

Meiner

Philosophische Bibliothek

Giordano Bruno

Von den
heroischen Leidenschaften





GIORDANO BRUNO

Von den heroischen Leidenschaften

Übersetzt und herausgegeben von
Christiane Bacmeister

Mit einer Einleitung von
Ferdinand Fellmann

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN: 978-3-7873-1292-4

ISBN eBook: 978-3-7873-3203-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Ferdinand Fellmann	VII
--	-----

GIORDANO BRUNO

Von den heroischen Leidenschaften

Vorwort	3
Inhalt der fünf Dialoge des ersten Teils	10
Inhalt der fünf Dialoge des zweiten Teils	13
Entschuldigung des Nolaners bei den sittsamsten und anmutigsten Damen	22

Erster Teil

Erster Dialog	25
Zweiter Dialog	39
Dritter Dialog	49
Vierter Dialog	64
Fünfter Dialog	85

Zweiter Teil

Erster Dialog	123
Zweiter Dialog	158
Dritter Dialog	170
Vierter Dialog	182
Fünfter Dialog	198

Abkürzungsverzeichnis	209
Anmerkungen der Herausgeberin	210
Auswahlbibliographie	223
Namenregister	229
Sachregister	231

EINLEITUNG

Heroische Leidenschaften und die Entstehung der philosophischen Anthropologie

»Philosophische Anthropologie« taucht als Terminus relativ spät in der Geistesgeschichte auf. Die Sache dagegen reicht weit zurück in die Anfänge der Moderne, sie ist geradezu identisch mit dem Beginn des modernen Denkens¹. Ihr Exponent ist Giordano Bruno, der damit neben Descartes einer der Väter der Moderne wird.

Die These, daß philosophische Anthropologie mit Bruno beginnt, hat einen historischen und einen systematischen Aspekt. Historisch beinhaltet sie die Umwertung der italienischen Werke Brunos, die zumindest in Deutschland in den letzten Jahrzehnten primär kosmo-theologisch interpretiert worden sind. Doch wer Bruno allein als Seitenstück zu Kopernikus und Galilei und als Gegenstück zu Nicolaus von Cues liest, hat nur den halben Bruno gelesen. Der ganze Bruno umfaßt die sogenannten moralischen Dialoge, in deren Zentrum die Daseinsformen des Menschen stehen². Das Thema Mensch bildet in Brunos Denken die notwendige Ergänzung zur Kosmologie, die für sich genommen bei Bruno unverständlich bliebe, da er dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodenideal fremd, sogar feindlich gegenübersteht. Die Gesetze des Kosmos interessieren ihn nur insoweit, wie sie ihm gestatten, das Selbstbewußtsein des Menschen im Verhältnis zur Welt neu zu definieren.³

¹ Vgl. O. Marquard, Artikel »Anthropologie«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Basel — Stuttgart 1971, Bd. I, Sp. 362–374.

² Die von G. Gentile u. G. Aquilecchia besorgte Ausgabe der *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, trägt den Untertitel: *Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Zitate erfolgen nach dieser Ausgabe.

³ Zur Selbständigkeit des anthropologischen Motivs gegenüber der Kosmologie vgl. die ausgewogene Arbeit von D. Bremer, Antikes Denken im neuzeitlichen Bewußtsein dargestellt an der Entwicklung des Welt- und Menschenbildes bei Giordano Bruno, in: *ZfphF* 34, 1980, S. 505–533.

Systematisch fordert die These vom Beginn der philosophischen Anthropologie bei Bruno eine Präzisierung des Anthropologiebegriffs. Philosophische Anthropologie ist nicht identisch mit empirischer Anthropologie, mit der Lehre von der Natur und dem Leben der Menschen, wie sie von der römischen Lebensphilosophie ausgearbeitet worden und von der moralistischen Tradition im Mittelalter und in der Neuzeit weitergeführt worden ist. Die empirische Anthropologie, die sich mit der medizinischen Anthropologie und der Ethnologie vereint, bleibt insofern objektivistisch, als sie den Menschen als Teil der Natur betrachtet. Philosophische Anthropologie entsteht dagegen erst dort, wo das Ich die Welt transzendiert, wo die Natur in ihrer Gesamtheit auf das Selbstverständnis des Subjekts bezogen wird. Selbstverständnis unterscheidet sich von Selbsterkenntnis, vom delphischen »Erkenne dich selbst« durch seinen wesenhaften Weltbezug, der Erkennen nur als Funktion des Lebens begreiflich macht.

Der für die philosophische Anthropologie konstitutive Zusammenhang von Leben und Erkennen wird von Bruno dialektisch dadurch entfaltet, daß er die Unendlichkeit des Kosmos als Schema der menschlichen Subjektivität interpretiert. In dieser Funktion gewinnt Brunos kosmologischer Infitismus allererst seinen philosophischen Sinn. Im Erkennen nimmt der Mensch an der Unendlichkeit teil, er reflektiert das ganze Universum, die Gesetzlichkeit der Natur. Aber er wird dadurch nicht zur Verdoppelung der Natur, er bildet keinen Mikrokosmos, sondern im Nachvollzug der kosmischen Unendlichkeit sprengt sein Geist die Gesetze der Natur. Denn die Unendlichkeit läßt sich nicht einfach auf den Menschen übertragen, sie äußert sich in der indefiniten Natur seines Geistes, die ihn allen anderen Wesen gegenüber inkommensurabel macht. Die Unendlichkeit des Kosmos wird somit in eine Strukturformel der menschlichen Existenz transformiert, die nicht mehr ontologisch Sein definiert, sondern anthropologisch Dasein reflektiert.

