle dieses Textes erscheinen. Mitunter passagenweise werden Stellen zu Leben und Wirken des Philosophen Sokrates wortwörtlich zitiert. Benannt werden die Texte *De oratore*, *De officiis* und *De senectute*.

Die aufmerksame Lektüre des Textes samt Abgleich der bekannten Quellen zeigte allerdings ein gänzlich anderes Bild. Bereits Struktur und Aufbau der Lebensbeschreibung erinnern an die laertianischen Viten. Darüber hinaus sind die zusammengestellten Inhalte in beträchtlichem Umfang Diogenes Laertios entliehen. Es eröffnet sich ein augenscheinliches Ungleichgewicht zwischen der eigentlichen, dem Werk zugrundeliegenden Quelle Diogenes Laertios und der von Manetti im Text prominent gesetzten Quelle Cicero. Lediglich ein einziges Mal, zu Beginn der Vita, wird Diogenes Laertius von Manetti in Verbindung mit Augustinus und seinem Werk *De civitate Dei*, erwähnt: „ut Laertius Diogenes in libro *De vita et moribus philosophorum* plane et aperte sensisse videtur“.⁶⁵⁴ Der in den Blick gerückten „offensichtlichen“ Autorität Cicero steht die aus dem Blick entfernte, „verdeckte“ Autorität Diogenes Laertios gegenüber. Diese Überblendung des Autors Laertios folgt einer Methode und spricht für eine doppelte Zugangsweise zum Text. Als reale Quelle, als Sammlung von durchaus neuen Informationen, ist der Text des Laertius für Manetti unverzichtbar. Kein für ihn greifbarer Autor scheint eine ähnliche Fülle von Detail-Informationen in entsprechender Form bieten zu können. Als „offensichtliche“ Quelle, als zitierbare Autorität jedoch, bleibt Diogenes Laertios außen vor. Manetti scheint somit deutlich zwischen Text-Autorität und Autor-Autorität zu trennen.

Dieser methodische Umgang mit der Vorlage stellt sich zunächst einmal als klarer Mangel an Autorität des Autors dar. Daher stellt sich die Frage, welches Verständnis von Autorität, welche für ihn geltenden Autoritätskriterien und gängigen Bezugsmöglichkeiten auf Autoritäten, unter denen die gemachten Beobachtungen zu fassen sind, liegen vor.

Mit Blick auf die Diskursmethode des Frühhumanismus hat Ebbersmeyer zwei für die Argumentationsführung relevante Methoden des Bezugs auf Autoritäten herausgearbeitet, welche sich im Verständnis dessen, was *auctoritas* bedeutet und welche Funktion sie

⁶⁵⁴ Manetti (1979), I, 8, 48-50.

innerhalb einer Argumentation einnimmt, unterscheiden.⁶⁵⁵ Im Verständnis der mittelalterlichen, scholastischen Philosophie wurden der *auctoritas* in Anlehnung an Aristoteles' *Topik* und *Rhetorik* verschiedene Funktionen zugeordnet, die wiederum divergierende methodische Zugangsweisen mit sich brachten. Im Kontext der *Topik*, angelegt zur Einübung überzeugender und schlagkräftiger Argumentation von Thesen und zur Lehre der Orte der Beweisführung, der Topoi, entwickelte sich unter anderem der Topos der *auctoritas*. Auch wenn dieser Topos bei Aristoteles angelegt ist, taucht er dort nicht explizit auf, da sich dem lateinischen Wort keine griechische Entsprechung zuordnen lässt.⁶⁵⁶ Dennoch vertritt er die Auffassung, dass nur solche Argumente der Wahrheit nahekommen, die von einer Vielzahl von Leuten, klugen Leuten, und von diesen wiederum die zahlenmäßig stärkste Gruppe, die namhaftesten und angesehensten, vertreten werden:

„Wahrscheinliche Sätze aber sind diejenigen, die Allen oder den Meisten oder den Weisen wahr scheinen, und auch von den Weisen wieder entweder Allen oder den Meisten oder den Bekanntesten und Angesehensten.“⁶⁵⁷

Demgegenüber bestimmt Petrus Hispanus in seinen *Summulae Logicales* Autorität als „Urteil eines Wissenden in einer Wissenschaft“, also als Fachwissen einer Person.⁶⁵⁸ Eine Autorität hat folglich Kenntnisse in einem spezifischen Bereich, einem Fachgebiet. Der Bezug auf Autoritäten nun, so Ebbersmeyer, kürze "den Denkweg ab, da auf eine rationale Ausbuchstabierung des Arguments" verzichtet würde.⁶⁵⁹ So finden sich in der scholastischen Philosophie Argumentationen *ex auctoritate*, *qua ratione* und *per experientiam* nebeneinander. Die aristotelische *auctoritas* im Kontext der *Rhetorik* bestimmt diese ähnlich der *Topik*:

⁶⁵⁵ Ebbersmeyer, Sabrina (2003), Warum nicht mehr Aristoteles? Zum Funktionenwechsel der *auctoritas* im Kontext der Moralphilosophie, in: Wulf Oesterreicher / Gerhard Regn / Winfried Schulze (Hg.), *Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität* (Pluralisierung und Autorität, 1). Münster: LIT, 123-140.

⁶⁵⁶ Vgl. Ebbersmeyer (2003), 125.

⁶⁵⁷ Aristoteles (1999), *Topik* I, 1, 100b, hrsg. u. übers. v. Eugen Rolfes, Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 2. Hamburg: Meiner, 1. Ebenso in Aristoteles (1999), I, 10, 104a. Vgl. Ebbersmeyer (2003), 125.

⁶⁵⁸ Petrus Hispanus (1972), *Tractatus called afterwards Summule Logicales*, hrsg. v. Lambert Marie de Rijk. Assen: Van Gorcum, 75: „Auctoritas, ut hic sumitur, est iudicium sapientis in sua scientia.“. Vgl. Ebbersmeyer (2003), 126.

⁶⁵⁹ Ebbersmeyer (2003), 126.

„... wenn alle Menschen zu jeder Zeit, sonst zumindest die meisten, die Weisen – entweder einhellig oder überwiegend – oder die Guten so urteilen.“⁶⁶⁰

Die Rhetorik als Mittel der Überzeugung fordert jedoch andere Begründungen und Funktionen. So finden sich im 1. Buch der *Rhetorik* eine Gruppe von „kunstlosen Beweismitteln“ bzw. Überzeugungsmitteln: Gesetz, Zeugen, Verträge, Folter und Eide.⁶⁶¹ Zeugen sind entweder zeitgenössische Personen oder Alte, das heißt Dichter oder bekannte Persönlichkeiten, die mit dem eigentlichen, aktuellen Fall nicht direkt in Verbindung stehen müssen, jedoch zur Beurteilung eines aktuellen Falles berechtigt sind. Zeuge ist somit jeder, der für die Richtigkeit einer anstehenden Entscheidung bürgt. Autorität beschränkt sich nun nicht mehr allein auf die Einschätzung einer aktuellen bzw. vergangenen Handlung (Tat), vielmehr animiert sie überdies zur Nachahmung und bietet konkrete Handlungsmuster für bestimmte Situationen, individuelle Normen für zukünftiges Handeln also. Die Geltung der Autorität im rhetorischen Kontext basiert zunächst auf dem Alter der Autorität als Indiz für einen reichen Erfahrungsschatz und als geeignete Voraussetzung für die Einschätzung einer bestimmten Situation⁶⁶², weiterhin auf Lebensführung, Tugendhaftigkeit und Würde.⁶⁶³

Ist das Autoritätselement im topischen Bereich, mit Rekurs auf Boethius und Thomas von Aquin, das schwächste Argument, bildet es in der Rhetorik, mit Rekurs auf historische Beispiele, ein zentrales und durch nichts zu ersetzendes Überzeugungsmittel, das für die Entwicklung der Moralphilosophie sowohl im universitären als auch im humanistischen Umfeld von zentraler Bedeutung ist. So wurde Moralphilosophie einmal als Wissenschaft im strengen Sinne gesehen, deren Funktion die Entwicklung einer möglichst allgemeinen Theorie des menschlichen Handelns war und ebensolche allgemeinen Einsichten vermitteln sollte: eine theoretische Zugangsweise zu ethischen Richtlinien – *ethica docens*. Andererseits wiederum war sie Handlungsanleitung für Menschen in einer komplexen, situativen Wirklichkeit und somit konkret praktische Anleitung und Erziehungsmittel zur Animation eines tugendhaften Lebens – *ethica utens*.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ Aristoteles (2007), *Rhetorik* II, 23 (12) 1398b, hrsg. u. übers. v. Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam, 136. Vgl. Ebbersmeyer (2003), 127.

⁶⁶¹ Aristoteles (2007), I, 2, (2) 1355b. Vgl. Ebbersmeyer (2003), 127.

⁶⁶² Vgl. Ebbersmeyer (2003), 128; Cicero (2004), *Orator*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam, 169; Quintilianus, Marcus Fabius (2006), *Institutionis Oratoriae / Ausbildung des Redners*, lat./dt., 2 Bd., hrsg. u. übers. v. Helmut Rahn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, XI, 1, 32 / II, 558 / XII, 4, 2 / II, 724.

⁶⁶³ Vgl. Ebbersmeyer (2003), 128; Quintilian (2006), IV, 2, 125 / I, 484 / III, 8, 12-13 / I, 364; Cicero (1960), *De Inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, engl./lat. London: Heinemann, I, 166 / I, 4.

⁶⁶⁴ Vgl. Ebbersmeyer (2003), 129.

Petrarca nun ist derjenige, welcher ein Verständnis von Autorität basierend auf *experientia* für die Moralphilosophie stark macht. Die Autorität eines *exemplums* beruht nicht mehr auf einer Argumentation oder einem Lehrsatz, sondern, entlehnt der Rhetorik, auf moralischem Ansehen, auf Überzeugungskraft und dem Anreiz zur Nachahmung. Ein Handelnder bürgt für die Richtigkeit eines bestimmten Handlungsmusters.⁶⁶⁵

Manetti greift, im Anschluss an Salutati und Petrarca, auf diese Methode, das Beweismittel des *exemplum* in diesem Verständnis, zurück. Er kann somit ohne weiteres auf den Text des Diogenes Laertios als Quelle, als Text-Autorität, zurückgreifen; den Autor jedoch bekommt Manetti in diesem Kontext nicht zu fassen, da diesem sämtliche als Überzeugungsmittel ausgewiesenen Eigenschaften fehlen bzw. Manetti weder Alter oder Lebensweise noch Charaktereigenschaften oder Tugendhaftigkeit des Autors bekannt sind.

Die Untersuchung und Einschätzung formaler Qualitäten von Autoren als Kriterium ergibt in Anlehnung an die Rhetorik und aufbauend auf dem Genannten, dass derjenige ein guter Autor ist, welcher in der Lage ist, Wissen, sowohl in der Moralphilosophie als auch in der Geschichtsschreibung, so lebendig und anschaulich zu vermitteln, dass er die Mitmenschen animiert und zu tugendhaftem Handeln und richtigem Tun bewegt. Dies vermittelt er nicht anhand umständlicher Argumentationen oder rhetorischer Kniffe, sondern in Annäherung an eine bestmögliche, wahre Behandlung bzw. Darstellung einer Situation oder Handlungsweise. Folgt man den Ausführungen Coluccio Salutatis⁶⁶⁶, Enea Silvio Piccolominis⁶⁶⁷ und Lorenzo Vallas⁶⁶⁸, so ist ein guter Autor, ein *bonus* bzw. *optimus auctor*, derjenige, welcher es versteht, sich der „guten Rede“ zu befleißigen,⁶⁶⁹ er ist, in Anlehnung an Cicero, in der Lage, „Sachkenntnis mit gutem sprachlichem Ausdruck zu verbinden, das angesprochene Gegenüber mit lebendigem, vitalisierendem Wissen zu bereichern und es zu richtigem Tun zu bewegen.“⁶⁷⁰ Der gute Schriftsteller sucht im Austausch mit anderen Meinungen, der Wahrheit näherzukommen, soweit diese

⁶⁶⁵ Vgl. Ebbersmeyer (2003), 135. Siehe dazu ausführlich: Ebbersmeyer (2010), 85-102.

⁶⁶⁶ Vgl. Vollman, Benedikt Konrad / Čizmić, Vlatka (2003), Boni auctores. Formale Qualität als Autoritätskriterium im Frühhumanismus, in: Wulf Oesterreicher, Gerhard Regn, Winfried Schulze (Hrsg.), *Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität* (Pluralisierung und Autorität, 1). Münster: LIT, 106. Zitiert wird: Salutati (1896), Epist. XII, 18, 198.

⁶⁶⁷ Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 105-106. Zitiert wird: Piccolomini (1909 a), Epist. I.1,99, 230.

⁶⁶⁸ Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 106. Zitiert wird: Lorenzo Valla (1984), *Laurentii Valle epistole* (Thesaurus mundi, 24), hrsg. v. Ottavio Besomi / Mariangela Regoliosi. Padua: Antenore: Epist. 13, 201.

⁶⁶⁹ Vollman / Čizmić (2003), 106: Salutati (1896), Epist. XII, 18, 198.

⁶⁷⁰ Vollman / Čizmić (2003), 105: Cicero (2001), 1, 6, 20.

erforschbar ist, das Unerforschliche, Göttliche jedoch wird still verehrt, ihm wird, im Glauben ergeben, vertraut.⁶⁷¹

Ein schlechter Autor hingegen, und hier gibt Valla eine Liste von Beispielen⁶⁷², nehme für sich in Anspruch, sicheres Wissen zu vermitteln, was jedoch nicht der Fall sei, wie die scholastischen Auseinandersetzungen belegten.⁶⁷³ Er vermittelt totes Wissen, weil es die Ausbildung wahren Menschseins nicht fördert. Hinzu kommt eine schlechte sprachliche Form des jeweiligen Vortrags, die den Leser abstößt, anstatt zu fesseln und anzuziehen.⁶⁷⁴ Er ist, so Valla, nicht nur kein *bonus* oder *optimus auctor*, sondern überhaupt keiner.⁶⁷⁵

Schriften ohne eine entsprechende Rhetorik, so Petrarca mit Blick auf die aristotelischen Ausführungen zur Ethik, machten zuweilen gelehrter, nicht jedoch besser.⁶⁷⁶ Echte *auctoritas* im Sinne Ciceros und auch Senecas führe quasi von selbst zur Nachahmung sowohl sittlichen Handelns als auch literarischer *imitatio*.⁶⁷⁷ Diese *auctoritas movendi* gründet sich auf einer Autorität der Form, welche den Hörer bzw. Leser veranlasst, sich dem Autor anzuschließen, dessen sind weder *res* noch rationale Analyse fähig. Lediglich eine durch das schöne Wort geformte *res*, deren unter anderem Cicero fähig war, vermittelt die Inhalte in adäquater Form und gewinnt die Zustimmung des Hörers bzw. Lesers.⁶⁷⁸

Manetti, der sich in seiner *Vita des Sokrates*, ganz ähnlich wie Petrarca, möglicherweise in Anlehnung an diesen, äußert, spricht Aristoteles die Begeisterungsfähigkeit seiner Ausführungen und damit die gewünschte Wirkung auf die Menschen ab. Er ist sich des Diskurses um die humanistische Rhetorik durchaus bewusst und stellt sich deutlich in die Tradition Petrarcas und Salutatis.

Diogenes Laertios nun, welcher, ob seiner oft chaotisch anmutenden Kompilation von Inhalten häufig Kritik hinnehmen musste, vereint in seiner Sammlung Informationen verschiedener Quellen und Textgattungen, die, das wurde an anderer Stelle bereits herausgestellt, den von den Frühhumanisten gewünschten Wirkungen und Zielen ihrer Texte durchaus entgegenkommen. Gerade bei Manetti zeigt sich dies sehr deutlich. Auch

⁶⁷¹ Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 106. Vollman / Čizmić geben eine Zusammenstellung der Forschungsliteratur zur Rhetorik des Renaissance-Humanismus.

⁶⁷² Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 106: Valla (1984), Epist. 13, 201.

⁶⁷³ Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 106.

⁶⁷⁴ Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 106.

⁶⁷⁵ Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 106: Valla (1984), Epist. 13, 198: „maiores, qui rite et probe auctores nominator.”

⁶⁷⁶ Petrarca, Francesco (1993), *De sui ipsius et multorum ignorantia*, hrsg. v. August Buck, übers. v. Klaus Kubusch. Hamburg: Meiner, 104: „doctiorque his fortisan nonnunquam, sed non – qua decuit – melior factor ad me redii.“

⁶⁷⁷ Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 107.

⁶⁷⁸ Vgl. Vollman / Čizmić (2003), 109.

wenn das für uns rhetorisch Schöne des Textes oft fehlen mag, sind zum einen die gesammelten *exempla* als auch die verwendeten sprachlichen Mittel zur Beschreibung dieser *exempla* (dicta, Verse, Anekdoten) ideal für die vorgestellte Vermittlung von Wissen durch die Frühhumanisten. Auch hier lässt sich die Text-Autorität der laertianischen Viten-Sammlung nachweisen, nicht jedoch die Autor-Autorität, die in dieser Viten-Sammlung eher in der Kompilation, Selektion und Neuordnung der Informationen liegt, denn der rhetorischen Ausformung. Die Text-Autorität bezieht sich eher auf die Authentizität suggerierenden bildsprachlichen Mittel, denn auf die rhetorische Schönheit des Textes. Unter Umständen ließe sich anführen, dass Laertios in seinen Viten eine gewisse Tugendhaftigkeit bzw. nachahmungswürdige Lebensweisen oder Lebenskonzepte in den Vordergrund stellen wollte. Doch auch das lässt sich lediglich eingeschränkt nachweisen, da Negativ-Beispiele oder nicht nachahmungswürdige Schilderungen durchaus enthalten sind. Hier könnte gegebenenfalls das später aufkommende Argument Bessarions zu Laertios' Platon-Ausführungen angeführt werden, der zu Bedenken gab, dass die von Laertios aufgeführten Laster Platons in der Betrachtung der Gesamtvita, welche eine durchaus positive Darstellung sei, aufginge und somit lediglich als korrekter, eher objektiver Quellenumgang zu deuten wäre. Ein letztlich lediglich in Grenzen überzeugendes Argument.

Doch zurück: Der „verdeckten“, aus dem Blick entfernten *auctoritas* Diogenes Laertios, steht die „offene“ Autorität Ciceros gegenüber. Die gezeigte Überblendung des Laertios setzt die bestehende Geltung Ciceros voraus, der es, mit Blick auf das sich wandelnde Verständnis des Laertios und dessen Entwicklung zu einer ebenfalls etablierten, „offenen“ Autorität, nachzugehen gilt. Anders als Laertios war dem Autor Cicero kontinuierlich eine gewisse Relevanz beschieden, die mit einem wandelnden Verständnis dessen, welche Besonderheiten diesem zukommen, welches die relevanten Schriften sind und wessen sich der Autor rühmen darf – Rhetor, Philosoph oder Staatsmann – bis über das Mittelalter hinausgeht, das ihn vornehmlich als Rhetor wahrnahm. Die Eingangs angeführte Cicero-Vita Manettis zeigt bereits dessen Wertschätzung für Cicero, lobt dessen Gelehrtheit und Beredsamkeit und benennt eine Quelle, die für die Entwicklung Ciceros zur Autorität der Renaissance von entscheidender Bedeutung ist, nämlich dessen Briefe.

Die Wiederentdeckung bzw. -belebung Ciceros als römischer Staatsmann und Philosoph begann für die Renaissance um und mit Petrarca. Dieser stieß im Jahre 1343 in der

Bibliothek des Domes von Verona auf einige hundert Briefe Ciceros, die dieser an seinen Freund Atticus, seinen Bruder Quintus und einen Brutus gerichtet hatte, und lernte mit diesen den ihm bereits bekannten Philosophen und Redner nun als Privatmann, Ehemann, Vater und Freund kennen und begann, sich mit dem historischen Cicero auseinanderzusetzen.⁶⁷⁹ Von dessen rhetorischen Fähigkeiten begeistert, sah er sich nun dem Menschen Cicero und dessen wechselhaftem politischen Wirken gegenüber. Petrarca ist zwischen Begeisterung und Bewunderung seiner Werke auf der einen Seite und der kritischen Betrachtung dessen Lebens auf der anderen hin und her gerissen, dies zeigt sich deutlich in seinem Werk.⁶⁸⁰ Neben vielfachem Lob spart er nicht mit Kritik an dem römischen Gelehrten. In einem Brief wendet er sich gegen Cicero und klagt ihn für sein Handeln an.⁶⁸¹ Voll Unverständnis für Ciceros Drang, sich politisch einzubringen, spricht er sich für ein philosophisches Wirken fernab politischen Handelns aus. Philosophieren ist für Petrarca in Abgeschiedenheit, fernab des städtischen Lebens am wirkungsvollsten möglich.⁶⁸²

Auch Boccaccio beschäftigte sich mit Cicero und widmete diesem ein Kapitel seines Werkes *De casibus virorum illustrium: De Marco Tullio Cicerone*.⁶⁸³ Er gibt einen kurzen Abriss der Lebensgeschichte Ciceros, die, voller Lob, dennoch mit oftmals ironischem Ton, welcher an die Vita Plutarchs erinnert, Charakter und Fähigkeiten des römischen Gelehrten, aber auch dessen gewaltsamen Tod schildert.

Der von Manetti geschätzte Salutati konnte somit bereits auf eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Cicero blicken, die von einer deutlichen Wertschätzung der Person zeugt. Gegen 1392, so Baron, wurde Salutati durch die Entdeckung der *Epistolae Familiares* mit Cicero vertraut und setzte sich in positiver Weise mit Ciceros Rolle im politischen und gesellschaftlichen Leben auseinander. In Anlehnung an Petrarca stellte Salutati in seinem Werk immer wieder die Frage nach der besten, idealen Form des

⁶⁷⁹ Die Schrift wurde von Petrarca 1345 in der Bibliothek der Kathedrale von Verona entdeckt. Vgl. Baron, Hans (1988), *The Memory of Cicero's Roman Civic Spirit in the Medieval Centuries and in the Florentine Renaissance*, in: Hans Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Tradition from Medieval to Modern Thought*, Bd. 1. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 94-133, 116.

⁶⁸⁰ Von der Bewunderung Petrarcas für Cicero zeugen unter anderem dessen „Briefe ins Jenseits“, in welchen er auch einen fiktiven Brief an Cicero schreibt.

⁶⁸¹ Petrarca, Francesco (1933-1942): *Le Familiari*, hrsg. v. Vittorio Rossi / Umberto Bosco, 4 Bde. Florenz: Sansoni, XXIV, 3, 226.

⁶⁸² Petrarca's Schriften *De Vita Solitaria* und *Rerum Memorandarum Libri*, aber auch einige Briefe belegen diese Haltung. Vgl. Baron (1988), Vol. 1, 117; Vgl. Ebbesmeyer (2010), 83.

⁶⁸³ Boccaccio, Giovanni (1983), *De casibus virorum illustrium*, lat./ital., hrsg. u. übers. v. Ricci und Zaccaria, Buch VI, Kapitel 12, 537-545, in: *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, hrsg. von Pier Giorgio Ricci und Vittorio Zaccaria, ed. Vittore Branca, 12 Bd. (I Classici Mondadori) Milan:Arnoldo Mondadori. Boccaccio, Giovanni (1998), *Tutte Le Opere Di Giovanni Boccaccio*, Bd. VII-X, a cura di Vittore Branca. Mailand: Mondadori.

Lebens. So wird in der Literatur von einer frühen Schrift *Salutatis* berichtet, *De Vita Associabili et Operativa*, an welcher er gegen 1371 gearbeitet haben soll, die aber nie publiziert wurde. Ebenso finden sich in seinen Briefen Hinweise auf die Auseinandersetzung mit dieser Frage, auch in Hinblick auf Cicero. So rechtfertigt er dessen Handeln während der Bürgerkriege mit einem Verweis auf Aulus Gellius, demzufolge Solon in Athen den Erlass herausgab, dass ein Bürger, welcher in Zeiten bürgerlicher Unruhen sein zurückgezogenes Leben weiterführe, treulos sei und verstoßen würde.⁶⁸⁴ Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist *Salutatis* Eintreten für die Wertschätzung der politischen Gemeinschaft, an welcher jeder Mensch als *animal sociale* teilhabe und demzufolge für diese einzutreten habe:

*„Den Eltern schulden wir Achtung, den Kindern Liebe, den Brüdern Gleichheit, den Verwandten Zuneigung, den Prälaten Gehorsam, der Ehefrau Keuschheit, und allen zusammen Wohlwollen. Aber dem Vaterland schulden wir dies alles und uns selbst. Denn jenes umfasst zugleich die Eltern, Kinder, Brüder, Verwandten, Freunde, Prälaten, Ehepartner, Gefährten und uns selbst. Jenes hat uns erzeugt, jenes erhält uns; von jenem, was das wichtigste ist, nehmen wir unseren Anfang, weshalb es uns vor allem am Herzen liegen muss.“*⁶⁸⁵

Salutati leitete auch in Bezug auf Cicero einen Wandel im Denken um die Einrichtung des besten Lebens ein und etablierte eine positive Deutung des historischen Cicero, die in der nächsten Generation einen Höhepunkt erreichte.

So schrieb Paul Paolo Vergerio, ein Schüler *Salutatis*, im Namen Ciceros eine Antwort auf Petrarca's Anklage und stellte klar, dass ein solches aktives Lebens nicht im Eigeninteresse geführt würde, sondern im Interesse der Gemeinschaft. Die beste Philosophie entstehe, so heißt es, in den Städten und im Fliehen der Einsamkeit. Ebenso verteidigte er „Cicero leidenschaftlich gegen die Angriffe Carlo Malatestas, der ihn einen Rechtsverdrehler und Phrasendrescher gescholten haben soll.“⁶⁸⁶

Ein weiterer Schüler *Salutatis* und Freund Vergerios, Leonardo Bruni, widmete sich dem römischen Gelehrten. Er verfasste gegen 1413⁶⁸⁷ auf der Basis von Plutarch's *Cicero-Vita* eine Biographie des antiken Philosophen, welche für die gesamte Renaissance prägend

⁶⁸⁴ Vgl. Baron (1988), I, 120.

⁶⁸⁵ Ebbersmeyer (2010), 117-118; *Salutati* (1891-1905), I, 26, Z. 17-27: „debemus parentibus reverentiam, filiis dilectionem, fratribus equalitatem, cognatis amorem, prelatibus obedientiam, uxori castitatem, et cunctis benivolentiam: patrie autem hec omnia et nosmetipsos debemus. Habet enim illa simul parentes, filios, fratres, agantos, amicos, prelates, coniugem, socios et nos ipsos. Illa nos creavit, illa nos tuetur; ab illa, quod primum est, originem trahimus; qua re pre cunctis nobis esse cure debet.“

⁶⁸⁶ Zielinski, Thaddäus (1967), *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 177.

⁶⁸⁷ Pade, Marianne (2007), *The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy*, Bd. 1, Kopenhagen: Museum Tusulanum Press, 154.

wurde. Plutarchs Cicero-Vita wurde 1400/1401 von Iacopo Angeli (ca. 1360-1410/11)⁶⁸⁸ in Rom ins Lateinische übertragen. Das Interesse an dieser Vita war groß, da sie Quelle für die politische Karriere Ciceros sowie für die Geschichte der Republik Rom war. Mentor und Freund Angelis war Salutati. Dieser hatte Gerüchte von einer Übersetzung des Textes gehört und Angeli gebeten, ihm eine Kopie derselben oder, falls es sich um ein Gerücht gehandelt, den griechischen Text zukommen zu lassen. Lediglich 5 Handschriften dieser Plutarch-Vita sind heute bekannt, die in der Regel mit Brunis neuer Cicero Biographie zusammengebunden überliefert sind.⁶⁸⁹ Unter dem Titel *Cicero novus* verfasste Bruni seine „neue“ Biographie des römischen Rhetors und Philosophen. Mit der Übersetzung Angelis unzufrieden, so sein Vorwort an Niccoli, begann Bruni die Vita.⁶⁹⁰ Sein Gedanke war zunächst, eine komplett neue Übersetzung des Plutarch-Textes vorzunehmen, allerdings kam er von seinem Vorhaben ab und legte letztlich eine neue Lebensbeschreibung Ciceros vor, welche dennoch in weiten Teilen der Vita Plutarchs entspricht, jedoch andere Quellen aufnimmt.⁶⁹¹ Auch finden sich, so Pade, Spuren von Angelis Übersetzung in Brunis Text.⁶⁹²

Was für einen Cicero Bruni kreierte, wurde viel diskutiert. Ianziti fasst in seiner Arbeit diese Diskussion folgendermaßen zusammen:

*“Bruni’s biography, though based on the Plutarchan precedent, operates on an entirely different plane, one which is best defined not as ‘scientific’ nor as ‘civic’ but as uncompromisingly political.”*⁶⁹³

Ianziti stellt hier seine Beobachtungen gegen die Barons und Frydes, die sich, laut Pade, jedoch nicht ausschließen.⁶⁹⁴

⁶⁸⁸ Angeli war Schüler Giovanni Malapaghini da Ravenna und einer der ersten Florentiner, welche sich auf den Weg nach Konstantinopel machten, um Griechisch zu lernen. Sein Lehrer dort, 1395-1396, war Manuel Chrysoloras. Dieser folgte ihm zurück nach Florenz, wo Angeli weiterhin bei ihm studierte. Angeli ging nach Rom in der Hoffnung auf eine Anstellung an der Kurie, 1401 wurde er scriptor apostolicus. Seine erste Übersetzung aus den Viten Plutarchs war der Text Brutus um 1400. Vgl. Pade (2007), 113-115.

⁶⁸⁹ Pade (2007), 118.

⁶⁹⁰ Bruni kam 1405 nach Rom und wurde apostolischer Sekretär.

⁶⁹¹ Bruni bezieht Ciceros eigene Schriften ein. Er ergänzt Plutarchs Ausführungen um Zitate oder Hinweise, welche beschriebene Ereignisse deutlicher machen. Darüber hinaus fügt er eine nahezu vollständige Liste der Werke Ciceros an. Vgl. Pade (2007), 155.

⁶⁹² Pade (2007), 154.

⁶⁹³ Pade (2007), 154. Zitiert nach Ianziti, Gary (2000), A Life in Politics: Leonardo Bruni’s Cicero, in: *Journal of the History of Ideas*, 61. I, 39-58.

⁶⁹⁴ Vgl. Baron, Hans (1928), *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-Philosophische Schriften; mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, hrsg. v. Walter Goetz (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 1). Leipzig/Berlin: Teubner; Fryde, Edmund B. (1983), *Humanism and Renaissance Historiography*, London.

Bruni legte den Schwerpunkt seiner Darstellung auf die politische Karriere Ciceros. Das Interesse der Leser an dieser Perspektive auf den römischen Gelehrten bezeugt die Handschriftensituation des Textes.⁶⁹⁵ Brunis *Cicero novus* war ein voller Erfolg, der die Vita Plutarchs samt der Übersetzung Angelis weit übertraf. Hankins identifizierte 171 lateinische, 6 italienische und 2 französische Handschriften des Textes.⁶⁹⁶ Bereits 1437 schloss Sicco Polento eine auf Brunis Lebensbeschreibung basierende Vita Ciceros an.⁶⁹⁷ Doch nicht allein dem Leben Ciceros widmete sich Bruni. Er erhebt ferner die Frage, welcher der Gelehrten, Petrarca oder Cicero, wohl der bedeutendere gewesen wäre und äußert sich in einem ebenfalls von Salutati geführten Diskurs, der Petrarca Cicero vorzieht, da dieser im Vergleich mit Cicero und Vergil sowohl in Dichtung als auch Prosa hervorragend sei, Cicero jedoch lediglich in der Prosa, Vergil lediglich in der Dichtung:

„... jene werden von Petrarca überragt, nicht schlechthin, sondern Cicero in der Dichtung, Vergil aber, ich bitte dich, es nicht zu bestreiten, im Schmuck der ungebundenen Rede.“⁶⁹⁸

Zielinski gibt an, Bruni habe einen Dialog in ciceronischer Manier, *De tribus vatibus*, verfasst, welcher sich der genannten Frage widmete und als Vorläufer der *Querelle des anciens et des modernes* betrachtet werden könne.⁶⁹⁹ Niccolo Niccoli fungierte, so Zielinski, hier als Anwalt der Alten und behauptete, dass ihm ein Brief Ciceros mehr wert sei als alle Prosawerke Petrarcas.⁷⁰⁰

Brunis Cicero-Vita jedoch blieb ein Meilenstein in der Cicero-Darstellung der Renaissance und manifestierte die sich bereits vor Bruni entwickelnde Autorität Ciceros, auf die immer wieder Bezug genommen wurde: Francesco Barbaro sprach sich für die Lektüre Ciceros aus – wer Cicero lese, verpflichte sich diesem, indem er der Republik bessere Dienste leiste.⁷⁰¹ Ebenso habe Traversari eine Vorliebe für Cicero gehabt, welche er als Mönch allerdings, so Zielinski, „schamhaft verhüllen“ musste.⁷⁰² Und auch Matteo

⁶⁹⁵ Pade (2007), 157-158.

⁶⁹⁶ Hankins, James (1997), *Repertorium Brunianum. A Critical Guide to the Writings of Leonardo Bruni*, Bd. 1, (Fonti per la Storia Dell'Italia Medievale, 5). Rom: Nella Sede Dell'Istituto Palazzo Borromini, 255.

⁶⁹⁷ Diese befindet sich in: Sicco Polento (1988), *Scriptorium Illustrium Latinae Linguae Libri XVIII*, Lib. x-xvi, hrsg. v. Berthold Louis Ullmann (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 6). Rom: American Academy, xiv, 265f / 407 / 408. Vgl. Baron (1988), Bd. 1, 122-123; Vgl. Pade (2007), 158.

⁶⁹⁸ Salutati (1891-1905), I, 144: „superantur illi a Francisco nostro; non simpliciter, sed Cicero verso, Maro vero, ne contendas, obsecro, solute dictionis ornatu.“; Ebbesmeyer (2010), 108.

⁶⁹⁹ Zielinski (1968), 177.

⁷⁰⁰ Zielinski (1968), 177.

⁷⁰¹ Vgl. Baron (1988), 124.

⁷⁰² Zielinski (1968), 178.

Palmieri, ein enger Vertrauter Brunis, kreierte in seinem Text *Vita civile* (1430) die bürgerlichen Eigenschaften aus Ciceros *De officiis* neu.⁷⁰³

Noch heute lässt sich eine Vielzahl ciceronischer Schriften in der Bibliothek Manettis nachweisen. Die Mehrzahl sind rhetorische Schriften und Reden, aber auch *De officiis* ist unter diesen. Aus den Zitationen Manettis lässt sich schließen, dass er neben *De oratore*⁷⁰⁴, *De officiis*⁷⁰⁵, *De finibus bonorum et malorum* und *De senectute*, welche von ihm zitiert wurden, auch die *Tusculanae disputationes*, ohne sie zu nennen, zahlreich konsultierte. Sowohl in seiner Zitierweise als auch in seiner Darstellung des Philosophen Sokrates ordnete sich Manetti in die frühhumanistische Tradition der Cicero-Auslegung ein, welche das aktive Leben des Gelehrten in den Vordergrund stellte und basierend auf dem *exemplum* Cicero eine Moralphilosophie des Menschen als Bürger einer Gesellschaft kreierte.

Gleichen wir das soeben ausgeführte mit den zuvor dargelegten Betrachtungen zum Verständnis von *auctoritas*, deren Bezügen, Kriterien und Funktionen ab, lassen sich für Cicero deutlich andere Parameter für das Bestimmen von Autorität feststellen als für Diogenes Laertios. Zwar sind beide zunächst antike Autoren und somit primär von Interesse für die sich öffnende Welt der Gelehrten, darüber hinaus jedoch ist ihnen wenig gemein. Ist Cicero ein über das Mittelalter bis in die Renaissance bekannter Autor, von dem mit der Entdeckung neuer Schriften weitere Facetten seines Schaffens offensichtlich wurden, stellte Diogenes Laertios, zumindest für den nicht-byzantinischen Raum, eine Neuentdeckung dar. Auch wenn Bezüge zu Diogenes Laertios über die Viten-Sammlung ps. Burleys vorhanden sind, scheinen diese, und dies wird im Vergleich mit Cicero besonders deutlich, für eine Einführung oder gar Etablierung des Autors nicht ausreichend gewesen zu sein.

Die Autorität des Autors Cicero stand zur Zeit der Ausführungen Manettis bereits außer Frage. So waren verschiedene Schriften, vornehmlich die Briefe Ciceros, entdeckt und alle für die moralphilosophischen Diskurse der Frühhumanisten relevanten Facetten des Lebens des römischen Gelehrten aufgenommen und in bestehende Diskurse integriert, mit der Neuerschreibung der Plutarch-Vita durch Bruni sogar modifiziert und für die Belange der Zeit nutzbar verwertet. All dies war für Laertios, auch aufgrund der

⁷⁰³ Vgl. Baron (1988), 127.

⁷⁰⁴ Der seit dem 9. Jahrhundert lückenhaft tradierte Text wurde 1421 mit Entdeckung des Kodex von Lodi, welcher auch den Brutus enthält, vollständig zugänglich. Vgl. P. L. Schmidt (1983), Cicero im Mittelalter und Humanismus: Textgeschichte, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 2, München/Zürich: Artemis, 2075.

⁷⁰⁵ Lediglich Buch 6, Somnium Scipionis, ist über das Mittelalter bis in die Renaissance bekannt.

fehlenden Quellenlage, nicht möglich und auch in Anbetracht der zeitlichen Distanz zwischen dem Auftauchen der Quelle, deren Übersetzung und Manettis Verarbeitung derselben höchst unwahrscheinlich.

Anders war dies mit Blick auf die Text-Autorität. So sind zu vielen der bei Laertios verzeichneten Autoren bereits in mittelalterlichen *De viris illustribus*-Sammlungen Teilinformationen zu finden. Es lassen sich mitunter Übereinstimmungen von Anekdoten, Werkangaben o.ä. finden, die nicht zuletzt in der Sammlung ps. Burleys noch einmal gipfeln, der keineswegs Skrupel hatte, Diogenes Laertios als Quelle anzugeben.

Die Schriften Ciceros standen der des Laertios an Text-Autorität keineswegs nach, sodass für Manetti offensichtlich klar war, wie er seine Prioritäten, auch mit Blick auf die Glaubwürdigkeit und Anerkennung seiner Texte, zu setzen hatte. Er zog gezielt die bereits etablierte Autorität Cicero dem noch „jungen“ Autor Diogenes Laertios vor.

Diogenes Laertios wurde als Autor von Manetti als durchaus neu wahrgenommen. Mit dieser Wahrnehmung begann ein Prozess der Autoritätskonstitution, der sich bei Manetti zuvorderst über die Text-Autorität und erst in zweiter Linie über die Autor-Autorität vollzog. Dieses Neue, in diesem Fall der Autor Diogenes Laertios, wurde nur zögerlich aufgenommen und aufgrund der noch mangelnden Autor-Autorität, mit Überblendung quasi neutralisiert.

Die Ankunft einer Vielzahl neuer Texte auch biographischen Genres, erforderte einen „erhöhten Bedarf an Abgleich, Abstimmung konkurrierender Ansprüche“, mit der, so Regn, die „Notwendigkeit von Geltungssicherung steigt“.⁷⁰⁶ Diese Mechanismen des Abgleichens und der Geltungssicherung lassen sich in den untersuchten Texten Manettis feststellen, der einer der ersten war, der sowohl mit dem griechischen als auch dem lateinischen Text in Kontakt kam. Darüber hinaus aber war die politische Relevanz Ciceros im bestehenden Diskurs bei weitem höher, als dies für Laertios der Fall sein konnte.

⁷⁰⁶ Regn, Gerhard (2003), Autorisierung, in: Wulf Oesterreicher, Gerhard Regn, Winfried Schulze (Hrsg.), *Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität* (Pluralisierung und Autorität, 1). Münster: LIT, 119-122, 122.

