

Franz Schupp

Band 3

Neuzeit

Meiner

Geschichte der  
Philosophie im  
Überblick







Franz Schupp

Band 3

Neuzeit

Geschichte der  
Philosophie im  
Überblick

Meiner

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Felix Meiner Verlag 2003

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

Satz: H&G Herstellung, Hamburg

Druck und Bindung: Westermann Druck, Zwickau

Gestaltung: Jens-Sören Mann

Gedruckt auf Alster Werkdruckpapier: alterungsbeständig,  
hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff

Printed in Germany

# Inhalt

<i>I. Philosophische Bewegungen des Humanismus und der Renaissance</i> .....	1
1. Der Wechsel des Zentrums: Italien .....	1
2. Anthropologie, Ethik und Politik .....	10
3. Der Platonismus .....	22
4. Die Platon-Aristoteles-Diskussion .....	28
5. Aristotelismus .....	30
6. »Humanistische Logik« – Logik zur Zeit des Humanismus .....	35
7. Nicht-aristotelische Naturphilosophie .....	39
<i>II. Der Beginn des neuen Weltbildes</i> .....	41
1. Die Welt des Kopernikus .....	41
2. Giordano Bruno .....	45
<i>III. Francis Bacon</i> .....	56
1. Die historische Situation .....	56
2. Erkenntnisfortschritt durch experimentelle Wissenschaft .....	59
3. Hindernisse des Erkenntnisfortschritts .....	68
4. Die zukünftige technologisch-wissenschaftliche Welt .....	78
<i>IV. Galileo Galilei</i> .....	82
1. Der Wissenschaftsbegriff .....	82
2. Der philosophische Begriffsrahmen .....	98
3. Der »Fall Galilei« .....	101
<i>V. René Descartes</i> .....	110
1. Zweifel und Begründungskritik .....	112
2. Die rationalistische Methode .....	118
3. Die rationalistische Methode und das praktische Leben .....	125
4. Der Leib-Seele-Dualismus .....	130
5. Der Cartesianismus als kulturelles Phänomen .....	131

VI. <i>Blaise Pascal</i> .....	134
1. Pascals Leben und Werke – ein Interpretationsproblem .....	134
2. Die vollkommene und die realisierbare Methode .....	136
3. Die Wahrscheinlichkeit .....	144
4. Die Mitte bei unbekanntem Außenpunkten .....	151
VII. <i>Baruch de Spinoza</i> .....	155
1. Die Niederlande: Liberalität in Grenzen .....	155
2. Die Gewißheit und die absolute Methode .....	160
3. Definition und Beweis .....	163
4. Spinoza und die jüdische Philosophie des Mittelalters .....	167
VIII. <i>Thomas Hobbes</i> .....	173
1. Der verschiedene Ausgangspunkt .....	173
2. Philosophie als Rechnen .....	174
3. Die Staatstheorie: Selbsterhaltung, Zwang und Furcht .....	179
4. Hobbes und Pufendorf .....	189
IX. <i>John Locke</i> .....	194
1. Rationalisten und Empiristen .....	194
2. Ein Weltmann .....	196
3. Die Naturgeschichte des menschlichen Denkens .....	200
4. Das natürliche Gesetz, der Staat und der Privatmann .....	209
X. <i>Isaac Newton</i> .....	214
1. Newton, der Größte unter allen .....	214
2. Experimentalphilosophie .....	219
3. Der absolute Raum und die absolute Zeit .....	226
4. Newton, Wissenschaftsentwicklung und Aufklärung .....	231
XI. <i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i> .....	236
1. Die Barockfigur des »Universalgelehrten« .....	236
2. Das Projekt der Allgemeinen Wissenschaft ( <i>Scientia generalis</i> ) .....	237
3. Wahrheit – Wahrscheinlichkeit .....	249
4. Die »Logik« des Handelns .....	253
5. Die beste aller möglichen Welten .....	255
6. Bilanz des Rationalismus .....	259

---

XII. <i>David Hume</i> .....	267
1. Die Philosophie des alltäglichen Lebens .....	267
2. Das Erfahrungsurteil des alltäglichen Lebens und der Wissenschaft .....	269
3. Bilanz der empiristischen Erkenntnistheorie .....	275
4. Sittlichkeit und Rechtsordnung .....	278
5. Das Uhrmacherargument .....	284
XIII. <i>Die Philosophie der Aufklärung</i> .....	289
1. Die Philosophie der Aufklärung in Frankreich .....	289
2. Die Philosophie der Aufklärung in Deutschland .....	305
XIV. <i>Die Philosophie des 19. Jahrhunderts.</i> <i>Einleitung und Überblick</i> .....	316
1. Die Äquivokation des Philosophiebegriffs – das (vorläufige) Ende der philosophischen Kommunikationsgemeinschaft .....	317
2. Systeme und Kritik der Systeme .....	328
XV. <i>Immanuel Kant</i> .....	332
1. Der formale Charakter der Philosophie .....	332
2. Der »sichere Gang einer Wissenschaft« .....	334
3. Formale und transzendente Logik .....	339
4. Erkenntniskritik als Transzendentalphilosophie .....	343
5. Die Vernunftideen und der transzendente Schein .....	345
6. Die Vernunftideen im Gebrauch der praktischen Philosophie .....	350
7. Die Autonomie der praktischen Vernunft .....	353
XVI. <i>Der frühe Deutsche Idealismus: Fichte, Schelling</i> .....	362
1. Die Spannung von Reflexion und konkretem Handeln .....	362
2. Die Ich-Handlung als radikaler Ausgangspunkt .....	364
3. Der ästhetische Standpunkt im <i>Systemfragment</i> .....	371
4. Sittlichkeit, Gewissen und Staat .....	376
5. Die Erhebung zum Absoluten .....	378

XVII. <i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel</i> .....	380
1. Praxis, Geschichte, Religion und Philosophie (Jugendschriften) .....	380
2. System: Die Untrennbarkeit von Methode und Gehalt .....	384
3. Spekulative Erkenntnis, Negation, Dialektik .....	389
4. Geschichte und System .....	396
5. Das Ziel der Geschichte und der Staat .....	403
XVIII. <i>Die Spätphilosophie Schellings</i> .....	410
1. Der Mythos als Interpretationsproblem .....	410
2. Mythos – Offenbarung – Vernunft .....	412
3. Die Kritik der historischen Vernunft: Schelling und Comte .....	421
XIX. <i>Ludwig Feuerbach</i> .....	425
1. Sinnlichkeit, Natur .....	425
2. Die Kritik an Hegel .....	429
3. Feuerbach und Schleiermacher .....	437
XX. <i>Karl Marx</i> .....	442
1. Marx und der Marxismus .....	442
2. Kritik und Praxis .....	444
3. Die Aufhebung der Entfremdung .....	451
XXI. <i>Sören Kierkegaard</i> .....	460
1. Der Schriftsteller .....	460
2. Paradox gegen Synthese .....	462
3. Die drei Stufen der Existenz .....	466
4. Zur Problematik der Existenzphilosophie .....	469
XXII. <i>Arthur Schopenhauer</i> .....	473
1. Ein Außenseiter .....	473
2. Die Welt als Wille und Vorstellung .....	474
3. Leiden und Erlösung .....	482
XXIII. <i>Friedrich Nietzsche</i> .....	488
1. Die tragische und die theoretische Daseinsform .....	488
2. Nihilismus .....	494
3. Die Überwindung des Nihilismus .....	496

---

XXIV. <i>Charles Sanders Peirce</i> .....	503
1. Wissenschaftsoptimismus .....	503
2. Die pragmatische Maxime – Wissenschaft als Handlung .....	505
3. Erkenntnis und Evolution .....	508
4. Die Theorie der Zeichen .....	511
5. Pragmatismus und Pragmatizismus .....	515
XXV. <i>Gottlob Frege</i> .....	518
1. Die Begriffsschrift .....	518
2. Sinn und Bedeutung .....	523
3. Funktion und Begriff, Begriff und Gegenstand .....	529
4. Frege und das Leibniz-Programm .....	536
XXVI. <i>Ludwig Wittgenstein</i> .....	538
1. Wittgenstein in der Wiener Kultur der Jahrhundertwende .....	538
2. Sagen und Zeigen .....	548
3. Alle Philosophie ist Sprachkritik .....	554
4. Sagen und das Unsagbare .....	557
<i>Literaturverzeichnis</i> .....	569



## Philosophische Bewegungen des Humanismus und der Renaissance

### 1. Der Wechsel des Zentrums: Italien

Die Verwendung der Begriffe »Humanismus« und »Renaissance« in der Geschichte der Philosophie ist nicht unproblematisch. Als Periodenbezeichnung wurde »Renaissance« zunächst in der Kunst- und Literaturgeschichte verwendet. Seine Übertragung auf die Geschichte der Philosophie ist daher nicht selbstverständlich – Entwicklungen in verschiedenen Bereichen verlaufen nicht automatisch synchron. Dazu kommt noch die bekannte Diskussion über frühere Renaissancen, also etwa die karolingische. Gab es überhaupt frühere »Renaissancen«? Wenn ja, dann wäre dieser Begriff als Bezeichnung einer bestimmten Periode kaum geeignet. Der Begriff »Humanismus« wiederum ist eigentlich zunächst gar kein Perioden-, sondern ein Sachbegriff, und zwar bezogen auf das Studium der klassischen Autoren (also weit entfernt von dem, was heute unter »Humanismus« verstanden wird, aber verwandt mit dem, was wir noch heute unter »humanistischer Bildung« verstehen). Entsprechend wurde dieser Begriff auch auf andere Perioden angewendet. So sprechen zahlreiche Historiker z. B. vom »Humanismus des zwölften Jahrhunderts«. Im 15. und 16. Jhd. nannte man »Humanisten« die Lehrer der vor allem auf die Sprache bezogenen Allgemeinbildung, ein Wortgebrauch, der sich seit dem 15. Jhd. in Italien findet und der im 16. Jhd. in ganz Europa Verbreitung fand. Von da aus wurde »Humanismus« zur Periodenbezeichnung. – Wir können uns vielleicht auf folgenden Minimalnenner einigen: Wir nennen »Philosophie des Humanismus und der Renaissance« einfach die philosophischen Bewegungen der Zeit von der zweiten Hälfte des 14. bis zum Ende des 16. Jhd.s, ohne den Begriffen »Humanismus« und »Renaissance« schon irgendeine philosophische Bedeutung zuzusprechen.

Zur Zeit des Humanismus und der Renaissance verlagert sich das kulturelle Zentrum der für Philosophie maßgeblichen Orte. Waren bis zur ersten Hälfte des 14. Jhd.s Paris und Oxford, zunächst und vor allem also Frankreich und dann England, der Schauplatz der wichtigsten kulturellen und philosophischen Entwicklungen gewesen, so übernahmen zur Zeit des Humanismus und der Renaissance Italien und in etwas geringerem Maße die Niederlande die Führung. Die Gründe dafür

waren vielfältig und können hier nicht analysiert werden. Wichtig war jedenfalls, daß in der Periode seit dem 14. Jhd. die Stadtstaaten Italiens – vor allem Florenz und Venedig – die modernen wirtschaftlichen Systeme der industriellen Warenherstellung, der Banken und des Handels entwickelten und so Italien über eine wirtschaftlich wesentlich bessere Grundlage verfügte als die Länder des Nordens, mit Ausnahme der Niederlande. Auch waren die kleinen, teils demokratisch organisierten Stadtstaaten Italiens besser geeignet, neue Entwicklungen aufzunehmen als etwa das schon damals wesentlich zentralistischere und auf Paris konzentrierte Frankreich. Zwischen diesen Stadtstaaten bestand auch im kulturellen Bereich ein starkes Konkurrenzverhältnis, so daß sich für Künstler und Literaten günstige Bedingungen boten. Als dann an vielen Orten die demokratischen Ordnungen durch Fürstenherrschaften ersetzt wurden, wurden die Fürsten, zu denen auch die Päpste zu zählen sind, zu konkurrierenden Mäzenen.

#### a) Universitäten, Schulen und Akademien

2 | Für die weitere Entwicklung im Bereich der Philosophie war es nicht unerheblich, daß die *Universitäten Italiens* eine andere Struktur aufwiesen als die von Paris oder Oxford. In Italien gab es seit dem Mittelalter zwei bedeutende Universitäten: Salerno und Bologna. Salerno war das Zentrum medizinischer, Bologna das Zentrum juristischer Studien. Salerno hatte allerdings seine führende Rolle längst verloren, Montpellier war inzwischen als medizinische Schule wesentlich bedeutender. Aber auch die medizinische und naturwissenschaftliche Schule von *Padua* hatte an Bedeutung gewonnen. *Bologna* hingegen war weiterhin die führende Rechtsschule nicht nur Italiens. Kennzeichnend für Italien war, daß die Universitäten keine theologischen Fakultäten besaßen. Dies war u.a. darauf zurückzuführen, daß die Päpste keine Konkurrenz zu Paris und Oxford wünschten. Die Theologie war in Italien primär in den Studienhäusern der Orden angesiedelt und wurde erst spät und nie besonders einflußreich in manchen Universitäten als Studienfach eingeführt. Die seit dem 14. Jhd. in Italien einsetzende Entwicklung der Philosophie hatte also einen ganz anderen Bezugspunkt als dies in Paris oder Oxford der Fall war. In Italien, wo die Universität von Bologna zum Zentrum und Modell wurde, waren *Jurisprudenz* und *Medizin* die entscheidenden Bezugspunkte. Zu Beginn des 14. Jhd.s bildeten sich in Bologna durch Trennung zwei Universitäten heraus: die juristische (die ältere) und die medizinische (die jüngere) Universität. Die Philosophie war diesen beiden Fakultäten (oder Universitäten) themen- bzw. disziplinmäßig verschieden zugeordnet. Der Hauptteil der Philosophie wurde im Zusammenhang mit der medizinischen Fakultät gelehrt. Die wichtigsten Gegenstände waren dabei, wie nicht anders zu erwarten, Logik und Naturphilosophie. Metaphysik und Ethik hingegen waren auch für den philosophischen Doktorgrad nur Wahlfächer. Ganz ähnliches gilt für die etwas jüngere, aber

zunehmend wichtiger werdende Universität Padua. Für die Universitäten wurde sehr viel Geld ausgegeben, Bologna verwendete zeitweilig die Hälfte (!) der gesamten der Stadt jährlich zur Verfügung stehenden finanziellen Mittel für die Universität. Und auch Venedig konnte es sich leisten, erhebliche Beträge in die ihr zugehörige Universität Padua zu investieren.

Die Entwicklung der *humanistischen Studien* brachte in den Lehrbetrieb der Universitäten Modifikationen ein, ohne ihn aber prinzipiell in Frage zu stellen. Die manchmal vertretene Ansicht, die humanistischen Studien stellten eine rein außeruniversitäre Entwicklung dar, läßt sich aber nicht halten. Schon die Bezeichnung *humanista* stammte zunächst aus dem Studentenjargon, in dem Lehrer dieser Disziplin so bezeichnet wurden. Das Interesse an den klassischen Autoren, das durchaus auch außeruniversitäre Wurzeln hatte, nahm ebenso seinen ganz präzisen Ort im System der Universität ein, und zwar in der Rhetorik. Die Rhetorik hatte, vor allem in Verbindung mit der Jurisprudenz, einen wichtigen Platz in der universitären Ausbildung. Bei der Rhetorik ging es, ebenso wie bei Medizin und Jus, um ein ganz konkretes, berufsbezogenes Studium. Wer diese Ausbildung abgeschlossen hatte, wurde entweder Kanzler oder Notar. Der Kanzler oder Fürstensekretär war für die Abfassung politischer Dokumente und Reden zuständig, der Notar für zivile Dokumente. Die in der Stadtverwaltung oder an den Höfen – also außerhalb der Universität – tätigen Humanisten hatten also ihre humanistische Bildung durchaus schon an den Universitäten erworben. Die Zahl der Menschen, die Universitäten besuchten, nahm im 15. Jhd. in allen Ländern stark zu, während gleichzeitig die Universitäten – mit Ausnahme der italienischen – zusehends langweiliger wurden, denn die interessantesten Leute waren in der Mehrzahl nicht in Universitäten tätig – vgl. u.a. Nikolaus von Kues, Bessarion, Agrippa von Nettesheim, Pico della Mirandola, Machiavelli, Marsilio Ficino, Erasmus von Rotterdam, Montaigne. Die zahlreichen neugegründeten Universitäten im Norden und Osten Europas gingen auf die Initiative von Fürsten und Königen zurück und sollten somit der Ausbildung der Führungskräfte ihrer Staaten dienen, was keine günstige Umgebung für intellektuelle Neuentwicklungen war. Auch die schon früher erwähnten Schulbildungen (vgl. 2. Teil, Kap. XV, 3) waren nicht dazu angetan, im Bereich der Philosophie ein besonders anregendes geistiges Klima herzustellen. Es ist daher verständlich, daß für die begabtesten und gebildetsten Leute die Höfe der Fürsten und Päpste attraktiver waren als die Universitäten. Auch hier hatte Petrarca den Anfang gesetzt, aber auch Marsilius von Padua, der von der Tätigkeit an der Universität in Paris an den Hof Ludwigs von Bayern übersiedelte (vgl. 2. Teil, Kap. XVII, 6), zeigte die Richtung an.

Neben den Universitäten gab es eine große Anzahl anderer Bildungsinstitutionen, die manchmal rasch entstanden und ebenso rasch wieder verschwanden. Dies ging nicht zuletzt darauf zurück, daß die Lehrer – nicht nur an den Universitäten – sehr mobil waren und der Bestand einer Schule oft von der Anziehungskraft eines

solchen Lehrers abhing. Fürsten, Städten und einzelnen Privatleuten bot sich hier die Gelegenheit, Initiative zu ergreifen, was natürlich auch dem Ruhm des Initiators dienen sollte. Auf die Florentiner *Platonische Akademie* und die in Neapel gegründete *Accademia Cosentina* wird noch zurückzukommen sein. Es gibt aber noch zahlreiche andere Beispiele, von denen nur eines angeführt sei: Am Hof der Gonzagas in Mantua war der Humanist Vittorino da Feltre (um 1378–1446) tätig, der zunächst die Kinder der Fürstenfamilie erzog, seit 1445 aber in einer vom Fürsten dafür zur Verfügung gestellten Villa eine von den Gonzagas finanzierte Schule für begabte Kinder aus allen Ständen leitete, wo u.a. Naturwissenschaften, Philosophie und Musik, aber auch griechische Grammatik unterrichtet wurden.

#### b) Texte

4 | Die humanistische Gelehrtentätigkeit entwickelte ihr eigenes Schwergewicht. Aus dem genauen Studium der antiken, schon bekannten Texte ergaben sich Hinweise auf weitere, bisher nicht zur Verfügung stehender Schriften. Es begann also eine gezielte Suche nach Handschriften. Poggio Bracciolini (1380–1459) z. B. entdeckte in Cluny 1415 zwei Reden Ciceros, ebenso fand er Quintilians *Institutiones oratoriae* (in St. Gallen, 1416/1417) und von Lukrez *De rerum natura* (1417, möglicherweise in Fulda). Vor allem kam die – allerdings nur auf eine verhältnismäßig kleine Gruppe beschränkte – Beschäftigung mit *griechischen Texten* und deren *Übersetzungen* hinzu. Fast alle dem Mittelalter bekannten klassischen Schriften der griechischen Antike wurden neu übersetzt, dazu noch etliche dem Mittelalter nicht bekannte Texte. Im Rahmen der Rezeption griechischer Autoren seit dem 12. Jhd. waren die Texte der griechischen Dichtung und Geschichtsschreibung nicht übersetzt worden. Erst jetzt wurden unter anderem die Epen von Homer, die Tragödien des Aischylos, Sophokles und Euripides und die historischen Schriften von Herodot und Thukydides übersetzt und damit eigentlich erst bekannt. Für die Philosophie wurde besonders wichtig, daß jetzt erstmals – ein eigentlich fast unglaubliches Faktum der Geschichte – der gesamte Text der Dialoge Platons außerhalb von Byzanz bekannt und übersetzt wurde. Dasselbe gilt für die Enneaden Plotins. Bis 1600 wurde so ziemlich der gesamte Bestand der antiken griechischen Literatur zugänglich gemacht. Nach der Mitte des 15. Jhd.s begann der Einfluß dieser Tätigkeit auch über den engeren Bereich des Rhetorikunterrichts hinaus spürbar zu werden, so daß nun auch die klassischen Texte der Medizin und Jurisprudenz nach Maßstäben humanistischer Philologie bearbeitet wurden, ebenso wie die im Rahmen des Medizinstudiums verwendeten Texte der Naturphilosophie und Logik.

c) *Geschichte*

Ausgehend von der Rhetorik ergab sich für die Humanisten ein weites Arbeitsgebiet, zu dem *Geschichtswissenschaft* ebenso gehörte wie *Moralphilosophie*. Dieser Zusammenhang ist durchaus verständlich: Das Studium der Geschichte hatte lange Zeit, eigentlich noch bis zum Ende des 17. Jhd.s, nur zwei Funktionen: (1) die Legitimation von Herrschaftsansprüchen, daher das Interesse an Chroniken, Urkunden und Genealogien, also ein wichtiges Gebiet der Fürsten- und Stadtsekretäre, und (2) die Exemplifizierung von Handlungsnormen, von Moral, also ein wichtiges Gebiet der Rhetoriker als Verfasser von Festreden usw. Es gab jedoch auch, wie sich bei Machiavelli zeigen wird, Ansätze zu einer Verwendung historischer Fakten zur Gewinnung allgemeiner und für politisches Handeln relevanter Gesetzmäßigkeiten. Diese Verwendung stand aber eher am Rand der Beschäftigung mit Geschichte. Die meisten begnügten sich mit den zwei genannten Funktionen. Die Hofhistoriographen wurden zu einer festen Institution; seit der zweiten Hälfte des 15. Jhd.s waren italienische Humanisten in dieser Funktion bei den Königen in Frankreich, England, Spanien, Polen und beim Deutschen Kaiser tätig.