Die doppelte Bewegung, die Annäherung des Menschen an den Kosmos und zugleich die Entstehung der unüberbrückbaren Differenz, beinhaltet eine Umkehrung des Verhältnisses von

Kosmologie und Anthropologie. Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als sei die Kosmologie das selbständige und übergreifende Thema des Brunoschen Denkens. Aber dieser Schein trügt. Der kosmologische Infinitismus ist für Bruno nur insofern von Bedeutung, als er die Möglichkeit bietet, das menschliche Bewußtsein im Verhältnis zur Welt als Transzendenz der Welt zu definieren. Der anthropologische Standpunkt resultiert aus der Entdeckung der gleichzeitigen Nähe und Ferne gegenüber der Natur, einer Ambivalenz, die das Sein des Menschen davon abhängig macht, was er im Spiegel und als Spiegel der Natur zu sein meint.

Der das Selbstbewußtsein erweiternde Standpunkt des Selbstverständnisses macht Anthropologie allererst zur philosophischen Zentralsziplin. Im Selbstverständnis ordnen sich alle Themen der Philosophie der Frage nach dem Menschen unter. Insofern bedeutet Anthropologie nicht nur Philosophie über den Menschen, sondern Philosophie für den Menschen. Das impliziert eine Verschiebung in der Art des Weltbezuges. Das Erkennen wird zur Funktion des Selbstgefühls, hinter das keine gegenständliche Erkenntnis zurückreicht. Das Selbstgefühl als Raum des Anthropologischen erschlossen und zugleich durch strenge logische Disziplin vor mystischem Irrationalismus bewahrt zu haben, verleiht Brunos Werk den Rang und die Aktualität eines Klassikers, der das Grundmuster geschaffen hat, auf das der moderne anthropologische Gedanke immer wieder zurückkommen muß.

Zur Bestätigung der These vom Anfang der philosophischen Anthropologie bei Bruno eignen sich wie kein anderes Werk die »Heroischen Leidenschaften«, die während Brunos Aufenthalt in London entstanden und 1585 mit dem fingierten Druckort Paris erschienen sind.⁴ Für die anthropologische Bedeutung dieser Dialoge, die sich zwischen Poetik und Ethik bewegen und die nicht zufällig dem englischen Dichter Philip Sidney gewidmet sind, spricht ihre wirkungsgeschichtliche Sonderstellung.

⁴ Zu Leben und Werk Brunos: G. Aquilecchia, Giordano Bruno, Roma 1971.

Besonders in Deutschland waren die »Heroischen Leidenschaften« das italienische Werk Brunos, das in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts am nachhaltigsten gewirkt hat. In der deutschen Übersetzung von Ludwig Kuhlenbeck, die 1907 bei Eugen Diederichs in Jena erschienen ist, nimmt dieser Text eine herausragende Stellung ein. »Von den Heroischen Leidenschaften«, von Kuhlenbeck mit »Zwiegespräche vom Helden und Schwärmer« übersetzt, erweist sich freilich als gefährlicher Text, der ideologischer Indienstnahme ausgesetzt war⁵. Ein durch Nietzsche gespeister lebensphilosophischer Aktivismus glaubte, in den »Heroischen Leidenschaften« das Werk erkannt zu haben, das den inneren Zusammenhang des italienischen und des deutschen Geistes unwiderleglich zu demonstrieren schien. *Furor* und *Heros* bildeten die Schlüsselbegriffe für diese unheilige Allianz. Leidenschaft galt als »Erfahrung des Ursprünglichen«, die dem Individuum vorbehalten ist, das sich der Definition durch die Gesetze der Vernunft entzieht. Der Held hingegen steht für den »Führer, der für alle denkt«, Machtstreben und individuelles Leben vereinigen sich so zu einem Menschenbild, das einen Vorschein wirft auf die Barbarei unseres Jahrhunderts⁶.

Angesichts dieser wirkungsgeschichtlich katastrophalen Sachlage erscheint die Neuübersetzung der »Heroischen Leidenschaften« als besonderes Desiderat. Gefragt ist eine Übersetzung, die durch philologische Genauigkeit und terminologische Nüchternheit vor ideologischen Indienstnahmen schützt. Zu diesem Schutz, den Brunos »Heroische Leidenschaften« verdienen, soll auch die im Textkommentar eröffnete historische Perspektive beitragen, die Form und Terminologie des Dialogs aus dem geistesgeschichtlichen Kontext heraus verständlich zu machen sucht. Nur auf diesem Wege ist sichergestellt, daß der Zugang zum anthropologischen Standpunkt im Denken Brunos wieder er-

⁵ L. Kuhlenbeck, Zur Einführung und Würdigung, in Bd. 5 der Gesamten Werke, Jena 1907.

⁶ Vgl. die Einleitung von E. Grassi zu seinem deutschen Auswahlband der Schriften Brunos, Heroische Leidenschaften und individuelles Leben, Hamburg 1957 (Rowohlt's Klassiker).

öffnet wird und sein Bild des Menschen ohne Verzerrungen hervortritt.