6 Und warum Sokrates? – Chamäleon definierten Farbspektrums

Im Florentiner Umfeld des frühen 15. Jahrhunderts rückte unter dem Einfluss der neu übersetzten Philosophenviten des Diogenes Laertios die Person Sokrates verstärkt ins Blickfeld der Gelehrten. Mit Giannozzo Manetti, der in seine Vitensammlung *De illustribus longaevis* eine Kurz-Vita des Philosophen einfügte und sich überdies im Rahmen der Erstellung einer an Plutarch orientierten Parallelvita intensiv mit der Person Sokrates auseinandersetzte, begann die Neubetrachtung und Stilisierung des Philosophen in der Renaissance. Die Darstellung Manettis prägte das Sokrates-Bild im 15. Jahrhundert aufs Positivste. In Folge wurde Sokrates beispielsweise von Ficino, aber auch von Erasmus von Rotterdam geradezu zum Heiligen geformt. Erst Girolamo Cardano wagte im 16. Jahrhundert mit seinem Text *De Socratis studio* der Verherrlichung und Verheiligung des Philosophen entgegenzutreten und eine kritische Betrachtung von Lehre und Leben des Philosophen und seiner Nachfolger zu formulieren, wenngleich nicht ohne gewisse Polemik.⁷⁰⁷

Seit dessen Wirken als Philosoph, Lehrer Platons und Wegbereiter der praktischen Philosophie ist die Gestalt des Sokrates fest in der Geschichte verankert. Trotz fehlender eigener schriftlicher Quellen wurde Sokrates aus verschiedenen Perspektiven über die Jahrhunderte hinweg immer wieder Aufmerksamkeit geschenkt, sodass die Frage: „Und warum Sokrates?“ – in der Renaissance – zunächst überflüssig scheint. Sokrates ist allgegenwärtig. Untersuchungen, Beschreibungen, Interpretationen und literarische Verarbeitungen, die Leben und Wirken des Philosophen zum Thema haben, füllen heute die Regale der Bibliotheken. Und auch aus der Überlieferung vor dem Buchdruck, ist die Figur des Sokrates nicht wegzudenken. Unzählige Studien zeigen, dass Sokrates, in verschiedensten Bildern und Darstellungen, sowohl in der abendländischen Literatur, in

⁷⁰⁷ Cardano, Girolamo (2002), *The book of my life (De vita propria liber)*, übers. v. Jean Stoner, eingl. v. Anthony Grafton. New York: New York Review Books.

griechischer und römischer Antike, bei den Kirchenvätern, im Verlauf des Mittelalters, in der jüdischen Literatur, aber auch in der arabischen Tradition, fächerübergreifend allgegenwärtig ist. Gerade jedoch in Hinblick auf die vorliegende Untersuchung, in deren Fokus die Rekonstruktion der Rezeption der laertianischen *Vitae philosophorum* im 15. Jahrhundert steht, ist ein zusätzlicher Blick auf die Darstellung und Inanspruchnahme des Philosophen durchaus angebracht. Nicht zuletzt, da mit der Biographie Manettis eine neue, für die – zuvorderst Florentiner – Frührenaissance spezifische Sichtweise auf den Philosophen entsteht, die sich, wie gezeigt wurde, im Verlauf des 15. Jahrhunderts veränderte und wandelnden philosophischen Diskursen, aber auch neu zugänglichen Quellen angepasst wurde.

Zunächst drängt sich die Frage auf, wie Sokrates in den Blick Manettis gelangen konnte und was ihn für Manetti zur Ikone des Humanismus der Frührenaissance vor anderen interessant erscheinen ließ, sodann, wie sich sein Wandel vom Philosophen zum reinen Eros der neuplatonisch-ficinianischen Liebestheorie und schließlich zum Heiligen des 15. Jahrhunderts vollzog.

Ausgehend von Manettis Biographien, die eine Transformation der laertianischen Darstellung des Philosophen darstellen, wird Sokrates' Leben und Wirken neu und auf eine Weise gedeutet, die ohne die Quelle Diogenes Laertios so nicht möglich gewesen wäre. Doch wie Manetti auf die Person des Sokrates aufmerksam wurde, in einer Weise aufmerksam wurde, dass sie ihm als Idealtypus für seine Ausführungen erschien, und was ihn schließlich bewegte, die für die Zeit so wichtige Biographie des Philosophen zu verfassen, bleibt ebenso zu klären wie die Beweggründe Albertis, des unbekanntem Autors der Alberti-Biographie und Ficinos. Um der Betrachtung einen Kontext zu geben ist ein Blick auf Vorbilder Manettis, zuvorderst Francesco Petrarca, Coluccio Salutati und Leonardo Bruni, angebracht.

6.1 Sokrates war Humanist!

Als Manetti seine Sammlung von Kurz-Biographien (*DIL*) und die Parallel-Vita der Philosophen Sokrates und Seneca verfasste, war er um die vierzig Jahre alt. Spät erst hatte er sich den Studien zugewandt und war somit erst am Beginn seiner Laufbahn als Gelehrter und Diplomat der Stadt Florenz. Integriert in das politische Geschehen der Stadt, war er Mitglied verschiedener Zünfte und versah bereits verschiedene Ämter im

rotierenden System.⁷⁰⁸ Seine erste diplomatische Mission führt ihn 1438 nach Genua, sodass Manetti bis dahin noch wenig von der Welt außerhalb der Florentiner Stadtmauern gesehen haben dürfte. Für die frühe Prägung Manettis sind verschiedene Gelehrte und Autoritäten bedeutend. Zunächst der Camaldolenser Mönch Ambrogio Traversari, der Manetti im Florentiner Kloster S. Maria degli Angeli im Griechischen unterrichtete. Dieser scharte einen Kreis von Freunden und Schülern um sich und pflegte enge Kontakte zum Medici-Haushalt, zu Cosimo und Lorenzo. Unter den Gelehrten dieses informellen Kreises, der in den 1420er-Jahren zu einem Zentrum der *studia humanitatis* wurde und weit über Florenz hinaus bekannt war⁷⁰⁹, war in der frühen Zeit auch Leonardo Bruni zu finden gewesen, der seine Übersetzung des platonischen Dialogs *Phaidon* (1405) zu Traversari brachte.⁷¹⁰ Manetti kam gegen 1430 hinzu, zu einer Zeit, da Leonardo Bruni bereits gegen Traversari agierte und eine Invektive (1417) gegen ihn verfasst hatte.⁷¹¹ Es ist ebenfalls die Zeit, in der Traversari die *Vitae philosophorum* ins Lateinische übertrug, deren Übersetzung er Manetti zur Verfügung gestellt haben dürfte.

Es lässt sich für Manetti eine engere Bindung an Leonardo Bruni vermuten. Bruni, zu dieser Zeit Kanzler von Florenz, befürwortete, so berichtet Da Bisticci in seiner Vita, sofort die Wahl Manettis zum Diplomaten der Mission in Genua.⁷¹² Manetti war es auch, der zum Tode Brunis 1444 eine Grabrede hielt. Die enge Bindung Brunis an Coluccio Salutati, seinen Vorgänger im Amt, ist bekannt. Ebenso Salutatis Verehrung für Petrarca sowie seine Aufnahme und Weiterentwicklung von dessen Lehren.⁷¹³ Manetti nahm sowohl Petrarca als auch Salutati in seine Sammelbiographien auf, sie waren für ihn von einiger Relevanz und prägten sein Werk.

Folgt man der frühhumanistischen Literatur, vor allem der, auf die von Manetti zurückgegriffen wurde, sind es zwei philosophische Persönlichkeiten, die neben Platon und Aristoteles immer wieder vergleichend und exemplarisch herangezogen wurden. Da ist Cicero, welcher von Petrarca mit der Entdeckung seiner Briefe von einer anderen Seite gesehen wurde als allein der des Rhetors. Und da ist Seneca, der, wie Ebbersmeyer zeigen

⁷⁰⁸ Vgl. Martines, Lauro (1963), *The social world of the Florentine humanists 1390-1469*. Princeton/New York: Princeton University Press, 105-144.

⁷⁰⁹ Vgl. Lackner, Dennis F. (2002), *The Camaldolense Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in: Michael J. B. Allen / Valery Rees (Hrsg.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 15-44, 25.

⁷¹⁰ Vgl. Stinger (1977), 30.

⁷¹¹ Vgl. Hankins (1990), 59.

⁷¹² Vgl. Bisticci (1970), 498. Da Bisticci verzeichnet ebenfalls die Viten der genannten Lehrer und Dozenten in seiner Sammlung.

⁷¹³ Vgl. Ebbersmeyer (2010), 104-112.

konnte, bereits bei Buridan erneut Beachtung erfuhr.⁷¹⁴ In seinem Ethik-Kommentar zu Aristoteles bezieht sich Buridan explizit auf Seneca. Hier Ebbersmeyer:

“Ein spezifisches Merkmal des Ethikkommentars von Buridan ist, dass er häufig Autoritäten als Argumente für seine Überlegungen anführt. Schon dies allein ist für einen Ethikkommentar ungewöhnlich. Hinzu kommt, dass die bei weitem am häufigsten zitierte Autorität – neben Aristoteles selbst, dessen Text schließlich kommentiert wird – Seneca ist. Wie bereits erwähnt, spielte Seneca neben Cicero in den ethischen Texten des 12. Jahrhunderts, also vor der Aristotelesrezeption, eine zentrale Rolle, geriet dann ab dem 13. Jahrhundert – von wenigen Ausnahmen, wie z.B. Roger Bacon abgesehen – in Vergessenheit und spielt beispielsweise in den Ethikkommentaren von Albert und Thomas keine, bzw. nur eine untergeordnete Rolle. [...] Buridan entscheidet sich nicht dafür, statt der neuen Theorien etwa stärker den älteren Ethikkommentaren, etwa den Kommentaren von Albert oder Thomas, zu folgen, sondern er zitiert am häufigsten Seneca und – mit einigem Abstand – Cicero.“⁷¹⁵

Dieses erneute Hinwenden zu Seneca und Cicero findet nun mit Petrarca eine neue Qualität. Petrarca übt Kritik an der bestehenden scholastischen Philosophie, die für ihn Inbegriff der „Divergenz von Lehre und Leben“ ist, und setzt sich für Platon, der für die universitäre Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts nahezu unbedeutend ist, ein.⁷¹⁶ Diese „Divergenz von Lehre und Leben“, welche bereits Seneca thematisierte, wurde von Petrarca mit dem von Seneca geprägten Begriff des „Kathedersophen“ neu formuliert. Kathedersophen seien diejenigen Philosophen, welche Platon nicht für den *princeps philosophorum* hielten, sondern neue Führer geschaffen hätten, die dessen rechtmäßige Herrschaft zerstörten.⁷¹⁷ Dem Ziel der Ethik, zu einem guten Leben zu animieren bzw. gut zu werden, komme Aristoteles‘ *Nikomachische Ethik* nicht so nahe wie zum Beispiel Cicero, welcher die Seelen bewegt habe.⁷¹⁸ Petrarca teilte Ciceros

⁷¹⁴ Vgl. Ebbersmeyer (2010), 47.

⁷¹⁵ Ebbersmeyer (2010), 59/60.

⁷¹⁶ Ebbersmeyer (2010), 72.

⁷¹⁷ Vgl. Ricklin, Thomas (2008). Einige vor allem biographische Hinweise zu Petrarca und seinem Freund Boccaccio angesichts von Plato und Homer, in: Sabrina Ebbersmeyer / Helga Pirner-Pareschi / Thomas Ricklin (Hrsg.) (2008), *Sol et Homo. Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhard Keßler* (Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, 59). München: Fink, 45; Ebbersmeyer (2010), 72. Quelle: Seneca *De brevitae vitae* 10, 1: „Solebat dicere Fabianus, non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis [...]“; Seneca, L. Annaeus (1999): *Philosophische Schriften*, 5 Bde. lat./dt., übers. v. Manfred Rosenbach. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, II, 202; Vgl. Petrarca, Francesco (1945), *Rerum memorandarum libri*, hrsg. v. Giuseppe Billanovich. Florenz: Sansoni, 28, 1,25 (11): „Nec sum nescius ab hac tanta Platonis laude, quosdam - ut tulliano eos nomine designem - plebeios ac minutos, vel - si Senece vocabulo uti malim - cathedrarios philosophos discordare, qui, non aliter quam in magno exercitu seditiosum vulgus et ignavum, magis clamoribus cuncta permiscunt novosque sibi duces faciunt, iusti imperii desertores.“

⁷¹⁸ Petrarca, Francesco (1955): *Prose*, hrsg. v. G. Martellotti u.a. Mailand/Neapel: Riccardo Ricciardi, 800: *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*: „plus Aristotilem docere, plus Tullius animos movere; plus in illius moralibus libris acuminis, plus in huius efficacie in esse. Ille docet attentius quid est virtus; urget iste potentius ut colatur virtus.“

Verständnis von Philosophie als *ars vitae*.⁷¹⁹ Wahre Philosophie sei jene, „die das Leben und die Sitten betrifft, [...] die Lehrmeisterin des Lebens, ‘vite magistra’, ist.“⁷²⁰

Aus diesem Verständnis von Philosophie, aus dem heraus Petrarca Aristoteles und die scholastische Philosophie ablehnte, Platon wohl schätzte, aber in Ermangelung expliziter Textkenntnisse, diesen als neue Autorität für praktische Philosophie anzuführen kaum in der Lage war, kam die deutliche Hinwendung zu den Quellen Cicero und Seneca, wohl auch dessen Wertschätzung des Sokrates, auf die zurückzukommen ist. Die Bedeutung Ciceros bzw. das Interesse an ihm und seinen Schriften nahm mit der zunehmend realisierten Übertragung der Plutarch-Viten ins Lateinische zu, an die sich, wie bereits ausgeführt, Brunis *Vita Cicero novus* anschloss.⁷²¹ Dass Cicero ebenfalls für Manetti von größter Bedeutung war, lässt sich in dessen Werken nachweisen, ebenso befanden sich eine Vielzahl der Werke in seiner Bibliothek.⁷²² Eine weitere Cicero-Vita zu schreiben, kam für Manetti offensichtlich nicht in Frage. Für Seneca allerdings fehlte eine solche neue Darstellung, eine Lücke, die Manetti mit seiner Parallelvita schloss. Doch warum Sokrates?

Ein Grund für die Bedeutung des Philosophen Sokrates wurde bereits angedeutet: das zunehmende Interesse an den Schriften Platons. Dass Petrarca der sokratisch-platonischen Philosophie den Vorzug gab, und das vor allem vor der aristotelischen, verdeutlichte er in seiner Schrift *De sui ipsius et multorum ingorantia*, einer Invektive gegen vermeintliche Freunde Petrarcas, welche sich, so heißt es, nach gemeinsamen, freundschaftlichen Gesprächen, abfällig über ihn geäußert hätten.⁷²³ Im zentralen Kapitel des Textes, im Anschluss an Petrarcas Ausführungen gegen Aristoteles, wird erstmals Sokrates ins Feld geführt. Aristoteles, so Petrarca, weise nicht mehr Irrtümer auf als andere Philosophen, doch habe er mehr Autorität und mehr Anhänger, weshalb er gemieden werden müsse. Petrarcas Hauptargument ist, dass Aristoteles mit seinen Schriften seine Anhänger zwar

⁷¹⁹ Petrarca (1933-1942), XVII, 1 (10): „In quibus Tullii verbis illud inter multa notabile, quod philosophiam non verborum artem dicit esse sed vite.“ Petrarca (1933-1942), XII, 3 (10): „sed veram et non in libris tantum sed in animis habitantem, atque in rebus positam non in verbis, cuius illud precipuum munus reor *Tusculanis disputationibus* insertum.“

⁷²⁰ Petrarca (1933-1942), II, 4.

⁷²¹ Die ausführliche Darstellung dieses Autorisierungsprozesses ist im Kapitel „Laertios versus Cicero“ im II. Teil der Arbeit zu finden.

⁷²² Ausführungen zur Bibliothek Manettis: Wittschier (1968); Da Bisticci (1970/1976); Lehmann (1956/1960); Cagni (1960); Cassuto, Umberto (1935), *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana* (Studie e Testi, 66). Città del Vaticano; Cassuto, Umberto (1956), *Codices Vaticani Hebraici*, Città del Vaticano; Stevenson (1885); Bianca, Concetta (2008), *La biblioteca della famiglia Manetti*, in: Stefano Ugo. Baldassarri (Hrsg.), *Dignitas et Excellentia Hominis*. Florenz: Le Lettere, 105-116.

⁷²³ Auch dieser Text gehört zu moralphilosophischen Schriften, welche Petrarca zwischen 1342 und 1371 verfasste. Er publizierte sie 1371. Vgl. Petrarca (1993), XII.

gelehrter, nicht jedoch besser mache. Sein im ersten Buch der Ethik gegebenes Versprechen, eine Anleitung an die Hand zu geben, anhand der der Leser „gut“ würde, habe Aristoteles nicht erfüllt:

*„Aliud est enim scire atque aliud amare, aliud intelligere atque aliud velle. Docet ille, nihil infitior, quid est virtus; at stimulos ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucissimos habet.“*⁷²⁴

Dieses Argument gegen Aristoteles finden wir wieder in Manettis Sokrates-Vita, was nicht verwundert, denn Petrarca schließt einige Zeilen weiter an:

*„Neque est mirari si in excitandis atque erigendis ad virtutem animis sit parcior, qui parentem philosophiae huius Socratem ‚circa moralia negotiantem‘, ut verbo eius utar, irriserit, et si quid Ciceroni credimus, contemserit; quamvis eum ille non minus.“*⁷²⁵

Vieles könne man aus den aristotelischen Schriften lernen, so Petrarca, dies könne man jedoch aus Schriften anderer Autoren ebenso, und hier gibt er neben Platon – den führenden Philosophen (*principatum*) – auch Sokrates an.⁷²⁶ Sokrates, der Vater der Philosophie, ist für Petrarca von Bedeutung, weil er Moralphilosophie als Lebensphilosophie, als Lehre zum „guten“ und „wahren“ Handeln betrieb und in der Lage war, sowohl die theoretischen Grundlagen einer solchen Moralphilosophie zu lehren als auch die Begeisterung für ein solches tugendhaftes Leben zu wecken, etwas, so der Autor, das Aristoteles mangle.

Fehlen darf in diesem Zusammenhang ebenso wenig das sokratische Diktum: „Dies eine weiß ich, daß ich nichts weiß!“⁷²⁷, das Petrarca ergänzte und welches man durchaus mit Petrarcas Satz am Beginn seiner Widmung an Donato vergleichen kann: „Denn welches Thema ist ergiebiger, welches Feld weiter als die Unwissenheit der Menschen, vor allem aber meine eigene?“⁷²⁸ Der Autor und das Exemplum kommen sich hier nahe. Dieses Näherkommen wird durch einen weiteren Sachverhalt verstärkt. Es gäbe, so der Autor,

⁷²⁴ Petrarca (1993), 104/105: „Denn etwas anderes ist es, etwas zu wissen, als es zu lieben, und auch etwas anderes, etwas zu verstehen, als es zu wollen. Er lehrt, ich leugne es nicht, was Tugend ist; doch enthält seine Schrift keine oder nur sehr wenig Worte, die uns anspornen und anfeuern, Worte, die unseren Geist zur Liebe gegenüber der Tugend und zum Haß gegen das Laster treiben und entflammen.“

⁷²⁵ Petrarca (1993), 106/107: „Und kein Wunder ist es, wenn Aristoteles die Seele weniger zum tugendhaften Leben ermutigt und anspornt – hat er ja den Vater der Philosophie, Sokrates – um seine eigenen Worte zu gebrauchen – als jemanden, ‚der mit der Moralphilosophie Geschäfte mache‘, verspottet und, wenn man Cicero Glauben schenken darf, verachtet; Sokrates verachtete ihn allerdings nicht weniger.“

⁷²⁶ Petrarca (1993), 112/113.

⁷²⁷ Petrarca (1993), 146/146: „Socrates ait: ‚Hoc unum scio, quod nichil scio.‘“.

⁷²⁸ Petrarca (1993), 2/3: „Nam que latior loquendi area, quis campus ingentior, quam humane tractatus ignorantiae, et presertim mee?“

einige Lächerer, welche „in dieser Gier, andere herabzusetzen“ auch Sokrates beleidigten. Zenon nämlich habe unter anderem Sokrates, „den Vater der Philosophie“, mit Schmähreden und Schimpfworten angegriffen und ihn – in lateinischer Sprache – den „attischen Possenreißer“ genannt. Die historische Person Sokrates wird quasi in die Gegenwart geführt und für die bestimmenden Diskurse der Zeit fruchtbar gemacht. Dieses Engführen von Autor und Vorbild wird ebenfalls in den Briefen Petrarca's deutlich. Zu verweisen ist bereits hier auf Ricklin, der der „Genese“ von Petrarca's Platon – welche mit der Herausstellung der Göttlichkeit Platons und einer Dämonisierung des Aristoteles einhergeht – detailliert nachgeht, von Petrarca bis zu Cristoforo Landino's Benennung Petrarca's als *platonico poeta* und deren Wirkung auf die Auseinandersetzung um den Vorrang Platons vor Aristoteles, in welchen Ficino eingebunden ist.⁷²⁹ Die Person des Sokrates spielt in diesem Gefüge eine nicht unbedeutende Rolle. Er ist zunächst Lehrer Platons, zudem jedoch, da ohne eigene Schriften und Verfechter einer außergewöhnlichen Lehrmethode, ideal für die Vermittlung dieses neuen Verständnisses von Philosophie. Quellen, die zumindest den 'historischen' Sokrates vermitteln, sind über das Mittelalter hinweg zugänglich, ganz im Gegensatz zum Sokrates der platonischen Dialoge. Sokrates ist, so die Darstellungen, der erste Philosoph, der Moralphilosophie als zentral erachtete und diese in Anwendung brachte:

*„Primus omnium Socrates, humanam doctrinam salutary studio complexus, philosophiam usque ad eum diem circa stellarum cursus et celi dimensiones variis ambagibus hesitantem in terras attraxit et in urbibus atque in intimis mortalium precordiis propagavit, incipiens de animorum morbis ac motibus remediisque et virtutibus tractare, moralis philosophie primus artifex et, ut ait Valerius, vite magister optimus“*⁷³⁰

Die Auseinandersetzung um den Vorzug Platons oder aber Aristoteles' bleibt auch nach Petrarca aktuell und wird in Manetti's Sokrates-Vita mit den bekannten Argumenten aufgenommen. Die Relevanz von Sokrates innerhalb dieser Auseinandersetzung zeigt sich in Brunis Vita des Stagiriten. Die *Vita Aristotelis* ist eine der ersten Schriften, die sowohl Diogenes Laertios als neue Quelle sichtbar werden lassen als auch auf Sokrates rekurrieren. Ein Vergleich des Philosophen mit Sokrates wird von Bruni einmal im

⁷²⁹ Ricklin (2008), 41-62. Siehe dazu ebenso: Huss, Bernhard (2007), *Lorenzo de' Medici's Canzoniere und der Ficinianismus*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 143f.

⁷³⁰ Vgl. Ebbersmeyer (2010), 80; Petrarca (1945), I, 27, 33: „Als erster von allen zog Sokrates, der mit heilsamem Eifer der menschlichen Belehrung zugetan war, die Philosophie, die bis zu seinen Tagen in den verschiedenen Irrwegen des Sternenlaufs und in den Dimensionen des Himmels feststeckte, auf die Erde; und er pflanzte sie in die Städte und in die Herzen der Sterblichen, indem er begann, von den Krankheiten und Bewegungen der Seelen und den Heilmitteln und den Tugenden zu handeln; er ist der erste Künstler der Moralphilosophie und, wie Valerius sagt, der beste Lehrmeister des Lebens.“

Zusammenhang mit Details aus deren Leben, zuvorderst aber deren Studien und Lehrmethoden vorgenommen. Die Parallelen in ihren Lebensdetails sind von nebengeordneter Bedeutung, nichtsdestotrotz verweilt Bruni bei dem Fakt, dass Aristoteles wegen ungebräuchlichen Umgangs mit der Religion angeklagt wurde und aus Angst vor einer Verurteilung zum Tode, wie dies auch Sokrates zuteil wurde, Athen verließ und nach Chalcis ging.⁷³¹ Gewichtiger jedoch ist der Vergleich der Studien, die ebenfalls mit Sokrates verbunden werden, im Grunde jedoch ein Vergleich von platonischen und aristotelischen Lehren, der Art der Ausführung und Methoden ist. Bruni ist hier auf einen Ausgleich beider Traditionen, eine Harmonisierung beider Lehrweisen und Meinungen bedacht. So heißt es zunächst, dass zwischen beiden Philosophen, Platon und Aristoteles, in allgemeinen Dingen weder Meinungsverschiedenheiten (*dissensio*) noch Widersprüche (*contrarietas*) bestanden hätten. Beide Schulen, die alte Akademie wie auch die Peripatetik, welche beide ihre Lehren von Sokrates und Platon hätten, scheinen dieselben Lehrmeinungen und Ansichten über Tugenden und Sitten, Gut und Übel, die Natur der Dinge und die Unsterblichkeit der Seele gehabt zu haben. Lediglich in kleineren Details und Gegenständen von geringerer Wichtigkeit bestünden Gegensätze und Unterschiede in den Meinungen:

„Nec tamen in summa rerum inter eos quidem philosophos contrarietas esse putatur aut dissensio. Eadem enim videtur sectari Aacademici veteres ac Peripatetici, a Socratis Paltonisque disciplina ambo fluentes, eandemque de virtutibus et moribus, de bonis et malis, de natura rerum, de immortalitate animorum opinionem habentes. Itaque in genere quidem ipso ac summa rerum nequaquam inter illos discrepantia est, in particulis vero et mediis quoque distare illos adversarique apparet.“⁷³²

Ausführlich grenzt Bruni im Anschluss die Darlegung der Lehren Platons von denen des Stagiriten ab, wobei Platon, welcher von Bruni als herausragender Mann von außerordentlichem und vielfältigem Wissen und übermenschlicher Eloquenz beschrieben wird, seine Lehren eher einer Offenbarung als einer Beweisführung (*probatio*) gleich verfasst habe.⁷³³ Bruni belegt dies mit Beispielen und ergänzt, dass Platons Lehren

⁷³¹ Vgl. Düring, Ingmar (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Acta Universitatis Gothobourgensis / Göteborgs Universitets Årsskrift, LXIII, 1957, 2). Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 170: „Tandem illa communi philosophorum invidia quod non recte de Diis sentiret accusatus, metuens ne ut quondam Socrati sic etiam sibi in iudicio pereundum foret ... deserta sui defensione Chalcidem abiit, ibique de cetero fuit quoad e vita decessit.“

⁷³² Düring (1957), 173-174.

⁷³³ Vgl. Düring (1957), 174: „Fuit enim Plato vir singularis quidem ac per <ex> cellens multarum ac variarum rerum scientia praeditus: eloquentia vero tanta ut supra hominem sese attollere illius eloquentia videatur. [...] Nam de natura animi ipsiusque transmigratione discessioneque in corpora permulta traduntur ab illo prolata magis hominibus quam probata.“

inkonsistent und unklar gewesen seien, wie die sokratische Methode, die er erläutert, bezeuge:

„*Praetera doctrina Platonis varia est et incerta. Socrates enim ubique inductus nullo disciplinarum ordine quasi a carcere ad calcem discurrit; sed modo hoc modo illud pro arbitrio agit et in disputando non tam quae ipse sentiat dicere videtur quam aliorum sententias dictaque refellere.*“⁷³⁴

Aristoteles hingegen sei vorsichtiger (*cautio*) in seiner Lehre und mäßiger (*moderatio*) in seiner Meinung gewesen, so der Autor.⁷³⁵ Sokrates wird in dieser Darstellung als Gesprächspartner der platonischen Dialoge vorgeführt, nicht als Lehrer Platons und eigenständiger Philosoph oder gar Inventor sämtlicher Philosophie, wie das bei Manetti, in Anlehnung an Cicero, der Fall sein wird. Platon und Sokrates sind diejenigen, welche gemeinsam die Lehren der alten Akademie und der Peripatetik begründeten.

Getrennt davon sind die Bezüge zu Sokrates in Brunis Platon-Übersetzungen zu betrachten, die von Hankins untersucht wurden, auf dessen Ergebnisse ich verweise.⁷³⁶

Hankins deutet auf die Übersetzungen der Dialoge *Phaidon*, *Kriton*, *Gorgias* und *Phaidros*, der *Apologie* und schließlich der Lobrede des Alkibiades⁷³⁷ auf Sokrates aus dem *Symposion* hin, die, neben einer tendenziösen Darstellung des Philosophen, von Bruni quasi einer Zensur unterzogen worden seien. So habe Bruni die Texte in mehr oder weniger umfangreicher Form von unangenehmen Schilderungen befreit.

Bereits in der Übersetzung des *Phaidon* belegt Hankins, dass Bruni eine Stelle, die eine Anspielung auf die sokratische Homosexualität enthält, schlicht entfernte.⁷³⁸ Ebenso ließ er in seiner Übersetzung des *Phaidros* ganze Passagen, welche auch Sokrates betreffen, aus.⁷³⁹ Hankins fasst Brunis Kommentar aus *De studiis et litteris* folgendermaßen zusammen:

⁷³⁴ Vgl. Düring (1957), 174.

⁷³⁵ Vgl. Düring (1957), 174.

⁷³⁶ Hankins (1990); Hankins, James (2003/2004), *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 Bde. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura; Hankins (2007), 186-188.

⁷³⁷ Bruni fügte die Übersetzung in einen Brief an Cosimo de Medici, aus der Zeit um 1435, ein. Vgl. Hankins (2007), 187.

⁷³⁸ Hankins (1990), 47: [Bruni's Version]: "Nescis igitur, inquit, hoc amantibus evenire cum lyram aut pallam aut quid aliud ex his rebus aspiciant quibus eorum amate consueverint uti? Nam et cognoscunt lyram et simul accipiunt mente formam puellae cuius erat lyra. Hoc vero est meminisse." Hankins benutzte das Manuskript BAV, Vat. Lat. 3348, f. 103v; Vgl. Platon (2004), *Phaidon* 73d: Die deutsche Übersetzung des griechischen Textes lautet: „Du weißt aber doch, daß Liebhabern, wenn sie eine Leier sehen oder ein Kleid oder sonst etwas, was ihr Liebling zu gebrauchen pflegt, es so ergeht; sie erkennen die Leier, und in ihrer Seele nehmen sie zugleich auf das Bild des Knaben, dem die Leier gehört, und das ist nun Erinnerung ...“

⁷³⁹ Hankins (1990), 67-70.

„Bruni goes on to admit that there are a few passages in pagan authors which are not wholly edifying but these can be passed over or eliminated – a procedure which describes exactly what he himself does with the scenes of homosexual romance depicted in the *Phaedrus*.“⁷⁴⁰

Diese von Hankins etwas frei ausgelegte Aussage Brunis, besonders im geschilderten Zusammenhang, unterstellt Bruni ein offenes Bekenntnis zu dieser Vorgehensweise, dies ist nicht der Fall. Die Methode allerdings findet sich, wie bereits geschildert, auch in Brunis Übersetzung der Alkibiades Rede auf Sokrates aus dem *Symposion* (215a6-222a6). Hankins schreibt dazu:

„Bruni’s translation from the *Symposion* was designed to restore Socrates’ prestige and make him once again safe for Christianity. In the ‘translation’ Alcibiades confesses the powerful moral influence Socrates had upon him, extols his eloquence, chastity and integrity, and praises his military prowess. It has, however, only the loosest relationship with the Greek Text. In Bruni’s version, Alcibiades’ account of his attempted seduction of Socrates is converted into a story of how Alcibiades pursued Socrates for his wisdom, and all references to pedophilia, excessive drinking, flute-girls and polytheism are systematically expunged.“⁷⁴¹

Der Sokrates, den Bruni in seiner von sämtlichen anstößigen Schilderungen befreiten Übersetzung beschreibt, ist in seiner silenischen Überzeugungskraft Verächter von äußerlicher Schönheit, Reichtum, Ruhm und dergleichen Dingen. Trotzdem er äußerlich einem Satyr gleicht, sei sein Inneres von Enthaltbarkeit (*castimonia*) und Redlichkeit (*integritas*) bestimmt. Was ihn anders erscheinen lässt, ist von ihm fingiert.⁷⁴² Allen von Alkibiades gestellten Fallen, die allerdings nur noch wenig mit den im platonischen Text geschilderten zu tun haben und kaum noch erahnen lassen, um was es im eigentlichen Text geht, weicht Sokrates aus und beweist somit seine Heiligkeit (*sanctitas*), Freundschaft (*amicitia*), Weisheit (*sapientia*), Beständigkeit (*constantia*) und Redlichkeit (*integritas*).⁷⁴³

⁷⁴⁰ Hankins (1990), 70. Der Text aus *De studiis et litteris* lautet: Bruni (1928), 18: „An, quia haec mala sunt et flagitiosa et obscena, propterea negabimus sacros libros esse legendos? Nequaquam. Nec poetae igitur respuendi sunt, quia in illis interdum aliqua ad delectationem hominum scripta reperiantur. Equidem, si quando Didonis Aeneaeque amores apud Virgilium lego, ingenium poetae admirari soleo, rem autem ipsam, quia fictam esse scio, nequaquam attendere.“

⁷⁴¹ Hankins (2007), 187.

⁷⁴² Bruni, Leonardo (1741), *Epistolarium libri VIII*, 3, 2, 70-6: „Cernitis enim ut formositatem, ut divitias, ut honores, ut cetera huiusmodi admirari videtur, ut ea laudet, ut obstupescat? Scitote igitur eum hac habitus forma exterius amiciri tamquam sculptus quidam Silenus. Intus vero si aperiatur, quanta, dii immortales! Inest castimonia, quanta integritas! Sciatis enim quia neque pulchritudinem corporis cuiusquam quicquam aestimat, neque divitias neque honores neque cetera quae vulgus admiratur, sed ea cuncta longe spernit ac pro nihil ducit. Fingit tamen aliter ac iocari de his rebus erga homines numquam cessat.“

⁷⁴³ Bruni, Leonardo (1741), 3, 2, 70-6: „Itaque totis, ut ita dixerim, castris illi insidiatus sum et forma et divitiis et omnifariam illecebris quibus promoveri homines solent. Pudet me referre quas illi insidias

Die Schilderungen seines Einsatzes in den Feldzügen, seine Hilfe im Gefecht, seine Enthaltbarkeit bei Gelagen und seine Unempfindlichkeit gegen Hunger und Kälte werden betont, wie auch sein stilles Verharren in Gedanken bis zum Morgengrauen.

Ein letzter, kurzer Verweis sei hier ergänzend erlaubt: In einem Widmungsbrief an Papst Eugen IV., welchem Bruni 1437 die lateinische Übersetzung der aristotelischen *Politik* zueignet, spielt Sokrates ebenfalls eine nicht unbedeutende Rolle. Bemerkenswert ist, wie Bruni auch hier versucht, eine harmonische Verbindung zwischen sokratisch-platonischer und aristotelischer Philosophie herzustellen und ferner diese Form der paganen Philosophie wiederum mit christlichen Glaubensfragen harmonisiert. Es heißt dort zunächst:

„Et accedit, quod pars haec philosophiae, quae circa mores circaque gubernationem rerum publicarum et circa rectam vivendi rationem versatur, eadem fere sit apud gentiles philosophos et apud nostros. Eadem enim de iustitia, de temperantia, de fortitudine, de liberalitate ceterisque virtutibus earumque contrariis vitiis ab utrisque traduntur. Illa modo inter eos differentia videtur esse, quod nostri ad alterius vitae finem operantur, illi vero etiam in hac ipsa vita fructum virtutis maximum tamquam finem posuere, quod tum bene agere tum bene vivere tum felicitatem nuncuparunt; [...] Equidem, si referre velim, quae apud philosophos legerim convenientia nostris, admirationem multorum, ut opinor, concitarem. Non solum enim in his communibus, quae ad virtutes pertinent et vitia, verum etiam in his, quae videntur esse propria Christianitatis, reperio philosophos quosdam nobiscum sentire eademque et praecipere et docere. De quibus aliqua breviter pertingere libet, cetera vero in tempus aliud, si deus annuerit, scribenda differre.“⁷⁴⁴

Hier nennt und zitiert Bruni verschiedene Philosophen. Zunächst Sokrates, von dem Platon im *Gorgias* gezeigt habe, dass es übler sei, eine Strafe aufzuerlegen als zu erleiden. Dieses Argument führe er so weit, dass er es logisch herleite. Im gleichen Buch lehre

tetenderim, quam ingeniose, quam efficaciter, quam vel dissimulanter vel aperte. Denique cuncta expertus, nihil unquam proficere valui. Nam opibus aut divitiis, ne ipse quidem multum sperabam illum posse deflecti, neque forma ceterisque illecebris, quibus ego maxime fidebam, in aliquo unquam deflecti sanctitas eius et integritas potuit, hominemque plane totum intus prospexi, atque intuitus sum preciosissimam illius effigiem mirabili stupendaque sanctimonia praeditam, occultentemque iocundis verbis interdum mentis animique severitatem. Itaque licet ab eo spretus atque contemptus videbar, perserveravi tamen in eius amicitia, sapientiam, constantiam et integritatem hominis obstupescens, virum talem nactus, qualem me reperturum esse nullum credideram.”

⁷⁴⁴ Bruni (1928), 71; Griffith / Hankins / Thompson (1987), 157: „And it may be added that the branch of philosophy which deals with morals and with the right way of living is about the same with the pagan philosophers and ourselves. For they both hold the same ideas on justice, temperance, fortitude, liberality and the other virtues and their contrary vices. The only difference between us seems to be that we have the goal of another life, while they found in this life here the greatest fruits of virtue, and thus their goal, which they called variously good behavior or the good life or happiness. [...] If I wanted to list the things I have read in the philosophers that were in agreement with our beliefs, I think I would produce astonishment in many people. For it is only in the common areas that have to do with the virtues and vices, but even in those that seem particular to Christianity, what I find some of those philosophers feel and teach the same as we do.”

Sokrates, dass, wenn jemand uns Unrecht tue, wir keine Rache üben sollten. Solche Art Lehren seien wahrlich göttlich und ähnlich den christlichen.⁷⁴⁵

Sokrates ist innerhalb der Diskussionen um den Vorrang der jeweiligen Autorität, Platon oder Aristoteles, kontinuierlich präsent und die Bedeutung nimmt mit der voranschreitenden Übersetzung der platonischen Dialoge durch Bruni stetig zu. Deutlich zeigen sich Argumente und Umgangsweisen mit dem Philosophen, die sich später bei Manetti oder auch Ficino finden lassen.

Die geschilderte Diskussion ist eingebettet in einen Diskurs, der zwischen Humanisten und scholastischen Philosophen geführt wird und in welchem Elemente von Bedeutung sind, die auf die Sokrates-Betrachtung Manettis Einfluss haben: die Abgrenzung von humanistischer und scholastischer Philosophie, die mit dem Vorzug praktisch angewandter Ethik durch die Humanisten, gegen die theoretisch-scholastische Philosophie, die hauptsächlich Naturphilosophie ist, einhergeht, dies schließt die Frage nach dem Vorzug einer innerhalb oder aber außerhalb von Institutionen wie Universitäten etc. praktizierten Philosophie und der Art und Weise der Vermittlung derselben, der Lehrmethoden, ein.