Die Beschäftigung mit Geschichte wurde auch im polemischen Zusammenhang mit der Ablehnung der scholastischen Philosophie eingesetzt. So kritisierte z. B. der bedeutende Florentiner Humanist und Politiker Coluccio Salutati (1331–1406) in der Nachfolge Petrarcas die mittelalterliche Philosophie, weil sie seiner Ansicht nach für die Vervollkommnung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens nichts beiträgt. Demgegenüber könnten individuelle sowie institutionelle Beispiele richtigen Handelns aus der Geschichte gewonnen werden. Für Salutati ist natürlich Athen das Beispiel für Florenz – Florenz sollte das neue Athen werden. Dazu bedurfte es allerdings gar nicht dieses Vorbilds, denn Florenz war zu dieser Zeit tatsächlich das kulturelle Zentrum Europas. Eher wurde nachträglich der schon vorhandene Glanz durch die historische Parallelsetzung literarisch überhöht. Ein wirklich historisches Bewußtsein ist jedoch auch in der Zeit des Humanismus und der Renaissance noch nicht entwickelt worden. Zu sehr war noch in Kunst, Literatur und Philosophie die Suche nach überzeitlichen idealen Maßstäben vorherrschend.

| 5

d) *Theorie der Kunst*

Die Renaissance ist für uns in ganz besonderer Weise mit den Namen großer Künstler verbunden: Brunelleschi (1377–1446), Donatello (1386–1466), Masaccio (1401–1428), Ghiberti (1378–1455), Botticelli (1444–1510), Piero della Francesca (1416–1492), Leonardo da Vinci (1452–1519), Michelangelo (1475–1564), Tizian (1488/90–1576) usw. Für die Prachtentfaltung in Kommunen wie an den Fürstenhöfen waren die Künstler noch wichtiger als die humanistischen Rhetoriker. Die

Künstler erhielten in dieser Periode entsprechend auch eine gesellschaftliche Stellung, die sie bisher nicht innegehabt hatten. Der Unterschied zwischen dem Handwerker und dem Maler, Bildhauer und Architekten war unübersehbar geworden. Die meisten Künstler besaßen auch eine gute humanistische Bildung. Schon Brunelleschi hatte auch Studien der Mathematik betrieben und sich zu verschiedenen theoretischen Fragen, so z. B. zu der der Perspektive, geäußert. Nichtsdestoweniger war es noch nicht klar, wie ganz allgemein der Künstler und sein Werk eingeordnet werden sollten. Die Werke dieser Künstler und diese selbst wurden bewundert, aber es gab eigentlich keinerlei theoretischen Hintergrund für die Beurteilung von Kunstwerken. Während die Dichtung und die Musik seit der Antike einen eigenen theoretischen Status und entsprechende Behandlung in speziellen Traktaten gefunden hatten, war ein solcher Status für Gemälde, Skulpturen und Bauwerke noch nicht vorhanden. Es ist daher nicht verwunderlich, daß diese »Lücke« zur Zeit der Renaissance entdeckt wurde. Der einzige Anhaltspunkt aus der Antike war der auch im Mittelalter bekannte Traktat Vitruvs *Decem libri architecturae* (verfaßt zwischen 33 und 22 v. Chr.), der aber seit dem 11. Jhd. nicht mehr herangezogen worden war und der jetzt von Humanisten gleichsam neu entdeckt wurde, nachdem Poggio Braccolini eine Abschrift davon in St. Gallen aufgefunden hatte. Bei Vitruv fand man die ästhetischen Grundbegriffe von Ordnung, Maß, Proportion und Harmonie. Den entscheidenden Anstoß für die weitere Entwicklung der *Theorie der Architektur* und *Malerei* gab dann Leon Battista Alberti (1404–1472). Alberti war nicht nur Theoretiker, sondern hat sich in späteren Jahren auch als Restaurator antiker Bauten und als Architekt betätigt. Es kommt die Zeit, in der die Künstler selbst »ihre« Philosophie entwickeln, so wie es die Musiker schon im 14. Jhd. begonnen hatten (vgl. 2. Teil, Kap. XVII, 7). Alberti hatte eigentlich Jus studiert und war dann als Sekretär bei einigen Päpsten tätig gewesen, hatte sich aber auch intensiv mit Mathematik, Physik und Optik befaßt. Als Papst Eugen IV. gezwungen wurde, Rom zu verlassen, ging er nach Florenz, und Alberti war in seinem Gefolge, und als das Konzil von Ferrara nach Florenz verlegt wurde, war Alberti wiederum dabei. Er hatte also wiederholt Gelegenheit, im Zentrum der Renaissance-Kunst mit Künstlern und Gelehrten in Kontakt zu treten. Aus diesen Kontakten sind zwei wichtige Schriften hervorgegangen, eine *Über die Malerei* und eine weitere *Über die Architektur*. Es handelt sich hier nicht um Traktate zu einer Philosophie der Kunst, sondern um solche zu einer Theorie der Kunst. Im Traktat über die Malerei wird der Perspektive eine auf den mathematischen Gesetzen der Optik beruhende Begründung gegeben. Hier wird also eine Theorie der Malerei in eine eindeutige Beziehung zu einer wissenschaftlichen Theorie gesetzt. Alberti geht von dem Prinzip aus, daß der Maler nicht die Natur »an sich« darstellen soll, sondern die Natur, so wie wir sie sehen. Die Optik ist ja nicht eine Disziplin, die die Natur als solche wiedergeben soll, sondern eine, die die Sicht des Menschen (*óptein* = sehen) dieser Natur analysieren soll. Im Sehen stellt sich der Mensch aus den Sinnesempfindungen ein Bild her, so wie der Künstler ein

»Schöpfer« seines Bildes ist. Jede Schöpfung ist jedoch regelgeleitetes Handeln. – Hier ist die Theorie der Renaissance ganz weit entfernt von nominalistischen Vorstellungen von »Schöpfung« als unbegründbarer Setzung des Willens und denkt viel eher pythagoreisch-platonisch: Der ganze Kosmos wird vorgestellt als aufgebaut aus geometrischen Grundformen. Entscheidende Elemente der Theorie der Kunst werden dabei aus der mathematik-orientierten Theorie der Musik übernommen, auch wenn dort die Arithmetik maßgebend ist, während in der Malerei, Bildhauerei und Architektur die Geometrie die entscheidende Rolle spielt. So wie in der Musik die richtigen Proportionen der Grund der Harmonie sind, so sind auch in der Malerei und in der Architektur die Proportionen entscheidend für die Schönheit des Kunstwerks, eine Schönheit, die in Albertis Kunstauffassung als eine objektive aufgefaßt wird, auch wenn der Künstler sie in der Malerei aus seiner Sicht, also perspektivisch, darstellt. Die Komposition eines Bildes wird daher Regeln unterworfen, die auch wieder denen der Rhetorik ähnlich sind: Es handelt sich um den Aufbau eines Ganzen aus kleinen Einheiten, so wie eine Rede aus Wörtern und Sätzen zu einem geordneten Ganzen geformt wird. Die Wirkung eines Kunstwerks – eines Bildes oder einer Skulptur – wird dann entsprechend der poetischen und musikalischen Affektenlehre analysiert: Maler und Komponist versuchen, Affekte in das Bild bzw. in die Melodie zu übersetzen, um dann wieder entsprechende Affekte hervorzurufen. Es ist also im ganzen deutlich, daß Alberti sich beim Aufbau der Theorie der Kunst an schon vorhandenen Disziplinen orientiert: Mathematik, Musik, Poetik, Rhetorik.

| 7

#### e) Abkehr von der scholastischen Philosophie

Von den italienischen Humanisten ging eine ablehnende Haltung gegenüber der scholastischen Philosophie aus. Dies hatte schon im 14. Jhd. bei Petrarca (1304–1374) eingesetzt. Die Lebensdaten Petrarcas sind interessant, weil sie uns zeigen, wie fließend der Übergang vom Mittelalter zur Renaissance ist. Die Studienzeit Petrarcas liegt noch vor dem Bekanntwerden der großen Schriften Ockhams und Petrarca ist ein Zeitzeuge der Auseinandersetzungen um die Folgen Ockhams im sogenannten Pariser Nominalistenstatut von 1339/1340 (vgl. 2. Teil, Kap. XVII, 4). Petrarca verbrachte den größten Teil seines Lebens in Frankreich, er hatte aber nichts übrig für »das streitsüchtige Paris« (*Über seine und vieler anderer Unwissenheit*. S. 105). Und das heißt: Die Ablehnung der spätmittelalterlichen Philosophie beginnt nicht nach dieser, sondern fällt mit der letzten großen Periode der mittelalterlichen Philosophie zeitlich zusammen. Petrarca wollte mit Rückgriff auf Sokrates, Platon, Cicero und Augustinus eine politisch-ethische, *lebensbezogene Wahrheit* zur Neugestaltung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens finden. Er konstruiert dabei eine Wertungsskala von Wissenschaft und Lebenspraxis – »Besser aber ist es, Gutes zu wol-

len, als das Wahre zu erkennen« (Ebd. S. 109) –, die zwar ihre sachliche Geltung haben mag, die jedoch problematisch wird, wenn daraus eine Geringschätzung der Wissenschaft abgeleitet wird. Petrarca hatte den Eindruck, daß für die von ihm gesuchte Reflexion auf das Subjekt und dessen Handeln die Pariser Logik und Physik nichts zu bieten hatte. Damit hatte er recht, nur war diese Logik und Physik auch gar nicht für einen solchen Zweck entworfen worden. Bei Petrarca liegt daher auch gar keine Kritik der Pariser aristotelischen Naturphilosophie vor, sondern einfach deren Ablehnung. Petrarca bringt sehr deutlich zum Ausdruck, daß er an die Philosophie andere Erwartungen heranträgt, und dies sind tatsächlich solche, die dann von den Philosophen der Renaissance aufgenommen werden. Petrarca geht es um die konkreten Lebensprobleme, aber auch hier erwartet er sich anderes als das, was bisher im Anschluß an die Schriften des Aristoteles geliefert worden ist. Er kennt die aristotelische Ethik:

Er lehrt, ich leugne es nicht, was Tugend ist; doch enthält seine Schrift keine oder nur sehr wenige Worte, die uns anspornen und anfeuern, Worte, die unseren Geist zur Liebe gegenüber der Tugend und zum Haß gegen das Laster treiben und entflammen. Wer das sucht, wird es bei unseren Schriftstellern, vor allem bei Cicero und Annaeus finden [...]. (Ebd. S. 105)

8 |

Dies zeigt ganz deutlich, daß Petrarca etwas von der Philosophie des Aristoteles erwartete, was dieser selbst sich gar nicht zum Ziel gesetzt hatte. Aristoteles wollte eine Analyse sittlichen Handelns liefern, er wollte aber weder »anspornen« noch »anfeuern« und hatte auch keinerlei Ambitionen, als Moralprediger aufzutreten. Es ist ebenso klar, daß bei den Erwartungen Petrarca Cicero und Augustinus in den Vordergrund treten mußten und daß im Vergleich zu Aristoteles Platon als der führende Philosoph (*philosophie princeps* [Ebd. S. 112]), bezeichnet wird, was er ja dann in gewisser Hinsicht auch tatsächlich in der Philosophie der Renaissance sein wird.

Der literarisch wirksamste Kritiker der scholastischen Philosophie war Lorenzo Valla (1406/1407–1457). Manche Humanisten lehnten die mittelalterliche Philosophie ab, weil die Sprache derselben ihnen im Vergleich zum Latein eines Cicero unbeholfen und »verknöchert« erschien. Dieses philologische Element der Kritik fehlt auch bei Valla nicht. Aber bei Valla ist die Analyse doch auch sachbezogen, und zwar in einer durchaus relevanten Weise, und dabei gelangte er zu Ergebnissen, die philosophiegeschichtlich sehr bedeutsam sind. Im Grunde sagt Valla nämlich, daß die Grundkonzeption der mittelalterlichen Philosophie, die mit dem Anspruch angetreten ist, der »christlichen Weisheit« Ausdruck und Form zu geben, einer historischen Überprüfung nicht standhält. Sein Ansatzpunkt ist die Rolle, die die Philosophie des Boethius für die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie gespielt hat, und dabei hat er ganz recht – die Bedeutung von Boethius' *Trost der Philosophie* für die christliche Tradition braucht nicht unterstrichen zu werden. Zweifel an der

»Christlichkeit« dieser Schrift waren schon sehr alt (vgl. 2. Teil, Kap. V, 4, a–c), die Textbasis für die Begründung dieser Zweifel war aber ziemlich dürftig gewesen, und diese Zweifel fanden auch nur wenig Gehör. Valla brachte die Analyse auf eine wesentlich höhere Ebene. Er zeigte, daß die *Consolatio* rein stoisch-platonisch konzipiert und in ihr nichts Christliches enthalten ist. Mit seinem Dialog *Über den freien Willen* (*De libero arbitrio*) richtet er sich gegen das fünfte Buch der *Consolatio*, mit dem Dialog *Über das wahre und falsche Gut* (*De vero falsoque bono*) gegen die ersten vier Bücher. In dieser Schrift zeigt er auch, in welcher Weise die Philosophie Epikurs bisher mißverstanden und verzerrt dargestellt worden ist, und wie die Lust (*voluptas*) – durchaus in Unterscheidung von der stoischen und epikureischen Konzeption – auch als christliches Ziel des Lebens aufgefaßt werden kann. Was Valla nachweisen wollte, ist folgendes: Der auf Boethius basierende Versuch der mittelalterlichen Philosophie, stoisch-platonische Metaphysik und christlichen Glauben in eine Einheit zu bringen, ist in zentralen Punkten gescheitert – und er meint, diese Einsicht nütze beiden, den Vertretern des Christentums sowie auch den Philosophen. Diese korrekte kritische Einsicht wurde von späteren Humanisten wie vor allem von Ficino (vgl. weiter unten 3) allerdings nicht beherzigt. Mit einer ähnlichen Kritik setzte Valla an der boethianischen Logik und ihren mittelalterlichen Weiterentwicklungen an. In diesem Zusammenhang geht es Valla aber nicht mehr um historische Einzelfragen, sondern um einen grundsätzlichen Neuaufbau des gesamten Systems der Philosophie und der Wissenschaften. Dies ist das Thema seiner *Dialecticae disputationes*, die er in verschiedenen Versionen vorlegte. Die zentrale Disziplin, die sich mit der Sprache befaßt, sollte nicht mehr die *Logik* sein, sondern die *Rhetorik* im antiken Sinn, also die auf Recht, Politik und Erziehung bezogene Kunst der richtigen und wirkungsvollen Rede. Valla ist überzeugt, daß dem Menschen in der Sprache die Wirklichkeit begegnet und daß es daher nicht die Aufgabe der Philosophie sein kann, – wie es im Nominalismus geschehen ist – den Abstand von Sprache und Wirklichkeit zu vergrößern, sondern aus dem Ineinander von Wort und Ding heraus zu denken.

| 9

Valla war philologisch bestens geschult, und bei ihm werden philologische Methoden auch als historisch-kritisches Instrument eingesetzt. Sein größter Erfolg bei dieser Arbeit war der Nachweis, daß die sogenannte Konstantinische Schenkung – die offizielle Basis der politischen Stellung des Papstes – eine Fälschung ist. An der politischen Realität änderte diese Erkenntnis allerdings nichts.

Auch wenn Italien das Zentrum der humanistischen Bewegung war, so war es doch nicht das einzige Land, in dem sie Fuß faßte. In den Niederlanden war Erasmus von Rotterdam (1469–1536) tätig, durch den die philologische und sprachgeschichtliche Bearbeitung der Texte der *Bibel* zur Norm wurde. Erasmus hatte zwar in Paris studiert, wandte sich aber dann von der scholastischen Philosophie ab und stellte sich – vor allem unter dem Einfluß von Rudolf Agricola (vgl. weiter unten 6) – auf die Seite der humanistischen Ideale. In seinen Schriften entwickelte er keine eigene Philosophie, trat aber immer wieder – so z. B. in seiner bekannten Schrift *Lob der*

*Torheit* – für einen autoritätsfreien Gebrauch der natürlichen Vernunft ein. In ähnlicher Weise arbeitete Lefèvre d’Etaples (um 1469–1536) in Frankreich, der zwar hauptsächlich durch seine – in Frankreich zunächst auf heftigen Widerstand gestoßenen – textkritischen Arbeiten zur *Bibel* bekannt geworden ist, der sich aber früher sehr intensiv u. a. auch mit der philologisch genauen Interpretation von Aristoteles-Texten befaßt hatte. Auf Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), der in Paris tätig war, und Michel de Montaigne wird gleich noch eingegangen werden.

## 2. Anthropologie, Ethik und Politik

10 | Anthropologie und Ethik waren das eigentliche Gebiet der Humanisten, da ja, wie schon gesagt, die Moralphilosophie die einzige eigentlich philosophische Disziplin war, die sie im Bereich der Universität vertraten. Viele Humanisten, die durch diese Schule gegangen waren und dann im Dienst von Fürsten oder Städten tätig waren, befaßten sich auch in diesen Stellungen mit Vorliebe mit Themen der Moralphilosophie und der darin jeweils enthaltenen Anthropologie. Da sie sich berufsmäßig – als Lehrer wie als Kanzlisten – mit der klassischen Literatur beschäftigten, wurde diese in ihrer ganzen Breite herangezogen. Die Ethiken des Aristoteles spielten – auch bei den Humanisten – eine bedeutende Rolle, ebenso die Dialoge Platons. Es wurden nun aber auch Schriften der Epikureer, Stoiker und Skeptiker herangezogen, von denen einige Texte jetzt erstmals seit der Antike dem Westen wieder zugänglich wurden. Im Grunde konnte jeder Humanist die ethischen Auffassungen, die er vertreten wollte, durch genügend antike Autoren belegen. Und tatsächlich finden wir auch so ziemlich alle diese ethischen Konzeptionen in der Zeit der Renaissance wieder vertreten. Eine »humanistische Ethik« gibt es ebensowenig wie eine »humanistische Anthropologie«. Es gehörte zu den Kennzeichen der Kultur der Humanisten, daß sie nicht durch eine einheitliche Theorie verbunden waren, sondern durch eine allen gemeinsame »Methode« – diese in einem sehr weiten Sinn gefaßt – der philologischen und historischen Forschung sowie durch einige sehr allgemeine gemeinsame Grundanliegen, die sich vor allem um die Fragen der Bildung des Einzelnen gruppierten. Die Humanisten und die Philosophen der Renaissance waren ganz bewußt Individualisten und wollten auch wieder solche heranbilden. Um ein solches Individuum heranbilden zu können, muß aber der »Ort« des Menschen in der Welt bestimmt werden, und da die »Welt« des Mittelalters zu einem Ende gekommen war, mußte man diesen Ort neu suchen. Nichtsdestoweniger wirkten mittelalterliche Gedanken weiterhin nach. Einer der wichtigsten stammte von Augustinus, auch wenn er jetzt in anderer, »säkularisierter« Form aufgenommen und weitergeführt wurde. In der Erbsündenlehre Augustins (vgl. 2. Teil, Kap. III, 5) war sehr deutlich die Vorstellung eines *idealen* Menschen, eines *unverdorbenen Urmenschen*, also Adams vor dem Sündenfall, enthalten, der dann im weiteren Verlauf der Geschichte

korrumpiert worden war. Aus derselben Tradition stammte die Vorstellung eines »Bades der Wiedergeburt«, durch das die ursprüngliche Natur des Menschen wiederhergestellt werden sollte. Der Gedanke des *Wiedergeboren-Werdens* (*renascita*) war also primär an der *Natur* und nur sekundär an der *Antike* orientiert, in der man vor allem in der bildenden Kunst diesen idealen Menschen als am besten abgebildet annahm. Der Mensch wird jetzt nackt dargestellt, so wie er es im Paradies war – wir erinnern uns an die berühmte Darstellung Masaccios in der Brancacci-Kapelle in Florenz, einem Gründungsdokument der Renaissancemalerei. Gesucht wurde aber gleichzeitig der »pneumatische«, geisterfüllte Mensch – ein wichtiger Anhaltspunkt dafür war das Paulus-Wort: »Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen« (2 Kor. 2, 15). Dieses Wort war allen in guter bzw. schlechter Erinnerung, seit es Papst Bonifaz VIII. (1294–1303) in seiner berühmten Bulle *Unam sanctam* von 1300 verwendet hatte (DS 873), um seinen eigenen Machtanspruch zu rechtfertigen. Dieser Machtanspruch wurde wirksam bestritten, der Gedanke dieses pneumatischen Menschen, der über alles urteilt, blieb aber lebendig. Bonifaz VIII. hatte auch mit der Erfindung des Jubiläumsjahres 1300 das Programm einer Wiederherstellung des Menschen durch einen »völligen Ablass« erfunden, das dann allerdings zu einer Bereicherungs-Unternehmung mit Förderung des Aberglaubens verkommen ist (einer Tradition, die sich bis zum Jahre 2000 erhalten hat). Auch bei einem seiner Nachfolger, Clemens VI. (1342–1352), stand offiziell – er brauchte auch Geld für seine verschwenderische Hofhaltung in Avignon – der Gedanke der Wiederherstellung im Vordergrund, als er auf Anregung Cola di Rienzos (gest. 1354) hin für 1350 ein Jubiläumsjahr für alle 50 Jahre vorsah, das nach der Vorstellung des alttestamentlichen Sabbatjahres – wo nach Verschuldung die ursprünglichen Eigentumsverhältnisse wiederhergestellt werden sollten – geformt war. Weiter lebendig war auch die Vorstellung eines »Zeitalters des Geistes«, das Joachim von Fiore verkündet hatte (vgl. 2. Teil, Kap. XII, 2), die von den franziskanischen Spiritualen hochgehalten wurde – die Leitfiguren der Renaissance Dante, Petrarca und Cola di Rienzo waren von den Idealen der Spiritualen beeinflusst. Cola di Rienzo, selbst ein bedeutender Humanist, wußte um die Symbolkraft dieser Traditionen: Es ist sicher kein Zufall gewesen, wenn er den Pfingstsonntag – die Ankunft des Geistes – als das Datum im Jahre 1347 wählte, um das Kapitol einzunehmen. Er ließ sich dann – antikisierend – zum *Tribunus Augustus* ausrufen, aber gleichzeitig – zukunfts-trächtig – zum *Miles Spiritus Sancti*, also zum Soldaten des Heiligen Geistes. Ebenso symbolträchtig war sein bei dieser Zeremonie vorgenommenes Bad im Taufbecken des Kaisers Konstantin, wodurch die durch ihn initiierte Wiedergeburt Roms, Italiens und der Welt dargestellt werden sollte. Überall also geht es um die Suche nach einem Neubeginn, der an einem idealen Urbild orientiert war. Diese Vorstellung eines idealen Urmenschen wurden von den Renaissancephilosophen mit ziemlich ähnlichen Vorstellungen aus der gnostischen, hermetischen und kabbalistischen Tradition verbunden, die z. B. für Ficino und Pico della Mirandola eine wichtige Quelle

der Inspiration darstellte. Nach dieser Vorstellung ist in jedem Menschen dieser Ur-mensch als das höhere, pneumatische, Element enthalten, das nur der Erlösung be-darf. All dies ist eigentlich gar nicht neu. Wie sehr aber die Sicht der Stellung des Menschen auch wieder von jener verschieden war, die der Mensch im geordneten Kosmos des Mittelalters innegehabt hatte, zeigt sich sehr gut in der berühmten Rede des Pico della Mirandola (1463–1494) *Über die Würde des Menschen*. Der Bau-meister der Welt hat die Welt geschaffen, und nun geht es um die Erschaffung des Menschen:

12 | Es gab aber unter den Archetypen keinen, nach dem er einen neuen Sproß bilden konnte, unter den Schätzen auch nichts, was er seinem neuen Sohn als Erbe schenken konnte, und es gab unter den Plätzen der ganzen Erde keinen, den der Betrachter des Universums einnehmen konnte. Alles war bereits voll, alles den oberen, mittleren und unteren Ordnungen zugeteilt. Aber es hätte nicht der väterlichen Allmacht entsprochen, bei der letzten Schöpfung gewissermaßen aus Erschöpfung zu versagen; es hätte nicht seiner Weisheit entsprochen, aus Ratlosigkeit in einer unumgänglichen Angelegenheit unschlüssig zu sein; nicht hätte es seiner wohlthätigen Liebe entsprochen, daß der, der die göttliche Großzügigkeit an den anderen loben sollte, gezwungen wäre, sie in Bezug auf sich selbst zu verurteilen. Endlich beschloß der höchste Künstler, daß der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die einzelnen jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach ihn so an: »Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himm-lisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.« (S. 5 und 7)

Der Schritt, der hier über Cusanus und auch über den Lehrer Mirandolas, Ficino, hinaus getan wird, ist offensichtlich. Der Mensch wird aus jeder Seinshierarchie herausgenommen, er ist nicht mehr wie im Mittelalter als »nach dem Bilde Gottes« gebildet, sondern er ist nur noch von seiner Freiheit her konzipiert, durch welche er *sein eigener Bildhauer* ist. Mirandola vertritt hier nicht eine von ihm erfundene Auf-

fassung, sondern formuliert nur in unübertrefflicher Weise eine, die sich zur Zeit der Renaissance immer mehr durchsetzte. Wird der Mensch als sein eigener Bildhauer angesehen, so muß *Bildung* einen ganz hohen Stellenwert erhalten, allerdings nicht primär als Nachahmung – die *Mimesis* war traditionell zentral für die *Paideia* –, sondern als Selbstformung. Der Humanist war Erzieher *par excellence*. Die pädagogische Literatur der Zeit ist daher auch sehr reichhaltig. Als Autoren finden wir unter vielen anderen so bedeutende wie Enea Silvio Piccolomini (1404–1464, seit 1458 Papst Pius II.), Erasmus von Rotterdam und Juan Vives (1492–1540). Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß diese und viele andere Humanisten Bildungsprogramme mit strengem ethischen Anspruch aufstellten. Auch Ficinos Programm der von ihm erfundenen und später oft verdreht wiedergegebenen »platonischen Liebe« steckte hohe ethische Ziele: Durch die von jedem einzelnen angestrebte Kontemplation des Göttlichen sind die Menschen, die diesem Ziel nachstreben, auch untereinander in Freundschaft verbunden. Allerdings wurde die Kontemplation als höchstes Ziel, ein ehrwürdiges Relikt der Antike und des Mittelalters, kaum noch wirklich in diesem Sinn verstanden und akzeptiert. Die Menschen der Renaissance wollten *handeln*. Pomponazzi (vgl. zu diesem weiter unten 5) hat dies deutlich gespürt. Für ihn liegt das höchste Ziel des Lebens im Handeln, und der Aristoteliker Pomponazzi wußte ganz genau, daß er hier eine ganz und gar unaristotelische Auffassung vertrat. Das Modell des Menschen der Renaissance können wir plastisch im Moses des Michelangelo bewundern, der ein gebündelter Ausdruck des Handlungswillens ist. Und so sollte auch die Erziehung der Humanisten nicht zur Kontemplation, sondern zum gesellschaftlichen Handeln hinführen. Dies gilt jedenfalls für die erste Generation, später unter der Herrschaft der Renaissancefürsten steckten sie teilweise ihre Ziele zurück und hoben wieder wie Ficino die Kontemplation hervor.

Es muß aber auch die *Ambivalenz* gesehen werden, die diesem Programm der *Selbstbestimmung* und seiner literarischen Grundlage, den Autoren der Antike, zugrundelag. Schon Pico della Mirandola hat es sehr deutlich ausgesprochen: Es steht dem Menschen frei, sich auf die Ebene des Göttlichen zu erheben oder aber sich auf der Ebene des Viehs festzusetzen. Die Frage, die auftreten mußte, war, woher denn nun konkrete *Maßstäbe* oder Kriterien *des Handelns* genommen werden sollten. Das naheliegendste waren die Beispiele aus der Geschichte. Besondere Bedeutung erhielten natürlich die von antiken Autoren bereitgestellten Beispiele. Damit aber ging auch das der antiken Geschichtsschreibung zugrundeliegende Bewertungsprinzip in die Darstellung humanistischer Exemplifizierung ein. Obwohl dies nicht explizit ausgesprochen wurde, lag es doch in der antiken und dann entsprechend auch in der humanistischen Darstellung nahe, *Größe* zum Bewertungsmaßstab zu machen. Wie aber sollte man »Größe« feststellen? Wohl am ehesten, dachten die Humanisten, indem man den als »groß« ansieht, dem allgemein *Ehre* entgegengebracht wird. Dies entsprach auch einem zentralen Begriff der realen kulturellen und gesellschaftlichen Umgebung, wo die »Ehre« im Alltagsleben des Volkes und vor allem bei den

herrschenden Adeligen eine große Rolle spielte. Und diese »Ehre« wiederum war gar nicht weit entfernt von der Vorstellung des »Ruhmes«. Der Ruhm war ja auch für die Humanisten selbst ein ganz wichtiges Anliegen. Der zur Dichterkrönung – die berühmteste war die Petrarca in Rom im Jahre 1341, aber auch die Enea Silvio Piccolominis durch Kaiser Friedrich III. 1442 in Frankfurt hinterließ einen bleibenden Eindruck – verwendete Lorbeerkränze hatten hohen Symbolwert. Eine Dichterkrönung war tatsächlich die Krönung eines Dichterlebens. Traten solche Kriterien in den Vordergrund, so war die Entwicklung vorgezeichnet, Handlungsunterweisung an *öffentlicher Anerkennung und Effizienz* zu orientieren. Der Unterschied zwischen wirkungsvollem und sittlichem Handeln wurde dabei oft recht undeutlich. Diese Orientierung wurde weniger von jenen Humanisten verfolgt, die im Rahmen der Universitäten lehrten, als vielmehr von jenen, die als Sekretäre und Kanzler im Bereich des politischen Lebens tätig waren. Dies ist mehr als verständlich: In den Kanzleien wurde Effizienz aus der täglichen politischen Erfahrung abgelesen, und die Erfahrung zeigte, daß sich Effizienz keineswegs immer aus sittlichem Handeln ableitete, sondern häufig aus ganz und gar unsittlichem Verhalten – dies galt für Fürstenhöfe ebenso wie für den Hof der Päpste. Es wäre allerdings zu einfach, zu sagen, es handle sich bei den Abhandlungen vieler Humanisten eben nur um Beschreibungen des Faktischen, nicht aber um moralische Werturteile. Denn bis hin zu dem radikalsten und konsequentesten Vertreter dieser Richtung, Niccolò Machiavelli (1469–1527), lag doch in dieser Anerkennung des Faktischen als Norm des Handelns zwar nicht die ausdrückliche Behauptung, daß es auch so sein soll, aber doch jedenfalls das Eingeständnis, daß Überlegungen darüber, was ethisch »richtig« oder »unrichtig« wäre, im Bereich des realen, an Effizienz gemessenen Handelns, nicht viel weiterführen. Machiavelli nennt im *Fürsten* seinen Ausgangspunkt ganz offen:

Aber da es meine Absicht ist, zum Nutzen derer zu schreiben, die mich verstehen, schien es mir richtiger, mich an die tatsächliche Gestalt der Dinge zu halten als an ein Phantasiebild. Viele haben sich Republiken und Fürstentümer ausgemalt, von deren Existenz man nie etwas gesehen noch vernommen hat. Denn zwischen dem Leben, wie es ist und wie es sein sollte, ist ein so gewaltiger Unterschied, daß, wer das, was man tut, aufgibt für das, was man tun sollte, eher seinen Untergang als seine Erhaltung bewirkt; ein Mensch, der immer nur das Gute tun wollte, muß zugrunde gehen unter so vielen, die nicht gut sind. (*Der Fürst* XV. S. 95)

Dies bedeutet dann aber, daß die Theorie politischen Handelns nicht aus irgendwelchen Normen, sondern aus Verallgemeinerungen einer deskriptiven Analyse abgeleitet wird. Machiavellis Traktat ist auch tatsächlich eine scharfe analytische Beschreibung, wie Macht gewonnen und erhalten werden kann. Die Anerkennung des Faktischen als handlungsbestimmend erlaubt die Ableitung von Regeln: Danach folgen die Menschen dem Stärksten, dieser wieder lenkt die Triebe und Affekte der

Menschen so, daß dies der Erhaltung der Staatsmacht dient. Da der Herrscher jedoch ebenso der Korruption unterworfen ist, folgt auf den Alleinherrscher, der schon korruptierte Nachfolger (Erben) hinterläßt, die Aristokratie, das heißt die Herrschaft mehrerer, die aber durch Machtgier so in Feindschaft untereinander geraten, daß sie sich schließlich gegenseitig ausschalten, so daß das Volk die Herrschaft übernehmen kann. Die Demokratie jedoch wandelt sich bald in Anarchie, so daß wieder der Stärkste zur Herrschaft kommt. Das ganze ist eine permanente Verfallsgeschichte, auch wenn sich nichts einfach und automatisch wiederholt. Im Grunde sind alle Formen der Herrschaft schlecht:

In diesem Kreislauf haben sich die Regierungen aller Staaten bewegt und tun es immer noch, doch kehren sie selten zu den gleichen Regierungsformen zurück; denn kaum ein Staat besitzt so viel Lebenskraft, daß er solche Umwälzungen mehrmals überstehen könnte, ohne zugrunde zu gehen. [...] Nach meiner Meinung sind daher alle diese Staatsformen verderblich [...]. (*Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung* I, 2. S. 15)

Die ganze Staatskunst besteht daher darin, den Verfall des Staates aufzuhalten, d. h. zu verlangsamen. Gelegentliche Lüge gehört wie vieles andere zu den dafür erforderlichen Mitteln, wer hier Skrupel hat, sollte sich besser nicht in den Umkreis der Macht begeben. Genauso gehört es zur erforderlichen Strategie des Herrschers, seine Günstlinge mit Wohltaten gefügig und abhängig zu halten, während er dem Volk gegenüber eher knauserig sein, dies aber als verantwortungsvolle Finanzgebarung ausgeben sollte. Die einzelnen Beobachtungen und Analysen der Machtmechanismen, die Machiavelli vorlegt, sind nicht unbedingt neu, neu ist aber, daß sie ohne irgendeinen ideologischen Überbau, ohne von Sünde, Sorge um eine höhere Gerechtigkeit oder um das ewige Seelenheil der Untergebenen usw. zu reden, dargelegt werden. Die Meinung, daß der Mensch nach dem Guten strebt, wie es die antiken und die mittelalterlichen Philosophen angenommen hatten, hält er für naiv:

| 15

Alle, die über Politik schrieben, beweisen es, und die Geschichte belegt es durch viele Beispiele, daß der, welcher einem Staatswesen Verfassung und Gesetze gibt, davon ausgehen muß, daß alle Menschen schlecht sind und daß sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben. [...] Dies ist ein Beweis für meine obige Behauptung, daß die Menschen nur von der Not gezwungen etwas Gutes tun. Wenn ihnen freie Wahl bleibt und sie tun können, was sie wollen, gerät alles sofort in Verwirrung und Unordnung. (*Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung* I, 3. S. 17f.)

Allerdings kann Machiavelli auch nicht auf einen weisen Herrscher setzen, der die Menschen zu gutem Handeln zwingt – dazu kennt er die Geschichte zu gut. Wenn er

aber dem Herrscher sagt, daß er sich nur an der Macht halten kann, wenn er das Volk auf seiner Seite hat (*Der Fürst* IX. S. 71–75) – »Die beste Festung, die es gibt, ist ein Volk, das den Fürsten nicht haßt« (Ebd. XV. S. 123) –, so steht dahinter aber vielleicht doch mehr als eine reine Maxime des Machterhalts. Machiavelli rechnet mit so etwas wie mit einer – aristotelischen – Einsicht des Volkes, nach der das Volk das erfaßt, was ihm auch im Sinn der Anpassung an historische und politische Veränderungen nützlich ist:

Was die Klugheit und Beständigkeit anlangt, so behaupte ich, daß das Volk klüger und beständiger ist und ein richtigeres Urteil hat als ein Alleinherrscher. Nicht ohne Grund vergleicht man die Stimme des Volkes mit der Stimme Gottes; denn die öffentliche Meinung prophezeit so wunderbar richtig, was geschehen wird, daß es den Anschein hat, als sähe sie vermöge geheimer Kräfte ihr Wohl und Wehe voraus. [...] Ferner sieht man, daß das Volk bei der Besetzung von Ämtern eine viel bessere Auswahl trifft als ein Alleinherrscher. Nie wird man das Volk überzeugen können, daß es von Vorteil sei, einen minderwertigen, verderbten Menschen mit einer hohen Würde zu bekleiden, während man einen Alleinherrscher leicht und mit tausend Mitteln dazu überreden kann. Das Volk empfindet noch Abscheu vor etwas und bewahrt viele Jahrhunderte hindurch die gleiche Gesinnung. Bei einem Alleinherrscher kommt dies nicht vor. [...] Außerdem ist zu beobachten, daß Staaten, in denen das Volk regiert, in kürzester Zeit außerordentliche und viel größere Fortschritte machen als solche, die immer unter einem Alleinherrscher gelebt haben. (*Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung* I, 58. S. 151 f.)

Wer Machiavellis Schriften zur Politik gründlich studiert hat, braucht für den Rest seines Lebens keine politischen Kommentare mehr zu lesen. Machiavellis Traktat ist nur der berühmteste einer ganzen Literaturgattung – Werke, mit denen versucht wird, Verhaltensregeln aus empirischen Sachverhalten abzuleiten. Ein für die Humanisten wichtiges Gebiet war dabei die Erforschung der effizienten Verhaltensregeln der Höflinge – sie waren ja nicht selten selbst solche. Die berühmteste Abhandlung darüber ist der *Cortegiano* (*Der Höfling*) von Baldassare Castiglione (1478–1529), in der sich die Erfahrungen des Autors am Hof des Herzogs von Urbino niederschlugen: Es geht darum, im Interesse des Fürsten zu arbeiten, aber ebenso darum, daß dies den eigenen Interessen – dazu gehören Ruhm und Geld – dient. Sehr deutlich wird dabei, wie vieldeutig die »Natur« war, von der die Humanisten sprechen konnten: Die »Natürlichkeit«, mit der sich Castigliones Höfling bewegt, ist eine auf Effizienz hin und durch strenge Übung einstudierte »Natur«, also in Wirklichkeit genau kalkulierter Schein. Da die Adressaten dieser Art von Traktaten ja nicht nur die führende (männliche) Oberschicht war, finden wir auch entsprechende Abhandlungen über die Hofdame, über die Handwerker, über die Architekten usw. Was an Ethik darin jeweils enthalten war, hing dann weithin von dem ab, was faktisch in der jeweiligen Umgebung für richtig angesehen wurde.

Nicht alle aber wollten sich dem Diktat des Faktischen beugen. In der Zeit der Renaissance sind auch drei große Staatsutopien entstanden, also Alternativen zu bestehenden gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten. Auf *Atlantis*, die Utopie Bacons, wird in einem späteren Zusammenhang eingegangen werden (vgl. Kap. III, 4). Die erste stammt von Thomas Morus (1477/1478–1535), einem hochgebildeten Humanisten, der mit anderen bedeutenden Humanisten wie Erasmus, Vives und Lefèvres d'Étaples in Kontakt war. Morus war selbst in wichtigen politischen Funktionen tätig gewesen, wurde aber schließlich unter dem Vorwurf des Verrats hingerichtet. Der eigentliche Grund seiner Verurteilung war aber sicher nicht seine Vorstellung eines idealen Staates, sondern sein Widerstand gegen bestimmte Ansprüche des ganz konkreten Herrschers Heinrichs VIII., vor allem gegen den des Königs, auch Oberhaupt der Kirche zu sein. Er richtete – anders als Machiavelli – seine Schrift *Utopia* (gedruckt 1516) nicht an einen Herrscher, denn er wußte sehr wohl, daß Könige niemals den Ratschlägen der Philosophen zustimmen werden (*Utopia* I. S. 28 f.). Auch Morus kannte und beschrieb das Faktische:

Wenn ich daher alle unsere Staaten, die heute irgendwo in Blüte stehen, im Geiste betrachte, und darüber nachsinne, so stoße ich auf nichts anderes, so wahr mir Gott helfe, als auf eine Art Verschwörung der Reichen, die den Namen und Rechtstitel des Staates mißbrauchen, um für ihren eigenen Vorteil zu sorgen. Sie sinnen und hecken sich alle möglichen Methoden und Kunstgriffe aus, zunächst um ihren Besitz, den sie mit verwerflichen Mitteln zusammengerafft haben, ohne Verlustgefahr festzuhalten, sodann um die Mühe und Arbeit der Armen so billig als möglich sich zu erkaufen und zu mißbrauchen. (Ebd. II. S. 111)

| 17

Seine Beurteilung der Lage ist dann auch ganz eindeutig: »Wo alle Menschen alle Werte am Maßstab des Geldes messen, da wird es kaum jemals möglich sein, eine gerechte und glückliche Politik zu treiben« (Ebd. I. S. 38). Bei der Frage der Strategie der Verwirklichung eines idealen Staatswesens zieht Morus in der Diskussion sogar auch einen »realistischen« Standpunkt in Erwägung, auch wenn er meint, daß er dann dabei, während er »die Tollheit anderer Leute zu heilen versuchte, selber mit ihnen toll würde« (Ebd. I. S. 36):

Kannst du verkehrte Meinungen nicht gleich mit der Wurzel ausreißen und vermagst du herkömmlich eingewurzelte Übel nicht nach deiner innersten Überzeugung zu heilen, so darfst du deshalb doch nicht gleich den Staat im Stiche lassen und im Sturm das Schiff nicht deshalb preisgeben, weil du den Winden nicht Einhalt gebieten kannst! Du mußt auch nicht den Menschen eine ungewohnte und maßlose Rede mit Gewalt aufdrängen, die ja doch, wie du weißt, bei Andersdenkenden kein Gewicht haben kann, sondern es lieber auf Umwegen versuchen, dich bemühen, nach besten Kräften alles recht geschickt zu behandeln, und was du nicht zum Guten wenden

kannst, wenigstens vor dem Schlimmsten zu bewahren. Denn es ist ausgeschlossen, daß alle Verhältnisse gut sind, solange nicht alle Menschen gut sind, worauf wir ja wohl noch eine hübsche Reihe von Jahren werden warten müssen. (Ebd. I. S. 36)

Die Einzelheiten der Vorschläge des Morus für den idealen Staat brauchen hier nicht dargestellt zu werden. Die Grundthese, daß dort, wo es Privateigentum gibt, keine Hoffnung auf ein besseres Staatswesen besteht (Ebd. I. S. 40), sollte eine große, wenn auch nicht unbedingt erfolgreiche Zukunft haben.