Um das aktivistische Mißverständnis ein für allemal auszuschließen, erscheint es angebracht, vorab Brunos Begriff des Heros zu präzisieren⁷. Der Held der »Heroischen Leidenschaften« hat nichts mit dem Macht- und Tatmenschen zu tun, der die Welt seinem Willen unterwirft und diesem Willen gemäß verändern will, sondern das Heroische bei Bruno ist die Qualifikation eines inneren Zustandes, der Leidenschaft, die sich in der rein geistigen Beziehung der idealen Liebe manifestiert. Die Semantik der höfischen Liebe in der speziellen Form des Petrarkismus bildet ein dem heutigen Leser fremd anmutendes Paradigma, das freilich gerade in seiner Alterität besonders dazu geeignet ist, den Prozeß der Ausbildung moderner Subjektivität vor Augen zu führen⁸. Das Individuum erfährt sich als strebendes und leidendes in der unaufhebbaren Differenz zur Geliebten, die die Begierde des Liebenden weckt und sich ihm zugleich entzieht. Durch diese Rückzugsbewegung des »Gegenstandes« entsteht im Liebenden ein Innenraum, in den die Fülle der Erscheinungen einströmen kann. Im Prozeß der unerreichbaren Liebe eröffnet sich dem Subjekt der Horizont seiner selbst, der zugleich den Horizont der Welt bildet. Das hat nichts mit Nietzsches Willen zur Macht zu tun, sondern das Heroische bei Bruno ist im Gegenteil eher durch Machtverzicht gekennzeichnet, durch Überwindung von Besitzansprüchen, die den Leidenschaftlichen sich selbst *via negationis* erfahren läßt. Nicht von ungefähr findet Bruno Erwähnung in Robert Burtons berühmter »Anatomie der Melancholie« (1621).

Subjektivität und Individualität, die Bruno unter dem Titel

⁷ Vgl. H.-U. Schmidt, Zum Problem des Heros bei Giordano Bruno, Bonn 1968.

⁸ Vgl. H. R. Jauss, Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur, München 1977, S. 389 f. Zur Funktion der Psychomachia für die Darstellung der Innerlichkeit: Ders., Vom plurale tantum der Charaktere zum singulare tantum des Individuums, in: Individualität, hg. v. M. Frank u. A. Haverkamp, Poetik und Hermeneutik XIII, München 1988, S. 245–247.

»Heroische Leidenschaften« entfaltet, unterscheiden seinen anthropologischen Ansatz vom cartesianischen Cogito, das die anti-anthropologische Tradition des neuzeitlichen Transzendentalismus eröffnet hat. Die Differenz ergibt sich daraus, daß es Descartes in seiner Auslegung des Selbstbewußtseins als Cogito primär um ein kognitives Problem geht, um Täuschungsvermeidung und Sicherung der Evidenz des Gegebenen. Die cartesische Auslegung des Selbstbewußtseins bildet das Fundament für den erkenntnistheoretischen Subjektbegriff, der für die mathematische Rationalität der Neuzeit maßgeblich geworden ist. Aber das transzendente Subjekt der reinen Erkenntnis impliziert noch nicht die Subjektivität, die zur Entfaltung des modernen Individualismus geführt hat. Das läßt sich sehr schön an Rousseau ablesen, dessen Entdeckung der anthropologischen Provinz ohne Descartes auskommt.

Die Entfaltung der modernen Subjektivität erfolgt in einem selbständigen Traditionsstrang, an dessen Anfang Bruno steht⁹. Die Selbständigkeit seines Ansatzes liegt darin, daß er Selbstbewußtsein nicht über die Gewißheit der Erkenntnis, sondern über die Fülle der Inhalte zu erschließen versucht. Nicht Evidenzsicherung, sondern Zugang zu den Inhalten des Bewußtseins bildet das Problem, an dessen Abarbeitung Bruno die Idee der Subjektivität gewinnt.

Hier zeigt sich, daß die kognitive Selbstreflexion nicht der einzige und vor allem nicht der kürzeste Weg ist, der in den Innenraum des modernen Bewußtseins führt. Anthropologie und Erkenntnistheorie, Bruno und Descartes stellen somit zwei konkurrierende Paradigmen für den Kampf um das moderne Selbstbewußtsein dar. In diesem Sinne läßt sich Brunos Entdeckung des Menschen geistesgeschichtlich als anthropologisches Korrelat des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsbegriffs interpretieren. Sein anthropologischer Standpunkt eröffnet Perspektiven, die dem cartesianischen Selbstbewußtsein in seiner kognitiven Rein-

⁹ Vgl. W. Dilthey, Giordano Bruno, in: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 297 ff.

heit verschlossen bleiben. Diese Perspektiven sollen im folgenden betrachtet werden, um einige philosophische Durchblicke durch den unsystematischen Aufbau der »Heroischen Leidenschaften« Brunos zu gewinnen.

1. Zustand und Gegensatz

Die »Heroischen Leidenschaften« erzählen keine einmalige Geschichte, sondern sind ein Werk der Zustandsbeschreibungen. Das ergibt sich aus der Form des Kommentars von Gedichten und Emblemen, die den Kodex der höfischen Liebe entfalten. Die Beschreibungen der Zustände des Verliebten sind aber nicht nur typologisch zu lesen, sondern sie betreffen einen strukturellen Sachverhalt. Er besagt, daß Bewußtsein wesenhaft zuständlich ist. Hier liegt die philosophische Einsicht, die Bruno aus der Liebeskonstellation gewinnt, in der das Objekt der Liebe unerreichbar bleibt. Die Unerreichbarkeit des sich proportional zur Begierde zurückziehenden Gegenstandes ist konstitutiv für die Zuständlichkeit des Bewußtseins.

Die Theorie des zuständlichen Bewußtseins bedeutet philosophiegeschichtlich die Umdeutung der mittelalterlichen Intentionalitätslehre. Für Bruno kann Bewußtsein niemals als Bewußtsein von etwas ganz bei den Gegenständen sein, sondern als Bewußtsein der Differenz wird es immer auf sich selbst zurückgeführt. Insofern bleibt die Zuständlichkeit dem Bewußtsein nicht äußerlich, sie bildet keine psychologische Randbedingung, sondern ist eine Funktion der Gegenstandsbeziehung selbst. Die Zuständlichkeit liegt im Zentrum des Bewußtseins, endliches Bewußtsein und Bewußtheit fallen wesenhaft zusammen.