Sokrates tritt hier als Begründer der Moralphilosophie auf. Er ist es, der diese Moralphilosophie außerhalb von Institutionen, auf der Straße lehrte und für seine charakteristische Vermittlung der Lehre bekannt ist, die ohne theoretische Schriften auskommt, lebensnah ist, auf persönlichem Gespräch und Vorbildfunktion beruht. Dies klang bereits in den geschilderten Beispielen an. Zudem wird der Frage nachgegangen, welche Lebensform zu einem glücklichen Leben führe, die *vita activa* oder aber die *vita contemplativa*, beide Formen wurden im Laufe der Arbeit bereits angesprochen. Diese Thematik integriert wiederum verschiedene Diskurse, wie die Frage nach den Formen sozialen Umgangs, der Bedeutung der Ehe, Wert und Form von Freundschaft und Positionierung der *studia humanitatis* gegenüber anderen Lebens- und Lehrformen. Petrarca bereits widmete sich den verschiedenen Themen, Coluccio Salutati entwickelte diese in Anlehnung an Petrarca in einer Weise weiter, dass sie auf die Situation der Bürger einer Gesellschaft, in diesem Falle der Stadt Florenz, passten. Die Etablierung dieser „Bürgermoral“ nahm Salutati vor, indem er Petrarca als „Gründungsfigur“

⁷⁴⁵ Griffith / Hankins / Thompson (1987), 158; Bruni (1928), 71: „Socrates apud Platonem in eo libro, qui appellatur Gorgias, ostendit deterius esse iniuriam facere quam pati; adeoque id probat, ut ad extremum dicat adamantinis rationibus esse probatum, quod facere iniuriam longe deterius est, quam iniuriam pati. In eodem libro Socrates docet: Si iniuriam quis nobis fecerit, non esse vindicatem a nobis faciendam. Haec per deum qualia sunt? An non divina, an non Christianae perfectionis simillima?“

installierte.⁷⁴⁶ Es gelang ihm auf diese Weise, die Ausbreitung und Etablierung des humanistischen Denkens voranzutreiben. Salutati teilt weiterhin die Vorstellung, dass Moralphilosophie Nutzen für das tägliche Leben haben und Erfahrung, durch Exempla vermittelte Erfahrung, Quelle für die ethische Orientierung sein solle, ein Gedanke, den wir in ähnlicher Form bei Alberti wiederfinden. Diese Vorstellung wird auf das Leben aktiver Bürger übertragen und ermöglichte, zugleich tätiger Bürger und Intellektueller zu sein.⁷⁴⁷

Ein Bezug zu dieser Thematik findet sich in Brunis Vita Dantes. Von den Ausführungen Boccaccios in *Della vita, costumi, e studi del chiarissimo poeta Dante* angeregt, ein Text, der, so der Autor, von Boccaccio hoch emotional verfasst wurde und aufgrund dieser Emotionalität die Darstellung wichtiger Informationen aus Dantes Leben vernachlässigte, wolle er, Bruni, nun das Leben Dantes neu verfassen und hierbei besonderes Augenmerk auf die wichtigen Informationen legen.⁷⁴⁸ Nach dieser Einführung beginnt Bruni seinen Text *Le vite di Dante e del Petrarca* (1436) mit einem chronologischen Gang durch das Leben Dantes, beginnend mit dessen alter Florentiner Herkunft, die sich bis auf die Gründung von Florenz durch die Römer zurückführen ließe.⁷⁴⁹ Es folgen eine Art Familienchronologie mit Informationen zu den Orten, an welchen die Familie lebte, sodann Dantes Geburt und dessen beginnende Ausbildung, welche von den kriegerischen Auseinandersetzungen in Campaldino unterbrochen wurde, in welche sich Dante, so Bruni in seiner ausführlichen Schilderung, vorbildlich einbrachte. Nach seiner Heimkehr wandte Dante sich erneut seinen Studien zu und brachte sich voller Engagement in die Belange der Stadt ein: „... e niente di manco, niente tralasciò delle conversazioni urbane e civili.“⁷⁵⁰

Bruni nimmt diese Feststellung zum Anlass, mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass, entgegen der fehlerhaften Behauptung verschiedener ignoranter Menschen, es gäbe keinen Studierenden, welcher sich nicht in Ruhe und Muße zurückgezogen hätte, Dante durchaus am bürgerlichen Leben teilnahm und die Kommunikation mit anderen Gelehrten suchte. Darüber hinaus jedoch habe Dante sowohl Frau als auch Kinder gehabt.⁷⁵¹ An

⁷⁴⁶ Für eine ausführliche Betrachtung siehe: Ebbersmeyer (2010), 102-149.

⁷⁴⁷ Vgl. Ebbersmeyer (2010), 148.

⁷⁴⁸ Bruni, Leonardo (1987), *Le vite di Dante e del Petrarca*, a cura di Antonio Lanza, Rom: Archivio Guido Izzi, 29-30: „E tanto s’infiamma in queste parti d’amore, che le gravi e sustanziali parti della vit di Dante lascia addietro e trapassa con silenzio, ricordando le cose leggieri e tacendo le gravi. Io adunque mi posi in cuore per mio spasso scrivere di nuovo la Vita di Dante con maggior notizia delle cose estimabili.“

⁷⁴⁹ Vgl. Bruni (1987), 31: „I maggiori di Dante furono in Firenze di molto antica stirpe, intanto che lui par volere in alcun luogo i suoi antichi essere stati di que’ romani che posero Firenze.“

⁷⁵⁰ Bruni (1987), 34.

⁷⁵¹ Bruni (1987), 34-35.

dieser Stelle habe Boccaccio behauptet, dass die Verbindung mit einer Frau einem den Studien ergebenden Leben entgegenwirke, was grundsätzlich falsch sei. Bereits Sokrates, der größte Philosoph, den es gab, habe dies gezeigt, denn auch er besaß Frau und Kinder und versah verschiedene Ämter in seiner Stadt:

„Qui il Boccaccio non ha pazienza, e dice le mogli esser contrarie alli studi; e non si ricorda che Socrate, il piú sommo filosofo che mai fosse, ebbe moglie e figliuoli ed offizi nella repubblica della sua città“⁷⁵²

Sokrates ist für Bruni die erste Instanz, die wichtigste Autorität, um die Richtigkeit und Möglichkeit der Verbindung umfassender Studien mit einem aktiven Leben innerhalb einer bürgerlichen Gemeinschaft zu bestätigen. Er benennt überdies noch Aristoteles, Cicero, Cato, Seneca und Varro, welche alle sowohl Frau und Kinder als auch ein ausgefülltes Leben innerhalb der Gesellschaft geführt hätten, ohne dabei ihre Studien zu vernachlässigen. Der Mensch sei ein soziales Wesen und könne ohne die genannten Aufgaben nicht perfekt sein:

„L'uomo è animale civile, secondo piace a tutti i filosofi: la prima congiunzione, della quale multiplicata nasce la città, è marito e moglie; né cosa può esser perfetta dove questo non sia, e solo questo amore è naturale, leggitimo e permesso.“⁷⁵³

Brunis Meinung bestätigen die sich anschließenden Ausführungen zum Leben Dantes.

Dass die Person Sokrates bereits für Petrarca absolut lebensnah und allgegenwärtig war, geht überdies aus dessen Briefwechsel hervor. Interessant sind hier Petrarcas Ausführungen zu Sokrates als wahren Philosophen und Lehrer sowie dessen Handeln als Ehemann, welches Petrarca zu seiner Betrachtung über das Für und Wider einer Ehe⁷⁵⁴, für Pandolfo Malatesta, den Herrn von Rimini, animiert.

In einem Brief an Bruder Gherardo, in welchem er über die wahre Philosophie, wahres Gesetz und ihren wahren Lehrer schreibt, betont Petrarca, dass wahre Philosophie nicht in den Institutionen zu finden sei und dass es darüber hinaus keine wahre Philosophie sei, so sie nicht die Kunst des Lebens lehre und in gewisser Weise Gott diene. Der wahre

⁷⁵² Bruni (1987), 35.

⁷⁵³ Bruni (1987), 35.

⁷⁵⁴ Malatestas Frage an Petrarca, ob er sich verheiraten solle oder nicht, beantwortet Petrarca zunächst mit einem Zitat von Sokrates: „Gleichgültig, was Du wählst, Du wirst dafür büßen.“ Es folgen Ausführungen, die nahe legen, dass eine Ehe für ihn persönlich, so empfinde es Petrarca selbst, nicht dienlich sei, für das Haus Malatesta, das Vaterland und die Freunde jedoch schon, sodass in seinem Falle durchaus zu einer Ehe zu raten sei. Petrarca (2005), Fam. 22,1, II, 508-509.

Philosoph sei Liebhaber Gottes und Christus selber Philosoph. So sei ebenjener ein „glücklicher Ergründer der Weisheit, also ein Philosoph, der begonnen hat, Gott zu genießen.“⁷⁵⁵ Der wahre Lehrer der Philosophie sei somit nicht Aristoteles, Pythagoras oder Platon, sondern Christus. Das Versprechen nun, dass Sokrates seinen Schülern gegeben habe, so Petrarca, werde Christus gewähren.⁷⁵⁶ Auch wenn Petrarca hier deutlich auf den Vorrang des christlichen Glaubens zielt, bemüht er Sokrates doch in positivem Sinne. In einem weiteren Brief benennt Petrarca die sokratische Lehrmethode, die dessen Vorrangstellung als Lehrer manifestiert, jenseits institutioneller Philosophie anzusiedeln ist und durch angewandte Lebensphilosophie besticht:

*“Wirklich ist von Platon, Aristoteles und Xenophon und von jener ganzen alten und edlen Sippe der Philosophen anzunehmen, sei seien durch die Belehrungen eines Sokrates nicht tüchtiger gefördert worden als durch seine Sitten. Lebendiger regt sich in der Seele, was durch die Augen als was durch die Ohren in sie einging.“*⁷⁵⁷

In besonderer Weise zeugt Petrarcas Korrespondenz mit Ludwig van Kempen (de Beeringen)⁷⁵⁸ von der Relevanz des Philosophen. Petrarcha spricht seinen geschätzten Freund und Briefpartner ausschließlich mit dem Namen Sokrates an, dem er letztlich seine *Familiars* widmete.⁷⁵⁹ Petrarca äußert sich über ihn in *De vita solitaria*⁷⁶⁰ zunächst wie folgt:

„Doch wo habe ich unseren Sokrates gelassen? Nein, er fehlt gar nicht: Denn die anderen begleiten uns, er aber ist ein Teil von uns. Deshalb müssen wir die anderen zu uns rufen, er aber ist in Liebe mit uns unzertrennlich verbunden. Du kennst ihn als einen Menschen, der uns durch seine unwandelbare Freundschaft lieb und durch seine umfassende Bildung in allen Musenkünsten unentbehrlich ist. Mit ihm werden wir uns ebenso des Lebens freuen und es genießen, wie ernste Gespräche führen. Wir werden seine geistigen Fähigkeiten und seinen Mut erfahren, aber nie eine Wolke der

⁷⁵⁵ Petrarca (2005), Fam. 17,1, II, 208-210.

⁷⁵⁶ Petrarca (2005), Fam. 17,1, II, 213.

⁷⁵⁷ Petrarca (2005), Fam. 23,10, II, 605.

⁷⁵⁸ Ludwig van Kempen (de Beeringen) wurde 1304 geboren und wirkte als Kantor bei Kardinal Giovanni Colonna in Avignon. Vgl. dazu ebenfalls: U. Berliere (1905), *Un ami de Pétrarque: Louis Sanctus de Beeringen*, Rom; Jan Papy (2006), *Creating an 'Italian' Friendship: from Petrarch's Ideal Literary Critic 'Socrates' to the Historical Reader Ludovicus Sanctus of Beringen*, in: Karl A. E. Enenkel, Jan Papy (Hrsg.), *Petrarch and his Readers in the Renaissance*. Leiden/Boston: Brill, 13-30.

⁷⁵⁹ Petrarca, Francesco (2004), *Das einsame Leben: Über das Leben in Abgeschiedenheit, Mein Geheimnis*, hrsg. v. Franz Josef Wetz, übers. v. Friederike Hausmann. Stuttgart: Klett-Cotta, 377-378, n. 263.

⁷⁶⁰ Enenkel hat nachgewiesen, dass *De vita solitaria* ein durchaus verbreitetes Werk darstellte, das in 126 Handschriften aus dem 14. – 16. Jh. kursierte, wobei die überwiegende Mehrzahl, mehr als 90 Manuskripte, aus dem 15. Jh. stammt und um die 20 Manuskripte aus dem 14. Jh. überliefert sind. Vgl. Petrarca, Francesco (1990), *De vita solitaria Buch I*, kritische Textausgabe u. Kommentar von K. A. E. Enenkel. Leiden/New York/København/Köln: Brill, 42-51.

Traurigkeit, wie es manchmal geschieht. Denn an ihm sehen und lieben wir die immer gleich heitere Stirn, die wir an seinem antiken Vorbild so bewundern und loben. ⁷⁶¹

Das Ineinandergreifen von antikem Vorbild, dem von Petrarca als *exemplum* präsentierten Philosophen und der offensichtlich möglichen sokratischen Lebensweise seines Freundes findet sich wiederholt in Petrarcas Schriften. Austausch über Alltägliches, Betrachtungen über die Freundschaft, Trostgespräche und ähnliches stehen im Vordergrund des Briefwechsels, sodass das Besondere der Figur Sokrates nur bedingt zum Tragen kommt. Oft werden der Philosoph und dessen Handeln in Petrarcas Briefen zu Betrachtungen über den Tod bemüht. So in einem Trostbrief an Philippe, Bischof von Cavaillon, zum Tode seines Bruders ⁷⁶², an König Robert von Sizilien, zum Tode seiner Nichte und andere. ⁷⁶³

In einem Brief vom März 1350 „an seinen Sokrates“, welcher der Klage über den Verlust verlorener Freunde und dem Trost durch die gemeinsame Freundschaft gewidmet ist, kommt Petrarca auf Ludwig van Kempfen als Sokrates zu sprechen. Zunächst beschreibt er die Herkunft van Kempens, welcher zu ihm aus Campanien in Niederalemanien, aus Gallica Belgica, zwischen der linken Rheinseite, Holland und Brabant, gekommen sei. ⁷⁶⁴ Dessen „milde Gesinnung“, seine langdauernde Beziehung und Liebe zu Petrarca, welche bereits zwanzig Jahre anhalte, hätten ihn jedoch zu einem guten Teil Italiener werden lassen. ⁷⁶⁵ Seinen Zunamen Sokrates, so führt Petrarca weiter aus, habe er wegen seiner „sittlichen Würde“ und „Heiterkeit“ erhalten, nicht wegen seiner Fähigkeiten als Musiker:

„Deinen Zunamen hast du wegen Deiner sittlichen Würde und Deiner Heiterkeit erhalten. Denn obwohl die Musik, auf deren Gebiet Du ein Meister bist, den Namen Aristoxenos nahelegte, siegte das Urteil der Freunde, Du habest Sokrates zu heissen. Daran zu erinnern, ist, wenn nicht für Dich, so doch für mich und andere eine Freude.“ ⁷⁶⁶

Nicht die Fähigkeiten als Philosoph oder Musiker sind es, die Petrarca und seine Freunde die Figur des Sokrates in einer Person entdecken lassen, sondern die Verbindung von moralischem und würdigem Verhalten, mit einer gewissen Heiterkeit, möglicherweise der sokratischen Ironia, stehen im Vordergrund der Betrachtung. So wird Sokrates auch von Petrarca als exemplarische Persönlichkeit stilisiert, ohne jedoch auf eine umfassende

⁷⁶¹ Petrarca (2004), 219-220.

⁷⁶² Petrarca (2005), Fam. 2,1, I, 60: „Zur Todesstrafe wurde Sokrates durch ungerechteste Richtersprüche verurteilt, und er ging zum Sterben in der gleichen Gesinnung, die er zeit seines Lebens gewahrt hatte, tapfer und aufrecht als einer, der sich dem Joch Fortunas nie gebeugt hatte.“

⁷⁶³ Petrarca (2005), Fam. 4,3, I, 193-195.

⁷⁶⁴ Petrarca (2005), Fam. 9,2, I, 458.

⁷⁶⁵ Petrarca (2005), Fam. 9,2, I, 458.

⁷⁶⁶ Petrarca (2005), Fam. 9,2, I, 458.

Einzel-Darstellung des Philosophen als Quelle zurückzugreifen oder eine solche zu schaffen. Hinweise auf das Einbinden der Ausführungen von John von Wales oder ps. Walter Burley finden sich nicht. Die Hauptquelle für Petrarca scheint vornehmlich Cicero zu sein.

Im 14. Jahrhundert kamen verschiedene antike Autoritäten erneut in den Fokus der Gelehrten, unter ihnen Seneca, Cicero und Platon, dies wurde durch die Wiederentdeckung verschiedener Schriften dieser Autoren gestützt. Aufgrund dieser Interessenlage und der neuen Quellensituation waren diese Autoren sehr bald in die die Zeit bestimmenden Diskursen integriert. Nicht nur Petrarca verehrte Cicero, verarbeitete die neuen Quellen und setzte sich durchaus kritisch mit diesen auseinander. Das Bedürfnis der Gelehrten, die neu zugängliche Cicero-Vita Plutarchs ins Lateinische zu übertragen, ebenso die Ausweitung dieses Projektes zu einer gänzlichen Neuerschreibung der Vita durch Leonardo Bruni. Diese Wertschätzung zeigt sich ebenso im Werk Manettis. Die Überblendung der neu übersetzten Quelle Diogenes Laertios mit der Autorität Cicero in Manettis Sokrates-Vita wurde ausführlich belegt. Sowohl die Anzahl der Cicero-Werke in Manettis Bibliothek als auch der reiche Rückgriff auf die Quelle in anderen Werken vervollständigen das Bild.

Etwas anders gestaltete sich die erneute Zuwendung zu Platon. Das Interesse an Platon ist deutlich in den Werken Petrarcas ersichtlich. Als problematisch erwies sich für Petrarca, dass er, obwohl im Besitz des griechischen Textes, aufgrund mangelnder Griechisch-Kenntnisse auf andere Quellen und Mittel zur Darstellung der Bedeutung Platons zurückgreifen musste. Die Verweise auf Seneca, Cicero, Augustinus und andere sind eine Art, die platonische Lehre greifbar zu machen, zu autorisieren. Eine andere Weise, diesen Prozess zu unterstützen, ist das Engführen von Platon und seinem Lehrer Sokrates. Besticht Platon in den überlieferten Quellen mit übermittelten Lehren, ist die Person des Sokrates im Verlauf der Jahrhunderte durch eine auffällige Lebensweise, seltsame Lehrmethoden sowie außergewöhnliche charakterliche Eigenschaften, die anhand verschiedener Geschichten und Anekdoten tradiert wurden, greifbar. Gerade jedoch diese Andersartigkeit in Charakter, Lebensweise und Lehrmethode und die enge Bindung an die platonische Philosophie, machten Sokrates für Petrarcas Aristoteles-Kritik, die eine

Kritik an der institutionellen-scholastischen Philosophie darstellte und sich nicht zuletzt, so Ricklin, auch gegen den Aristotelismus eines Dante richtete, wertvoll.⁷⁶⁷

Brunis Umgang mit der neuen Quelle unterschied sich grundsätzlich von dem Petrarchas, schon aufgrund der überwundenen Sprachbarriere. Bruni war einer der ersten, der eine große Zahl platonischer Dialoge ins Lateinische übertrug. Seine Vorgehensweise bei der Übersetzung war, wie Hankins nachwies, eine durchaus eigene, darum bemüht, Passagen, welche anzüglich oder kompromittierend für Platon oder seinen Lehrer waren, zu retuschieren oder schlicht auszublenden. Die Schönzeichnung der sokratischen Haltungen und Handlungen in der von Bruni übersetzten Alkibiades Rede, zeugen von dem Versuch, Platon zu schützen, indem auch Sokrates, sein Lehrer, von sämtlichen negativ auslegbaren Informationen befreit wird.

Die zunehmende Relevanz der Person Sokrates verbindet sich für Manetti mit dem Zugang zur neu übersetzten Quelle Diogenes Laertios. Dies dürfte die Entscheidung Manettis, eine Vita des Sokrates zu verfassen und diese seiner „Auftragsarbeit“, der Biographie Senecas, anzufügen, beeinflusst haben. Weder von Sokrates noch von Seneca lag eine aktuelle Vita vor und sowohl Sokrates als auch Seneca wurden zunehmend als relevante Gelehrte gesehen. Darüber hinaus jedoch waren beide etablierte Persönlichkeiten, ja Autoritäten, für deren Darstellung nun genug Quellenmaterial vorhanden war, um eine ordentliche Lebensbeschreibung zu verfassen, mit der man kein Risiko einging und sich in der Gelehrtenwelt gut etablieren konnte.

6.2 Gab es ein „Konzept“ Sokrates

Die Person Sokrates kommt in der Vita Albertis sowie im *Momus* zum Tragen. Es handelt sich weder um eine eigenständige Lebensbeschreibung noch um eine umfassendere Darstellung des Philosophen. In der Satire *Momus* wird Sokrates als einer von wenigen Philosophen explizit angeführt und in zwei unterschiedlichen Episoden dessen Wesen und Handeln beschrieben. In der *Vita Albertis* wird Sokrates nicht einmal erwähnt. Dennoch führt der Autor Charaktereigenschaften, Handlungsweisen, Lehrmethoden und Besonderheiten an, die implizit auf die Person Sokrates verweisen.

Alberti, der in Genua geboren wurde und dessen Familie, eine weit verzweigte Kaufmannsfamilie, zwischen 1401 und 1428 aus politischen Gründen aus Florenz verbannt war, wurde in Padua bei Gasparino Barzizza und später in Bologna unterrichtet.

⁷⁶⁷ Ricklin (2008), 42.

Er wurde Sekretär von Biagio Molin, dem Patriarchen von Grado und Vorsteher der päpstlichen Kanzlei in Rom, später apostolischer Sekretär. Die Verbannung der Familie wurde aufgehoben und 1434 befand sich Alberti im Gefolge Papst Eugens IV., der ins Exil nach Florenz ging, in das Cosimo de' Medici gerade zurückgekommen war. Er blieb dort bis 1436, ging dann mit Papst Eugen IV. nach Bologna und 1438 zum Konzil nach Ferrara. Als das Konzil von Ferrara am Beginn des Jahres 1439 nach Florenz verlegt wurde, kommt auch Alberti zurück und bleibt bis 1443 in der Stadt.⁷⁶⁸

1434 ist das Jahr, in der Traversaris Übersetzung der *Vitae philosophorum* beendet ist. Alberti schließt Freundschaft mit Florentiner Gelehrten wie Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Carlo Marsuppini, Vespasiano da Bisticci oder Poggio Bracchioloni sowie verschiedenen Künstlern der Stadt. Der Zeitraum, in welchem Albertis Vita vermutlich verfasst wurde, wird auf die Jahre 1437/38 geschätzt. Eine Zeit, in der Alberti bereits in Florenz gelebt hatte und in das er mit Beginn des Jahres 1439 wieder zurückkehrte. Als Traversari im April 1440 starb, warb Girolamo Aliotti um Gelehrte, die eine Vita Traversaris verfassen sollten. Als Carlo Masuppini ablehnte, wandte sich Aliotti in einem Brief an Alberti: "Es wird ohne Zweifel eine sehr lohnende Arbeit sein, die Deinen Ruf erhöhen wird. Das Thema ist breit und Deiner Gaben wert."⁷⁶⁹ Der Brief belegt, dass Alberti zu dieser Zeit in Florenz bereits angesehen war und bemüht gewesen sein dürfte, dieses Ansehen auszubauen.

Manettis *DIL* war bereits beendet und die ausführliche Vita des Sokrates dürfte zumindest in Arbeit gewesen sein. Alberti fehlte, im Gegensatz zu Manetti, die enge Bindung an Florenz. Genre, Ton und die Umsetzungsweise der verschiedenen Schriften unterscheiden sich von denen der Florentiner Frühhumanisten, in denen sich deutlich mehr Überschneidungen in Ausführung, Struktur und Inhalten finden lassen. Dennoch dürfte er durch seinen Aufenthalt und den entsprechenden Freundeskreis, zu dem ebenfalls Bruni und Manetti gehören, in die aktuellen Themen und Diskussionen, welche die Gelehrten der Stadt beschäftigen, eingeführt gewesen sein.

Was den Sokrates-Zugang in der *Vita* so interessant für die vorliegende Untersuchung macht, ist, dass es eine Art erkennbares 'Konzept' der Sokrates-Darstellung, ein verinnerlichtes Bild von Charakterprägungen, Fähigkeiten, Handlungs- und Lebensweisen des Philosophen zu geben scheint, einen Typus, der ohne einen Namen nennen zu

⁷⁶⁸ Alberti (2000), 9-10.

⁷⁶⁹ Grafton (2002), 245. Grafton zitiert aus: G. Aliotti (1769), *Epistolae et opuscula*, Bd. 1, hrg. v. F. M. Scaramalius, Arezzo, 33f. Abgedruckt sind die Briefe ebenfalls in: Traversari (1759), 1053-1058.

müssen, als dieser erkennbar ist und für eine Darstellung wie die Albertis, die die Person positiv überzeichnet und als Exemplum darzustellen gedenkt, unerlässlich ist.

Es sind Bezüge zur Person Sokrates ersichtlich, wie sie aus traditionellen Überlieferungen bekannt sind, und Bezüge, die in ähnlicher Weise in der Biographie Manetti inszeniert werden und wohl einem spezifisch florentinischen Blick auf den Philosophen entsprechen.

Das im Florenz des frühen 15. Jahrhundert vorherrschende, positive Sokrates-Bild, spiegelt sich in den Texten Albertis und der *Vita* wieder. Die positive Deutung sowie die spezifisch sokratischen Elemente sind es, die von einem in Florenz vorherrschenden, verinnerlichten Bild des Philosophen zeugen.

6.3 „Gott“ sei Dank „platonisch“

Zwei Texte sind es, die vor allen anderen Ficos Beschäftigung mit dem Philosophen Sokrates markieren, zunächst *De amore* (1469), sodann der Brief *Confirmatio Christianorum per Socratica* (nach 1487). Beide Darstellungen resultieren aus verschiedenen Hintergründen und Problemlagen, aus denen sich die Beantwortung der Frage ‘Und warum Sokrates?’ ableiten lassen.

Bis zu seinem Tod 1464 forderte und förderte Cosimo de’ Medici Ficino in seinen Griechischstudien sowie bei der Übersetzung der platonischen Dialoge. Durch seinen Vater Diotifeci, welcher Leibarzt Cosimo de’ Medicis war, kam Ficino als Heranwachsender mit dem Mediceischen Kreis in Berührung. Cosimo, der Ficino früh zu philosophischen Studien ermunterte, hatte, das ist bekannt, Ficino ein griechisches Manuskript der platonischen Dialoge geliehen, damit dieser die Schriften Platons ins Lateinische übertragen konnte. Kurz vor Cosimos Tod übergab Ficino die lateinische Übersetzung von zehn Dialogen. Bis Ende 1469 hatte Ficino sechsunddreißig Dialoge ins Lateinische übertragen, so auch Platons *Symposion*, von dem lediglich eine verfremdete, von allen Anklängen homosexueller Liebe befreite Teilübersetzung Leonardo Brunis vorlag.⁷⁷⁰

Aufgrund gesundheitlicher Probleme, so berichtet Ficos Biograph Corsi, riet ihm sein enger Freund Giovanni Cavalcanti 1468, sich selbst zu heilen, indem er einen Dialog über die Liebe schreibe, dies wurde sein Kommentar *De amore*, heißt es.⁷⁷¹ Die

⁷⁷⁰ Hankins (1990), 80-81.

⁷⁷¹ Marcel (1958), 683: „Quo quidem tempore ad levandum hunc, si quomodo posset, animi dolorem, commentaria in amorem scripsit, ad quem librum componendum Joannes Cavalcantes, vir patritius ac

gesundheitlichen Probleme Ficinos sind jedoch lediglich ein Nebenschauplatz im Umfeld der Entstehung dieses Kommentars. Verschiedene Ereignisse bilden den Hintergrund und die Gründe, die zu dessen Abfassung geführt haben mögen.

Zunächst findet sich im Florenz des beginnenden 15. Jahrhunderts wie erwähnt eine besondere Hinwendung zu Platon. Petrarca bereits besaß ein griechisches Manuskript seiner Werke, ohne dieses jedoch lesen zu können. Er ist es, das wurde bereits gezeigt, der als einer der Ersten Platon den Vorrang vor der scholastischen Autorität Aristoteles gab. Der erste Dialog, der von Leonardo Bruni in Florenz ins Lateinische übersetzt wurde, war mit einiger Wahrscheinlichkeit, so Hankins, Platons *Phaidon*.⁷⁷² Die Übersetzung weiterer Dialoge folgte.⁷⁷³

Lackner zeigt auf, dass der Renaissance Platonismus, der so untrennbar mit Ficino verknüpft ist, eine enge Bindung zum Camaldolenser Orden aufweist, jenem Orden, dem Ambrogio Traversari angehörte.⁷⁷⁴ Neben den *Vitae philosophorum* des Laertios, die, wie gezeigt wurde, entscheidende Relevanz für das Werk Ficinos hatte, übersetzte Traversari weitere Schriften, welche für Ficino von Bedeutung waren, so der Text *Theophrastus* des Aeneas von Gaza oder Dionysius Areopagitas *Opera*, nicht zu vergessen um die vierzig Werke patristischer Kirchenväter. Giovanni Auripisa brachte 1423, so die Belege, 238 griechische Manuskripte von Byzanz nach Florenz, von denen Traversari Mitte der 20er-Jahre zum Beispiel auch Proklos' *Platonische Theologie* borgte.⁷⁷⁵ Der Kreis um Traversari, samt dessen enger Bindung an die Familie Medici, ist der Link zwischen der Camaldolenser Tradition und Ficino. Von Einfluss auf Ficino war die Freundschaft mit

Marsilio cum primis carus, eo quidem consilio adhortatus est, ut eodem tempore dolori obviam iret, et vanae pulchritudinis amatores ad immortalem pulchritudinem revocaret.“

⁷⁷² Vgl. Hankins (1990), 40. Die Übersetzung entstand unter dem Einfluss Salutati, dem es gegen Ende des Jahres 1401 gelang, ebenfalls die Übersetzung von Henricus Aristippus aus dem 12. Jahrhundert zu beschaffen. Bruni vollendete ihn vor seinem Wechsel nach Rom im März 1405.

⁷⁷³ Vgl. Hankin (1990), 40-99: Bruni übersetzte neben dem *Phaidon*, die *Apologie*, den *Kriton*, *Gorgias*, den *Staat*, die Rede des Alkibiades aus dem *Symposion*, den *Phaidros* und Briefe. Weitere Übersetzer platonischer Werke waren: Cenio de' Rustici, Rinuccio Aretino, Francesco Filelfo.

⁷⁷⁴ Die eremitische Tradition des im 11. Jahrhundert durch den Heiligen Romuald von Ravenna gegründeten Ordens, war verknüpft mit der asketischen Tradition der Griechischen Väter. Die Spiritualität, welche sich in den Schriften der Ägyptischen Väter, Johannes Cassian, Johannes Climacus, Dionysius Areopagita und der Kappadokischen Väter manifestierte, findet sich ebenso im christlichen Platonismus der frühen Kirche. Die Renaissance Platonisten sahen, so Lackner, in der camaldolensischen Tradition die Verkörperung platonischer Prinzipien.⁷⁷⁴ Diese Verbindung von platonischer Philosophie und camaldolensischer Spiritualität, welche eine Verbindung von asketischer Praxis und mystischer Theologie darstellte, fand sich mit Beginn des 15. Jahrhunderts in Florenz im Kreise der Gelehrten von S. Maria degli Angeli, der sogenannten Camaldolenser Akademie, die sich um Ambrogio Traversari bildete. In der Zeit um Ficinos Geburt widmet Traversari Cosimo de' Medici seine Übersetzung seiner *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios und damit ebenso eine Zahl von Lebensbeschreibungen platonischer Gelehrter. Ein Ereignis, das, so Lackner, „a turning point in the relationship between the Camaldolese and Platonism“ gewesen sei. Lackner (2002), 19.

⁷⁷⁵ Vgl. Lackner (2002), 25.

Piero Pazzi und Bartolomeo Valori, beide Studenten und Anhänger Traversaris, ebenso Cristoforo Landino, welcher in den späten 1460er-Jahren die entsprechenden *Disputationes Camaldulenses* verfasste, der erste publizierte platonische Dialog der Renaissance, so Lackner.⁷⁷⁶ Ebenso zieht Lackner eine Verbindung zwischen der Camadolenser Akademie um Traversari und der im Jahre 1463 eingereichteten, von Ficino geleiteten Platonischen Akademie von Florenz, deren definitive Form letztlich unklar ist und für deren Betrachtung ich hier auf die Arbeiten von Field⁷⁷⁷ und Hankins⁷⁷⁸ verweise.⁷⁷⁹ Denn diese ‘Gemeinschaft der freien Künste’ (*liberalium disciplinarum communitio*) vereinte eine Vielzahl Gelehrter verschiedener Professionen, unter ihnen Landino, Ficanos Freund Cavalcanti, Polizian und Pico della Mirandola und ebenso Leon Battista Alberti.⁷⁸⁰

Auf diese Form des Platonismus, welcher spezifische, auf christlichen Traditionen fußende, florentinische Züge aufweist, wurde bereits von Ebbersmeyer im Bezug auf die Liebestheorie der Zeit, besonders im Zusammenhang mit Ficanos *De amore* hingewiesen.⁷⁸¹

Das Interesse für die Platonische und Neuplatonische Philosophie wird im Florenz des frühen 15. Jahrhunderts angefacht durch die im Rahmen des Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438/39) in der Stadt Florenz gehaltenen Vorträge des Griechen Georgios Gemistos Plethon (ca. 1360-1452). Dieser verfasste für seine Zuhörer in Florenz, welche er in das Werk Platons einzuführen gedachte, seine Schrift *De differentiis Aristotelis et Platonis* (1439) in griechischer Sprache, deren programmatische Einleitung zeigt, dass Plethon, in Anlehnung an die Kirchenväter, eine Ehrenrettung Platons sowie die Entthronisierung des, so Plethon, im Westen überschätzten Aristoteles beabsichtige.⁷⁸² Dieser Text, in welchem, wie erwähnt, die Vorzüge der platonischen und die Mängel der aristotelischen Philosophie mit Blick auf naturphilosophische und ethische Fragen, das

⁷⁷⁶ Vgl. Lackner (2002), 27-28.

⁷⁷⁷ Field (1988); Field, Arthur (2002), The Platonic Academy of Florence, in: Michael J. B. Allen / Valery Rees (Hrsg.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 359-376.

⁷⁷⁸ Hankins (1990 a), Cosimo de’ Medici and the ‘Platonic Academy’, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53, 144-162; Hankins, James (1991), The Myth of the Platonic Academy of Florence, in: *Renaissance Quarterly*, 44, 429-475.

⁷⁷⁹ Lackner geht so weit zu fragen, ob die Platonische Akademie von Florenz nicht ein Camaldolensischer Orden, welcher humanistisches Latein gesprochen habe, gewesen sei: „*Echoing the Pythagorean Numenius’s famous question ‘What else is Plato but Moses speaking Greek?’*, let us consider whether the Platonic Academy of Florence was not in fact the Camaldolese order speaking humanist Latin.” Lackner (2002), 30.

⁷⁸⁰ Vgl. Albertini (1999), 78.

⁷⁸¹ Vgl. Ebbersmeyer (2002), 43ff.

⁷⁸² Vgl. Schulz, Peter (1999), Georgios Gemistos Plethon, Georgios Trapezuntios, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert, in: Paul Richard Blum (Hrsg.), *Philosophen der Renaissance*. Darmstadt: Primus, 22-32, 23.

Universalienproben, die Seelenlehre etc. aufgezeigt werden, löste eine heftige Kontroverse aus, die, so Hankins, eine lange und komplexe Geschichte aufweist, im Verlauf des 15. Jahrhundert eine Vielzahl von Schriften hervorbrachte und zunächst im Umfeld der Exilgriechen geführt wurde.⁷⁸³ Mit dem Tode Bessarions endete diese Kontroverse, die in anderer Form fortlebte, aber, so Schulz, „mit dieser im Wesentlichen durch die Byzantiner bestimmten Kontroverse freilich allenfalls am Rande noch etwas zu tun hatte“.⁷⁸⁴

Die wesentlichen, für Ficino relevanten Texte dieser Kontroverse sind die bereits erwähnten Schriften *Comparatio Platonis et Aristotelis* Georg von Trapezunts (1455/58) und Bessarions *In Calumniatorem Platonis* (1459, griechische Erstfassung; 1469 lateinische Fassung), obwohl diese nicht die ersten waren, welche auf Plethons Vorlage reagierten.⁷⁸⁵ Aber erst in der Entgegnung von Trapezunt werden die platonischen Ausführungen zur Liebe zum Thema, denn in dieser Verteidigungsschrift der aristotelischen Philosophie bezieht sich Trapezunt sowohl auf Platons Gedichte als auch auf dessen *Symposion*. Er kritisiert dessen Verherrlichung der Knabenliebe und vermittelt den Eindruck, dass Platon im sinnlichen Liebesgenuss das letzte und höchste Ziel der Liebe gesehen habe. Es heißt dort mit Bezug auf eine Passage der Aristophanes Rede:

*„Lest das Buch, das Über Cupido heißt. Welch ein Frevel, Welch ein Frevel sage ich: Er wagt zu schreiben, daß das Leben von denen glücklich sein werde, die – als Geliebter und Liebender miteinander gemischt und vermengt – ein Gott aus zweien zu einem einzigen Menschen macht, doch so, sagt er, daß die Lust von beiden erhalten bleibe. Denn so werde es in der Zukunft sein, sagt er, daß jene Liebesleidenschaft niemals ausgelöscht werde, daß die Lust niemals abnehme, sich die Liebe niemals verändere, sondern als eine und dieselbe bleibe sie immer erhalten, wenn sie sich in dieser Liebe für immer zu einem verbunden hätten, und die Lust und Leidenschaft auskosteten.“*⁷⁸⁶

Trapezunt allerdings übergeht in seinen Ausführungen das Gespräch zwischen Sokrates und Diotima, in welchem die Widerlegung des von ihm genannten Zieles der Liebe, des sinnlichen Genusses, vollzogen wird. Er polemisiert gegen Plethon und dessen Vorbild

⁷⁸³ Vgl. Hankins (1990), 216. Für die Diskussion zum Einfluss der griechischen Texte auf diese Kontroverse siehe: Hankins (1990), Bd. 2, Appendix 12, 445-448.

⁷⁸⁴ Schulz (1999), 30.

⁷⁸⁵ Vgl. Hankins (1990), 208ff.

⁷⁸⁶ Übersetzung: Ebbersmeyer (2002), 64; Trapezunt, Georg von (1523), *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, Venedig, N6v: „Legite librum qui de cupidine inscribitur, proh nephas, proh inquam nephas, eorum tandem beatam fore vitam ausus est scribere, quos deus aliquis, amatum atque amantem, confusos liquefactusque; in unum ex duobus hominem redegit, ita tamen, ut utriusque voluptas permaneat, si in unum confusi eisdem, semper amoribus voluptate, libidineque perfruantur.“ Vgl. Platon, *Symposion* 192e.

Platon und stellt Platon als „*ignorant, antichristian, immoral and dangerous*“⁷⁸⁷ dar, und machte ihn „zum Exempel des frivolen Heiden, der für die Christenheit nicht zu retten sei“.⁷⁸⁸

Bessarion, ein Schüler Plethons, verfasste seinen Text als Antwort auf die Polemik Trapezunts. In drei Büchern nimmt Bessarion eine systematische Darstellung der Lehre Platons vor; die erste auf Latein geschriebene Darstellung dieser Art, wobei der für uns relevante Teil Buch VI des Textes ist.⁷⁸⁹ Dieses setzt sich mit Trapezunts Beschreibung von Platons zweifelhaftem Charakter und entsprechender Lebensweise auseinander. Er äußert sich zur Knabenliebe, zum Eheleben, zur Erziehung der Jugend und zur Einrichtung seines Staates. Als Quellen dienten Platons eigene Schriften sowie verschiedene nachplatonische Biographien, so auch die *Vitae philosophorum* des Laertios. In seiner Einleitung zu den platonischen Texten, so Ebbersmeyer, nobilitiert er die Liebe und legitimiert sie als Gegenstand christlichen Denkens, um sich im Kapitel *De amore et eius differentiis* zunächst gegen die Vorwürfe Trapezunt zu wenden und eine umfassende Darstellung platonischer Lehren anzuschließen.⁷⁹⁰

Bessarion geht auf das von Trapezunt kritisierte platonische *Symposion* ein, schildert den Aufbau und trennt die verschiedenen vorgetragenen Meinungen von der Platons. Er verweist auf den Ausgang des Dialogs, der den Irrtum Trapezunts verdeutliche. Dort nämlich trete Sokrates auf, der jegliche menschliche Liebe verachte und lediglich nach überirdischer Liebe trachte, welche allein wahres Glück bedeute.⁷⁹¹ Lediglich Diogenes Laertios, so Bessarion, widerspreche mit den von ihm geschilderten Äußerungen und Epigrammen dem Gesagten, allerdings scheine Laertios, das gehe aus verschiedenen Textstellen hervor, selbst nicht daran geglaubt zu haben.⁷⁹² Bessarion belegt dies mit einem positiven Zitatauszug aus der Platon-Vita.⁷⁹³

Der Text fand rasch weite Verbreitung. Seine Gesamtdarstellung der platonischen Philosophie führte überdies zu einer verbreiteten Rezeption platonischer Schriften im

⁷⁸⁷ Hankins (1990), 209.

⁷⁸⁸ Ausführlicher dazu: Ebbersmeyer (2002), 63ff.

⁷⁸⁹ Buch 1 behandelt Platons Wissen in den verschiedenen Fächern Grammatik, Rhetorik, Logik, es folgen naturphilosophische und theologische Aussagen, abgeschlossen wird das Buch mit Ausführungen zu den Bereichen Mathematik, Musik und Astronomie. Das 2. Buch geht der Eignung der beiden Philosophen und deren Lehren für die Darstellung christlicher Lehren nach. Es greift deren Anschauungen über Gott, Welt, Seele, Vorsehung etc. auf. Buch 3 vertieft diese Fragen. Eine Zusammenfassung der Argumente Bessarions gibt: Mohler (1967), 366-383.