Morus war nicht der einzige, der zur Zeit der Renaissance radikale Veränderungen in der Gesellschaft forderte. Dies zeigt ein weiterer utopischer Entwurf, der von Tommaso Campanella (1568–1639) stammt, der sich dabei bewußt von Machiavelli distanzierte. Zunächst hatte Campanella, der aus dem unter spanischer Herrschaft stehenden Kalabrien stammte, auf den spanischen König gesetzt, der ein neues universales und von Häretikern gereinigtes Reich errichten sollte. 1599 war aber in Süditalien ein Jahr von Naturkatastrophen, wodurch das Elend der armen Landbevölkerung noch gesteigert wurde. Die Maßnahmen des Königs in dieser Notsituation waren alles andere als überzeugend. Campanella wollte zusammen mit anderen, zu denen auch Adelige und Kleriker gehörten, die spanischen Herrscher vertreiben und eine Republik ausrufen. Die Verschwörung wurde aber entdeckt und Campanella wurde in Neapel in einen Kerker gesteckt, in dem er die folgenden 27 Jahre verbrachte. Er durfte dort allerdings weiter schreiben und ein Großteil seiner sehr umfangreichen Schriften ist dort entstanden. Das Werk, durch das er in die Geschichte eingegangen ist, ist *Die Sonnenstadt* (*La città del sole*), in dem er die Gesellschaft schildert, die er hatte errichten wollen. Seine Leitvorstellung war die *Natur* und dabei gelangte er zu sehr radikalen Vorstellungen, so z. B. zu der, daß sowohl Privateigentum wie Monogamie nicht in der Natur des Menschen begründet sind, sondern nur historisch gewordene Strukturen darstellen. Ausdrücklich verwirft er die gesellschaftlichen Implikationen der aristotelischen Überordnung der Theorie über das herstellende Tun, und so gelangt er zu einer positiven Bewertung der Arbeit. Als er aus dem Kerker entlassen wurde, lebte er zunächst in Rom, mußte dann aber wegen der Nähe der spanischen Herrschaft nach Paris fliehen. Er sah zwar scharfsichtig das kommende Ende der Macht der Spanier, setzte dann aber auf die französischen Könige. Zur Geburt des späteren Ludwig XIV. verfaßte er ein Preisgedicht – daß das Reich dieses Sonnenkönigs nichts mit seiner Sonnenstadt gemeinsam haben würde, konnte er nicht voraussehen.

Manche Humanisten erwarteten sich allerdings nur wenig von politischem Schrifttum – Ficino z. B. wußte wohl von seiner politischen Einflußlosigkeit und äußerte sich nicht zu solchen Fragen. Andere reflektierten ihren Rückzug aus dem öffentlichen Leben. Das beste Beispiel dafür ist Michel de Montaigne (1533–1592), der von seinem Vater ganz im Geiste des italienischen Humanismus erzogen worden war. Montaigne studierte Rechtswissenschaft und hatte dann auch verschiedene

öffentliche Ämter inne. Als er nach dem Tode seines Vaters das Erbe zur alleinigen Verfügung hatte, zog er sich auf Schloß Montaigne zurück, um sich nur noch dem Studium zu widmen, nahm aber doch später die Wahl zum Bürgermeister von Bordeaux an.

Die berühmten *Essais* Montaignes entstanden teilweise während der Zeit des völligen Rückzugs und teilweise während der letzten Periode seiner öffentlichen Tätigkeit. Montaigne sah ganz klar die Differenz zwischen dem, was die Gesellschaft mit ihren Regeln von ihm erwartete, und dem, was er durch Eigenbestimmung sein konnte und wollte. Er orientierte sich an der spätantiken Philosophie: Stoa, Epikureismus, Skeptizismus. Der für ihn wichtigste Autor war Seneca. Schon im Zusammenhang der Darstellung dieser Bewegungen der spätantiken Philosophie ist darauf hingewiesen worden, in welchem großen Maße die historischen und gesellschaftlichen Bedingungen die Problemstellung der Suche nach einem inneren, unverletzlichen »Selbst« mitbestimmt hatten (vgl. 1. Teil, Kap. XI, 2). Diese äußeren Bedingungen wurden dort allerdings nicht zum ausdrücklichen Gegenstand der Reflexion: Das Allgemeine, dem der Einzelne bzw. seine Seele gegenübergestellt wurde, blieb der Kosmos, auch wenn die Physik, also die Naturphilosophie, selbst nur noch in groben Zügen behandelt wurde – das Allgemeine der politisch-gesellschaftlichen Realität wurde nicht thematisiert. Bei Montaigne ist die Reflexionsrichtung jetzt eine andere: Das Allgemeine, dem sich der Einzelne gegenübergestellt sieht, ist nicht mehr eine allgemeine, letztlich kosmologisch bestimmte Natur des Menschen, sondern es ist das Allgemeine der Gesellschaft, dem gegenüber er sich behaupten muß. In moderner Terminologie könnte man sagen: Die Gesellschaft gibt *Rollen*, also allgemeine Verhaltensmuster, vor, und Montaigne ist durchaus bereit, etwa als Bürgermeister, den diesen Verhaltensmustern entsprechenden Erwartungen zu entsprechen. *Daneben* aber gibt es für ihn eine andere, ganz *persönliche Identität*, die diesen Mustern nicht folgt. Montaigne hofft, die *Natur* zum Leitfaden für die Suche nach dieser Identität nehmen zu können, er sieht die Möglichkeiten des Menschen als Naturwesen jedoch sehr nüchtern. Schon die Natur selbst setzt dem Menschen deutliche Grenzen. Die gesamte Philosophie Montaignes ist von einer skeptischen Haltung getragen – er war ja von den Schriften des Sextus Empiricus sehr beeindruckt. Es ist aber keine pyrrhonische Skepsis, in der das Suchen nach Erkenntnis selbst aufgegeben werden soll, es ist auch nicht die Skepsis der enttäuschten platonischen Dogmatiker, sondern es ist eher eine sokratische Skepsis, die sich der Begrenztheit allen menschlichen Wissens bewußt ist. Vom Pathos des Selbstentwurfs bei Pico della Mirandola und von all den Vorstellungen des idealen Archetyps des Menschen ist bei Montaigne nicht viel übriggeblieben. Die Realität holt das Plänemachen ein: Keiner beginnt am Nullpunkt, und wenn er dort beginnt, wo er ist, ist der Moment für den idealen Entwurf schon vorbei.

Die anderen Formen, wie die bildenden Künstler, den Menschen als Einheit; ich erzähle nach, wie er ist. Und zwar stelle ich ein schlecht geglücktes Einzelexemplar dar; hätte ich dieses neu zu gestalten, so würde ich es ganz anders machen, als es ist. Aber jetzt ist es zu spät dazu. Die Linien meines Selbstbildnisses sind nicht falsch gezogen, obwohl sie sich immer ändern und voneinander abweichen: die Welt ist eine ewige Schaukel; ... selbst die Beständigkeit ist weiter nichts als ein langsames Hin und Her. (*Essais* III, 1. S. 285)

Montaigne durchschaut scharfsichtig und selbstkritisch die Funktion aller der großen Idealtypen: Das Idealbild ist nicht etwas, das verwirklicht werden kann, sondern nur etwas, an dem das gemessen werden kann, was faktisch erreicht bzw. nicht erreicht worden ist:

Wir kleinen Leute, die ein Privatleben führen, das sich nur vor uns abspielt, wir müssen in unserem Inneren ein Idealmodell haben, an dem wir die Echtheit unserer Handlungen prüfen können, und je nach dem Ergebnis dieser Prüfungen können wir dann uns innerlich streicheln oder müssen uns in Zucht nehmen. (Ebd. III, 2. S. 288)

20 | Statt Platon, der die Idealformen in der Wirklichkeit realisiert sehen will, wird Sokrates, der auf der Suche nach der Erkenntnis der Idealformen ist, zur Leitfigur. Aus den unendlichen Möglichkeiten der Verwirklichung im Äußeren wird eine unendliche Suche im Inneren:

Ich bekenne mich zu keinem anderen Ziel, als mich selbst zu erkennen; dieses Suchen führt mich in so unendliche Tiefen, zu so unendlich verschiedenen Fragestellungen, daß mein Lernen keinen anderen Erfolg hat, als daß ich fühle, wieviel mir zu lernen bleibt. Immer wieder werde ich mir der Unvollkommenheit meiner Selbsterkenntnis bewußt; diesem Umstand verdanke ich die Hinneigung zur Bescheidenheit [...]. Meine Erfahrung hat mich dazu gebracht, daß ich dem menschlichen Verstand seine Unzulänglichkeit vorwerfe; diese Erkenntnis ist, meiner Ansicht nach, das sicherste Ergebnis dessen, was die Welt uns lehrt. Wer sich innerlich zu dieser Schlußfolgerung nicht durchringen kann, weil mein Beispiel oder sein eigenes ihm dazu nicht ausreicht, der mag sie deshalb anerkennen, weil Sokrates, der Meister aller Meister, das Nichtwissen gelehrt hat. (Ebd. III, 13. S. 363 f.)

Die ganz persönliche Natur des Einzelnen ist von nirgends her abzuleiten, sie kann nur vom Einzelnen selbst aufgefunden werden. Nicht eine vorgestellte *Idealform*, sondern die aufgefundene je eigene, individuelle und unverwechselbare *Eigenform* ist entscheidend. Montaigne meint, daß jeder Mensch sein Eigenes in sich *entdecken* könne, daß es aber für ein gelungenes Leben entscheidend sei, dieses Eigenes nicht nur zu entdecken, sondern auch wirksam werden zu lassen, es also zu »kultivieren«.

Jeder, der in sich hineinhorcht, entdeckt in sich eine eigene Form, eine Grundgestalt; alles, was zu dieser nicht paßt, versucht man abzuwehren, mag die Beeinflussung von außen oder vom Sturm der inneren Leidenschaften kommen. Ich fühle mich selten von ihr weggestoßen; ich bleibe beinahe immer da, wohin ich gehöre, wie das bei schwer beweglichen Körpern so ist: wenn ich auch nicht immer ganz nahe bei meinem Ich bin, so bin ich doch immer nahebei. (Ebd. III, 2. S. 289)

Der Weg Montaignes, in dem sich ein Einzelner nüchtern distanziert und selbstkritisch und manchmal auch ironisch betrachtet, war nicht jener, dem die Mehrzahl folgte. Aber auch das von Pico della Mirandola idealistisch verkündete Programm der Selbstbestimmung stieß an deutliche faktische Grenzen. Sehr viele bestimmten sich selbst, aber eben weithin nach dem, wie es sie in ihrer Umgebung und nach den dort geltenden Regeln am ehesten weiterbrachte und ihnen eine geachtete Stellung und ein angenehmes Leben sicherte – Selbstbestimmung als bewußte und gewollte Akzeptanz der Fremdbestimmung. Dies schien der Weg des sicheren Erfolgs. Allerdings war diese Sicherheit bei den oft wechselnden Herrschern und bei den dauernden Intrigen zwischen den herrschenden Familien und deren Günstlingen keineswegs außer Gefahr. Tatsächlich gehörten ja, ganz abgesehen von Kriegen und Revolutionen, Dolch und Gift zu den gewöhnlichen Mitteln der Tagespolitik. Das Problem des »Glücks«, das auch als das Problem des *Zufalls* erschien, mußte daher große Bedeutung annehmen. Und so wird die antike Göttin Fortuna wieder in ihr altes antikes Recht eingesetzt und spielt eine nicht unbedeutende Rolle in der ethischen Literatur der Renaissance: Zu Erfolg gehört eben auch *Glück* – der Kluge weiß sein Glück zu nutzen. Sittliches Handeln ohne Glück führt zu nichts. Und es gab dann auch jene, die über eine am Zufallsbegriff orientierte Glücksvorstellung hinausgingen und die den antiken Schicksalsglauben wieder aufgriffen – ein Schicksalsglaube, der aber durch keinen Glauben an eine göttliche Vorsehung »erlöst« ist, ist gewöhnlich pessimistisch. Es ist daher nicht verwunderlich, daß wir – gleichsam als einen zu keiner Harmonie zusammenbringbaren Kontrapunkt zu Mirandas Selbstbestimmungsideal – in der Renaissance auch einen *pessimistischen Schicksalsglauben* antreffen. Bracciolini verfaßte Schriften mit den kennzeichnenden Titeln *De varietate fortunae* und *De miseria humanae conditionis*, und er war nicht der einzige, der sich mit der Frage des wechselnden Schicksals und dem Elend des menschlichen Lebens auseinandersetzte. Ebenso ist es nicht verwunderlich, daß die Astrologie in dieser Umgebung wieder großen Zulauf erhielt. Daß ein Pico della Mirandola, wie es ja einzig konsequent für ihn war, die *Astrologie* kritisierte und verurteilte, ist selbstverständlich. Es gab aber andere Humanisten, zu denen auch Ficino selbst zählte, die die Astrologie verteidigten. Der Glaube an die Selbstbestimmung wie der an die Unvermeidlichkeit des Schicksals sind eben beide zur Zeit der Renaissance einflußreich gewesen, und es ist nicht leicht zu sagen, was denn eigentlich wichtiger war. Das große Ansehen, das die Astrologie genoß, läßt jedenfalls Zweifel aufkommen,

ob die Selbstbestimmung das vorherrschende Leitbild gewesen ist. Der Einfluß der Astrologen bei Herrschern wie beim Volk war jedenfalls groß. Auch die Kirche hielt hier durchaus mit. Der Humanisten-Papst Pius II. bildete dabei eher die Ausnahme. Ein Papst wie Paul III. (1534–1549), aus der bedeutenden Familie der Farnese stammend und humanistisch bestens gebildet, hingegen hielt keine wichtige Versammlung mit seinen engsten Mitarbeitern (Konsistorium) ab, ohne sich die richtige Zeit dafür von seinen Astrologen festlegen zu lassen. Als »Aberglaube« wurde dies alles damals trotz mancher Kritik einiger Humanisten nicht aufgefaßt, denn man richtete vom 14. bis zum 16. Jhd. auch regelrechte Lehrstühle für Astrologie an Universitäten ein. Auch Campanella, durchaus ein Gegner von allem Aberglauben, verfaßte ein umfangreiches Werk zur Astrologie. Im Schicksalsglauben begegnen wir so einer Konstante, die schon in der Antike wirksam war und die die Renaissance nicht nur mit der Antike, sondern auch mit dem Mittelalter verbindet. Und auch der Empiriker Machiavelli wußte (auch aus eigener Erfahrung), daß es auch bei aller Einhaltung der Regeln möglich und gar nicht so selten ist, daß einen das Glück verläßt. Dies gilt mit und ohne astrologischen Glauben. Für den Machterhalt gibt es Regeln, für den Glückserhalt gibt es keine. – Dem Interesse an der Astrologie entsprachen auch zwei weitere ähnliche Gebiete, die in der Renaissance Hochkonjunktur hatten: die hermetische Literatur (vgl. den folgenden Punkt) und die »natürliche Magie«, so u. a. bei Agrippa von Nettesheim und Giordano Bruno (vgl. Kap. II, 2).

### 3. Der Platonismus

Das philosophische Leitbild der Humanisten war zunächst Cicero gewesen, und zwar dieser als politischer Redner. Es ging dabei um den Aufbau einer um die Interessen des Menschen zentrierten, freien bürgerlichen Gesellschaft. Gegen Ende des 15. Jhd.s trat jedoch die Philosophie Platons immer stärker in den Vordergrund und wurde dann vor allem bei den nicht in der Universität tätigen Philosophen beherrschend. Diese Entwicklung hatte auch äußere Gründe: Die sich durchsetzende Herrschaft der Fürsten ließ den Bürgern nur wenig Spielraum zur Gestaltung der Gesellschaft. Für die an den Höfen tätigen Philosophen, die keinerlei politischen Einfluß hatten, bot sich die religiös und metaphysisch interpretierte Philosophie Platons als Ausweg an. Für das Studium der Schriften Platons lag jetzt eine mit humanistischer Gelehrsamkeit bearbeitete *Textgrundlage* vor. Die Bedeutung dieser Textgrundlage wird sofort deutlich, wenn man bedenkt, daß die mittelalterlichen Philosophen vom gesamten Werk Platons zunächst nur Teile des *Timaios* und seit dem 13. Jhd. dann auch die Dialoge *Menon* und *Phaidon* kannten (auch die islamischen Philosophen hatten nur den *Timaios* und den *Phaidon* in Übersetzungen zur Verfügung, vgl. 2. Teil, Kap. IX, 2, a). Dies ist jedoch für die Kenntnis der Philosophie Platons eine sehr dürftige Basis. Der Platonismus des Mittelalters kam noch aus vielen anderen

Quellen, vor allem natürlich aus den Schriften des Augustinus, aber im ganzen Mittelalter konnte »Platonismus« durch Textbezüge philosophisch nur ungenau identifiziert werden, ganz im Unterschied zu »Aristotelismus« (der allerdings durch die pseudo-aristotelischen Schriften neuplatonisch »kontaminiert« war). Der Unterschied der Lehren des Platonismus und des Neuplatonismus war überhaupt nicht greifbar. Erst jetzt erlaubte es die Textgrundlage, die platonischen Lehren systematisch zu erfassen und von anderen abzugrenzen. Petrarca war vermutlich der erste Gelehrte des Westens, der eine Abschrift von Platon-Texten im griechischen Original besaß. Petrarca selbst war kein Kenner der Philosophie Platons, aber in seiner Polemik gegen Aristoteles und die Scholastik tritt Platon erwartungsgemäß in den Vordergrund (vgl. weiter oben 1). Im 15. Jhd. wurden dann verschiedene Werke Platons aufgrund byzantinischer Manuskripte übersetzt. Der Einfluß griechischer Gelehrter auf Humanismus und Renaissance ist im Bereich des Platonismus stärker gewesen als im Bereich des Aristotelismus, was eben schon damit zusammenhängt, daß die Humanisten Italiens bezüglich der Textgrundlage platonischer Schriften völlig von byzantinischen Abschriften und von der Vermittlung durch byzantinische Gelehrte abhängig waren. In Byzanz waren Platons Werke praktisch immer – deutlich rekonstruierbar seit dem 9. Jhd. – abgeschrieben, textkritisch bearbeitet und in Einzelfällen auch studiert worden (vgl. 2. Teil, Kap. V, 5), und Abschriften dieser Texte gelangten jetzt nach Italien. Das Zentrum des Platonismus wurde zur Zeit der Renaissance Florenz. Der Ursprung ist etwas legendär, aber in der Legende ist doch ein historischer Kern enthalten. Zum Konzil von Florenz (1438/1439), das veranstaltet worden war, um eine Wiedervereinigung der römischen mit der griechischen Kirche zu erreichen, waren auch etliche griechische Gelehrte gekommen. Der bedeutendste von diesen, Gemistos Plethon (vor 1360–1452), hielt bei dieser Gelegenheit Vorlesungen über die platonische Philosophie, von denen Cosimo de' Medici so beeindruckt gewesen sein soll, daß er beschloß, in Florenz ein Zentrum platonischer Philosophie zu errichten. So jedenfalls wollte Marsilio Ficino (1433–1499) die Sache sehen. Plethon hatte in Mistra (in der Nähe von Sparta) eine *Platonische Akademie* gegründet, in der die Mitglieder nicht nur Platon studierten, sondern auch in einer Art platonischer Bruderschaft lebten. Der Platonismus wurde dort also nicht nur als Philosophie studiert, sondern lieferte auch eine Lebensform, deren gemeinschaftliche Verwirklichung allerdings nicht von Platons *Staat*, sondern eher von der Inspiration stoischer Freundschafts-Gruppen mit monastischem Einschlag geprägt war. Eine *Platonische Akademie* sollte also auch in Florenz ins Leben gerufen werden. Das neue Athen brauchte natürlich eine neue Akademie! Allerdings konnte das Vorbild der Plethon-Gemeinschaft nur bedingt herangezogen werden, da in Florenz kein Platz für eine quasi-monastische Bruderschaft war – der ausgeprägte Individualismus der Renaissance-Menschen forderte eine andere, lockerere Gesellschaftsform. Historisch sicher ist, daß Cosimo de' Medici um 1458 eine *Platonische Akademie* unter der Leitung Ficanos ins Leben rief (die bis 1522 bestand), für die er 1463 in Careggi

eine Villa zur Verfügung stellte. Ficino wurde zum intellektuellen Mittelpunkt von Florenz. Seine Akademie war keine Schule, sondern setzte sich aus einem Kreis von Gelehrten, Intellektuellen und Künstlern zusammen, zu denen u.a. Pico della Mirandola, Leon Battista Alberti und Angelo Poliziano zählten. Der Einfluß der Florentiner *Platonischen Akademie* reichte sehr weit. Johannes Reuchlin (1455–1522) besuchte 1482 und 1490 Florenz, traf mit Ficino und Pico della Mirandola zusammen und war von diesen tief beeindruckt. Der Platonismus der Akademie wurde so nach Deutschland gebracht. Außerdem unterhielt Ficino Korrespondenzen mit Humanisten in ganz Europa – die Briefliteratur war eine ganz charakteristische literarische Ausdrucksform der Humanisten –, so daß sein Einfluß in verschiedener Weise in ganz Europa spürbar war.