Brunos Begriff des zuständlichen Bewußtseins überwindet zugleich die Statik der mittelalterlichen Vermögenslehre. Denn die Zuständlichkeit des Bewußtseins schließt seine Dynamik nicht aus, sondern ein. Der Übergang vom *actus* zur *actio* ist bei Bruno restlos vollzogen. Allerdings äußert sich die Dynamik der Bewußtseinsakte nicht im linearen Fortschritt der Erkenntnis,

sondern als spiralförmige Bewegung, die Bruno »metaphysische Bewegung« nennt (1012). Die Windungen der Spirale werden immer enger, ohne jemals die Mitte zu erreichen. Die Mitte ist das Selbst, das den Bezugspunkt aller Bewußtseinsakte bildet. Diese für das zuständige Bewußtsein konstitutive Form der Selbstumkreisung unterscheidet sich von der Selbstdurchsichtigkeit des identischen göttlichen Geistes, der sich in die Dinge verströmt, ohne seine Einheit zu verlieren (708). Erst durch das Bewußtsein der Differenz entsteht ein Selbstgefühl kontinuierlicher Steigerung, die den Abfluß der Bewußtseinsakte in die Gegenständlichkeit der Erkenntnis hemmt. Insofern lassen sich die Bewußtseinsleistungen nicht als Synthesis beschreiben, sondern als Ausgleichsbewegung, die immer prekär bleibt: »Zwischen natürlichen Dingen gibt es kein vollendetes Gleichgewicht« (1134). Resultat ist ein chronischer »Zustand der Zweisplätigkeit« (1078), ein »Zustand, in dem jeder Gegenstand immer an den anderen geknüpft ist und in dem die größte Gegensätzlichkeit sich immer in derselben Gattung findet und folglich dasselbe Subjekt betrifft, wie sehr die Gegensätze sich auch gegenseitig ausschließen mögen« (1079). Das ist die ursprüngliche Einsicht, die Bruno aus der Pragmatik der höfischen Liebe für die Bewußtseinstheorie gewonnen hat: Die Leistungen des Bewußtseins beruhen auf seiner inneren Antinomik, durch die Selbstreflexion zum Dauerzustand wird.

Die antinomische Struktur des Bewußtseins eröffnet die anthropologische Dimension, die es Bruno erlaubt, den Menschen ohne Rückgriff auf Ontologie zu definieren. Nicht was der Mensch ist, sondern was er empfindet, genauer: der Spielraum seiner Gefühle definiert die Menschlichkeit. Damit bereitet Bruno den Standpunkt vor, der im 19. Jahrhundert von der philosophischen Anthropologie bezogen wird, die den Menschen als nicht-festgestelltes Tier begreift, als weltoffenes Wesen. Auch Bruno bringt die Offenheit des Menschen schon in Verbindung mit seiner physiologischen Sonderstellung. Aber das eigentliche Fundament bildet die Idee des zuständigen Bewußtseins, die Dynamik des Gegensatzdenkens, in der der Mensch die den anderen Lebewesen von der Natur gezogenen Grenzen konstitutionell

überschreitet. Allein der Mensch kann von der Menschlichkeit abweichen und sowohl ins Tierische absinken als auch zum Göttlichen aufsteigen. Die »Würde« des Menschen, die Pico della Mirandola kosmo-topologisch mit der Heimatlosigkeit begründet, wird von Bruno fast schon existenzphilosophisch auf die innere Zwiespältigkeit seines Bewußtseins zurückgeführt, auf die permanente Gefährdung, die der menschlichen Existenz aus der Grenzenlosigkeit seiner Möglichkeiten erwächst. In der Permanenz der Grenzerfahrung hat der Heroismus seinen Ort, der sich damit als heroischer Realismus erweist. Denn die Entgrenzung der Natur des Menschen impliziert, daß der Mensch das endliche Wesen ist, das durch seine Affekte Zugang zu allen Bereichen des Seins hat, mit allen Dingen in Berührung kommen kann. Nur durch die Offenheit des Bewußtseins, durch seine Negativität erschließt sich dem Menschen die Fülle der Unendlichkeit des Seins.

In der unbegrenzten affektiven Aufnahmefähigkeit gleicht der endliche Geist des Menschen den Göttern. In dieser Angleichung unterscheidet sich Bruno signifikant von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Tradition der Neuzeit, deren Exponent Galilei ist. Galilei sieht die Übereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Geist im Formalen, in der mathematischen Evidenz der Zeichensprache, welche die Ordnung der Dinge mit der Ordnung der Ideen verbindet. Brunos realistischer Ansatz, der seinem anthropologischen Standpunkt zugrunde liegt, kommt ohne Vermittlung von Zeichen aus, deren Evidenz als Verhüllung der Dinge eine deutliche Abwertung erfährt. So verschiebt sich die Strukturaffinität zwischen menschlichem und göttlichem Geist vom Formalen ins Inhaltliche. Kein Inhalt ist dem Menschen prinzipiell unzugänglich, er nimmt an der Fülle des Seins teil, wenn auch nicht in momentaner Intuition, so doch im unendlichen Prozeß des sich selbst steigernden Lebensgefühls: »Immer tiefer und tiefer eindringen«, »immer mehr und mehr davon trinken« (1136), so lauten die Formeln, die Bruno zur Kennzeichnung der Dynamik des Weltgefühls prägt. Freilich bleibt auch hier noch ein Unterschied des menschlichen zum göttlichen Erkennen. Die göttliche Erfassung der Unendlichkeit hat nichts mehr von Mangel an sich, sie kennt keine Differenz, so daß auch

in der Erfüllung der für die menschliche Sättigung charakteristische Umschlag in die Melancholie des Habens und Gehabthabens ausbleibt. Der göttliche Geist vollzieht in der Aneignung der Dinge eine Bewegung, »die immer hat und immer sucht« (1138). Der Mensch dagegen sucht immer, weil er niemals haben kann, ohne sein Menschsein aufgeben zu müssen.