⁷⁹⁰ Ebbersmeyer (2002), 65.

⁷⁹¹ Vgl. Bessarion (1967), *Bessarionis in Caluminatorem Platonis Libri IV* (Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, 2/Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, 22), hrsg. v. Ludwig Mohler. Aalen: Scientia (Nachdruck der Ausgabe Paderborn 1927), IV. 2, 20-27, 477-487.

⁷⁹² Vgl. Bessarion (1967), VI, 2, 30, 491-493.

⁷⁹³ Vgl. Bessarion (1967), VI, 2, 30, 493.

lateinischsprachigen Bereich.⁷⁹⁴ Sie wurde 1469 in Rom gedruckt und ging als Exemplar an Ficino.⁷⁹⁵ Vor dem Hintergrund dieses verzerrten Bildes der platonischen Liebestheorie ist Ficinos *De amore* und seine Sokrates-Darstellung zu lesen.

Ficino, als Übersetzer und Kommentator der platonischen Dialoge und Begründer eines ficinianischen Neuplatonismus, sieht sich in der Pflicht, auf die schwelenden Vorwürfe gegen Platon und Sokrates, als Lehrer und Sprachrohr des antiken Philosophen zu reagieren, auch wenn er dies auf sehr zurückhaltende Weise tat:

*„In sum, Ficino did enter into the Plato-Aristotle controversy, but on his own terms and with a minimum of effort.“*⁷⁹⁶

Ficino brachte sich, so Monfasani, in die Kontroverse ein, indem er sich nicht gegen Aristoteles, sondern die modernen Interpreten des Stagiriten wandte:

*„From the 1460s on, Ficino practised not a philosophical but a rethorical strategy in respect to Aristotle. Well aware of the differences between Plato and Aristotle, Ficino chose to ignore them in order to win the contemporary philosophical world over to Plato. Perforce, Averroes, not Aristotle, became Ficino’s bête noire.“*⁷⁹⁷

Doch auch auf eine andere, ebenso zurückhaltende Weise brachte sich Ficino in die Diskussion ein. Er wandte sich nicht offen gegen Trapezunt und seine verzerrte Auslegung der platonischen Liebestheorie, sondern entwickelte auf der Basis des auch von Trapezunt genutzten Platon-Textes, des *Symposions*, seine Liebestheorie in *De amore*, die nicht allein die Darstellung Platons korrigiert, sondern in eine eigene auf platonisch-neuplatonischen Grundlagen basierende Theorie der Liebe, die Sokrates, und mit der Übertragung der Lebens- und Liebesweise auf Platon in der *Vita Platonis* auch Platon, von sämtlichen Vorwürfen einer falschen, lustvoll-körperlichen Liebe freisprechen sollte. Sokrates steht, so meine ich, aus mehreren Gründen im Vordergrund von Ficinos Ausführungen zur Liebestheorie. Zunächst ist Sokrates natürlich der Gesprächspartner von Diotima im platonischen *Symposion*, ihm allein wird die göttlich inspirierte Theorie eröffnet. Zudem ist es gerade diese Stelle, die Trapezunt in seiner Platon Anklage verzerrt und falsch darstellt, sodass Ficino genau auf diese reagiert und

⁷⁹⁴ Schulz (1999), 26.

⁷⁹⁵ Vgl. Ricklin (2011), 115.

⁷⁹⁶ Monfasani, John (2002), Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle controversy, in: Michael J. B. Allen / Valery Rees (Hrsg.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 179-202.

⁷⁹⁷ Monfasani (2002), 192.

Sokrates hier in den Vordergrund rücken muss.⁷⁹⁸ Von Vorteil für Ficinos Darlegung ist es, dass Sokrates, nicht zuletzt durch die Biographie Manettis, bereits einen gewissen Status und positive Deutung von Florentiner Gelehrten erfahren hat und Ficino somit problemlos auf dem guten Ruf des Philosophen aufbauen kann. Eine Einschätzung, die für Platon zu diesem Zeitpunkt fraglich ist. Erst die ausführliche Darstellung der Liebestheorie Ficinos und die Übertragung der von Ficino hervorgehobenen positiven, auf Askese und Keuschheit basierenden erotisch-sokratischen Eigenschaften auf Platon, lassen ihn als Schüler des Philosophen in gleichem, reinen Licht erscheinen.

Der 'Umweg' zu Platon über die Person des Sokrates ist, das zeigt sich, einerseits textbedingt, durch die Bindung an das platonische *Symposion*, andererseits über den Autoritätsbezug notwendig. Sokrates ist die eingeführte, positiv bewertete und anerkannte Autorität des frühen Florentiner *Quattrocento*, die eine enge Verbindung zu der noch sehr fraglichen, in der Diskussion stehenden Autorität Platon darstellt und als solche eine nicht zu unterschätzende Rolle für die Anerkennung Platons als Autorität neben Aristoteles spielt.

Etwas anders zeigt sich die Situation gegen Ende des 15. Jahrhunderts, in der Zeit, in welcher Ficino seinen Brief *Confirmatio Christianorum per Socratica* (nach 1487) verfasst. Ficinos Übersetzung der Platon-Dialoge ist seit 1484 publiziert, die Übersetzung der Werke Plotins ist seit 1486 abgeschlossen. Er verfasst nun Kommentare zum Werk, welche 1492 publiziert werden. Ebenso ist Ficinos Hauptwerk, die *Theologia Platonica* (1482), fertiggestellt und *De vita libri tres* (1489) in Arbeit.

Das Hauptanliegen Ficinos ist nun die Anerkennung seiner Auslegung Platons als Theologie in päpstlichen Kreisen. Dass Ficino für seinen Text *De amore*, seine Theorie der Liebe, Kritik bekam, deutet er in verschiedenen Briefen an. In einem Antwortbrief an Giovanni Cavalcanti, *Legitimus amoris terminus est consuetudo*⁷⁹⁹, bemerkt Ficino, offensichtlich befragt, warum er Briefe über die Liebe schreibe, dass eine Menge Leute sich auf inkorrekte Weise dieser Sache schriftlich widmeten:

„*Interrogatus quae me potissimum causa induxerit, ut amatorias epistolas nonnullas excogitarem, sunt Ioannes, quam plurimi qui de rebus amatoriis loquentes scribente sue ab amoris lege procul aberrant ...*“⁸⁰⁰

⁷⁹⁸ Vgl. Ebbersmeyer (2002), 64.

⁷⁹⁹ Ficino (1959), 631.

⁸⁰⁰ Ficino (1959), 631.

Daher habe er, Ficino, nicht allein in seinem Buch über die Liebe, sondern auch in seinen Briefen erläutert, zu welcher Art Liebe der Mensch, denn alle Menschen liebten, wer nicht liebe sei kein Mensch, tendieren solle.⁸⁰¹ Ficino führt erneut die Trennung von wahrer und falscher Liebe aus und betont abermals, dass es keine Liebe sei, wenn der *appetitus* den Menschen durch andere Sinne als die des Denkens, Sehens und Hörens zur Materie treibe, dies sei lediglich Lust.⁸⁰² Warum er dies aber, wie Sokrates und Platon, mehr für andere als für sich ausführe, liege letztlich wohl darin, dass die Menschen, je mehr er versuche, sie von der richtigen Liebe zu überzeugen, ihn einer exzessiven Liebe verdächtigten, wie es auch den Heroen Sokrates und Platon, den göttlichen Führern, geschehen sei:

*„Sed quid ego tamdiu Socratis et Platonis nostri more, vulgo potiusquam mihi consulo? Forte quanto magis conabor ne vulgus turpiter amet, tanto magis insanum, gratumque vulgus suspicabitur, me nimis amare, quod etiam divinis illis Heroibus, Socrati et Platoni nostris ducibus dicitur contigisse.“*⁸⁰³

In diesen Ausführungen wird deutlich, dass Ficanos Text und wohl auch er selbst nicht von Negativ-Reaktionen verschont blieb. Bemerkenswert ist ebenfalls die enge Bindung von Sokrates und Platon. Diese findet sich in *De amore* in dieser Form nicht.

Klar ist, dass gerade Pico della Mirandola, mit dem Ficino eine Art Freundschaft verband, einige seiner Argumente kritisierte.⁸⁰⁴ Ficino muss sich immer wieder erklären und hält zum Antritt seines Amtes im Duomo⁸⁰⁵ von Florenz öffentlich eine Rede zum Thema Liebe: *Oratio Marsilii Ficini de charitate habita in collegio canonicorum florentinorum: et ad populum.*⁸⁰⁶ Das Thema der Liebe bleibt also weiterhin für Ficino präsent und die Absicherung der Anerkennung seiner Lehre, seiner Theorie der Liebe, aber auch seiner *Theologia Platonica* durch die Kirche tritt in den Vordergrund. Nicht mehr die Auseinandersetzung um den Vorrang bzw. die Autorität der Philosophen Platon oder Aristoteles bildet den Schwerpunkt der Arbeit Ficanos, sondern die Befürwortung und

⁸⁰¹ Ficino (1959), 631.

⁸⁰² Ficino (1959), 632.

⁸⁰³ Ficino (1959), 632.

⁸⁰⁴ Vgl. Ficino (1975-2003), *Letters*, Bd. 7, Introduction, xix-xxii.

⁸⁰⁵ Zu dieser Zeit gestalteten sich Ficanos finanzielle Umstände schwierig. Der Medici Bank ging es nicht sonderlich gut, sodass Lorenzo de' Medici Ficino nicht mehr in dem Maße unterstützen konnte, wie das für Cosimo noch möglich war. Die Aufnahme der Kinder seines Bruders in seinen Haushalt spitzte die Situation zu. Hilfe von Lorenzo kam auf andere Weise. Durch seine engen Beziehungen zu Papst Innozent VIII. erwirkte er für Ficino 1487 die Stelle des Domherren von Florenz. Vgl. Ficino (1975-2003), Introduction, xvi.

⁸⁰⁶ Vgl. Ficino (1959), 881-882.

Plausibilisierung von Ficinos Harmonisierung und Gleichschließung paganer, sokratisch-platonischer Philosophie mit der christlichen Lehre.

In diesem Zusammenhang ist Ficinos erneute Beschreibung des antiken Sokrates, die Verchristlichung des paganen Philosophen zu bewerten. Wie einige Jahre zuvor Diogenes Laertios, ist es nun der Autor Lukian, der Ficinos Streben mit seinen Negativ-Darstellungen antiker Philosophen bzw. deren Lehren offensichtliche Schwierigkeiten bereitet und dem Ficino seine religiöse Sokrates-Darstellung entgegensetzt. Die Kenntnis der Texte Lukians im Florenz des *Quattrocento* begann 1397 mit dem Griechischunterricht von Manuel Chrysoloras. 1423 brachte Giovanni Aurispa den kompletten Lukian nach Italien, einige wenige lateinische Übersetzungen existierten bereits.⁸⁰⁷ Lukian war der erste Autor, an welchem die neue Sprache Griechisch gelehrt wurde, und bis 1470 waren 26 seiner Schriften ins Lateinische übertragen, bis 1500 waren es bereits 34, 14 davon als Drucke.⁸⁰⁸ Der von mir als mögliche Referenz vermutete Text Lukians *Der Verkauf der philosophischen Sekten* wurde bereit 1440-43 von Rinuccio da Castiglione ins Lateinische übersetzt.⁸⁰⁹ Hankins verweist auf das Gespräch von Menippus und Äakus in den Totengesprächen, das Sokrates als Knabenliebenden darstellt, eine Stelle, die mir weniger prägnant erscheint.⁸¹⁰

Allerdings erfolgte die *editio princeps* verschiedener lateinischer Texte Lukians gegen 1470, sodass ab den 1470er-Jahren die Kenntnis seiner Texte zugenommen haben dürfte. Haben Manetti und Alberti Lukian noch als Inspiration empfunden und diesen imitiert, wird Lukian mit seinen kritisch-satirischen Äußerungen über Sokrates und Platon für Ficino zu einem ernst zu nehmenden Autor und Gegner für die Etablierung der Autorität Platons, aber auch der christlich-theologischen Auslegung der platonischen Lehre durch Ficino.

Die Absicherung versucht Ficino mittels Engführung, ja Gleichschließung mit dem christlichen Glauben: *Bestätigung des Christlichen durch das Sokratische*.⁸¹¹ Er greift auf spätantike Auslegungen der platonischen Lehre zurück, die bereits ähnliche Strategien

⁸⁰⁷ Marsh, David (1998), *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*. Michigan: The University of Michigan Press, 33.

⁸⁰⁸ Marsh (1998), 15. Für eine ausführliche Betrachtung der Übersetzungsgeschichte siehe: Sidwell, Keith (1975), *Lucian in the Italian Quattrocento*. Diss., Cambridge; Hemeryck (Bourgain), Pascale (1972), *Les traductions latines du Charon de Lucien au quinzième siècle*, in: *Mélanges de l'École Française de Rome*, 83, 141-151; Mattioli, Emilio (1980), *Luciano e l'Umanesimo*. Neapel: Istituto per gli studi storici; Mayer, Claude-Albert (1984), *Lucien de Samosate et la Renaissance Française*. Genf: Slatkine.

⁸⁰⁹ Hankins gibt an, dass dieser Text von Ficinos Lehrer Luca d'Antonio Bernardi in eine moralische Geschichte gegen Philosophen umgeschrieben wurde und daher von der Kenntnis Ficinos auszugehen ist. Vgl. Hankins (1990), 321.

⁸¹⁰ Vgl. Hankins (1990), 321.

⁸¹¹ Ficino (1959), 868: *Confirmatio Christianorum per Socratica*.

einbrachten. Dass die Verbindung von Theologie und Philosophie in ihrer Geschichte innerhalb des Platonismus, die 'eindrücklich' mit der Person des Sokrates verbunden ist, nicht allein im Hellenismus und der frühen Kaiserzeit von großer Bedeutung war, sondern – entgegen geläufiger Annahmen, dass diese in der Philosophie der Spätantike keine Rolle mehr gespielt habe – kontinuierlich von Platon bis Proklos reiche, hat Erler ausgeführt. Der angebliche Bruch nach Plotin könne, so Erler, geringer eingeschätzt werden, als bislang angenommen, was an der Frage, wie der normale Mensch, nicht der Philosophenkönig, zu jenem Wissen gelange, das für die Eudaimonie notwendig sei, gezeigt werden könne.⁸¹² Eine Frage, die im Zusammenhang mit Sokrates auch Ficino in der *TP* aufnahm. Gerade die von Erler ausgeführten Autoren, Plotin, Jamblich, Hermeias, Proklos, sind es, mit denen sich Ficino intensiv beschäftigt.

Sokrates' Bemühen, die Mitbürger, und damit ihre Seelen, zu eigenständiger Suche nach dem Ursprung anzuregen, als „belehrender Anreger“ zu fungieren, Erler nennt dies „politisches Pragma“, wird für Autoren wie Jamblich, Hermeias und Proklos wesentlich. Dieses sokratische Pragma wird von ihm religiös überhöht, Sokrates wird zum Gottesgeschenk, sein Pragma zum Gottesdienst. Diese Hilfe von außen wird gesucht, da der Seele eine Rettung aus eigener Kraft nicht zugetraut wird.⁸¹³ Sokrates wird als Lehrer, welcher Hilfe zur Selbsthilfe gibt, relevant.

Für Plotin ist das Vertrauen in die Fähigkeit zu eigenständiger Suche vorhanden. „Besinnung auf das Selbst sei notwendige und hinreichende Bedingung für eine erfolgreiche Annäherung an den Ursprung“⁸¹⁴, der Impuls von außen komme als schriftliche oder mündliche Belehrung. Die Seele ist dazu in der Lage, weil bei ihrem Abstieg aus dem geistigen Bereich, ein Teil ihres Wesens dort verbleibt. So tritt Sokrates als Impulsgeber eher in den Hintergrund.

Grundlage der Diskussion ist, ob die menschliche Seele bei ihrem Abstieg gänzlich abfalle, kein Teil von ihr dort verbleibe und sie damit völlig abgeschnitten sei oder nicht. Die Zuwendung zu der einen oder anderen Möglichkeit erklärt sozusagen den Grad der Schwäche der Seele und damit die notwendige stärkere oder schwächere Anregung von außen und damit die Relevanz des Impulsgebers Sokrates. Traditionell wird Sokrates als dieser Impulsgeber und damit als Wohltäter gesehen, mit dem verschiedene Topoi, wie

⁸¹² Erler, Michael (2002), Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern, in: Theo Busch / Michael Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13. – 17. März 2001 in Würzburg. München/Leipzig: Saur, 387-413, 388-389.

⁸¹³ Vgl. Erler (2002), 391.

⁸¹⁴ Erler (2002), 392.

der des Herabgesandtseins und der Handreichung, verbunden sind.⁸¹⁵ Erler verweist hier auf Hermeias und Proklos und stellt fest, dass diese Topoi Reste der Lehre Plotins darstellen, die, im Gegensatz zum angeblich pessimistischen Weltbild nachplotinischer Platoniker, welche den völligen Abfall der Seele vertreten, eine Verbindung zum Göttlichen halten. Sokrates wird so zum „göttlichen Sokrates“, der, von Gott gesandt, die Menschen zur Rückkehr zum Ursprung anregt, eine Sichtweise, die, so Erler, bereits bei Platon, so im *Euthyphron* oder *Phaidros*, zu finden ist.⁸¹⁶

„Eine Art ‘Gnadenlehre’, die auf die Notwendigkeit einer Hilfe von außen verweist, einen Sokrates, der als Göttergeschenk Menschen ‘wie du und ich’ zur eigenständigen Suche erst an- und aufregen muß und bei dem religiöse mit philosophischen Aspekten eine Verbindung eingehen, bietet auch Platon.“⁸¹⁷

Religiöse und philosophische Komponenten schließen sich sowohl bei Platon als auch bei den späteren Platonikern in keiner Weise aus, sie sind, so Erler, komplementär und unterscheiden sich lediglich in der Suche nach Gründen. Dies gilt ebenso für Sokrates.⁸¹⁸

Die Deutung des platonischen Sokrates als *adumbratio Christi* und Gnadengeschenk mit spätantiken Zügen, so Erler, setzt eigene Akzente, verwendet jedoch ebenso Elemente der Kontinuität.⁸¹⁹ Eine Vorgehensweise, der Erler an Ficinos *epitome*, einem Auszug aus dem Dialog *Euthydemos*, nachgeht und aufzeigt, dass Ficino mit diesem Bild des Sokrates in der Kontinuität einer Tradition der kaiserzeitlichen Platonexegese steht.⁸²⁰

Michael Allen weist in diesem Zusammenhang auf eine Arbeit von Stelio Cro, der ausführt, dass die Renaissance im Allgemeinen Sokrates sowohl als heidnische Christusfigur, in Anlehnung an deren Passion, als auch als Jünger Christi, im Sinn der gefallenen Seele auf der Suche nach Gott, sah.⁸²¹ Eine weitere Zugangsweise zum christlichen Sokrates, für Ficino wurde er christlicher Philosoph und Theologe.

Ficino, der zu dieser Zeit eine umfassende Kenntnis sowohl der platonischen Dialoge als auch der Texte der neuplatonischen Tradition hatte, verwendete diese Argumente und

⁸¹⁵ Vgl. Erler (2002), 394-396.

⁸¹⁶ Vgl. Erler (2002), 402.

⁸¹⁷ Erler (2002), 408.

⁸¹⁸ Vgl. Erler (2002), 406.

⁸¹⁹ Vgl. Erler, Michael (2010), Das Sokratesbild in Ficinos *argumenta* zu den kleineren Platonischen Dialogen, in: Ada Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Akten des Internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma (Bibliotheca Helvetica Romana, XXXI). Basel: Schwabe, 247-265, 247.

⁸²⁰ Erler (2010), 261.

⁸²¹ Vgl. Allen, Michael J. B. (1998), *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. Florenz: Olschki. Allen bezieht sich auf: Stelio Cro (1985), Il personaggio di Socrate e l'allegoria della sapienza nell'opera di Marsilio Ficino, in: *Italian Culture*, IV, 1983 (publiziert 1985), 25-41, 28-29.

Bilder, um die Einheit von paganer Philosophie und christlicher Theologie eindringlich zu demonstrieren. Aus seiner Beschäftigung mit den Quellen erscheint ihm möglicherweise diese Verchristlichung des Sokrates weniger überzogen als uns und wohl auch seinen Lesern, dennoch ist er sich, das zeigt der Brief, der Radikalität seines Bildes durchaus bewusst. Eine Darstellung, die, wie Marcel bereits früh aufzeigte, nicht allein von Ficino aufgegriffen wurde, sondern sich, wie bereits erwähnt, ebenso bei Erasmus findet.⁸²²

Die Bedeutung der *Vitae philosophorum* für diese Darstellung nimmt deutlich ab. Zwar lassen sich einige wenige Textstellen auf die Sokrates-Vita des Laertios zurückführen, allerdings ist deren Gewicht innerhalb dieser Schilderung relativ gering.

⁸²² Vgl. Marcel, Raymond (1951), 'Saint' Socrate patron de l' Humanisme, in: *Revue internationale de Philosophie*, 15, 135- 143.

7 Autorität der Form – Biografie im Wandel⁸²³

Jakob Burckhardt bereits stellte in seinem Essay *Die Kultur der Renaissance in Italien* fest:

*„Zunächst entwickelt dies Weltalter [...] auf das Stärkste den Individualismus; dann leitet es denselben zur eifrigsten, vielseitigsten Erkenntnis des Individuellen auf allen Stufen an. Die Entwicklung der Persönlichkeit ist wesentlich an das Erkennen derselben bei sich und andern gebunden.“*⁸²⁴

Ähnlich äußert er sich zur Biographik, und mit Blick auf die Malerei heißt es bei ihm:

„In den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts kam ein neuer Geist über die abendländische Malerei. [...] Das Kunstwerk [...] gewährt [...] jetzt ein Abbild der wirklichen Welt; der Künstler vertieft sich in die Erforschung und Darstellung des äußern Scheines der Dinge und gewinnt der menschlichen Gestalt sowohl als der räumlichen

⁸²³ Mir ist bewusst, dass ich in diesem Kapitel Begriffe verwende, denen, jedem für sich, eine Vielzahl von Bedeutungen zugewiesen wurden: Individualität / Identität / Authentizität. Es ist nicht Ziel dieser Arbeit, diese Begriffe auf ihre Verwendung innerhalb der dargestellten Epoche abzuklopfen, in den entsprechenden Kontext zu stellen oder zu deren modernen Verwendung in Beziehung zu setzen. Dennoch scheint es angebracht anzumerken, wie ich diese Begriffe verwende. Bereits Burckhardt hat den Begriff der *Individualität* für die Epoche der Renaissance geprägt, von der „Erkenntnis des Individuellen auf allen Stufen“ gesprochen und damit dem Menschen das Erkennen der Persönlichkeit bei sich und anderen sowie eine Abgrenzung von einem allgemeinen Typus hin zu etwas Eigenem zugesprochen. Peter Burke verwendet diesen Begriff mit Blick auf die Kunst der Renaissance, „um auf die Tatsache hinzuweisen, daß in dieser Zeit (anders als in früheren Perioden) Kunstwerke in einem bewusst persönlichen Stil, wie auch in einem zeitgebundenen und regionalen Stil, geschaffen werden.“, eine Aussage, die für die vorliegenden Ausführungen zur Portraiddarstellung und Biographik ebenfalls Geltung hat. Ich schließe mich den Verwendungen von Burckhardt und Burke an, da ein subjektives Bewusstsein von Eigenheit und Besonderheit – weniger von Einmaligkeit – bei den Autoren und ihren Ausführungen erkennbar ist. Zudem lässt sich die Herausbildung von persönlichen Stilen, auf die Burke für die Kunst hinweist, auch für die schriftlichen Ausführungen, speziell die Biographie, zeigen, sowie deren Anpassung an Zeit und Ort, auch wenn diese immer wieder imitiert und rezipiert werden. Der Begriff der *Identität*, soll schlicht bedeuten, sich einer Gruppe zugehörig zu fühlen im Bewusstsein der eigenen Individualität sowie sich zu sich selbst und anderen zu verhalten, er schließt an die Individualität an, ebenso wie *Authentizität*. Aus dem Bewusstsein der Individualität ergibt sich, so Taylor, eine diesen individuellen Maßstäben entsprechende Lebensführung, das heißt Wertvorstellungen, Ansichten, Handlungen, die selbstentworfen und selbstbestimmt und aus dem jeweiligen Selbstbild begründet sind – sie gelten als authentisch, im einfachen Wortsinn als echt und glaubwürdig. Vgl. Burckhardt (1999), 335; Burke, Peter (1988), *Die Renaissance in Italien*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 41; Taylor, Charles (1992), *The Ethics of Authenticity*. Cambridge u.a.: Harvard University Press; *Metzler Philosophie Lexikon* (1999), hrsg. v. Peter Precht / Franz-Peter Burkard. Stuttgart/Weimar: Metzler, 55 / 250-251 / 258.

⁸²⁴ Burckhardt, Jakob (1999), *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart: Reclam, 335.

*Umgebung allmählich alle ihre Erscheinungsformen ab. An Stelle der allgemeinen Gesichtstypen treten Individualitäten.*⁸²⁵

Für beide Formen der (Personen-)Darstellung, die schriftliche, in Form der Biographie, sowie die bildliche, in Form des Portraits, gilt, dass sie weder zentrales Genre der jeweiligen Produktion des 15. Jahrhunderts waren, die Biographie nicht in den humanistischen Schriftformen, das Portrait nicht in der Kunstproduktion, noch als eine eigenständige Gattung zu finden waren. Das ließ den Schaffenden einen gewissen Freiraum in den Gestaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten, die in beiden Darstellungsformen interessante, ungewöhnliche Zugangsweisen brachten, die diese durchaus neu, in jeweils spezifischen An- und Verwendungsweisen zeigen. Dieser zunehmende Drang, den Menschen im Allgemeinen, aber auch sich selbst in den Blick zu nehmen, sei, so wird es immer wieder auf unterschiedliche Weisen formuliert, einem neuen Selbstverständnis geschuldet, das sich im ausgehenden 14. und beginnenden 15. Jahrhundert, auch unter dem Einfluss neuer antiker Quellen entwickelte. Von besonderer Relevanz sind gerade die genannten biografischen Quellen, die nicht allein historisches Material, sondern ebenso neue Methoden und ein differierendes Gesellschafts-, Werte- und Menschenbild vermittelten. Die *Vitae philosophorum* ist einer dieser biografischen Texte, einer der wichtigsten, wenn man Mittel und Methoden der Biographik der Renaissance analysiert.

Die bisherige Arbeit an den verschiedenen Texten zeigte, dass ein Schwerpunkt der Rezeption der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios in der Übernahme und Verwendung bildsprachlicher Mittel und Darstellungsformen, von Anekdoten und Sentenzen besteht. Die Begriffe „Anekdote“ und „Sentenz“ werden im Folgenden in ihrer weiter greifenden Bedeutung, das heißt als Mittel der „Gesprächsrhetorik“, in ihrer Gattung als „größere Form“ bzw. „kleinere Form“ der „Bildrede“ verstanden.⁸²⁶

Diese bestimmen die Darstellung und Verwendung von *exempla* im 15. Jahrhundert in den verschiedenen Textgattungen, sie bestimmen aber auch die biographischen Wiedergaben der Zeit. Diese gerade bei Diogenes Laertios viel diskutierte und kritisierte Mittel sind es, die für die Renaissance von außerordentlicher Bedeutung sind und, so meine ich, einer der Gründe für den immensen Erfolg dieser Vitensammlung. Der

⁸²⁵ Burckhardt, Jacob (1908), *The Cicerone. An Art Guide to Painting in Italy for the Use of Travellers and Students*, übers. v. A. H. Clough. London, 750.

⁸²⁶ Die Begrifflichkeiten sind von Moos entnommen, der sie in Rückgriff auf das „*Speculum virtutum*“ des Engelbert von Admont (nach 1298) für seine Ausführungen heranzieht. Vgl. Moos, Peter von (1991), *Die Kunst der Antwort. Exempla und dicta im lateinischen Mittelalter*, in: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hrsg.), *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen: Niemeyer, 23-57, 30.

hier versuchte interdisziplinäre Ansatz soll helfen, dieses uns fremde Phänomen zu verstehen und zu verdeutlichen.

In die folgende nähere Betrachtung der Besonderheiten des biographischen Materials, das mit den *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios und anderen antiken biographischen Texten wie Sueton oder Plutarch in den Blick rückt, möchte ich einen knappen Exkurs in die Portraitkunst der italienischen, speziell der Florentiner Frührenaissance wagen. Allzu offensichtlich erscheint mir das Parallelgehen der Methoden der schriftlichen Umsetzung von Lebens- und Personendarstellungen in Form der Biographie mit denen der bildlichen Portrait-Darstellungen der Zeit. Beide Formen der Darstellung fanden im 15. Jahrhundert einen deutlichen Aufschwung in Italien und beide Formen der Personen-Wiedergabe entwickelten sich überschneidende Charakteristika, deren parallele Betrachtung in dieser Ausführung, so mein Hoffen, inspirierend, klärend und vor allem veranschaulichend wirken mögen.

7. 1 Individualität und Authentizität – ein kreativer Prozess

Die Bedeutungszunahme der Biographik in der Frührenaissance ist heute unumstritten:

*„Die Renaissance mit ihren vielen Fürsten, Humanisten und Künstlern war natürlich eine besonders geeignete Zeit für den Aufschwung biographischer Schriftstellerei in Italien und bald auch anderswo.“*⁸²⁷

Diese signifikante Bedeutungszunahme lässt sich für alle biographischen Formen und Darstellungsweisen feststellen, ganz gleich, ob es sich um eine selbstständige oder aber eine beiläufige⁸²⁸, nicht-selbstständige Schrift handelt: die Viten und Autobiographien, die *De viris illustribus*-Literatur, entsprechende *Commentarii* und die Gedenk- und Grabrhetorik samt Epitaphien. Derlei Lebensbeschreibungen wurden in den vorausgehenden Jahrhunderten im geistig-kirchlichen Bereich, vornehmlich der Beschreibung von Heiligen gewidmet, wie das breite hagiographische Schrifttum des Mittelalters zeigt. Eine Verbindung von christlicher und profaner Biographie lässt sich in

⁸²⁷ Ijsewijn, Jozef (1983), Die humanistische Biographie, in: August Buck (Hrsg.), *Biographie und Autobiographie in der Renaissance*. Arbeitsgespräch in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel vom 1.-3. November 1982 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung; Bd. 4). Wolfenbüttel: Heckners, 1-19, 8.

⁸²⁸ Die Terminologie von „beiläufiger“ oder aber „selbständiger“ Schrift ist dem Artikel zur Autobiographie im Lexikon des Mittelalters entnommen. Vgl. Sellheim, R. (2002), Autobiographie, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1. München/Zürich: Artemis, 1262-1269, 1262.

den Viten von Päpsten und kirchlichen Würdenträgern finden. Papstvitae allerdings wurden bis ins Quattrocento im kontinuierlich geführten *Liber Pontificalis* verzeichnet, erst die Vita von Martinus V. unterbrach diese Tradition, der eine nicht geringe Zahl humanistisch geprägter Viten von Päpsten, aber auch Kardinälen, Bischöfen und Äbten folgten.⁸²⁹ Zwei Hauptgruppen bestimmen die klassische Tradition der *Vitae*, die Lebensbeschreibungen von Kaisern, Feldherren etc., so genannter *personae publicae* sowie die von Schriftstellern und Philosophen, der *personae privatae*. Häufig sind derlei Darstellungen in beiläufigen Texten wie Chroniken und historischen Werken oder aber in der Sammel-Literatur der Zeit zu finden, so entsprechende Exempla-Sammlungen und die *De viris illustribus*-Literatur.⁸³⁰ Die ausgeführten autobiographischen Schriften fallen nicht aus diesen Einteilungen heraus.

Nun allerdings kam es zu einer deutlichen Ausweitung dieser Darstellungsform in den profanen Bereich, die mit einer zunehmenden Varianz des Genres einherging. Wie erwähnt, rückte der „einfache“ Mann in das Zentrum der Darstellung. Kaufmänner, Politiker, Gelehrte, Frauen – so auch die Bürger von Florenz, um im Kontext zu bleiben – wurden zum Darstellungsobjekt der Zeit. Dies soll nicht darüber hinweg täuschen, dass es sich bei diesen Bürgern um die Nobilität der Stadt handelte, deren politisches Ansehen und finanzielle Potenz vorausgesetzt wird.

Die Sammelbiographien des späten 14. und frühen 15. Jahrhunderts versammeln nicht mehr nur historische Persönlichkeiten, Heilige, geistliche oder weltliche Herrscher, sie widmen sich zeitgenössischen Bürgern, Gelehrten, Dichtern und Künstlern, die darüber hinaus von direkter Bedeutung für Florenz waren, so Filippo Villanis Sammlung von Kurzbiographien *De origine civitatis Florentie et de eiusdem famos civibus* oder Manettis *DIL*, der den Florentiner Kanzler und Humanisten Coluccio Salutati und sowie den Florentiner Gelehrten und Freund Niccolo Niccoli in die Sammlung aufnahm.

Lorenzo Ghiberti (1378-1455) ergänzte, als beigelegte biographische bzw. autobiographische Schrift, im zweiten Teil seiner *Commentarii* (nach 1448) die erste Sammlung von Künstlerviten der Renaissance, die, beginnend mit Cimabue, Maler und Bildhauer der Zeit vereinen.⁸³¹ Eine Sammlung, die Vasari beim Verfassen seiner berühmten Künstlerviten als Quelle diente. Doch Ghiberti gibt nicht nur die Biographien

⁸²⁹ Vgl. Ijsewijn (1983), 8.

⁸³⁰ Zu verweisen ist hier auf: Rouse / Rouse (1986); Petoletti, Marco (2006), *Les recueils De viris illustribus en Italie (XIV^e-XV^e siècles)*, in: Ricklin (2008), 335-353; Arnold, Klaus (1993), *De viris illustribus*. Aus den Anfängen der humanistischen Literaturgeschichtsschreibung: Johannes Trithemius und andere Schriftstellerkataloge des 15. Jahrhunderts, in: *Humanistica Lovaniensia*, XLII, 52-70.

⁸³¹ Bergdolt, Klaus (1998): Ghibertis Lebenserinnerungen, in: Gunter Schweikhart (Hrsg.), *Autobiographie und Selbstportrait in der Renaissance*. Köln: König, 29- 36, 31.

verschiedener Künstler wieder, er ergänzt überdies eine Autobiographie. Sie gilt als erste Selbstdarstellung eines bildenden Künstlers und wurde in italienischer Sprache verfasst. Schlosser wies darauf hin, dass es Ghiberti gewesen sei, welcher „die ersten wirklichen Selbstbildnisse“ schuf und sich in der Paradiestür des Florentiner Baptisteriums verewigte.⁸³² Ob Ghiberti wirklich als Pionier bildlicher wie schriftlicher (Selbst-) Darstellung der Renaissance-Künstler zu sehen ist, sei dahingestellt und ist für die vorliegende Untersuchung von nebensätzlicher Relevanz. Die Studien zum Künstler-Selbstportrait vom Ames-Lewis bestätigten am Beispiel der Gruppe der Künstler, was auch für andere Bereiche Gültigkeit hat und von der bildlichen auf die schriftliche Personen-Darstellung im Quattrocento übertragbar ist.⁸³³ Auch die Selbstdarstellung, die Autobiographie der Zeit nimmt zu und ist breit gefächert in ihren Darstellungen und Formen.⁸³⁴

Petrarcas Haltung und Auftakt zur autobiographischen Darstellung unter anderem in seinem *Brief an die Nachwelt* habe, so Keßler, „mit Sicherheit zur Vertiefung und Ausbreitung eines Selbstverständnisses des Menschen beigetragen, das es dem Menschen gestattete, selbst zum Gegenstand der Neugier und der autobiographischen Erforschung zu werden.“⁸³⁵ Auch beginne mit der Autobiographie der Renaissance, so Weiland, „keine Geschichte des Niedergangs oder der Auflösung einer Textform. Im Gegenteil, sie berichtet vom Entstehen und von der Leistungsfähigkeit eines Diskurssystems der Konvergenz, das zwei wirkungsmächtige Texttraditionen in sich aufnimmt: *scrittura domestica* und *scrittura autobiografica*.“⁸³⁶ Zu verweisen ist hier ebenfalls auf Enenkels umfangreiche Studie zur Autobiographie.⁸³⁷

Dieser Ausweitung der biographischen Darstellung in ihren verschiedenen Ausprägungen lag, wie bereits erwähnt, ein sich veränderndes Selbstverständnis des Menschen zugrunde.

⁸³² Vgl. Bergdolt (1998), 34.

⁸³³ Ames-Lewis, Francis (2000), *Self-portraiture, in: The Intellectual Life of the Early Renaissance Artist*. New Haven/London: Yale University Press, 208-243.

⁸³⁴ Einige Beispiele autobiographischer Darstellungen sind zum Beispiel: Die Selbstdarstellung von Leonardo Bruni in seinen *Commentarii*, Vgl. Griffith / Hankins / Thompson (1987), 23-24, sowie die von Giovanni Pontano (1429-1503) im 1. Buch seines Textes *De prudentia*; Vgl. Roick, Matthias (2008), *Der sichere Hafen und die Stürme des Lebens. Autobiographie als philosophisches Argument in Giovanni Pontanos De prudentia*, in: Ebbersmeyer / Pirner-Pareschi / Ricklin (2008), 101-122. Weiterhin Lorenzo de' Medici Autobiographie; Vgl. Lorenzo de' Medici (1995), *The Autobiography of Lorenzo de' Medici The Magnificent. A Commentary on My Sonnets*, hrsg. u. übers. v. James Wyatt Cook (Medieval and Renaissance texts and studies, 129). Binghampton/New York: Center für Medieval and Renaissance Studies State University of New York. Die umfangreichste Studie zur Autobiografie der Renaissance ist von Enkel: Enkel (2008).

⁸³⁵ Keßler (1983), 21.

⁸³⁶ Weiland (1998), 13.

⁸³⁷ Enkel (2008).

Überdies ist ein Wandel im Gebrauch, dem Zweck der Personen-Darstellung festzustellen, der sich für das biographische Schrifttum andeutete und der sich ebenfalls in der Portrait-Darstellung zeigen lässt.

In der vorliegenden Untersuchung fallen zunächst zwei Anwendungen von Einzel-Biographien ins Auge: Einmal die Biographie einer „historischen“ Person, hier zum Beispiel Sokrates oder Platon, die mithilfe von verschiedenen, vornehmlich antiken Quellen ihre Darstellungen finden, auf die jedoch Bedeutungsschwerpunkte der aktuellen Zeit, der Zeit des Verfassers, projiziert werden und die in dieser Form für aktuelle Zwecke dienstbar gemacht werden, die historische Person wird transformiert. Aspekte des Selbstverständnisses fließen in die Darstellung ein und geben, trotz des Historischen der Darstellung, einen Einblick in Sichtweisen und Diskurse der jeweiligen Zeit.

Andererseits haben wir die biographische Darstellung einer „lebenden“ Person, die sich zum Beispiel in Albertis Biographie zeigt. Mit der Verschiedenheit der jeweiligen biographischen Darstellung einer „historischen“ oder aber „lebenden“ Person können sich die Ziele, Methoden und Mittel ändern, müssen es jedoch nicht. Die Ziele biographischer Darstellungen im 15. Jahrhundert sind verschieden. Weiland belegt in seiner Arbeit zum autobiographischen Schrifttum, dass sich in diesem ein „Erkunden von Bewusstsein und Gewissen“ zeigt, eine Reflexion, die das „soziale Funktionieren des Einzelnen“, die Erkenntnis des Menschen als „Mängelwesen im Bewußtsein seiner Sünden“ und „problematische Selbstreferenzialität“ thematisiert und auslotet.⁸³⁸

Peterson wiederum nähert sich der biografischen Darstellung im Quattrocento aus dem Blickwinkel des gesellschaftlichen Erfolgs und untersucht die Wahrnehmung und Bewertung des spezifischen Phänomens des gesellschaftlichen Aufstiegs:

„In der Tat bot das politische Gefüge Italiens im Quattrocento Möglichkeiten sozialer Mobilität, sah Beispiele persönlichen Aufstiegs, wie sie kein anderer Teil Europas – weder die hierarchisierte Fürstenrepublik Deutschland samt Adelsstaaten des Ostens und Nordens noch die durchorganisierten Monarchien des Westens – kannte. Ein entschlossener Condottiere konnte Herzog, ein begabter Krämerssohn Papst, ein Prinz von zweifelhafter Abkunft König werden.“⁸³⁹

Auch wenn die Perspektive Petersons auf Betrachtungskategorien innerhalb des biographischen Genres liegt, zeigen seine Ausführungen, dass die Darstellung

⁸³⁸ Weiland (1998), 14-15.