Obwohl also zu seiner Zeit der Platonismus im Prinzip »rein« faßbar war, war die Philosophie Ficanos alles andere als ein »reiner« Platonismus. Ficino war ursprünglich in eine durchaus aristotelische Schule gegangen und hatte sich dann auch mit der ganz und gar unplatonischen Philosophie des Lukrez befaßt. Die Hinwendung zu Platon hatte sicher auch etwas mit den ästhetischen und literarischen Interessen seines Dienstherrn zu tun: Cosimo de'Medici beauftragte Ficino mit einer Übersetzung der gesamten Werke Platons. Um 1468 hatte Ficino diese Übersetzung abgeschlossen. Ficino beschäftigte sich aber auch mit ganz anderen Texten. Noch vor der Übersetzung der Platonischen Schriften schloß er zunächst einmal 1463 eine Übersetzung des *Corpus Hermeticum* ab. Diese Übersetzung, die 1471 gedruckt wurde, wurde ein großer Erfolg. Das *Corpus Hermeticum* ist eine im 2. und 3. Jhd. wahrscheinlich in Ägypten entstandene Sammlung von Texten, die sich als Offenbarung des Hermes Trismegistos präsentiert. Diese Schriften leben aus dem Synkretismus von griechischem und orientalischem Denken, dem wir schon im Mittel- und im Neuplatonismus begegnet sind (vgl. 1. Teil, Kap. XVI, 3, a und 4, b). Das erste Buch, der *Poimandres (Menschenhirt)* ist eine rein gnostische Schrift. Ficino legte dieses Werk aber nicht nur als Übersetzer vor, sondern gründete auf diese und ähnliche Schriften zusammen mit platonischen Gedanken, ganz im Sinne Cosimo de'Medici, eine ganze Weltanschauung. Die Ficino leitenden Interessen zeigen sich auch an weiteren Übersetzungen, die er nach Abschluß der Platon-Übersetzung anfertigte. Es handelt sich um eine Neuübersetzung der Schriften des Dionysios Areopagita und um Übersetzungen der Schriften Plotins und Jamblichos'. Das ganze sich aus diesen Quellen ergebende »System« faßte er 1482 dann in seiner *Platonischen Theologie (Theologia Platonica)* zusammen. Die größte und nachhaltigste – nicht nur die Philosophie, sondern die gesamte Renaissance-Literatur betreffende – Wirkung übte aber sein Kommentar zu Platons *Symposion* aus.

Die Lehre Ficanos war also kein historisch »reiner« Platonismus – den gab es damals überhaupt nicht. Für Ficino war der Platonismus ebenso wie für Zabarella der Aristotelismus kein einfacher Gegenstand historischer Interpretation, sondern eine lebendige Grundlage, in die auch andere Elemente eingehen sollten und die

weiterzudenken war. Philosophie wurde nicht historisierend betrieben, sondern als gegenwärtige Lebensform konzipiert. Dieses Weiterdenken und Weiterleben auf platonischer Grundlage zeigt sich z. B. schon in der Form von Ficinos Kommentar zu Platons *Symposion* (also einem Gastmahl mit Reden): Der Kommentar zum Gastmahl wird selbst in der Form eines Gastmahls (mit Reden) dargestellt, das zu Ehren Platons an dessen angeblichem Geburtstag-Todestag (7. November) abgehalten wird (wobei hier eine bis in die Spätantike reichende Tradition solcher Platon-Gedächtnis-Festessen aufgenommen wird). Platon wird also »verlebendigt«. Aber auch Platon sollte nur als, wenn auch autoritativer, Vermittler einer noch ursprünglicheren Weisheit verstanden werden. Ficino suchte ganz so wie die Neuplatoniker eine bis weit in die Zeit vor Platon reichende Überlieferung einer philosophischen Theologie aufzuspüren, die er in den hermetischen Schriften, in den chaldäischen Orakeln, in orphischen Hymnen, bei Pythagoras, bei Zoroaster, bei Platon und den Neuplatonikern finden wollte. Man wird dabei vor allem an Jamblichos erinnert (vgl. 1. Teil, Kap. XVI, 4), dessen Schriften Ficino sicher nicht nur übersetzt, sondern sich auch lesend angeeignet hatte. Er bereitete so den – sachlich sehr problematischen – Begriff einer *philosophia perennis*, also einer »immerwährenden Philosophie«, vor, der auch wenig später unter dem Eindruck dieser Traditionslinie gebildet wurde. Wir sehen hier also die Rückkehr der antiken Vorstellung einer »Weisheit«, einer alles umfassenden *sapientia*, deren Wurzeln noch vor der Entstehung der Philosophie liegen sollen. Man muß dabei aber sehen, daß das, was hier in der Renaissance in Florenz als die große antike Tradition angesehen wurde, von der man wieder ausgehen wollte, eigentlich gar nicht das darstellte, was wir unter »klassischer« antiker Philosophie verstehen, sondern viel eher die spätantike hellenistische Philosophie des 2. bis 5. Jhd.s, in die zahlreiche gnostische und orientalische Elemente nicht nur nebenbei, sondern maßgeblich eingegangen waren. Mit dieser Rückkehr zu einer einheitlichen »Weisheit« ist auch eine Abkehr von jener Ein- und Aufteilung des Wissens in Bereiche gegeben, wie sie die großen Philosophen-Theologen des 13. und 14. Jhd.s, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Ockham u.a., vorgenommen hatten (vgl. 2. Teil, Kap. XIII, 3). Diese Entwicklung, eigentlich eine Rück-Entwicklung, ist nicht unproblematisch, denn sie gab den Hintergrund für Konflikte wie die um Galilei, die wissenschaftstheoretisch und wissenschaftsgeschichtlich eigentlich schon längst überholt waren.

Man kann sich fragen, woher die große Resonanz kam, die Ficino und sein »Platonismus« in der Renaissance fand. Der Grund liegt vermutlich zunächst einmal, abgesehen von allen einzelnen Lehren, in der Grundthese Ficinos, daß diese philosophische Tradition mit der etwas jüngeren Tradition des Christentums übereinstimme. So jedenfalls Ficinos Meinung. Die Übereinstimmung erklärt sich historisch viel eher dadurch, daß es eben genau dieselbe Periode des 2. und 3. Jhd.s war, in der das Christentum – unter genau denselben kulturellen Bedingungen und im Rahmen genau derselben Einflüsse – seine erste theoretische Form gefunden hatte

(vgl. 2. Teil, Kap. I, 1). Ganz ähnlich wie Augustinus – der ja in der Renaissance eine große Rolle spielte – gemeint hatte, die Platoniker müßten eigentlich alle unverzüglich Christen werden (vgl. 2. Teil, Kap. III, 1), so dachte Ficino, daß alle Christen eigentlich Platoniker sein sollten. So ergab sich für Ficino auch keine Schwierigkeit, in Florenz in der Kirche Santa Maria degli Angeli öffentliche Kurse über Platon, Plotin und Paulus abzuhalten – so als ob all dies problemlos in den »Raum der Kirche« hineingehöre. Faktisch ergab sich daraus so etwas wie die Vorstellung einer *allgemeinen Religion*, die sich unter verschiedensten Formen in den verschiedenen mythologischen, religiösen und philosophischen Traditionen wiederfindet. Ficino war nicht der einzige, der dieser Vorstellung anhing, Pico della Mirandola vertrat eine ganz ähnliche Überzeugung, und sie waren nicht die einzigen. Um die Gründe darzulegen, die Pico della Mirandola zu einer »eingehenden Beschäftigung mit der Philosophie nicht nur ermutigt, sondern gedrängt haben« (*Über die Würde des Menschen*. S. 33) beginnt er mit den »mosaischen und christlichen Mysterien« sowie der »Theologie der Alten« und fragt sich, wer denn nicht begehren würde, »in solche heiligen Riten eingeweiht zu werden« (Ebd. S. 23), wird dann »fortgerissen durch die sokratischen Verzückungen«, »die Platon im *Phaidros* preist«, die ihn zum himmlischen Jerusalem tragen (Ebd. S. 25), kommt dann auf die »heiligen Namen Apolls« zu sprechen, die zeigen, »daß jener Gott nicht weniger Philosoph als Seher ist« (Ebd. S. 27), befragt weiterhin den »weisen Pythagoras« (Ebd.), wendet sich in der Folge den Schriften der Chaldäer zu, wobei er auch auf Zarathustra zu sprechen kommt (Ebd. S. 29), und erwähnt schließlich die doch recht bunte Gruppe von David, Augustinus und den Kabbalisten (Ebd. S. 31). Er kannte Aristoteles und die Araber, Jamblichos und Plotin, Thomas von Aquin und Duns Scotus (Ebd. S. 43 und 45), beschäftigte sich eingehend mit allen, »damit durch diese Vergleichung mehrerer Lehren und die Diskussion der vielgestaltigen Philosophie jener Glanz der Wahrheit, den Platon in seinen Briefen erwähnt, uns heller erleuchte, wie die aus der Tiefe emporsteigende Sonne« (Ebd. S. 45 und 47). Wie nicht anders zu erwarten, war das Resultat dieses Vorgehens weder bei Pico della Mirandola noch bei Ficino eine begrifflich allzu klare »Theorie«. Gerade darin lag jedoch ihre kulturelle Wirksamkeit. Viele Gebildete der Renaissance sahen sich außerstande, dem dogmatischen Christentum weiter zu folgen, waren aber ebensowenig richtige »Heiden«. Ficanos platonische Theologie, besonders in der Form des *Symposion-Kommentars* – selbst ein literarisches Meisterwerk – gab ein Hilfsmittel an die Hand, zunächst unvereinbar scheinende Vorstellungen miteinander zu verbinden und Konflikte zu umgehen: Man konnte gleichzeitig Nicht-Christ und Christ sein, philosophisch »aufgeklärt« und doch auch wieder »fromm«, »antik« und »modern«, usw.; über alles legte sich ein literarisch-ästhetischer Glanz, ganz undogmatisch, aber auch ziemlich unverbindlich. Scholastische Schärfe der Distinktionen hatte hier keinen Platz – die Ablehnung der mittelalterlichen Philosophie war eben nicht nur sprachlich, sondern auch »ideologisch« motiviert.

Diese Art des »Philosophierens« fand auch in höchsten kirchlichen Kreisen seine Zustimmung, nicht wenige Mitglieder dieser Schicht wollten ja selbst zugleich Christen und Nicht-Christen sein. Francesco Patrizi (1529–1597) verfaßte 1591 eine dem Papst Gregor XIV. gewidmete *Neue Philosophie (Nova de universis philosophia)*, die natürlich ganz ausdrücklich die alte Weisheit wieder zur Geltung bringen, die Philosophie des Aristoteles ersetzen und christlich annehmbar sein sollte. Das Wohlwollen, das Patrizis Philosophie entgegengebracht wurde, läßt sich daraus ersehen, daß er 1592 zum Professor für Platonische Philosophie an der römischen Universität Sapienza ernannt wurde. Daß dieser Lehrstuhl für Platonische Philosophie nach seinem Tod nicht wieder besetzt wurde, ist allerdings kennzeichnend für den weiteren Gang der Geschichte. Die gesuchte Weisheit fand Patrizi ganz im Sinne Ficinos in den mythologischen Überlieferungen, die von Platon und den Neuplatonikern aufgenommen wurden. Patrizi stellte selbst eine Edition und Übersetzung der *Elementatio theologica* des Proklos her. Entsprechend der Konzeption des Proklos (vgl. I. Teil, Kap. XVII, 4) rückt jetzt auch bei Patrizi der *Parmenides* in den Mittelpunkt der Platon-Interpretation. Proklos hatte ganz bewußt versucht, eine »heidnische«, d. h. nicht-christliche Philosophie und Religion zu verteidigen. Diese Intention wurde von Patrizi selbstverständlich nicht übernommen, und das ganze System des Proklos erhält nun eine christliche Deutung. Die ausdrücklich nicht-christliche Philosophie des Proklos wurde also nach der Übernahme durch Dionysios Areopagita in der späten Antike und der im *Liber de causis* im Mittelalter nun also nochmals in der Renaissance christlich »vereinnahmt«. – Anders als Ficino ging Patrizi aber auf eine ausführliche Aristoteleskritik ein, die, wie zu erwarten, zwar vor allem am Gottesbegriff und an der Seelenlehre des Aristoteles ansetzte, aber doch auf eine prinzipielle Kritik der Metaphysik des Aristoteles abzielte. Andererseits übernahm er im letzten Teil seiner *Philosophia nova*, der Physik, doch wieder aristotelische Thesen, die ganz ähnlich auch bei den Paduaner Aristotelikern vertreten wurden – er selbst hatte ja zunächst Medizin in Padua studiert. Auch diese Strategie war von den Neuplatonikern der Spätantike vorgezeichnet: Aristotelische Prinzipien dürfen für die »niedere«, physische und empirisch erfaßbare Welt gelten, während für die »höhere«, transempirische Welt die platonische Metaphysik gilt. Der vollständige Titel des Werkes von Patrizi war ein Programm:

Neue Philosophie über das All, in der mit aristotelischer Methode zur ersten Ursache aufgestiegen wird, und dann auf eine neue und besondere platonische Weise die Gesamtheit der Dinge aus dem Schöpfer-Gott abgeleitet wird. (*Nova de universis philosophia, in qua aristotelica methodo ad primam causam ascenditur, deinde nova ac peculiari modo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur*). Ferrara 1591.

Es ist kaum möglich zu sagen, ob und, wenn ja, welche Zukunft eine solche theosophische Philosophie/Theologie im Sinne Ficinos oder Patrizis gehabt hätte. Am

Beginn des 16. Jhd.s war mit Leo X. (1513–1521) ein Mitglied der Familie der Medici Papst geworden, und dieser war, erzogen von den besten Humanisten seiner Zeit, sicher mehr an Kunst und glänzenden Festen als an diffizilen Fragen der Auslegung von Glaubenswahrheiten interessiert. Am ehesten lag vermutlich tatsächlich eine ja auch sehr ästhetisch ausgerichtete Philosophie wie die eines Ficino oder Patrizi auf der Linie dessen, was Leo X. und die weiteren Renaissance-Päpste sich vorstellten. Die Dinge kamen aber ganz anders. Daß gerade Leo X. mit den Problemen der Reformatoren konfrontiert werden sollte, lag außerhalb von allem, was ihn eigentlich interessierte, und weder er noch einer seiner Nachfolger hat die jetzt einsetzende Diskussion um ein »authentischeres« Christentum verstanden. Es ist hier nicht der Ort, die Reformation zu behandeln. Philosophiegeschichtlich ist nur festzustellen, daß das, was in der Zeit der Renaissance im Bereich der Philosophie diskutiert worden war, dann in den Auseinandersetzungen mit den Reformatoren nicht nur in den Hintergrund gedrängt wurde, sondern dort eigentlich gar keine Rolle spielte. Am Konzil von Trient (1545–1563) wurde eine schon ziemlich erstarrte Form des scholastischen Thomismus zur offiziellen Lehre der Kirche erhoben, und in den späteren protestantischen Universitäten setzte sich eine Schulphilosophie durch, in der auch wieder nicht wenige Elemente aus der scholastischen Philosophie übernommen wurden. Obwohl sich die Diskussionen und einzelne Konflikte mit den offiziellen Vertretern der verschiedenen Konfessionen noch sehr lange hinziehen sollten – selbst Kant mußte sich in seinem *Streit der Fakultäten* noch damit auseinandersetzen –, ist die weitere Entwicklung der Philosophie doch nicht mehr vom Gegenüber zum christlichen Glauben bestimmt. Die nach-scholastische Philosophie der verschiedenen Kirchen war für den weiteren Gang der Philosophie von keiner Bedeutung. Aber die für die weitere Entwicklung der Philosophie entscheidenden Fragen wurden auch nicht von Pico della Mirandola, Ficino und Patrizi, also den für das allgemeine Bewußtsein im Vordergrund stehenden Philosophen der Renaissance, gestellt, sondern von deren weniger bekannten Zeitgenossen Zabarella und Telesio (vgl. weiter unten 5 und 6). Außerdem sollten wir nicht vergessen, daß auch Francis Bacon (vgl. Kap. III) noch ein Philosoph der Renaissance ist, und dort sind wir bereits auf dem Weg in eine andere »Welt«. Geblieben ist trotz aller Ernüchterung der Aufruf der frühen Philosophen der Renaissance, wie er am besten in Pico della Mirandas Rede zum Ausdruck kommt, sich nicht mehr von vorgegebenen Ordnungen bestimmen zu lassen, sondern die Gestaltung des Lebens selbst in die Hand zu nehmen.

#### 4. Die Platon-Aristoteles-Diskussion

Die scholastische Philosophie wurde zur Zeit des Humanismus und der Renaissance als aristotelisch geprägt aufgefaßt. Dies ist zwar philosophiegeschichtlich nur sehr bedingt korrekt, als Ansatzpunkt der damaligen Diskussion aber durchaus verständ-

lich. Aufgrund der im 15. und 16. Jhd. vorhandenen Textgrundlage der Werke Platons konnte die Frage nach dem Verhältnis von Platonismus und Aristotelismus in einer früher gar nicht möglich gewesenem Weise gestellt werden. Diese Frage wurde allerdings nicht in Richtung der Analyse einer historischen Lehrentwicklung, sondern als *Geltungsfrage* diskutiert. Da die Platonischen Dialoge zunächst aber noch nicht in einer lateinischen Gesamt-Übersetzung vorlagen, ist es nicht verwunderlich, daß diese Diskussion vom griechischen Bereich ausging. Die ganze Fragestellung ist aber doch eher eine der lateinischen als eine der griechischen Philosophie. In dieser Diskussion spielte der schon genannte Gemistos Plethon eine entscheidende Rolle. Plethon verfaßte nach 1439 eine, allerdings für lateinische Leser verfaßte, Streitschrift *De differentiis Aristotelis et Platonis*, in der er die Überlegenheit der platonischen Lehren gegenüber den aristotelischen beweisen und gleichzeitig Platon gegen Aristoteles für eine theologische Verwendung empfehlen wollte. Dabei vertrat er aber keineswegs die vorherrschende Meinung der byzantinischen Gelehrten, bei denen es eine gute aristotelische Tradition gab. Georgios Scholarios griff auch sofort (1443) Plethons Auffassung an und verteidigte die auch im byzantinischen Bereich traditionelle Verwendung aristotelischer Philosophie in der Theologie (vgl. 2. Teil, Kap. V, 5). Um die Mitte des 15. Jhd.s verfaßte dann Georgios Trapezuntios (1396–1484), ein Grieche, der aber in Italien lebte, die Schrift *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis*, in der er auch wieder die Vorrangstellung des Aristoteles gegenüber Platon verteidigte. Für eine sachgerechte Diskussion war aber diese rein polemische Schrift nicht geeignet und mußte eine Entgegnung hervorrufen. Die kam auch prompt von dem berühmten Kardinal Bessarion (1403–1472). Dieser war als Bischof der griechisch-orthodoxen Kirche am Konzil von Ferrara/Florenz (1438/1439) in leitender Funktion tätig gewesen, war dann zur katholischen Kirche übergetreten und unverzüglich zum Kardinal ernannt worden. Sein Haus in Rom wurde ein Treffpunkt von Gelehrten – genannt *Academia Bessarionis* –, und er stand im Briefwechsel mit Nikolaus von Kues, Marisio Ficino und anderen. Bessarion wurde zum wichtigsten Kontakt- und Schnittpunkt lateinischer und griechischer Philosophie. Er hatte eine große Anzahl griechischer Handschriften nach Italien mitgebracht und erweiterte seinen Bücherbestand ständig, so daß er schließlich die größte Bibliothek griechischer Texte im lateinischen Westen besaß (die heute größtenteils in der Marciana in Venedig erhalten ist). Bessarion hatte bei Plethon studiert und war somit als Platonkenner ausgewiesen, er hatte sich aber auch intensiv mit Aristoteles befaßt, von dessen *Metaphysik* er eine neue lateinische Übersetzung hergestellt hatte. In seiner ursprünglich griechisch abgefaßten, umfangreichen Schrift *In calumniatorem Platonis* verteidigte er die Lehre Platons gegenüber Georgios Trapezuntios. Seine Arbeit hatte aber eine weit über diesen konkreten Anlaß hinausgehende Bedeutung, insofern in ihr zum ersten Mal eine *zusammenhängende Darstellung der Lehre Platons* geliefert wurde. Erst durch diese Darstellung wurde es möglich, von »Platonismus« als einem philosophischen System zu sprechen, das somit einem anderen, also dem

aristotelischen, gegenübergestellt werden konnte. In der Bestimmung des Verhältnisses der Lehren der beiden Philosophen blieb Bessarion im Rahmen der spätantiken, vor allem neuplatonischen, Auffassung, daß die Philosophie des Aristoteles für die Fragen der Physik gut geeignet sei, daß aber in der Metaphysik doch Platon der Vorrang zukäme. Bessarion ging auch in sehr sachkundiger Weise auf die Frage ein, in welcher Weise die beiden Philosophen für eine Darstellung der christlichen Lehre gebraucht werden könnten. Daß er hier eine Nähe von Platonismus und Christentum meinte feststellen zu können, ist nicht verwunderlich, da er sich dabei auf Dionysios Areopagita bezog, der zu seiner Zeit ja immer noch als autoritativer Autor des Frühchristentums angesehen wurde, obwohl Lorenzo Valla schon seine Zweifel an dieser Zuschreibung und Datierung geäußert hatte und Valla zum Freundeskreis um Bessarion gehörte. Das Werk Bessarions war eines der ersten, das in Italien gedruckt wurde, und fand schon deshalb große Verbreitung, wie ja überhaupt die Erfindung des Buchdrucks für den Einfluß des Humanismus von ganz entscheidender Bedeutung war. Der Streit um Platon und Aristoteles setzte sich noch ins 16. Jhd. hinein fort. Er wurde aber hauptsächlich von Literaten geführt, die besten Aristoteliker der Zeit beteiligten sich nur wenig daran.