Die negative Unendlichkeit des Menschen macht für ihn Unruhe und Unzufriedenheit konstitutionell: »Niemand gibt sich mit seinem Zustand zufrieden« (975). Der Gedanke an das Zukünftige, Mögliche und Nichtseiende überlagert ständig die Gegenwart. Das macht Unruhe und Sorge zum Radikal der Existenz. Sorgenfreiheit und Daseinszufriedenheit dagegen wertet Bruno als Zeichen der Verfehlung menschlicher Existenz. In diesem Gedanken verbindet sich der anthropologische Standpunkt mit der Aufwertung des Sündenfalls. Die konstitutionelle Unruhe des Bewußtseins interpretiert Bruno als Korrelat des Zustandes, »wie er im Baum der Erkenntnis von Gut und Böse dargestellt wird« (975). Damit hört die Paradiesvorstellung auf, als Original und Ideal des menschlichen Lebens zu gelten. Indem Bruno den Paradiesgarten als Ort der Tiere bezeichnet, macht er deutlich, daß die Menschlichkeit erst dort beginnt, wo der Zustand der Unschuld schon verlassen ist. Das Paradies als spannungsloser Zustand der Übereinstimmung von Wunsch und Erfüllung gehört zwar zu den notwendigen Illusionen des vom Denken der Differenz umgetriebenen menschlichen Geistes, eignet sich aber nicht als Basis der philosophischen Anthropologie. Lediglich als Vorstellung, als bloß »eingebildetes Paradies«, wie sich Kant ausgedrückt hat, kann das Theologumenon der Gottesnähe im Zustand der Unschuld in die anthropologische Konstruktion und Konstitution des Menschen eingehen. Folgerichtig betrachtet Bruno die Arbeit in ihrer Prozeßhaftigkeit und Beschwerlichkeit nicht als Fluch, sondern als Auszeichnung der menschlichen Lebenswelt gegenüber dem Reich der Tiere¹⁰.

¹⁰ Vgl. E. Garin, Der Begriff der Geschichte in der Philosophie der Renaissance, in: A. Buck (Hg.), Zum Begriff und Problem der Renaissance, Darmstadt 1969, S. 251 ff.

Die bewußtseinstheoretische Konstruktion des anthropologischen Standpunktes erfolgt bei Bruno in Auseinandersetzung mit dem verborgenen Gott des Monotheismus. Der Mensch als werdender Gott gleicht den paganen Göttern, die ihren Sitz in den Zwischenwelten des unendlichen Universums haben und deren Dasein sich für den Erdbewohner in den wechselnden Konstellationen des Sternenhimmels manifestiert¹¹. Daran läßt sich ablesen, daß der kosmologische Gedanke bei Bruno nur als Ergänzung des anthropologischen Standpunktes gedacht ist. Brunos Infinitismus stellt keinen Selbstwert dar, sondern bildet nur die Projektion der offenen Struktur des menschlichen Bewußtseins, die Bruno gegenüber der Geschlossenheit und Verslossenheit des christlichen Gottes ausspielt, der sich in einer einzigen menschlichen Person offenbart hat¹².

Die Unterordnung und Abhängigkeit des kosmologischen Infinitismus von der Anthropologie findet ihre Bestätigung an der Verbindung des Infinitismus mit der These von der Homogenität des Universums. Für Bruno ist die Homogenität, welche die Wandelbarkeit der irdischen Verhältnisse auf den Himmel überträgt, die eigentliche Pointe seiner Lehre von der Vielheit der Welten. Sie besagt, daß es im gesamten Universum so zugeht wie auf der Erde. Der Ideenhimmel in seiner Idealität erweist sich als Illusion. Überall gibt es Veränderung, Wechsel, Leben. Nicht die Erde wird zum Stern, sondern die Sterne zu Erden. Ontologisch bedeutet das den endgültigen Bruch mit dem Prinzip der Identität: »Alle Dinge bestehen aus Gegensätzen« (974). Die Gegensätzlichkeit erklärt sich nicht aus dem Sein des schöpferischen Weltursprungs, sondern aus dem Bewußtsein der endlichen Wesen, deren Unbefriedigtsein die Unendlichkeit des Universums ausmacht. Das führt Bruno zur Behauptung der

¹¹ F. Fellmann, Mythos und Moral bei Giordano Bruno, in: Terror und Spiel, hg. v. M. Fuhrmann, Poetik und Hermeneutik IV, München 1971, S. 241–256.

¹² Brunos Kritik an der christlichen Inkarnationslehre hat jetzt eine umfassende Darstellung erfahren durch A. Ingegno, Regia Pazzia, Bruno lettore di Calvino, Urbino 1987.

Strukturgleichheit des menschlichen Geistes mit der Materie, die ihre gegenwärtige Form immer haßt und ständig neue Gestalten annimmt (978). Sein »Materialismus« ist demnach nicht naturphilosophisch fundiert, sondern ergibt sich wie alle seine Lehren als notwendige Konsequenz aus seinem anthropologischen Ansatz (1135)¹³.