⁸³⁹ Petersohn, Jürgen (1991), Die Vita des Aufsteigers. Sichtweisen gesellschaftlichen Erfolgs in der Biografie des Quattrocento, in: August Buck (Hrsg.), *Humanismus und Historiographie* (Acta Humaniora), Weinheim: VCH, 125-135, 125.

gesellschaftlichen Aufstiegs ein Thema der biographischen Darstellung war, was mit Blick auf die eingangs erwähnte Aufnahme der Traditionsstränge von *scrittura autobiografica* und *scrittura domestica* zur Selbst-Reflexion eng an die Darstellung des *stato* von Bedeutung war und sich in der „Aufsteigerbiographie“ vollzog. Zudem zeigt sich ein weiteres Motiv für die (Selbst-)Darstellung, ein philosophisches Motiv. Wie an den biographischen Darstellungen gezeigt wurde, sollte Moralphilosophie nicht allein Wissen vermitteln, sondern zu einem definierten Handeln animieren. In diesem Zusammenhang ist die Person des Philosophen, zum Beispiel Sokrates, von entscheidender Relevanz. Aristoteles äußert sich in der *Nikomachischen Ethik* folgendermaßen:

„Doch muß man im Gebiet des Praktischen die Wahrheit nach den Werken und dem Leben beurteilen. Denn diese sind hier entscheidend. So muß man denn auch Aussprüche der Philosophen [...] in der Art prüfen, daß man sie mit ihrem Leben und ihren Werken vergleicht, und sie, falls sie damit zusammenstimmen, für wahr halten, falls sie aber damit in Widerspruch stehen, nur als leere Worte betrachten.“⁸⁴⁰

Diese Aussage lege, so Roick, den Gedanken nahe, dass „autobiographisches Schreiben im Kontext der Moralphilosophie nicht nur ‚rhetorische‘ Funktion als Redeschmuck erfüllt oder historisches Wissen zur Verfügung stellt“, sondern dass sie ferner als philosophisches Argument dient,⁸⁴¹ eine Aussage, die nicht allein für autobiographische Schriften gilt. Keßler ergänzt diese Aussage um die Feststellung, „dass der Vermittelnde, der Redner selbst als guter Mensch – *vir bonus* – erscheint und es wirklich ist“,⁸⁴² was sowohl für die Selbstdarstellung als auch für Darstellung anderer Personen gilt.

Roick geht anhand der autobiographischen Darstellung Pontanos in seinem Werk *De prudentia* diesem Argument nach und zeigt anhand der dort beschriebenen Lebensweise, wie die Autobiographie als philosophisches Argument dazu beiträgt, Philosophie nicht als theoretisches Konstrukt, sondern als praktisches Anliegen zu formulieren.⁸⁴³ Praktische Lebenserfahrung und theoretischer Ansatz bedingen und stützen sich, eine Argumentation, die in ähnlicher Weise in den betrachteten biographischen Beschreibungen nachgewiesen werden kann.

⁸⁴⁰ Aristoteles (1995), *Nikomachische Ethik*, übers. v. Eugen Rolfes, bearb. v. Günther Bien (Philosophische Schriften, 3). Hamburg: Meiner, X, 9, 1179a, 17-24.

⁸⁴¹ Roick (2008), 101.

⁸⁴² Keßler, Eckhard (1973), Autobiographie als philosophisches Argument? Ein Aspekt des Philosophierens bei Cicero und die gegenwärtige Praxis der Philosophie, in: *Studia humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Eginhard Hora und Eckhard Keßler. München: Fink, 182.

⁸⁴³ Roick (2008), 110-112.

Für die vorliegende Untersuchung sind die geschilderten Phänomene von außerordentlicher Relevanz. Was diese jedoch nicht fassen, sind die Mittel bzw. Methoden, welche die Biografie des Quattrocento bestimmen. Die Frage, was die Lebensbeschreibung einer Person für die Menschen überzeugend machte, ist anhand ebendieser Mittel und Methoden zu klären. Im Verlauf dieser Arbeit, vor allem aber in dem der Verdeutlichung dienenden Exkurs zur Florentiner Portrait-Kunst, werden entsprechende Mittel und ihre Wirkung dargelegt, sie sollen verbildlichen, was auf schriftlicher Ebene, in der biographischen Darstellung, Identität und Authentizität stiftet, was die Mittel und Methoden sind und wie diese wirken. Beide Darstellungsformen, die bildliche wie auch die schriftliche, zielen auf die Glaubhaftigkeit und Plausibilität der dargestellten Person, die anhand der genannten Identität und Authentizität, mit Einschränkungen auch Individualität, erreicht werden. Um diesem Ziel näher zu kommen, greifen beide Formen zu verschiedenen Mitteln, die das Angestrebte fördern und eine erhoffte Wirkung, eine Anregung der Affekte erzielen, die wiederum zur Nachahmung gewollter, moralisch wertvoller Handlungen oder aber Ablehnung schlechter, moralisch nicht vertretbarer Handlungen affizieren. Diese Mittel werden folgend für die bildliche Darstellung ausgeführt und sind darauf gerichtet, die Person in einem Kontext zu zeigen und dazuhin charakterliche Eigenschaften, eine „Psychologie“ der Person wiederzugeben, und das in zunehmend individueller sowie authentischer und überzeugender Weise.

In der biographischen Darstellung sind die Mittel, welche eine gewisse Identität, vor allem jedoch Authentizität und Plausibilität schaffen, das Einbinden und Ausführen von Anekdoten sowie das Ergänzen von Sentenzen und *dicta*. Sie sind es, die mit Beginn des 15. Jahrhunderts an Relevanz zunehmen und für die biographische Darstellung des 15. und 16. Jahrhunderts unerlässlich werden und die Autorität von Texten wie der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios, Plutarchs *Parallelviten*, ps. Burleys Philosophenviten und anderen ausmachen.

Ich schließe hier an die von Ebbersmeyer ausgeführten, mit Petrarca in den Blick gekommenen Autorisierungsmethoden an, die eine Moralphilosophie, welche auf Erfahrung basierende Lebensphilosophie anstatt auf Rationalität gründende scholastische, theoretische Philosophie ist, glaubhaft, plausibel, authentisch machen: die Wahl der Textgattung, im vorliegenden Fall die Biografie, das Argumentieren mit Autoritäten und Exempla sowie die Transformation dieser Autoritäten zu Personen. Es heißt bei Ebbersmeyer:

„Worin besteht die Wirksamkeit der Exempla? Petrarca beschreibt Exempla als „Bilder der Tugenden“ und versteht sie damit als Analogie zu Statuen, die Bilder der Körper sind. Damit hat Petrarca den Blick auf die ästhetische Dimension der Exempla gerichtet. Sie sprechen die Sinne, bzw. das sinnliche Strebevermögen an, nicht den Intellekt. Es ist der Glanz der Tugendhaften, der uns zum Nachahmen verleitet, nicht bloß die rationale Einsicht in die Vernünftigkeit des tugendhaften Handelns. Auf diese Weise vermögen es Exempla auf effektivere Weise, den Leser zum tugendhaften Handeln anzuregen, als es eine theoretische Abhandlung je könnte.“⁸⁴⁴

Die Aufnahme von Anekdoten, Sentenzen und *dicta* ergänzen die genannten Autorisierungsmethoden und konzentrieren diese noch einmal. Die von Ebbersmeyer angeführte Autorität bzw. das Exemplum muss selbst eine gewisse Glaubwürdigkeit aufweisen – eine Autorität, der es an Glaubwürdigkeit mangelt, die weder authentisch wirkt noch plausible Handlungen vollzieht, hat als Autorität versagt, diese Glaubwürdigkeit wird durch die Aufnahme, das Ergänzen ebendieser bildsprachlichen Mittel erreicht. Diese zeigt sich am deutlichsten in der Anekdotensammlung am Ende von Albertis Biographie, die mittels der Anekdoten, quasi aus dem Leben gegriffen, praktisch angewandt wiedergibt, was vorher Punkt für Punkt faktisch ausgeführt wurde. Den genannten Mitteln, der Anekdote und der Sentenz, kommen dabei verschiedene Wirkungen zu. Die Anekdote, welche eine Begebenheit, eine Art akzentuierte Geschichte wiedergibt, die durch Kürze und eine gewisse Pointiertheit besticht, ist in der Lage, sowohl den Kontext der Person, welche die Anekdote bestimmt, wiederzugeben als auch deren Charakter. Es heißt bei Nietzsche:

„Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben;“⁸⁴⁵

Dabei kommt es in der Regel weniger darauf an, dass diese ein verbürgtes Geschehen, eine Tatsache fasst. Authentizität wird bei der Anekdote nicht im buchstäblichen Sinne erreicht. Im Vordergrund steht, eine spezifische Situation oder aber Wesenszüge einer bestimmten Situation auf charakteristische Weise wiederzugeben. So nahm der Autor von Albertis Vita und nach ihm Macchiavelli, um lediglich zwei Beispiele anzuführen, eine Vielzahl von Anekdoten in ihre biografischen Darstellungen auf, die verschiedenen Quellen zugeordnet werden können und damit nachweislich nicht von der beschriebenen Person formuliert wurden.

⁸⁴⁴ Ebbersmeyer (2010), 99.

⁸⁴⁵ Friedrich Nietzsche (1954), Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. 3. München: Hanser, 352-353.

Ähnliches lässt sich von der Sentenz bzw. dem *dictum* sagen. Diese prägnant formulierten Sinnsprüche, welche eine Erkenntnis oder eine Situation einprägsam, in einem Satz komprimieren, werden häufig aus einem Kontext herausgelöst angewandt und haben ihren Ursprung in einem anderen Zusammenhang. Neben den genannten Quellen sind Autoren wie Tacitus, Seneca oder Juvenal, aber auch mittelalterliche Quellen wie Petrus Lombardus, Bonaventura oder Thomas von Aquin für das 15. und 16. Jahrhundert von Bedeutung.

Dieser Form der Bildrede, der Verwendung einleuchtender Sätze und Geschichten, konnte überdies die Vermeidung direkter, „frontaler“ Aussagen nachgewiesen werden.⁸⁴⁶ Diesen rhetorischen *exempla* kommt, das konnte von Moos am Beispiel des *Policraticus* zeigen, neben der einen Gedanken stützenden oder erläuternden Funktion ein „methodologisch verwertbarer Überschuss“ zu, den der Leser als Argumentationsmittel in anderen Kontexten verwerten kann:

„Am Beispiel des ‚Policraticus‘ ließ sich zeigen, daß die (im strikten Sinn) rhetorischen exempla nicht nur die kontextuell je einmalige Funktion haben, einen bestimmten Gedanken zu stützen oder zu erläutern, sondern auch einen methodologisch verwertbaren Überschuß für Leser bereithalten, die diese oder ähnliche Argumentationsmittel wie Waffen in anderen Kontexten, andern geistigen Auseinandersetzungen einsetzen können.“⁸⁴⁷

Eine Anwendungsweise die ebenfalls bei der Alberti-Vita deutlich wird.

Es bleibt, die historisch-faktische Seite des Exemplums, das sich in Anekdote und Sentenz manifestiert, zu betrachten, obwohl wir ihr einige Zeilen zurück bestätigten, dass sie in der Regel weniger ein verbürgtes Geschehen, eine Tatsache, wiedergibt und Authentizität nicht im buchstäblichen Sinne erreicht wird. Nichtsdestotrotz galt Geschichte bis ins 18. Jahrhundert, so Daxelmüller, „im Sinne Philipp Melanchthons als Summe moralisch vorbildhafter Geschichten“.⁸⁴⁸

Nebstdem baut das Exemplum auf die Überzeugungskraft des einmal in der Geschichte faktisch gewesenen, so Grubmüller.⁸⁴⁹

Es kommt der Anekdote, als eine Form der exemplarischen Darstellung, folgt man den Ausführungen Finemans, eine weitere Besonderheit zu. Als Narrativ eines einmaligen

⁸⁴⁶ Moos (1991), 25.

⁸⁴⁷ Moos (1991), 26.

⁸⁴⁸ Daxelmüller, Christoph (1991), Narratio, Illustratio, Argumentatio. Exemplum und Bildungstechnik in der frühen Neuzeit, in: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hrsg.), *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen: Niemeyer, 77-94, 79.

⁸⁴⁹ Grubmüller, Klaus (1991), Fabel, Exempel, Allegorese. Über Sinnbildungsverfahren und Verwendungszusammenhänge, in: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hrsg.), *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen: Niemeyer, 58-75, 61.

Augenblickes, ist sie ein literarisches Element, welches auf einzigartige Weise, so Fineman, an das Reale gebunden ist und damit über ihren literarischen Status hinausgeht. Es erlaubt uns, so Fineman, von der Anekdote als einem Historem zu sprechen, der kleinsten Einheit eines historiographischen Faktis:

*“The anecdote, let us provisionally remark, as the narration of a singular event, is the literary form or genre that uniquely refers to the real. This is not as trivial an observation as might at first appear. It reminds us, on the one hand, that the anecdote has something literary about it, for there are, of course, other non-literary ways to mark reference to the real – through direct description, ostentation, definition, etc. – that are not anecdotal. On the other hand, it reminds us also that there is something about the anecdote that exceeds its literary status, and this excess is precisely that which gives the anecdote its pointed, referential access to the real;”*⁸⁵⁰

*“These two features ... allow us to think of the anecdote, given its formal if not its actual brevity, as a historeme, i.e., as the smallest minimal unit of the historiographic fact.”*⁸⁵¹

In ihrer narrativen und fiktional wirkenden Darstellung gesteht Fineman der Anekdote eine historiographische Relevanz zu, eine Geschichtlichkeit, die er “history of the anecdote” nennt.

Es lässt sich somit zeigen, dass sich mit Beginn des 15. Jahrhunderts, mit dem Auftauchen biographischer Schriften wie den *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios ein Wandel innerhalb der Biographik vollzog. Dieser realisierte sich zunächst in einer Zunahme der Relevanz dieses Genres, das heißt in einer signifikanten Zunahme biographischer Schriften verschiedener Ausführung sowie einer Ausweitung der biographischen Darstellungen sowohl in den profanen Bereich als auch in den nicht-adeligen Personenkreis, auf die Masse des „einfachen“ Bürgers. Diese Ausweitung gründet in dem viel beschriebenen sich verändernden Selbstverständnis der Menschen, in den sich verändernden gesellschaftlichen Strukturen, die gerade in Florenz charakteristische Ausprägungen zeigen und nicht zuletzt aufbauend auf diesen Veränderungen, die sich ergebenen, neuen Verwendungsmöglichkeiten, Zweck und Nutzen dieser Darstellungsform aufnehmen und umsetzen.

⁸⁵⁰ Fineman, Joel (1989), *The History of the Anecdote: Fiction and Fiction*, in: Harold A. Veaser (Hrsg.), *The New Historicism*. New York/London: Routledge, 49-76, 56.

⁸⁵¹ Fineman (1989), 57.

Die Form des biographischen Genres im Allgemeinen, ebenso jedoch die durch die verschiedenen antiken Schriften, die Philosophenviten des Diogenes Laertios im Besonderen, verstärkt in den Blick gekommenen bildsprachlichen Mittel, die Anekdote, Sentenz und das *dictum*, erlangen entscheidende Bedeutung im 15. Jahrhundert. Das Erscheinen und zuvorderst die Übersetzung der *Vitae philosophorum* können als Katalysator dieses Prozesses gesehen werden.

Biographik ist in der Lage, Individualitäten aufzuzeigen, zu beschreiben, hervorzuheben und nutzbar zu machen, die verwendeten biographischen Mittel, so die Bildsprache, ist in der Lage, die in Szene gesetzte Individualität glaubwürdig – authentisch – erscheinen zu lassen und zu stützen. Diese Authentizität suggerierende Wirkung bildsprachlicher Mittel, allen voran die der Anekdote, überzeugt zunächst durch ihre Narrativität, die einprägsam und lebensnah ist, sowie angewandtes (tugendhaftes) Handeln statt theoretischer Anweisung. Sie affiziert und animiert die Menschen. Darüber hinaus zeigt sich ein historisches Moment in dieser Darstellungsweise, das gleichzeitig etwas Zeitloses hat und damit vom Einzelfall ausgehend Allgemeingültigkeit hervorbringt. Folge dieser Darstellung ist die Autorisierung der beschriebenen Person für das in der biographischen Wiedergabe aufgezeigte.

7.2 Schrift trifft Bild – ein Parallelphänomen?

Petrarca bereits fügte in seine autobiographische Darstellung im *Brief an die Nachwelt* eine Beschreibung seiner selbst ein und schuf damit ein für die kommende Biographik wichtiges Element individueller und authentischer Beschreibung.⁸⁵² Die neu ankommenden antiken biographischen Schriften mit ihren mehr oder weniger umfangreichen Personenbeschreibungen stützten die Aufnahme dieses Elements der Darstellung zusätzlich. Diese Kunst des schriftlichen Portraits bzw. Selbstportraits wird, so Weiland, in Anbindung an die *scrittura domestica* verständlich, die sowohl allgemeine Persönlichkeitsmerkmale als auch individuelle Eigenschaften und Anekdotisches aus dem Leben enthalten.⁸⁵³ Diese werden nach zwei, an der Rhetorik orientierten Verfahren

⁸⁵² Keßler, Eckhard (1983), Antike Tradition, historische Erfahrung und philosophische Reflexion in Petrarca's Brief an die Nachwelt, in: August Buck (Hrsg.), *Biographie und Autobiographie in der Renaissance* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung; Bd. 4). Wiesbaden: Harrassowitz, 21-34.

⁸⁵³ Weiland, Christof (1998), Domestische und autobiografische Schrift – Zur Poetik der literarischen Selbstdarstellung in der italienischen Renaissance, in: Gunter Schweikhart (Hrsg.), *Autobiographie und Selbstportrait in der Renaissance*. Köln: König, 13- 21, 16.

typisiert: „1. dem der Prosopographie (gr. Prosopon – Gesicht, Maske), d. h. die Darstellung der äußeren Erscheinung, sodann 2. dem der Etopeia, die Darstellung des Charakters.“⁸⁵⁴ An dieser Stelle treffen sich schriftliche und bildliche Personen-Darstellung. Wie sich mit Beginn des 15. Jahrhundert in der Biographik eine quasi bildhafte Beschreibung von Aussehen und Charakter der Person etabliert, so findet ab den 1470er-Jahren in der bildlichen Personen-Darstellung eine vergleichbare Ergänzung schriftlicher Beschreibung. Die bereits in der Münz- und Medaillendarstellung übliche Kombination von Bild und Text zeigt sich nun zunehmend auch im Portrait. Am Beginn dieser Bild-Text-Tradition finden sich zunächst schriftliche Hinweise auf den Künstler und die Entstehungszeit, oder aber es wird in Anlehnung an die Tradition der Münz- und Medaillendarstellung eine solche Darstellung ergänzt. So zeigt Hans Memling (um 1433-1494) in seinem *Portrait eines jungen Mannes* (1471-74) (Abb. 11) die Darstellung einer Münze. Es handelt sich hierbei um eine antike Münze, einen Sesterz mit dem Bildnis Neros, die Schrift auf der Münze legt dies dar.⁸⁵⁵ Die Schrift übernimmt emblematische Funktion. Darüber hinaus finden sich vor allem schriftliche Ergänzungen in Form von dem Portrait angefügten, gemalten Zetteln, hier bei Antonello da Messinas (um 1430-1479) (Abb. 12). Eine zusätzliche Beschreibung der abgebildeten Person, anhand einer ergänzten Inschrift, die über Namen, Abkunft und Rang der Person informiert, wird zum Beispiel in das Portrait der Caterina Cornaro (um 1500), das von Gentile Bellini erstellt wurde, eingefügt (Abb. 13). Dort heißt es:

„*CORNELIAE GENUS NOMEN VERO | VIRGINIS QUAM SYNA SEPELIT | VENETUS FILIAM ME VOCAT SE | NATUS CYPRUSQ SERVIT NOVEM | REGNOR SEDES QUANTA SIM | VIDES SED BELLINI MANUS | GENTILIS MAIOR QUAE TAM | BREVI EXPRESSIT TABELLA*“⁸⁵⁶ – „*Aus dem Geschlecht der Cornelier [Corner], trage ich / den Namen der Jungfrau, die im Sinai begraben ist. / Der Senat von Venedig nennt mich Tochter und / Zypern, der Sitz von neun Königreichen, dient mir. / Du siehst, wie bedeutend ich bin, doch größer noch / ist die Hand des Gentile Bellini, die mich / auf einem so kleinen Täfelchen wiedergegeben hat.*“⁸⁵⁷

Weitere Bildnisse mit ähnlichen Ergänzungen lassen sich finden.

⁸⁵⁴ Weiland (1998), 16.

⁸⁵⁵ Aufschrift der Münze: NERO CLAUD[IUS] CAESAR AUG[USTUS] GE[RMANIUS] P[ONTIFEX] M[AXIMUS] TR[IBUNICIA] P[OTESTATE] IMPER[ATOR] P[ATER] P[ATRIAE]: Vgl. Korbacher, Dagmar (2011), Hans Memling, *Portrait eines Mannes mit römischer Münze*, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 330-332, 330.

⁸⁵⁶ Vgl. Korbacher (2011), 364.

⁸⁵⁷ Vgl. Korbacher (2011), 364.

Eine durch Herkunft, Bildung und Wirken bestimmte Lebensbeschreibung gewinnt mit einer ergänzenden Beschreibung des Aussehens einer Person an Authentizität. Ein Portrait gewinnt an Wirkung, entweder durch Nennung des Malers, der Maler rückt hier in den Blick, sein Ansehen erhöht sich, möglicherweise aber auch das Ansehen des oder der Dargestellten, wenn denn eine gute Werkstatt gewählt wurde, oder aber die Benennung von Herkunft und Stand ergänzen die bildliche Darstellung und hebt so zusätzlich die Identität und Individualität der dargestellten Person heraus.⁸⁵⁸ Diese Kombination von Bild und Schrift findet sich ebenfalls in den Portraitsammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Die Portraits werden mit Epigrammen ergänzt, wie die Sammlung, die Coluccio Salutati im Pallazzo della Signoria in Florenz einrichtete und die zum Teil auf Petrarcas Text *De viris illustribus* und Villanis Biographien berühmter Bürger basiert.⁸⁵⁹ Für das 16. Jahrhundert bestätigen dies die Biographiensammlung Vasaris, welche mit Portraïtdarstellungen ergänzt wurde, oder die Portraitsammlung Paolo Giovios, die wiederum um Kurzbiographien komplettiert wurde.

7. 3 Portrait – Spiegel der Biographik und umgekehrt

Wie angekündigt möchte ich an dieser Stelle einen kurzen Exkurs in die Portraïtmalerei der Renaissance anfügen, wobei dieser lediglich verdeutlichende Funktion haben soll. Es ist gewollt, dass weder der Forschungsstand zur Portraïtmalerei einfließt noch das Thema in entsprechend vollständiger und adäquater Weise angeführt wird.

Die autonome Portraït-Darstellung einzelner Personen war zwischen dem 5. bis 15. Jahrhundert eine Seltenheit, die in der Regel Herrschern und historischen Persönlichkeiten vorbehalten war.⁸⁶⁰ Mit Beginn des 15. Jahrhunderts jedoch zeigt sich ein deutlicher Wandel dieser bildlichen Darstellungsform, der sich sowohl in der Bedeutung und damit einer zunehmenden Fülle als auch in der Ausweitung der Varianz der dargestellten Personen zeigt. Nicht mehr Herrscher, Fürsten und historische Persönlichkeiten bestimmen das Genre des Portraits, diese sind nach wie vor in der

⁸⁵⁸ Beispiele für die Selbstdarstellung von Künstlern in der Frührenaissance, die oft in Verbindung mit Inschriften und verschiedenen Textergänzungen versehen sind, verbunden auch mit der Gestaltung der eigenen Grabsteine, finden sich in: Ames-Lewis, Francis (2000), Commemoration of the Early Renaissance Artist, in: *The Intellectual Life of the Early Renaissance Artist*. New Haven/London: Yale University Press, 88-108.

⁸⁵⁹ Rubinstein, Nicolai (1995), *The Palazzo Vecchio 1298-1532. Government, Architecture, and Imagery in the Civic Palace of the Florentine Republic*. Oxford: Clarendon Press, 52-54.

⁸⁶⁰ Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (2011) (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portraït-Kunst*. München: Hirmer, VIII.

Portrait-Kunst zu finden, zunehmend rückt auch hier der „einfache Mann“, der Bürger, Gelehrte, Kaufmann ins Zentrum der Abbildung.

Bereits Panofsky wies auf die wechselseitige Befruchtung der „großen innovatorischen Bewegungen“ in der Geschichte der Kunst hin, der *ars nova* oder *nouvelle pratique* eines Jan van Eyck und Rogier van der Weyden und der *buona maniera moderna* eines Brunelleschi, Donatello und Masaccio⁸⁶¹, jedoch zeigt die italienische Portrait-Kunst, trotz gegenseitiger Beeinflussung, eine sehr eigene Ausdrucksweise, die sich darüber hinaus in spezifischen Charakteristika unterschiedlicher Zentren Italiens nachweisen lassen: in Florenz auf andere Weise als in Venedig, auf wiederum andere Weise an den Herrscherhöfen Italiens.⁸⁶²

Vor diesem Hintergrund stellen sich die Fragen, warum auf diese Ausdrucksform zurückgegriffen wurde und was diese für die Zeitgenossen überzeugend machte, sowie die Fragen nach den Zielen und Methoden. In Anbetracht der Fokussierung der vorliegenden Untersuchung auf vornehmlich Florentiner Texte und Autoren, soll auch im Exkurs in die Portrait-Malerei des 15. Jahrhunderts der Fokus auf die Stadt Florenz gelegt werden.

Erste Zeugnisse der Florentiner Portrait-Kunst setzten in den 20er-Jahren des 15. Jahrhunderts ein. Ein Inventar aus dem Jahre 1421 bestätigt den Besitz eines häuslichen Portraits, wohl als Teil der Darstellung der Familiengeschichte im nahe gelegenen Prato.⁸⁶³ Das erste erhaltene Zeugnis Florentiner Portraitmalerei stammt aus dem Jahre 1426/27. Eine kontinuierliche Tradition setzte in den 1440er- bzw. frühen 1450er-Jahren mit Fra Filippo Lippi und Andrea del Castagno ein, eine Blüte erreichte die Gattung ab den 1470er-Jahren mit den Werkstätten Ghirlandaios, Pallaiuolos und Botticellis.

Zunächst einige Beispiele der Florentiner Portraitkunst: Im Medium der Malerei steht das von Masaccio um 1426/27 gearbeitete *Portrait eines Mannes* (Abb. 1) am Beginn dieser Entwicklung, es gilt als das früheste erhaltende, eigenständige Florentiner Portrait. Es ist nicht, wie noch zu erwarten wäre, im strengen Profil gearbeitet. Die rechte Schulter ist erkennbar und damit eine leichte Neigung des Körpers angedeutet, die, ebenso wie das

⁸⁶¹ Vgl. Panofsky, Erwin (1990), *Die Renaissance der europäischen Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 169.

⁸⁶² Vgl. Rubin, Patrizia (2011), Florenz und das Portrait der Renaissance, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 2-25, 11.

⁸⁶³ Vgl. Rubin (2011), 11.

mehrschichtige Gewand, eine räumliche Wirkung hervorruft.⁸⁶⁴ Das scharf konturierte Gesicht deutet, so Rowley, auf eine Modellierung in Anlehnung an die Skulptur hin und erscheint deutlich plastisch. Haare und Pelz sind mit großer Detailtreue ausgearbeitet, der Turban verstärkt überdies die dreidimensionale Wirkung des Bildes. Deutlich noch erinnert das Bild an Münzen oder Medaillen, die Ausarbeitung des Gesichts an die Skulptur, dennoch deutet sich in der Körperhaltung und in der Ausführung des Gewandes bereits eine leichte Auflockerung der Darstellung an, ein Versuch der räumlichen Fassung der Person. Nur wenige Jahre später zeigt sich in dem um 1450-1457 gearbeiteten *Portrait eines Mannes* von Andrea del Castagno (Abb. 2) bereits ein deutlicher Wandel der Darstellung hin zur Individualisierung. Die schwache Wendung des Profils in Masaccios Darstellung ist nun einer Dreiviertelansicht gewichen. Es handelt sich um das erste erhaltene gemalte Bildnis in dieser Ansicht und gilt als „Meilenstein“ der italienischen Portraitkunst. Die Figur füllt, so Offner, den Raum mehr als aus, der Blick, „von etwas gefangen, schreckt nicht zurück, schweift nicht ab“, „die Hand scheint in der Bewegung erstarrt“.⁸⁶⁵ Der Gestus der Hand, präsent im Bild, lässt diesen Mann voller Dynamik und Entschlusskraft erscheinen.⁸⁶⁶ Nicht allein das Aussehen des Mannes ist lebendig, real, wohl der Wahrheit entsprechend dargestellt, auch die Persönlichkeit, der Charakter der Person, wird mit Haltung und Blick in Szene gesetzt. Castagno legt mit diesem Bild, so Christiansen, die Grundlagen für eine Form des Portraits, das erst mit Leonardo seine volle Entfaltung erfährt; ein Form des Portraits:

„... die sich in Literatur und Malerei nicht vor dem 16. Jahrhundert vollständig entwickeln sollte: das Bildnis, das Identität konstruiert, indem es den Charakter des Dargestellten evoziert.“⁸⁶⁷

Deutlicher noch wird dies in dem heute Raffael zugeschriebenen *Portrait eines Mannes* (Abb. 3), entstanden um 1504. Dieser sitzt in der Mitte eines Raumes, der durch den Blick aus dem Fenster geöffnet ist. Vor dem Mann erstreckt sich eine Brüstung, die, so

⁸⁶⁴ Vgl. Rowley, Neville (2011), Masaccio, Portrait eines Mannes, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 88-90, 88.

⁸⁶⁵ Offner, Richard (1919/1998), The Unique Portrait by Andrea del Castagno (Art in America, 7, 1919, S. 227-235), in: Andrews Ladis (Hg.), *A Discerning Eye. Essays on Early Italian Painting*, University Park, 1998, 282-286.

⁸⁶⁶ Diese Geste findet sich, so Christiansen, bereits in Freskenzyklen der Renaissance, so in Ghirlandaios Bestätigung der Ordensregel des hl. Franziskus in Santa Trinita in Florenz und dürfte einen allgemein verbreiteten Gestus darstellen, dennoch ist sie für die Wirkung des Motivs unerlässlich und innovativ. Vgl. Christiansen, Keith (2011), Andrea del Castagno, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 124-126, 124.

⁸⁶⁷ Christiansen (2011), 126.

Rebmann, eine neue Auffassung des Verhältnisses von Bildfläche, Bildraum und Dargestelltem vermittelt, das sich an der niederländischen Kunst orientiert.⁸⁶⁸ Zu beachten ist die perspektivische Konstruktion dieser Raumbegrenzungen. Der Blick des Mannes ist offensiv auf den Betrachter gerichtet, spricht ihn an. In der Mundpartie lässt sich eine Anspannung der Gesichtsmuskeln erahnen,⁸⁶⁹ die Augenbrauen sind fast schon skeptisch hochgezogen. Es scheint ein Zustand zwischen An- und Entspannung zu sein, in welchem sich der Mann befindet, der in dieser Weise in Kontakt mit dem Betrachter tritt. Das Papier in seiner Hand deutet eine Tätigkeit an, die, so wirkt es, für die Kontaktaufnahme kurz unterbrochen wurde. Der Raum, in welchem sich der Mann befindet, der Blick aus dem Fenster in die Landschaft, das Papier in seiner Hand, geben dem Dargestellten einen Kontext und lassen es in einer Lebendigkeit auf den Betrachter wirken, die sich noch einmal deutlich von den zuvor besprochenen Portraits unterscheidet.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich ebenfalls in den Portraitbüsten der Zeit machen. So handelt es sich bei der frühesten skulpturalen florentinischen Portraitdarstellung um ein von Donatello um 1425 gefertigtes Büstenreliquiar des heiligen Rossore (Abb. 4), ein Bronzeguss, welcher sich heute in Pisa befindet. Ohne näher auf die aufwendige technische Ausführung eingehen zu müssen, zeigt dieses frühe Reliquiar eine sehr lebendige Darstellung der Person, die, so macht es den Eindruck, so sie real wäre, eindeutig einer Person zugeordnet werden könnte. Bart, Haare, die Gesichtshaut mit Faltenansätzen auf der Stirn und um die Augen, lassen das Gesicht lebendig, „mit größtem Wahrheitsanspruch gestaltet“⁸⁷⁰ erscheinen. Kleidung und Ausschnitt der Figur zeigen eine Ausführung, die sowohl auf die Tradition der Büste als auch auf die Anwendung als Reliquiar hindeuten: der „differenzierte Realismus“ und „der geschickte Umgang mit den Konventionen der Gattung“. Diese Konventionen werden wohl akzeptiert, jedoch für eigene Zwecke dienstbar gemacht.⁸⁷¹

Die italienischen Portrait-Büsten des 15. Jahrhunderts nehmen sich, so Collareta, wie Gegenstücke der zeitgenössischen niederländischen Malerei aus. Was diese unterscheidet,

⁸⁶⁸ Vgl. Rebman, Ruben (2011), Raffael, Portrait eines Mannes, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 152-153, 152.

⁸⁶⁹ Vgl. Rebman (2011), 152.

⁸⁷⁰ Collareta, Marco (2011), Donatello, Büstenreliquiar des hl. Rossore, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 86-88, 86.

⁸⁷¹ Collareta (2011), 86.

sei, so der Autor, das Bekunden eines etwas anderen Menschenbildes in den italienischen Darstellungen, das einem „psychologischen Ausdruck“ Bedeutung zumesse.⁸⁷²

Drei weitere Skulpturen sollen hier in möglicher Kürze vorgestellt werden. Zunächst die Büste des Niccolò da Uzzano, entstanden um 1450-55 in der Werkstatt des Desiderio da Settignano (Abb. 5), die ein wunderbares Beispiel des neuen Umgang mit der Portrait-Skulptur zeigt und die Unterschiede zur klassischen, antiken Skulptur deutlich nach außen trägt. Die Büste Uzzanos ist aus Terrakotta geformt. Zusätzlich wurde sie mit einer farbigen Bemalung versehen. Das Material der Büste gehört, im Gegensatz zum Marmor in seinen verschiedenen Ausführungen, eher den „vergänglichen“ Materialien an. Solche Art vergängliche Bildnisse, wie diese Büste aus Terrakotta oder Motivbilder aus Wachs, füllten die Kirchen und Patrizierhäuser von Florenz im 15. und 16. Jahrhundert.⁸⁷³ Der Erhalt dieser Büste ist, so Caliotti, dem Ansehen der dargestellten Person, dem Traditionsbewusstsein der Nachfahren sowie der wiederholten Zuschreibung an Donatello zu verdanken.⁸⁷⁴ Es handelt sich bei Uzzano um einen Florentiner Staatsmann und Diplomaten des späten 14. bzw. frühen 15. Jahrhunderts. Sowohl die Zuschreibungsdebatte an Donatello als auch die frühen Diskussionen um die Identität des Dargestellten sind hier von nebeneinander Relevanz. Interessant ist die Darstellung des Staatsmannes: Die spontan wirkende Wendung des Kopfes, die physiognomischen Details, die nicht nur ein charakteristisches, eher kantiges Gesicht zeigen, sondern auch Hautunebenheiten nicht verbergen, wurde, wie sich zeigt, identifizierbar real gestaltet – das Gesicht wurde nach einer Totenmaske modelliert - und erhält aufgrund der zusätzlichen farblichen Betonung von Gesicht, Bekleidung und Haar einen sehr ausdrucksstarken, lebendigen Charakter, der sich deutlich von klassischen, antiken Büsten abhebt und die neue, an Identität, Individualität und Authentizität orientierte Kraft und Innovation der Portraitkunst des 15. Jahrhunderts zeigt.

Dass diese Lebendigkeit und Individualität zunehmend mit einer bereits im malerischen Portrait herausgestellten Darstellung und Vermittlung von „psychologischen“, will sagen charakterlichen Merkmalen, der Darstellung von Tugenden, einhergeht, zeigt die Gegenüberstellung zweier Büsten Filippo Strozzi aus dem Jahre 1475, die aus der Hand Benedetto da Maianos stammen (Abb. 6/7). Die etwas kleinere, aus Terrakotta geformte Büste Strozzi zeigt gravierende Unterschiede zu der aus Marmor gefertigten Darstellung.

⁸⁷² Collareta (2011), 88.

⁸⁷³ Vgl. Caliotti, Francesco (2011), Werkstatt des Desiderio da Settignano, Büste des Niccolò da Uzzano, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 126-128, 126.

⁸⁷⁴ Vgl. Caliotti (2011), 126.

Die Kleidung ist, bis auf die kunstvolleren Details der Ärmel in der Marmorskulptur nahezu identisch, obgleich der Faltenwurf in der Marmordarstellung möglicherweise aufgrund des Materials oder aber aufgrund dessen, dass es sich bei der Terrakotta-Fassung wohl eher um ein Modell, eine Vorstufe der Marmor-Ausführung handelt, etwas feingliedriger ausgearbeitet. Von entscheidender Wirkung sind jedoch die veränderte Haltung und der Blick des Bankiers, welcher den beiden Darstellungen eine veränderte Wirkung und damit eine differierende Charakterisierung der Person geben. Die leichte Neigung des Kopfes nach unten und der eher nachdenkliche, fast versunkene Blick der Terrakotta-Büste lässt Strozzi in einer anderen Weise erscheinen als die frontal ausgerichtete Marmor-Büste, deren Blick gradeaus gerichtet ist. Einem nachdenklichen, Ruhe ausstrahlenden, möglicherweise mit fragendem Blick schauenden, besonnen wirkenden Mann, steht ein in Marmor gebannter, energisch und kraftvoll wirkender Mann gegenüber, dessen Züge deutlich klassischer wirken, von denen eine „ernste Würde“ ausgeht.⁸⁷⁵ Deutlich sichtbar wird die bewusst inszenierte Wirkung der Darstellung, die wohl eher den Wünschen der Auftraggeber, denn der individuellen künstlerischen Gestaltung geschuldet sein dürfte. Zu Recht, scheint mir, weist Valiela auf die Einschätzung der Marmor-Büste als „offizielles Portrait“ hin.⁸⁷⁶

Ein letzter Hinweis auf zwei Darstellungen aus dem Hause Medici: das Portraitleuf des Cosimo de' Medici aus der Werkstatt Antonio Rosselinos, entstanden um 1460 und die Büste Piero di Cosimo de' Medicis aus der Hand Mino da Fiesoles, entstanden 1453/54, die als erste sicher zu datierende Marmorbüste gilt. Beide zeigen noch einmal die Verbindung der klassischen Traditionen, der Skulptur und der Münz-Darstellung, mit den neuen Mitteln der Portraiddarstellung. Das am Beginn der Florentiner Portraitalerei entstandene Bild eines jungen Mannes wird hier in seinen Details und der Wahl der Mittel der Darstellung etwas deutlicher als Relief aufgegriffen und weist noch einmal auf den vollzogenen Wandel in der Portraiddarstellung hin. Die Darstellung Cosimos ist deutlich erkennbar, real und lebendig gestaltet. Ebenso die Büste Pieros, die verschiedene, bereits gezeigte Elemente wie Haltung und Blick, um lediglich die wichtigsten zu erwähnen, aufgreift und kombiniert.

Eine Besonderheit, welche die Florentiner Portrait-Kunst von der zum Beispiel Venedigs unterscheidet, ist die für Florenz ausgesprochen bedeutende Marmor-Büste, die in

⁸⁷⁵ Valiela, Julia L. (2011), Benedetti di Maiano, Büste des Filippo Strozzi, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 129-132, 129.

⁸⁷⁶ Valiela, Julia L. (2011), 130.