30 | Der Streit um den Vorrang von Platonismus oder Aristotelismus hatte aber eine weit über den Humanismus und die Renaissance hinausgehende Bedeutung, insofern durch ihn das Bewußtsein dafür geschärft wurde, daß in der griechischen philosophischen Tradition Richtungen vorlagen, die keineswegs auf einen Nenner zu bringen waren. Sogar Ansätze zu einer Historisierung waren vorhanden, so etwa, wenn Bessarion, dem es durchaus klar war, daß Platons *Staat (Politeia)* für aufgeklärte italienische Stadtbürger erhebliche Probleme aufwerfen mußte, »entschuldigend« auf Zeitumstände hinwies und auch darauf, daß Platon selbst in den *Gesetzen (Nomoi)* Korrekturen vorgenommen habe.

Bessarions Werk stellt in Hinsicht auf eine »objektive« Darstellung der Lehren Platons und Aristoteles' zweifellos einen Höhepunkt dar und hätte eigentlich Anlaß zu weiteren Studien in dieser Richtung geben können. Daß es dazu aber dann in der Zeit der Renaissance doch nicht kam, hängt damit zusammen, daß wiederum versucht wurde, aus der platonischen Philosophie eine überzeitlich gültige Weltanschauung zu machen – und damit sind wir wieder bei Marsilio Ficino.

## 5. Aristotelismus

Es wurde eben gesagt, daß verschiedene bedeutende Vertreter des Humanismus und der Renaissance wie z. B. Petrarca oder Valla sich mit ziemlicher Schärfe gegen die Scholastik gewendet hatten. Der Ausdruck »Scholastik«, d. h. Philosophie der Schule, entstand ja erst zu dieser Zeit und zwar als bewußt polemischer Ausdruck, und Aristoteles galt als der Lehrmeister dieser Schulphilosophie. Die Huma-

nisten strebten aber gerade keine Philosophie der Schule an, sondern eine des – individuellen wie des gesellschaftlichen – Lebens. Daraus könnte der Eindruck entstehen, die Periode des Humanismus und der Renaissance sei eine Zeit der Abkehr von der Scholastik und damit von Aristoteles gewesen. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß bei der Darstellung der Philosophie der italienischen Renaissance gewöhnlich die *Platonische Akademie* von Florenz als typische Institution dieser Periode hervorgehoben wird, so daß dann Renaissance-Philosophie mit Platonismus fast gleichgesetzt wird. Dieser Eindruck täuscht jedoch. Es gibt einen Aristotelismus der Renaissance, der einerseits spätmittelalterliche Überlieferungen aufnimmt, der aber andererseits auch ganz und gar in die Bewegung des Humanismus hineingehört. Die Beschäftigung mit Aristoteles fand hauptsächlich an den *Universitäten* statt, von denen die von Padua inzwischen die wichtigste geworden war. Die Universität von Padua war eigentlich die des Kleinstaates Venedig und die traditionell engen Beziehungen Venedigs zu Byzanz wurden wichtig für die Beschaffung griechischer Handschriften von Aristoteles-Texten. Seit dem 14. Jhd. erlebte der Aristotelismus in Italien sogar einen großen Aufschwung, gerade zu der Zeit also, zu der in Paris und Oxford die Bearbeitung und Diskussion Aristotelischer Schriften zurückging. Dieser Aristotelismus entwickelte sich während der ganzen Periode der Renaissance kontinuierlich weiter und wirkte sogar weit über Italien hinaus. Zeitlich reichte sein Einfluß bis ins 17. Jhd. hinein. Entsprechend den besonderen Bedürfnissen vor allem der medizinischen Fakultät wurde besonders die aristotelische Naturphilosophie aus Paris und die aristotelische Logik aus Oxford übernommen. Der Aristotelismus war im 14. und 15. Jhd. in Italien keineswegs ein schon immer bearbeitetes Gebiet, sondern weithin echte Neuentdeckung. Wichtig dafür war, daß unter humanistischem Einfluß eine bessere Textgrundlage erarbeitet wurde. Die humanistischen Aristotelesbearbeiter stützten sich dabei auch auf eine von der mittelalterlichen arabischen Aristotelesrezeption verschiedene Textüberlieferung, nämlich die byzantinische. Diese Textüberlieferung war besser als jene, die die Araber zur Verfügung gehabt hatten, sie war weniger neuplatonisch gefärbt und brachte so einen »authentischeren Aristoteles« ans Licht. Die Texte kamen entweder durch Abschreiben nach Italien oder sie wurden im Zusammenhang mit den Türkenkriegen geraubt. Nach dem Fall von Byzanz im Jahre 1453 flüchteten griechische Gelehrte auch mit ganzen Bibliotheken nach Italien. Dieser »reineren« Aristoteles kam den mehr empirisch interessierten Medizinern der Paduaner Universität entgegen. Die »weltliche« bzw. jedenfalls theologiefreie Interpretation der Schriften des Aristoteles setzte sich hier durch, die Aufteilung des Wissens in Bereiche war hier eine Selbstverständlichkeit. Die Vorstellung einer übergreifenden, Religion und Wissenschaft zusammenfassenden »Weisheit« in der Art Ficinos lag diesen Aristotelikern ganz fern.

Es gab einige aufsehenerregende Diskussionen, so etwa die um den Aristoteliker Pietro Pomponazzi (1462–1525), der die Sterblichkeit der menschlichen Seele lehrte. Er stützte sich dabei auf die spätantike Aristoteles-Interpretation des Alexander von

Aphrodisias (2./3. Jh. n. Chr.), was ihn zur Ablehnung der averroistischen Annahme einer überindividuellen unsterblichen Seele (vgl. 2. Teil, Kap. IX, 2, i) führte. Diese These bedeutete aber, daß die menschliche Seele als Ganze sterblich ist, was wiederum die Kritik anderer Aristoteliker – vor allem die des Agostino Nifo (1473 – nach 1538) hervorrief. Dieser Streit, der an sich nicht besonders bedeutend ist, schärfte jedoch das Bewußtsein um die Verschiedenheit der spätantiken alexandrinischen und der arabischen Aristotelesinterpretation, und dies war nicht unerheblich für ein, allerdings sehr langsam wachsendes historisches Verständnis der Philosophie. Aber auch Bessarion hatte in dieser Hinsicht ja nur einen kleinen Beitrag leisten können. Es folgte, wie zu erwarten war, eine kirchliche Verurteilung (DS 1440), und Pomponazzi vertrat dann – er hatte seinen Averroes doch gut gelesen – die Auffassung, die Vorstellung der Unsterblichkeit mit Lohn und Strafe sei für das Volk erforderlich, um es zu einem sittlichen Leben zu bringen. Und im übrigen betonte er seine Rechtgläubigkeit, was wiederum den Verdacht hervorrufen mußte, er vertrete die Lehre von der doppelten Wahrheit. (Es ist schon erstaunlich, mit welcher Konstanz sich über gut ein halbes Jahrtausend die Argumentationsfiguren zwischen den Offenbarungsreligionen Islam/Judentum/Christentum und aristotelischer Philosophie wiederholten.) Die Diskussion um die Seelenlehre und andere Thesen Pomponazzis setzte sich bis ins 17. Jhd. und weit über die Grenzen Italiens hin fort. Französische Aufklärer beanspruchten ihn gerne als einen ihrer Vorläufer. Kennzeichnend für diese Sicht ist z. B. das *Dictionnaire historique et critique* von Pierre Bayle (1647–1706). Ob diese Rolle Pomponazzi wirklich zukommt, hängt natürlich von der Frage ab, ob seine Versicherungen der Rechtgläubigkeit nur Taktik waren oder nicht, eine Frage, die aber der Historiker wieder einmal kaum beantworten kann. Pomponazzi, der in Padua und später in Bologna lehrte, konnte aber trotz heftiger Angriffe seine Lehrtätigkeit fortsetzen. In Hinsicht auf die Naturwissenschaften vertrat er rigoros die Auffassung, daß dort alle übernatürlichen Erklärungen wie z. B. göttliche Wunder ausgeschlossen werden müssen, weshalb sein Werk *Über die Ursachen der natürlichen Wirkungen (De naturalium effectuum causis)*, das er klugerweise nicht veröffentlicht hatte und das erst 1556 gedruckt wurde, noch 1590 von der Kirche auf den Index (= Liste der verurteilten Bücher) gesetzt wurde. In einem weiteren – ebenfalls zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten, in seinem Inhalt aber doch bekannten – Werk *Über das Schicksal, den freien Willen und die Vorherbestimmung (De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione)* stellte er sich gegen Aristoteles auf die Seite des stoischen Schicksalsglaubens mit der dementsprechenden Leugnung des freien Willens, worauf man ihn beschuldigte, die lutherische Lehre von der Prädestination zu verteidigen. Die Situation war ziemlich unübersichtlich geworden: Wer mit der katholischen Lehre nicht übereinstimmte, wurde in Beziehung zu den Reformatoren gesetzt, ganz gleich, ob er irgend etwas mit diesen zu tun hatte oder nicht.

Die Universität Padua wurde, wie schon gesagt, zu einem Zentrum aristotelischer Wissenschaft. Der bedeutendste Aristoteliker war Giacomo Zabarella (1533–1589),

der aus Padua stammte und an der dortigen Universität Logik und später auch Naturphilosophie lehrte. Ausgangspunkt war für Zabarella selbstverständlich die 2. *Analytik* des Aristoteles, zu der er auch einen umfangreichen Kommentar verfaßte. Zabarella betrachtete die 2. *Analytik* aber nicht als autoritative Vorgabe, sondern als Ausgangspunkt weiterer Überlegungen. Für ihn ist der Aristotelismus zwar der allgemeine und gültige Rahmen, innerhalb dessen aber sehr wohl Weiterbildungen, Vervollkommnungen und auch Korrekturen vorgenommen werden können und müssen. Zabarella behandelte den Methodenbegriff der Wissenschaft völlig metaphysikfrei. Eine wissenschaftliche Theorie ist ein geordnetes Gefüge von Sätzen. Der Begriff des *ordo*, der Ordnung, ist zunächst rein methodologisch gefaßt und kann dann auf verschiedenste Gebiete angewandt werden. Wichtig für die weitere Entwicklung wurde seine klare Unterscheidung zwischen *ordo compositivus* (*syntheticus*) und *ordo resolutivus* (*analyticus*) (vgl. z. B. *Opera logica*. Sp. 230e–231a). Der *ordo resolutivus* beschreibt die anzuwendende Strategie bei der Forschung, es ist dies der Weg von den Wirkungen zu den Ursachen, der *ordo compositivus* ist die systematische Darstellung gewonnener Forschungsergebnisse, also der Weg von den Ursachen zu den Wirkungen. Nur die synthetische (*compositive*) Darstellung kann von Prinzipien ausgehen, von denen dann weiteres abgeleitet wird. Diese Form der Darstellung führt allerdings zu keinen neuen Ergebnissen. Forschung fordert jedoch ein Ausgehen von bekannten Einzelfakten, von deren Zusammensetzung dann zu allgemeineren Prinzipien fortgeschritten werden kann. Die Induktion (im modernen Sinn des Wortes), also die Verallgemeinerung von Beobachtungsergebnissen von Einzelfällen, gehört nach Zabarella zur *resolutio*, da auch sie von Wirkungen auf Ursachen schließt (Ebd. Sp. 268b–270e). Die systematische Darstellung, d. h. die *compositio*, mag dann durchaus umgekehrt sein; macht man jedoch aus dieser systematischen Darstellung den Begriff der wissenschaftlichen Methode, so hat man keinen für Forschung geeigneten Methodenbegriff. Nichtsdestoweniger hält Zabarella daran fest, daß das letzte *Ziel der Wissenschaft* in der *compositio* zum Ausdruck kommt, da nur in ihr eine Erkenntnis stattfindet, in der ausgehend von Prinzipien Folgesätze logisch abgeleitet werden. Das Methodenideal ist also auch noch bei Zabarella bestimmt von dem Modell der Geometrie, in der es eine *resolutio* überhaupt nicht gibt (Ebd. Sp. 265f–267d). Der Weg von der *resolutio* zur *compositio* liefert jedoch nicht nur zwei verschiedene Darstellungsweisen, sondern bringt auch einen Erkenntnisfortschritt: Unsere Begriffe gehen dabei vom Konfusen zum Distinkten über (Ebd. Sp. 488d–489e). Die später, z. B. bei Descartes und Leibniz, so wichtige Unterscheidung von konfusen und klaren Ideen, stellt also bei Zabarella nicht eine dar, die Begriffe in verschiedene Klassen einteilt, sondern bringt einen Erkenntnisfortschritt zum Ausdruck. – Solche Unterscheidungen erscheinen uns heute recht simpel, dabei übersehen wir aber den historischen Abstand: Wir bemängeln, daß es in dieser Methodologie noch nicht klar war, daß alle empirische Forschung (analytisch im Sinn Zabarellas) von einer Theorie geleitet sein muß (synthetisch im Sinn Zabarellas). Man

muß jedoch sehen, daß der traditionelle Wissenschaftsbegriff – orientiert an metaphysischer Prinzipienkenntnis – der *ordo syntheticus* gewesen war und man so kaum zu einem geeigneten Methodenbegriff empirischer Forschung gelangen konnte. Zabarella verbindet nun den empirischen Forschungsbegriff, der analytisch gedacht ist, mit dem systematischen Theoriebegriff, der synthetisch (deduktiv) gedacht ist, wobei der letztere für die logische Beweisstruktur entscheidend ist. Die Relevanz der Empirie für die Forschung ist hier schon ziemlich deutlich erfaßt, was noch fehlt, ist der ausdrücklich eingeführte Begriff des Experiments, d. h. der zur Überprüfung einer Theorie planvoll aufgesuchten Erfahrung. Zabarellas Wissenschaftsverständnis blieb traditionell theoretisch. Dies zeigt auch seine Einordnung der *Medizin*, was ihn auch in eine gewisse Spannung zu seinen Kollegen von der in Padua sehr ausgebauten und fortschrittlichen Fakultät der Medizin brachte. Die Medizin gehörte nach der Auffassung Zabarellas nicht zu den Wissenschaften, sondern zu den Künsten. Selbstverständlich anerkannte Zabarella, daß die Mediziner mit der *resolutio*, also dem Suchen nach allgemeineren Ursachen aufgrund von Beobachtungsdaten arbeiteten, und ohne Zweifel ist einiges von dem, was er an Forschungsmethoden bei den Ärzten beobachten konnte, in seine Beschreibung des resolutiven Verfahrens eingegangen. Aber er vertrat dann doch die Auffassung, daß die Medizin keine Wissenschaft sei, weil sie kein theoretisches, sondern ein praktisches Ziel, nämlich die Heilung des Kranken, hat (Ebd. Sp. 60c–62a). Die systematische Rekonstruktion der in der medizinischen Forschung gewonnenen Ergebnisse, also die *compositio*, wird seiner Meinung nach aber nicht mehr in der Medizin, sondern in der Naturphilosophie geleistet. Zabarella hat nicht erkannt, daß es der Weg der Methodologie sein wird, daß jedenfalls ein Teil der Naturphilosophie an die Theorie der empirischen Wissenschaften »abgegeben« werden wird. Letztlich steht hinter dieser Einordnung Zabarellas auch die traditionelle aristotelische Auffassung der wertenden Überordnung der Theorie gegenüber der Praxis, was somit vermutlich der eigentliche Grund dafür ist, daß er das Experiment, das immer noch als etwas eher Handwerkliches, also als eine *téchne*, angesehen wurde, in seiner Relevanz für den Forschungs- und Wissenschaftsbegriff nicht in seiner prinzipiellen Rolle erkennen konnte. Und damit sind wir bei Zabarellas Nachfolger und dessen Kollege. Der Nachfolger Zabarellas war Cesare Cremonini (1550–1631) und mit diesem war Galilei, der seit 1592 in Padua tätig war, befreundet. Es gibt sicher gewisse Gemeinsamkeiten zwischen den Auffassungen der Paduaner Aristoteliker und denen Galileis. Die Unterscheidung in *metodo resolutivo* und *metodo compositivo* spielt eine zentrale Rolle in der Wissenschaftstheorie Galileis (vgl. Kap. IV). Trotzdem ist es kaum richtig, Zabarella und Cremonini als Vorläufer Galileis anzusehen. Zunächst gilt, daß bei Galilei die beiden *metodi* nicht nebeneinander stehen, sondern Elemente an *einem* Forschungsprozeß werden: Der *metodo resolutivo* wird zur Überprüfung einer im *metodo compositivo* aufgestellten Hypothese. Und weiterhin ist zu sagen, daß Galilei die methodologische Rolle der Mathematik als konstitutiv für Naturwissenschaft auffaßte, was keine For-

derung der aristotelischen Wissenschaftslehre darstellte. In historischer Hinsicht gilt, daß für die Beziehung von Physik und Mathematik nicht der Aristotelismus, sondern der Platonismus maßgebend wurde. – Der Paduaner Aristotelismus blieb auf lange Zeit hin einflußreich. Die deutschen protestantischen Universitäten waren bis weit in das 17. Jhd. hinein geprägt von dieser Form des Aristotelismus.

## 6. »Humanistische Logik« – Logik zur Zeit des Humanismus

Der Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit der traditionellen, d. h. der spätmittelalterlichen Logik, war das humanistische Bildungsprogramm, das von der klassischen, vor allem der lateinischen Antike geprägt war. Ein ganz zentrales Bildungsziel war die *wohlgeformte Rede*, für die das Vorbild selbstverständlich in den Schriften des berühmtesten Redners der römischen Antike, also bei Cicero, gesucht wurde. Dazu kamen auch die wiederentdeckten *Institutiones oratoriae* Quintilians. Cicero hatte nicht nur Reden verfaßt, sondern sich auch mit theoretischen Fragen der korrekten und wirkungsvollen Argumentation befaßt, so vor allem in der *Topik*. Diese Schrift war im Mittelalter auch durch den Kommentar des Boethius dazu immer bekannt gewesen. Allerdings war dieser Boethius-Kommentar in der Philosophie des Mittelalters kaum bearbeitet worden, vermutlich deshalb, weil die mittelalterlichen Philosophen mit den vielen Beispielen aus dem römischen Recht nicht viel anfangen konnten. Cicero behandelte in seiner *Topik*, die schon in der Antike sehr einflußreich gewesen war, auch, allerdings in sehr rudimentärer Weise, Probleme der Logik. Schon von da aus gehörte auch die Logik zu dem von den Humanisten bearbeiteten Gebiet. Daß Grammatik und Rhetorik dazugehörten, verstand sich von selbst. Mit dem Bildungsbereich Grammatik–Rhetorik–Logik standen die Humanisten in der mittelalterlichen Tradition der Freien Künste. Allerdings hatte die Rhetorik im Mittelalter nie eine für die Logik formgebende Funktion gehabt. Bei den Humanisten aber stand die *Rhetorik* im Vordergrund. Sie suchten daher mit Rückgriff auf Cicero eine der Bildung, und dies hieß vor allem: der literarischen Bildung, näherstehende Logik zu entwickeln. Dies war das Programm Vallas, wie er es in Auseinandersetzung mit der Tradition vor allem in seinen *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos* von 1439 entwickelte: Die Logik sollte wieder von der gesprochenen Sprache ausgehen und sollte der wirkungsvollen Rede dienen. Im Rahmen dieser Aufgabenstellung zieht Valla eine große Anzahl von Argumenten heran, von denen nur eine kleine Gruppe in die Form formal gültiger Argumentationsschemata gebracht werden konnte. Man muß sich dabei vor Augen halten, daß im allgemeinen die Auffassung vertreten wurde, daß eigentlich nur die *Syllogistik* formal gültige Argumente liefert. Bei Valla wird jedoch die *Topik* zur Rahmentheorie des gültigen Argumentierens. Dies hätte eigentlich zu einer neuen Systematik der Logik führen können, tatsächlich ist aber weder Valla noch einem seiner Nachfolger ein solcher systematischer Neuaufbau geglückt.