Brunos Entdeckung des zuständlichen Bewußtseins der Differenz eröffnet Perspektiven, die sich bewußtseinstheoretisch beschreiben lassen. Wie immer bei solchen geistesgeschichtlichen Überblendungen ist es auch hier angebracht, vor unangemessenen Aktualisierungen zu warnen. Die moderne Bewußtseinstheorie kann nur als heuristisches Instrumentarium dienen, um die Möglichkeiten freizulegen, die vergangene Denkformen enthalten. Dabei darf die spezifische Differenz nicht verlorengehen. Sie liegt im Falle des anthropologischen Systems der Gegensätze Brunos darin, daß das zuständliche Bewußtsein noch nicht die Erlebnissubjektivität bezeichnet, noch nicht die im Lebensgefühl fundierte Unmittelbarkeit und Innerlichkeit der Erfahrung, die den modernen Subjektivismus geprägt hat. Brunos Konstruktion des gegensätzlichen Bewußtseins schafft aber den Raum, den später die Erlebnissubjektivität einnehmen wird. Das Denken des Gegensatzes, das Bruno eindringlich in der Kommentierung der Liebeskonstellation beschreibt, bildet gleichsam das Vakuum, den Innenraum, der die sich suchende Subjektivität der Moderne ansaugt.

Hier zeigt sich, wie das der Semantik der höfischen Liebe entsprechende Prinzip der Allegorie die Subjektivität vorbereitet hat, ohne schon dem Subjektivismus der Unmittelbarkeit zu erliegen. Was die klassische und insbesondere dann die romantische Ästhetik als Schwäche der Allegorie ansah, nämlich den Primat der Reflexion gegenüber der Anschauung, erweist sich in der anthropologischen Bewußtseinstheorie als ihre Stärke. Sie verhindert das Abgleiten der Leidenschaft ins Irrationale, ins Ekstatische. Darauf beruht das Mißverständnis, dem die le-

¹³ F. Fellmann, Giordano Bruno und die Anfänge des modernen Denkens, in: *Die Pluralität der Welten*, hg. von K. Stierle, München 1987, S. 470 ff.

bensphilosophischen Bewunderer Brunos in der Nachfolge Nietzsches erlegen waren. Brunos Heroismus hat nichts von dionysischer Auflösung, sondern lebt vom Bewußtsein und damit von der Kontrolle des eigenen Zustands der Differenz (982). Aus der Klarheit über den eigenen Zustand resultiert die kognitive Funktion des Heroismus, der im Aushalten der Differenz Zugang zu Dingen erlangt, die dem unmittelbaren Gefühl verschlossen bleiben. Das begründet die von Bruno im ersten Dialog der »Heroischen Leidenschaften« herausgestellte Strukturaffinität zwischen dem poetischen und dem erkennenden Geist, zwischen dem Dichter und dem Philosophen, deren Wahrheit in gleicher Weise vom heroischen Realismus der Liebeskonstellation abhängt.

2. Sinne und Sinnlichkeit

Die Semantik der unerfüllten Liebe als Paradox, in dem sich das zuständige Bewußtsein konstituiert, impliziert bei Bruno eine Aufwertung der Sinnlichkeit, wie sie im Mittelalter undenkbar gewesen wäre. Wohl kannte das Mittelalter einen Realismus, der jedoch ganz an die Kreatürlichkeit gebunden blieb. Die bei Bruno zu beobachtende anthropologische Aufwertung der Sinnlichkeit transzendiert das Kreatürliche, sie ergibt sich als Funktion des Heroismus der Differenz, der freiwilligen Unterwerfung des Leidenschaftlichen unter die Unerreichbarkeit des Liebesobjekts. Eingebettet in die paradoxe Konstellation der unerfüllbaren Liebe wird die Sinnlichkeit zum anthropologischen Paradigma hochtransformiert, an dem sich die Stellung des Menschen in der Welt ablesen läßt. Auf der Gegenstandseite manifestiert sich die Sinnlichkeit als Leibhaftigkeit, an der der Liebende die Wahrheit seiner Existenz erfährt. Daran ändert sich auch dadurch nichts, daß die Leibhaftigkeit im Falle der heroischen Liebesbeziehung immer nur eine vorgestellte ist. Im Gegenteil: Die Vorstellung steigert die Wirkung der leiblichen Schönheit, indem sie die Bilder vermehrt, die auf das Subjekt einströmen.

Auf der Subjektseite manifestiert sich die Sinnlichkeit als Dynamik des Unerfülltseins. Insofern gehört sie für Bruno nicht zu den niederen Schichten der Passivität, der Abhängigkeit und Undurchsichtigkeit, sondern bildet das Grundmuster aller menschlichen Äußerungsformen einschließlich des Intellekts. Das Spezifische der menschlichen Sinnlichkeit, die in ihrer vom Fortpflanzungsakt abgekoppelten sexuellen Begierde ihre höchste Verdichtung erfährt, liegt in der Plastizität und der Bedingungslosigkeit ihrer Ausübung. Die Freiheit der erotischen Betätigung interpretiert Bruno daher basisanthropologisch als *differentia specifica* zum Tier: Während die Tiere an bestimmte Zyklen gebunden sind, kann der Mensch zu jeder Zeit und immer wieder. Aus dieser Perspektive erhält die Ebenbildlichkeit des Menschen ihre antitheologische Spitze. Die Transformation der reinen Wirklichkeit des göttlichen Geistes in unendliche Tätigkeit nimmt in der entfesselten Sinnlichkeit des Menschen ihre konkrete anthropologische Gestalt an.