Venedig bis weit ins 16. Jahrhundert hinein nicht zu finden ist.⁸⁷⁷ Was sich darüber hinaus in der Florentiner Portrait-Kunst zeigt, ist zunächst die Zahl der sozusagen „profanen“ Darstellungen. Es sind die Bürger der Stadt, die sich portraituren lassen, Kaufleute, Gelehrte, Künstler, die aufgrund ihres „stolzen bürgerlichen Selbstverständnisses“⁸⁷⁸, aber auch der politischen Eigenheiten der Stadt eine sehr eigene Portrait-Kunst entwickelten. Warum sich der Florentiner Bürger ins Portrait bannen ließ, hat verschiedene, an den Nutzen gebundene Gründe, die wiederum verschiedenen Traditionen und spezifischen Ausprägungen zuzuschreiben sind.

Das politische System der Zunftverfassung, das mit Rückkehr Cosimo de 'Medicis aus dem Exil 1434 stetig von oligarchisch-patrizischer Herrschaft instrumentalisiert wurde, überdies von einem rotierenden Ämtersystem, welches über 3000 bedeutende und weniger bedeutende Ämter laufend neu zu besetzen hatte, sowie einer auf Patronage und klientelären Strukturen basierenden Geflecht von Beziehungen aufbaute, machte es notwendig, sich und seine Familie in die bestehenden Netzwerke einzubringen.⁸⁷⁹ Dies erfolgte über monetäre Aspekte, über Heirat und Familienbünde und über den Status einer Familie. Zur Repräsentation dieses *stato* wurde die Familiengeschichte zu einem wichtigen Element der Darstellung und innerhalb dieser Darstellung das Portrait eine bedeutende Ergänzung des Familienstammbaumes und damit der Darstellung der Familie. Repräsentative Aspekte der Familie waren somit ein Grund für die Zunahme der Bedeutung der Portraitkunst. Neben der Pflege eines Familienstammbaumes erforderte die Heirat weiblicher Familienmitglieder die Anfertigung von Portraits. Ebenso wurden diese zum Schmuck des Hauses verwendet, als Teil der privaten *studiolo*, zur Erinnerung an geliebte Menschen und zum Bekunden von Freundschaft und Wertschätzung. Auch zum Gedenken an bedeutende Bürger der Stadt wurden Portraits in Auftrag gegeben sowie aus strategischen Gründen, wie sich das für verschiedene Portraitdarstellungen der Medici nachweisen lässt, welche sich als fromme Stifter, ehrenwerte Bürger oder auch in der Rolle der Opfer im Anschluss an die Pazzi-Verschwörung portraituren ließen.⁸⁸⁰

⁸⁷⁷ Humfrey, Peter (2011), Das Portrait im Venedig des 15. Jahrhunderts, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 48-63, 48. Eine Ausnahme ist die Büste des Christoforo Moro aus der Hand Antonio Rizzos (ca. 1462-1464), die allerdings als Teil einer Skulpturengruppe innerhalb eines komplexen Bildprogramms an der Fassade des Palazzo Ducale identifiziert wurde. Vgl. Ceriana, Matteo (2011), Antonio Rizzo, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 328-330, 328.

⁸⁷⁸ Valiela, Julia L. (2011), 130.

⁸⁷⁹ Vgl. Reinhardt, Volker (2007), *Die Medici. Florenz im Zeitalter der Renaissance*. München: Beck, 20-46; Mittermaier, Karl (1995), *Die Politik der Renaissance in Italien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

⁸⁸⁰ Vgl. Christiansen / Weppelmann (2011), 178.

Der Wandel der Portraitkunst zeigt sich also zunächst in einer deutlichen Ausweitung des Genres in den „profanen“ Bereich, der mit einer Bedeutungszunahme einhergeht. Darüber hinaus jedoch – und hier komme ich noch einmal auf die gezeigten Portraits zurück – in einem unübersehbaren Wandel der Darstellung der Personen, unabhängig vom Stand der Person oder aber dem Zweck, der Verwendung des Portraits. Die Entwicklung weg von einer schematisch anmutenden, starren, aus der Tradition der Motiv- und Stifterbilder sowie der Medaillenkunst kommenden Profildarstellung hin zu einer individuellen, lebendigen, mit Wahrheitsanspruch gestalteten, real erkennbaren, mit Charakter- bzw. Tugendmerkmalen ausgestatteten Person, vollzieht sich in einem Wandel der Darstellungsmittel: vom Profil zum Dreiviertelprofil bzw. zur Frontal-Ansicht, von der flach anmutenden zur perspektivischen, räumlichen Darstellung, von der starren Haltung zur Bewegung, von der schematischen Darstellung zur Verwendung von Lebend- oder Totenmasken und damit vom fiktionalen zum realen Antlitz. Die genannten Mittel führen zu der die Renaissance bestimmenden lebendigen, individuellen und authentisch wirkenden bildlichen Darstellung des Menschen. Ein Punkt, der mir für die zugrunde liegende Untersuchung der Rolle der laertianischen Biographik ein bedeutender zu sein scheint und auf den meine Ausführungen zur Portraitkunst zielen. Die gerade genannten Mittel sind es unter anderen, die der Personendarstellung im Portrait die Individualität und ein Stück weit auch Identität geben, eine Vorgehensweise, die in der schriftlichen Personendarstellung, der Biographik mittels Anekdoten, Sentenzen und *dicta* erreicht wird.

Schlussbemerkungen

Das Interesse an den neu übertragenen, lateinischen *Vitae philosophorum* sowie deren Aufnahme und Verarbeitung setzte unmittelbar mit der Übersetzung durch Traversari ein. Durch die Viten ps. Burleys bereits in den Blick der Gelehrten getreten, stand nun der nahezu vollständige lateinische Text (lediglich die Dichtung wird etwas später übersetzt) zur Verfügung, der prominent Aufnahme in die Werke Manettis, Albertis und Ficinos fand. Der lateinische Text wurde intensiv und textnah von Manetti rezipiert, wobei die neuen Informationen selektiert, ergänzt und entsprechend neu formiert wurden. Dennoch zeigt sich eine Divergenz zwischen der umfassenden und konzentrierten Aufnahme des Textes und der Verweigerung einer der Textrezeption entsprechenden Benennung des Autors. Dieser Kontrast zwischen Text- und Autorautorität, die einen Autoritätsmangel des Autors Diogenes Laertios deutlich werden lässt, gipfelt in Manettis *Vita Socratis* in einer Aus- bzw. Überblendung der neuen Quelle mit der anerkannten Autorität Ciceros. Erst in Albertis Texten zeigt sich eine ausgeglichene Verwendung der neuen Quelle. Rezeption und Benennung gehen Hand in Hand, Text- und Autorautorität scheinen ausgewogen.

Vor dem Hintergrund der sich vor allem unter byzantinischen Gelehrten entwickelnden Kontroverse um die Autoritätenbildung von Platon und Aristoteles, die unter anderem mit der voranschreitenden Übertragung der platonischen Dialoge ins Lateinische virulent wurde, waren die *Vitae philosophorum* als greifbare Quelle negativer wie positiver Informationen über Platon und dessen Lehrer Sokrates nunmehr unumgänglich für die Gelehrten. Sowohl der vermittelte Inhalt des Textes als auch Intention und Standpunkt des Autors der Viten traten in den Vordergrund und waren in gleicher Weise unerlässlich für die bestehende Debatte.

Es zeigt sich innerhalb der frühen Rezeption der *Vitae philosophorum* ein deutlicher Wandel in Bezug auf Text- und Autorautorität. Bei gleichbleibender Autorität des Textes ist zunächst eine Zurückhaltung gegenüber dem Autor erkennbar, die bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts abnimmt. Diogenes Laertios etabliert sich zunehmend und wird ab der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts zur bedeutenden Autorität im Kanon der Autoren.

Neben die philosophiehistorische Relevanz der laertianischen Viten tritt die Bedeutung der Form des Textes. Mit der Ankunft verschiedener antiker biographischer Schriften zeigt sich sowohl eine massive Zunahme neu verfasster biographischer Texte, die mit einer Ausweitung des Genres in den profanen und nicht-adeligen Bereich einhergeht. Neue Formen der Umsetzung werden entwickelt, in deren Rahmen ein zunehmendes Interesse an den gerade mit Diogenes Laertios verstärkt in den Blick tretenden bildsprachlichen Mitteln der biographischen Darstellungen einhergeht. Diese von der moderneren Forschung mit Blick auf die laertianische Philosophiegeschichte häufig kritisierten Mittel, Anekdote, Sentenz und *dictum*, sind es, die mit Beginn des 15. Jahrhunderts stetig an Relevanz zunehmen. Nahm Manetti diese noch mit einer deutlichen Zurückhaltung, dennoch bereits gezielt in seine Viten auf, lässt sich bereits in der Biographie Albertis ein massiver Zugriff auf die Quelle feststellen, der eine gewisse Methode aufweist. Neben faktische, quasi 'historische' Informationen werden komprimiert Anekdoten und Sentenzen gesetzt. Diese haben die Aufgabe, die zuvor gegebenen Fakten und Details des dargestellten Lebens, die geschilderten Handlungen und Charaktereigenschaften, die in der Regel eine ethische Relevanz haben und *exemplarisch* geschildert werden, in anschaulicher, einprägsamer, lebensnaher Weise noch einmal aufzugreifen und in der praktischen Umsetzung, in der narrativen Form der Anekdote, wiederzugeben. Ziel ist es, in der Lebensbeschreibung eine Verbindung zwischen theoretisch vermitteltem Wissen und dessen praktischer Anwendung zu schaffen und als untrennbare Einheit zu vermitteln. Ferner wird die Glaubwürdigkeit der dargestellten Person erhöht, sie wirkt authentisch, ihr exemplarischer Charakter wird gestützt. Der Leser wird zu einem ebensolchen, tugendhaften Handeln animiert oder aber von zu meidenden Handlungsweisen abgehalten. Diese methodische Vorgehensweise, die dem etablierten humanistischen Denken, Philosophie als Moralphilosophie, als praktisch angewandte Lebensphilosophie zu verstehen, geschuldet ist und sich ebenso in Ficinos Platon-Vita nachweisen lässt, wird ausschlaggebend für die Biographik der Renaissance.

Die Transformation der antiken Philosophenviten zeigt sich exemplarisch in der Darstellung des Philosophen Sokrates im 15. Jahrhundert. Auch hier ist, dem diskursiven Hintergrund entsprechend, ein deutlicher Wandel des sich mit Beginn des 15. Jahrhunderts etablierenden Bildes des Philosophen nachweisbar. Die Person des Sokrates, der über die Jahrhunderte kontinuierlich eine gewisse Aufmerksamkeit zuteil wurde, rückt mit der Ankunft der *Vitae philosophorum* verstärkt in den Blick der Gelehrten. Als

eingeführte und etablierte Autorität, der bis dahin keine eigene umfassende Vita zugeeignet wurde, bietet sich für Manetti die Möglichkeit, diese mit Hilfe der neuen Quelle zu kreieren und sich als Gelehrter zu etablieren. Vor dem Hintergrund des sich konstituierenden humanistischen Denkens, das als Gegenmodell zur scholastischen Moralphilosophie – einer verwissenschaftlichten, theoretisierten, lebensfremden Ethik – auf eine lebensnahe, praktikable, verstehbare Moralphilosophie zielt, wird die Vita des Sokrates verfasst.⁸⁸¹ Diese Form des Intellektuellen betreibt fernab universitärer und klerikaler Gelehrtenkultur Philosophie lebensnah, wendet sich mit alternativen Lehrmethoden aktiv an die Mitmenschen und dient somit sowohl diesen als auch dem Staat. Sokrates zeigt sich als ideale Figur für diese Transformation zum Exemplum dieses Humanismus. Die sokratische Lehre, Lebensweise und Lehrmethode, welche sich innerhalb der Gesellschaft, auf der Straße sozusagen, vollzog, wird zum exemplarischen, autoritativen Bild einer *vita activa* in Abgrenzung zur kontemplativen Lebensform, zum Kontrapunkt der scholastischen, theoretischen. Die sokratische Lehre wird, auch in Anlehnung an das sokratische Daimonium, in die Nähe der christlichen Lehre gerückt; eine Harmonisierung von antiker sokratisch-platonischer Philosophie mit christlicher Theologie wird angestrebt.

Mit der in Florenz zunehmenden Präsenz neuplatonischer Lehrmeinungen durch die Vorträge Plethons als auch platonischer Lehren durch die Übersetzungen Brunis und Ficinos nahm die Relevanz Platons für die philosophischen Diskurse stetig zu. Demzufolge wurde die Diskussion um den Vorrang der Autoritäten Platon und Aristoteles zur Kontroverse, zunächst unter byzantinischen Gelehrten. Also wird Sokrates in Anlehnung an Platons *Symposion* und mit Hilfe der Darstellungen aus den *Vitae philosophorum* zum idealen Liebenden der ficinianischen Liebestheorie stilisiert, welcher durch göttlichen Einfluss, fernab jeglicher körperlicher Liebe agiert, konzentriert allein auf die Rückwendung der Seele zu Gott. Diese auf Askese, Keuschheit und die Schau Gottes ausgerichtete Darstellung des Philosophen wendet sich gegen die Verunglimpfung und Negativ-Auslegung von (Liebes-)Leben und (Liebes-)Lehre Platons. Diese Umdeutung wird in Ficinos biographischer Darstellung auf Platon übertragen. Sokrates als Begründer sämtlicher Moralphilosophie, als *exemplum* angewandter Philosophie und idealer Liebender, als Lehrer und Sprachrohr Platons wird zum Mittler für die Autorisierung Platons innerhalb der Philosophie des 15. Jahrhunderts in Florenz.

⁸⁸¹ Vgl. Ebbesmeyer (2010), 280-281.

Der Übertragung der platonischen Dialoge folgt die Auslegung derselben in neuplatonisch-ficinianischer Weise. Und ein weiteres Mal wird Sokrates als Mittler bemüht und entsprechend transformiert. Die Anerkennung von Ficinos aus der Arbeit mit platonischen und neuplatonischen Schriften entwickelter Lehre, seiner *Theologia Platonica*, bildet den Hintergrund für die erneute Umdeutung des antiken Philosophen, in deren Vordergrund nicht mehr laertianische Anleihen stehen, sondern der Rekurs auf platonische Schriften und biblische Elemente. Sokrates avanciert in Anlehnung an die Schriften Platons, aber auch in Anlehnung an die Ausführungen spätantiker Platoniker wie Plotin, Jamblich, Proklos u.a. vom Heiligen und Vermittler christlicher Lehren zum Vorreiter Christi. Mit christlichen Attributen versehen und biblischen Darstellungen plausibilisiert, wird in Anlehnung an entsprechend modifizierte Lebens- und Handlungsweisen eine Gleichsetzung des Philosophen mit Christus vollzogen.

Das Sokrates-Bild im Florenz des 15. Jahrhunderts zeigt sich, trotz verschiedener Wandlungen in der Darstellung, als ein durchweg positiv gestaltetes, in welchem jegliche negativen Aspekte ausgeblendet oder entsprechend umgedeutet werden, das von den vieldiskutierten Anklängen an eine Knabenliebe befreit und schließlich nicht allein in Harmonisierung mit dem christlichen Glauben gebracht wurde, sondern in eine Gleichsetzung mit Christus, gar ein Vorausleben Christi mündet. Eine Sichtweise, die erst durch Cardano im 16. Jahrhundert eine Dekonstruktion erfährt.

Die kontinuierliche intensive Beschäftigung mit Rezeption und Transformation der lateinischen Tradition der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios ist die Voraussetzung für weitere Diskussionen sowie Absicherung und Modifizierung der vorgelegten Einschätzungen und Thesen. Fernerhin steht die vollständige Aufarbeitung der lateinischen Handschriftentradition des Textes aus, die Aufschlüsse und Ergänzungen zur Rezeption liefern wird. Eine Aufarbeitung der Rezeption außerhalb des Florentiner Hintergrundes erscheint überdies sinnvoll, um ein umfassendes Bild von Rolle und Wirkung des antiken Textes, auch in Wechselwirkung mit weiteren bedeutenden Schriften wie die eines Lukrez, Lukian oder Plutarch geben zu können. Fraglich bleibt ebenso, ob die in verschiedenen Studien belegte spezifisch florentinische Entwicklung von Phänomenen ebenso auf die biographische Ausführung übertragbar ist und die vorgelegten Beobachtungen möglicherweise eine ebensolche Spezifik aufweisen.

APPENDICES

Appendix A

Diogenes Laertios *Vitae philosophorum* – Die lateinischen Florentiner Handschriften der Übersetzung Ambrogio Traversaris

So nicht anders angegeben, wurden alle Handschriften eingesehen. Ergänzt wurden Angaben zur Literatur, die ebenfalls Informationen zu den Handschriften enthalten.

Biblioteca Medicea Laurenziana

San Marco 323; ehemals Acquisti e Doni 259

1455, Pergament, fol. 1r–166r, illuminierte Initialen, keine Indices, keine Beibindungen. Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *Volunt mihi quedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis de philosophis*; Prolog; Text. Fol. 166: *1455 . die 7 septembris absolutus*.

Die Viten enthalten keinen griechischen Text, für eine spätere Ausführung desselben wurden Freiräume gelassen. Der Text enthält keinerlei Verse und ist durchgehend geschrieben. Am Rand finden sich einige wenige Begriffskorrekturen.

= Kristeller, Paul Oskar (1983-1997), *Iter Italicum*, 9 Bd., Bd. 1. London: Warburg Institut, 76; Ullman, Berthold Louis / Stadler P. H. (1970), *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolo Niccoli, Cosimo di Medici and the Library of San Marco*. Padua: Antenore, 222.

San Marco 322

(nicht eingesehen, in Biblioteca Medicea Laurenziana nicht vorhanden)

Strozzi 64

vor 1464, Pergament, eingeb. in Papier, keine Illuminationen, keine Indices, keine Beibindungen.

Anmerkungen auf Papierseite: *N° 330 Vitae Laertij Diogenis in latinus conversae si[...]⁸⁸²] et sententie Ambrosiu Monacu Camaldulense Originale Sel.Sen. Carlo di Tommaso Strozzi 1610*.

Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *E volunt mihi quaedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis*; Prolog; Text.

Die Viten enthalten griechischen Text, jedoch keinerlei Verse und sind durchgehend geschrieben. Die Handschrift ist reich an Randnotizen. Namen aus dem Text sind angemerkt. Es erscheinen sowohl griechische als auch lateinische Ergänzungen. Mit dem Text wurde gearbeitet, es wurde gestrichen, umgeschrieben etc. Laut Materazzi handelt es sich um die Handschrift Ambrogio Traversaris, eine Kopie der Übersetzung Traversaris. Schrift und Anmerkungen sind von Traversaris Hand. Das Manuskript befand sich

⁸⁸² nicht lesbar

sowohl im Besitz Leon Battista Albertis als auch im Besitz der Medici, es erscheint im Inventar Piero de' Medicis 1464.

= Materazzi, Cristina (2005), 82. Firenze. Biblioteca Medicea Laurenziana, Strozzi 64, in: Roberto Cardini (Hg.), Leon Battista Alberti. La Biblioteca di un umanista. Mandragora, 439-440.

Aquisti e Doni 328

saec. XV, Pergament, Fol. 1r-176v, illuminierte Initialen, reiches Ornament am Beginn der Praefatio, keine Indices, keine Beibindungen.

Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *E voluti mihi quaedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis*; Prolog; Text.

Die Viten enthalten griechischen Text, jedoch keinerlei Verse und sind durchgehend geschrieben. Einige wenige Randbemerkungen sind vorhanden.

= Kristeller (1983), Bd. 1, 99.

Conventi Soppressi 87; ehemals Badia 2617

saec. XV, Papier. Fol. 1r-173v, illuminierte Initialen, alphabetischer Index der Namen mit Folioangaben gleicher Hand, keine Beibindungen.

Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *Voluenti mihi quedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis*; Prolog; Text.

Die Viten enthalten keinen griechischen Text, für eine spätere Ausführung wurden Freiräume gelassen. Der Text enthält keinerlei Verse und ist durchgehend geschrieben. Am Rand finden sich den Freiräumen entsprechende Zeichen. Einige wenige Randbemerkungen sind vorhanden. Fol. 1r unterer Rand von anderer Hand: *Diogenes Laertius de Vitis et Sententijs Philosophorum Inter Codices designatur num : 53* und wiederum von anderer Hand: *Abbatia florentina*

= Kristeller (1983), Bd. 1, 72; Supplementum alterum ad Catalogum Codicum Graecorum, Latinorum, Italicorum etc. Bibliothecae Mediceae Laurentiana, 4ms. vols.; Tomus primus continens Biblioth. Abbatiae Florentiae Mss. Codices. Catalogus Codicum manuscriptorum Graecorum, Latinorum, Italicorum etc. qui a caeculo XVIII. Exeunte usque ad annum MDCCCXLVI saeculi insequentis in Bibliothecam Mediceam Laurentianam translati sunt cura et studio Francisci De Furia eiusdem Bibliothecae Regii Praefecti digestus atque illustratus v.l.

Plutei 65, 22

saec. XV, Pergament, Fol. 1r-174v, illuminierte erste Seite und Initialen, keine Indices, keine Beibindungen.

Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *Voluenti mihi quedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis*; Prolog; Text.

Die Viten enthalten keinen griechischen Text, für eine spätere Ausführung wurden Freiräume gelassen. Der Text enthält keinerlei Verse und ist durchgehend geschrieben. Keinerlei Anmerkungen.

Fol. 174v im Anschluss an den Text: *Liber Petri De Medici Cos Fil.*

= Gigante, Marcello (1988), Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio, in: Giancarlo Garfagnini, Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita..., Florenz, 367-459; Bandini, Angelo Maria (1764), Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Medicae Laurentianae, Bd. 2, Florenz, 737.

Plutei 65, 21

1432, Pergament, Fol.1r-210r, illuminierte Initialen, keine Indices, keine Beibindungen.
Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *Voluenti mihi quedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis*; Prolog; Text.

Die Viten enthalten griechischen Text. Der Text enthält keinerlei Verse und ist durchgehend geschrieben. Kaum Anmerkungen.

Fol. 210r im Anschluss an den Text: *Michael monachus absoluit hoc opus in conventu anglorum de fiorentia anno domini MCCCCXXXIJ die VIII Februari.*

= Gigante (1988), 367-459; Bandini (1764), Bd. 2, 736; De La Mare, Albinia C. (1992), Cosimo and his books, in: Francis Ames-Lewis (Hg.), Cosimo "il Vecchio" de' Medici 1389-1464, Oxford, 115-156; De La Mare, Albinia C. (1985), New Research on Humanistic Scribes in Florence, in: Miniatura fiorentina del Rinascimento, 1440-1525, Firenze, 393-600.

Plutei 89 inferior, 48 (Bibliothecae Gaddianae)

saec. XV, Papier, fol.1r-161v, keine Illuminationen, keine Indices, keine Beibindungen.
Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *Voluenti mihi quedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis*; Prolog; Text.

Die Viten enthalten griechischen Text. Der Text enthält keinerlei Verse und ist durchgehend geschrieben. Am Rand allerdings finden sich bis zur Aristippus Vita jeweils die griechischen Verse. Die Handschrift ist wohl ein Arbeitsexemplar und enthält weitere zahlreiche Anmerkungen.

= Bandini (1764), Bd. 3, 420.

Medici Fiesolano 171 (CLXXI)

1453, Pergament, fol. 1r-238r, illuminierte Initialien, Index fortlaufender Namen mit Folioangaben geordnet nach Büchern, keine Beibindungen.

Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *Voluenti mihi quedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis*; Prolog; Text.

Die Viten enthalten keinen griechischen Text, für eine spätere Ausführung wurden Freiräume gelassen. Der Text enthält keinerlei Verse und ist durchgehend geschrieben. Anmerkungen bis ca. Aristippus Vita.

Fol. 237v im Anschluss an den Text: *Pro Magnifico & ill principi ... scriptus 1453 di vvi novembr...* (stellenweise nicht mehr lesbar).

= Bandini, Angelo Maria (1791-93), Bibliothecae Leopoldina Laurentiana seu catalogus manuscriptorum qui iussu Patri Leopoldi ... in Laurentiana translati sunt. Florenz: Typ. Caesaris, Bd. 3, 114.

Aedili 179

1440, Papier, fol. 1r-213r, illuminierte Initialen, Index fortlaufender Namen ohne Seiten- oder Folioangaben, keine Beibindungen.

Inhalt: Widmung an Cosimo de' Medici; Incipit: *Voluenti mihi quedam greca volumina venit ad manus laertii diogenis*; Prolog; Text.

Die Viten enthalten griechischen Text. Der Text enthält keinerlei Verse und ist durchgehend geschrieben. Anmerkungen zahlreich, wohl Arbeitsexemplar.
Fol. 212r im Anschluss an den Text: *Deo Gratias Scriptum florentiae xvii Februarij MCCCCXL*

Einband: *Bibliothecae Aedilium Florentinae Ecclesiae Reliquiae Quas Petrus Leopoldus Magnus Dux Etrur. Ad Excitandos ad Virtutem Animos Instinctu Divinitatis Anb Interitu, Vindicavit et. Publicae Retraxisit Utilitati Die. IX. Februar. MDCCLXXVIII. Cod. 179*

= Bandini (1791-93), Bd. 1, 491.

Plutei 65, 29 (Platonvita)

saec. XV (?), Pergament, Vita Platons, fol. 139r-165v, illuminierte Initialen, keine Indices.

Inhalt: Vita Alexandri per plutarcum edita a guarino veronensi traducta feliciter incipit (fol. 1r-47r); Vita C. cesarius per plutarcum edita a Guarino Veronensi traducta feliciter incipit (fol. 47v-86v); Vita demosthenes per plutarcum edita a leonardo Aretino traducta feliciter incipit. (fol. 86v-100v); Leonardi Aretini prefactio ad Nicolaum nicoli in vita ciceronis incipit. (100v- 129v); Leonardi Aretini prelatio ad dominum Nicolaum cardinalem sancte Crucis invita aristotelis incipit. (fol. 129v-138v); Platonvita (fol. 139r-165v); Eloquentissimi ac patetij viri francisci barberi venti prohemium i Aristidis et catonis vitas ad insignem atque ornatissimum virum zachariam barbarum amicissimam fratrem suum. (fol. 165v-168r); Aristidis lisimachus filii ex antiochidetrbu ... (168r-194v); Vita catonis per plutarcham edita & a francisco barbaro traducta feliciter incipit. (fol. 194v-216v).

Die Vita enthält ins Lateinische übersetzte Verse.

= Bandini (1764), Bd. 2, 749.

Plutei 89 inferior, 19 (Platonvita) – Diogenes Laertius

saec. XV (?), Papier, Vita Platons, fol. 1r-24v, keine Illuminationen.

Inhalt: Leonardo Aretini in Platonis vitam liber ex plutarco foeliciter incipit; Vita Pyrrhos ex plutarco; Vita C. Mary; Vita Fabius Maximus; Vita Alcibiades.

Incipit: *claram platonis origines extitisse auctorum littere testantur seu paternam seu maternam intueraris.*

= Bandini (1764), Bd. 3, 370.

Biblioteca Riccardiana

Ricc. 143 (I) M. II.

saec. XV, Papier, fol. 1r-172v, keine Illuminationen, Fol. 2r-9r alphabetischer Index lateinischer und griechischer Namen und Begriffe mit Folioangabe. Keine Beibindungen.

Inhalt: Prolog; Text.

Einzelne griechische Worte im Text. Der Text enthält keinerlei Verse und ist durchgehend geschrieben. Am Rand finden sich ebenfalls griechische Worte, keine Verse.

Die Handschrift ist ein Arbeitsexemplar und enthält zahlreiche Streichungen, Änderungen, Anmerkungen.

Einband (fol. 00v): Excerpta quaedam Laertij Latina M.S. circumferebantur quae cum Causabono cmmuni Cavit *1 . Vide M. Casaubonum ad Laert. VIII. 34. Fol. Or:

Diogenes Laertius Vitae philosophorum Per Ambrosium Traversari, et prius Ambrosii autographon –. Fol. 1v: Anmerkungen vmtl. verschiedener Hände.

= Lamio, Johannes(1963), *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Riccardiana Florentiae adservatur*, Livorno 1756, 163; Kristeller, *Iter Italicum*, Bd. 1, 187.

Appendix B

Diogenes Laertios *Vitae philosophorum* - Editionenübersicht⁸⁸³

Die reiche griechische Handschriftentradition der Philosophenviten des Diogenes Laertios sowie die, soweit bisher ersichtlich, nicht minder umfangreiche lateinische Tradition von Manuskripten wurde bereits im 15. Jahrhundert durch eine beachtliche Sammlung von insgesamt sieben lateinischen Druckausgaben ergänzt. Die *editio princeps* des griechischen Textes erfolgte 1533 durch Hieronymus Froben in Basel. Die frühe Drucktradition, die sich auf Italien beschränkte, weitete sich im 16. Jahrhundert über die Grenzen Italiens hinaus aus. Es entstanden neben zahlreichen Neudrucken in Italien, Druckausgaben in London, Paris, Lyon, Köln, Antwerpen, Leiden, Basel und Genf. Diogenes Laertios wird zu einem europäischen Autor, wobei die Zentren eindeutig Paris, Lyon und Venedig sind.

Die internationale Popularität des Textes, mit mehr als fünfzig Druckausgaben im 16. Jahrhundert, bleibt auch im 17. Jahrhundert nahezu unverändert. Mit immer noch knapp dreißig Druckausgaben europaweit ist, so man bedenkt, dass bereits eine Vielzahl von Editionen vorliegt, das Interesse an dem Text ungebrochen. Ein Phänomen, das sich bis in unsere Tage feststellen lässt, wie die aktuelleren Editionen und Neuauflagen des Textes zeigen. Interessant ist, dass der Text bis auf einige wenige Ausnahmen, eine einheitliche Tradition aufweist. Einige wenige Ausgaben von Viten einzelner Autoren wie Aristoteles, Theophrast, Xenophon, Platon, Diogenes und Epikur lassen sich ausmachen. Eine Übersicht der lateinischen Handschriften wie auch der Kommentare zum Text steht noch aus.

⁸⁸³ Mit einem Asterix versehene Editionen wurden eingesehen

21. Jahrhundert

Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum, Excerpta Byzantina*. Hrg. v. Miroslav Marcovich / Hans Gärtner, Bd. 2 (=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Reprint, Berlin u.a.: De Gruyter, **2010**.*

Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, hrsg., übers. v. Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam, **2010**.*

Diogenes Laertius, *Das Leben des Diogenes von Sinope*, hrsg., übers., eingel. v. Kurt Steinmann. Zürich: Diogenes, **2009**.

Diogenes Laertius, *Leben und Lehren berühmter Philosophen*, 2 Bd., neu hrsg., eingel. v. Klaus Reich, übers. v. Otto Apelt. 2. Bd., Sonderausgabe. Hamburg: Meiner, **2008**.*

Diogenes Laertius, *Leben und Lehren berühmter Philosophen*, hrsg. v. Rolf Nölle. Norderstedt: Books on Demand, **2008**.

Diogenes Laertius, *Von dem Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*. Aus dem Griechischen von Dr. L. Aug. Borheck (revidiert nach der zweibändigen Ausgabe Franz Haas, Wien und Prag 1807) Wiesbaden: Marixverlag, **2008**.

Diógenes Laercio, *Vidas y Opiniones de los Filósofos ilustres*. Traducción, Intruducción y Notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, **2007**.*

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. (= Il pensiero occidentale). Milano: Bompiani, **2005**.

Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, hrsg., übers. v. Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam, **2004**.*

Diogenes Laertio, *Vite dei filosofi*. Testo Graeco con traduzione di Marcello Gigante. A cura di A. Manchi. editori laterza), **2004**.

Diogenis Laertii *Vitae philosophorum, Indices*. Hrg. v. Miroslav Marcovich / Hans Gärtner, Bd. 3 (=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). München / Leipzig: K. G. Saur, **2002**.*

Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers. Greek and English*. Tr. R.D. Hicks. Reprint (Loeb Classical Library), London u.a.: Heinemann u.a., **2000**.

20. Jahrhundert

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, introductions et notes de J.-F. Balaudé u.a., Paris: Librairie Générale Française, (La Pochotèque) **1999**.

Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum, Libri I-X*. Hrg. v. Miroslav Marcovich / Hans Gärtner, Bd. 1 (=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin u.a.: De Gruyter, **1999**.*

Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum, Excerpta Byzantina*. Hrg. v. Miroslav Marcovich / Hans Gärtner, Bd. 2 (=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin u.a.: De Gruyter, **1999**.*

Diogenes Laertius, *Das Leben des Diogenes von Sinope*, hrsg., übers., eingel. v. Kurt Steinmann. Zürich: Diogenes, **1999**.

Diogenes Laertius, *Vie de Platon*. Trad., introd. et notes de Alain Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, **1999**.*

Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, hrsg., übers. v. Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam, **1998**.*

Diogenes Laertius, *Leben und Lehren berühmter Philosophen*, neu hrsg. v. Klaus Reich, übers. v. Otto Apelt und Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner, **1998**. (Ungekürzte Sonderausgabe)*

Diogenes Laertius, *Vie de Platon*. Trad., introd. et notes de Alain Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, **1996**.

Indice delle «Vite dei filosofi» di Diogene Laerzio, hrsg. v. Karel Janáček. Firenze: Olschki, **1992**.

La Vie de Ménédème d'Érétrie de Dioène Laërce, par Denis Knoepfler (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 21). Basel: Reinhardt, **1991**.

Diogenes Laertius, *Leben und Lehren berühmter Philosophen*, neu hrsg. v. Klaus Reich, übers. v. Otto Apelt und Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner, **1990**.

Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*, introd., trad. y notas por Antonio López Eire (= Exemplaria graeca: Serie C, prosa científica técnica, 1). Barcelona: PPU, **1990**.

Diogenes, Laertius, *Lives of eminent philosophers. Greek and English*. Tr. R.D. Hicks. Reprint (Loeb Classical Library), London u.a.: Heinemann u.a., **1989**.

La vie de Pythagore de Diogène Laërce, ed. critique avec introd. et commentaire par Armand Delatte. Nachdr. d. Ausg. Brüssel 1922. Hildesheim u.a.: Olms, **1988**.

Diogenes Laertius, *Dalle «vite dei filosofi» VII*. A cura di Mariano Baldassari. Como: Nosedà, **1986**.

Diogenes Laertius, *Das Lob der Bedürfnislosigkeit oder Leben und Meinungen der Kyniker*, dt. v. Cornelia Holfelder, Anmerk. u. Nachw. v. Jan Pätzold. Berlin: Stattbuch-Verlag, **1986**.

Diogenes Laertius' *Life of Theophrastus*, by Michael George Sollenberger. New Brunswick, NJ, Rutgers Univ. **1984**.

Diogenes Laerzio, Vite dei filosofi. A cura di Marcello Gigante. Rom: Laterza, **1983**.

Diogenes Laertius, De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem, hrsg. v. Henricus Gustavus Huebnerus. Nachdruck der Ausgabe 1828-33. Hildesheim: Olms, **1981**.

La vie de Pythagore de Diogène Laerce, ed. critique avec introd. et commentaire par Armand Delatte. Nachdr. d. Ausg. Brüssel 1922. New York: Arno Pr., **1979**.

Diogenes Laerzio, Vite dei filosofi. A cura di Marcello Gigante. Rom: Laterza, **1976**.

Diogenes Laertius, Epikur, hrsg. v. Klaus Reich, übers. v. Otto Apelt. Hamburg: Meiner, **1968**.

Diogenes Laertius, Leben und Lehren berühmter Philosophen, neu hrsg. v. Klaus Reich, übers. v. Otto Apelt und Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner, **1968**.

Diogenes Laertius, Leben und Lehren berühmter Philosophen, neu hrsg. v. Klaus Reich, übers. v. Otto Apelt und Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner, **1967**.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum / recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long. Reprint, Oxford: Clarendon Press, **1966**.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum / recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long. Repr. Oxford: Clarendon Press, **1964**.

Diogenes Laerzio, Vite dei filosofi. A cura di Marcello Gigante. Bari: Laterza, **1964**.

Diogenes Laertius, Despre vietile si doctrinele filozofilor / studiu introd. si comentarii de Aram M. Frenkian (= Scriitori greci si latini, 4). Bucuresti: Ed. Acad. Rep. Populare Romîne, **1963**.

Diogenes Laerzio, Vite dei filosofi. A cura di Marcello Gigante, Bari (Laterza), **1962**.

Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, 2 Bd., übers. v. Otto Apelt. Berlin: Akademie-Verlag, **1955**.

Diogenes Laertius, De vitis clarorum philosophorum, Città del Vaticano, **1955**.

Diogenes Laertius, Die Biographie des Empedokles, hrsg. v. Walter Kranz. Zürich: Artemis-Verlag, **1949**.

Diogenes Laertius, Lives of eminent philosophers. Greek and English. Tr. R.D. Hicks. Repr. (Loeb classical library). London u.a.: Heinemann u.a., **1931**.

Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem / ex italicis codicibus nunc primum excussis rec. C. Gabr. Cobet. Parisiis: Firmin-Didot, **1929**.

Diogenes, Laertius, Lives of eminent philosophers. Greek and English. Tr. R.D. Hicks (Loeb Classical Library). London: Heinemann, **1925**.

La vie de Pythagore de Diogène Laërce, ed. critique avec introd. et commentaire par Armand Delatte (Mémoires / Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques: Coll. in-8, 2 sér., T. 17,3). Bruxelles: Lamertin, **1922**.

Epicuri Epistolae Tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene Servatae. Ed. P. Von der Muehll. Leipzig: Teubner, **1922**.

Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. 1-2, übers. v. Otto Apelt. Leipzig: Meiner, **1921**.

Epicuro. Opere. Frammenti, Testimonianze sulla sua vita. Tr. E. Bignone. Bari: Laterza e Figli, **1920**.

Das Leben und die Lehre Epikurs. Tr. Von Buch X A. Kochalsky. Leipzig: Teubner **1914**.

Diogenes Laertii Vita Platonis. Recensebant Hermannus Breitenbach, Fridericus Buddenhagen, Albertus Debrunner, Fridericus Von der Muehll. Sonderabdruck aus Juvenes Dum Sumus. Helbing und Lichtenhahn, Basel **1907**.

19. Jahrhundert

De quibusdam Laertii Diogenis auctoribus, hrsg. v. Alfred Gercke. Greifswald: F. W. Kunike, **1899**.

Diogenes Laertius, De Vitis Philosophorum Libri Decem. Ed. Stereotypa C. Tauchnitii. Holtze, Leipzig **1895**.

Diogenes Laertius, Fragmenta Reliquiae Heracliti Ephesii reliquiae Vita Heracliti. Recensuit Ingram Bywater, Appendicis loco additae sunt Diogenes Laerti vita Heracliti u.a. Oxford: Clarendon, **1899**.

Diogenes Laertius, De vita philosophorum. Oxonii: Typis Clarendinianis, **1880**.

Diogenes Laertius, Aristotelus bios / ek ton Laertiu. Oxonii, **1879**.

Diogenes Laertius, De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri 10. Ex ital. cod. nunc primum excussis rec. C. Gabr. Cobet. Acc. Olympiodori, Ammonii, Jamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristoteles, Pythagorae, Plotini, Isidori, Ant. Westermann et Marini vita Procli J. F. Boissonadio ed. Graece et Latine cum ind. Parisiis: Firmin-Didot, **1878**.

Diogenes Laertius, De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri 10. Ex ital. cod. nunc primum excussis rec. C. Gabr. Cobet. Parisiis: Firmin-Didot, **1862**.

The lives and opinions of eminent philosophers by Diogenes Laërtius. Literally Translated by C. D. Yonge, London: Henry G. Bohn, **1853**.*

Diogenes Laertius, De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri 10. Ex ital. cod. nunc primum excussis rec. C. Gabr. Cobet. Parisiis: Firmin-Didot, **1857**.

Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem. Graece et latine cum indicibus. Ex italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabriel Cobet. Acc. Olympiodori, Ammonii, Jamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristoteles, Pythagorae, Plotini, Isidori, Ant. Westermanno et Marini vita Procli J. F. Boissonadio ed. Graece et Latine cum ind.. Paris: Ambrosio Firmin Didot, **1850**.*

Diogène de Laerte, vies et doctrines des philosophes de l'antiquité. Tr. M. Zevort. Charpentier, Paris **1847**.

Diogenus Laertiu philosophos historia, e peri bion, dagmaton kai apophthegmaton ton en philosophia eudokim esanton biblia deka: Cum indice rerum ad optimorum librorum fidem accurate editi. Editio stereotypa. Leipzig: Tauchnitz, **1833**.

Commentarii in Diogenem, Isaaci Casauboni notae atque Aegidii Menagii Observationes et emendationes in Diogenem Laertium. Addita est Historia mulierum philosopharum ab eodem Menagio scripta; Editionem ad exemplar Wetstenianum expressam atque indicibus instructum. Leipzig: Koehler **1830-33**.