Von den italienischen Humanisten wurde nur ein allgemeines Bildungsprogramm vorgelegt, der erste Versuch einer Durchführung dieses Programms in Hinsicht auf die Logik stammt von Rudolf Agricola (1443–1485), der aus den Niederlanden stammte, aber in Italien studiert hatte. Bekannt und einflußreich wurde Agricola durch seine Schrift *De inventione dialectica* (abgeschlossen um 1480, gedruckt 1515), in der das Auffinden guter Prämissen behandelt und die Frage der Beurteilung der Argumente, also das traditionell zentrale Gebiet der Logik, nur nebenbei erwähnt wird. Agricola griff dabei auf die Kritik Ciceros an der stoischen Logik zurück. Cicero hatte kritisiert, daß die Stoiker sich zu sehr auf die formale Gültigkeit der Ableitungen konzentriert und zu wenig die Aufgabe des Auffindens (*inventio*) guter Prämissen beachtet hatten. Das Auffinden guter Prämissen und deren logische Analyse stellt eigentlich jene Aufgabe der Logik dar, die Aristoteles in seiner *Topik* behandelt hatte. Agricola setzte dann auch ausdrücklich die *inventio* an den Anfang der Logik, so daß diese den systematischen Vorrang vor der Beurteilung der Gültigkeit der Argumente (*iudicium*) erhielt (*De inventione dialectica* I, 1. S. 7 f., und II, 1. S. 142). Ein Grundproblem der Dialektik Agricolas liegt in dem, was er sich von der Logik erwartete: Die Dialektik soll Verfahren zur Problemlösung bereitstellen, beim Syllogismus ist aber die Lösung eigentlich schon in den Prämissen enthalten. Um an Problemlösungen arbeiten zu können, muß die Dialektik nach der Auffassung Agricolas vor allem Prämissen heranziehen, die nicht schon die Lösung liefern, sondern die innerhalb einer Diskussion nur die Möglichkeit geben, die wahrscheinlichere Lösung herauszufinden. Die Dialektik wird daher bei ihm definiert als die Kunst, mit *Wahrscheinlichkeits-Gründen* zu argumentieren (*ars probabiliter de qualibet re proposita disserendi* [Ebd. II, 2. S. 155]). Für ein solches Verfahren hat selbstverständlich die Wahrheitsfindung im *Gerichtsprozeß* eine paradigmatische Bedeutung. Von diesem Ausgangspunkt hätte es nahegelegen, eine Wahrscheinlichkeitslogik als umfassende Theorie aufzubauen und dann die deduktive, syllogistische Logik als Grenzfall derselben darzustellen. Eine solche systematische Neuorientierung liegt bei Agricola jedoch nicht vor. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß man nicht ausschließen kann, daß Agricola nach der Schrift *De inventione* auch eine *De iudicio* plante. Er starb jedoch schon bald nach Abfassung von *De inventione dialectica*, und so konnte nur das schon vorliegende Werk Einfluß gewinnen. Dieser Einfluß war allerdings ziemlich groß, denn das Buch erlebte viele Auflagen. – Sowohl bei Valla als auch bei Agricola lagen also Ansatzpunkte vor, die dazu hätten führen können, den Begriff der Logik weiter zu fassen und eine formal strenge Theorie aufzubauen, innerhalb derer die Syllogistik dann nur als Teilkalkül aufgetreten wäre. Ein solcher Neuaufbau ist aber den humanistischen Logikern nicht geglückt und sie haben ihn gar nicht versucht, sie blieben am Modell der Logik als Syllogistik verhaftet. Für einen Neuaufbau der Logik im angegebenen Sinn müssen wir bis Leibniz warten.

Agricolas Vorstellungen waren dann auch der Ausgangspunkt für Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515–1572). Petrus Ramus wurde der für die weitere Geschichte

wichtigste Vertreter der neuen Richtung der Logik, der diese noch dazu in das klassische Zentrum der Logik, d. h. in Paris, einführte. Er schrieb zwar auch ziemlich viele Werke auf Latein, verfaßte aber außerdem das erste eigentlich philosophische Werk auf Französisch, die *Dialectique* von 1555. Ramus erregte seit seiner Magisterarbeit *Aristotelicae animadversiones* Aufsehen durch heftige Angriffe auf die aristotelische Philosophie. Diese Kritik ebenso wie die vielen Dichterzitate, die sich in der *Dialectique* finden, ließen Ramus als typischen und bedeutendsten Vertreter der humanistischen, für Zwecke der Rhetorik und der literarischen Bildung entworfenen Logik erscheinen. Dieser Eindruck täuscht jedoch. Ramus unterschied sehr genau zwischen Rhetorik und Dialektik, d. h. Logik. Eine Unterordnung der Logik unter die Rhetorik kommt für ihn nicht in Frage. Ramus verwendet tatsächlich viele Texte aus literarischen Quellen, diese haben jedoch eine streng logische Funktion in einem pädagogischen, aber auch systematischen Kontext. Ramus vertritt die im Prinzip gut aristotelische Überzeugung, daß die Logik ihre Regeln nicht *erfindet*, sondern sie schon in der Sprache *vorfindet*. Um diese Regeln aufzufinden, zieht also Ramus Texte jener heran, von denen er annimmt, daß sie die Regeln der Sprache besonders gut beherrschen, und dies sind eben die Dichter. Diese dienen ihm aber weder als Autorität noch als nachahmenswerte Vorbilder, sondern als Beispiel korrekten Argumentierens. Die Gültigkeit des argumentativen Vorgehens hängt dann nur von der Gültigkeit der Form der Argumentation ab. Die Angriffe gegen Aristoteles und die Scholastik, mit denen sich Ramus viele Feinde geschaffen hatte, erweisen sich daher als nicht sehr aufschlußreich für das eigentlich bei ihm vorliegende Vorgehen. Er liefert der didaktischen Form und Darbietung nach eine »humanistische Logik«, jedoch keine, welche die logischen Formen selbst betrifft. Soweit es die Regeln der Logik betrifft, hat Ramus durchaus aristotelisch gearbeitet.

Ramus war zu seiner Zeit ein sehr bekannter, gleicherweise geschätzter wie angefeindeter Lehrer. Als er schließlich als Calvinist im Zusammenhang der Bartholomäusnacht ermordet wurde, stieg seine Wertschätzung in kalvinistischen Ländern sehr stark, während sein Einfluß in Paris bald wieder von den traditionellen Aristotelikern zurückgedrängt wurde. An deutschen Universitäten gab es noch bis ins 17. Jhd. hinein erbitterte Auseinandersetzungen zwischen Anhängern der ramistischen und philippischen Logik (= die von Melanchton ausgehende Logik). Vom eigentlichen Niveau logischer Untersuchungen aus gesehen wird man jedoch sagen müssen, daß die Logik des Petrus Ramus, so einflußreich sie auch zeitweilig war, als eher dürftig anzusehen ist; dasselbe gilt auch für die Logik des Philipp Melanchton (1497–1560), der 1520 sein erstes Lehrbuch zur Logik verfaßte, die *Compendiaria dialectices ratio*. Ausgangspunkt für Melanchton war ebenso wie für Ramus die Dialektik Agricolas. Melanchton gelangte in der Folge aber dann doch zu der Einsicht, daß die Logik nicht auf die Topik beschränkt werden dürfe, wenn mit ihr eine umfassende methodische Grundlegung aller Wissenschaften erreicht werden sollte. Diesem Anliegen entsprach dann ein weiteres Lehrbuch, die *Erotemata dialectices*, die er

1547 verfaßte. Darin wird nicht nur die Erfindung, sondern auch die Beurteilung der Argumente behandelt, was Melancton zur Darstellung der Syllogistik führte. Die *Erotemata dialectices* wurden zum wichtigsten Lehrbuch der Logik an den lutherischen Universitäten. – Der Streit zwischen Ramisten und Philippisten hat überhaupt nur eine kulturgeschichtliche, in keiner Weise eine sachliche Bedeutung. Es gab damals so etwas wie eine konfessionelle Aufteilung Europas im Bereich der Logik: Lutheraner waren Philippisten, Calvinisten waren Ramisten, und Katholiken waren traditionelle Aristoteliker. Gegen Ende des 16. Jhd.s setzten sich dann ziemlich allgemein wieder Lehrbücher durch, die nicht viel mehr – bzw. eher weniger – als die traditionelle aristotelische Logik wiedergaben.

Neben dieser »humanistischen Logik« gab es jedoch in Italien auch eine ganz andere Entwicklung. Während in Oxford und Paris das Interesse an der Logik zurückging, wurde diese in der Nachfolge Ockhams und Buridans an den italienischen Universitäten, die mit ihr bisher nur am Rande in Kontakt gewesen waren, eigentlich erst jetzt aufgearbeitet und weitergeführt. Besonders die Schriften der englischen Logiker der Merton-Schule (vgl. 2. Teil, Kap. XVII, 2, c) fanden hier eine Fortführung, wobei auch in diesem Bereich die Lehrer an der Universität von Padua führend waren. So wurde, um nur eines der vielen Beispiele zu nennen, der Traktat über die Folgerungslehre (*Consequentiae*) des Ralph (Radulfus) Strode (gest. 1387) 1488 und in mehreren Nachdrucken in Venedig mit Kommentaren des Cajetan von Thiene (1387–1465), des Alexander Sermoneta und des Paul von Pergula (gest. 1455) gedruckt. Letzterer hatte selbst ein Lehrbuch der *Logica* ganz im Sinne der englischen Logiker verfaßt, das 1489 auch wieder in Venedig im Druck erschien. Einen gewissen abschließenden Höhepunkt erreichte diese Fortentwicklung mit Paulus Venetus (um 1370–1429), der in Oxford und Paris studiert hatte und dann in Padua Professor wurde. Seine *Logica magna*, die 1499 in Venedig im Druck erschien, ist das umfassendste Lehrbuch der spätmittelalterlichen Logik, und seine kurze Zusammenfassung, die *Logica (parva)* war das erste Buch der Logik, das im Druck erschien (Venedig 1472).

38 |

Auf ihrem eigensten Gebiet waren die Humanisten, wenn es darum ging, einen guten griechischen Text der Schriften des Aristoteles herzustellen und dann auf dieser Textgrundlage verbesserte oder neue Übersetzungen zu erarbeiten. Und dies hatte auch Folgen für die Texte der Logik. In den Jahren zwischen 1495 und 1498 erschien in Venedig bei dem berühmten Verleger Aldo Manuzio die griechische Gesamtausgabe der Schriften des Aristoteles (durch die auch die Zusammenfassung der logischen Schriften als *Organon* in den Textkanon eingeführt wurde). Die Kenntnis des Griechischen wurde jetzt zur Voraussetzung der Kommentierung von Aristoteles-Texten. Der Einfluß der Aristoteles-Kommentare des Averroes wurde jetzt zurückgedrängt, da sich die Humanisten mehr auf die spätantiken Aristoteles-Kommentare des Alexander von Aphrodisias, des Themistios, des Simplicios und des Philoponos (vgl. 1. Teil, Kap. XVIII) stützten. Auch strenge Aristoteliker, die nichts

mit »humanistischer Logik« zu tun haben wollten, waren doch in philologischer Hinsicht Humanisten. Einer der bedeutendsten dieser Gruppe war Agostino Nifo (um 1470 – um 1540), der hauptsächlich in Padua als Professor der Medizin und Philosophie tätig war und Kommentare zu fast allen Aristotelischen Schriften verfaßte. Auf durchaus aristotelischer Grundlage stellte er die Bedeutung der *Topik* für die Dialektik heraus. Aber auch ihm gelang es nicht, sich von der traditionellen Vorstellung frei zu machen, daß alle formal gültigen Argumente letztlich auf Syllogismen zurückgeführt werden müßten, wie er dies in seinem Logik-Lehrbuch *Dialectica ludicra*, das 1520 gedruckt wurde, vertrat.

Padua blieb ein Zentrum aristotelischer Logik. Der schon genannte Zabarella veröffentlichte gründlich gearbeitete Kommentare zur aristotelischen Logik. Für ihn stellt gut aristotelisch die Logik nur ein Instrument der Wissenschaft dar, ist aber nicht selbst eine solche. Zabarella lehnte sowohl eine metaphysische Erweiterung der Logik, wie dies in der scholastischen Philosophie häufig der Fall war, als auch eine Funktionalisierung derselben für rhetorische Zwecke ab. Rhetorik als solche lehnte er nicht ab, ordnete ihr aber die Aufgabe zu, im politischen Bereich der Überredung der Menschen zu richtigem Handeln zu dienen (*Opera logica*. S. 93–97). – Zabarella ist charakteristisch für den Ort, den die Logik in den italienischen Universitäten hatte, d. h. für den Zusammenhang mit den empirischen Wissenschaften, besonders mit der Medizin. Hier waren weniger die Fragen der Logik im engeren Sinn wichtig, also die Lehre vom Syllogismus, sondern vielmehr die der wissenschaftlichen Methode (vgl. weiter oben 5).

## 7. Nicht-aristotelische Naturphilosophie

Gleichzeitig mit dem Paduaner Aristotelismus bildete sich auch eine Naturphilosophie heraus, die nicht nur über die scholastisch-aristotelische Physik und Kosmologie hinausging. Daß hier eine ganz andere Richtung der Fragestellung zum Durchbruch kommt, zeigt sich schon daran, daß die Frage der Schöpfung, die die mittelalterliche Diskussion beherrscht hatte, höchstens noch als Randproblem aufscheint, für die Naturphilosophie selbst aber irrelevant ist. Der bedeutendste Vertreter dieser neuen Sicht war Bernardino Telesio (1509–1588), der an der Universität Padua Mathematik, Astronomie und Naturphilosophie studiert hatte. Er selbst widmete sich nach Tätigkeiten an verschiedenen Höfen ausschließlich der Forschung. In Neapel gründete er die *Accademia Cosentina*, wo sich humanistisch gebildete, aber primär an naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Fragen interessierte Gelehrte zusammenfanden. Telesio stand in Gegensatz zu der averroistischen Aristoteles-Interpretation und griff außer auf die Schriften des Aristoteles selbst auf die vorsokratische Naturphilosophie zurück. Er hatte aber auch Epikur – und als guter Humanist im griechischen Originaltext – genau studiert und sich so auch mit der atomistischen

Naturphilosophie Demokrits beschäftigt. Aber auch die medizinischen Vorstellungen Galens spielten bei Telesio eine nicht unerhebliche Rolle. Sein wichtigstes und zusammenfassendes Werk ist *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*. Einzig die sinnliche Wahrnehmung ist Ausgangspunkt der Naturerkenntnis. Naturphilosophie wird bei Telesio ohne Rückgriff auf Metaphysik betrieben. Dies zeigt sich schon daran, daß Materie ausschließlich physikalisch aufgefaßt wird. Alles entwickelt sich kausalursächlich aufgrund der Grundkräfte Wärme und Kälte. Die für die aristotelische Naturphilosophie grundlegende Teleologie scheidet aus, d. h. es wird nur noch nach Wirkursachen, nicht aber nach Zielursachen gefragt. Die Definition von Raum und Zeit, die bei Aristoteles an Körper und Bewegung gebunden war, wird bei Telesio von diesen Bedingungen gelöst, so daß sich ein Raum- und Zeitbegriff ergibt, der deutlich in die Richtung dessen weist, was später bei Newton als »absoluter Raum« und »absolute Zeit« bezeichnet werden wird. Diese Vorstellung eines leeren Raumes ist bei Telesio nicht nur naturphilosophisch, sondern auch naturwissenschaftlich gedacht, so daß hier die Forderung aufgestellt wird, experimentell ein Vakuum herzustellen. Auch die Anthropologie wird rein nach empirischen Prinzipien aufgebaut. Die Vorstellung einer Seele als Form des Körpers scheidet hier aus, die Seele wird als materiell, wenngleich aus sehr feiner Materie bestehend aufgefaßt. – Telesio hatte 1565 nur zwei Bücher von *De rerum natura* veröffentlicht. Das Erscheinen des gesamten Werkes im Jahre 1586 rief eine breite Diskussion hervor, und auch die Verurteilung durch die katholische Kirche folgte 1596 erwartungsgemäß. Daß Papst Pius IV. Telesio früher einmal das Amt des Erzbischofs von Cosenza angeboten hatte, zählte jetzt nicht mehr. Der Einfluß des Werkes von Telesio war aber dadurch nicht aufzuhalten: Telesio wurde von Giordano Bruno ebenso genau studiert wie später von Bacon, der ihn den ersten der Modernen nannte. Und auch Descartes, Gassendi, Hobbes und Leibniz kannten und schätzten seine Werke.

40 |

Schon kurz nach dem Erscheinen des Werkes von Telesio verfaßte 1591 Campanella eine Verteidigungsschrift mit dem Titel *Philosophia sensibus demonstrata*. Campanella war Dominikaner, hatte aber schon während seiner Studienzeit größte Zweifel an der aristotelischen und thomistischen Philosophie, er hatte die Tradition auch der arabischen und lateinischen Aristoteles-Kommentatoren studiert, aber erst die Lektüre von Telesios *De rerum natura* hatte ihm einen neuen Weg aufgezeigt. Schon die *Philosophia sensibus demonstrata* Campanellas ist als durchgreifende Kritik der aristotelischen Naturphilosophie konzipiert, in der Folge dehnte er diese Kritik dann auch auf die aristotelische Ethik und Politik aus. Obwohl er mit Galilei in grundsätzlichen Punkten nicht übereinstimmte – er nahm mit Telesio keine Bewegung der Erde an –, trat er doch 1616 für Galilei ein, als es darum ging, die Freiheit der Wissenschaft zu verteidigen. Und dies tat Campanella, als er selbst wegen Verschwörung und Häresie im Gefängnis war!

## Der Beginn des neuen Weltbildes

### 1. Die Welt des Kopernikus

Die Philosophie mußte im Mittelalter ihren Ort und ihre methodische Form in Auseinandersetzung mit einem vom Christentum bestimmten, aber im Prinzip – abgesehen von der Schöpfungslehre – antiken und aristotelisch-ptolemäischen Weltbild finden. Schon der Nominalismus hatte Grundvoraussetzungen dieses metaphysischen Weltbildes in erkenntnistheoretischer Hinsicht in Frage gestellt. Insofern jedoch der Nominalismus mit einer Metaphysik des absoluten göttlichen Willens verbunden gewesen war, konnte das Weltbild zunächst unangetastet bleiben, da der Kosmos eben genau so aus der göttlichen Willenssetzung hervorgegangen gedacht werden konnte, wie es diesem Weltbild entsprach. Im 14. Jhd. begann jedoch auch eine Kritik an grundsätzlichen Annahmen der aristotelischen Physik (vgl. 2. Teil, Kap. XVII, 2, d). Da diese physikalischen Fragen damals immer im Rahmen einer Naturphilosophie gestellt wurden, waren sie faktisch automatisch auch philosophische Fragen. Und hier begann sich jetzt, eine neue »Front« aufzutun: die *Auseinandersetzung mit empirischen Wissenschaften*. Philosophiegeschichtlich läßt sich hier der *Übergang zur Neuzeit* ansetzen: Das Gegenüber der Philosophie ist zunehmend nicht mehr die Theologie, sondern die Naturwissenschaft. Der oft für die neuzeitliche Philosophie als charakteristisch angesehene Einsatz beim Subjekt – so bei Descartes – hingegen ist bei näherem Zusehen gar nicht so neu und nicht so einschneidend, jedenfalls nicht im Vergleich mit der Bedeutung, die empirische Wissenschaft für das Verständnis von Philosophie jetzt erhält.

| 41

Die erste große Auseinandersetzung auf diesem Gebiet stand im Zeichen einer der ältesten Wissenschaften der Menschheit, der *Astronomie*. Der Beginn dieser Auseinandersetzung wird oft als die »kopernikanische Revolution« bezeichnet. Wie oft bei solchen historischen Schlagworten ist auch hier Vorsicht im Gebrauch geboten. Im historischen Rückblick kann die kopernikanische Astronomie in gewisser Hinsicht als Wendepunkt angesehen werden. Im realen geschichtlichen Verlauf handelt es sich aber kaum um eine Revolution, sondern vielmehr um den Beginn eines Prozesses, der aber zunächst noch gar nicht eindeutig und auch noch nicht entschieden war. Vom wissenschaftlichen und methodologischen Standpunkt aus sollte man besser nicht von einer »kopernikanischen Wende« sprechen. In beiden Hinsichten liegt

eine »Wende« eigentlich erst bei Johannes Kepler (1571–1630) vor, da erst dieser grundsätzliche Voraussetzungen wie z. B. die Kreisförmigkeit der Bewegungen der Himmelskörper aufgibt (vgl. Kap. IV, 2).