Dieser Einschätzung der Sinnlichkeit scheint zu widersprechen, daß sich in Brunos Dialogen das neuplatonische Aufstiegs-szenarium ausgebreitet findet, das Bruno als Erbe des Humanismus der Renaissance übernommen hat¹⁴. Überwindung der Körperlichkeit als Gefängnis der Seele, Aufstieg aus der Tiefe des Fleisches in die Höhe des Geistes und Übergang zu einem neuen Leben in der Kontemplation: so lauten die *topoi*, durch deren Anhäufung bei Bruno man sich freilich nicht täuschen lassen darf. Denn es ist unverkennbar, daß er die Aufstiegsmetaphorik als willkommenen Gelegenheit begreift, das in seiner Leibhaftigkeit vor Augen zu führen, was überwunden werden soll. Wie immer im Überwindungsdenken ist die Schilderung des zu Überwindenden gewichtiger und wichtiger als das Ziel der Überwindung. Das Sinnliche bleibt als Objekt der Begierde stets präsent (984), es bildet die permanente Voraussetzung für den spannungsreichen Zustand des Unerfülltseins. Die Dialektik von Begierde und Versagung ist es, die Bruno da-

¹⁴ Einschlägig: Marsilio Ficino, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, hg. u. eingeleitet von P. R. Blum, Hamburg 1984.

zu motiviert, die Wirksamkeit des göttlichen Prinzips nicht nur in den geistigen, sondern auch in den körperlichen Dingen wahrzunehmen.

Theologisch liegt hier eine Funktionalisierung der Sünde vor, wie sie der katholischen Tradition nicht fremd ist. Insofern bleibt Brunos Sinnlichkeit als Figur des Widerstandes gegen die Theologie von ihr abhängig. An die Stelle des verborgenen Gottes als Garant der menschlichen Identität tritt die Bindung an die Leiblichkeit in der Unerfüllbarkeit der Begierde, die den Leidenschaftlichen ruhelos von Körperteil zu Körperteil treibt. Hier wird verständlich, wie die Natur unabhängig vom Pantheismus als Äquivalent Gottes fungieren kann, dessen Personalität Bruno standhaft gelehnt und dafür mit dem Tode bezahlt hat. Wie sehr sich Bruno der Zweideutigkeit der Sinnlichkeit bewußt war, läßt seine Qualifikation der Leidenschaft als Laster, nicht als Tugend, erkennen (978). Aber dieses Defizit kann in seinen Augen den Prozeß der heroischen Leidenschaften weder aufhalten noch trüben. Denn nur in dieser Spannung gelingt die Steigerung des Selbstgefühls, in der das endliche Bewußtsein an der göttlichen Unendlichkeit teilnehmen kann. Die Steigerung geschieht freilich nicht ohne Gefahren, sie kann sich zur Selbstqual übersteigern. Der Heroismus der Leidenschaft berührt somit die Grenze des Sadismus: »Uneinigkeit und Zerrissenheit in sich selbst« (980) und »Gefallen an der eigenen Verrücktheit« (982); so lauten die Zustandsbeschreibungen, mit denen sich Bruno in die europäische Tradition der Abweichung und Abnormalität einreihet, die mit dem Melancholie-Syndrom im 16. Jahrhundert ihren Anfang nimmt.

Man würde der Anthropologie Brunos freilich nicht gerecht, wenn man sie infolge ihrer Entfesselung der Sinnlichkeit außerhalb der rationalistischen Tradition der Neuzeit situieren wollte. Denn die Dialektik der Sinnlichkeit stellt eine Strukturformel der endlichen Vernunft bereit, die auch der rationalistischen Tradition durchaus geläufig ist. Die mathematische Evidenz, die der Konstruktion der reinen Vernunft zugrunde liegt, wird von Anfang an von einer sinnlichen Form der Evidenz begleitet, die für die Motivation und Bewegung der Vernunft verantwortlich

ist. Denn daß der Mensch überhaupt urteilen soll, läßt sich aus dem Begriff der reinen Vernunft nicht ableiten. Ihre Dynamik kommt daher ohne Sinnlichkeit nicht aus, wie schon bei Hobbes deutlich wird, der den unaufhaltsamen Fortschritt der Begierde von Gegenstand zu Gegenstand als Bedingung der Selbsterhaltung der Vernunft bezeichnet¹⁵. Und auch bei Kant gibt es neben der reinen Vernunft die für die historische Anthropologie maßgebliche rastlos vorwärtstreibende Vernunft, die sich in ihren Vorstellungen immer voraus ist¹⁶. Daher kann es für Kant in der Geschichte der Menschheit keinen Stillstand geben, durch die sinnliche Einbildungskraft wird wie bei Bruno die Zwiespältigkeit der Vernunft in unendliche Bewegung transformiert.

Die Transformation der Sinnlichkeit ist bei Bruno mit der Aufwertung der Sinne verbunden. Insbesondere gegenüber dem kosmologischen Rationalismus, der die Kopernikanische Wende als Sieg der Vernunft über den Augenschein feiert, hält Bruno strikt am Primat des Sehens fest. Entsprechend begrüßt er Kopernikus nur als Beleg seines Infinitismus, dessen mathematische Leistung schätzt er gering ein¹⁷. Das Sehen gilt Bruno als der eigentlich menschliche Sinn, durch den der endliche Geist an der Fülle des Seins teilnehmen kann. Bruno interpretiert den Gesichtssinn als Erweiterung der menschlichen Nahperspektive, als Möglichkeit der unendlichen Horizonterweiterung, ohne daß die leibhaftige Präsenz des gesehenen Gegenstandes aufgegeben wird. Das Sehen bleibt eine Form des direkten Kontaktes, die der Konkretheit des Tastens nahekommt. Damit entwickelt Bruno einen protophänomenologischen Begriff des Sehens, der den direkten Zugang zu den Sachen selbst einschließt und der später unter dem Titel »Anschauung« als eigene Erkenntnisart entwickelt worden ist.