Diogenes Laertius, De Vitis Dogmatis et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum, hrsg. v. Heinrich Gustav Huebner. Leipzig: C. F. Koehler, **1828-1831**.

Diogen Laërtses filosofiske Historie, eller: navnkundige Filosofers Levnet, Meninger og sindrige Udsagn, i ti Boger: Af det Graeske oversatte og med Anmaarkninger oblijste, ved Borge Riisbrigh ... Efter Oversatterens Dod til Trykken befordret ved Borge Thorlacius; Med. Staatsraadens Portrait. Kopenhagen, **1812**.

Diogenis Laertii, De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum liber decimus, Graece et Latine separatim editus atque adnotationibus illustratus a Carolo Nürnbergero. Ed. secunda, Nürnberg, **1808**.

Diogenes Laertius, Vom Leben ... berühmter Philosophen, München u.a.: Saur, **1807**.

Diogenes Laertius, Von dem Leben berühmter Philosophen, übers. v. D. L. Borheck. 2 Bd. Wien: Haas, **1807**.

Meinungen der ersten griechischen Philosophen aus Diogenes Laertius übersetzt und mit historischen und philosophischen Anmerkungen begleitet von Johann Friedrich Snell und Philipp Ludwig Snell, Giessen **1806**.

Des Diogenes Laertius philosophische Geschichte, oder von dem Leben, den Meinungen und merkwürdigen Reden der berühmtesten Philosophen Griechenlands: aus dem Griechischen das erstemal ins Deutsche übersetzt. Leipzig: Schwickert, **1806**.

18. Jahrhundert

Diogenis Laertius: Περὶ βίων, δογμάτων και αποφθεγμάτων ... διορθέντα παρα Σπυρίδωνος Βλαντζη, Enetiese, **1798**.

Les Vies des plus illustres philosophes de l'antiquité. avec leurs dogmes, leurs systemes, leur morales, & leurs Sentences les plus remarquables. Paris: Nouvelle éd., Richard, **1796**.

Diogenes Laertius: Los diez libros de Diógenes Laercio; sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos mas ilustres. Traducidos de la lengua griega e ilustrados con algunas notas, por D. Josef Ortiz y Sanz, Madrid, **1792**.

Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus liber decimus graece et latine separatim editus atque adnotationibus illustratus a Carolo Nürnbergero, Nürnberg: Io. Adami Steinii, **1791**.*

Diogène aux états-généraux. (S.l.) **1789**.

Dialogue entre Diogène le cinique et Despremenil l'énergumene. (S.l.) **1789**.

Diogenis Laertii Vita Socratis, **1783**.

Diogenis Laertii Vita Platonis, **1783**.

Platonos bios kata Diogene ton Laertion, Biponti ca. **1780**.

Diogenes Laertius, De vitis, dogmatibus et apothegmatibus clarorum philosophorum libri 10. Leipzig: Kraus, **1769**.

Diogenes Laertius: Vita de Teofrasto, graece et italice, Milano **1766**.

Diogenes Laertius, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité : avec leurs dogmes, leurs systèmes, leurs morale, et leurs sentences les plus remarquables. Amsterdam: Schneider, Nouvelles éd., **1761**.

Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri decem graece et latine, ed. P. D. Longolius. Leipzig: Kraus, **1759**.

Diogenes Laertius, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité: avec leurs dogmes, leurs systèmes, leurs morale, et leurs sentences les plus remarquables tr. J. G. Chauffepié, Paris, **1758**.

Diogenes Laertius, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité: avec leurs dogmes, leurs systèmes, leurs morale, et leurs sentences les plus remarquables, tr. J. G. Chauffepié. Amsterdam: Schneider, (Nouvelles éd.) **1758**.

Paradoxon Stoicum Aristonis Chii Homoion einai to agato hypocrit e ton sophon Apud Diogenem Laertium Libr. VII. Segm. CLX, Nouis Obseruationibus illustratum. Johann Benedict Carpzov. Leipzig: Lanckisius, **1742**.

Diogenes Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri 10: Graece et Latine ad fidem optimorum librorum quam correctissime recensit et nunc primum in capita eaque in numeros distributi ... Philosophorum figuris aeri incisis et additis indicibus ante vulgatis longe locupletioribus a Paulo Daniele Longolio. Curiae Regnitianae: Püttner, **1739**.

Aristotelis Stagiritae vitam a Laertio Diogene elucubratam, nunc in tres distributam partes criticis exponit commentariis Joseph Prisco ...: Philosophi hujus Genus, Vitam Mores, & Interitum, aliaque scitu dignissima ad rem istam spectantia, contra Veteris Lycei sententiam, continens. Neapel: Ex typographia Josephi Guarracino, **1738**.

Diogenus Laertiu Philosophu historias prooimion: oder Diogenis Laertii Vorrede zu seiner Philosophischen Historie; mit einer neuen Lateinischen Übersetzung und mit deutschen Anmerkungen zum Gebrauch der Jugend also verfahren, daß sie dieselbe ... ohne Beyhülfe des Lehrers verstehen kann! Korn, Breslau **1736**.

Aeschinis Socratici Vita ex Diogene Laertio, cum notis Is. Causaboni et Aeg. Menagii, Pauculisque aliis, ac veterum testimoniis de Aeschine, ubi nonnulla Fragementa, **1711**.

Diogenes Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri 10: Graece et Latine ad fidem optimorum librorum quam correctissime recensit et nunc primum in capita eaque in numeros distributi ... Philosophorum figuris aeri incisis et additis indicibus ante vulgatis longe locupletioribus a Paulo Daniele Longolio, Curiae Regnitianae (Püttner) **1709**.

17. Jahrhundert

Diogenes Laertius: De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X, graece et latine. Cum subiunctis integris annotationibus Is. Casauboni, Th. Aldobrandini et Mer. Casauboni, Amsterdam, **1698**.

Diogenes Laertius, The lives, opinions, and remarkable sayings of the most famous ancient philosophers. Written in Greek, by Diogenes Laertius; to which are added, The lives of several other philosophers, written by Eunapius of Sardis; made English by several hands. London: Printed for R. Bentley, W. Hensman, J. Taylor and T. Chapman, **1696**.

Diogenes Laertius: De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X, graece et latine. Amsterdam, **1696**.

Diogenes Laertius, De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum lib. X. Graece et latine. c. annotat. Is. Casauboni, Th. Aldobrandini & Mer. Casauboni. Latinam Ambrosii versionem complevit & emendavit Marcus Meibomius. Seorsum. m excusas Aeg. Menagii in Diogenem observationes auctiores habet volume II. Ejusd. Syntagma le mulieribus philosophis et Joach. Kühnii ad Diogenem notas. Amstelædami: apud Henricum Wetstenium, **1692**.

Diogenes Laertius, The lives, opinions, and remarkable sayings of the most famous ancient philosophers written in Greek, by Diogenes Laertius; made English by several hands. London: Printed for Edward Brewster, **1688**.

Petri Gassendi animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri. Pierre Gassendi, editio 3, **1675**.

Le vite de' filosofi moralissime: estrate da Laertio et da altri auttori, Nuovam ristampate, Venetia **1669**.

Diogenes Laertius: La vie d'Aristippe, écrite en grec par Diogènes, et mise en françois par Mr Le Fèvre, Thomas Jolly, Paris **1668**.

Diogenes Laertius, Diogène Laërce. De la Vie des philosophes. Traduction nouvelle. Par M. B*** (G. Boileau). Paris: Guignard, **1668**.

Diogenes Laertius, The lives, opinions, and remarkable sayings of the most famous ancient philosophers written in Greek, by Diogenes Laertius; made English by several hands. Londini: Impensis Octaviani Pulleyn, Typis Tho. Ratcliffe, **1664**.

Laertiou Diogenous Peri bion dogmaton kai apophthegmaton ton en philosophia eudokimesanton biblia 10, Thoma Aldobrandini interprete, cum annotationibus ejusdem. Quibus accesserunt annotationes H. Stephani, & utriusque Casauboni, cum Aegidii Menagii observationibus. London: Impensis Octaviani Pulleyn, **1664**.

La Vie d'Épicure, contenant la doctrine de ce philosophe, Diogène de Laërce, **1659**.

Kort Begrijp van Diogenes Laertius zijnde jet Leven, heerlijke Sprenken, Ioffelijke Daden, en snedige Antwoorden der oude Philosophen: uyt verscheyden Heydensche en andere Schryvers, Rotterdam (Naeramus) **1655**.

Petri Gassendi animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri. Pierre Gassendi, Lugduni (Barbier) **1649**.

Diogenes Laertius: De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X, graece et latine, Amsterdam, **1632**.

Pyrrhonos Eleiu philosophu bios, Diogenes Laertius, **1621**.

Aristippu bios. Aristipi vita secundum Diogenem Laertium. Lugdunum Batavorum **1619**.

Diogenes Laertius: De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X, graece et latine, Genf, **1617**.

Diogenis Laertiis De vitis, dogmatis [et] apophthegmatibus clarorum Philosophorum, Libri X. Omnia Graece & Latine ex editione postrema. Genevae: Paulus Stephanus, **1616**.

Diogenis Laertiis De vitis, dogmatis [et] apophthegmatibus clarorum Philosophorum, Libri X. Hesychii III. De iisdem Philos. et de aliis scriptoribus, liber. Pythagoreorum Philosoph. Fragmenta. Is. Casauboni notae ad lib. Diogenis multo auctiores et emendatiores. Eunapii Sardiani De vitis philosophorum [et] sophistarum liber, cui accesserunt eiusdem Auctoris Legationes. Omnia Graece [et] Lat. ex editione postremo [opera Henrici Stephani]. Coloniae Allobrogum, apud Samuelem Crispinum **1616**.

Diogenus Laertiu peri bion, dogmaton ... Diogenes Laertius, De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri 10. Hesychii III. De iisdem philosophis et de aliis scriptoribus liber. Pythagoreorum philosophorum fragmenta. Omni graece et latine ex ed. 2 Isaaci Casauboni notae ad libros Diogenis, multo auct. et emend. graece et latine ex editione postremo (opera Henrici Stephani). Coloniae Allobrogum: Crispinus, **1616**.

Diogenus Laertiu, Peri Bion, dogmaton kai apophthegmaton ton en philosophia eudokim esanton, biblia 10: Hesychii III. De iisdem philosophis et de aliis scriptoribus liber. Pythagoreorum philosophorum fragmenta. Omni graece et latine ex ed. 2 Isaaci Casauboni notae ad libros Diogenis, multo auct. et emendatiores. (S.l.): Stoer, **1615**.

Diogenes Laertius, Peri bion, dogmaton kai apophthegmaton ton en philosophia eudokimesanton. Coloniae: Allobrogum: Chouët, **1615**.

Diogenes Laertius: Delle vite de' filosofi di Diogene Laertio libri dieci. Accresciute, & migliorate di molto. Dal R. P. D. Gio. Felice Astolfi. Con l'aggiunta d'un compendio delle vite de più illustri oratori, & poeti, che sieno fioriti per tutto 'l mondo ne' secoli adietro..., Venetia **1611**.

Delle Vite De' Filosofi di Diogene Laertio, Libri X. Ripieni d'histoire Giovevoli; Soggetti piacevoli, esempi morali, & di sentenze gravi ... Con l'Aggiunta d'un compendio delle Vite de' piu illustri oratori, & poeti, che sieno fioriti per tutto l'mondo ne secoli adietro. Abollite pur' hora di figure bellissime di Giosefo Saluiati.... Ridotte nuouamente a l'intero numero, & a l'ordine di quelle di Laertio stesso ... dal ... Gio. Felice Astolfi. Venedig: Bertoni, **1606**.

Le Diogene François tiré du Grec, ou Diogenes Laertien touchant les vies, doctrines et notables propos des plus illustres philosphes compris en dix livres: Traduit et paraphrasé sur le Grec par M. François de Fougerolles ..., Avec annotations Lyon **1602**.

Diogenes Laertius, Le vite de' filosofi: nelle quali vi sono sentenze, et detti notabili; opera ...curiosa ... ad ogni persona di virtù. Vinegia: Giovachino Brugnolo, **1602**.

Diogenes Laertius: Le Diogène françois tiré du grec, ou Diogène Laërtien touchant les vies, doctrines & notables propos de plus illustres philosophes ... traduit et paraphrasé sur le grec, par M. Francois de Fougerolles..., Lyon, **1601**.

16. Jahrhundert

Compendio delle vite de' filosofo antichi greci et latini, et delle sentenze et detti loro notabili, tratte da Laertio et da altri gravi auttori, nuovamente ridotte dal padre Felice Astolfi. Venetia: Giachino Brugnuolo, **1598**.

Vitae philosophorum, scriptoribus Diogene Laertio, Eunapio Sardiano. Hesychio illustrio. Multis in locis emendatiores. Leiden: ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, **1596**.

Vitae philosophorum, scriptoribus Diogene Laertio, Eunapio Sardiano. Hesychio illustrio. Multis in locis emendatiores. Lugduni Bat.: apud Franciscum Raphelengium, **1596**.

Diogenis Laertii De vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum, qui in philosophia claruerunt libri decem. Hesichii de iisdem philosophis, et de aliis scriptoribus liber. Genf: apud Jacobum Chouet, **1595**.

Diogenis Laertii De vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum, qui in philosophia claruerunt libri decem. Hesichii de iisdem philosophis, et de aliis scriptoribus liber. Coloniae Allobrogum: Chouet, **1595**.

Laertii Diogenis De vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum, qui in philosophia claruerunt libri X. Thoma Aldobrandino interprete, cum adnotationibus ejusdem. Romae: apud Aloysium Zanettum, **1594**.*

Diog. Laert. De vitis, dogm. & apophth. clarorum philosophorum libri X. Graece. Genf: Henr. Steph., **1594**.

Diogenes Laertius, Peri Bion, dogmaton kai apophthegmaton ton en philosophia eudokim esanton, biblia 10: Hesychii III. De iisdem philosophis et de aliis scriptoribus liber. Pythagoreorum philosophorum fragmenta. Omni graece et latine ex ed. 2 Isaaci Casauboni notae ad libros Diogenis. Paris: Henr. Stephanus, **1593**.

Vite degli antichi filosofi moralissime e delle loro elegantissime sentenze cavate da Diogene Laerzio e da altri antichi autori, nuovamente ricorrette. Firenze: appresso all'arcivescovado, **1593**.

Diogenes Laertius, De vitis, dogm. & apophth. clarorum philosophorum libri X. Heychii ill. de iisdem philos. & de aliis scriptoribus liber. Griechisch. Genevae: excud. Henr. Steph., **1593**.

Diogenes Laertius, De vitis et decretis philosophorum. Isaac Hortiboni notae. (S.l.), **1593**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud Antonium Gryphium, **1592**.

Diogenes Laertius, Vita Platonis. Lyon **1590**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud Ant. Gryphium, **1585**.

Diogenis Laertii De vitis, dogmatis et apophthegmatis philosophorum libri X, opera Ioan. Sambuci. Parisiis: apud Claudium Baaleu, excudebat Petrus Hury, **1585**.

Diogenis Laertii De vitis, dogmatis et apophthegmatis philosophorum libri X, opera Ioan. Sambuci. Parisiis: apud Jacobum Nicole, excudebat Petrus Hury, **1585**.

Diogenis Laertii De vitis, dogmatis et apophthegmatis philosophorum libri X, opera Ioan. Sambuci. Parisiis: apud Raoulet Rezè, excudebat Petrus Hury, **1585**.

Diogenes Laertius, De vita et moribus philosophorum, Lugduni: Gryphius, **1576**.

Diogenis Laertii De vitis, dogmatibus & apophthegmatis eorum, qui in philosophia claruerunt libri X, cum annotationibus Henr. Stephani. Pythag(oreum) philosophorum

fragmenta, cum latina interpretazione. 3 Bd. Griechisch, Genf: Henricus Stephanus, **1570**.*

Diogenes Laertius: Pyrrhonis Eliensis philosophi vita. **1569**.

Apophthegmata Graeca Regum et Ducum, Philosophorum Item, Aliorumque Quorundam, ex Plutarcho et Diogenes Laertio. Stephanus, Geneva, **1568**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, plusquam mille in locis restituti & emendati ex fide dignis vetustis exemplaribus graecis opera Ioannis Sambuci. Antverpiae: ex officina Christophori Plantini, **1566**.*

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, nunc iam ad fidem graeci codicis diligentius quam unquam antea recogniti. Lyon: apud Antonium Gryphium, **1566**.

Diogene Laertio delle vite e sententie de' filosofi illustri, di nuovo dal greco ridotto nella lingua italiana per i Rossettini da Prat' Alboino. Venezia: Domenico Farri, **1566**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens opera Ioannis Boulieri ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud Ioannem Frellonium, excudebat Ioannes d'Ougerolles, **1562**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens opera Ioannis Boulieri ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud Antonium Vincentium, **1562**.

Diogenes Laertius, De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum. Novissima emendata editio. Coloniae: Euch. Cervicornus, **1562**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud haered. Seb. Gryphii, **1561**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens opera Ioannis Boulieri ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud Antonium Vincentium, **1561**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens opera Ioannis Boulieri ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud Ioannem Frellonium, excudebat Ioannes d'Ougerolles, **1560**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum X, recens opera Ioannis Boulieri ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud Antonium Vincentium, **1560**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens ad exemplar graeci collati, ex eiusque fide cura doctissimorum virorum restituti & emendati. Parisiis: apud Hieronymum de Marnef, **1560**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X. Lyon: apud haered. Seb. Gryphii **1559**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X, recens opera Ioannis Boulieri ad fidem graeci codicis diligenter recogniti. Lyon: apud Antonium Vincentium, excudebat Ioannes d'Ougerolles, **1556**.

Diogenis Laertii, De Vita Et Moribus philosophorum: libri X. Cum Indice locupletissimo. Lugduni: Vincentius, **1554**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X. Lyon: apud Seb. Gryphium, **1551**.

Diogenis Laertii De vita et moribus philosophorum libri X. Lyon: apud Seb. Gryphium, **1546**.*

Le vite degli illustri filosofi di Diogene Laertio, dal greco idiomate ridutte ne la lingua commune d'Italia. Bartolommeo Ludovico, Pietro Rosettini, Venezia: Vincenzo Vaugris, **1545**.*

Vite di philosophi, di nuovo corrette. Venetia: Matthio Pagan, **ca. 1545**.

Diogenis Laertii clariss. historici de vitis ac moribus priscorum philosophorum libri decem. Novissime iam post omnes omnium castigationes emendati. Coloniae: ex officina Eucharii Cervicorni **1542**.*

Diogenes Laertii de vita et moribus philosophorum libri X. Lyon: apud Seb. Gryphium, **1541**.

Vite de philosophi moralissime et le loro elegantissime sententie, extratte da Laertio & altri auttori, historiate & di novo corrette in lingua tosca. Venetia, **1535**.

Diogenis Laertii clarissimi historici De vita & moribus philosophorum libri decem, novissime iam post omnes omnium castigationes nova diligentia emendati. Coloniae: Eucharius Agrippinas, **1535**.*

Diogenis Laertii De vitis, decretis & responsis celebrium philosophorum libri decem, nunc primum excusi. Griechisch. Basileae: Hieronymus Frobenius & Nicolaus Episcopus, **1533**.*

Ex Diogenis Laertii De vitis philosophorum libris sententiae & apophthegmata excerpta per Henricum Vruchterum Olphenium, qui & scolii suis permulta scitissime illustravit. Colonia: in aedibus Ioannis Gymnici, **1530**.*

Vite de Philosophi moralissime et de loro elegantissime sententie. Extratte da Laertio & altri antiquissimi auttori historiate & di novo in lingua tosca corette. Venetia: Francesco di Alessandro Bindoni & Maphea Pasyni, **1526**.*

Diogenis Laertii carissimi historici De vita & moribus philosophorum libri decem, nuper ad vetusti graeco codici fidem accuratissime castagati. Basileae: in aedibus Valentini Curionis, **1524**.*

Opera nova dove si contiene la vita de molti philosophi moralissimi, et de lor elegantissime sententie & de molti admaestraenti in questi cento e trenta capituli. Milano: Francesco Cantalupo, ad instantia de Nicolao Gorgonzola, **1522**.

Vite de philosophi moralissime, et de loro elegantissime sententie. Venetia: Nicolo Zopino & Vicentino (de Polo), **1521**.

Vite de philosophi moralissime, et de loro elegantissime sententie. Venetia: Marchio Sessa & Piero di Ravani, **1517**.

Diogenis Laertii historiographi de philosophorum vita decem perquam secundi libri ad bene beat eque vivendo rum commotini. Edidit Benedetto Brognolo. Parisius: Pierre Gaudoul, E., I., G de Marnef, Jehan Petit. **ca. 1516**.

Vite de philosophi moralissime, et de loro elegantissime sententie, Extratte da Lahertio & altri antiquissimi auctori historiate & die novo corrette in lingua tosca. Venezia, **ca. 1515**.

Diogenis Laertii historiographi de philosophorum vita decem, perquam secundi libri ad bene beateque vivendum commotivi, (Edidit Benedetto Brognolo). Parisiis: apud Leonem Argenteum, pro Ioanne Parvo (Petit), **ca. 1505/10**.*

Vita de philosophi moralissime et de loro elegantissime sententie. Venetiis: per Melchiorem Sessa, **1508**.

La vita de philosophi. Incomincia la vita de filosofie & delle loro sententie extracto da D. Lhaertio & da altri antiquissimi doctori. Firenze: ad petitione die Piero Pacini, **1505**.

15. Jahrhundert - Inkunabeln⁸⁸⁴

Diogenes Laertius, *Vitae et sententiae philosophorum* = Lateinische Drucke nach A. Traversari **um 1472**, Rom, hrsg. v. Elio Marchese, gedr. v. Georg Lauer (GW 8378).*

1475, Venedig, hrsg. v. Benedicto Brognolo, gedr. v. Nikolas Jenson (GW 8379).*

1485, Brescia, gedr. v. Jacobus Britannicus (GW 8380).*

1490, Venedig, gedr. v. Bonetus Locatellus (GW 8381).*

1493, Venedig, gedr. v. Peregrino Pasquale (GW 8382).*

1495, Bologna, gedr. v. Jacobus de Ragazonibus (GW 8383).*

1497, Venedig, gedr. v. Philippus Pincius (GW 8384).*

1497, Diogenes Laertios, *Vita Aristotelis et Vita Theophrasti*, Venedig: Aldus Manutius, (GW 2334).*

⁸⁸⁴ Die im Gesamtkatalog der Wiegendrucke angegebenen italienischen Ausgaben des Textes sind Frühdrucke ps. Burleys *Vita et moribus philosophorum*. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Bd. VII. Stuttgart, New York 1968.

Appendix C

Florentiner Portraitdarstellung im 15. Jahrhundert



Abb. 1 Tommaso di Ser Giovanni Masaccio, Portrait eines Mannes, um 1426/1427

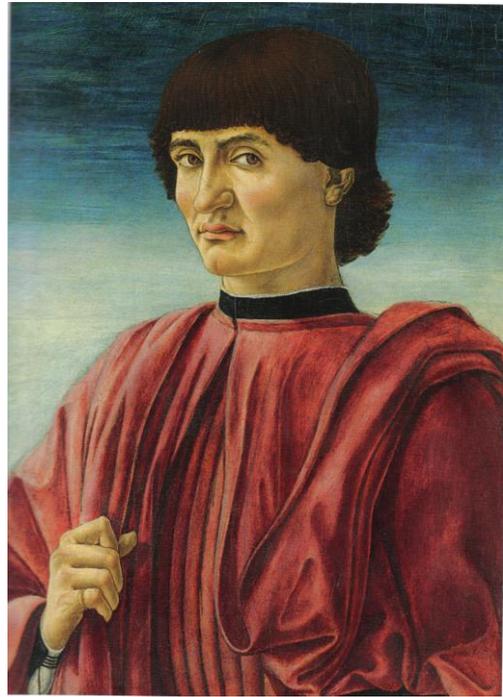


Abb. 2 Andrea del Castagno, Portrait eines Mannes, um 1450-1457

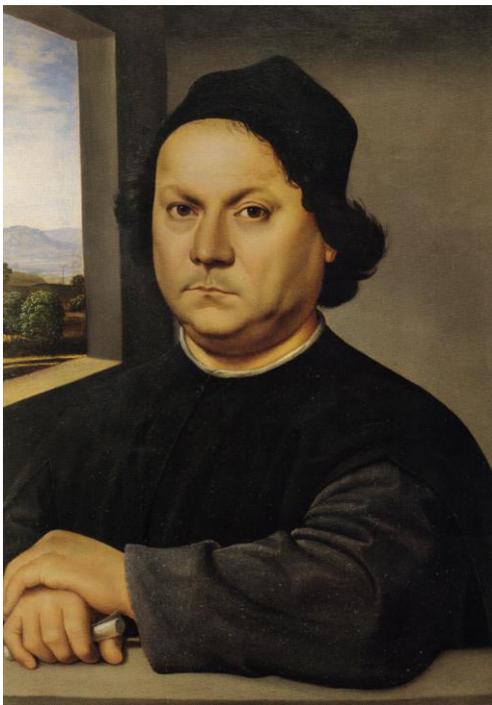


Abb. 3 Raffaello Sanzio, Portrait eines Mannes, um 1504



Abb. 4 Donatello, Büstenreliquiar des hl. Rossore, um 1425



Abb. 5 Werkstatt des Desiderio da Settignano, Büste Niccolò da Uzzano, um 1450-55



Abb. 6 Benedetto da Maiano, Büste Filippo Strozzi, 1475



Abb. 7 Benedetto da Maiano, Büste Filippo Strozzi, 1475



Abb. 8 Werkstatt Antonio Rossellino, Portraitrelief
Cosimo de' Medici, um 1460



Abb. 9 Mino da Fiesole, Büste des Piero di Cosimo
de' Medici, 1453/54



Abb. 10 Antonio Rizzo, Kopf Cristoforo Moros,
1462-1464 ?



Abb. 11 Hans Memling, Portrait eines Mannes mit römischer Münze, 1471-1474



Abb. 12 Antonello da Messina, Portrait eines jungen Mannes, 1474



Abb. 13 Gentile Bellini, Portrait Caterina Cornaros, um 1500

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Tommaso di Ser Giovanni Masaccio (1401-1428), Portrait eines Mannes, um 1426/1427, Isabella Stewart Gardner Museum, Boston. Aus: Keith Christiansen und Stefan Weppelmann (2011) (Hrsg.). *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portraitkunst*. München: Hirmer Verlag, Kat. 2, 89.

Abb. 2: Andrea del Castagno (1419-1457), Portrait eines Mannes, um 1450-1457, National Gallery of Art, Washington, D.C., Andrew W. Mellon Collection. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 21, 125.

Abb. 3: Raffaello Sanzio (1483-1520), Portrait eines Mannes, um 1504 ?, Galleria degli Uffizi, Florenz. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 39, 153.

Abb. 4: Donato di Niccolò di Betto Bardi (Donatello, um 1386-1466), Büstenreliquiar des hl. Rossore, um 1425, Museo Nazionale di San Matteo, Pisa. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 1, 87.

Abb. 5: Werkstatt des Desiderio da Settignano, Büste Niccolò da Uzzano, um 1450-55, Museo Nazionale del Bargello, Florenz. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 22, 127.

Abb. 6: Benedetto di Leonardo da Maiano (1442-1497), Büste Filippo Strozzi, 1475, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 23, 130.

Abb. 7: Benedetto di Leonardo da Maiano (1442-1497), Büste Filippo Strozzi, 1475, Département des Sculptures, Musée de Louvre, Paris. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 24, 131.

Abb. 8: Werkstatt Antonio Rossellino, Portraitrelief Cosimo de' Medici, um 1460, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 45, 164.

Abb. 9: Mino da Fiesole (1429-1484), Büste des Piero di Cosimo de' Medici, 1453/54, Museo Nazionale del Bargello, Florenz. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 47, 166.

Abb. 10: Antonio Rizzo (um 1430-nach 1499), Kopf Cristoforo Moro, 1462-1464 ?, Museo di Palazzo Ducale, Fondazione Musei Civici, Venedig. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 144, 329.

Abb. 11: Hans Memling (um 1433-1494), Portrait eines Mannes mit römischer Münze, 1471-1474, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerpen. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 145, 331.

Abb. 12: Antonello da Messina (um 1430-1479), Portrait eines jungen Mannes, 1474, Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 148, 337.

Abb. 13: Gentile Bellini (um 1430/34 - 1507), Portrait Caterina Cornaro, um 1500, Szépművészeti Múzeum, Budapest. Aus: *Gesichter der Renaissance* (2011), Kat. 163, 364.

Literaturverzeichnis

1. Handschriftlich überlieferte Quellen

Ficino, Marsilio, *Vita Platonis*: Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana: Lat. 5953, fols. 323r-326r.

Manetti, Giannozzo, *De illustribus longaevis*: Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana: Urb. Lat. 387, fols. 41r – 145v.

Manetti, Giannozzo, *Contra Iudeos et Gentes*: Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana: Urb. Lat. 154.

Laertios, Diogenes, *Vitae philosophorum*: Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana: Strozzi 64.

2. Inkunabeln

Laertios, Diogenes, *Vitae philosophorum*: 1475, Venedig, hrsg. v. Benedicto Brognolo, gedr. v. Nikolas Jenson (GW 8379).

3. Editionen

Alberti, Leon Battista (2005), *Descriptio Urbis Romae*, Édition critique par Jean-Yves Boriaud & Francesco Furlan. Florenz: Olschki.

Alberti, Leon Battista (2004), *Vita*, hrsg. u. engl. v. Christine Tauber, übers. u. komm. v. Christine Tauber und Robert Cramer. Frankfurt (M)/Basel: Stroemfeld/Roter Stern.

Alberti, Leon Battista (2003), *Intercenales*, a cura di Franco Bacchelli e Luca D'Ascia. Bologna: Pendragon.

Alberti, Leon Battista (2003a), *Momus*, hrsg. v. Virginia Brown / Sarah Knight, übers. v. Sarah Knight (The I Tatti Renaissance Library, 8). Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.

Alberti, Leon Battista (2000), *Das Standbild, Die Malkunst, Grundlagen der Malerei*, lat./dt., hrsg., engl., übers. u. komm. v. Oskar Bätschmann / Christoph Schäublin / Kristine Patz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Alberti, Leon Battista (1995), *Autobiographie*, trad. de Claude Laurens / Pierre Laurens, notes de Florence Vuilleumier. Paris: Hors édition.

Alberti, Leon Battista (1994), *I Libri Della Famiglia*, a cura di Romano e Alberto Tenenti. Nova edizione a cura di Francesco Furlan. Turin: Einaudi.

Alberti, Leon Battista (1993), *Momus oder Vom Fürsten / Momus seu de principe*, lat./dt., übers., komm. u. engl. v. Michaela Boenke (Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, 29). München: Fink.

Alberti, Leon Battista (1987), *Dinner Pieces*, hrsg. u. übers. v. David Marsh (Medieval and Renaissance texts and studies, 45). Binghampton/New York: The Renaissance Society of New York.

Alberti, Leon Battista (1984), *Canis*, in: *Apologhi ed elogi*, a cura di Rosario Contarino. Genua: Costa & Nolan, 141-169.

Alberti, Leon Battista (1981), *De Equo Animante*, ed. critica di Antonio Videtta. Neapel: Stampa et ars.

Alberti, Leon Battista (1978), *Intercenales* (libri III-XI), a cura di R. Cardini. Rom: Bulzoni.

Alberti, Leon Battista (1975), *De re aedificatoria*, übers. v. Max Theuer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (unveränderter reprografischer Nachdruck der 1. Auflage Wien/Leipzig 1912).

Alberti, Leon Battista (1972), L'autobiografia, in: Riccardo Fubini / Anna Menci Gallorini, L'autobiografia di Leon Battista Alberti. Studio edizione, in: *Rinascimento*, ser. 2, XII, 21-78.

Alberti, Leon Battista (1965), *Intercenali inedite*, a cura di Eugenio Garin. Florenz: Sansoni.

Alberti, Leon Battista (1962), *Über das Hauswesen*, übers. v. Walther Kraus u. engl. v. Fritz Schalk. Zürich/Stuttgart: Artemis.

Leonis Baptistae de Albertis Vita (1847), in: Filippo Villani, *Liber de civitatis Florentiae famosis civibus*, a cura di G. C. Galletti. Florenz, 141-148.

Alberti, Leon Battista (1843-1849), *Opere volgari*, ed. Anicio Bonucci, 5 Bd.. Florenz: Galileiana.

Apuleius (2004), *De deo socratis*, hrsg., engl. u. übers. v. Matthias Baltes, dt./lat.. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Aurelius Augustinus (1911-1916), *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat* (Bibliothek der Kirchenväter, II), Bd. 1-3, übers. v. Alfred Schröder. Kempten/München: Kösel.

Aristoteles (2007), *Rhetorik*, hrsg. u. übers. v. Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam.

Aristoteles (1995), *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, hrsg. u. übers. v. Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner.

Aristoteles (1831), *Opera*, 5 Bd., hrsg. v. I. Bekker: Academia Regia Borussica, Berlin (ND O. Gigon, *Opera*, Ed. Acad. Reg. Borussica. Accedunt fragmenta, scholia, index

Aristotelicus. Editio altera, 5 Bd., Berlin 1960; Bd. 3 – von Gigon nicht nachgedruckt – ND E. Keßler, *Aristoteles latine. Interpretibus variis*, München 1995).

Aulus, Gellius (1903). *Noctes Atticae*, 2 Bd.. Leipzig:Teubner.

Aulus Gellius (1875-76), *Die attischen Nächte*, 2 Bd., hrsg. u. übers. v. Fritz Weiss. Leipzig: Fues.

Bessarion (1967), *Bessarionis in Calumniatorem Platonis Libri IV* (Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, 2/Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, 22), hrsg. v. Ludwig Mohler. Aalen: Scientia (Nachdruck der Ausgabe Paderborn 1927).

Bisticci, Vespasiano da (1970/1976), *Le Vite*, ed. critica con introduzione e commento di Aulo Greco, I-II. Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.

Boccaccio, Giovanni (1998), *Tutte Le Opere Di Giovanni Boccaccio*, Bd. VII-X, a cura di Vittore Branca. Mailand: Mondadori.

Boccaccio, Giovanni (1983), *De casibus virorum illustrium*, lat./ital., hrsg. u. übers. v. Ricci und Zaccaria, Buch VI, Kapitel 12, 537-545, in: *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, hrsg. von Pier Giorgio Ricci und Vittorio Zaccaria, ed. Vittore Branca, 12 Bd. (I Classici Mondadori) Mailand: Mondadori

Bruckerus, Jacobus (1790), *Institutiones Historiae Philosophicae*. 3. Edition, Leipzig.

Brucker, Jakob (1751), *Erste Anfangsgründe der Philosophischen Geschichte*. 2. Ausgabe (Auszug), Ulm.

Bruni, Leonardo (1998), Lob der Stadt Florenz, in: Nicolette Mout (Hrsgn.), *Die Kultur des Humanismus*. München: Beck, 45-55.

Bruni, Leonardo (1987), *Le vite di Dante e del Petrarca*, a cura di Antonio Lanza. Roma: Archivio Guido Izzi.

Bruni, Leonardo (1968), Laudatio Florentinae Urbis, übers. v. P. Mortzfeld, in: Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*. Chicago/London: University of Chicago Press, 232-243.

Bruni, Leonardo (1928), *Humanistisch-Philosophische Schriften*, hrsg. v. Hans Baron. Leipzig/Berlin: Teubner.

Bruni, Leonardo (1741), *Leonardi Bruni Arretini Epistolarium libri VIII*, 2 Bd., hrsg. v. Lorenzo Mehus, Florenz.

Bruni, Leonardo (1724), *Leonardi Arretini Epistolarium libri VIII*, hrsg. v. J. A. Fabricius, Hamburg.

Burley, Walter (1969), *Walter Burleys Liber de vita et moribus philosophorum poetarumque veterum in zwei deutschen Bearbeitungen des Spätmittelalters*, hrsg. v. Rainer Wedler, Diss. Karlsruhe.

- Burley, Walter (1964), *Gualteri Burlaei liber de vita et moribus philosophorum*, hrsg. v. Hermann Knust. Frankfurt (M): Minerva (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1886).
- Cardano, Girolamo (2002), *The book of my life (De vita propria liber)*, übers. v. Jean Stoner, eingl. v. Anthony Grafton. New York: New York Review Books.
- Cicero (2005), *Tusculanae disputationes*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart: Reclam.
- Cicero (2005 a), *De senectute*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.
- Cicero (2005 b), *De officiis*, lat./dt., übers., komm. u. hrsg. v. Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam.
- Cicero (2004), *Orator*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.
- Cicero (2003), *De finibus bonorum et malorum*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.
- Cicero (2001), *De Oratore*, lat./dt., übers. u. hrsg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.
- Cicero (1960), *De Inventione, De optimo genere oratorum, Topica*, engl./lat..London: Heinemann.
- Dante Alighieri (1988), *Die Göttliche Kommödie*, ital./dt., übers. und komm. v. Hermann Gmelin. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Erasmus von Rotterdam (2006), *Colloquia familiaria / Vertraute Gespräche*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, hrg. v. Werner Welzig. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Facio, Bartolomeo (1745), *De viris illustribus liber*, hrsg. v. Lorenzo Mehus. Florenz: Joannis Pauli Giovanelli. (Digitalisat: Bayerische Staatsbibliothek München).
- Ficino, Marsilio (2009), *Das Buch „Anleitung zum Leben gemäß der Kräfte des Himmels“*, verfasst von Marsilio Ficino, zusammen mit seinen Plotinkommentaren, hrsg. u. übers. v. Michaela Boenke. München/Paderborn: Fink.
- Ficino, Marsilio (2003), *Index nominum et index geographicus*, bearb. V. D. Gall / P. Riemer / U. Rombach / R. Simons / C. Zintzen (Indices zur Lateinischen Literatur der Renaissance, III,1). Mainz: Olms.
- Ficino, Marsilio (2001-2006), *Platonic Theology I-XVIII* (The I Tatti Renaissance Library, 2), lat./engl., 6 Bd., hrsg. v. James Hankins / William Bowen, übers. v. Michael J. B. Allen / John Warden. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Marsile Ficin (2002), *Commentaire sur Le Banquet de Platon, de l'amour*, lat./franz., hrsg., eingl. u. übers. v. Pierre Laurens. Paris: Les belles Lettres.

- Ficino, Marsilio (1994), *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat./dt., hrsg. v. Paul Richard Blum, übers. v. Karl Paul Hasse. Hamburg: Meiner.
- Ficino, Marsilio (1990), *Lettere I, Epistolarium familiarium liber I*, a cura di Sebastiano Gentile. Florenz: Olschki.
- Ficino, Marsilio (1989), *Three Books on Life*, a critical edition and translation with introduction and notes, hrsg. v. Carol V. Kaske / John R. Clark (Medieval and Renaissance texts and studies). Binghamton/New York: The Renaissance Society of America.
- Ficino, Marsilio (1975-2003), *The Letters of Marsilio Ficino*, 8 Bd.. London: Shephard-Walwyn.
- Ficino, Marsilio (1959), *Opera Omnia*, 4 Bd.. Turin: Bottega D'Erasmus (Nachdruck der Ausgabe Basel, 1576).
- Marsile Ficini (1956), *Commentaire sur le Banquet de Platon*, hrsg.v. Raymond Marcel. Paris: Les belles Lettres.
- Biondo, Flavio (2005), *Italy Illuminated*, Bd. 1, Bücher I-IV, hrsg. v. Jeffrey A. White (The I Tatti Renaissance Library). Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Gassendi, Pierre (1658), *De vita et moribus Epicuri*, in: *Opera omnia [...] haetenus edita auctor obitum recensuit [...] posthuma vero, totius naturae explicationem complectentia, in lucem nunc primum prodeunt ex bibliotheca [...] Henrici-Ludovici-Haberti Mon-Morii* Lyon, Bd. 5.
- Gassendi, Pierre (1649), *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii*, 3 Bd., Leyden.
- Heumann, August Christoph (1715), *Diogenes Laertius de vitis philosophorum*, in: *Acta philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica nebst beygefügten Urtheilen von dahin gehörigen alten und neuen Büchern. Erstes Stück*. Halle im Magdeburgischen.
- Hieronimus / Gennadius (1968), *De viris inlustribus*, hrsg. v. Carl Albrecht Bernoulli. Frankfurt (M): Minerva (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Freiburg/Leipzig 1895).
- Ildelfons von Toledo (1972), *El De viris illustribus de Ildefonso de Toledo*, estudio y edicion critica, Carmen Codoñer Merino. Salamanca: Universidad di Salamanca.
- Laertius, Diogenes (2010), *Vitae philosophorum, Excerpta Byzantina*, hrsrg. v. Miroslav Marcovich / Hans Gärtner, Bd. 2 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Reprint: Berlin u.a.: De Gruyter.
- Laertios, Diogenes (2004), *Leben und Lehre der Philosophen*, engl., übers. u. hrsg. v. Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam.