Nikolaus Kopernikus (1473–1543) selbst betrachtete die Frage des heliozentrischen Systems als rein wissenschaftliches Problem, das als solches für ihn weder besondere philosophische noch religiöse Probleme aufwarf. Sein Problem war die Berechnung der Bahnen der Sonne und der Planeten, deren beobachtbare Unregelmäßigkeiten von Ptolemaios (2. Jhd. n. Chr.) durch Ekzentren (d. h. mehrere Kreismittelpunkte) und Epizyklen erklärt worden waren. Kopernikus fand die vorgelegten Erklärungen für unbefriedigend (das heliozentrische System des Aristarchos aus dem 4./3. Jhd. v. Chr. scheint Kopernikus nicht gekannt zu haben):

Es reichte nämlich nur dann aus, wenn man sich zusätzlich bestimmte Ausgleichskreise vorstellte, auf denen der Stern sich offensichtlich weder auf seinem Abtragskreis noch um seinen ihm eigenen Mittelpunkt mit immer gleicher Geschwindigkeit bewegte. [...] Nachdem ich also dies begriffen hatte, überlegte ich oft, ob nicht etwa eine vernünftiger Anordnung von Kreisen zu finden sei, von welchen alle erscheinende Ungleichmäßigkeit abhinge, wobei diese aber in sich selbst alle gleichmäßig bewegt wären, wie doch die Weise vollkommener Bewegung dies fordert. (Copernicus: *Commentariolus*. In: *Das neue Weltbild*. S. 3 und 5)

42 |

Das methodologische Programm, innerhalb dessen Kopernikus seine Berechnungen unternahm, ist keineswegs »revolutionär«, sondern durchaus »konservativ«. Es ist gar nichts anderes als das unter dem Namen »Rettung der Phänomene« (*sózein ta phainόμενα*, lat. *salvare apparentias*) bekannte Programm des Eudoxos von Knidos (4. Jhd. v. Chr.). Im folgenden Zitat nennt Kopernikus ausdrücklich Eudoxos und bezieht sich in terminologisch eindeutiger Weise auf dieses Programm. Innerhalb dieser Methodologie sollen die astronomischen Phänomene mit Hilfe mathematischer Gesetze erklärt werden. Von »Rettung« wird deshalb gesprochen, weil die beobachteten Unregelmäßigkeiten der Bewegungen der Himmelskörper »wegerklärt«, d. h. auf Regelmäßigkeiten zurückgeführt, werden sollten. Dahinter steht ein metaphysisches Postulat der antiken Kosmologie: Die Himmelskörper sind göttliche Wesen und dürfen daher nur *vollkommene Bewegungen* ausführen – die Unregelmäßigkeiten dürfen also nur für den Beobachter von der Erde aus gelten: Es muß daher eine geometrische Erklärung gefunden werden, welche die scheinbaren Unregelmäßigkeiten auf vollkommene Bewegungen zurückführt. Dieses Programm war erkenntnistheoretisch realistisch gedacht: Es sollte die *wahre Ordnung* der Dinge hinter der *erscheinenden Unordnung* aufgedeckt werden. Die Grundannahmen dieser Astronomie gelten auch noch bei Kopernikus: Es liegt eine Vielzahl von Kreisläufen vor, für die aber gelten soll, daß es sich dabei um mittelpunktsgleiche Kreisläufe und um gleichförmige Bewegungen handelt:

Eine Vielzahl von Kreisläufen am Himmel haben unsere Vorgänger angesetzt, so sehe ich, (und dies) besonders aus dem Grunde, um für die erscheinende Stern-Bewegung Regelmäßigkeit zu wahren (*ut apparentem in sideribus motum sub regularitate salvarent*). Es schien ja äußerst unsinnig (*absurdum*), daß ein Himmelskörper angesichts vollkommenster Kugelgestalt nicht immer gleichförmig sich bewegen sollte. Sie hatten aber bemerkt, daß es auch möglich ist, daß durch Zusammensetzung und Überschneidung regelmäßiger Bewegungen ein Gegenstand sich scheinbar ungleichmäßig zu irgendeiner Stelle hinbewegen kann. Dies haben Callippus und Eudoxus mithilfe mitelpunktgleicher Kreise herzuleiten wohl sich bemüht, nur brachten sie es nicht fertig, mit solchen Annahmen für alle Vorgänge bei der Gestirnbewegung eine Berechnung zu geben. (Ebd. S. 3)

Auch einer der Schüler und Anhänger der kopernikanischen Astronomie, Georg Joachim Rheticus (1514–1574), dessen *Narratio prima* aus dem Jahr 1540 die erste gedruckte Darstellung des kopernikanischen Systems lieferte, interpretiert die Lehre seines Lehrers in genau diesem Sinn einer »Rettung der Phänomene«:

Das erste Buch enthält eine allgemeine Beschreibung des Weltalls und die Grundsätze, mit deren Hilfe er es unternehmen will, die Beobachtungen und Erscheinungen aller Zeiten zu retten. (Rheticus: *Narratio prima*. In: *Das neue Weltbild*. S. 158)

| 43

Innerhalb dieses traditionellen methodologischen Programms gelangte Kopernikus zum heliozentrischen System. Kopernikus selbst betrachtete dieses Ergebnis als keineswegs umstürzend. Für seine Annahme der Stellung der Sonne im Mittelpunkt des Planetensystems zog Kopernikus auch nicht nur empirische und mathematische Argumente heran – für ihn galt durchaus auch die metaphysische These: Als Quelle des Lichtes und des Lebens hat die Sonne höchste Vollkommenheit und höchsten Wert, und deshalb kommt ihr angemessenerweise der Ort im Zentrum zu. Der gesamte Kosmos ist für Kopernikus – ganz so wie in Ciceros *Somnium Scipionis* – ein Tempel Gottes, und in diesem erhält die Sonne den ihr gebührenden Ort, wobei Kopernikus sich sogar auf die hermetische Schrift des *Hermes Trismegistos* (vgl. 1. Teil, Kap. XVI, 3, a) beruft. Die ganze Argumentation bewegt sich ganz und gar im Rahmen der weitverbreiteten Auffassungen zur Zeit des Humanismus und der Renaissance.

Inmitten alles dessen aber thront die Sonne. Wer denn wollte in diesem wunderschönen Heiligtum diese Leuchte an einen anderen, besseren Ort setzen als den, von wo aus sie das Ganze gleichzeitig erhellen kann? Zumal doch bestimmte Leute sie durchaus zutreffend »Lampe der Welt« (*lucernam mundi*), andere ihren »Sinn« (*mentem*), andere ihren »Lenker« (*rectorem*) nennen. *Trismegistos* (nennt sie) »sichtbaren Gott«, die Elektra des Sophokles die »Alles-Schauende«. So wirklich, wie auf königlichem

Thron sitzend, lenkt die Sonne die um sie herum tätige Sternfamilie. (*De revolutionibus* I, 10. In: *Das neue Weltbild*. S. 137)

Für Kopernikus paßte seine Astronomie also durchaus gut in seinen katholisch frommen Neuplatonismus. Er vermutete jedoch, daß das für andere anders aussehen könnte, und dies war möglicherweise einer der Gründe dafür, daß er sein Werk *De revolutionibus orbium coelestium* erst kurz vor seinem Tode herausgab (*revolutio* bedeutet hier »Umdrehung«). Bei der Herausgabe des Werkes des Kopernikus fügte der protestantische Theologe Andreas Osiander (1498–1552) eine Vorrede hinzu, in der er das kopernikanische System als *kalkulatorische Beschreibung* von Bewegungen von Himmelskörpern hinstellte, *ohne* daß jedoch mit diesen Berechnungen die Behauptung verbunden wäre, daß diesem System selbst ein metaphysisch realistisch gedachter *Wahrheitsanspruch* zukäme.

44 | Ist es doch eigentümliche Aufgabe des Sternforschers, wissenschaftliche Kunde von den Bewegungen am Himmel mithilfe sorgfältiger und kunstfertiger Beobachtung (*artificiosa observatione*) zu sammeln; hierauf deren Gründe (*causas*) – oder doch wenigstens Grundannahmen (*hypotheses*), wenn er nämlich die wahren Gründe auf keine Weise ermitteln kann, irgendetwelcher Art dafür auszudenken und zu ersinnen (*excogitare et confingere*), unter deren Voraussetzung eben diese Bewegungen aus Grundsätzen (*ex principiis*) der Geometrie ebenso für die Zukunft wie für die Vergangenheit richtig berechnet (*calculari*) werden können. [...] Es ist nämlich gar nicht notwendig, daß diese Voraussetzungen (*hypotheses*) wahr sein müssen, nicht einmal, daß sie wahrscheinlich (*verisimiles*) sind, sondern es reicht schon dies allein, wenn sie eine mit den Beobachtungen zusammenstimmende Berechnung (*calculus cum observationibus congruentem*) darstellen. (Osiander: Vorrede zu *De revolutionibus*. In: *Das neue Weltbild*. S. 61)

Dies war sicher nicht die Auffassung des Kopernikus, wie auch aus der Darstellung des Rheticus eindeutig hervorgeht. Daß eine solche einschränkende Interpretation erforderlich schien, war nur das Problem des Theologen Osiander, nicht das des Kopernikus selbst. Die Protestanten waren ja der neuen Astronomie gegenüber ebenso ablehnend eingestellt wie die Katholiken. Nichtsdestoweniger bleibt festzuhalten, daß die letztlich gut nominalistische Wissenschaftsauffassung Osianders eigentlich »moderner« ist als die realistische des Kopernikus.

Das Weltbild des Kopernikus weist durchaus noch viele mittelalterliche Züge auf. Im Vergleich zu den kosmologischen Vorstellungen des Nikolaus von Kues (vgl. 2. Teil, Kap. XIX, 3) sind die des Kopernikus sogar recht wenig radikal, sie waren jedoch wegen ihres empirischen Gehalts ungleich folgenreicher. Dies ist eben der entscheidende Unterschied: Die Theorien des Kopernikus bezogen sich auf empirische Daten, auf Beobachtungen, die des Nikolaus von Kues hatten keine solche em-

pirische Basis. Dies bleibt bestehen, auch wenn die philosophischen sowie die kosmologischen Ideen des Nikolaus von Kues möglicherweise um einiges »moderner« wirken als die des Kopernikus.

## 2. Giordano Bruno

Der Verkünder des kopernikanischen Systems fand sich in Giordano Bruno (1548–1600), der sich auch als Prophet der metaphysischen Konsequenzen verstand, die er darin aufzufinden meinte. – Bruno repräsentiert schon mit seinem Leben den Übergang und den Schritt zum Neuen. Geboren wurde Giordano Bruno in Nola in der Nähe von Neapel. 1565 trat er bei den Dominikanern ein (mit dem Ordensnamen »Giordano«, er hieß eigentlich Filippo), und zwar im nahegelegenen Neapel, wo zwei Jahrhunderte vorher Thomas von Aquin zunächst studiert und später auch gelehrt hatte. Die Ordensschule von Neapel war, wie nicht anders zu erwarten, auf den Thomismus und damit auf den Aristotelismus verpflichtet. Der Aristotelismus, dem Bruno hier begegnete, war primär averroistisch geprägt, und diese Grundlage wird auch später bei Bruno immer wieder spürbar sein. Er beschäftigte sich jedoch schon während dieser Periode der Ausbildung auch mit der platonischen Philosophie des Marsilio Ficino und dürfte auch Schriften des Nikolaus von Kues und des Kopernikus gelesen haben. Neben seiner Hauptbeschäftigung mit philosophischen und astronomischen Studien fand Bruno auch Zeit und Gelegenheit zur Dichtung von Lustspielen und Allegorien. An und für sich war dies aber noch nichts Außergewöhnliches: Dichtung als literarisch-rhetorische Übung wurde von vielen betrieben.

| 45

1575 geriet Bruno wegen seiner Zweifel an der traditionellen Interpretation der Trinitätslehre in Schwierigkeiten. Er versuchte, sich im folgenden Jahr bei der Ordensleitung der Dominikaner in Rom zu rechtfertigen, wurde dort aber wegen des Besitzes »häretischer« Schriften – Bibelkommentare des Erasmus von Rotterdam – zusätzlich suspekt. Bruno floh also aus Rom und verließ den Dominikanerorden. Er schlug sich nun zwei Jahre lang in Italien mehr schlecht als recht als Hauslehrer durch. Während dieser Zeit wandte er sich der Naturphilosophie Demokrits, Epikurs und Avencebrols zu. Bei letzterem interessierte ihn besonders die Auffassung, nach der die Materie als in irgendeiner Weise auch zur göttlichen Substanz gehörend aufgefaßt wurde (vgl. 2. Teil, Kap. X, 2, c). Über Studien des Platonismus fand er zurück zu vorsokratischen Vorstellungen der Einheit und Unbegrenztheit des Kosmos. Auch beschäftigte er sich mit kabbalistischen Schriften wie jenen des Agrippa von Nettesheim (1486–1535). Dieser war durch seine Beschäftigung mit Fragen der Magie bekannt geworden, wie schon aus dem Titel seines Werkes *De occulta philosophia* (gedruckt 1531) ersichtlich ist. Dieses Werk, in dem die Magie als Mittel zur Beherrschung der Natur aufgefaßt wird, war zur Zeit der Renaissance und weit über diese

hinaus – bis zu Goethes *Faust* – sehr einflußreich. Auch Bruno wird sich in seiner späteren Zeit mit solchen Fragen beschäftigen, so z. B. in der 1590 entstandenen Schriften *De magia* und *De magia mathematica*. Letztere enthält Teile aus mehreren Schriften Agrippas, in denen mit kabbalistischer Magie gearbeitet wird. In Italien gab es aber für Bruno keine beruflichen Möglichkeiten, und so mußte er sich einen neuen Aufenthaltsort suchen. Er ging 1578 nach Genf, wo er, jedenfalls nach den Registern der dortigen Gemeinde, zum Calvinismus übertrat. Er wandte sich jedoch rasch wieder gegen den Calvinismus, da er die Lehre von der Unfreiheit des Willens, von der Prädestination und von der Wertlosigkeit der Werke nicht akzeptieren konnte. Vor allem aber fand er den wörtlichen Schriftglauben der Calvinisten unerträglich, da sich diese aufgrund von Texten der *Bibel* dem neuen kopernikanischen System gegenüber sehr ablehnend verhielten. Damit war aber auch ein weiteres Bleiben in Genf nicht mehr möglich. Bruno ging daher nach Frankreich, zunächst nach Toulouse, wo er zwei Jahre blieb. Dort hielt er Vorlesungen über *De Anima* des Aristoteles. Außerdem beschäftigte er sich mit der Lullischen Kunst, vor allem in ihrer Form als Methode der Gedächtniskunst. Dies konnte auch mit aristotelischer Psychologie in Verbindung gebracht werden – es ging um die Vervollkommnung einer der Fähigkeiten der Seele. Bruno hat sich sein Leben lang mit der *Ars lulliana* beschäftigt und hat ihr, über die Funktion als Gedächtniskunst, die seine Zuhörer meist interessierte, hinaus, eine den eigentlichen Absichten des Raymondus Lullus viel näher kommende grundlegend logisch-metaphysische Rolle zugesprochen. Lullus suchte nach einer *Ars generalis*, in der logisch-erkenntnistheoretische und kosmologische Prinzipien einander entsprachen. Daß die göttlichen Prädikate ohne Schwierigkeiten auf den Kosmos übertragen werden können, lag ohnedies schon in der Grundstruktur des lullischen Kombinationsverfahrens (vgl. 2. Teil, Kap. XVI, 1). Genau diese Übertragung war auch die Absicht Brunos. Da Bruno häufig nur als Verkünder einer neuen Kosmologie und einer entsprechenden Metaphysik gesehen wird, ist es wichtig darauf hinzuweisen, daß es ihm durchaus klar war, daß dem auch eine neue Logik und Wissenschaftstheorie entsprechen mußte, und die suchte er bei Lullus. – Dann ging Bruno nach Paris, wo er zunächst außerhalb der Universität Vorlesungen im Anschluß an den ersten Teil der *Summa theologica* des Thomas von Aquin hielt. Er beschäftigte sich dort auch weiterhin mit der Lullischen Kunst und widmete König Heinrich III. eine Schrift dazu. Als glänzender Redner und Unterhalter fand er Zugang zum Hof, und so konnte er nach einigen Jahren mit einer Empfehlung des Königs nach England gehen. In Oxford hatte er zunächst Gelegenheit, Vorlesungen zu halten, in denen er seine Gedanken zur Kosmologie und Erkenntnistheorie entwickeln konnte, stieß dort aber auf Widerstand und konnte diese Tätigkeit nicht fortsetzen. Er ging daher nach London, wo er als Kavalier des französischen Gesandten lebte. Bruno schrieb Sonette und genoß das höfische Leben und die Anerkennung, die er dort fand. Königin Elisabeth hörte ihm gerne zu. Die Umgebung, in der er jetzt lebte, war die für ihn günstigste. Shakespeare hat in derselben Umgebung und zur

selben Zeit sein Wirkungsfeld gefunden. Der *neue gesellschaftliche Ort der Philosophie* findet sich nun weniger an den Universitäten und viel eher an den Höfen von Fürsten und Königen. Die Philosophen sind jetzt nicht mehr Mönche, sondern häufig – mit wenigen Ausnahmen wie z. B. Spinoza – Höflinge oder wenigstens in irgendeiner Form von den Höfen abhängig. Inwieweit das für die Philosophen als solche ein Vorteil war, sei dahingestellt. Darüber, ob ein Mönch oder ein Fürstenunterhalter mehr Gedankenfreiheit hatte, könnte man lange diskutieren. – In diese zwei Jahre des Aufenthalts in London fällt die Abfassung der wichtigsten Schriften Brunos. Das, was manchmal die »Philosophie des Nolaners« genannt wird, ist in diesen Jahren 1583 und 1584 entstanden, und Bruno hat im weiteren daran immer festgehalten. Ausgehend von den kosmologischen Vorstellungen der Vorsokratiker und der Pythagoreer wollte er eine neue, ausdrücklich nicht-aristotelische Naturphilosophie und Kosmologie entwerfen. Seine Vorstellung war ein Kosmos, in dem es keine »natürlichen« Örter geben sollte, wie sie in der aristotelischen Kosmologie angenommen wurden. An dieser Stelle nun erhielten die wissenschaftlichen Ergebnisse des Kopernikus ihre entscheidende Funktion. Bruno hat also nicht kopernikanische Thesen über ihre Reichweite hinaus universalisiert, sondern diese wissenschaftlichen Ergebnisse in einen philosophisch schon entworfenen Rahmen eingefügt, wodurch sich dann allerdings Folgerungen ergaben, die in den Thesen des Kopernikus gar nicht zugrunde gelegt waren. In London entstanden die wohl bekanntesten Schriften Brunos *Das Aschermittwochsmahl (La cena de le Ceneri)*, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen (De la causa, principio et uno)* und *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten (De l'infinito universo e mondi)*. Die Grundkonzeption Brunos ist in der ersteren Schrift bereits enthalten, wird aber dann in den weiteren in strengerer Form dargestellt. Er schrieb nun nicht mehr auf Latein, sondern auf Italienisch. Die Frage des unmittelbaren Ausdrucks in der »Volkssprache«, die aber auch eine Begrenzung auf einen Sprachbereich bedeutete, und dem »universalen« Latein war noch lange nicht entschieden.

Als er 1585 mit dem französischen Gesandten nach Paris zurückkehrte, war er ein inzwischen durch seine Schriften bekannt gewordener Mann und er hätte auch ohne weiteres in Paris bleiben können, hätte er sich nur mit »harmlosen« und »neutralen« Fragen befaßt. Als er aber begann, öffentlich die Bewegung der Erde und die Unendlichkeit des Weltalls zu vertreten und damit Aristoteles und die Lehren der Kirche angriff, mußte er Paris sofort verlassen. Bruno übersiedelte dann in den protestantischen Teil Deutschlands, wo er sich auch mit den Werken des Paracelsus und des Nikolaus von Kues beschäftigte. Zunächst ging er nach Marburg, provozierte aber dort an der Universität seinen inzwischen schon standardisierten Streit und Konflikt mit den traditionelleren Kollegen. In Wittenberg fand er dann für einige Zeit Zuflucht, wo er an der Universität Vorlesungen über Texte des Aristoteles zur Logik und Naturphilosophie hielt. Zu dieser Zeit schrieb er wieder lateinisch, um seinen Werken größere Verbreitung zu verschaffen. Diesmal ohne äußeren Anlaß verließ er

Wittenberg im Jahr 1588 und ging zunächst nach Prag, dann nach Helmstedt, wo wieder der übliche Konflikt mit Vertretern der lutherischen Kirche auftrat. Dann begab er sich nach Frankfurt und von dort nach Zürich, wo er auch einige Vorlesungen hielt. Ohne daß es nötig gewesen wäre, kehrte Bruno anschließend nach Italien zurück. Der Anlaß war die Aufforderung des venezianischen Patriziers Giovanni Mocenigo, ihm Unterricht in der Lullischen Kunst zu erteilen. Bruno folgte dieser Einladung vermutlich deshalb, weil er dachte, von dort aus an der zu Venedig gehörenden Universität Padua eine Stellung finden zu können. Die Einladung Brunos war aber nur ein Vorwand gewesen: Mocenigo hatte schon von Anfang an die Absicht gehabt, ihn durch die Inquisition anklagen zu lassen. Bruno wurde daher 1592 im Haus Mocenigos verhaftet. Da Venedig eine unabhängige Republik war, mußte der päpstliche Hof einen Auslieferungsantrag stellen, dem auch stattgegeben wurde. Bruno wurde daher in das Gefängnis des Sant'Ufficio (der heutigen Glaubenskongregation) gebracht. Der Prozeß zog sich mehrere Jahre lang hin, da die Inquisitionsgerichte auf einen Widerruf Brunos hofften. Da dieser nicht erfolgte, wurde Bruno verurteilt und 1600 öffentlich verbrannt. – Bruno wird häufig als »Märtyrer des kopernikanischen Systems« bezeichnet. Dies trifft jedoch nicht genau den Sachverhalt. Aus den Akten des Prozesses, soweit diese der Forschung zugänglich sind, ergibt sich, daß Bruno vor allem die Ablehnung des Trinitäts- und Inkarnationsdogmas vorgeworfen wurde. Während des Prozesses selbst brachte Bruno die Rede auf das kopernikanische System, wobei aber die Richter auf diese Frage nicht eingingen. Es wird sich zwar zeigen, daß die Ablehnung des Inkarnationsdogmas in einem systematischen Zusammenhang mit Brunos Weltbild stand, es bleibt aber doch eine historische Tatsache, daß das Inquisitionstribunal selbst weder an diesem Weltbild noch an seinem Zusammenhang mit der Frage der Menschwerdung Gottes interessiert war, sondern sich bloß auf die das christliche Dogma selbst betreffenden Aussagen Brunos bezog.

Bruno war weder selbst empirischer Wissenschaftler noch eigentlich Mathematiker, obwohl er sich in seinen späten lateinischen Schriften mit Fragen der Mathematik beschäftigte. Seine Bedeutung lag vielmehr darin, daß er der Kosmologie, die sich in den beiden folgenden Jahrhunderten durchsetzen sollte, als erster eine umfassende und überzeugende Darstellung gegeben hat. In einem damit gab er der Meinung, daß die Wissenschaft die Befreiung des Menschen bewirken würde, beredten Ausdruck. Und damit sind wir bei einer durchaus neuzeitlichen Grundüberzeugung angelangt. So sagt er in der Vorrede zu den *Zwiegesprächen vom unendlichen All und den Welten*:

Nicht eitel ist daher das Vermögen des Geistes, immer Raum an Raum zu fügen, Masse zur Masse, Einheit zur Einheit, Zahl zur Zahl, mit Hilfe der Wissenschaft, die uns von den Ketten einer so engen Herrschaft erlöst und uns zu freien Bürgern eines so herrlichen Reiches befördert, uns von eingebildeter Armut befreit und mit den un-