¹⁵ Hobbes, *Leviathan* I, 11.

¹⁶ Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 115).

¹⁷ F. Fellmann, *Scholastik und kosmologische Reform. Studien zu Oresme und Kopernikus*, Münster 1988, S. 59 f.

Der Primat des Sehens, die Leibhaftigkeit des Anblicks der Dinge bestätigt noch einmal, inwieweit bei Bruno die Kosmologie der Anthropologie untergeordnet bleibt. Die Unendlichkeit des Himmels bedeutet nicht Seinsferne, die der Mensch nur durch das Hilfsmittel Mathematik bewältigen kann, indem er rein rechnerisch die Phänomene rettet. Die Unendlichkeit des Kosmos ist vielmehr eine Funktion des Sehens, das direkt in die fernsten Fernen reicht, für das es keine fremden Welten gibt. Das Auge holt alles in den Empfindungsraum des Menschen. Insofern bezeichnet die Kosmologie keine selbständige Seinsregion. Der Kosmos bildet den universalen Lebensraum, in dessen kaleidoskopartigem Gestaltwandel sich das zuständige Bewußtsein entfaltet. Erst durch den Bezug auf das Bewußtsein im Prozeß der ewigen Verwandlung erhält der Infitismus seinen philosophischen Sinn. Mit der unendlichen Ausdehnung des Kosmos ist Brunos Aufwertung der Materie verbunden, die das ontologische Korrelat zur Aufwertung der Sinnlichkeit bildet. Die Materie wird »Erzeugerin und Mutter der natürlichen Dinge« (312) genannt, doch bedeutet das nicht, daß sie an den von ihr hervorgebrachten Formen hängt. Der rastlosen Bewegung des Bewußtseins entsprechend ist in Brunos Begriff der Materie das Prinzip der Metamorphose absolut gesetzt. Die von ihr selbst hervorgebrachten Objektivationen kann die Materie nicht lange halten, sie opfert das Produzierte stets dem Produzieren. Die Wirklichkeit der Materie besteht somit in der Auflösung des Seins in Unbefriedigtsein, das den Sinnen und der Sinnlichkeit ihre Dynamik verleiht.

3. Sprachschöpfung und Sprachkritik

Die Aufwertung der Sinnlichkeit findet ihren Ausdruck in der Sprache Brunos, in ihrer Prallheit, ihrer überquellenden Gedrungenheit. Das ist nicht zu verwechseln mit barocker Gebauschtheit, sondern die rhetorische Figur der Häufung und Steigerung läßt überall den Widerstand spüren, das Mehr-Wollen als Können. In dieser inneren Gespanntheit der Sätze liegt der Quell

der Sprachschöpfung Brunos, seines Versuchs, mit den Mitteln der Sprache gegen sprachliche Verdeckung der Wirklichkeit anzugehen. Der scholastischen Reduktion des Denkens auf Terminologie wird die Spracherfindung entgegengesetzt, die die Konvention sprengt und somit die Sprache zu einem Instrument macht, die Fülle der Wirklichkeit in das Bewußtsein, das nicht die Sache selbst sein kann, hereinzuholen.

Die kognitive Funktion der Sprache als Organ des Sehens bestätigt die Parallele, die Bruno zwischen dichterischer Inspiration und philosophischer Erkenntnis zieht. Die aristotelische Regelpoetik ist ihm ein Greuel, da sie den Dichter zum Nachahmer macht, zum »Affen fremder Muse« (958). Damit wird Regelmäßigkeit nicht geleugnet, aber die Regeln bleiben dem affektiven Impuls untergeordnet. Denn nur dem Selbstgefühl erschließt sich die Fülle der Welt, von deren Aneignung die Menschlichkeit lebt. Daher kritisiert Bruno scharf die Rhetorik als sprachlichen Schleier, der den Geist von der Erfahrung seiner selbst abschnürt. Bruno wird nicht müde, in seinen Dialogen die verdeckende Funktion der Sprache in allen Bereichen anzuprangern: in der Naturphilosophie die kognitive Sterilität von Benennungen und Distinktionen, in der Liebesrhetorik die Diskrepanz zu den wahren Gefühlen und Absichten und im Humanismus die Reduktion aller Verständnisfragen auf den grammatischen Formalismus (1114f.).

Sprachkritik impliziert Kritik der Tradition, Auflehnung gegen die Autorität der Überlieferung. Das betrifft nicht nur die scholastische Methode, unter der Bruno im Schulbetrieb leiden mußte. Es betrifft auch und vor allem die spiritualistische Tradition der Mystik, insbesondere die franziskanische Mystik. In ihr sieht Bruno den Gipfel der Selbstentmündigung des Menschen, die den kritischen Sinn des Sehens der blinden Indoktrination des Hörens unterordnet. Mit beißendem Spott überschüttet Bruno die Hörigkeit als tierische Lebensform, die im übergroßen Ohr des Esels ihr Sinnbild hat. In seiner Unterscheidung der zwei Formen der Leidenschaft, der passiven und der aktiven, der spiritualistischen und der heroischen, ist die Kritik an der bloßen Rezeptivität der formelhaften Sprache unverkennbar (986f.).