- Laërce, Diogène (1999), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, introductions et notes de J.-F. Balaudé u. a.. Paris: La Pochotèque.
- Laertius, Diogenes (1999 a), *Vitae philosophorum*, Libri I-X, hrsg. v. Miroslav Marcovich / Hans Gärtner, Bd. 1 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin u.a.: De Gruyter.
- Laertius, Diogenes (1998), *Leben und Lehren berühmter Philosophen*, neu hrsg. v. Klaus Reich, übers. v. Otto Apelt / Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner (ungekürzte Sonderausgabe).
- Laerzio, Diogene (1962), *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante. Bari: Laterza.
- Laertios, Diogenes (1853), *The lives and opinions of eminent philosophers by Diogenes Laërtius*. Literally Translated by C. D. Yonge. London: Henry G. Bohn.
- Laertios, Diogenes (1806), *Des Diogenes Laertius philosophische Geschichte, oder von dem Leben, den Meinungen und merkwürdigen Reden der berühmtesten Philosophen Griechenlands*: aus dem Griechischen das erstemal ins Deutsche übersetzt. Leipzig: Schwickert.
- Lorenzo de' Medici (1995), *The Autobiography of Lorenzo de' Medici The Magnificent. A Commentary on My Sonnets*, hrsg. u. übers. v. James Wyatt Cook (Medieval and Renaissance texts and studies, 129). Binghampton/New York: Center für Medieval and Renaissance Studies State University of New York.
- Lukian (1981), *Werke*, 3 Bd.. Berlin/Weimar: Aufbau.
- Lukian (1960), *Lucian*, 8 Bd., gr./engl., übers. v. A. M. Harmon. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press / London: William Heinemann.
- Machiavelli, Niccolò (1998), *Das Leben Castruccio Castracanis aus Lucca*, hrsg. v. Dirk Hoeges. München: Beck.
- Machiavelli, Niccolò (1986), *La vita die Castruccio Castracani da Lucca*, ed. critica a cura di Riekie Brakee. Neapel: Liguori.
- Manetti, Giannozzo (2008), *Il 'De scriptoribus prophanis' di Giannozzo Manetti*, hrsg. v. Gianna Gardenal. Verona: QuiEdit.
- Manetti, Giannozzo (2003), *Biographical Writings* (The I Tatti Renaissance library, 9), hrsg. u. übers. v. Stefano Ugo Baldassarri / Rolf Bagemihl. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Manetti, Giannozzo (1995), *Vita di Socrate*, hrsg.v. Mario Montuori (La città antica, 24). Palermo: Sellerio.
- Manetti, Giannozzo (1990), *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, hrsg. u. eingl. v. August Buck, übers. v. Hartmut Leppin. Hamburg: Meiner.

- Manetti, Giannozzo (1979), *Vita Socratis et Senecae*, hrsg.v. Alfonso De Petris. Florenz: Olschki.
- Manetti, Giannozzo (1976), La 'Vita Senecae' di Giannozzo Manetti, hrsg.v. Claudio Moreschini, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* VI. Pisa, 847-875.
- Manetti, Giannozzo (1975), *De dignitate et excellentia hominis*, hrsg. v. Elizabeth R. Leonhard. Padua: Antenore.
- Manetti, Giannozzo (1975 a), *De dignitate et excellentia hominis*. Frankfurt (M) (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Basel 1532).
- Manetti, Giannozzo (1974), *La 'Vita Socratis' di Giannozzo Manetti*, hrsg.v. Mario Montuori (Biblioteca di De homine, 6). Florenz: Sansoni, 85-120.
- Montuori, Mario (1974 a), La Vita Socratis di Giannozzo Manetti, in: Mario Montuori, *Socrate, un problema storica*. Neapel: Società editrice Neapolitana, 235-273.
- Friedrich Nietzsche (1954), Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, in: *Werke in drei Bänden*. München: Hanser.
- Guglielmo da Pastregno (1991), *De viris illustribus et de originibus*, hrsg. v. Guglielmo Bottari. Padua: Antenore.
- Petrarca, Francesco (2008), *De viris illustribus. Adam-Hercules*, a cura di Caterina Malta. Messina: Università degli Studi di Messina.
- Petrarca, Francesco (2006), *Res Seniles Libri I-IV*, a cura di Silvia Rizzo e Monica Berté. Florenz: Le Lettere.
- Petrarca, Francesco (2005), *Familiaria. Bücher der Vertraulichkeiten*, hrsg. u. übers. v. Berthe Widmer, 2 Bd.. Berlin/New York u.a.: De Gruyter.
- Petrarca, Francesco (2004), *Das einsame Leben: Über das Leben in Abgeschiedenheit / Mein Geheimnis*, hrsg. v. Franz Josef Wetz, übers. v. Friederike Hausmann. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Petrarca, Francesco (2004 a), *Secretum meum*, lat./dt., hrsg, übers., m. Nachw. v. Gerhard Regn / Bernhard Huss. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Petrarca, Francesco (2002), *Les Remèdes aux deux Fortunes / De Remediis utriusque fortuna*, 2 Bd., hrsg. u. übers. v. Christophe Carraud. Grenoble: Jérôme Million.
- Petrarca, Francesco (1993), *De sui ipsius et multorum ignorantia / Über seine und vieler anderer Unwissenheit*, übers. v. Klaus Kubusch, hrsg. v. Auguts Buck. Hamburg: Meiner.
- Petrarca, Francesco (1992), *Letters of Old Age / Rerum senilium libri I-XVIII*, 2 Bd., hrsg. u. übers. v. Aldo S. Bernardo / Saul Levin / Reta A. Bernardo. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.

Petrarca, Francesco (1990), *De vita solitaria* Buch I, kritische Textausgabe u. Kommentar von K. A. E. Enenkel. Leiden/New York/København/Köln: Brill.

Petrarca, Francesco (1955): *Prose*, hrsg.v. G. Martellotti u.a.. Mailand/Neapel: Riccardo Ricciardi.

Petrarca, Francesco (1945): *Rerum memorandarum libri*, hrsg. v. Giuseppe Billanovich. Florenz: Sansoni.

Petrarca, Francesco (1933-1942): *Le Familiari*, hrsg. v. Vittorio Rossi / Umberto Bosco, 4 Bde. Florenz: Sansoni.

Petrus Hispanus (1972), *Tractatus called afterwards Summule Logicales*, hrsg. v. Lambert Marie de Rijk. Assen: Van Gorcum.

Piccolomini, Enea Silvio (1991), *De viris illustribus*, hrsg. v. Adrian van Heck (Studi e Testi, 341). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Piccolomini, Enea Silvio (1909), *Der Briefwechsel des Enea Silvio Piccolomini*, in: Rudolf Wolkan (Hrsg.), Bd. 1.. Wien: Hölder.

Polento, Sicco (1928), *Scriptorum illustrium latinae linguae*, hrsg. u. übers. v. Berthold Louis Ullman. Rom: American Academy.

Quintilianus, Marcus Fabius (2006), *Institutionis Oratoriae / Ausbildung des Redners*, lat./dt., 2 Bd., hrsg. u. übers. v. Helmut Rahn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Salutati, Coluccio (1891-1911): *Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di Francesco Novati, 5 Bd.. Turin: Bottega d'Erasmus.

Seneca, L. Annaeus (1999): *Philosophische Schriften*, 5 Bde, lat./dt., übers. v. Manfred Rosenbach. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Trapezunt, Georg von (1965), *Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis*. Frankfurt (M): Minerva (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Venedig 1523).

Traversari, Ambrogio (1759), *Latinae Epistolae*, hrsg. v. Lorenzo Mehus. Florenz: Typographio Caesareo.

4. CD-Rom Software

Platon (2004), *Platon im Kontext Plus*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe der sämtlichen Werke auf CD-ROM. Berlin: Worm InfoSoftWare.

5. Sekundärliteratur

Ahbel-Rappe, Sara / Kametkar, Rachana (2006) (Hrsg.), *A Companion to Socrates* (Blackwell Companions to philosophy, 34). Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.

Albertini, Tamara (1999), Marsilio Ficino. Durch Denken die Welt kunsthaft gestalten, in: Paul Richard Blum (Hrsg.), *Philosophen der Renaissance*. Darmstadt: Primus, 77-86.

Allen, Michael J. B. (1998), *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. Florenz: Olschki.

Ames-Lewis, Francis (2000), Self-portraiture, in: *The Intellectual Life of the Early Renaissance Artist*. New Haven/London: Yale University Press, 208-243.

Arendt, Hannah (2006), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.

Arnold, Klaus (1993), *De viris illustribus*. Aus den Anfängen der humanistischen Literaturgeschichtsschreibung: Johannes Trithemius und andere Schriftstellerkataloge des 15. Jahrhunderts, in: *Humanistica Lovaniensia*, XLII, 52-70.

Baker, Patrick Lewis (2009), *Illustrious Men: Italian Renaissance Humanists on Humanism*. Cambridge: Harvard University Press.

Bandini, Angelo Maria (1764), *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Florenz.

Bandini, Angelo Maria (1791-93), *Bibliothecae Leopoldina Laurentiana seu catalogus manuscriptorum qui iussu Patri Leopoldi ...in Laurentiana translati sunt*. Florenz: Typ. Caesaris.

Barnes, Jonathan (1986), Nietzsche and Diogenes Laertius, in: *Nietzsche-Studien*, 15, 16-40.

Baron, Hans (1988), The Memory of Cicero's Roman Civic Spirit in the Medieval Centuries and in the Florentine Renaissance, in: Hans Baron (Hrsg.), *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Tradition from Medieval to Modern Thought*. Bd. 1. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 94-133.

Baron, Hans (1985), *Petrarch's Secretum*. Cambridge/Massachusetts: The Medieval Academy of Amerika.

Baron, Hans (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press.

Baron, Hans (1955), Leonardo Bruni's Laudatio Florentinae Urbis, in: Hans Baron (Hrsg.), *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice. At the Beginning of the Quattrocento*. Cambridge: Harvard University Press, 69-113.

Baron, Hans (1928), *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-Philosophische Schriften; mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, hrsg. v. Walter Goetz (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 1). Leipzig/Berlin: Teubner.

Bartoletti, Vittorio (1964), Diogene Laerzio III 65-55 e un Papiro della raccolta Fiorentino, in: *Mélanges Eugène Tisseraut*, Bd. 1. Città del Vaticano, 25-30.

- Bergdolt, Klaus (1998): Ghibertis Lebenserinnerungen, in: Gunter Schweikhart (Hrsg.), *Autobiographie und Selbstportrait in der Renaissance*. Köln: König, 29- 36.
- Berlière, Ursmer (1905), *Un ami de Pétrarque: Louis Sanctus de Beeringen*, Rom.
- Berschlin, Walter (1992), *Die Palatina in der Vaticana. Eine deutsche Bibliothek in Rom*. Stuttgart u.a.: Belser.
- Bianca, Concetta (2008), La biblioteca della famiglia Manetti, in: Stefano U. Baldassarri (Hrsg.), *Dignitas et Excellentia Hominis*. Florenz: Le Lettere, 105-116.
- Biedl, Artur (1955), *Zur Textgeschichte des Diogenes Laertios. Das grosse Excerpt Φ* . Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Blackwell, Constance (1993), Diogenes Laertius's Life of Pyrrho and the Interpretation of Ancient Scepticism in the History of Philosophy – Stanley through Brucker to Tennemann, in: Richard Henry Popkin / Arjo Vanderjagt (Hrsg.), *Scepticism and irreligion in the seventeenth and eighteenth century* (Brill's Studies in Intellectual History, 37). Leiden/New York/Köln: Brill, 324-357.
- Blum, Paul Richard (2006), Sokrates und die Renaissancephilosophie, in: Wolfgang von der Weppen / Bernhard Zimmermann (Hrsg.), *Sokrates im Gang der Zeiten. Sokrates Studien IV*. Tübingen: Attempto, 91-104.
- Bonnet, M. (1877), Die Pariser Handschriften des Laertius Diogenes, in: *Rheinisches Museum*, XXXII, 578-90.
- Burckhardt, Jacob (1999), *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart: Reclam.
- Burckhardt, Jacob (1908), *The Cicerone. An Art Guide to Painting in Italy for the Use of Travellers and Students*, übers. v. A. H. Clough, London.
- Burke, Peter (1988), *Die Renaissance in Italien*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Cagni, Giuseppe (1960), I codici Vaticani Palatini-Latini appartenuti alla biblioteca di Giannozzo Manetti, in: *La Bibliofilia* 62, 1-43.
- Caliotti, Francesco (2011), Werkstatt des Desiderio da Settignano, Büste des Niccolò da Uzzano, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 126-128.
- Cassuto, Umberto (1956), *Codices Vaticani Hebraici*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Cassuto, Umberto (1935), *I manoscritti oalatini ebraica della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia* (Studie e Testi, 66). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Ceriana, Matteo (2011), Antonio Rizzo, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 328-330.

Christiansen, Keith (2011), Andrea del Castagno, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 124-126.

Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (2011) (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer.

Clément, Michele (2005), *Le cynisme à la Renaissance*. Genf: Droz.

Collareta, Marco (2011), Donatello, Büstenreliquiar des hl. Rossore, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 86-88.

Daxelmüller, Christoph (1991), Narratio, Illustratio, Argumentatio. Exemplum und Bildungstechnik in der frühen Neuzeit, in: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hrsg.), *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen: Niemeyer, 77-94.

De La Mare, Albinia C. (1992), Cosimo and his books, in: Francis Ames-Lewis (Hg.), *Cosimo "il Vecchio" de' Medici 1389-1464*. Oxford: Clarendon.

De La Mare, Albinia C. (1985), New Research on Humanistic Scribes in Florence, in: *Miniatura fiorentina del Rinascimento, 1440-1525*. Florenz: Giunta Regionale Toscana.

De Pace, Anna (2002), *La Scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nelle cerchia laurenziana*. Mailand: Edizioni Universitarie.

Diels, Hermann (1879), *Doxographi Graeci*, Berlin, 161-168.

Diels, Hermann (1889), Reiskii Animadversiones in Laertium Diogenem, in: *Hermes*, XXIV, 302-325.

Donzelli, Giuseppina (1969), Un'ideologia del secolo IV A.C, in: *Studi italiani di filologia classica*, 41, 223-251.

Donzelli, Giuseppina (1960), I codici P Q W Co H I E Y Jb nella traduzione di Diogene Laerzio, in: *Studi italiani di filologia classica* 32, 156-199.

Donzelli, Giuseppina (1960 a), Per un'edizione critica di Diogene Laerzio. I codici V U D G S, in: *Bolletino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale di classici greci e latini* 8, 93-132.

Donzelli, Giuseppina (1957), De Diogenis Laertii editione quae princeps vocatur eiusque cum codice Lobkowiciano (Z) cognatione, in: *Maia. Rivista di letterature classiche*, 19, 317-323.

Dorandi, Tiziano (2009): *Laertiana*. Berlin: De Gruyter.

Dorandi, Tiziano (2008), Codici della Vita Platonis di Diogene Laerzio, in: *Νέα Πώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche*, 5, 323-331.

Dröge, Christoph (1987), *Giannozzo Manetti als Denker und Hebraist* (Judentum und Umwelt, 20). Diss. Frankfurt (M)/Bern/New York: Peter Lang.

Düring, Ingmar (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Acta Universitatis Gothobourgensis / Göteborgs Universitets Årsskrift, LXIII, 1957, 2). Göteborg: Elanders Boktryckeri.

Ebbersmeyer, Sabrina (2010), *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*. Berlin u.a.: De Gruyter.

Ebbersmeyer, Sabrina / Helga Pirner-Pareschi / Thomas Ricklin (2008) (Hrsg.), *Sol et Homo. Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhard Keßler* (Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, 59). München: Fink.

Ebbersmeyer, Sabrina (2003), Warum nicht mehr Aristoteles? Zum Funktionenwechsel der *auctoritas* im Kontext der Moralphilosophie, in: Wulf Oesterreicher / Gerhard Regn / Winfried Schulze (Hrsg.), *Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität* (Pluralisierung und Autorität, 1). Münster: LIT, 123-140.

Ebbersmeyer, Sabrina (2002): *Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance* (Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, 51). München: Fink.

Enekel, K. E. (2008): *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*. Berlin: De Gruyter.

Erlar, Michael (2010), Das Sokratesbild in Ficinos *argumenta* zu den kleineren Platonischen Dialogen, in: Ada Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. Akten des Internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma (Bibliotheca Helvetica Romana, XXXI). Basel: Schwabe, 247-265.

Erlar, Michael (2002), Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern, in: Theo Busch / Michael Erlar (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13. – 17. März 2001 in Würzburg. München/Leipzig: Saur, 387-413.

Field, Arthur (1988), *The origins of the platonic academy of Florence*. Princeton: Princeton University Press.

Field, Arthur (2002), The Platonic Academy of Florence, in: Michael J. B. Allen / Valery Rees (Hrsg.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 359-376.

Fineman, Joel (1989), The History of the Anecdote: Fiction and Fiction, in: Harold A. Veaser (Hrsg.), *The New Historicism*. New York/London: Routledge, 49-76.

Fryde, Edmund B. (1983), *Humanism and Renaissance Historiography*. London: Hambledon.

- Gambino Longo, Susanna (2004), *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Épicure à la renaissance italienne*. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- Garin, Eugenio (1994), *Il ritorno dei filosofi antichi*. Neapel: Bibliopolis.
- Garin, Eugenio (1961), Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento, in: Eugenio Garin (Hrsg.), *La cultura filosofica del rinascimento italiano*. Florenz: Sansoni, 72-92.
- Garin, Eugenio (1952), *Prosatori latini del '400*, Mailand-Neapel.
- Garfagnani, Gian Carlo (1988) (Hrsg.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*. Florenz: Olschki.
- Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (1968), Bd. VII. Stuttgart/New York: 436-439.
- Gigante, Marcello (1988), Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio, in: Garfagnani, Gian Carlo (Hrsg.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*. Florenz: Olschki, 367-459.
- Gigante, Marcello (1986), Biografia e dossografia in Diogene Laerzio, in: *Elenchos* 7, 7-44.
- Glaap, Oliver (1994), *Untersuchungen zu Giannozzo Manetti. De dignitate et excellentia hominis*. Stuttgart: Teubner.
- Grafton, Anthony (2002), *Leon Battista Alberti. Baumeister der Renaissance*. Berlin: Berlin Verlag.
- Grayson, Cecil (1998), La redazione Patti del „Governo della famiglia“, in: Cecil Grayson, *Studi su Leon Battista Alberti*, hrsg. v. Paola Claut. Florenz: Olschki, 62-72.
- Griffith, Gordon / Hankins, James / Thompson, David (1987), *The Humanism of Leonrado Bruni* (Medieval and Renaissance text and studies, 46). Binghampton/New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies State University of New York.
- Grignaschi, M. (1990), Lo pseudo Walter Burley e il Liber de vita et moribus philosophorum, in: *Medioevo* 16, 131-190.
- Grubmüller, Klaus (1991), Fabel, Exempel, Allegorese. Über Sinnbildungsverfahren und Verwendungszusammenhänge, in: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hrsg.), *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen: Niemeyer, 58-75.
- Hankins, James (2008), Manetti's Socrates and the Socrateses of Antiquity, in: Stefano U. Baldassarri (Hrsg.), *Dignitas et excellentia hominis*. Atti del Convegno Internazionale di Studi su Giannozzo Manetti, Florenz 18.-20. Juni 2007. Florenz: Le Lettere, 203-219.
- Hankins, James / Palmer, Ada (2008 a), *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide* (Quaderni di Rinascimento, 44). Florenz: Olschki.

- Hankins, James (2007), *Socrates in the Italian Renaissance*, in: Michael Trapp (Hrsg.), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment* (Centre for Hellenistic Studies King's College London, Publications 9). Aldershot: Ashgate, 179-208.
- Hankins, James (2005), *De Republica: Civic Humanism in Renaissance Milan (and other Renaissance Signories)*, in: Mario Vegetti / Paolo Pissavino (Hrsg.), *The proceedings of the conference I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*. Neapel: Bibliopolis, 485-508.
- Hankins, James (2003/2004), *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 Bd.. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hankins, James (2000) (Hrsg.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections* (Ideas in Context, 57). Cambridge: University Press.
- Hankins, James (1997), *Repertorium Brunianum. A Critical Guide to the Writings of Leonardo Bruni*, Bd. 1, (Fonti per la Storia Dell'Italia Medievale, 5). Rom: Nella Sede Dell'Istituto Palazzo Borromini.
- Hankins, James (1991), *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, in: *Renaissance Quarterly*, 44, 429-475.
- Hankins, James (1990), *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53, 144-162.
- Hankins, James (1990a), *Plato in the Italian Renaissance*, 2 Bd. (Columbia studies in the classical tradition, 17). Leiden/NewYork/København/Köln: Brill.
- Hatfield, Rab (1970), *The Compagnia de' Magi*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33, 107-161.
- Hope, Richard (1930), *The Book of Diogenes Laertius*. New York: Columbia University Press.
- Huebner, H. G. (1830), *Commentarii in Diogenem Laertium. Isaaci Casauboni Notae atque Aegidii Menagii Observationes et Emendationes in Diogenem Laertium*, 2 Bd., Leipzig.
- Hunger, Herbert (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. München: Beck.
- Humfrey, Peter (2011), *Das Portrait im Venedig des 15. Jahrhunderts*, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 48-63.
- Ianziti, Gary (2000), *A Life in Politics: Leonardo Bruni's Cicero*, in: *Journal of the History of Ideas*, 61. I, 39-58.
- Ijsewijn, Jozef (1983), *Die humanistische Biographie*, in: August Buck (Hrsg.), *Biographie und Autobiographie in der Renaissance*. Arbeitsgespräch in der Herzog-

August-Bibliothek Wolfenbüttel vom 1.-3. November 1982 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 4). Wolfenbüttel: Heckners, 1-19.

Ivani Da Sarzana, Antonio (2006), *Opere Storiche*, a cura di Paolo Pontari e Silvia Marcucci. Florenz: Edizione Del Galluzzo.

Kahle, Manuela (2011), Von den Unabwägbarkeiten der Rezeption. Zum Schicksal der Dichtung der *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertios im 15. Jahrhundert, in: Bernhard Huss / Patrizia Marzillo / Thomas Ricklin (Hrsg.), *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit* (Pluralisierung & Autorität, 26). Göttingen: De Gruyter, 43-70.

Kaiser, Christian (2012), *Das Leben der Anderen im Gemenge der Weisheitswege*. (Pluralisierung & Autorität, 35). Berlin: De Gruyter.

Keßler, Eckhard (2008), *Die Philosophie der Renaissance. Das 15. Jahrhundert*. München: Beck.

Keßler, Eckhard (1983), Antike Tradition, historische Erfahrung und philosophische Reflexion in Petrarcas Brief an die Nachwelt, in: August Buck (Hrsg.), *Biographie und Autobiographie in der Renaissance* (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 4). Wiesbaden: Harrassowitz, 21-34.

Keßler, Eckhard (1973), Autobiographie als philosophisches Argument? Ein Aspekt des Philosophierens bei Cicero und die gegenwärtige Praxis der Philosophie, in: *Studia humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Eginhard Hora und Eckhard Keßler. München: Fink.

Keßler, Eckhard (1968), *Das Problem des Frühen Humanismus. Seine Philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati* (Humanistische Bibliothek, Abhandlungen, 1). München: Fink.

Klein, Christian (2009) (Hrsg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*. Stuttgart/Weimar: Metzler

Knoepfler, Denis (1991), *La vie de Ménédème d' Erétie de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des Vies des philosophes*. Basel: Reinhard.

Kolář, Antonius (1955), Diogena Laertia Pammetros, in: *Listy Filologické*, 78, 190-195.

Kristeller, Paul Oskar (1983-1997), *Iter Italicum*, 9 Bd.. London: Warburg Institut.

Kristeller, Paul Oskar (1937), *Supplementum Ficinianum*, 2 Bd.. Florenz: Olschki.

Kugler, Hartmut (2004), Literatur und spätmittelalterliche Stadt, in: Werner Röcke / Marina Münkler (Hrsg.), *Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, 1). München/Wien: Deutscher Taschenbuch Verlag, 394-408.

Kuhn, Heinrich C. (2014), *Philosophie der Renaissance*. Stuttgart: Kohlhammer.

Lackner, Dennis F. (2002), *The Camaldolense Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in: Michael J. B. Allen / Valery Rees, *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 15-44.

Lamio, Johannes (1756), *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Riccardiana Florentiae adservatur*, Livorno.

Lehmann, Paul (1956/1960), *Geschichte der Fuggerbibliotheken*, 2 Bd.. Tübingen: Mohr.

Mancini, Girolamo (1971), *Vita di Leon Battista Alberti*. Rom: Bardi.

Marcel, Raymond (1951), 'Saint' Socrate patron de l' Humanisme, in: *Revue internationale de Philosophie*, 15, 135- 43.

Marsh, David (1998), *Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Martines, Lauro (1963), *The social world of the Florentine humanists 1390-1469*. Princeton/New York: Princeton University Press.

Martini, Edgar (1899), *Analecta Laertiana*, in: *Leipziger Studien*, XIX, 69-177.

Martini, Edgar (1900), *Zur handschriftlichen Ueberlieferung des Laertios Diogenes*, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 55, 612-624.

Martini, Edgar (1900), *Analecta Laertiana II*, in: *Leipziger Studien*, XX, 147-166.

Materazzi, Cristina (2005), 82. Firenze. Biblioteca Medicea Laurenziana, Strozzi 64, in: Roberto Cardini (Hrsg.), *Leon Battista Alberti. La Biblioteca di un umanista*. Florenz: Mandragora, 439-440.

Mattioli, Emilio (1980), *Luciano e l'Umanesimo*. Neapel: Istituto per gli studi storici.

Mayer, Claude-Albert (1984), *Lucien de Samosate et la Renaissance Française*. Genf: Slatkine.

McManamon, John M. (1989), *Funeral Oratory and the Cultural Ideals of Italian Humanism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Mejer, J. (1978), *Diogenes Laertios and his Hellenistic background* (Hermes Einzelschriften 40). Wiesbaden: Steiner.

Méndez, Eduardo Acosta (1996), *Consideraciones sobre la recepción de Epicuro en el humanismo castellano del siglo XV: Alonso de Cartagena*, in: Gabriele Giannantoni / Marcello Gigante (Hrsg.), *Epicureismo greco e romano*, Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993. Neapel: Bibliopolis, i, 471-485.

Metzler Philosophie Lexikon (1999), hrsg. v. Peter Precht / Franz-Peter Burkard. Stuttgart/Weimar: Metzler.

Mohler, Ludwig (1967), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Bd. 1: Darstellung. Aalen: Scientia Verlag (Nachdruck der Ausgabe Paderborn 1923).

Monfasani, John (1976), *Georg of Trebizond*. Leiden u. a.: Brill.

Montuori, Mario (1981), *Socrates. Physiology of a Myth* (London Studies in Classical Philology, 6). Amsterdam: Gieben.

Monfasani, John (2002), Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle controversy, in: Michael J. B. Allen / Valery Rees (Hrg.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 179-202.

Moos, Peter von (1991), Die Kunst der Antwort. Exempla und dicta im lateinischen Mittelalter, in: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hrsg.), *Exempel und Exempelsammlungen*. Tübingen: Niemeyer, 23-57.

Mulsow, Martin / Schmitz, Claudia (2004), Eigennutz, Stuserhaltung und Naturzustand: Tradierung des ethisch-politischen Epikureismus vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, in: Gianni Paganini / Edoardi Tortarolo (Hrsg.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 47-85.

Müseler, Eike (1994), *Die Kynikerbriefe, 1. Die Überlieferung* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Reihe: Monographien, 6), Paderborn/München/Wien/Zürich.

Najemy, John M. (2000), Civic Humanism and Florentine Politics, in: James Hankins (Hrsg.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections* (Ideas in Context, 57). Cambridge: University Press, 75-104.

Najemy, John M. (2000), Civic Humanism and Florentine Politics, in: James Hankins (Hrsg.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections* (Ideas in Context, 57). Cambridge: University Press, 75-104.

Niehues-Pröpsting, Heinrich (1988), *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Frankfurt (M): Suhrkamp.

Offner, Richard (1919/1998), the Unique Portrait by Andrea del Castagno (Art in America, 7, 1919, 227-235), in: Andrew Ladis (Hrsg.), *A Discerning Eye. Essays on Early Italian Painting*. University Park: Pennsylvania State Univ. Press.

Pade, Marianne (2007), *The Reception of Plutarch's Lives in Fifteenth-Century Italy*, 2 Bd.. Kopenhagen: Museum Tusulanum Press.

Pagnoni, Maria Rita (1974), Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro, in: *Annali della scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, ser. Iii, 4, 1443-1477.

Panofsky, Erwin (1990), *Die Renaissancen der europäischen Kunst*. Frankfurt (M): Suhrkamp.

Papy, Jan (2006), Creating an 'Italian' Friendship: from Petrarch's Ideal Literary Critic 'Socrates' to the Historical Reader Ludovicus Sanctus of Beringen, in: Karl A. E. Enenkel / Jan Papy (Hrsg.), *Petrarch and his Readers in the Renaissance*. Leiden/Boston: Brill, 13-30.

Petersohn, Jürgen (1991), Die Vita des Aufsteigers. Sichtweisen gesellschaftlichen Erfolgs in der Biografik des Quattrocento, in: August Buck (Hrsg.), *Humanismus und Historiographie* (Acta Humaniora). Weinheim: VCH, 125-135.

Petoletti, Marco (2006), Les recueils *De viris illustribus* en Italie (XIV^e-XV^e siècles), in: Thomas Ricklin (2006 a) (Hrsg.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Vrin, 335-353.

Petoletti, Marco (2000), *Il 'Chronicon' di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIV secolo*. Edizione critica del libro XXIV: 'De moribus et vita philosophorum' (Bibliotheca erudita studi documenti di storia e filologia, 15). Mailand: Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica.

Polento, Sicco (1928), *Scriptorum Illustrium Latinae Linguae Libri XVIII*, Lib. x-xvi, hrsg. v. Berthold Louis Ullmann (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 6). Rom: American Academy.

Popkin, Richard Henry (2003), *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford u.a.: Oxford Univ. Press.

Prelog, Jan (1983), Die Handschriften und Drucke von Walter Burleys *Liber de vita et moribus philosophorum*, in: *Codices manuscripti*, 9, 1-18.

Raymond, Marcel (1958), *Marsile Ficin* (1433-1499). Paris: Les belles Lettres.

Rebman, Ruben (2011), Raffael, Portrait eines Mannes, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 152-153.

Regn, Gerhard 2003, Autorisierung, in: Wulf Oesterreicher, Gerhard Regn, Winfried Schulze (Hrsg.), *Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität* (Pluralisierung und Autorität, 1). Münster: LIT, 119-122.

Reinhardt, Volker (2007), *Die Medici. Florenz im Zeitalter der Renaissance*. München: Beck.

Mittermaier, Karl (1995), *Die Politik der Renaissance in Italien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ricklin, Thomas (2011), Vorsokratiker im lateinischen Mittelalter II: Thales von Milet im lateinischen Diogenes Laertios von Henricus Aristippus bis zur lateinischen *editio princeps* (1472/1475), in: Oliver Primavesi / Katharina Luchner (Hrsg.), *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*. Akten der 9. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-7. Oktober 2006 in München (Philosophie der Antike, 26). Stuttgart: Steiner, 111-156.

Ricklin, Thomas (2009), Marsilio Ficino und Diogenes Laërtius. Von der mitunter beachtlichen Tragweite scheinbar banaler Neuverschriftlichungen, in: *Wiener Studien*, Beiheft 33. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 95-119.

Ricklin, Thomas (2008), Einige vor allem biographische Hinweise zu Petrarca und seinem Freund Boccaccio angesichts von Plato und Homer, in: Sabrina Ebbersmeyer / Helga Pirner-Pareschi / Thomas Ricklin (Hg.), *Sol et Homo. Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhard Keßler* (Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, 59). München: Fink.

Ricklin, Thomas (2007), Seneca der Minderbruder. Die Réécriture einer moralischen Herausforderung durch Roger Bacon und Johannes von Wales und ihr frühhumanistischer Epilog, in: Sabrina Ebbersmeyer / Eckhard Keßler (Hrsg.), *Ethik – Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit* (Pluralisierung & Autorität, 8). Berlin: LIT.

Ricklin, Thomas (2006 a) (Hrsg.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Vrin.

Ricklin, Thomas (2006 b), Jean de Galles, les Vitae de saint Françoise et l'exhortation des philosophes dans le Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum, in Ricklin, Thomas (2006 a) (Hrsg.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Vrin, 201-221.

Ricklin, Thomas (2005), Le mémoire des philosophes. Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age, in: Agostino Paravicini Bagliani (Hrsg.), *La mémoire du temps au Moyen Ages* (Micrologus Library, 12). Florenz: Galluzzo, 249-319.

Risse, Wilhelm (1998), *Bibliographia Philosophica Vetus, Doxoscopia*, Bd. 7. Hildesheim/Zürich/New York: Olms.

Robinson, Christopher (1979), *Lucian and his Influence in Europe*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Roick, Matthias (2008), Der sichere Hafen und die Stürme des Lebens. Autobiographie als philosophisches Argument in Giovanni Pontanos *De prudentia*, in: Sabrina Ebbersmeyer / Helga Pirner-Pareschi / Thomas Ricklin (Hg.), *Sol et Homo. Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhard Keßler* (Humanistische Bibliothek, Texte und Abhandlungen, 59). München: Fink, 101-122.

Rose, Valentin (1866), Die Lücke im Diogenes Laërtius und der alte Übersetzer, in: *Hermes*, 1, 367-397.

Rouse, R. H. / Rouse, M.A. (1986), Bibliography before print: The medieval de viris illustribus literatur, in: Peter Ganz (Hrsg.), *The Role of the Book in Medieval Culture* (Bibliologia, 3). Turnhout: Brepols, 133-153.

Rowley, Neville (2011), Masaccio, Portrait eines Mannes, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 88-90.

- Rubin, Patrizia (2011), Florenz und das Portrait der Renaissance, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 2-25.
- Rubinstein, Nicolai (1995), *The Palazzo Vecchio 1298-1532. Government, Architecture, and Imagery in the Civic Palace of the Florentine Republic*. Oxford: Clarendon.
- Ruffo, Landucci (1966), L'epistolario di Antonio Ivani (1430-1482), in: *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, Serie 2, Bd. 6. Florenz: Sansoni, 141-208.
- Runia, David T. (1998), What is Doxography?, in: Philip J. van der Eijk (Hrsg.), *Ancient Histories of Medicine: Essays in Medical Doxography and Historiography* (Studies in Ancient Medicine, 20). Leiden/Boston/Köln: Brill, 34-55.
- Schmeisser, Martin (2006), „Wie ein sterblicher Gott...“. *Giannozzo Manettis Konzeption der Würde des Menschen und ihre Rezeption im Zeitalter der Renaissance* (Humanistische Bibliothek, Abhandlungen, 58). München: Fink.
- Schmidt, P. L. (1983), Cicero in Mittelalter und Humanismus: Textgeschichte, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 2. München/Zürich: Artemis.
- Schmitt, Charles B. (1972), *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schmitt, Charles B. (1987), The Development of the History of Scepticism: From the Renaissance to Brucker, in: Richard Henry Popkin / Charles B. Schmitt (Hrsg.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment* (Wolfenbütteler Forschungen, 35). Wiesbaden: Harrassowitz, 185-200.
- Schneider, J.G. (1818), Diogenes Laertius und der Engländer Burley, in: *Wolf's Literarische Analekten*, III, 227-255.
- Schulz, Peter (1999), Georgios Gemistos Plethon, Georgios Trapezuntios, Kardinal Bessarion. Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert, in: Paul Richard Blum (Hrg.), *Philosophen der Renaissance*. Darmstadt: Primus, 22-32.
- Schwartz, Eduard (1905), Diogenes Laertios, in: *Realenzyklopädie* 5, 738ff.
- Sellheim, R. (2002), Autobiographie, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1. München/Zürich: Artemis, 1262-1269.
- Sidwell, Keith (1975), *Lucian in the Italian Quattrocento*, Diss., Cambridge.
- Silvestre, Maria Luisa (1996), Walter Burley: un testimone medioevale di Epicuro, in: Gabriel Giannantoni / Marcello Gigante (Hrsg.), *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993. Neapel: Bibliopolis, Bd. i, 449-469.
- Smith, Christine / O'Connor, Joseph F. (2006), *Building the Kingdom. Giannozzo Manetti on the Material and Spiritual Edifice* (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 317). Turnhout: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies / Brepols.

Sottili, Agostino (1984), Il Laerzio latino e greco a altri autografi di Ambrogio Traversari, in: R. Avesani (Hrsg.), *Vestigia. Studi on onore di G. Billanovich*, 2 Vol. (Storia e letteratura). Rom: Edizioni di storia e letteratura, 600-746.

Stevenson, Henricus (1886), *Codices Palatini Latini Bibliotheca Vaticanae*, Rom.

Stevenson, Henricus (1885), *Codices mss. Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae*, Rom.

Stierle, Karlheinz (2003), *Francesco Petrarca*. München/Wien: Hanser, 391-429.

Stinger, Charles L. (1977), *Humanism and the church fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian antiquity in the Italian Renaissance*. Albany: State University of New York Press.

Supplementum alterum ad Catalogum Codicum Graecorum, Latinorum, Italicorum etc. Bibliothecae Mediceae Laurentiana, 4ms.vols.

Tartaglia, Luigi (1974), L'Estratto Vaticano delle *Vite* di Diogene Laerzio, in: *Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, XLIX, 253-272.

Taylor, Charles (1992), *The Ethics of Authenticity*. Cambridge u.a.: Harvard University Press.

Trinkaus, Charles (1970), *In Our Images and Likeness, Humanity and Dignity in Humanist Thought*, 2 Bd.. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Ullman, Berthold Louis / Stadler P. H. (1970), *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo di Medici and the Library of San Marco*. Padua: Antenore.

Usener, Hermann (1887), *Epicurea XXII*, Leipzig.

Usener, H. (1892), *Die Unterlade des Diogenes Laertios*, Berlin.

Valiela, Julia L. (2011), Benedetti di Maiano, Büste des Filippo Strozzi, in: Christiansen, Keith / Weppelmann, Stefan (Hrsg.), *Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst*. München: Hirmer, 129-132.

Vogel, Manuel (2006), *Commentatio mortis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vollman, Benedikt Konrad / Čizmić, Vlatka 2003, Boni auctores. Formale Qualität als Autoritätskriterium im Frühhumanismus, in: Wulf Oesterreicher, Gerhard Regn, Winfried Schulze (Hrsg.), *Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität* (Pluralisierung und Autorität, 1). Münster: LIT, 105-116.

Wachsmuth, C. (1874), Ein verschollener (?) Codex des Laertios Diogenes, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 29, 354-355.

Watkins, Renée (1990), L. B. Alberti in the Mirror: An Interpretation of the Vita with a new Translation, in: *Italian Quarterly* 31, 5-30.

Weiland, Christof (1998), Domestische und autobiografische Schrift – Zur Poetik der literarischen Selbstdarstellung in der italienischen Renaissance, in: Gunter Schweikhart, *Autobiographie und Selbstportrait in der Renaissance*. Köln: König, 13- 21.

Wilson, Nigel G. (1983), *Scholars of Byzantium*. London: Duckworth.

Wittschier, Heinz Willi (1968), *Giannozzo Manetti. Das Corpus der Orationes* (Studi italiani, 10). Köln/Graz: Böhlau.

Wittwer, Roland (2002), Zur lateinischen Überlieferung von Sextus Empiricus' Pyrrôneioi Hypotypôseis, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 145, 366-373.

Zielinski, Thaddäus (1967), *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Zintzen, Clemens (2000), Epikur in der Renaissance, in: Michael Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*. Akten der 2. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September – 3. Oktober in Würzburg. Stuttgart: Steiner, 252-272.

Zorn, Wilhelm (1939), *Giannozzo Manetti. Seine Stellung in der Renaissance*, Diss., Freiburg (i. Br.).